

## A szeretet helyének problémái<sup>1</sup>

TÓTH BEÁTA

TÓTH BEÁTA teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszékének docense, a Sapientiana főszerkesztője; [toth.beata@sapientia.hu](mailto:toth.beata@sapientia.hu)

### Abstract

This article reflects on the status of love over against knowledge in Jean-Luc Marion's phenomenology of erotic love and its status over against the theological virtues within the theological tradition (e.g. Augustine of Hippo and Anselm of Canterbury). There is an interesting analogy between love left to itself (without knowledge) in philosophical reflection and love left on its own in theological thought. Examination of a test-case – when love is deliberately bracketed from a discussion of the theological motive of our redemption – reveals the unique role love plays in our system of faith as an indispensable and omnipresent building block.

**Keywords:** *love, theological virtues, Jean-Luc Marion, Augustine of Hippo, Anselm of Canterbury*

**Kulcsszavak:** *szeretet, teológiai erények, Jean-Luc Marion, Szent Ágoston, Canterburyi Szent Anzelm*

A szeretet kétségtelenül központi helyet foglal el hitünk rendszerében, és az ellen sem kell a kereszténységnek különösebben tiltakoznia, hogy a szeretet vallásaként emlegessék. A szeretet témája mindig is, de legalábbis a múlt század közepétől egészen napjainkig, a filozófiai és a teológiai vizsgálódás kitüntetett kérdése volt, aligha mondhatnánk, hogy bármikor is feledésbe merült volna a róla való reflexió. Az utóbbi évtizedekben pedig még új lendületet is vett a kutatás, és megsokszorozódni látszik a szeretetről megjelenő könyvek amúgy sem csekély száma.<sup>2</sup> E könyvrengetegben azonban nem könnyű a tájékozódás, s a nehézség nem pusztán a megjelenő anyag mennyiségéből ered, sokkal inkább a téma valamiféle széttagolódásából, a sokféle kérdésfelvetés egymáshoz való viszonyának tisztázatlanságából, és végső soron bizonyos, a hagyományból örökölt problémák megoldatlanságából.

<sup>1</sup> Elhangzott a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszéke által rendezett „A legnagyobb a szeretet” (1Kor 13,13): A szeretet helye hitünk rendszerében című konferencián (2012. május 11.)

<sup>2</sup> Néhány, a közelmúltban megjelent mű a szeretet témájáról: VINCENT BRÜMMER: *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993; BERNARD V. BRADY: *Christian Love*, Georgetown University Press, Washington, D. C., 2003; JEAN-LUC MARION: *Le Phénomène érotique*, Grasset, Paris, 2003, [angolul: JEAN-LUC MARION: *The Erotic Phenomenon*, The University of Chicago Press, Chicago, 2007, ford. Stephen E. Louis; magyarul: JEAN-LUC MARION: *Az erotikus fenomén*, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2012, ford. Szabó Zsigmond]; CARTER LINDBERG: *Love: A Brief History Through Western Christianity*, Blackwell, Oxford, 2008; CRAIG A. BOYD (ed.): *Visions of Agapé: Problems and Possibilities in Human and Divine Love*, Ashgate, Aldershot, 2008; WERNER G. JEANROND: *A Theology of Love*, T&T Clark, London – New York, 2010. Előkészületben: ANDREW LOUTH: *Love: New Century Theology*, Continuum, London, 2016.

A szerteágazó kérdések szövevényét jól példázza egy nemrég megjelent könyv felépítése, amely *A szeretet teológiája* címet viseli, és amely – miközben éppen a megörökölt elbizonytalanító sokféleségben igyekszik rendet teremteni, rámutatva a szeretet végső egységére – kénytelen felvonultatni a kérdéskör minden fő problémáját.<sup>3</sup> Ezek között szerepel a szeretet definiálásának nehézsége, az önszeretet és mások szeretetének kettőssége, az istenszeretet és az embertárs iránti szeretet viszonya, Isten szeretetként való elgondolása, Isten szeretetének és az emberi szeretetnek különbségei és hasonlósága, a testben megélt szeretet, a házasság–szüzesség alternatívájának kérdései, a szeretet „politikai”, azaz az egyházban és a világban betöltött szerepe, a misztikusok szubjektív szeretet tapasztalata, a teremtés, megváltás krisztológiai és szentháromságtani szempontjai, szeretetet és tudás hagyományosan nehezen megfogalmazható viszonya. A szerző egységesítést célzó alaptézise, hogy tudniillik a szeretet inkább praxis, mint végső alapelv az eszmélődés számára, véleményünk szerint nem hoz döntő változást a széttagolódás problémájában.

Mindez azonban rávilágít kérdésfelvetésünk létjogosultságára: hogyan is kell elképzelnünk a szeretet központi szerepét? Milyen módon/módokon van jelen hitünk rendszerének építményében? Alapként, építőkőként, a köveket összetartó kötőanyagként, tartópillérként, netán végső záróelemként áll-e előttünk? Feltűnő vagy inkább rejtett-e a jelenléte? Szépségével vagy inkább teherbírásával szolgálja-e az épület maradandóságát? A dogmatika hagyományos traktátusaiban és a morális teológiában számos helyen megjelenik a szeretetről szóló hosszabb-rövidebb eszme-futtatás. Az istentan ugyan hagyományosan nem sorolja a szeretetet Isten lényegi tulajdonságai közé, azonban e tulajdonságokat úgy mutatja be, hogy világossá váljon, Isten szeretete az egységesítő alap, amelyből e tulajdonságok számunkra kibontakoznak.<sup>4</sup> A szentháromságtan a három isteni személy eredéséről és a közöttük levő relációkról a szeretet értelmező kerete által tud meggyőzően szólni. A teremtéstan a Háromságos Egy Isten kifelé irányuló, túlradó szeretetében látja a világ teremtésének és milyenségének végső magyarázatát. A krisztológia érthetetlen lenne a szeretetből vállalt megtestesülés és megváltás mozzanata nélkül. A kegyelemtan tárgya nem más, mint az Isten ajándékként felfogott szeretet, s a bűnbeesett ember éppen az Istennel való eredeti bensőséges szeretetközösséget veszíti el, hogy azután a megváltás és megigazulás által új formában és az örök élet távlatában nyerhesse azt vissza. Itt merül fel a pusztán emberi és a természetfeletti isteni szeretet különbségének kérdése is sok más egyéb problémával együtt. A szentségtan az isteni szeretet-kegyelem számunkra megfogható, hatékony jelenlétének megvalósulásairól beszél, az eszkatológia pedig felvázolja végső reményünk alapját, a szerető Istennel való örök és boldogító közösséget. Szó esik még a szeretet kettős parancsáról, az önszeretet és mások szeretetének kapcsolatáról, az ember felépítéséről, és ezen belül, az érzelemvilág kútfejének tekintett szeretetről, a szeretet teológiai – mert Istennel élő kapcsolatba helyező – erényéről és még sok más témáról, ahol a szeretet fogalma a nélkülözhetetlen bennfoglalt értelmezési alap.

<sup>3</sup> WERNER G. JEANROND: i. m.

<sup>4</sup> „A hitre irányuló mai reflexió, mindenekelőtt a Biblia és Tamás teológiáját kibontakoztatva, úgy mutatja be az isteni tulajdonságokat, hogy világossá váljon: Isten szeretete az egységet teremtő pont, de az összes konkrét tulajdonságra vonatkozó állítás alapja is.” WILHELM BREUNING: Isteni tulajdonságok, in Wolfgang Beinert (szerk.): *A katolikus dogmatika lexikona*, Vigilia, Budapest, 2004, 300.

A szeretet tehát sokféle és összetett módon fonja át a teológiai diskurzus szövetét, s éppen ezért nehéz róla önálló képet alkotni, valahogyan ellenállni látszik minden kísérletnek, amely e bonyolult szövegről való végérvényes lefejtésére irányul. Nem mintha nem születtek volna fontos teológiai művek magáról a szeretetről, mégis valahogyan lehetetlennek tűnik e valóság összes vonatkozását végérvényesen egyetlen diskurzusba összegyűjteni, a sokféle szempontot egyetlen, minden dimenzióknak helyet adó rendszerben egyesíteni. Egyszerre van itt jelen metafizika és kinyilatkoztatás. A metafizika nyersanyagaként kínálkozik a szerelem próbára tévő emberi alaptapasztalata, amelyet a váratlanság, az önmagunkból kiragadó eksztatikus jelleg és a hűségre való elköteleződés merészsége jellemez. A szeretet, túllépve a személyes dimenzió, kozmikus világformáló princípium is egyben, és az egyetemes élni akarás rejtett forrása. S ott van azután az érész transzcendenciája, amelyet a hiányzó másik felé való lendülésben az azonosság és a máság kreatív különbsége termékenyít; a barátság kölcsönössége, amely végső soron a létben való közösséget teremt meg.<sup>5</sup> E megfontolások nyomán azután megjelenhet Isten szeretetének teológiai kinyilatkoztatása: a szeretet Jézus Krisztusban megvalósuló eseménye, a Krisztus által új értelmet nyerő szeretetparancs, és annak fokozatos felismerése, hogy Isten végső soron nem is annyira szerető szubjektumként, mint inkább a szeretet alapvető, háromságos eseményeként gondolható el.

Mindezek alapján talán nem túlzás, ha azt állíthatjuk, hogy a keresztény hagyomány a kezdetektől fogva a szeretet státuszának, illetve helyének problémájával küzd, s e küzdelem nagyrészt két vitatott, s máig megoldatlan kérdésben ölt testet: egyfelől szeretet és tudás elsőbbségének és szövevényes viszonyának talányában, másfelől a szeretet egységének problémájában, amely érzéki és intellektuális, emberi és isteni, természetes és természetfeletti, önző és önzetlen érész és agapé viszonyát kutatja. Végső soron mindkét kérdéskörben a szeretet pozíciója a tét. Míg az első a tudáshoz képest igyekszik meghatározni a szeretet sajátos helyét, a második mintegy a sokféle szeretet között keresi a valódi szeretet határait, formáit és kiterjedését, és az egyedüli méltó módot igyekszik leválasztani a tévesen hozzátapadó módozatokról. Míg a huszadik század nagy vitája, Anders Nygren könyve nyomán, természetes és természetfeletti szeretet kettőssége körül forgott, s Nygren merev szétválasztását orvosolva a különböző szeretetfajták közti összefüggéseket igyekezett feltérképezni és rendszerezni, e vita továbbfejlődéseként az utóbbi évek irodalmában egyre inkább a szeretet összes válfajának feltételezett alapvető egysége válik a közös kiindulóponttá.<sup>6</sup> Érdekes tanulságokkal szolgálhat napjainkban az a filozófiai próbálkozás, amely a szeretetet radikálisan önmagában, a léttel és a tudással való hagyományos kapcsolatát zárójelbe téve, hangsúlyozottan egységes jelenségként közelíti meg, s ily módon a két hagyományos kérdéskör problémáival egyszerre néz szembe.

<sup>5</sup> E gondolatmenetben Yves-Jean Hardier felosztását követjük, aki a szeretetről szóló szócikket e témákra tagolva építi fel. Vö. YVES-JEAN HARDIER: *Amour*, in Jean-Yves Lacoste (éd.): *Dictionnaire critique de théologie*, PUF/Quadrige, Paris, 1998, 33–39.

<sup>6</sup> Nygren könyve eredetileg svédül jelent meg két részben, 1930-ban és 1936-ban. Lásd angol fordításban ANDERS NYGREN: *Agape and Eros*, Harper and Row, New York, 1969, ford. Philip S. Watson. Két mű, amely válaszul Nygren felvetésére a szeretetfajták közötti alapvető összefüggést tárgyalja: MARTIN C. D'ARCY: *The Mind and Heart of Love – Lion and Unicorn, A Study of Eros and Agape*, Faber and Faber, London, 1954; C. S. LEWIS: *A szeretet négy arca*, Harmat, Budapest, 2007, ford. Orzós Ágnes. Az alapvető egység mellett érvel JEAN-LUC MARION: *Az erotikus fenomén*, i. m. és WERNER G. JEANROND: i. m.

## 1. A SZERETET MAGÁRA MARADÁSÁNAK FILOZÓFIAI PROBLÉMÁJA

A francia fenomenológus, Jean-Luc Marion (1946–), *Az erotikus fenomén* című művében ugyanis arra a nem könnyű feladatra vállalkozik, hogy a testben megélt erotikus szeretet<sup>7</sup> átfogó fenomenológiai elemzését adja, amellyel véleménye szerint a filozófia mindezidáig nagy részben adós maradt. A filozófia több évszázados csöndjének, de legalábbis vonakodásának megtörésére szerinte azért is van szükség, mivel a különböző társdiszciplínák, a költészet, a regényirodalom, a teológia és a pszichoanalízis betölteni látszanak ugyan az űrt, azonban egyikük megközelítésmódja sem helyettesítheti a filozófia fogalmi reflexióját és fogalomalkotó szerepét. A költészet mesteri módon tudja megfogalmazni a szubjektív tapasztalatot, de fogalmi szinten nem képes kifejtteni e tapasztalat mibenlétét. A regény a személyes szerelmi krízist többes számú, publikus, társadalmi narratívába szövi, mindazonáltal nem ad magyarázatot arra, mi is történik valójában. A pszichoanalízis képes bejárni a tudattartalmak és legfőképpen a tudatalatti mélységeit, ám mindezek fogalmi elgondolásához nincsenek saját eszközei, sokkal inkább arra mutat rá, mennyire hiányoznak a szavak az ezekről való beszédhez. S végül a számunkra leginkább megfontolandó kritika a teológiát éri, amely Marion szerint túl gyorsan és túl magabiztosan siklik tova az emberi jelenség részletei felett, hogy tekintetét minél hamarabb az áldozatos isteni szeretetre szegezve, felülről kiinduló perspektívába helyezkedjék. Bár a teológia jól tudja, mi a szeretet lényege, e túl biztos tudása miatt végső soron nem kerülheti el annak a veszélyét, hogy közvetlenül a Passióból eredő értelmezése túl gyorsan kioltsa az egyén passzióit-érzelmeit (*Passion-passions*), anélkül, hogy megfelelő időt szánna megjelenésmódjuk vizsgálatára, vagy jelentést tulajdonítana alapvető immanenciájuknak.<sup>8</sup>

E helyzetet orvosolandó, Marion hármas filozófiai korrekcióval szándékozik a szeretetnek egy egységes, azaz egyértelmű (*univoque*) és egyirányú (*sens unique*) fogalmát kidolgozni, és a jelenség átfogó, mégis mindvégig az egyén tapasztalatán és nézőpontján alapuló, egyes szám első személyű fenomenológiai leírását adni. Az első korrekció a szigorúan egységben látott jelenség maga, a kettéválasztások és szembeállítások végérvényes felszámolása, ahol nincs már többé jelentősége érész és agapé, önös vágy és önzetlen jóakarát, az erkölcs alapját képező racionális szeretet és az irracionális szenvedély megkülönböztetésének, ütköztetésének, netán kibékíthetlensége hangsúlyozásának. A valóban komolyan vehető szeretet „varratlan köntöse” folytonos és feloszthatatlan – vallja Marion.

E folytonosság érdekében azután azt kell megvizsgálni, vajon meddig húzódnak a valódi szeretet határai, és mik azok a jelenségek, amelyek évszázadok óta méltatlanul viselik e nevet. A tárgyak és elvont eszmék szeretete (mint például a pénzé vagy a hatalomé), valamint a közös érdekeken alapuló kölcsönös megelégedést és örömet nyújtó barátság végül kiesnek a komoly szeretet fogalmának rostáján. A fenomenológiai „erotikus redukció” módszere nem

<sup>7</sup> A magyar nyelv gazdagsága, tudniillik, hogy két szóval (szeretet, szerelem) jelöli mindazt a tartalmat, amelyet más idegen nyelvek egyetlen szóval jelölnek, a szeretet egységének tárgyalásakor némi nehézséget okoz. A továbbiakban általában a „szeretet” szóval igyekszünk visszaadni az egységes fogalmat, és csak néha, a pontos megjelölés kedvéért használjuk a „szerelem” szót, amely azonban, a jelen kontextusban, ugyanezt a tág tartalmat kívánja jelölni.

<sup>8</sup> JEAN-LUC MARION: i. m. 9–13.

túr el semmiféle többértelműséget vagy kivételezést, s csak ez vezethet el a szeretet paradigmaticusan, és minden esetben erotikus modalitáson alapuló egységes fogalmához.

Ez nem jelenti azt, hogy Marion ne számolna a testben megélt erotikus szerelmen túli szeretetfajtákkal, egységesített és egyirányú felfogásába végül éppúgy belefér az önzetlen, viszonzást nem váró önjándékozáson alapuló aszimmetrikus barátság, mint a szülő–gyermek kapcsolat, a családtagok közötti szeretet, sőt még az ember és Isten közötti szeretetkapcsolat is, habár, amint azt sokan megjegyezték, a köztük levő átmenet mibenléte sok kérdést is hagy maga után.<sup>9</sup> Művének sokat kritizált záró fejezetében Istent nevezi az első, a tökéletes „szerető/szerelmes”-nek (*amant*), akinek a szeretete ugyanabból a fajtából való és ugyanolyan logika szerint működik, mint a miénk, azzal a lényegi, mondhatni végtelen különbséggel, hogy Isten „végtelenül jobban szeret, mint mi. Tökéletesen, hiba és hiányosság nélkül, a kezdetektől egészen a végéig.”<sup>10</sup>

A második korrekció a szeretetet alternatív racionalitásként állítja elénk, hangsúlyozva, hogy a hatókörébe tartozó jelenségek nem irracionálisak, hanem éppen hogy egy másfajta, „nagyobb”, „erotikus racionalitás” megtestesítői, amely semmiképpen sincs alávetve a közönséges, nem erotikusan felfogott racionalitásnak. A szeretetet tehát fel kell szabadítani a pusztá érzés másodlagos státuszából, ahová Descartes akaratlanul is helyezte híres megfogalmazásával: „*Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens (Meditationes de prima philosophia, I.)*”.<sup>11</sup> Ezen idézet ékes példája annak a ténynek, hogy a karteziánus gondolkodás elsődleges aktusába nem tartozik bele a szeretés aktusa, és így a szeretet modalitása nem is elsődlegesen meghatározó a gondolkodó alany szempontjából.<sup>12</sup>

A harmadik korrekció szoros kapcsolatban áll a másodikkal, s nem más, mint Marion általános filozófiai programjának, a metafizikai gondolkodás antikartezianus kritikájának egy újabb állomása, amelynek során a szeretet fogalmát nemcsak a hagyományos racionalitástól igyekszik függetleníteni, hanem a létmetafizika hagyományos értelmezési keretéről is leválasztja, s a korábban kidolgozott „lét nélküli Isten” (*Dieu sans l'être*<sup>13</sup>) fogalmához hasonlóan a „lét nélküli szeretet” (*amour sans l'être*) horizontjáról beszél.

Szerinte a szeretet bizonyossága nem ragadható meg a Descartes-féle „episztemikus redukció” által, ahol a szubjektum a világban lévő tárgyakról szerzett tudás biztonságát élvezti, de nem érhető tetten a heideggeri „ontológiai redukció” módszerével sem, amely a dolgokban egyedül a létezőt tekinti, visszavezetve őket magára a létre.<sup>14</sup> A szeretet bizonyossága egy

<sup>9</sup> Marion művéről lásd többek között ROBYN HORNER: *Jean-Luc Marion: A Theological Introduction*, Ashgate, London, 2005; ROBYN HORNER: *The Weight of Love*, in Kevin Hart (ed.): *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2007, 235–251.; JOHN MILBANK: *The Gift and the Mirror: On the Philosophy of Love*, in Kevin Hart (ed.): i. m. 253–317.

<sup>10</sup> JEAN-LUC MARION: i. m. 290.

<sup>11</sup> Marion idézi így Descartes-ot: „tudom, hogy gondolkodó dolog vagyok, azaz kételkedő, állító, tagadó, némely dolgokat ismerő, sok mindent nem ismerő, aki szeret, és aki gyűlöl, aki akar, és nem akar, aki képzeli, és érez”. Vö. JEAN-LUC MARION: i. m. 17. Marion beszédes változtatásra hívja fel a figyelmünket. Descartes első francia fordítója kibővíti az eredeti mondatot, beillesztve a „multa ignorans” után a következő két kifejezést: „*qui aime, qui haït*” [„aki szeret, aki gyűlöl”]. Marion szerint ez a korai helyesbítés előrevetíti a probléma jelentőségét, nevezetesen, hogy Descartes-nál nem kap helyet az *ego* elsődleges modalitásában a szeretet.

<sup>12</sup> JEAN-LUC MARION: i. m. 13–15.

<sup>13</sup> JEAN-LUC MARION: *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris, 1982, angolul: JEAN-LUC MARION: *God without Being*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, ford. Thomas A. Carlson, előszó: David Tracy.

<sup>14</sup> JEAN-LUC MARION: *Az erotikus fenomén*, i. m. 33–43.

harmadik redukció által válik kézzelfoghatóvá, s ez nem más, mint az „erotikus redukció” (*réduction érotique*), amely során nem létezőként, hanem „szeretett”-ként (*aimé*) nyer magáról bizonyosságot az ember, és ahol nem a lét az elsőség, hanem a szeretet sajátos rendje a meghatározó. E rendben a másik felől kiinduló feltétlen és viszonzást nem váró szeretet alakítja az önmagát szeretni nem tudó én önösségét hasonlóan eksztatikus elszánt szeretni akarássá.

Marion könyve bonyolult és gondolatébresztően hiteles kifejtése az erotikus redukció által megragadható összetett jelenségnek, azonban ennek részletesebb elemzését itt most nem tűzhetjük ki célul. Röviden csak a mű alapfeltevésére tudunk utalni, amely szerint e harmadik redukció világában az ember léte elképzelhetetlen a szeretet alapmeghatározottsága nélkül, eme horizonton nincs erotikusan semleges mező: emberségünk leggyökerénél rejlik a szeretet erotikus modalitása. Ily módon az embert végső soron nem is a gondolkodás különbözteti meg a többi teremtménytől, hanem a szeretetre való képessége: „Ebben a világban egyedül az ember az, aki szeret. Gondolkodni a maguk módján az állatok is gondolkodnak, és a számítógépek is, sőt ez utóbbiak még hatékonyabban, mint mi. De egyikőjükről sem mondhatjuk, hogy szeretnek. Az ember igenis nem más, mint szerető állat (*l’animal aimant*).”<sup>15</sup>

Amit itt röviden felvázolni igyekeztünk, nem más, mint a pusztá keret, amely az erotikus jelenség mesterei elemzésének vázát adja. Marion olvasói egyetértenek abban, hogy a fenomenológiai módszer káprázatos mutatványaként sikerül az emberi tapasztalat egy mindeddig jórészt elhallgatott, s mégis alapvetően fontos dimenzióját megközelíthetővé tennie a filozófiai reflexió számára. A helyenként költői szépségű leírás a testben megélt, de sohasem merőben testi szerelem páratlanul pontos, mélyreható, fogalmi szintű feltérképezése és szóvá tétele, s e tekintetben Marion könyve valóban eredeti, úttörő alkotás. De vajon sikerül-e megalkotnia a szándékolt egységes, univok fogalmat? Világosabb lesz-e a szeretet mibenléte e tiszta és minden hagyományos értelmezési keretből kiemelt fogalom segítségével?

Úgy tűnik, hogy e túlzott kiszakítás, a szeretetnek e minden hagyományos viszonyítási ponttól való megfosztása, és az eszmélődés túlzott verőfényébe állítása végül a tisztán fenomenológiai vállalkozás kudarcához vezet. John Milbank elgondolkodtató kritikája arra a tényre hívja fel a figyelmünket, hogy az alternatív racionalitás rangjára emelt, lét nélküli szeretet-fogalom, a tudás és a lét feltételezett gyámságából felszabadított pusztá jelenség, végső soron abszurdá és értelmezhetetlenné válik, de legalábbis igen kevésbé váltja be a tiszta és világos fogalom megalkotásához fűzött reményeket.<sup>16</sup> Marion racionalista megközelítésmódja nem képes számot vetni a szeretet jelenségében felszámolhatatlanul meglevő félhomállyal, bizonytalansággal, amely éppen a szeretet lényegére mutat rá, tudniillik arra a tényre, hogy homályos tudása egy tőle különbözőre (egy másik személyre), metafizikai síkon pedig magára a tudásra irányul, mivel nélküle, eme eksztatikus kilendülés nélkül, pusztán önmagában, nem is létezhetne. A szeretet, amely mindig egy megismert dolog szeretete, e vonatkozás nélkül elveszti igazi önmagát. A tudás viszont pusztá tudásként, a megszerzésére irányuló vágy nélkül szintén nem képzelhető el. Tudás és szeretet mindig is

<sup>15</sup> Uo. 16–17.

<sup>16</sup> JOHN MILBANK: *The Gift and the Mirror: On the Philosophy of Love*, in Kevin Hart (szerk.): i. m. 253–317.

egymásra utaltak: a szeretet teljesen át nem tekinthető módon keveredik a tudással, a tudás hasonlóképpen keveredik a szeretettel. A szeretetről csak a végtelen tudásra irányuló homályos vágyként szerezhethünk tudomást, és csupán a végtelen szeretet homályos tudásaként élhetjük meg.

Milbank szerint a lét szintjén a szeretet lényege nem más, mint az azonos és a különböző ötvözése, a szeretet mondhatni az analogikus ötvözés maga, ennek kifogyhatatlan forrása és állandó erőtere. S ebben rejlik az univok szeretet-fogalom megalkotásának végső lehetetlensége is, mert e lényegi ötvöző analógia nem marad meg egy kitűzött határon belül, hanem analóg láncolattal fűzi össze a tárgyaktól kezdve az interperszonalitáson keresztül az Istennel való viszonyig a valóság minden szintjét. Nem véletlen tehát, hogy a hagyományos metafizika szándékosan egyfajta homályban hagyja a szeretet mibenlétét, hiszen tisztában van a léttel és a tudással való kölcsönös összefonódás jelentőségével, és azzal a ténnyel, hogy a véges létezőket nem tudjuk egyetlen transzcendentális regiszterben megnyugtatóan megragadni, mivel létezés, igaz, jó és szép elválaszthatatlanul összefüggenek.

Milbank kritikáját saját szempontunkból szemügyre véve, az általa megfogalmazott problémának „a szeretet magára maradása” nevet adhatnánk. A lét és tudás viszonyrendszere nélkül magára maradó szeretet identitását veszítve önmaga karikatúrájává válik, lényegi vonásaitól üresedik ki. De vajon tanulsággal szolgál-e mindennek belátása a teológia számára is? Nem veszélyezteti-e a szeretet magára maradásának problémája hitünk rendszerét is?

## 2. A SZERETET MAGÁRA MARADÁSÁNAK TEOLÓGIAI PROBLÉMÁJA

Első lépésként vizsgáljuk meg röviden, milyen utat jár be a Szentírás gondolkodásmódjában a szeretetről való diskurzus.<sup>17</sup> Úgy tűnik, hogy a szinte észrevétlenül megfogalmazott, mellékesen leírt tapasztalat rangjáról egyre inkább az eszmélődés középpontjába kerül, fokozatosan nyer mind nagyobb teret e valóság jelentőségének felismerése. Az Ószövetségben mennyiségileg csekély a szeretetről való kifejezett reflexió, Istent sem elsősorban a szeretet fogalmával jellemzi, azonban a háttérben meghúzódó tartalom, nevezetesen, hogy Isten olyan hatalmasság, aki következesen szeretetből cselekszik, biztos alapként végigvonul az ószövetségi gondolkodáson. Az Istenre való vonatkoztatottság mellett megtalálhatjuk az emberi tapasztalat széles skálájának ábrázolását is, a tárgyak szeretetétől a szerelem és barátság tapasztalatán keresztül egészen Isten szeretetéig, mint például Ádám és Éva találkozásának leírásában (itt megnevezetlenül van jelen), vagy a mellékes megjegyzésben, amely szerint Izsák szereti a vadhúst (Ter 27,4), Jákob és Ráhel kapcsolatában, Dávid és Jonatán barátságának leírásában, Ábrahám és Izsák történetében. A szeretetről való gondolkodás tehát sokszor rejtetten ugyan, de jelentős súllyal van jelen az Ószövetségben, mint a hajnali derengés, amely a kelő nap közeledtét hirdeti.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> A szeretet fokozatos előtérbe kerülésének folyamatát Jelenits István tanulmánya segítségével rajzoljuk meg, ennek meglátásait továbbgondolva az általunk felvetett kérdés szempontjából. Vö. JELENITS ISTVÁN: Jegyzetek a szeretetről, in Jelenits István – Tomcsányi Teodóra (szerk.): *Tanulmányok a vallás és a lélektan határterületeiről*, Római Katolikus Szeretetszolgálat és a Szeged-Csanádi Püspökség, h. n., 1988, 57–75.

<sup>18</sup> Jelenits István Pilinszky János gondolataival érzékelteti ezt a rejtett jelenlétet. Pilinszky írja a jóságról, hogy „[j]elenléte leginkább a hajnalok csodájára emlékeztet, a láthatatlan napra, amit még sötétség fed ugyan, de ami

E derengés azután fokozatosan verőfényé változik az Újszövetségben, ahol először a Jézus személyére irányuló szeretetről kapunk híradást (a farizeus házában levő utcanőéről, aki bocsánatot nyert, „mert nagyon szeretett” Lk 7,47), majd Jézus maga beszél az Atya iránti és a tanítványok iránti szeretetéről, parancsba is adva ennek követését, sőt, utalva az egészen különleges kapcsolatra, barátainak nevezi tanítványait. Jézus evangéliumának tehát központi tartalma és egyben lényegi összefoglalása Isten irántunk való, minden elképzelést felülmúló szeretete. Az újszövetségi levelek még egy lépéssel továbbmennek a megkezdett úton, amikor a szeretetről immár a konkrét személyek közti viszonyrendszerrel elvonatkoztatva önmagában is szólnak, ily módon például: „A szeretetben nincs félelem [...] Aki tehát fél, abban nem tökéletes a szeretet” (1Jn 4,18). Itt már minden közelebbi meghatározás, alany és tárgyra vonatkoztatottság nélkül beszél a levél szerzője „a szeretet”-ről, amely egy új személyes élethelyzetet alapoz meg: a szeretetben-lét állapotát.<sup>19</sup> A páli levelek is sokszor ilyen elvonatkoztatott, önállósult formában állítják elénk e valóságot, amelynek természetét Szent Pál sok apró megjegyzéssel meg is világítja. A korintusiaknak írt első levél szeretet-himnuszában pedig magának ennek az önállósult fogalomnak járja körül részletesebben is a lényegét.

A fejlődés így megrajzolt íve tehát a szeretet egyre hangsúlyosabb előtérbe kerüléséről és önállósodásáról tanúskodik, többé-kevésbé reflektálatlan tapasztalatból az emberi léthelyzet önálló dimenziójává, kategóriájává alakulásáról, amely a hívő gondolkodás közvetlen, az eszmélődés reflektorfényébe állított tárgya lesz. De nem áll-e itt is fenn a túlzott középpontba állítás veszélye, a szeretet magára maradásának problémája, amely, amint láthattuk, a minden viszonyrendszerrel megfosztott filozófiai fogalmat fenyegeti?

Úgy tűnik, hogy az újszövetségi levelek sikeresen elkerülik e veszélyt, s hogy ennek mi az oka, megérthetjük, ha e ponton az előbb vázolt fejlődési ívhez hozzátesszük a végső, döntő mozzanatot. Az újszövetségi levelek önállósult szeretet-fogalma nem marad magára, mivel állandó és hűséges „társakat” kap: a hitet és a reményt. E levelek a szeretetről nem elszigetelten szólnak, hanem legtöbbször a hithez és a reményhez való viszonyában állítják elénk, úgy, ahogy a szeretet-himnusz is teszi, amely a szeretet értékét a többi adománnyal való összehasonlítás által emeli ki.<sup>20</sup> A fogalom tehát, amely egyrésztől kiemelkedik korábbi viszonyrendszeréből, függetlenül a cselekvő alannak és a cselekvés tárgyának konkrét meghatározottságaitól, másrésztől azonnal új viszonyrendszerbe is kerül, amelyet nevezhetnénk a keresztény lét újfajta, kegyelem meghatározta, vertikális irányultságú erőterének. Ebben az újfajta erőterben, az új kegyelmi rendben, melyben felragyog a szeretet valódi lényege, az is világossá válik, hogy nem létezhet önmagában, a hit és a remény „adománya” nélkül.<sup>21</sup>

---

máris hasonlíthatatlan erővel itt van”. (Vö. PILINSZKY JÁNOS: Napkelte előtt, in ID.: *Szög és olaj*, Vigilia, Budapest, 1982, 358.) Vö. JELÉNITS ISTVÁN: i. m. 63.

<sup>19</sup> Jelenits e gondolatot Josef Piepertől veszi át, vö. JOSEF PIEPER: *A szeretet*, in Lukács László (szerk.): *A szeretetről*, Vigilia, Budapest, 1987, 73–206. JELÉNITS ISTVÁN: i. m. 66.

<sup>20</sup> Lásd az 1Kor 13,1–10-hez fűzött magyarázó jegyzetet. *Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, Szent István Társulat, Budapest, 2008, 1287.

<sup>21</sup> Vö. YVES-JEAN HARDIER: i. m. 36.



S hogy mi a kapcsolat hármójuk között, azt az újszövetségi levélirodalom számos helyen igyekszik hosszabb-rövidebb megjegyzésekkel megvilágítani.<sup>22</sup> Érdekes módon azonban, nem is olyan könnyű e kölcsönös összefonódás és egymásra utaltság mibenlétét e levelek alapján egyértelműen felvázolni. Yves-Jean Hardier szerint például a hit által fedezzük fel Isten szeretetét, amely így kiárad a hívő szívébe, kitágítva azt a remény dimenziójával, a remény pedig nem más, mint az Isten kinyilatkoztatott szeretetében való bizalom.<sup>23</sup> Georg Kraus szerint a hit sajátos funkciója, hogy a megigazulásban meghozza az üdvösség kezdetét, létrehívja a szeretet cselekedeteit és szilárdná teszi a remény bizalmát. A szeretet konkrét tettei a megigazulásban elkezdődő üdvösség megvalósulását adják, mely a hit élő kifejeződése és a remény megerősítése is egyben. A remény megtestesíti az isteni ígéletbe vetett bizalmat, és a végső célt szüntelenül szem előtt tartva kitartással vértelmezi fel a szeretetet az üdvösség felé vezető megkezdett úton.<sup>24</sup> S bár Kraus még egy ábrával is szemlélteti e három adomány összefonódásának mikéntjét, ezen ábra végső soron inkább a közöttük levő körkörösségről tanúskodik, mintsem hogy teljesen átláthatóvá tenné viszonyukat. E körkörösséget egyébként maga Kraus is elismeri, amikor megállapítja, hogy „[e]gymást kölcsönösen feltételezve és kiegészítve hatnak egymásra”, és amikor hangsúlyozza elválaszthatatlan egységüket a lét síkján, amennyiben Istentől erednek és Istenre irányulnak, és a cselekvés szintjén, ahol „az üdvösség egyetlen dinamikus princípiumát alkotják, amely háromszoros konkrét formában bontakozik ki”.<sup>25</sup> E hármis végső lényege tehát, hogy alapképességként a hívő emberben lehetővé teszik és fenntartják az Isten-kapcsolatot.

Ha e két modern értelmezés után megvizsgáljuk a Szent Ágoston által felvázolt viszonyrendszert, ismét csak a körkörösség érzetét kapjuk. Ágoston egyik legkésőbbi művében, a Laurentiushoz írt kézikönyvben tárgyal a hit, remény és szeretet hármis kegyelméről (*gratia*) Laurentiusnak arra a kérdésére keresvén a választ, hogyan kell Istent a Szentírás igaz bölcsessége szerint imádni.<sup>26</sup> Válaszának lényege, hogy a keresztény embernek a hit, remény és a szeretet által kell imádnia Istent, s kézikönyve tulajdonképpen a hit tartalmának kifejtése e hármis kegyelem igazi tárgyának bemutatása által: a hit tárgya az Apostoli Hitvallás alapján, a reményé a Miatyánk kérései alapján, és a szereteté az evangéliumok alapján. A három kegyelmet a következőképpen különbözteti meg egymástól: a hit egyaránt vonatkozhat múltra, jelenre és jövőre, tárgya lehet jó és rossz is, és vonatkozhat saját körülményeinkre és másokéra is. A remény csak a jóra, csak a jövőre és csak arra a személyre vonatkozik, aki a remény cselekvő alanya. A hit és a remény egyetlen közös

<sup>22</sup> A legfontosabb előfordulási helyek: Róm 5,1–5; 1Kor 13,7.13; Gal 5,5sk.; Ef 4,2–5; Kol 1,4sk.; 1Tessz 1,3; 5,8; Zsid 6,10–12; 10,22–24; 1Pét 1,21sk. Vö. GEORG KRAUS: *Teológiai erények*, in Wolfgang Beinert (szerk.): i. m. 607.

<sup>23</sup> YVES-JEAN HARDIER: i. m. 36.

<sup>24</sup> GEORG KRAUS: i. m. 607; 609–610.

<sup>25</sup> Uo. 609.

<sup>26</sup> AURELIUS AUGUSTINUS: *Enchiridion ad Laurentium de fide spe et caritate*, PL 40. A latin mellett az angol fordítást használtam: AUGUSTINE: *The Enchiridion, Addressed to Laurentius; Being a Treatise on Faith, Hope and Love*, in Philip Schaff (ed.): *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 3, *On the Holy Trinity, Doctrinal Treatises, Moral Treatises*, [online] *Christian Classics Ethereal Library*, Grand Rapids, Michigan – New York, Christian Ethereal Library/Christian Literature Publishing Co., 1892, 229–276, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf103.html> (Letöltve: 2012.04.15.) Philip Schaff bevezető jegyzete szerint Ágoston maga említi ezen a címen írását (vö. *Retractationes*, I. 2. c.63.), amelyet 420 szeptembere, Szent Jeromos halála után írt egy ismeretlen személy kérésére.

mozzanata, hogy ugyanúgy nem látjuk sem azt, amit hiszünk, sem azt, amit remélünk. A szeretetről azt emeli ki Ágoston – a Szentírás alapján –, hogy hit nélkül nem ér semmit, nélküle viszont remény nincsen. Ágoston végkövetkeztetése tehát e három kegyelem egymásra utaltságának és körkörös viszonyának tömör megfogalmazása: „Így tehát nincs szeretet remény nélkül, remény szeretet nélkül, és egyikük sem hit nélkül”.<sup>27</sup>

Mindezek alapján világos, hogy a szeretet nemhogy magára maradna az újszövetségi gondolkodásmódban, és az ezt szem előtt tartó későbbi értelmezésben, hanem inkább olyan szoros társaságra lel, olyan viszonyrendszer része lesz, amelyből aligha lehet maradandó károsodás nélkül kibontani, bár éppen e viszonyrendszerhez való szoros tartozása adja a kizárólag rá irányuló reflexió nehézségeit is. S bár nem létezhet e körkörös összefonódás nélkül, mégis valahogyan két társa fölé emelkedik. Érdekes módon, a szeretet Szent Pál által megfogalmazott, társait felülmúló nagyságának okára is többféle magyarázatot találunk. Ágoston abból a gondolkodását sok helyütt jellemző alapbelátásból indul ki, hogy a szeretet helyes volta határozza meg az ember irányultságának helyességét, hiszen a benne meglévő szeretet mértékével az ember jósága egyenesen arányos.<sup>28</sup> Nyilvánvaló mindez abból a tényből is, hogy amikor egy ember jó voltát kell megítélnünk, nem hitének vagy reményének tárgya alapján tudjuk ezt megtenni, hanem egyedül szeretete tárgya mutatja meg nekünk. Aki helyesen szeret, az helyesen hisz és remél is, akiben azonban nincs szeretet, az hiába hisz és hiába remél, még akkor is, ha hite és reménye helyes tárgyakra irányulnak.<sup>29</sup> A szeretet továbbá az összes parancsolat célja, hiszen Isten maga a szeretet, és egyben ez minden cselekvés mozgatórugója mind a jelen, mind az eljövendő életben.<sup>30</sup> Most a hitben szeretjük Istent, akkor majd a látás által fogjuk szeretni. Ágoston itt kifejezetten nem hangsúlyozza a hit és a remény örök életbeli megszűnését a szeretet javára, bár gondolatmenete nyitott ezen értelmezés felé.

Napjainkban Yves-Jean Hardier a szeretet mindennél nagyobb voltát (a Szentírásból kiindulva) azzal magyarázza, hogy ez minden érték forrása.<sup>31</sup> Hit és szeretet között nem az a különbség, hogy a hit tudása tökéletlen bizonyosság volna, hanem hogy a szeretet az, ami által hiszünk és remélünk. A szeretet nem csupán életet közöl, hanem maga az élet. Hardier nem hivatkozik arra az értelmezésre, amely szerint a remény és a hit elmúlnak, és csak a szeretet marad, e helyett mindhárom adomány földi életünk során való együttes megmaradását emeli ki a szeretet-himnusz alapján („Addig megmarad a hit, a remény és a szeretet, ez a három.” 1Kor 13,13.) Ezzel szemben Georg Kraus a szeretet örök életben való megmaradását és teljes kibontakozását hangsúlyozza, amely az Istennel való végleges közösségben, tér és idő korlátai nélkül valósul meg, ellentétben a hittel és a reménnyel, amelyek a végső beteljesedésben megszűnnek.<sup>32</sup>

Vajon mi a sorsa az összefonódó szentírásbeli hármasnak a teológiai gondolkodás története során? Az újszövetségi levelekben jórészt kategorizálatlanul hagyott hármasság

<sup>27</sup> „Proinde nec amor sine spe est, nec sine amore spes, nec utrumque sine fide”. AUGUSTINUS: *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*, PL 40 (Saját fordításom).

<sup>28</sup> AUGUSTINE: *The Enchiridion, Addressed to Laurentius*, i. m. c. 117, 275.

<sup>29</sup> Uo. c. 117, 275.

<sup>30</sup> Uo. c. 121, 276.

<sup>31</sup> YVES-JEAN HARDIER: i. m. 36.

<sup>32</sup> GEORG KRAUS: i. m. 609.

– habár bennfoglaltan az isteni adományok vonzáskörébe kerül – később a filozófiai erény fogalmához kapcsolva, és az ez alapján megalkotott teológiai erény új, keresztény kategóriájába sorolva ugyan elnyeri méltó rangját a megigazult ember istenkapcsolatának leírásában, az erény területére szűkítő kategorizálással azonban lassan ki is szorul a dogmatikából az erkölcsstan területére, elveszítve azt az alapvető rendszerező szerepet, amelyet még Ágostonnál a keresztény hit tartalmának átfogó értelmezési keretként játszott a Laurentiusnak írt kézikönyvben, de talán nem túlzás, ha azt állítjuk, hogy Ágoston egész életművében.<sup>33</sup> E fokozatos térvesztés következtében azután a teológia is ki van téve ugyanannak a veszélynek, amellyel, mint láthattuk, a filozófiának is szembe kell néznie: a hit és a remény társaságától megfosztott, önmagára maradó szeretet végső soron ugyanúgy értelmezési problémákat vet fel immár a hit vertikális horizontján. S vajon nem hasonlít-e a szeretetnek a hit tudásával és a remény Istenhez kötő voltával való összefonódása a filozófiai léttel és a tudással való szinte kibogozhatatlan viszonyára? Túlzott lenne-e azt állítanunk, hogy a teológiai és a filozófiai hármasság körös összetartozása valahol egy töről fakad? Nincs-e valamilyen összefüggés a két viszonyrendszer egymástól függetlennek látszó felbomlása között? Hiszen, habár a szeretet a legnagyobb, mégis teljesen át nem látható módon keveredik a hit tudásával, és a remény végső célra irányító funkciója nélkül pedig nem törekedhetne az Istennel való végső egységre.<sup>34</sup> E viszonyrendszerből való tartós kiemelése óhatatlanul fogalmának elszegényedéséhez vezet.

### 3. ESETTANULMÁNY: SZENT ÁGOSTON KITÉRŐJE ÉS CANTERBURYI SZENT ANZELM GONDOLATKÍSÉRLETE

De vajon mi történik, ha magát a szeretetet emeljük ki hitünk központi tartalmának, a megtestesülés titkának értelmezéséből? Dolgozatunk utolsó lépéseként Canterburyi Szent Anzelm különös gondolatkísérletét vesszük szemügyre a *Miért lett Isten emberré?* című írásában, összehasonlítva azt Szent Ágoston sok tekintetben hasonló gondolati elemeket tartalmazó, összehasonlításban mégis lényegileg eltérő érvelésmódjával *A Szentháromságról* című művében.<sup>35</sup> Tudomásunk szerint ezen összehasonlítás nem témája az Anzelm munkásságáról napjainkban megjelenő szakirodalomnak, holott az Ágostonnal való hasonlóságok és a tőle való eltérés mikéntje jól megvilágítják Anzelm vállalkozásának jelentőségét, és egyben magyarázatot adnak arra a különös vonására, amelyet az anzelmi beszédmód ridegségének, hideg jogszerűségének, a megszokott keresztény tónustól való eltérésnek érzünk.

<sup>33</sup> A keleti atyák nagyra tartják a „szent hármast”. Nagy Szent Gergely (†604) alkalmazza elsőként a filozófia „erény” fogalmát a hitre, szeretetre és a reményre. Ágostonnál a vallás belső lényegéhez tartozó egységként és minden katekézis alapjaként jelennek meg. A skolasztika foglalja hármójuk egységét rendszeres sémába, és ekkor, a XIII. század elején jelenik meg a „teológiai erény” fogalma is. A Trentói Zsinat, Luther kritikájának hatására, nem használja az „erény” fogalmát, s a zsinat után csak ritkán szól a dogmatika e témáról, amely így nagyrészt az erkölcsstanra marad. Napjainkban alapképességként, alapmagatartásként, alapcselekvésként, illetve életcselekvésként utal rájuk a teológia. Vö. GEORG KRAUS: i. m. 607–608.

<sup>34</sup> AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa theologiae*, I–II. q. 62. a. 3.

<sup>35</sup> CANTERBURYI SZENT ANZELM: *Miért lett Isten emberré?*, in *Canterburyi Szent Anzelm összes művei*, Szent István Társulat, Budapest, 2007, 250–320, ford. Dér Katalin; és AURELIUS AUGUSTINUS: *A Szentháromságról*, Szent István Társulat, Budapest, 1985, ford. Gál Ferenc, XIII. könyv, 10–18. fejezet, 374–390.

Véleményünk szerint Anzelm éppen e kereszténységtől idegen tónus révén akarja olvasói számára a szeretet központi szerepét indirekt módon bemutatni, oly módon, hogy mintegy elkerülni igyekszik a hagyományosan a végtelen isteni szeretetre való hivatkozás túl közvetlen, rövidre záró logikáját, egyúttal azonban éreztetve a minderre való mindennemű hivatkozás nélküli érvelésmód végső abszurditását is.

Szent Ágostonnak a Szentháromságról írt művében érdekes kitérőként bukkan fel a megtestesülés motívumáról szóló gondolatmenet a tizenharmadik könyv közepén. Ahogyan Ágoston jeles szakértője, Agostino Trapé megjegyzi, habár ez a könyv az egész szempontjából kitérőnek tűnik, mégis tulajdonképpen alapvető módon járul hozzá a mű egészének gondolatmenetéhez azáltal, hogy a Szentháromság pusztán elvont ismeretének elégtelenségére mutat rá, és a Krisztussal, az igazi tudással és bölcsességgel való szerető egyesülés fontosságát hangsúlyozva ahhoz a döntő felismeréshez vezeti el az olvasót, hogy a Szentháromság valódi képe csak a krisztusi szeretet által átformált emberben ragyoghat fel teljes valójában.<sup>36</sup> E tágabb gondolatmenetbe ágyazódik azután a megtestesülésről szóló rész (10–18. fejezet), amely, véleményünk szerint, még e látszólagos kitérőn belül is újabb kitérőt alkot. Érdekes megfigyelni, hogyan húzódik meg e könyv háttérében mindvégig a hit, remény és szeretet hármasa adta értelmező keret, amely Ágoston gondolkodásmódját, mint láthattuk a Laurentius-hoz írt kézikönyvben is, jellegzetesen meghatározza.

S hogy hogyan jut el Ágoston a megtestesülés kérdéséhez? Az előző könyvekben felvetett kérdést, tudomány és bölcsesség különbségének kérdését folytatva érkezik el annak felismerésére, hogy a hit központi szerepet játszik mindkettő számára (a tudomány által megismert történelmi igazságok a hit kiindulópontját adják, az örök igazságok bölcsességbeli szemlélete a hitben történik). A hit fontosságának további bizonyítékeként pedig az ember mindenkor boldogság utáni vágya kínálkozik megfelelő kiindulópontul. Ágoston érvelésének lényege, hogy az igazi boldogságra nem juthatunk el másképpen csak a hit által, mivel azok a javak, amelyek az embert valóban boldoggá teszik, Istentől erednek. Az örök boldogság pedig nem egyenlő a pusztán filozófiai alapon kiokoskodott lelki halhatatlansággal, hanem az Istenben élő ember testi-lelki halhatatlanságát, örökké tartó életét jelenti. S hogy mindezt hinni merjük, abban nem emberi okoskodás segít, hanem „Isten tekintélyével ígéri”, ám ígérete nem marad pusztán ígéret, hanem a meggyőzés eszközeként Isten Fia maga jött el közénk és „irgalomból az ember fia lett”, hogy megmutassa, miként lehetséges az embernek az Istennel való közösségre eljutni.<sup>37</sup>

Így érkezünk el tehát a megtestesülés kérdéséhez, amely Ágoston szerint az ember meggyőzését (*persuadendum*) szolgálja, szilárd fogódzót kínálva hitének és újraélesztve megfogyatkozott reményét, amely a bűnbeesés után nem mer többé hinni Isten szeretetében. Hit, remény és szeretet egysége megvilágító erővel jelenik meg Ágoston érvelésében:

„Mi volt ugyanis annyira szükséges reményünk felébresztéséhez, és ahhoz, hogy a halál kényszerétől lesújtott és a halhatatlanságban nem bízó lelkünket megerősítse, mint az, hogy igazolták előttünk, hogy Isten mennyire értékel és mennyire szeret bennünket?

<sup>36</sup> Vö. AGOSTINO TRAPÉ bevezető megjegyzéseit a tizenharmadik könyvhöz, in Sant'Agostino: *La trinità*, Città Nuova Editrice, Roma, 1973, 501, ford. Giuseppe Beschini.

<sup>37</sup> AURELIUS AUGUSTINUS: *A Szentháromságról*, i. m. XIII, 9, 373–374.

Lehetne ezen a téren világosabb és magasztosabb bizonyítékunk, mint az, hogy az Isten változatlanul tökéletes Fia [...] elvállalta a velünk való közösséget? Ő, aki minden bűn nélkül volt, elvette bűneinket, és így mint hívőket [*iam credentes*] meggyőzött arról, hogy Isten valóban szeret [*quantum nos diligit Deus*], s most, amikor már a reménytelenség helyett remény tölt el, érdemeink nélkül, sőt megelőző bűneink ellenére önkéntes bőkezűséggel [*indebita largitate*] osztogatja ajándékait.”<sup>38</sup>

A megtestesülés motívuma tehát Isten szeretetének kinyilvánítása, amely nem kényszerítő észérvekkel, hanem a szeretet másfajta, habár az ésszel nem mindenestül ellentétes meggyőző erejével hirdeti Isten nem fogyatkozó irgalmát, s amely megújítja, és biztos alapra helyezi a bűnbe esett ember hitét és reményét.

Ágoston érvelése azok ellen irányul, akik úgy tartják, Istennek nem is volt más lehetősége az ember megváltására, mint egyszülött Fiának elküldése. Velük szemben azt kell kimutatni, mondja, hogy „Istennek nem hiányzott más lehetőség sem, hiszen neki minden hatalmában áll. De a mi elesettségünk gyógyítására nem volt megfelelőbb mód [*convenientior modus*], és nem is kellett, hogy legyen.”<sup>39</sup> Az Atya pedig már az előtt is szeretett minket, hogy Krisztus meghalt volna értünk, már a világ teremtése előtt is szeretett Krisztusban. A kiengesztelés műve ennek a már mindig is felénk irányuló szeretetnek a befogadását teszi lehetővé számunkra, kiszabadítván minket az ördög hatalmából, és alkalmassá téve az istengyermekség kegyelmének befogadására.

Érdekes volna Ágoston további érvelését részletesen összehasonlítani Anzelm gondolatmenetével, amely szinte pontról pontra ezt tekinti viszonyítási alapnak.<sup>40</sup> Mindez azonban meghaladná jelen vizsgálódásunk kereteit, ezért most csak az általunk felvetett kérdésre, a szeretet meghatározó szerepére irányítjuk figyelmünket, azt kívánván érzékeltetni, hogy a hit, remény és szeretet hármas egysége mennyire alapvető értelmezési keret Ágoston gondolkodásában, és hogy Anzelm hogyan tekint el e kerettől egy gondolatkísérlet erejéig, habár más írásaiban ő is e szerint gondolkodik.<sup>41</sup>

Anzelm vitapartnerének, Bosonak igyekszik észérvek logikus láncolatával elmagyarázni a megtestesülés értelemmel is belátható okát. Boso a vitában azokat képviseli, akik csak azt hajlandók elhinni, amit ésszerűen bizonyítanak nekik, illetve akik már hívőként hitük ésszerű alapját keresik. Az előbbieket így érvelnek:

„Az az állításotok pedig, hogy Isten így mutatta meg, mennyire szeret benneteket, semmiféle ésszerű módon nem védhető, hacsak be nem bizonyítjátok, hogy másképpen egyáltalán nem tudta volna üdvözíteni az embert. [...] De ha másként is üdvözíthetné, mi

<sup>38</sup> Uo. XIII, 10, 374–375.

<sup>39</sup> Uo. XIII, 10, 374.

<sup>40</sup> Közös például kettejüké az ördög cselével való legyőzésének motívuma, az igazságosság és a hatalom szembeállításának, a megtestesülés másféle módjának felvetése, az ember boldogságra teremtettségének kérdése stb. A válaszokat e kérdésekre azonban jellegzetesen eltérő módon keresik.

<sup>41</sup> Tulajdonképpen e keret nyilvánvaló jelenlétére mutat rá Anzelm filozófiai műveiben Hans Urs von Balthasar. Vö. HANS URS VON BALTHASAR: Anzelm, in ID.: *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika*, 2. kötet, *Teológiai stílusok*, 1. rész, *Klerikusok*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2005, 215–262, ford. Görföl Tibor.

az az ésszerű ok, ami miatt szeretetének megmutatása végett mégis azt tette és szenvedte, amit állítotok?”<sup>42</sup>

Úgy tűnik tehát, hogy Anzelm kiindulópontja homlokegyenest ellentétes Ágostonéval, aki éppen azt hangsúlyozza, hogy Istennek nem hiányzott más mód sem a megváltásra, azonban éppen a megtestesülés módját találta elesettségünk gyógyítására a legmegfelelőbbnek. Anzelm az illősből/megfelelősből kiinduló érvelés helyett inkább a szükségszerűség bizonyítására vállalkozik.<sup>43</sup> Véleményünk szerint híres zárójelező „epokhé” módszerével nem csupán Krisztustól (a híres *remoto Christo*) és a Szentírás értelmezési keretétől tekint el kísérletképpen a hitbeli tartalmak ésszerű bizonyításának kedvéért, hanem a szentírási érvelés kiindulópontját adó szeretetre való hivatkozást is zárójelbe teszi.<sup>44</sup> Tulajdonképpen nem tesz mást, mint hogy leírja Isten végső soron szeretetből forraszó cselekvését, felénk irányuló szeretetének lényegi tartalmát és egyben mondhatni fenomenológiáját, számunkra való megjelenését és kinyilatkoztatását, magára a fogalomra való hivatkozás nélkül, mintegy „*remota caritate*”. Ha jól megfigyeljük azonban, a szükségszerű észérvek láncolata, Anzelm sokat vitatott jogi kicsengésű elégtétel-elmélete, Isten *sponte*, azaz szabadon vállalt és elfogadott szentháromságos cselekvésében gyökerezik: a Fiú szeretetből való önátadásában és az Atya elfogadásában, abban a tényben, hogy a Fiú áldozatának érdemhozó erejét önként felajánlja értünk emberekért, és hogy ezt az önkéntes felajánlást az Atya elfogadja.<sup>45</sup> A gondolat kísérlet tehát, hogy a szeretetre való hivatkozás nélkül értsük meg a megtestesülés szükségszerűségét, csak még inkább nyilvánvalóvá teszi a vállalkozás abszurditását, lehetetlen voltát. Végső soron nem lelünk másra, mint a szeretet ésszerűségére és logikájára, amely lefejtethetlen hitünk tartalmáról, és elválaszthatatlanul s talán körkörösön is összefonódik a keresztény racionalitással.

S hogy hogyan képzelhetjük el a szeretet helyét hitünk rendszerében? Mely részét képezi hitünk építményének? Az eddig elmondottak alapján úgy tűnik, a remény adta ablaknyílásokon át, a hit ablaküvegén keresztül beáradó fény a szeretet, amely bevilágítja, otthonossá és bejárhatóvá teszi kereszténységünk katedrálisának minden ésszerű logikával felépített szögletét.

<sup>42</sup> CANTERBURYI SZENT ANZELM: i. m. 257.

<sup>43</sup> Vö. Incarnation and Atonement, in SANDRA VISSER – THOMAS WILLIAMS: *Great Medieval Thinkers: Anselm*, Oxford University Press, Oxford, 2009, 213–303.

<sup>44</sup> Az „epokhé” módszerről lásd HANS URS VON BALTHASAR: i. m. 223. Arról, hogy tulajdonképpen hogyan is értendő a Krisztustól való elvonatkoztatás, a *remoto Christo* módszere Anzelmnél, lásd DAVID BROWN: *Anselm on Atonement*, in Brian Davies – Brian Leftow (eds.): *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 279–302.

<sup>45</sup> Érdekes megfigyelni, hogy Balthasar mennyire a szeretet értelmezési keretén keresztül közelít Anzelm írásához, a szükségszerűségeen túl éppen a szeretetből fakadó szabadság melletti érvet látva benne. HANS URS VON BALTHASAR: i. m. 240–256.