

más cselekvőerőt, hogy csakis azzal legyünk és körültráncoljuk” (*In Parm.* [Cousin] 1072, 3–13).

A felvázolt újplatonikus gondolatrendszer nem utolsósorban a Proklosz fontos filozófiai elgondolásait saját teológiájába beépítő, a középkorban egyenesen apostoli tekintélynek örvendő Pseudo-Dionüsziosz Areopagitészen keresztül tárgyilag mérvadó lett a középkori misztika számára, amit olyan kifejezések tanúsítanak, mint a *flos intellectus* (az *antibosz tou nou* latin megfelelője), az *acies mentis*, az *in nobis unum* és a lélekalap. A dolgot nem csupán történelmi érdekességként említem; meggyőződésem, hogy a gondolatok tárgyi jelentősége különösképpen igazolódik vagy bebizonyosodik hatástörténetükön keresztül, amely ugyanakkor a különböző történelmi körülményeknek megfelelően módosítja és árnyalja is őket. Ha azzal nem is számolhatunk, hogy a gondolkodás történetén belül mindig ugyanazok a problémák vannak térítéken, gondolatok, gondolati elemek, problémadimenziók és kérdések állandóságát azért feltételezhetjük. Az állandó tényezők azt tanúsítják, hogy a gondolatok törései és elkanyarodó pályái ellenére létezhet történelmi folytonosság. Így hát számos, tárgyi intenciója szerint vizsgált (és nem kritikátlanul aktualizált) plótinoszi gondolat – különösen ma, amikor sokan oly könnyedén eltemetik a metafizikát – legalább olyan állításokat provokálhat ki, mint amilyen Zelter Plótinoszszal kapcsolatban Goethének címzett intése: „Ő, a »rég misztikus«, mindenképpen a miénk közé tartozik.”¹³

¹³ Lásd W. Beiervaltes: *Platonismus und Idealismus*, i. m. 100.

Szempontok a keresztény misztika mibenlétének meghatározásához

I. Bevezetés gyanánt: a Bibliáról

Akinek van némi ismerete a témáról, tanúsíthatja, hogy útvesszőbe, sőt aknamezőre kerülünk, ha foglalkozni próbálunk vele. A „keresztény misztika” szókapcsolat olyan értelmezési folyamatot indít el, amely valószínűleg soha nem fog végpontra jutni. Hogy a kereszténység jelző formájában kerül a misztika társaságába, az látszólag eleve arra utal, hogy a szópárt használva általánosságban már tudjuk, mi is a misztika, s a „keresztény misztika” ennek az általános fogalomnak a módosított változata vagy az egyik alcsoportja. A következmények magától értetődők: a szubjektív keresztény élet hagyományosan egészen ki-tüntetett értékűnek számító jelenségei automatikusan az általános vallástudomány illetékességi területére helyeződnek, s a sajátos és egyedi keresztény tartalmak – ha minden jól megy – objektív szférájukra, a dogmára és az intézményiségre korlátozódnak.

Az efféle elharmarkodott következtetések elkerülése érdekében apránként próbálunk előrehaladni. Először is azt kell megállapítanunk, hogy a Biblia nem használja a „misztika” főnevet és a „misztikus” jelzőt; az Újszövetségben egyáltalán nem fordulnak elő. Az Ószövetségben sőt kizárólag a stílusában a hellenizmus hatásáról árulkodó Bölcsesség könyve használ hasonló kifejezést, a

„műstész”-t (12,6), mégpedig azért, hogy – a kései misztériumvallások nyelvén – a kánaániták förtelmes kultikus szokásait ostromozza: „kegyetlenül megölték gyermekeiket, emberek belső részeit faltrák és vért szürcsölteket, amikor mint beavatottak (*misztász*) titkos ünnepséget ültek”. Más helyütt (8,4) azt állítja az Istennel a legszorosabb kapcsolatban lévő és a mindenségben cselekvő isteni bölcsességről, hogy „be van avarva (*misztász*) Isten tudásába”. Egyik szöveghely sem gyakorolt irodalmilag tetten érhető hatást a hagyományra. A hagyományban ugyanakkor gyakran találkozunk a *misztikosz* jelzővel; olyan mozzanatokkal kapcsolatban használják, amelyek valamiképpen összefüggésben állnak a *misztérionnal*. A főnév helyenként felbukkan a Septuagintában (vö. *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* IV, 809skk.), emberi „titkot” fejez ki, elsősorban a király titkos terveit (Tób 12,7.11; Judit 2,2), háborús titkokat (2Makk 13,21), a barát titkait (Sir 22,22; 27,16sk.21), amelyeket nem illik kifecsegni; a szó először Dániel könyvében kap eszkatologikus jelentést: talmat, és „nyilvánítja ki rejtett formában az Isten által megszabott jövőbeli titkokat, amelyek feltárására és értelmezésére kizárólag Isten és az isteni Lélektől ihletettek hivattottak” (vö. Dán 2,28.29.47). Az apokaliptrikus irodalomban az „eszkatologikus titok” általánosabb értelmet kap, az Újszövetség fontos szöveghelyein, Pálnál azonban sajátosan a krisztusi misztériumra vonatkozik, amelyet az Anya a világ megalkotása előtt elrendelt, a világkorszakok elől elrejtett, ám most, az idők végén az apostol által megismerheti az egyház (lásd főként 1Kor 2,6–16; Ef 3; Kol 1). A kinyilatkoztatás (*apokalipszisz*) ugyanakkor nem

számolja fel a rejtettséget: ami el van rejtve, az elrejtettként nyilvánul ki, a hitetlenek, a vakok számára, akikben nincs meg a „hit szeme”, kinyilvánulva is láthatatlan; az embernek különleges, hívő, aláztos, imádásra kész állapotban kell lennie ahhoz, hogy be tudjon hatolni Isten „dicsőségének gazdagságába”, hogy „fel tudjátok fogni az összes szenttel együtt, hogy mi a szélesség és a hosszúság, a mágasság és a mélység, és megismerhessétek Krisztusnak minden ismeretét meghaladó szeretetét” (Ef 3,16–18sk.). Csak Isten adhatja meg, hogy valahogyan, fokról fokra, szubjektíve meg tudjon felelni az objektív, kinyilvánított misztériumnak. Szintén erre figyelmeztet a szinoptikusoknál az a mondat (az egyetlen ilyen), amelyben előfordul a szó: „Nektek megadtott, hogy megismerjétek a mennyek országának titkait” (Mt 13,11; vö. Lk 8,10; Mk 4,11). Rögtön látható, hogy a szövegben szereplő kegyelmi aján-dék az Isten által adományozott élő hit, amelyben minden megkeresztelt és az eleven hit területén buzgón törekvő keresztény részesül. És első lépésben zárójelbe kerül mind-az, ami ezen az általános keresztény létállapoton, az objektív misztérium helyes befogadásán belül megkülönböztet-hető és felosztható (például Pálnál a karizmák kapcsán taglalt jelenségek, a nyelveken szólás, a próféta és ha-sonlók, vagy azok a történések, amelyeket nagyon is tar-tózkodva saját magáról beszél el, például az „elragadtatás a harmadik égbe [2Kor 12,4]). Ugyanez állapítható meg a jánosi írással kapcsolatban is, a krisztusi misztérium élő, hitbéli szemléletét illetően ugyanúgy (gondoljunk csak az olyan szakaszokra, mint a Jn 1,51: „látni fogjátok [tí] a megnyílt eget, s hogy az Isten angyalai föl- és leszáll-

nak az Emberfia fölött”), mint a Jelenések könyvében az elragadtadás állapotáról mondottaknál (ApCsel 1,10). A kettő közül egyik formába sem illik az, amit a három kiválasztott tanítvány a Tábor-hegyen lát, de nem is annyira egyedülálló, hogy ne lenne analóg az Úr számtalan csodáját látók tapasztalatával, azoknak a csodáknak a megapasztlásával, amelyek minden tanítvány és az egész nép előtt zajlanak, s amelyekben János szerint „kinyilatkoztatata dicsőségét – és tanítványai hittek benne” (Jn 2,11). Az Újszövetség egyértelműen a kinyilatkoztatás–hit koordinátájára helyezi a hangsúlyt; bizonyos mértékben különbséget tesz ugyan azok között a szubjektív formák között, amelyekben a kinyilatkoztatást befogadó hit megjelenhet, de értékbeli rangsort egyáltalán nem állít föl, és pszichológiai szempontok sem foglalkoztatják.

Az egyházatyáknál és a középkorban rendkívül gyakori a *misztikosz*, *mysticus* jelző, de minden esetben közvetlenül a *misztérion* főnévtől függ, amelynek objektív és átfogó értelme van: a Krisztusban elrendezett, kinyilatkoztatott és Krisztus egyházában kibontakozó üdvrendre vonatkozik. A klasszikus formáját Órigenésznél elnyerő hívő bibliaértelmezés célja, hogy áthatoljon a felszínen húzódo, minden hitetlen számára megközelíthető (szó szerinti) értelmén, és eljusson abba a dimenzióba, amelyben kinyilvánul a krisztusi misztérium, amely egyben Krisztus testének, az egyháznak és teste tagjainak, a hívőknek is misztériuma: a „misztériumi”, „misztikus” értelemezés, amely pneumatikusnak, illetve spirituálisnak is nevezhető, mert objektíve és szubjektíve a Szentlélekben táruul fel, de allegorikusnak is hívható, mert a régi, betű

szerinti értelemről árvezet az újhoz, a pneumatikushoz (vagy krisztológiaihoz).¹ Később a liturgia sajátos módon magába szippantotta a szót, és igazi inflációval mindenre kiterjesztette a *mysticus* jelzőt, ami valamiképpen kapcsolatban van az oltár szentségével,² ám ennek most csak annyiban kell foglalkoztatnia bennünket, hogy újfént – és nyomatekősebben – rámutat a jelző objektív értelmére, arra, hogy mindig is a misztériumtól függ, amely az eukharisztian keresztül egészen sajátos formában van jelen az egyházban és a keresztény életben.

Ennyi talán elég is ahhoz, hogy a (Szentírásban nem szereplő) misztika szót, pontosabban a misztika szónak a kereszténységen belül kialakult jelentését eleve elkülönítsük azoktól a jelentéstartalmaktól, amelyek az általános valláspszichológia (illetve vallástörténet, vallásfilozófia) területén kapcsolódnak hozzá.

2. Az általában vett misztika és a keresztény misztika viszonyának lehetséges formái

Jóllehet a misztika kifejezés valláspszichológiai értelme meglehetősen sokféle összetevőt sűrít magába, fő eleme azért egyértelműen a szubjektivitás: az egyik gyakorta

¹ Lásd erről: Henri de Lubac: *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*. Ford. H. U. v. Balthasar. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1968, 129s. 234.: Jézus „misztikusán” beszél, az evangéliumbeli eseményeknek „misztikus jelentésük” van stb.; 245–257.: „A keresztény misztérium”.

² Henri de Lubac: *Corpus Mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter*. Ford. H. U. v. Balthasar. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1969, 69s.

(keresztény összefüggésben is) idézett meghatározás szerint a misztika *cognitio Dei* (illetve *Divini experimentalis*, az isteni valóság nemcsak fogalmi, hanem egzisztenciális megtapasztalása. Ha elfogadjuk heurisztikus alapként ezt a definíciót, segítséget nyújthat annak leírásában, hogy a keresztény teológiai gondolkodás miként viszonyulhat az isteni valóság megtapasztalásának – a mondottak értelmében általános vallástörténeti jelenséggént felfogott – lehetőségéhez. A keresztény teológia fogalmát pedig nyugodtan szűken is vehetjük, olyan gondolkodásformának tekintve, amely nem hajlandó engedni abból, hogy a keresztény (és egyáltalán a bibliai) kinyilatkoztatás egészen más, mint amit a többi vallás kinyilatkoztatásnak tart. Ezt elfogadva is háromféle viszonyulást különböztethetünk meg.

1. A keresztény és a nemkeresztény misztika körébe tartozó jelenségek legalábbis nagymértékben összehasonlíthatók. Nemcsak az olyan külső jelenségek, mint amilyen a normális érzékelésből való kiragadottság, a levitáció, a fénylő ragyogás kibocsátása stb.,³ de a belső tapasztalatok is (a tudat kitérülésének formái, a kardiognózia, látszólag vagy valóban isteni szférával való érintkezés) azonos vagy analóg szavakkal írhatók le. E szemléletmód síkján feltételezhető, hogy tapasztalásukat tekintve a keresztény kinyilatkoztatás sajátos jellegét elfogadva is egyformának ítéelhetjük a misztikus tapasztalatokat, s enniben a keresztény misztika alcsoportját képezi az általános, vallástudományi misztikafogalomnak.

³ Herbert Thurston SJ: *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*. Ráber, Luzern, 1956.

2. E megközelítésnek pontosan az ellenkezője az a fel fogás, mely szerint a keresztény és a nemkeresztény misztika összehasonlíthatatlan. Két változata létezik. Az egyik szerint *csak* a keresztény misztika valódi misztika, a másik viszont azt állítja, hogy a keresztény tapasztalatnak semmi köze a misztikához. A két álláspont egyazon érmének két különböző oldala. Alois Mager⁴ például szembeállítja egymással az (ókori, csak „száraz, lélektelen spekulációkra” képes) *theóriát* és a (keresztény) szeretetet (amely hagyja, hogy megragadja a közeledő Isten), és ennek alapján kétféle lélekállapotot különböztet meg: az egyik technikákkal és egyéni erőfeszítésekkel érhető el, a másik csak Isten segítő kegyelmének jóvoltából alakulhat ki; valódi értelemben csak az utóbbi nevezhető misztikának. Egészen másként vélekedik Friedrich Heiler,⁵ aki szerint misztikáról csak nemkeresztény vallások esetében lehet szó, a kereszténység szféráját ugyanis a prófétaág elve uralja. Ebben az irányban léptek tovább a dialektikus teológia képviselői, a leghatározottabban *Die Mystik und das Wort* című szigorú könyvében⁶ Emil Brunner; a *Zwischen den Zeiten* lapjain Karl Barth ugyan eléggé kritikusan recenzálta a könyvet, de véleménye egyáltalán nem tér el annyira Brunnerétől, a *Kirchliche Dogmatik* I/2. köteté-

⁴ *Mystik als Lehre und Leben*. Innsbruck, 1934; *Mystik als seelische Wirklichkeit*. Graz, 1946.

⁵ *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München, 1920.

⁶ Tübingen, 1924. Ugyanilyen éles szembeállítást tart szükségesnek A. Nygren: *Eros und Agape*. 2 kötet. Gütersloh, 1937.

ben például önálló egységet szentelt a „misztika és ateizmus” témájának.⁷

3. Elképzelhető azonban köztes megoldás is, és katolikus szempontból más aligha jöhet szóba. Két okból. Egyrészt mert nem fogadható el a dialektikus teológia eljárása, nem könnyelhető el az emberi istenkeresés minden formája (vagyis minden vallási jelenség) eleve hietlen hübrisznek (Pál areopagosi beszéde és a Római levél elején mondott szavai ékesen szólanak cáfolják ezt), és Isten megtestesülésének „vallása” mindent integrál, ami lényegileg az emberhez tartozik, tehát az ember vallási keresését is. Másrészt mert Isten kinyilatkoztatása, főként új szövevényi kinyilatkoztatása koextenzív az emberiséggel (a tanítványok minden néphez kapnak küldetést, és amikor felmagasztalják, Jézus „mindenkit” magához akar vonzani). Mivel pedig az isteni kegyelem alapvetően mindenki számára nyitott (túlnyúlva az egyház látható szféráján), az már nem ítéhető meg, hogy egy-egy szellemi mozgáson belül a „természetes misztika” (például egy hindu vagy szufi hívőé) mikor érintkezik tapasztalatilag az élő Isten szférájával és mikor nem. Lehet azt gondolni Jacques Maritainhez hasonlóan, hogy „transzcendentális meditációval” az ember eljuthat addig, hogy meglátja saját szellemi szubsztanciáját, de senki sem tülthítja meg az élő Istennek, hogy ha úgy tetszik neki, ezen a látásmódon

⁷ 17. §. *Religion als Ungläube* (344–356.). A misztika efféle – katolikus és protestáns – megítélésének kritikájával szolgál a protestáns Fritz-Dieter Maas. *Mystik im Gespräch*. In *Studien zur Theologie des geistlichen Lebens*. IV. kötet. Echter, Würzburg, 1972.

belül kinyilvánítsa magát az embernek. Alighanem valami ilyen történt Carl Albrechtel,⁸ aki ilyen tapasztalatok alapján jutott el a katolikus egyházhoz.

A középút vagy az analógia útja már csak azért is észlelrő, mert maga a Biblia is tele van olyan istentapasztalatokkal, amelyek nem minősíthetők tisztán „profétáinak”, azaz nem különíthetők el a „misztikus” tapasztalattól. Még ha bizonytalanul dokumentálnak tartjuk, és ezért figyelmen kívül hagyjuk is a pátriárkák korának tapasztalatait, sőt a pusztai vándorlással sem foglalkozunk, a prófétáknál szereplő szóbeli kinyilatkoztatások jelentős része vitathatatlanul misztikus látomáson alapul, gondoljunk csak Izajás templomi látomására, Ezekiel kabód-látomására, Illés hóreb-hegyi titokzatos istenlátására. Dániel nagyszabású látomásaitól (később, racionális magyarázataiktól eltekinthetünk) egyenes út vezet a Jelenések könyvének utolsó látomásaihoz, amelyek nyilvánvalóan nem minősíthetők egyszerűen irodalmi köntösnek. Dániel és János között pedig ott a már említett tábor-hegyi látvány, Pál látomásai (többször is látja Krisztust, elragadtatik), a haldokló István mennyről nyert látomása és (mivel a misztikát nem csak vizuális tapasztalatok alkotják) mindaz, amit Albert Schweitzer összefoglalóan *Die Mystik des Apostels Paulus*-nak⁹ [Pál apostol misztikája] nevezett, vagy *Der leidende Apostel und sein Herr* [A szenvedő apostol és

⁸ *Psychologie des mystischen Bewußtseins*. Carl Schünemann Verlag, Bremen, 1951; *Das mystische Erkennen*. Uo., 1958.

⁹ Tübingen, 1930.

Ura] című könyvében¹⁰ Erhardt Güttgemanns és *Mystique paulienne et johannique* [A Pál- és János-féle misztika] című művében¹¹ Joseph DUBY kifejtett. És mindemögött – megközelíthetetlenül – nagyszabású titok rejlik: annak belső tudatáé, aki azt mondja magáról: „amit látunk, arról tanúskodunk” (Jn 3,11), és: „ti innen alulról vagytok, én meg felülről vagyok” (Jn 8,23), de aki elfogadja őt, annak megígéri, hogy megszületik majd Istenből, vagyis része lesz az, ami Eckhart misztikájának a középpontjában áll.

Nem azonossággal, hanem analógiával állunk szemben; másrészt ugyanis a Biblia egész léggömbje, a bibliai élet egész valósága gyökeresen különbözik más misztikus világgal berendezkedésétől. A Biblia a lélekben szegényeket, a szomorúkat, az üldözötteket mondja boldognak, nem az „okosokat és bölcséket” (a mennyei Atya előlük „elrejt” dolgokat), akiknek a legkülönbözőbb technikák állnak a rendelkezésükre ahhoz, hogy az égbe vezető szellemi léteiket átcsoljanak maguknak. Jézus magatartásában, a tanítványainak adott útmutatásaiban nyoma sincs az elmerülés állapotának elérésével kapcsolatos technikai tanácsoknak, és arra sem igyekszik rávenni az embert, hogy különleges vallási „tapasztalatokra” vágyjon vagy törekedjen. Ezért eleve arra számíthatunk, hogy a keresztény és a nem-keresztény misztika közötti mégoly nagy hasonlóságot jóval nagyobb különbözőség metszi ketté.

¹⁰ Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1966.

¹¹ Desclée de Brouwer, Paris, 1947; másként vélekedik Edw. Malatesta: *St. John's Gospel*. Roma, 1967, 140.

3. Misztika és misztológia

Csak hogy tartalmi különbözőségük – végzetes módon – egy jól ismert nyelvi és fogalmi eljárással látszólagos hasonlósággá alakítható.

Az első századokban a teológiának és az egyházi zsinatoknak időnként rendkívül kemény küzdelmeket megvívva kellett átültenniük a kereszténység hittl kapcsolatos alásfoglalásait a szemita gondolkodás és nyelv világából a hellenista kultúra területére, hogy a korabeli ökömené egyáltalán meg tudja érteni őket (közben az új tartalmakat befogadó görög és latin kifejezéseknek mélyreható változáson kellett átmenniük), s ehhez hasonlóan az is szükséges – vagy inkább lehetséges – volt, hogy a keresztény hittapasztalat beágyazódjon a hellenista misztika kifinomult, számos vonatkozásban pontosan kidolgozott, már kész fogalmi hálójába, s így idegen öltözetben juttassa érvényre legsajátabb tapasztalatformáit és összetevőit. A nyugati misztika szinte egész történetét a tartalomnak és a formának ez az egészen mehökkentő kettősége hatja át. Kivételek lényegében alig vannak: Hermasz Pásztor, Pakhomiosz, az ír szerzetesek, Hildegard, Julian of Norwich, Szienai Szent Katalin, a helfai misztikusok... De milyen roppant hatásuk volt az egészen más szellemiségű alexandriaiaknak, a kappadokiaknak, Evagriosznak, Ágostonnak, Dionüsziosz Areopagitásznak, akik a mai napig legalábbis az elméletét maradéktalanul meghatározzák a misztikának.¹²

¹² Még a szintézisre legutóbb kísérletet tevő August Brunner *Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik* című könyve

Éppen ezért témánk szempontjából elengedhetetlen Irene Behns felismerése,¹³ aki különbséget tesz az eredendő tapasztalatnak tekintett misztika és meghatározott kategóriarendszerrel (esetlegesen akár eredendő tapasztalat hiányában) a misztikus tapasztalatra reflektáló, arról beszélő és író misztológia között. Harmadik kategóriaként említhető a misztológia, a misztikus tapasztalathoz adott elméleti és gyakorlati útmutatás, amellyel azok szolgálhatnak, akiknek már részük volt a tapasztalatban.

A tapasztalat és a reflexió (a nyelv) kettőssége történetileg pontosan érzékelhető a Nyugaton, annak következtében, hogy Platon és a platonisták (egészen Plóinoszig és Prokloszig), de éppúgy Philón és részben a sztoa is óriási hatással voltak a keresztény misztológia mérvadó, klasszikus alakjaira, Kelemenre, Evagrioszra, Diadochoszra, Dionüszioszra, Ambrusra, Ágostonra, Maximoszra, Nagy Szent Gergelyre, Scotus Eriugenára, a viktorikusokra, Bonaventurára, a rajnai misztikusokra, a nagy spanyol misztikusokra, az angolokra (például Canfieldre), a franciákra (például Fénelonra). Mindenütt olyan alapfogalmakkal találkozunk, mint a theória–contemplatio, az apex mentis–scintilla animae–lélekcúcs–lélekalap–lélekszíkra, az apatheia–indifferentia–Gelassenheit vagy a megtisztulás–megvilágosodás–egyesülés sémája.

A történelmi probléma mögött azonban tartalmi jellemző is felbukkan: társítható-e egyáltalán megfelelő kifeje-

(Echter, 1972) is erről tanúskodik, a maga módján úgyszintén Yves Raguin nagy visszhangot keltő könyve: *Chemins de la Contemplations*. Desclée de Brouwer, Paris, 1969.

¹³ *Spanische Mystik*. Patmos, Düsseldorf, 1957, 8.

zésrendszer a misztikus tapasztalathoz, vagy tárgya esetleg lényegileg kifejezhetetlen? Am jóllehet ez a tartalmi probléma első pillantásra mintha összekötné egymással a nem-keresztény és a keresztény misztikát (odaig, hogy már már közömbösnek tűnik, hogy a keresztény misztika előzetesen adott nyelvi köntöst ölt-e), ha pontosabban megvizsgáljuk a helyzetet, észrevesszük, hogy a két világ pontosan tartalmi szempontból különül el egymástól: nem jelent-e más és más a két területen a „kimondhatatlanság”? Nem szerves része-e a keresztény vallásnak, hogy a kimondhatatlan Isten maga „az Ige”, aki szabadon kifejezte önmagát?

További fejtegetéseink e két szempontot fogják követni. Először is rávilágtunk a nemkeresztény és a keresztény misztika (elsődleges) *hasonlóságára*, általánosságban feltételezve, hogy mindkettőben a megtapasztalt Istenség a kimondhatatlan, másodszor rámutatunk a szóltán transzcendencia misztikájának és az önmagát szóban kifejező Isten misztikájának az (elsődleges) *különbözőségére*, aminek alapján bírálattal is kell illetnünk azt a keresztény misztográfiát, amely nemkeresztény megfelelőjének kifejezési eszközeivel él. Az nyilván egyértelmű, hogy eleve a harmadikként említett hipotézis, a kétfajta misztika közötti analógia talaján mozgunk (a fentebb vázolt antropológiai és teológiai okokból).¹⁴

¹⁴ Ezért eltekintünk a szélsőséges álláspontok részletes cáfolásától: egyrészt Ritschl, Barth, Brunner, Gogarten, Nygren, Holl és többnyire Althaus radikális kettősséget hirdető felfogásának, másrészt a kettő fölé a misztika univok, vallásfilozófiai kategóriáját helyező Troeltsch, R. Otto, G. Wobbermin, E. Schaefer nézetének a kritikájától.

4. A nemkeresztény és a keresztény misztika azonos szerkezete

A közös kiindulópont a *religio*, az az eredendő tudás, hogy az ember sem fajként, sem egyénileg nem abszolútum, nem elégséges magának, ahogyan környezetének tárgyai sem azok. A delphoi *gnóthi szeauton* elsődlegesen azt jelenti: térj magadba, lépj vissza, felismerve, hogy nem vagy Isten. Ez az eredendő tudás persze kétélű. Egyrészt tiszteletet ébreszt, tudatosítja az „abszolút függést”, ami visszatekintő reflexiót (re-legere) hív életre: így alakul ki a kultusz, amelyből számos vallásban teljesen hiányoznak a misztikus vonások. Másrészt viszont azt is tudatosítja az emberben, hogy kapcsoltságban létezik; ezért a távolság legyőzésére kezd vágyani, és – mivel csak konkrét szituációkban tapasztalhatja meg, hogy egész egzisztenciája kegy (az istenek kegye) – az isteni kedvezés biztosítására is törekszik. Ennek nyomán az Istenhez való közeledés minden démoniságot nélkülözve jelennek meg a *religió*-ban, gyakran a kultusz területén is. Ráadásul az az érzés is kialakulhat, hogy a távolság elidegenedésből, valamilyen titokzatos vétekből fakad: az embernek valójában „Isten-nél” kellene lennie, s ami a legjobb benne, annak „odaát” a helye. Ezért olyan eljárásokat próbál találni, amelyek révén „nyugtalan szíve” békét és otthonot lelhet. Hét tényezőt különböztethetünk meg.

1. Mindig van hagyomány. Vannak olyanok, akiknek sikerült átjutniuk a határon, akik rátaláltak az üdv útjára

(*dhammapáda*). Beszámolók maradtak fenn tőlük és róluk, amelyekre támaszkodni lehet.

2. Ki is lehet tönni mindabból, ami nem az abszolútum: „elhagyni mindent” és a „követés” útjára lépni. A mester vagy az előírások után haladó mozgás (szó szerint ezt jelenti a meth-hodosz) magában foglalja, hogy létezik valamilyen előrehaladás, hogy az út szakaszai megismerhetők és felmérhetők.

3. A meth-hodosz első eleme szükségképpen az aktív kiüresedés, annak a passzivitásnak a kialakítása, amely mellett az abszolútum túlsúlyba kerülhet a lélekben. Evagriosz, aki ezt az első stádiumot *praktikének* nevezi, nem riad vissza attól, hogy itt jelölje ki a keresztény felebaráti szeretet cselekedeteinek helyét (az ember általuk vetkőzi le énjét).

4. A gyakorlati felkészülés célja, hogy szabaddá váljon a tekintet, megszülessen a *theórida*, a *contemplatio* (lényegében az a lecupaszodás, amellyel a lélek felfedi magát az abszolútumnak, úgy válvá tárgyává látásnak, hogy maga is lát). A keresztény misztikust egészen a 17. századig javasolt „kontemplatív” embernek nevezik. A nemkeresztény és a keresztény misztika további közös vonása a spiritalitás (egyrészt annyiban, hogy az anyagban szétszóródott létező szelleme az „egybegyűjtés” szintere, másrészt a Szentlélek befogadására kész állapot: Pálnál a *pneumatikosz* szembenáll a *sarkikosszal* és a *pszükbikosszal*) és az interioritás (Pál és Plótinosz belső emberről beszél, a hagyomány egészen Novalisig eleven: „befelé halad a titokzatos út”).

5. A „látásban” azonban még megvan az alany és a tárgy szembenállása, a „belülre” jutó és „önmagánál lévő” szellem még nem jut túl az emberi „lényeg” határán. Ezért az embert önmagától eloldó cselekvés és a megvilágosító theória szintje után harmadiknak kell következnie, az „egyesülés” fokának. Az egyesülés révén az ember átlépi a határt és eljut arra az abszolút területre, amelyet a misztológia egész sor olyan összetett jelzővel illet, amelyek az első tagja *hüper* (= valami fölötti): létfölötti, lényegfölötti (hüperousziosz, superessentialis), istenfelelti (Nüsszai Gergely, Eckhart: amennyiben önmagát kinyilatkoztatva „Isten” belépett a szubjektum és az objektum viszonyrendszerébe) stb. Így létre is jön az a hátrmas fokozatiság, amelyet az újplatonizmus véglegesen csiszolt, a keresztény misztológia alapvetően átvett, és még az érett skolaszтика is beépített a *summák*ba.¹⁵

6. E transzcendencia miatt a misztika minden formájánál alapvető „az egyesülés és a reflexió”, következképpén pedig „a tapasztalat és a nyelv” feszültsége. A fogalomhoz hasonlóan a szó is valami olyanra vonatkozik, ami túlnyúlik a saját szféráján, olyan elragadtatással, amely

¹⁵ Lásd Aquinói Tamás: *Summa Theologiae* Ia IIae, q. 61, a 5, ahol Tamás egy Macrobiustól eredő és Plótinosz (*Enneadez* 1, 2, 7) által kidolgozott négyes sémát használ fel. – A „lényegfelettség” témája a 17. században ismét nagy jelentőséget nyer Franciaországban (jórészt azért is, mert Dionüsziosz Areopagítészből a nagy nemzeti szentet, Saint-Denis-t lárták), Fénelontól szekularizált formában átkerül a német idealizmushoz és a kategóriafeletti, abszolút szubjektum problematikájába (lásd Robert Spaemann: *Reflexion und Spontanität. Studien über Fénelon*. Kohlhammer, Stuttgart, 1963), majd a 20. században – az újkantianizmus meghaladásának összefüggésében –

a misztikus beszédet (még ha költői formát ölt is) megkülönbözteti az irodalom többi formájától. A misztikus beszédmódot alapvetően a mondortakat áthúzó paradoxon hatja át: aki egyesül Istennel, az egyszerre szárnyal és van nyugalomban (Nüsszai Gergely), megismerése „tudós tudatlanság” (Ágoston, Nicolaus Cusanus), „fénylő éjszakában” él (Dionüsziosz, Keresztes Szent János), *immanis quies*-ben (Dionüsziosz) stb. Keresztes Szent János saját költeményeihez írt prózakommentárjai (lásd a *Cantico* prólógusát) a versek túlfeszített nyelviségéhez viszonyítva regisztrált, az elérhetetlen középpontot negatív megvilágító understatementnek tűnnek.

7. *Egyetlen* hasonlat azért mégis van. A nemkeresztény misztikusoknál nem mindig bukkan fel (nem találkozzunk vele Buddhánál, Plótinosznál), de a kereszténységen kívül széles körben vannak alapjai (a kis-ázsiai vallásoknál, Egyiptomban, a gnózisban), s az Ószövetségben (Ózéis-nál, az Izajás-iskolában, a Bölcsesség könyvében), főként pedig az Újszövetségben és a patrisztikában (az Énekek énekéhez írt kommentárokban) egyenesen a középpontba kerül: a legfőbb egyesülés képétől, a „szent násról” van szó. Miután az Ószövetség éles határt vont a Jahve és

Joseph Maréchal (és „tanítványai”: Gustav Siewerth, Max Müller, Bernhard Welte, Karl Rahner, Joseph Lotz) által újra nagy szerepet kap: nagyszabású filozófiai okfejtését (*Le Point de Départ de la Métaphysique*, 5 kötet) Maréchal egyértelműen a misztikus egyesülés problémájára felfűldöztette ki (*Etudes sur la Psychologie des Mystiques*. I. kötet, 1924; II. kötet, 1937). A Hegelből és a zsidó messianizmusból kiinduló Marxnál a szekularizált misztika végső formájával találkozunk, ezzel azonban e helyütt nem foglalkozhatunk behatóbban.

Izrael között létrejött jegyesi szövetség és a szexuális tartalmú pogány rítusok között, keresztény síkon az Isten és az ember Krisztusban végbemenő egyesülése szintén alapvetően fölötte áll a szexualitásnak. Az Énekek énekében szereplő menyasszonyt elsősorban az egyházra értik, az egyén akkor részesedik ebben az archetipikus egyesülésben, ha a keresztény tartományában önmagától megfosztódva „egyházi lélekke” lesz (Órigenész); a korai középkorban azután újabb fejlemény, hogy Máriát az egyház konkrét archetipusának kezdik tekinteni. Hogy a gnosztikusoknál szereplő egybekelések mennyiben hatottak az Újszövetség bizonyos szöveghelyeire (főként az Efézusi levélre),¹⁶ az nem egyértelmű, és természetesen nem is a legfontosabb.

A felsorolt hét pont tükrében úgy tűnhet, hogy a nem-keresztény és a keresztény misztikának, illetve misztológiának az univocitás határát súrolóan hasonló struktúrája van. Szinte úgy fest, mintha az általános vallástudomány győzelmet aratott volna a keresztény teológia fölött. Nem is lenne sok értelme, ha arra hivatkozva próbálnánk eloszlatni ezt a látszatot, hogy a katolikus egyház többször is veszélyesnek, sőt eretneknek ítélte a szélsőséges misztológiát, Órigenész, majd Scotus Eriugena, Eckhart, Molinos, Fénelon elgondolásait. Egyrészt ugyanis az eltételek nem tűnnek különösebben hatékonyak; az említett szerzők (leszámítva Molinost) az anathémák ellenére is a későbbi időszakok legnagyobb

¹⁶ Heinrich Schlier: *Der Brief an die Epheser*. Patmos, Düsseldorf, 1957, különösen 264–276.

lelki vezetői. Másrészt a jelenség nem sajátosan katolikus, a vallástörténetben mindenütt felbukkan; gondoljunk csak arra, hogyan feszítette keresztire Al Hallajt a misztikaelles iszlám ortodoxia. A régi Róma politikai vallásának is el kellett volna itélnie (ha van még ereje hozzá) Plótinosz olyannyira apolitikus misztikáját.¹⁷

A látszólagos univocitás valódi ellenérve magának a Bibliának és a kereszténységnek a lényegében rejlik, amely az említett felemelkedő mozgáshoz képest radikálisan különböző irányulást tár elénk. Ezért ennek tükrében meg kell kérdőjeleznünk a jelen szakasz eredményeit, és csak e destrukció után foghatunk hozzá az esetlegesen még lehetséges szintézis felderítésének.

5. A keresztény misztika sajátos természete

A Bibliában nem az ember szánja el magát Isten keresésére, hanem Isten indul – váratlanul, spontán – az ember nyomába. Erről tanúskodik Ábrahám elhívása, erről tanúskodnak „Isten nagy tettei”, aki kivezeti Izraelt „Egyiptomból, a szolgaság házából” (Izrael csak ezáltal válik egyáltalán néppé és szubjektummá), s erre utal végül az Ige megtestesülése, amelynek következtében a hangstúlya a látszóról (*theória*) végérvényesen a cselekvésre, sőt a szóról a tettere kerül.

1. Az abszolútummal szemben tanúsított helyes emberi magatartás ezután már csak Isten megelőző „tett-

¹⁷ A politikai erényeket Plótinosz az erények hierarchiajának legalsó fokára száműzi (lásd a 15. jegyzetet).

szavára” adott válasz lehet: a cselekvő ige hallgatása, megtartása Isten útjain járva. Spontán kezdeményezés helyett az ember most már kész hallgatni Istent és hallgatni rá (azaz engedelmes neki). Az Ószövetségben még a szóban megnyilatkozó és a megszólított teremtmény polaritásán belül, az Újszövetségben, amikor az Ige testté lesz és Isten Lelke szeretetként „kiárad a szívünkbe”, már szabadon: a szabadság új formája annak, ahogy a teremtmény Isten által önmagát bensőségesen átadja Istennek.

2. A készség, a készenlét állapota egészen más, mint a világtól való általános eltávolodás kategóriája, amelyet fentebb kiindulópontul választottunk, jóllehet hasonló következményei vannak: elsősorban az a követelmény, hogy az ember ne ragaszkodjék többé szenvedélyesen a világ dolgaihoz, a ragaszkodás ugyanis akadály a feltétlen készségnek. Ebből pedig látható, hogy misztológiai összefüggésben a keresztények miért vehették át – módosított jelentéstartalommal – az apatheia (indifferentia, Gelasenheit) ókori fogalmát.

Mivel keresztény síkon a „készség” eleve Isten szóltatására adott válasz, nem önálló kezdeményezés forráspon-tja, hanem feltétele annak, hogy célba érjen Isten kezde-ményezése, Istené, aki jelen akar lenni a földön, a szívek-ben. Az archetipikusan követendő meth-hodosz nem más, mint Krisztus, aki azért jön a világba, hogy meg-tegye az Atya akaratát (Mt 26,39; Mk 14,36; Lk 22,42; Jn 4,34; 5,19.20.30.36; 6,38; Róm 15,3; Fil 2,8; Zsid 10,7–9), olyannyira, hogy az Újszövetség reflektált krisz-tológijája szerint emberségében is engedelmissége fejező-dik ki. Az Atya akaratának legbelső tartalma pedig az,

hogy a Fiú magára vegye az Istentől elhagyott „világ bú-nét”, és „a sokak” helyett meghaljon az Istentől való elha-gyatottságban, s így az örökre elveszettekkel vállalt szoli-daritásán keresztül (ezért kel át a hádészen: Jel 1,18; vö. 6,8) térjen vissza az Atyához. Ha Krisztus maga „az út” (*hodosz*: Jn 14,6), akkor ő szabja meg követésének irányát („methodosz”), amelyre kifejezetten felszólít és – saját példájával – mintát is ad („ha engem üldöztek, titeket is üldözni fognak”: Jn 15,20).

3. Ezen az úton az a maxima a döntő, miszerint nem az Istennel való egyesülés *tapasztalata* a tökéletesség (a leg-felső felemelkedési fok) mércéje, hanem az *engedelmisség*, amelynek révén az ember az Istentől való elhagyatottság tapasztalatának közepette is éppoly szoros közösségben lehet Istennel, mint a megapasztaalt egyesülésben. A szit-noptikusoknál a keresztén Jézusból az elhagyatottság ki-áltása tör fel, Jánosnál viszont azt mondja: „Íme, eljön az óra, sőt már itt is van, amikor [...] magamra hagytok. De én nem vagyok egyedül, mert az Atya velem van” (Jn 16,32). Az elhagyatottságban ugyanúgy velem van, mint az átértett egyesülésben. Így hát a mesterének útját járó keresztény egyáltalán nem számíthat közvetlen (miszti-kus) istentapasztalatra (hiszen a szolga legyen csak elége-dett, ha olyan a sora, mint mesterének: Mt 10,25), ígére-tet inkább arra kap, hogy – földi pályafutásának végpont-jaként – hasonlóvá váljék a megfeszített Úrhoz (ezt az ígé-retet kapja Péter: Jn 21,18sk.). De itt sem építhető fel szintekből vagy fokokból álló, (előre) kiszámítható tartal-mú rendszer; az egyház és a benne élő keresztény ugyan-is Krisztus egész sorsához hasonlóan: vele együtt kerül a ke-

resztre, kerül a sírba, támad fel és megy a mennybe – ezt mondja Pál. Hogy a hasonulásnak melyik aspektusa nyilvánul meg a keresztny ember vagy az egész egyház életében, az nem emberi számítgatás függvénye, hanem kizárólag az Atya akaratára tartozik, akin kívül senki sem ismeri az időt és az órát”, így pedig az idő és az óra hosszát sem (például a belső sötétség időszakájának hosszúságát).

E ponton óhatatlanul bírálattal kell illetnünk a keresztny misztológia bizonyos sematizáló felosztásait. A keresztyny misztológia egyik elterjedt áramlatával szemben rá kell mutatnunk, hogy a Tábor csak az egyik epizód Jézus életében, ráadásul a hegyen eljövendő szenvedéséről esett szó (Lk 9,31), s ezért a „tábor-hegyi fény” megpillantása nem fogható fel a misztikus út legmagasabb fokaként. Másfelől azonban a megtisztulás, a megvilágosodás és az egyesülés alkotta hármass fokozatosság sé mája sem alkalmazható úgy, ahogyan mások mellett Keresztes Szent János kezeli, aki „a lélek és a szellem sötét éjszakájának” tapasztalatait a tisztulás fokához sorolja, mintha ebben a szenvedésteli állapotban Isten szándéka elsődlegesen magára a lélekre irányulna (szakadjon el a földi dolgoktól és teljes mélységében tisztuljon meg), nem pedig Krisztus művére, amelybe az egyház konkrét tagjai sajátos módon vonódnak be. Képtelenségnek bizonyul tehát az a még nem is olyan régen számos kármelita kolostorban uralkodó elgondolás, hogy a valóban tökéletes léleknek a szeretet extázisában kell meghalnia; a kereszt felől nézve legalább ugyanolyan helytálló, hogy – mint Bernanosnál, a *Kármelítők beszélgetésében* a pryorin – a félelem iszonytató, egyáltalán nem „épületes” ex-

tázisában hal meg. Lisieux-i Teréz sokat tudott arról, mennyire megbízhatatlanok az efféle sémák. A keresztnyek soha nem hagyhatják maguk mögött a keresztet; soha nem tudhatják, hogy Isten nem akarja-e visszahelyezni őket az éjszaka sötétjébe. Az újplatonista fokozatosság individualista, a keresztnyesség tartományában viszont mindig a helyettesítés és „a szentek közösségéé” a főszerep. Kis Teréz legbeszédesebb képe szerint az ember „labda” szeretne lenni a gyermek Jézus kezében, amelyet el tud dobni, a szívéhez tud szorítani, de egyszerűen ki is lyukaszthat, sőt hozzá sem kell érnie.

4. Ám ha az egyszerű készség a keresztnyesség tökéleteségi eszménye, akkor gyökeresen megváltozik a misztika helyi értéke. Az Isten rendkívüli megtapasztalásaként értett misztika relativizálódik. A pontosság kedvéért azonban érdemes egy további megkülönböztetéssel élnünk, amely főként Aquinói Szent Tamás óta számít bevettnek a misztológiában, bár – szemléletmódjuk függvényében – meg is osztja a keresztny misztológusokat. Először felvesszük szemügyre, hogy milyen következtetést von le belőle, végül pedig azt vizsgáljuk meg, hogy mit bocsát rendelkezésére a keresztny misztika meghatározását célzó próbálkozásunknak.

a) Az eleven hitű, szeretetben és reményben élő, a Lélek késztetéseit híven követő keresztnyek Krisztust követve megtapasztalják, hogy kibontakoznak bennük a Szentlélek ajándékai, s ezáltal bensőségesen, tapasztalatiilag megismerik Isten dolgait; ezt az ismeretet a hagyomány (főként Bernát és iskolája) belső összefüggésbe hozta a

bölcsesség ajándékával (a *sapientiam*-t a 'izlelni' jelentésű *sapere*-ből levezetve). Egészen más síkon helyezkednek el a rendkívüli látási, hallási vagy tapintási tapasztalatok, amelyekre a Bibliában a próféták vagy Pál, Isván, a Jelenések könyvének látnoka tesz szert, és az egyház történelmének másoknál is megadatnak, például Hermásznak (a *Pásztor* szerzőjének) vagy Órigenész tanítványának, Thaumaturgosz Szent Gergelynek, aki beszámol arról, hogy látta Máriát és János apostolt, s Mária meghagyta Jánosnak, hogy világtassa meg neki, Gergelynek, az igaz hitet. Az efféle kegyelmi megnyilvánulások körébe kelle ne sorolnunk a Pál által felsorolt karizmák jó részét is, például a nyelveken szólást vagy a profétaságot.

b) Ehhez a fontos megkülönböztetéshez Tamás hozzáfűzi,¹⁸ hogy a második típusú, a karizmatikus kegyelmekben bűnösök is részesülhetnek (mint például a pogány Bileám), s ezért nem feltételeznek „kegyelmi állapot”. A Biblia tükrében úgy tűnik, hogy Tamás megjegyzése gyenge lábakon áll; nekiszeghetnénk például azt a kérést, hogy a templomban Isten dicsőségét látó és ezért önmagát „elvesztettnek” tartó („aj nekem, végem van, mert tisztátalan ajkú ember vagyok”) Izajást látomásán belül miért tisztítja meg a szeráf az oltárról vett izzó párázzsal. De az a gyanú is felmerül bennünk, hogy a különleges, karizmatikus látomásokat csekély értékűnek tartó felfogás mögött többé-kevésbé tudatosan az az újlato-

nikus (és buddhista) szemlélet húzódik, amely kevésbé tartja az érzéki és imaginatív látomásokat, mert az anyaghoz kötődnek, s ezért az embernek túl kell lépnie rajtuk, sőt talán teljesen el is kell vetnie őket. Mint ismeretes, ugyanígy vélekedik a spiritualista Evagriosz Pontikoszon kívül Eckhart és Keresztes Szent János is (az utóbbi részletesen alá is támaszja a véleményét). Ha következetesen gondolkodunk, ennek alapján a misztika alacsony szintjének kifejeződését kellene látnunk a Jelenések könyvének képeiben, sőt talán a megtestesülés egész rendjét, a könnyen érthető példázatokat, elbeszéléseket és történeteket sorjázó evangéliumot is a tiszta szellem birodalmába bevezetést nyújtó előkészületek kellene minősítsük. Így persze a gnosztikusok módjára gondolkodnánk, és elszakadnánk a kereszténységtől. Ezért a karizmatikus jelenségekről szólva nem a határeset felől kellene érvelnünk, hanem azt kellene látnunk, hogy a Pál szerint az egyházi közösség legjavának juttatott kegyelmeket ki-tüntetettjeiknek is az élő, egyházi lélekben – hitben, reményben, szeretetben, engedelmségi készségben – kell befogadniuk, hogy egyáltalán pontosan tovább tudják adni őket. Az a szellem, amelyet nem tisztít meg igazán a szeretet, nem tudja úgy befogadni az Isten által neki ajándékozott látomásokat, ahogyan elérkeznek hozzá (az isteni szeretet Lelkéből, telve olyan tartalmakkal, amelyek az isteni szeretetet fejezik ki), s ezért csak materiális valójukban tudná továbbadni őket, más szóval részben vagy teljesen meghamisítaná az értelmüket. Az isteni élet képei legfejlebb „mechanikusan” adhatók át. Mélységes értelme van annak, hogy a Biblia utolsó látomásában, a Jelenések-

¹⁸ Az egész kérdéskört illetően lásd a *Summa Theologica* IIa IIae 171–181. quaestióihoz írt kommentáriumot (a német–latin Tamás-kiadás 23. kötetében, Heidelberg–Graz, 1954).

ben, éppen a szeretett tanítvány részéről (legalábbis az ő környezetéből származik).

c) Miután sikerült tisztább képet alkotnunk, alighanem már csak nyelvi egyezmény kérdése, hogy mit jelölünk a „keresztény misztika” kifejezéssel. Sokan (például a Butler a *Western Mysticismben*¹⁹ vagy Saudreau) úgy vélik, hogy alapvetően a Szentlélekben élt keresztény élet „normális” kibontakozását kell jelölnünk vele, ami azt jelenti, hogy a rendkívüli karizmatikus jelenségeket a folyamat valamely periódusának epifenoménjaivá fokozzuk le, vagy olyan mozzanatoknak minősítjük, amelyek akár teljesen hiányozhatnak is, vagy a legmagasabb szinten már kiiktarandók. Mások viszont (például Poulain vagy Richtstatter) éles határvonalat húznak az eleven hitű keresztények normális hitélete és ama rendkívüli tapasztalatok közé, amelyeknek véleményük szerint fenn kell tartanunk a misztikus jelzöt. Így példának okáért vita robbanhat ki arról, hogy Ágoston misztikus volt-e vagy sem; az első definíció tükrében valószínűleg minden további nélkül annak nevezhető, a második talaján vélhetően nem. Csak hogy rendszerint többről van szó nyelvi egyezménynél, mivel számos misztikus hajlik arra (például a sokak szemében mérvadónak számító Avilai Szent Teréz), hogy személyes és egyedülálló tapasztalatokat az Istenhez vezető „normális” keresztény út magasabb szintjének állítson be (és így azok, akik a tökéletes imádságra törekedve nem részesülnek efféle tapasztalatokban, tele vannak csalódással, és nem érik, mit csinálnak rosszul), sőt talán szemé-

¹⁹ London, 1927².

lyes és páratlan útjukat teljes egészében „az általában vett keresztény istentapasztalat” modelljévé stilizálják, mint Evagriosz, Eckhart és Keresztes Szent János.

5. A mondottak után újra fel kell idéznünk a negyedik pontnál említett első gondolatunkat: ha keresztény talájon a „készség” emelkedik a legfőbb értéké, a „tapasztalatnak” alacsonyabban fekvő helyre kell kerülnie: így a misztika egész *helyi értéke* megváltozik. Bizonyos szempontból érthető Gogarten kedvetlensége, aki szerint ideje véget vetni az „élményhajhászásnak”.²⁰ Másrészt a misztika ilyenét lefokozását látva attól is óvakodnunk kell, hogy a másik szélsőségre, a dialektikus teológiába essünk, hiszen a Krisztusban a világot önmagával kiengesztelő Isten ugyanaz, aki Teremtőként megadta teremtményeinek a szabadságot, hogy keressék őt, „hátha megérik és megtalálják” (ApCsel 17,27). Noha az Isten szabad tetteit hitedő kereszténység kereszteli a „megérzésre és megtalálásra” irányuló egyenesvonalú emberi törekvéseket, nem semmisíti meg őket teljesen. Ennélfogva azt kell mondanunk, hogy nem tudjuk (sem elvileg, sem gyakorlatilag) tökéletesen szétszálazni az Istent kereső, nemkeresztény és az Istentől ajándékozott, keresztény misztikát.

6. Keresztény kritériumok

Hogy keresztényként Isten újrjain maradjunk, nem veszthetjük szem elől a következő kritériumokat.

²⁰ *Die religiöse Entscheidung*, 1921, 55., 63.

1. Az isteni ítélet isten- és felebaráti szeretete alapján méri fel a keresztyéneket (általában az embert), nem pedig aszerint ítéli meg, hogy milyen fokú vallási tapasztalatra tett szert. Boldognak a lélekben szegények mondatnak, akik egyben azok, akik embertársaik között a hétköznapiakban „megteszik mennyei Atyám akaratát” (Mt 7,21). Lényeges ugyan, hogy a „szobában” végzett személyes imádságra is intést kapnak, csakhogy az evangéliumban az imádság sosem ölti transzcendentális meditáció vonásait. Pál nem becüli le, és nem is magasztalja az egészig a rendkívüli karizmákat; a karizmák a közösség érdekében részfeladatot ruháznak bizonyos egyénekre, és nem emelik a tökéletesség magasabb fokára azokat, akik részeseülnek bennük. A „rajtuk túlnyúló út” (1Kor 12,31) mindenki számára ugyanaz: a szeretet. A szeretet megmarad, a karizmák viszont elmúlnak (1Kor 13,8sk.).

2. A keresztyény szeretet konkrétan Krisztus újának vonásait ölti magára; ezen az úton a tapasztalat a legkülönbözőbb formában lehet intenzív; a mérce azonban nem az intenzitás foka. A lélek tisztasága a döntő, amely pedig ugyanúgy meg tud nyilvánulni a világban végzett egyszerű cselekvésben vagy ortopraxisban, mint a szemlélődésben. A keresztyény misztika történetében találkozunk olyan misztikus nőekkel, akik hallatlan szubjektív intenzitással éltek át Krisztus szenvedését; de felfokozott tapasztalatukból mennyi volt az, amit valóban Isten mért rájuk, és mi volt szubjektív öngerjesztés eredménye, sőt talán annak a vágyának a terméke, hogy kivételes szerepet játszanak?

3. Szólunk kell még arról az alapvető problémáról, hogy miként viszonyul egymáshoz Isten kimondhatatlansága (a nemkeresztyény misztikában) és szabad önkifejezése (a keresztyény misztikában). Ezzel kapcsolatban legyen szabad két teológiai szempontot említenem.

a) Bár igaz, hogy a bibliai Isten nem marad szóltan, hanem szavakban, legvégül az emberré lett Szóban kimondja magát, mindig tudatosítanunk kell magunkban, hogy az isteni megnyilatkozásban mi is lép kapcsolatba velünk: az isteni szeretet abszolút alaptalansága, azé a szereteté, amely lealacsonyodva, önmagát számunkra érthetővé téve csak annál érthetlenebbnek tűnik. Minél közelebb jön hozzánk Isten, annál felfoghatatlanabbnak mutatkozik, már nem elvontan, hanem konkrétan. Krisztus, az Ige Isten egészen szabad szuverenitását nyilatkoztatja ki; pontosan az ellenkezője a megtanulható nyelvteremtésnek, és nem fogható be a logika Hegel-féle rendszerébe. A Jézus megtestesülésében, keresztyében, pokolra szállásában, mennybemenetelében végbevitt isteni aktusok túláradóan gazdagok és kimeríthetetlenek. „Megragadnak” valamilyen egészen objektív értelemben, amely azután szubjektívvá is válhat. Isten olyan bensőségességgel kerül közel hozzám, amely jócskán felülmúlja emberi érzékelőképességet. Így hát – az ellentétes irányú keresztyény mozgás közepette – mégiscsak újra megjelenik a színen a szótalanság. Csakhogy most már nem ellentétes a nyelvvel, hanem magában a szó belső mélyében rejlik.

b) Valami hasonlival találkozunk a misztika legfőbb problémájánál:²¹ hogyan egyesülhet egymással az, ami lényegileg egy és az, ami lényegileg sok? Fel kell-e adnia saját létét az utóbbinak, hogy végső extázisban eggyé legyen az Eggyel? Plótinosz helyesen (keresztény szempontból is helyesen) emlékeztet arra, hogy az abszolút Egy nem lehet ellentétes a nem abszolút sokkal; nemcsak arról van szó, hogy a soknak az egységből kell származnia és az egységhez kell visszatérnie: a sokat (amennyiben a sokaság minden tagja az, ami és minden sok együttesen az, ami) egyedileg és általános minőségében egyaránt belsőleg az Egy határozza meg. Keresztény síkon a probléma Isten (számfölötti) hármas egységének misztériuma következében elmélyül; a hátrmas egység lehetővé teszi, hogy Isten önmagában eleve termékeny szeretet legyen és önmagán kívül Fiának és Szentlelkének a világban megvalósuló immanenciája révén ha nem is megszüntesse, de szentháromságos szeretetének misztériumába ágyazza az Isten és a teremtmény közti különbözőséget. Istennek végtelenül sok (minden rendszerezési kísérletet megcsúfolóan sok) lehetősége van arra, hogy a keresztény misztikán belül több legyen az egyesülés, mint a különbözőség tapasztalata – és egyidejűleg az egyesülésen (és a rá irányuló reflexión) belül is megmaradjon a különbözőség tudata. A misztikus tapasztalat ugyan nem erőszakolja meg a pszichét, s ezért a tapasztalatok leírásában és viz-

²¹ Sőt azon a normális keresztény tudaton belül is, amely komolyan veszi, hogy a keresztény ember Istenből születik (a keresztység alkalmával), egyesül Krisztussal (az eukharisziában), és lelkében lakozik a Szentlélek (s ezért azt kiálthatja: „Abba, Atya).

gálatában a pszichológiának is lehet szerepe, de ha az egyesülésben Isten a főszerep, a pszichológia nem tud elhatolni a tapasztalat középpontjáig. Ha a tisztán pszichológiai szférából próbálunk hasonlatot meríteni, akkor (Binswanger nyomán) az erotikus extázist jelölhetjük meg az egyesülési tapasztalat modelljeként és ősfórmájaként, mivel itt is az egység (az egyesülés) extatikus tapasztalata van túlsúlyban a két ember meg nem szűnő (az egyesülést lehetővé tevő) különbözősége mellett, és az egyesülésbe bevitt szeretet tisztaságának mértékében az önatadást visszavetítő hatású reflexió vagy teljességgel feloldódott tudat (vagy önelfeledés, ami ebben az esetben ugyanaz) kísérelhető. A keresztény misztológia legkiválóbb képviselői (Eckhart vagy Keresztes Szent János) nem riadnak vissza attól, hogy az Isten és az ember közti különbséget mindentől az Istenen belül az Atya, a Fiú és a Lélek között fennálló különbségbe helyezték. Az elgondolást a páli és a jánosi „misztika”, a Fiúnak a valódi keresztény lelkében megvalósuló megtestesülése teszi lehetővé: „élek, de már nem én, hanem Krisztus él bennem” (Gal 2,20).²² Itt is megmarad az objektív misztérium prioritása a szubjektív élményhez képest (az utóbbiról Pál és János közvetlenül semmit sem mond); tudatosulásának mértéke pedig a keresztény hitélet szempontjából teljesen lényegtelen. A lényeges az, hogy a menyasszony önmagától elszakadva adja át magát; nem kutatja, hogy a vőlegénnyel való talál-

²² Hugo Rahner: Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen. In *Symbole der Kirche*. O. Müller, Salzburg, 1964, 13–87.

A nyelv és a tapasztalat problematikája a német misztikában

kozása során mit él át *ő maga*, hogy milyen módon öleli magához a völegény; az érdekl, hogy a völegény megtalálja-e benne, amit akar.

Vissza is térünk az előadásunk elején tett megállapításunkhoz: a *misztikosz* – jóval az első keresztény évezreden túlnyúlóan – az objektív *misztériumból* származik, és arra vonatkozik, ami a misztériumhoz tartozik. Eredetileg mind az misztikus, aminek köze van a Biblián és a liturgián belül emberi és világi formába rejlő isteni valóságához.

Végezetül három – fontossági sorrendbe állítható – mozzanat integrálható a keresztény misztika fogalmába.

1. A misztérium elsősége, amelyhez viszonyítva a hit teljes készsége (élményekkel kísértén vagy sem) az elvárt válasz.

2. Azután a személyes tapasztalat, amelyre a hitüket megéllő keresztények valamilyen módon kivétel nélkül szert tesznek a kereszt misztériumával, Krisztus feltámasztásával és a Lélek elküldésével kapcsolatban.

3. Végül (más minőségi síkon) bizonyos hívőknek – mások javára – adott különleges tapasztalatok, amelyek csak egészen tiszta érzülettel használhatók fel helyesen, bár nem alkotják mércéjét az érzületi tisztaságnak.

A mondottak alapján alakíthatók ki azok a kritériumok, amelyek alapján megítélhető a misztikus tapasztalatokat célzó nemkeresztény technikák erkölcsi értéke, valamint a keresztény misztológia jelentékeny része is, amelyen belül genuin keresztény tapasztalatok kezelésükre alkalmatlan gondolati és nyelvi formákba kényszerültek.

A keresztény misztika mindig is kiállt amellett (elméleti és gyakorlati síkon egyaránt), hogy tárgyát tapasztalati úton ragadja meg. Egyik nagy múltra visszatekintő meghatározása szerint nem más, mint *cognitio Dei experientialis*, Isten tapasztalati megismerése.¹ A misztikus tapasztal-

¹ Lásd erről A. M. Haas: *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*. Freiburg, 1971, 80sk., 13. jegyzet. A *cognitio experimentalis* valószínűleg Jean Gerson óta (*De mystica theologia*. Ed. A. Combes. Lugano, 1958, 72., 38sk.) sajátosan az (emberbe beöntött) szemlélés állapotában megvalósuló megismerést jelöli. Lásd A. Mager: *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck, 1934, 187k.; K. Richstätter: *Mystische Gebetsnaden und Ignatianische Exerzitien*. Innsbruck, 1924, 79skk., 128., 272.; R. de Maumigny: *Katholische Mystik. Das außergewöhnliche Gebet*. Szevk. K. Richstätter. Freiburg i. Br., 1928, 154sk. A jelek szerint már Szentviktóri Richárd is *intelligentia per experientiam*-nak tartotta a kontemplációt (PL 196, 890 D). Bonaventuránál (lásd St. Grunewald: *Franziskanische Mystik. Versuch einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura*. München, 1932, 20., 35., 54., főként 84., 185. jegyzet) és Aquinói Tamásnál (uo.) a *cognitio experimentalis* elsősorban a természetfeletti, misztikus megismerésre vonatkozik. Lásd még alább a 45. jegyzetet. A korábbi szemlélődés-misztika tapasztaláságáról lásd R. Javelet: *Psychologie des auteurs spirituels du XII^e siècle*. Strasbourg, 1959. A keresztény tapasztalafogalom történetéről lásd H. U. v. Balthasar: *A dicsőség félfénylése. Teológiai esztétika*. I. kötet: *Az alak szemlélése*. Sik Sándor Kiadó, Budapest, 2004., 244skk.

A német misztikusoknál azonban a misztikus beszéd másféle típusai alighanem még fontosabb szerepet játszanak, mint a tapasztalatokról nyújtott nyelvi beszámoló. Gondoljunk csak Mechthild von Magdeburg átható és eleven nyelvére, akinél az istentapasztalat fenomenológiája mintha eleve közvetlenül szavatolná a szó és a tapasztalat megfelelését.⁵ Tapasztalatukról beszámolva a misztikusok azt állítják: „így volt!”, szavaikat lírai formában Istennek megfelelően pedig azt: „így van!” – de a német misztikán belül még számos olyan szöveg található, amelyek az Istennel való egység tapasztalatához kívánnak *elvezetni*, azaz misztagogikus⁶ jellegűek.

A hészükhaszták Jézus-imádságát⁷ eltérően, amely subjektíve megtanulható nyelvi technikával szavatolja vagy akár (az imádkozó szándéka szerint) kényszeríti ki Isten jelenlétét a lélekben, az ilyen szövegek „objektívek”, tele vannak a hittel kapcsolatos tételes állításokkal, és szerzőjük szándéka szerint tapasztalatra indítanak, ösztö-

⁵ Lásd A. M. Haas: Mechthild von Magdeburg – Dichtung und Mystik. *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 2 (1972), 105–156.

⁶ A misztagogia „gyakorlati szempontok szerint aknázza ki a misztikus tapasztalatot, azzal a szándékkal, hogy a misztikus lelkeket egészen az Istennel való egységig vezesse”; lásd I. Behn: *Spanische Mystik. Darstellung und Deutung*. Düsseldorf, 1957, 8. A Behn által javasolt fogalmiság szerint a misztikus tapasztalat „elméleti kiaknázása” misztológiának, a misztikus írók misztografiának nevezendők (uo.).

⁷ Lásd erről I. Hausherr: *Noms du Christ et voies d'oraison*. Roma, 1960; I. Hausherr: *Hélychaime et prière*. Roma, 1966.

nöznek és szólítanak fel. Még ha jelen időben beszélnek is, nyomatékosan és sürgető erővel hangsúlyozzák, hogy „így lesz!” és „így történik majd veled!”⁸ A szóban forgó szövegek nem mások, mint misztikus szellemiségből fakadó prédikációk és értekezések; legfontosabb szerzőjüknek Eckhart mester és Johannes Tauler tekinthető.

A következők során a ténylegesen misztikus prédikáció Eckhart-féle formájával foglalkozunk, mert az egészen ösztetett módon saját lehetőségének feltételeként magában foglalja a tapasztalatot. Első pillantásra úgy tűnik, hogy a misztikus prédikáció egyszerűen megfordítja a misztikus tapasztalatról szóló beszámolót: hitet követelve beszél Isten közvetlen megtapasztalásáról, amely még várat magára, de gyakran – elővételezve – kisvártatva bekövetkezőnek, sőt már jelenbelinek mutatkozik! Ezért a prédikációs beszédmód intencionális, meggyőző jellegű: olyan célt próbál megláttni, amely még nem valósult meg, de annál, aki hallgatja, szándékolt célként be kell épülnie a hit subjektív reményhorizontjába.

Ahhoz azonban, hogy az igehirdető, a prédikáció és a hallgató korrelációja minden szempontból a szétesési tendenciáknak ellenálló kapcsolati hálót tudjon alkotni, az igehirdetőnek is osztoznia kell abban a tapasztalatban, amelyet hirdet. Sőt mivel felelős prédikációjának tartalmáért, egyenesen felelnie kell azért a tapasztalatért, amely-

⁸ Magától értetődik, hogy a szóban forgó tapasztalatok minden esetben hitbeliek, azaz még nem azonosak a *visio beatificával*, de csíra-szerűen nyitottak rá. Annnyiban a misztikus tapasztalat is kvázi-tapasztalat, hogy mindig is hithez kötődik. Lásd J. Maritain: *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. Bruges, 1963⁷, 489sk.

re szándéka szerint el akarja vezetni a hallgatószámát; és nemcsak szavakkal, hanem egzisztenciálisan is. Igehirdetési stratégiája csak akkor lehet hiteles, ha a lehető legpontosabban megfelel annak a tapasztalatnak, amelyre Istennel kapcsolatban szert tett. Az igehirdető hallgatószámát érintő szándékainak ugyan nem könnyen feltérképezhető, de azért egyértelmű kapcsolatban kell állnia a magát az igehirdetőt érintő isteni szándékokkal. Az igehirdető csak akkor rendelkezik a prédikálásra képesítő kompetenciával, ha megvan ez a – sokszor tagadhatatlanul elrejlő – kapcsolat.

Az igehirdetők, kivált a koldulórendiek, mindig is tisztában voltak a személyes hittapasztalat és az igehirdetési kompetencia között fennálló, elengedhetetlen összefüggéssel. Az igét hirdető szerzetes prédikációját saját szubjektív tapasztalati horizontja hatja át és élíti. A szerzetes feladata, hogy szemlélődésének tartalmait megossza másokkal (*contemplata aliis tradere*).⁹ Konkrétan a domonkosok prédikációjával kapcsolatban Boldog Humbertus pedig a következőket írja: „a szemlélődésből merítik azt, amit prédikációikban kiárasztanak.”¹⁰ Amit a szerzetes spirituális síkon, imádságban és szemlélődésben elér és megtapasztal, azt prédikáció formájában kell továbbadni. Fontos, hogy a spirituális tapasztalati kincsset nem szabad tisztán szubjektív és pszichológiai jelenséggé váltni: Krisztusban és az egyházban „objektív” tapasza-

⁹ Aquinói Tamás: *Summa theologiae* III, q. 40, a. 1 ad 2.

¹⁰ Expos. Reg. n. 3. In *De vita regulari*. I. kötet, 483kk.; idézi R. Spiazzi: *La vocazione domenicana*. Roma, 1966, 92.

lat is szerzhető.¹¹ Másrészt viszont nem is ikrathatjuk ki a pszichikailag észlelhető, vallási tapasztalat összetett valóságát: a prédikációba mindaz beépül, ami vallásilag meg tudja ragadni a szubjektumot. Csak mindezeknek a tapasztalatoknak az összessége teszi lehetővé az igehirdető számára, hogy felelni tudjon hallgatóinak vallási igényeire.

Az igehirdetők, különösen a domonkosok, kések arra (és képzésük is ebben a szellemben zajlik), hogy igehirdetési tevékenységük érdekében szubjektív tapasztalatukat bizonyos tudományos igénynek rendeljék alá, ily módon nagyobb kompetenciát szerezve az igehirdetésre. Két szempontból is azt kell állítanunk tehát, hogy a domonkos prédikáció nem előfeltétel-mentes: egyfelől a szubjektív hittapasztalatban gyökereszik, másfelől a tapasztalati elemekre irányuló tudományos reflexió biztosítja a vázát. A domonkos prédikációnak tehát egész sor posztulátumot kell teljesítenie; a rendben 1254 és 1263 között a generális magiszteri posztot betöltő Humbertus de Romanis *scientia* formájában nyolc ilyen kategóriát különböztetett meg.¹² Döntő szerepet tulajdonít a *scientia experimentalis*nak, a tapasztalati tudásnak, amelynek birtokában az igehirdető fel tudja mérni célközönségének lelki állapotát (*status animarum*). A prédikációnak tehát intencionalitása van, amely radikálisan kiemeli az esetle-

¹¹ Balthasar: *Az alak szemlélete*, i. m. 244.

¹² Lásd E. Hillenbrand: *Nikolaus von Straßburg. Religiöse Bewegung und dominikanische Theologie im 14. Jahrhundert*, Freiburg i. Br., 1968, 65. A szöveg megtalálható: Umberto de Romans: *Istruzioni per i predicatori*. Ed. G. Mosca. Edizioni Paoline, 1966, 883kk.

gesen építő jellegű beszéd területéről, és pontos viszonyba állítja mind az ígértető, mind a közönség tapasztalati és gondolati képességével.

A német misztikusoknál ugyanakkor a tapasztalat fogalma szinte sosem emelkedik a misztikus út rendszeralkotó mozzanatóvá, mint például az angol ágostonos kanonoknál, Walter Hiltonnál (†1396), aki szerint a belső *reform in faith*-ből, a bűnösnek az egyházi hitből fakadó átalakulásából *reform in faith and in feeling* következik: „a megigazult ember újjáalakulása tapasztalatilag elsajátított, személyes életté alakított hit révén”.¹³ A 15. század elején pedig Jean Gerson *tractatus speculativus*ra és *tractatus practicus*ra tagolja *De mystica theologia* című értekezését, hogy világosan elválassza egymástól az elméletet és a gyakorlatot.¹⁴

II.

A német misztikusoknál inkább aszisztematikus formában kap jelentőséget a belső, szellemi és vallási tapasztalat szempontja (maga a német kifejezés egyébként csak Paracelsusnál és Valentin Weigelnél jelenik meg).¹⁵ Az ígértető fentebb említett tapasztalati tudása az emlékezet által táplált képesség, amelynek révén nem hagyja kielégü-

letlenül hallgatóságának elvárásait, egyszóval: megfelelő lelkipásztori stratégiával viszonyul hozzá. Eckhart mester-nél és Johannes Taulernél egyaránt gyakran határozott ellenszenv érezhető az iskolás tudományosság iránt. Eckhart nem rejti véka alá, hogy nem tartja sokra a tapasztalatokkal nem rendelkező tanítókat: *wéger wêre ein lebemeister denne tûsent lesemeister*.¹⁶ A *lebemeister* nem más, mint a vallásos élet tapasztalati jellegét hangsúlyozó és az üres disputákat kerülő lelkipásztor. Más szóval erőtejesen intellektuális színezetű spekulációját maga Eckhart aligha nevezte volna teóriának; a gondolkodás nála a tapasztalat megfelelő formája!

A prédikáció általunk vizsgált modellje tehát meglehetősen összetettnek mutatkozik: nemcsak tapasztalatot kíván létrehozni a célközönségben, de maga is részben az ígértető objektívált vallási tapasztalata, még ha ez többnyire csak közvetett jelekből ismerhető is fel. Például akkor, amikor Eckhart nyersen azt hangsúlyozza, hogy prédikációja önmagában elégséges, és mindegy, hogy eljut-e a hallgatósághoz: „Swer dise predie hât verstanden, dem gan ichz wol. Wêre hie nieman gewesen, ich müeste sie disem stocke geprediet hân.”¹⁷ A szóveg nem azt tanúsítja, hogy Eckhart kíméletlenül lemondana a nyelv közvetítő funkciójáról, hanem arra utal, hogy amit elmond, annak ab-

¹³ H. U. v. Balhasar szavai az általa kiadott Hilton-fordításhoz írt előszavában: *Glaube und Erfahrung*. Einsiedeln, 1966, 6.

¹⁴ Lásd A. Combes-nak az 1. jegyzetben említett szövegkiadását. Lásd továbbá A. Combes: *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*. 2 kötet. Roma, 1963–1964 (különösen az első kötet).

¹⁵ Vö. H. Mey: *Innere Erfahrung*. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 2. kötet. Basel, 1972, col. 619.

¹⁶ *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*. 2. kötet: *Meister Eckhart*. Szerk. F. Pfeiffer. Leipzig, 1857; újranyomás: Aalen, 1962, 599., 19sk. (a továbbiakban „Pf.” rövidítéssel, oldal- és sorszámmal idézzük) [„jobb egy életmester, mint ezer tanmester”].

¹⁷ Pf. 181., 19sk.: „Aki megértette ezt a prédikációt, annak örömmel adom. Ha senki sem lett volna itt, kénytelen lettem volna ennek

szólut értéke van. A prédikáció Istenről szól, akit mintegy belső evidenciájában, saját életében kutat fel. Az emberi beszéd síkján ennek az a következménye, hogy az Istenről hírt adó beszéd a normális beszédhez képest anti- és ellen-nyelvként jelenik meg, s újra és újra megtörnek a nyelvi interszubjektívitás problémamentes birtoklási struktúrái, hogy áttörhessen az Istenen belüli tapasztalat.¹⁸ Eckhart számára nem a közönség tapasztalata és nem is az igehirdető a fontos, hanem Istené. Az embernek az isteni tapasztalatba kell behelyeződnie, mivel – paradox megfogalmazása szerint – „Isten természete, léte és istensége attól függ, hogy cselekednie *kell* a lélekben”.¹⁹ Nyilvánvalóan fordítva is igaz: az ember boldogsága attól függ, hogy részeseedik-e a lélekben kifejtett isteni cselekvésben.

Eckhart arra törekszik, hogy az emberi tapasztalaton túlnyúlva Isten tapasztalatához jusson el, s ettől prédikációs stílusának sajátos struktúrája lesz, amelyen belül – egyre újabb nekifutásokkal – meglepő vélekedések követik egymást, s az újabbak szüntelenül túlemelkednek a korábbiakon.²⁰ Ez nem jelenti, hogy a meglepő vélekedések véletlenszerűek lennének; lineáris emelkedési séma

a perselynek elmondani” (a fordítás forrása: J. Quint: *Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate*. München, 1963, 273., 293skk.; a továbbiakban „Quint” rövidítéssel, oldal- és sorszámmal idézzük).

¹⁸ Az antiyelv aspektusát behatóan feltárta a perselypredikációról kidolgozott elemzésében D. Mieth: *Christus. Das Soziale im Menschen. Texterschließungen zu Meister Eckhart*. Düsseldorf, 1972, 59–71.

¹⁹ Quint 271., 28sk.

²⁰ A gondolati lépések sajátosan eckharti struktúrájáról lásd Mieth: *Christus*, i. m. 62.

szerint tartanak a belső isteni élet felé, amelynek végül az egyetlen döntő hatóerőként kell jelenvalóvá lennie. Isten ugyanis „jelenvaló Isten”²¹ – ez az eckharti prédikáció egyetlen „tanbeli” tartalma, amely így fel is számol minden tanbeli összefüggést. Ennek alapján érthető meg, hogy Eckhart miért javítja ki magát és hőköl vissza oly gyakran: a felöltő gondolatok az isteni élet betörésének iránypontjait nyújtják! „Most mondom még valamit, amit még sosem mondtam.” „Figyeljeteek most!” Ilyen és hasonló fordulatok biztosítják az isteni dinamikának azt a teret, amelyre szüksége van.

Tartalmi szempontból ez azt jelenti, hogy a hitnek Eckhartnál nincsenek statikus birtoklási struktúrái; a perselyről szóló prédikációban ez a teremtés- és az istentannal kapcsolatban egyaránt megmutatkozik. Cselekedvén Isten „neki megfelelő művét, *cselekvő tettet*” cselekszi.²² Az emberi lélek azért képmása Istennek, mert úgy cselekszik, mint Isten, mert a szeretet aktusa. Eckhart azonban szinte sosem marad meg a léleknél, nyomban visszahat az Istenen belül zajló élethez: „Most mondom még valamit, amit még sosem mondtam. Isten saját magát ízleli. Ízlelésével, amellyel önmagát ízleli, minden teremtményt megízelek. Ízlelésén belül, minden teremtményt minden teremtményt megízelek – nem mint teremtményeket, hanem a teremtményeket mint Istent.”²³ „Istenről” lehet

²¹ Eckhartnak a stuttgarti Kohlhammer Verlagnál megjelentő német és latin nyelvű műveit LW (kötet- és oldalszám) vagy Quint DW (kötet-, oldal- és sorszám) jelöléssel idézzük. Quint DW 5, 234., 5.

²² Quint 271., 25.

²³ Quint 272., 43skk.

beszélni, sőt Isten csak akkor *lesz*, ha minden teremtmény kimondja, hogy „Isten”: „der wirt dà alle créatüren Gotes sprechen”.²⁴ Csak hogy Eckhart szemében Isten nem lehet csupán olyan Isten, akinek a kialakulása emberi beszédhez kötődik. „Istentől” megkülönbözteti az „Istenség”, akiről már nem lehet beszélni.²⁵ A prédikáció hallgatóit Eckhart két csoportra osztja. Egyrészt vannak a „szegények”,²⁶ akik biztosítani szeretnék helyüket a világban, megélhetésüket és „Istennel” való kapcsolatukat; nekik „meg kell maradniuk diffúz állapotokban”,²⁷ szemben azokkal, akik szegénységben és elidegenedtségben (*in armüete und ellendekheit*)²⁸ követik az Istenséget, és résztesznek a prédikáció megértésében.

Az eckharti prédikáció szubverzív eredménye az, hogy a szavak síkján megkonstruált „Istentől” a kategoriális beszéd határaként megtapasztható „Istenséghez” vezet el. Az „Istenség” transzcendenciája azonban nem tekinthető megszerezhető és birtokba vehető szférának – erre utal, hogy Eckhart nyomatékosan hangsúlyozza prédikációjának abszolút szükségességét; ahhoz, hogy lehetővé váljon az Istenség szótlán megtapasztalása, ismételtlen szóba kell kerülnie „Istennek”. Az „Istenség” nem tapasztalható meg, ha „Isten” nem „jön létre” és „létfosztódik” előbb az emberi beszédben. Csak egy létrejött Isten létfosztódhat

²⁴ Pf. 181., 1sk.: „Isten akkor *lesz* (»Isten«), ha minden teremtmény kimondja Istent: akkor *lesz* »Isten«” (Quint 273., 10sk.).

²⁵ Pf. 181., 9sk.

²⁶ Pf. 181., 21.

²⁷ Pf. 181., 23.

²⁸ Pf. 181., 25.

Istenségge, akiről már nem lehet beszélni. Isten destruktívója nyelvi konstrukciójához kötődik. Az Istenségre irányuló és ezért isteni önmegismerésként felfogható tapasztalat²⁹ ahhoz a nyelvi folyamathoz kötődik, amelynek során „Isten” apofatikus módon létfosztódik, és a mondható határaként a maga egységében megjelenik az „Istenség”. Ezzel kapcsolatban a tapasztalat lényege az „áttörés az Istenség alapjába, talajába, áramába és forrásába”,³⁰ vagyis az „Isten” teremtő, cselekvő erején és az Isten cselekvésén alapuló teremtményi tárgyasításokon keresztül a csöndes, nyugodt, nem cselekvő „Istenséghez” áttörő mozgás. Ez a második áttörés, amely ellentétes előjellel megfélelthető az elsőnek, a teremtmény kiadásának (a teremtés aktusának), „sokkal nemesebb” nála, mert tudatosan és intellektuálisan végrehajtott folyamat.³¹

III.

A nyelv és a tapasztalat Eckhartnál jelentkező integrációjának problémája némileg pontosabban is körvonalazható. Az áttörés motívuma elsősorban és szinte kizárólag

²⁹ A perselyes prédikációban (Quint 272., 4skk.) az isteni önmegismerés Isten *önmegtapasztalásaként* jelenik meg (önmegízlelésként), másutt a megismerés szempontja dominál (vö. Quint DW 1, 150., 3skk.). A tapasztalat és a megismerés Eckhartnál amúgy felcserélhető egymással, sőt szinonimája egymásnak.

³⁰ Pf. 181., 16sk.

³¹ „Ha visszatérek »Istembe«, és (azután) nem állok meg ott (ti. »Istennél«), akkor áttörésem sokkal nemesebb kiadásomnál” (Quint 273., 21skk.).

arra az *ontológiai* tényre vonatkozik, hogy a teremtmény léte mindenestől az Istenségől függ: az Istenségbe visszavertve a teremtmény teljesen megtapasztalja létbeli függőségét, saját semmijét belevetve az Istenségbe; a látszólag negatív folyamat tiszta pozitivitássá alakul, amikor a teremtmény végül mint Isten Istenben visszanyeri archetipikus létteljességét. Ennek megvilágítására Eckhart két, egymástól teljesen különböző interakciós modellt használ.

Az egyik részletesen kifejtett hasonlat formáját ölti, s az ember és Isten közötti létbeli viszony *dinamikus* jellegével kapcsolatos: „Fogok egy vízzel teli edényt, belehelyezek egy tükröt, és kiteszem a napra; a nap kibocsátja ragyogó fényét korongjából és alajából, s közben mégsem szűnik meg. A tükröt napbeli fényvisszaverése (magában) a napban nap, ám (a tükröt) mégis az, ami *ő maga*. Ugyanígy áll a dolog Istennel. Isten a lélekben van természetével, létével és istenségével, és mégsem a lélek. A lélek visszragyogása Istenben Isten, ám (a lélek) mégis az, ami *ő maga*.”³² A hasonlat nem két dolgot, hanem két *folyamatot* vet össze. Eckhart a létátadás Isten és az ember közötti ható dinamikájáról beszél: „A tükrötbeli kép csak akkor létezik, ha folyamatosan létezésre aktualizálódik; a kép »aktuális konfiguratio«, nem pedig »figuratum manens«. Ebből érthető, hogy míg Tamásnál a *creatio* egyképpen lehet egyszeri teremtő aktus és *creatio continua*, Eckhartnál csakis az utóbbi. Azt mondhatnánk, hogy Eckhart pontosabban kifejezi, mennyire közel van Isten a teremtéshez,

³² Quint 273, 1–9.

mint Tamás, akinél a *creatio continua* létben tart, de nem hív létre minden pillanatban újra meg újra. Eckhart és Tamás gondolkodása »a teremtett létező létforrásáról alkotott eltérő felfogásuk« (H. Hof) miatt különbözik egymástól; mindketten hangsúlyozzák, hogy a teremtmény Istentől függ, a teremtményi függés azonban Tamásnál statikus, Eckhartnál dinamikus.³³ Nem meglepő tehát, hogy Eckhartnál óriási jelentősége van az „esemény” szónak.³⁴ Szövegeiben végső soron eseményszerűséget kifejező fogalmak (például a tükröt)³⁵ hivatottak az ember és Isten közti viszony megvilágítására.

Az Eckhart által a perselyes prédikációban használt másik interakciómodell az ember Ágoston platonizáló, misztikus pszichológiájára visszanyúló,³⁶ hátrmas felosztásán alapul, amely alapvetően három, hierarchikus rendbe

³³ D. Mieth: *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*. Regensburg, 1969, 137sk., vö. 144sk.

³⁴ Vö. R. Schürmann: *Maître Eckhart ou la joie errante. Sermons allemands traduits et commentés*. Paris, 1972, 201., 363. (a szerző Heidegger Eckharttól eredeztethető szókincsére utal).

³⁵ Úgy tűnik, hogy a létátadás teremtményi-ontológiai aktualitásának szemléltetésére használva Eckhart a gazdag hagyománytól eltérő értelemmel ruhazza fel a tükröt-képet. A tükröt mint az örökkévalóság isteni tükrétől lásd H. U. v. Balthasar: *Thomas von Aquin, Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens* (S. th, II, 171–182), Heidelberg, 1954, 332skk., 396sk. A tükröt mint Isten, a felebarát és önmagunk megismerésének eszköze: J. Pépin: *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*. Paris, 1971, 192–195.

³⁶ Lásd erről Balthasar: *Az alak szemlélete*, i. m. 300skk.; M. E. Koger–H. U. v. Balthasar: *Lélefilozófia és misztika* Aurelius Augustinus *De generi ad litteram* c. munkájának tizenkettedik könyvében. Ford. V. Horváth Károly. In Heidl Gy. (szerk.): *Szent Ágoston misz-*

szerveződő, de egymással kapcsolatban álló megismerés- és tapasztalásmódot különböztet meg: a testi érzékelést, a képzeteszerű megjelenítést és az ész gondolkodó megismerést. A megismerés három formáját Ágoston konkrétan a *spiritus*nak, az *animának* és a *corpus*nak felelteti meg.³⁷ Eckhart viszont Pál alapján a „külső”, a „belső” és a „legbelső” ember hármasságát teszi magáévá.³⁸ A metafizikailag rendszeresen a dinamikus viszonyt kifejező „lélek-szíkra”³⁹ fogalommal jelölt „legbelső ember” mintegy tökélyként felfogja és visszaragyogtatja az isteni létkegyel-met, aminek köszönhetően a teremtmény kegyelemből visszatérhet mintakárhoz; a „külső” és „belső” ember kontextusában ez a tapasztalat óhatatlanul radikális veszteségként, önvessztésként és absztrakcióként, teljes negatív-tásként nyilvánul meg, abban, amit Eckhart szegénységnek és elidegenedésnek nevez. Az apofázisnak Isten leírásában érvényesülő abszolút prioritása visszaköszön abban, ahogyan Eckhart körülírja az áttörés eseményét azzal a teremtménnyel kapcsolatban, aki előzetesen adott pszichológiai lehetőségeinek szűk keretén belül megpróbál eleget

³⁷ Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2004, 19–39.; az antropológiai trichotómia platóni és korakeresztény háttéréről lásd Pépin: *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, i. m. 182., 198.

³⁸ „Natura certe tota hominis est spiritus, anima et corpus: quisquis ergo a natura humana corpus alienare uult, desipit” (Ágoston: *De anima et eius origine* IV, 2, 3; PL 44, 525). Vö. Korger-Balthasar: i. m.

³⁹ A három megismerésmód egész rendszerével kapcsolatban lásd Haas: *Nim din selbes war*, i. m. 22skk.; Schürmann: *Maitre Eckhart*, 267., 11. jegyzet.

⁴⁰ Vö. Mieth: *Die Einheit von Vita activa*, i. m. 140–145., 258skk.

tenni annak a végtelen igénynek, amely a korábbi szemlélődésmisztikától eltérően nem enged megnyugvást Isten élvezésében.⁴⁰ Eckhart nyelvént az teszi sajátossá, hogy lelki események keretében véget nem érő, dinamikus, tagolatlan *ontológiai* tényrt próbál tudatosítani. A veszélye abban rejlett, hogy sokan nem ontológiai intencionálisának megfelelően értették, hanem pszichológiai matematizálást láttak benne, amelynek talaján a „lélekszíkra” – eredeti lényegétől eltérően – már nem „dinamikus viszonyfogalom”,⁴¹ hanem a lélek struktúrájának antropológiai mozzanata, a lélek szerve, amelyet – tévesen – Istenel azonosítottak, s ezért óhatatlanul panteista jellegűnek tartottak.

Ennélfogva Eckhartnál a pszichikai síkon megvalósuló tapasztalattal paradox módon kioltódik és aszketikus szándékkal eltűnik az egyedi jellegű és egyéni kötöttségű tapasztalat. Eckhart nemcsak egyszerűen közbömbös a pszichológiai konkretizálódás minden formájával szemben, de egyenesen ellenségesen viszonyul az abból fakadó individualizáló tendenciákhoz, amelyek rendkívüli tapasztalatonál fogva veszélyeztetik az ember önmagától való aszketikus megfosztódását, sőt azzal fenyegetnek, hogy lehetlenné teszik az individualitásától megszabadult teremtménynek az Istenséggel való misztikus egyesülését.

⁴⁰ Mieth: *Die Einheit von Vita activa*, i. m. 154. (Mieth szerint ugyanakkor az emberi létezésben végbemenő ontológiai esemény észlelése nem nevezhető misztikus tapasztalatnak; *Christus – Das Soziale im Menschen* című könyvében [19. és 87.] azonban – több szempontból is joggal korrigálva a hagyományos misztikafogalmat – mintha hajlandó lenne újra misztikáról beszélni, bár csak idézőjelben.)

⁴¹ Lásd a 39. jegyzetet.

Ezért Eckhart szemében a tapasztalat egyáltalán nem kötődik meghatározott élménystruktúrához.⁴² Az Isten és az embert a létfosztódás egyazon folyamatába bevonó negatív nyelv egyértelműen kizárja magából az élmény individualizáló kategóriáját. Ami a misztikus teológiát illeti, Eckhartot a legkevésbé a *gratiae gratis datae*, a rendkívüli misztikus állapotok és események foglalkoztatják.⁴³ Az eckharti tapasztalat a gondolkodás tapasztalata, vagy Eckhart szavaival: a legbelsőbb ember gondolati tapasztalata. A már említett antropológiai trichotómiában lényegében a tapasztalati képesség fokozatai különülnek el egymástól: „A teremtmények mint teremtmények csak a *külső* embernek ízlenek, akár a bor, a kenyér és a hús. *Belső* embernek azonban semmi sem ízlik teremtményként, hanem csak Isten ajándékaként. *Legbelsőbb* emberemnek a teremtmény Isten ajándékaként sem, hanem csak örök-ké létezőként ízlik.”⁴⁴ Az ízlelés, a *saperé*⁴⁵ kifejezés Eck-

⁴² Mieth: *Christus – das Soziale im Menschen*, i. m. 10.

⁴³ Balhasar és Korger (i. m.: 13.) ebben látja Isten Eckhart-féle lényegi látásának veszélyét. Hogy Eckhartnak ez a felfogása veszélyeztetni az ember személyes szabadságát, arra Balhasar nemrégiben ismét felhívta a figyelmet: *Theodiamatik*. 1. kötet: *Prolegomena*. Einsiedeln, 1973, 517–523. Az említett veszély tagadhatatlanul fennáll. Ugyanakkor Eckhart a felebaráti szeretet nevében abszolút vétőt is emel az exkluzív, élvezetközpontú szemlélődésmisztika minden formájával szemben (Quint DW 5, 221., 1skk.). Végző soron Isten teremtmésre vonatkozó gondolata is személyes, amelybe az ember visszatér, még ha visszatérésének folyamatát az egyéni vonásokat levetkőző radikális aszkézis határozza is meg.

⁴⁴ Pfl. 180., 31skk.; Quint 272., 31skk.

⁴⁵ Bonaventura: „Sapientia est cognitio causarum altissimarum et intellectus primarum, non tantum per modum cognitionis speculativae et intel-

harnál a tapasztalatra vonatkozik, amely bizonyos szempontból rokon jellegűnek mutatkozik a tapasztalat hegeli fogalmával, ha figyelembe vesszük azt a dialektikus mozgást, amelyet a tárgya nyers, érzéki meglététől egészen a legbelső emberben előálló létmódjáig (Isten Istenben) tesz meg. Az „új tárgy”, vagyis a „róla szerzett tapasztalat” így a tárgy megváltozott magánvalósága lenne, amely már az isteni tudat számára fennálló magánvalósággá alakult.⁴⁶

IV.

Az említett gondolati elemekből következően Eckhart mindig eseményszerűnek tekintti az ember és Isten közötti megvalósuló misztikus egyesülést. A tulajdonságok – az ember és Isten *unióját* célzó – levetkőzése⁴⁷ soha véget nem érő folyamat, amelyről Eckhart gyakran – e szempontból Mechtild von Magdeburgra emlékeztető módon – közvetlen és világos vallási nyelven beszél. Jól példázza a jelenséget a *Iusti vivunt in aeternum* szakaszból származó prédikáció.⁴⁸ „Die niht glich sint, die sint aleine gote

lectualis, verum etiam saporativae et experimentalis” (*De perfectione evangelica* I, concl.; *Opera omnia*. Quaracchi, 1882–1902. V. kötet, 120.). „A bölcsesség a legmélyebb és eredendő okok ismerete, nemcsak a diszkurzív és értelmi megismerés, hanem ízelelési és tapasztalati megismerés által is.” (Vö. E. Gilson: *Der Heilige Bonaventura*. Hellaerau, 1929, 630skk., 915. [további szöveghelyekkel]; eredeti megjelenés: *La philosophie de saint Bonaventure*. Paris, 1924).

⁴⁶ M. Heidegger: Hegel tapasztalatfoglalma. Ford. Abraham Zoltán. In úó: *Rejtekuak*. Osiris, Budapest, 2006, 103–182.

⁴⁷ Vö. Haas: *Nim din selber uar*, i. m. 29., 72., 180.

⁴⁸ Quint DW 1, 99sk.

glích.⁴⁹ Eckhart kimondja, hogy az Istenhez való egyenlőséghez szükség van minden tulajdonság levetkőzésére. Az Isten lélekbeli születéséről kidolgozott teológiai vélekedés pedig lehetőséget nyújt Eckhartnak arra, hogy kifejtsen Isten és az ember egyenlőségének belső, egységes hatásösszefüggését: „Der vater gebirt sînen sun âne underlâz, und ich spriche mâr: er gebirt mich sînen sun und den selben sun. Ich spriche mâr: er gebirt mich niht aleine sînen sun, mâr: er gebirt mich sich und sich mich und mich sîn wesen und sîn natûre. In dem innersten quelle dâ quille ich ûz in dem heiligen geiste, dâ ist êin leben und êin wesen und êin werk. Allez, waz got wûrket, daz ist ein; dar umbe gebirt er mich sînen sun âne allen underscheit.”⁵⁰ Továbbá: „Got und ich wir sint ein in disem gewürke.”⁵¹ Nem szorul részletes igazolásra, hogy az egyenlőség nem a szubsztanciák statikus egységét szilárdítja meg, hanem cselekvés-összefüggést, olyat, amely a „lét” dinamikus-verbális, nem pedig nominális felfogását feltételezi.⁵² Ily módon a nyelv tehát összefüggésben áll

⁴⁹ Quint DW 1, 107., 5 („ami semmivel sem egyenlő, az csak Istennel egyenlő”).

⁵⁰ Quint DW 1, 109., 7–110., 2 („Az Atya szünet nélkül szüli Fiát, sőt többet is mondok: engem saját Fiaiként és ugyanakként a Fiuként szül. Még többet is mondok: nemcsak Fiaiként szül engem; engem önmagáknént és önmagát mint engem és engem mint az ő létét és természetét szül. A legbelsőbb forrásban forrásozom elő a Szentlélekben; ott egy élet és egy lét és egy cselekvés van. Amit Isten cselekszik, az egy; ezért szül engem a Fiaiként különbözőség nélkül.”)

⁵¹ Quint DW 1, 114., 4sk. („Isten és én, mi egy vagyunk ebben a cselekvésben”).

⁵² „A szubsztanciaiontológia helyét (Eckhartnál) a funkcióiontológia foglalja el”. H. Rombach: *Substanz, System, Struktur*. I. kötet. Freiburg

a tapasztalattal, amely nélkül komolytalan nyelvjáratékká torzul. Másrészt viszont azt is tudjuk, hogy a tulajdonságok levetkőzése egyenesen kizárja a tapasztalat szokásos felfogását: Eckhart szemében az izolált, pontszerű tapasztalat, vagyis valamely tárgy vagy lelki esemény egyszerű észlelése a tulajdonság kategóriájához tartozik, amelynek el kell tűnnie, hogy érvényesülhessen az általános. Az *Opus tripartitum* prologusában és a *Vigasztalás könyvének* első részében Eckhart éppen azt fejegeti, hogy az úgynevezett általános tökéletességek (*perfectiones generales*) vagy szellemi fogalmak (*termini spirituales*) (*esse, unum, verum, bonum, sapientia, iustitia* stb.)⁵³ abszolút korábbiak mindannál, ami a dolgokban van és ami tárgyi nyelven kifejezi őket, minderről függetlenek és – ami a transzcendentálékat illeti – kizárólag Istenre vonatkoznak. Az embernek az a feladata, hogy minden akcidentális tulajdonságot levetve megteremtse annak a feltételét, hogy általános embersége (*menschheit*) azonosá váljon Krisztus általános emberségével,⁵⁴ vagy jósága egyesüljön az isteni jósággal, és így tovább. A *termini spirituales* bizonyos módon szinonimái egymásnak és felcserélhetők, s így egyazon folyamat bármely tetszőleges *terminus spirituales* kereszttül bemutatatható. Az izolált tapasztalatnak tehát nem lehet helye, ha a nyelv megszabadul esetleges

i. Br., 1965, 180. Lásd erről főként Schürmann: *Maitre Eckhart*, i. m. 162skk.

⁵³ Vö. Quint DW 5, 62., 2. jegyzet (a vonatkozó szöveghelyek). Lásd továbbá F. Brunner: *Maitre Eckhart*. Paris, 1969, 23skk.

⁵⁴ Lásd erről főként Haas: *Nim din selbes uar*, i. m. 52skk.

állapotától és tárgyi kötöttségétől, s olyan határ felé mozdul el, amelyen túl metanyelvi és felszólító jelleggel az Isteniség általi misztikus átfarmálódásra vonatkozik. Ám pontosan a tárgyi nyelvtől a negatívítás és paradoxon jellemzte metanyelvhez tartó átmenet teszi lehetővé és kényeszeríti ki, hogy mégis beszéljünk tapasztalatról, minthogy izolált észlelésként a tapasztalatnak ugyan nincs (sőt nem is lehet) helye Eckhartnál, a *terminus generalis*ként értett általános tapasztalat viszont impliciten rendszeresen és szüntelenül megjelenik nála: követelményként és intencióként. Eckhart nem misztikus egyesülésmények pontoszerű tapasztalatairól kíván beszámolni, hanem azt akarja feltárni, hogy honnan erednek az ilyen tapasztalatok: Istennek a lélekben végbevitt átalakító cselekvéséből. A misztikus tapasztalatot ki akarja vonni az immanens világi okság szférájából, hogy egész teljességében meg tudjon mutatkozni. *Annak érdekében* gyümölcsozrteti spekulatív erejét, hogy a misztikus szüntelenül kivonuljon élményvilágából az Egy Szükség szerű érdekekben, amely véleménye szerint az „egy a cselekvésben” – ami semmiképpen sem feleltethető meg valamilyen pontszerű, különálló tapasztalatnak.

V.

Isten mindig jelen van az embernél, szüntelenül ott áll „a szív ajtaja” előtt.⁵⁵ Eckhart tökéletesen tudatában van az Isten úgyszólván tapasztalat nélküli, azaz nem érzéki megtapasztalásából fakadó problematikának. Egyik pré-

⁵⁵ Quint 436., 17.

dikációjában⁵⁶ a következőket mondja egy kételkedővel: „Nem értem, miről beszélsz. Én semmit sem érzek belőle (Istenből).” Válaszában Eckhart teljességgel és lényegileg Istennek tulajdonítja a kezdeményezést a tapasztalat területén: „Figyelj csak! Az érzés nem a te hatalmadban van, hanem az övében. Ha úgy tetszik neki, megmutatkozik; és ha akar, el is rejtőzhet. Erről beszélt Krisztus, amikor azt mondta Nikodémusnak: »A Lélek ott lekezik, ahol akar; hallod a hangját, de nem tudod, honnan jön és merre tart« (Jn 3,8). Ezekkel a szavakkal ellent is mondott magának: »hallod, de nem tudod«. Hát nem a hallás útján nyerünk tudást? Krisztus arra gondolt, hogy hallás útján fogadjuk be vagy vonjuk be önmagunkba, mintha azt akarta volna mondani: *befogadod* (a Lelket), de mit sem tudsz róla. Hallgass csak ide! Isten semmit sem hagyhat üresen vagy hézagosan; Isten és a természet nem tűri, hogy bármi is hézagos vagy üres legyen. Ezért bár úgy tűnhet, hogy semmit sem érezve belőle teljesen a hiányát is szenveded el, a dolog nem így áll. Mert ha lenne valami üres az ég alatt, bármi, akár kicsi, akár nagy: vagy felhúzná magához az ég, vagy lefelé kellene hajolnia, és saját magával kellene betelnie. Isten, a természet ura, a legkevésbé sem tűri, hogy bármi is üres legyen. Ezért légy szilárd, és ne tántorodj el ettől az ürességtől; ebben az időpontban (ugyan) elfordulhatsz tőle, de később már soha nem térhetsz vissza hozzá.”⁵⁷ Eckhart szerint az em-

⁵⁶ A szöveg alapvető jelentőségű az „élménnyel” szembeállított tapasztalat eckharti fogalmával kapcsolatban: Pf. Nr. 4; Quint Nr. 59.

⁵⁷ Quint 436., 23–437., 8. Az egész problematikával kapcsolatban lásd Mieth: *Die Einheit von Vita activa*, i. m. 216sk.

bernek *unbekantetz bekanntüset*, meg nem ismerő megismerést kell gyakorolnia,⁵⁸ olyan szárazság (*dunsternüße*) és tudatlanság (*unwissen*) állapotában, amelyből nincs visszaút: az ilyen állapot sivatag.⁵⁹ Az ember akkor tesz szert tapasztalatra, ha lemond az élménytől, mert abszolút szükséges és pozitív hatású, hogy az ember teljesen hiány legyen mindennek, megmaradjon a szárazság és a tudatlanság állapotában, ne érezzen semmit, mert így lehetővé van arra, hogy „megnyerje azt, aki maga minden dolog”; „ha az ember mentes önmagától és mit sem tud semmiről, akkor egyre közelebb kerül hozzá”.⁶⁰ Eckhart szemében a létátadás Istentől a teremtmény felé megnyilvánuló ontológiai *folyamata* fontosabb, mint bármilyen intellektuális, voluntatív vagy affektív élménykapcsolat Istennel. Mivel Istent borzasztja az üresség, a lét villámszerűen⁶¹ csap be a megfélemlőképpen üres és felkészült emberbe. Az érzés hiányát, a „sivatagot” teljes negatívitásában megtapasztalni és így az isteni létteljeséget áttöréshez juttatni akaró spirituális lemondás koncepciója figyelmeztető támasza lel Eckhart határozatlanságában, abban, hogy nem foglal egyértelműen állást például abban a kérdésben, hogy a lélek képességei vajon azonosak-e a lélekkel, vagy hogy a voluntatív vagy az intellektív képesség magasabb rendű-e.⁶² Eckhart határozatlansága (a prédi-

⁵⁸ Pf. 25., 39.

⁵⁹ Pf. 26., 29s., 33.

⁶⁰ Pf. 26., 29s.

⁶¹ Vö. Quint 437., 19s. (a villám az egyetlen hasonlószerű jele az isteni létközlésnek).

⁶² Vö. Brunner: *Maitre Eckhart*, i. m. 68s.

káció körülményei szerint más-más megoldás mellett teszi le a voksát) először is abból következik, hogy minden gondolati modellt módszeresen és alapvetően funkcionálizál, de főként azon nyugszik, hogy lényegi jelentőséget tulajdonít a meg nem ismerő megismerésnek, amely a végérvényes eredményekre jutó gondolati modellek hiányát is megköveteli.

Már eleve a vallási tapasztalatnak sincs önmagán kívül más tárgya.⁶³ A misztikus tapasztalat pedig (különösen Eckhart koncepciójából tűnik ki) egészen radikálisan semmi más, mint önmaga, amennyiben az *in statu viae* megvalósuló hitbeli tapasztalat végső telje és csúcsa.⁶⁴ Az istentapasztalat önimplikációjára Eckhart akkor utal a legélesebben, amikor a vallási szubjektumban végbemenő folyamatként mutatja be: „Man ensol got niht nemen noch ahten úzer im sunder als mîn eigen und daz in im ist; noch man ensol dienen noch wûrken umbe kein warumbe, noch umbe got noch umbe sîn ère noch umbe nîhtes niht, daz úzer im sî, wan aleine umbe daz, daz sîn eigen wesen und sîn eigen leben ist in im.”⁶⁵ Bár Eckhart itt látszólag az ember saját énjét helyezi a középpontba,

⁶³ A. Vergote: *Religionspsychologie*. Olten, 1970, 45s.

⁶⁴ Erre már A. Stolz is egészen világosan rámutatott: *Theologie der Mystik*. Regensburg, 1936, különösen 175s. (a szerző itt elutasítja a misztika mindenféle pszichológiai nivellálását).

⁶⁵ Quint DW 1, 113., 2–6. („Istent nem szabad saját magunkon kívüllnek tartanunk és tekintenünk, hanem sajátomnak és olyannak, ami bennem van; továbbá nem szabad szolgálunk és cselekednünk valamilyen miértért, sem Istenért, sem saját dicsőségünkért, sem bármi olyanért, ami rajtunk kívül van, hanem kizárólag azért, ami saját létünk és saját életünk bennünk magunkban.”).

nem „tulajdonságról” beszél; a szöveghelynek kizárólag annyi a tartalma, hogy Isten nem található meg a személy középpontján kívül, amelynek archetipikus létmódja (Isten Istenben) felé feszülő dinamikája a lélekszíkában rejlik, vagyis abban, hogy Isten ígéje (lgéje) megszületik a lélekben.

Eckhart beszédmódjának sajátos problematikája abból adódik, hogy tükröntológiáját esetleg pszichológiai horizonton értelmezik és alábecsülik a nyelv misztikus határlebontását, amellyel a minden egyedi tapasztalatot meghaladó, totális misztikus unió-tapasztalat felé mozdul el. Ezért hangsúlyozza Eckhart oly nyomatékosan, hogy a szóbeli kifejezés (*geworten*) belülről kiinduló (*von innen her úz*) folyamat,⁶⁶ mivel a lélek legbelsejében „közvetlenül” felragyog „a nem diszkurzív igazság, amely Isten szívéből fakad”.⁶⁷ A nyelv tehát olyan közvetítőközegnek mutatkozik, amelyben a „szavaknak nagy erejük [...] van”; „a szavakkal csodát lehet tenni”. Ugyanis „minden szónak az első szótól van ereje”.⁶⁸ A nyelvi aspektus klasszikus egzisztencializálásával az embernek nem marad más lehetősége, mint hogy *büwortja* (határozószava) legyen a SZÓNAK.⁶⁹ Ha *abszolút* értelemben tagadnánk, hogy ennek a létmódnak van tapasztalati jellege, Eckhart nyelvét annak az önkényes kötetlenségnek vetnénk oda,

⁶⁶ Quint DW 1, 66., 2skk.

⁶⁷ Quint DW 2, 506., 1skk.

⁶⁸ Quint DW 1, 305., 3skk.

⁶⁹ Quint DW 1, 154., 7skk. Eckhart nyelvtudományáról a nyelvire irányuló nyugati reflexió keretében szól K. O. Apel: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn, 1963, 79sk. és többször (Archiv für Begriffsgeschichte 8).

amelyet mindig is hangsúlyozottan el akart kerülni. Az eckharti *sermo mysticus* proleptikus, elővételező jellegű; igehirdetésével Eckhartnak nem az a célja, hogy egyéni misztikus tapasztalatokról számoljon be, hanem az, hogy lehetővé tegye és életre keltsse a misztikus tapasztalatot, elérve, hogy az Istenség abszolút megtapasztalása érdekében az ember éppen hogy lemondjon a tapasztalatról. A paradoxont el kell viselnünk; Szent Pál elragadtatásával kapcsolatban Eckhart a következőképpen írja körül: „a lélek mintegy az idő és az örökkévalóság közti helyként van megteremtve. Az idő felé forduló alsó érzékeivel időbeli dolgokat visz végbe; felső képességével az idő nélküli örök dolgokat fog fel és érzékel.”⁷⁰

VI.

Eckhart szellemi követőit tanulmányozva azt látjuk, hogy legkiválóbb tanítványai, Tauler és Seuse ugyan még értették fundamentálmisztikai gondolkodásmódját, de – a korábbi szemléletelmisztika pszichológiai szempontjainak felelevenítésével – először (enyhén) Taulernél, majd (bi-

⁷⁰ Quint DW 1, 405., 1–3. Az elmélyülés, az ekstázis, a iubilus mind-mind tapasztalat Eckhart számára, amelyről azonban le kell mondanunk, ha a felebaráti szeretet úgy követeli: „waere der mensche alsó in einem inzucke, als sant Paulus was, und weste einen siechen menschen, der eines suppelins von im bedörfte, ich ahrete verre bezzer, daz du liezest von minne von dem und dientest dem dürfügen in méter minne” (Quint DW 5, 221., 5–8). Eckhart azt a prédikációját is a szeretet magasztalásával zárja (Quint 438., 30skk.), amelyben rendkívül éles szavakkal absztrakciót követel az embertől (lásd előbb az 57skk. jegyzetkénél).

zonyos radikálissal) Seusenál (a *Vitában*), végül a különböző (a tapasztalat belső érzékeivel és szerveivel kapcsolatban gazdag terminológiát kialakító) apácaéletrajzokban már teljes mértékben az érzésekkel teli passzív- és szeretetmisztika új formájává alakul. Tauler külön leszögezi, hogy abból, amiről beszél, egész életében semmit sem tapasztalt meg, de elegendő szeretni és érteni,⁷¹ és nagy jelentőséget tulajdonít az átérzésnek, az érzéseknek és az ízlelésnek, továbbá sajátos figyelmet fordít egyrészt az olyan pszichikai kísérő körülményekre, mint az életkor, a lélekstruktúra, a megtérés helyzete, másrészt a belső fejlődés fokozataira és szakaszaira.⁷² A tapasztalat Taulernél (bár a misztikus beszédben nála is megvan a ki-mondhatatlanság) az időstruktúrába (*stat, stunde, stille*)⁷³ beágyazódva jelenik meg, jóllehet másfelől beszédeiben a lélekalapról szóló tanon belül bonyolultan és részletesen kibontakozik a fundamentálmisztikai aspektus is.⁷⁴ Seuse *Vitája* viszont újra a nyelv és a tapasztalat irodalmi kon-taminációjának rendkívül bonyolult esetével szembesít minket. A legenda tiszteletre méltó műfaját utánozva a mű azzal próbálkozik, hogy a szentet mintegy lelki életút-jának tapasztalati jellegén keresztül mutassa be példaként.

⁷¹ *Die Predigten Taulers*. Hrsg. von F. Vetter. Dublin-Zürich, 1968, 317., 308k. (a továbbiakban „V.” jelöléssel, oldal- és sorszám-mal idézzük).

⁷² I. Weilner: *Johannes Taulers Bekehrungsweg. Die Erfahrungsg-rundlagen seiner Mystik*. Regensburg, 1961.

⁷³ V 352., 8sk. Tauler nyelvééről lásd főként A. Vogt-Terhorst: *Der bildliche Ausdruck in den Predigten Taulers*. Breslau, 1920.

⁷⁴ P. Wyser: *Der Seelengrund in Taulers Predigten*. In *Lebendiges Mittelalter. Festgabe für W. Stammers*. Freiburg, 1958, 204–311.

A vállalkozás attól lesz bonyolult, hogy a „szent” – a mi-nősítés élet csak kevésbé csökkent a harmadik személyű elbeszélés mód – életrajzi alapon saját maga ismerteti ön-magát és művét. Seuse az egész művel hiteles példát kíván nyújtani, s már ez a koncepció is azt sugallja, hogy amit elbeszél, az valóban megtörtént, még ha saját szavai sze-rint az elbeszélést csak *usgeleitü bischaf*fnak⁷⁵ kell is tekin-tenünk. A lelki kalandokon átmenő misztikus saját magá-ról szóló beszámolóját olvassuk, amelyhez hozzátartozik az az előzetes felismerés, hogy a szavakkal elbeszél-t dolgokat csak az értheti helyesen, aki maga is átérezte őket.⁷⁶ A misztikus beszéd tehát itt is a tapasztalatokkal bíró sze-mély *figurata locutioja*, akárcsak Új Teológus Simeonnál! Ez azonban csak az egyik aspektusa a szövegnek, amely-nek olyan részei is vannak, amelyekben a költői szárnya-lás következtében a tapasztalat egyszerű illékony-sága már pusztá irodalom-má torzul: az alkalmazott stílusesz-közök önállóságával a szöveg nyelve autonómmá válik. Seuse nyelvének – B. Boesch által feltárt – veszélyei, az érzések túlzott érvényesülése és a „kellemesen hullámmó-díztések kultusza”⁷⁷ azt is lehetővé teszi, hogy a nyelv a misztikus tapasztalat építő erejű ösztönzőjeként jusson szerephez, nem úgy, mint Eckharnál, akinél a gondolko-dás autonómiája megszabozza a kifejezőeszközöket, ha-

⁷⁵ Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*. Hrsg. von K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907; újranyomás: Frankfurt a. M., 1961, 197., 22. (a to-vábbiakban „B” rövidítéssel, oldal- és sorszám-mal).

⁷⁶ B. 183., 28.

⁷⁷ B. Boesch: *Seuses religiöse Sprache*. In *Festgabe für F. Maurer*. Düsseldorf, 1968, 223–245.

nem olyan új tartalommal, amely már előre jelzi egyrészt a költői nyelv önállóságát, másrészt azt, hogy az individuális pszichológia kiválik eredeti közegeből, a misztikus elméletből.⁷⁸ A Seuse művében a misztikus és irodalmi-esztétikai tapasztalat egyre világosabb térnyerése ellenére is megmaradó irodalmi és spekulatív határon az apácák-ról szóló *viidak* lépnek túl.⁷⁹ Így áldozatául esnek annak a veszélynek, amelyet Adorno a „tisztá”, vagyis nem hegeli, intellektuálisan már nem szavatolt tapasztalattal kapcsolatban jelzett: „Ha a tapasztalat szabadon és kizárólag saját dinamikáját és szerencsésjét követhetné, nem lenne megállás. Az elméletnek és a szellemi tapasztalatnak kölcsönhatásban kell lennie egymással.”⁸⁰

⁷⁸ R. Spaemann: *Mystik und Aufklärung. Concilium* 9 (1973), 349–355.

⁷⁹ W. Blank: *Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts. Eine Studie zur hagiographischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der Visionen und ihrer Lichtphänomene*. Disszertáció, Freiburg i. Br., 1962.

⁸⁰ Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M., 1966, 39.