HORVÁTH PÁL

Meister Eckhart, a keresztény misztika alig ismert klasszikusa

Ha a modern idők bölcselet- vagy teológiatörténeti kézikönyveit felütjük az érett középkornál, a 13. és 14. századot tárgyaló, a skolasztika fénykorát elemző fejezeteknél, egyöntetűen azt találjuk, hogy ez a kor nem csupán a hit titkait az értelem eszközeivel faggató skolasztikának a kiteljesedéséről, Aquinói Szent Tamás nagy intellektuális szintéziséről nevezetes, hanem annak a szellemiségnek a születéséről is, amelyet misztikának, misztikus szemléletnek neveznek. Maga a misztika kifejezés ellentétes érzéseket kelt korunk „modernséghez" szokott olvasóinak többségében, közben pedig szinte már magunknak is restelljük bevallani, hogy sem erről a hatalmas szellemi áramlatról, sem annak klasszikus képviselőiről nem tudunk eleget.

Így szinte közhely ugyan, hogy Meister Eckhartot, a német dominikánust elkönyveljük magunknak, mint ennek a titokzatos misztikának az „atyját", személyéről, művéről azonban alig ismerünk valamit. Mit tudunk, mit tudhatunk egyáltalán e jeles német gondolkodóról? Valójában nem sokat, nem eleget. Így már életútjáról is sok pontos bizonytalan, hézagos az ismeretünk, tetézve azzal, hogy más középkori gondolkodókkal ellentétben az ő alakjáról kortárs életrajz, jámbor legenda sem maradt ránk. Már születésének helye és pontos ideje dolgában is van némi bizonytalanság: alighanem 1260 körül látta meg a napvilágot egy Hochheim nevű középnémetországi városkában, ám azt, hogy melyikben a több hasonló nevű thüringiai település közül, kérdéses. Gyermek- és ifjúkoráról semmit sem tudunk, az pedig, hogy nemesi családból származott, inkább feltételezéseken, mint adatokon alapul. Az ifjú, akinek családi nevét sem tudjuk, az 1270-es évek második felében Erfurtban lépett be a dominikánusok, a prédikáló testvérek rendjébe, majd hamarosan Kölnbe, az ottani rendi főiskolára (studium generale) került, hogy megszerezze a rendben megkívánt, a prédikáláshoz és a tanításhoz nélkülözhetetlen filozófiai és teológiai tudást.

Csak néhány évvel ezt megelőzően történt, hogy a híres rendtárs, Aquinói Tamás, a középkori keresztény bölcselet intellektuális szintézisének megalkotója távozott az élők sorából. Maga Tamás és a korabeli rendi hagyomány a hit titkainak értelem általi megvilágíthatóságának bűvöletében éltek, Arisztotelész rendszerére hagyatkoztak, az értelemre alapozott szintézisekben, summákban értelmezték a keresztény tanítás rendszerét. Lehet, hogy az ifjú Eckhart még találkozott Kölnben az új, merésznek számító arisztoteliánus skolasztika nagy öregjével, Szent Tamás egykori mesterével, Albertus Magnussal is. A már-már prófétai korba lépett (87 évet élt) Albert, a rend egyik büszkesége, a kor legjelentősebb polihisztora – ha testi jelenlétével már nem is, de szellemével mindenképpen – meghatározza Eckhart tanulmányait, aki a 80-as években maga is alapos kiképzést kapott a skolasztikus gondolkodás művészetében. Tanulmányai újabb állomásaként 1290 körül a keresztény tudomány korabeli fővárosa, Párizs következett; a híres egyetem falai között, ahol korábban a Szent Ágoston szellemében gondolkodó ferences professzor, Bonaventura, vagy a „nagy" domonkosok, Albertus Magnus és Aquinói Tamás is tanított, Eckhart Platón és Arisztotelész, Petrus Lombardus műveivel és a belőlük kiolvasott intellektuális újdonságokkal találkozott. 1293-ban már ő maga is tanít: a

teológiai fakultáson lectio-kat, felolvasásokat tart, alighanem az új, skolasztikus gondolkodás jegyében. Párizsból még a század utolsó éveiben hazatért: 1295 után az erfurti kolostor perjele lett, az ifjú rendtagok lelki vezetője, elismert hitszónok. A századforduló ismét Párizsban találja: 1300-ban nyeri el a magister theologiae tudományos rangot. Az újsütetű magister – ettől az időtől lesz már-már nevének elemévé a tudományos rang, így lesz Eckhart testvérből Eckhart Mester – további életútján a rendi „karrier" állomásai következnek: 1304-től a szászországi dominikánusok elöljárója, 1307-től ugyanezt a tisztet cseh földön is betölti, 1310-ben pedig a délnémet rendtartomány provinciálisának jelölik. Eckhart ezekben az években már „misztikus": latin írásai az Arisztotelész-féle racionalitástól a platóni „idealizmus", az újplatónikus létszemlélet – főleg kedvenc pogány szerzője, Proklosz – nézetei felé közelítenek, az anyanyelvén prédikáló és író Eckhart pedig már egészen más, mélyebb, a puszta értelem világán túlnyúló módon gondolkodik, mint kor- és rendtársai zöme. Személye ugyanakkor éles bizonyítéka annak, hogy az intellektuálisan fegyelmezett, az értelem fényére alapozó szemlélet és a hit titkait az ész világán túl is kereső misztika nem állnak ellentétben egymással: Isten szemléletének skolasztikus hagyományában a két módszer inkább kiegészíti, mint kizárja egymást.

Eckhart 1311-től néhány évet ismét Párizsban tölt, 1316 és 1322 között pedig a svájci és elzászi dominikánus kolostorokat vizitálja, majd egykori iskolája, a kölni Studium Generale vezetését veszi át. Ezekben az éveken már keresett lelki vezető, csodált és vitatott szónok. Prédikációit lejegyzik, előkelőségek kérik lelki vigasztalását, lelkes tanítványok veszik körül. Az 1320-as évek elejétől azonban egyre többen figyelik gyanakvással, ellenérzéssel a skolasztikus gondolkodás kereteit feszegető megnyilatkozásait. 1325-ben, amikor először hangzik el a vád, hogy a német domonkosok közül néhányan zavaros, érthetetlen és gyanús módon prédikálnak, a vád már főként neki szól. 1326-27-ben a kölni érsek inkvizíciós pert indít Eckhart ellen, az ügy azonban rövidesen átkerül Avignonba, XXII. János pápa udvarába. Vádlói kezdetben írásai, prédikációi 150 kigyűjtött tételét vitatják. Az eljárás során Eckhart személyesen védi ügyét a pápai ítélőszék előtt: talán ennek és annak a hajlandóságának köszönhetően, hogy késznek mutatkozik valóban vitatható tételeit visszavonni, a vádpontok száma, a kifogásolt tételek köre a következő években alaposan megfogyatkozik. A halál is ügyének folyamata közben érhette: nem tudjuk, hogy mikor, de 1328 tavaszán már nincs az élők sorában. Halálának színhelye is bizonytalan: lehet, hogy Avignonban, más feltevések szerint övéi közé visszatérve Kölnben adta vissza lelkét a Teremtőnek, 66-68 éves korában. Nem tudjuk azt sem, hogy hol van eltemetve, neve, írásai körül pedig már szinte halála pillanatában dermesztő csend támadt.

Eckhartnek megadatott az a kétes dicsőség, hogy „kétszer halt meg". Perének végeredményeként ugyanis 1329. március 27-én XXII. János pápa kiadta In agro dominico kezdetű bulláját, amelyben a Mester 26 tételét ítélte el, mint „eretnek" vagy „rosszul hangzó" tanítást. A dokumentum ugyanakkor utal arra, hogy a közben már elhalt szerző késznek mutatkozott arra, hogy alávesse magát az Egyház ítéletének. Maga az egész ügy viszonylagos csendben zárult: a bulla megjelent ugyan, közzétételére azonban csak Kölnben és a kölni főegyházmegyében került sor. Ám még ez is elegendő volt, hogy Eckhart nevét a következő századokban hallgatás vegye körül. Egyedül tanítványai tartottak ki mellette: Tauler és Suso, a gondolati örökségét továbbvivő két rendtárs – javarészt nevének említése nélkül, de megőrizte gondolati hagyatékát. Tauler a maga munkáinak függelékébe illesztett néhányat mestere munkáiból, Suso pedig idősebb korában név szerint is védelmére kelt. Mindez nem mentette meg attól, hogy neve feledésbe merüljön, művei kéziratban lappangjanak tovább. Közben pedig a misztikus teológia ügye némileg kedvezőbbre fordult: a Tauler környezetében született *„Német teológia"* – amelyet Luther

adott ki és amely J. Böhmét és Angelus Silesiust is megihlette – már nyitánya volt a *devotio moderna*, az új gondolkodás misztikus fordulatának, amelyet a következő században Ruysbroeck és Groote, később Kempis képviselt, a skolasztika végóráiban pedig Cusanus méltatta ezt a hagyatékot.

Ám Luther vagy a 16. századi misztikusok érdeklődése nem változtatott azon a tényen, hogy Eckhartról a 19. századig alig esett szó. Amikor a német klasszika korában ismét felfedezték és nem pusztán a német irodalmi nyelv pallérozójaként, hanem gondolkodóként is becsülni kezdték, alakja ismét viták középpontjába került. Schelling, főként pedig Hegel a panteizmus és a paradoxonokra épülő szellemfilozófia előképének ítélte, a romantikusok viszont intiucionizmusát, szemléletének értelemfelettiségét és értelmentúliságát, Isten és az ember misztikus egyesülése (unio mystica) vonatkozó nézeteit méltatták. Ez utóbbi nézet szószólója, F. V. Baader, a 19. századi bajor katolikus megújulási mozgalom vezéralakja a közös, isteni és emberi „titok" kulcsát látta a középkori német misztikában, annak vezéregyéniségében, Eckhartban. 1857-ben jelentek meg elsőként nyomtatásban fontosabb művei, amelyek nyomán megszületett a modern Eckhart-filológia. Az 1890-es évektől különféle irracionalizmusok, ezoterizmusok próbálták védjegy gyanánt kisajátítani nevét a maguk számára, a dominikánus közösség viszont csak 1960-ban ismerte el újra sajátjaként gondolkodói alakját. Századunk első felétől Eckhart művei a mindenkori misztikus szemlélet illusztrációjaként forognak közkézen, 1936-tól – máig sem befejezetten – folyik munkái alapos, kritikai igényű összkiadása.

Eckhart terjedelmes, sokáig lappangó és egészében még ma sem feldolgozott életművet hagyott maga után. Írásai egyik felét skolasztikus, latin nyelvű munkák, tanári működésének termékei teszik ki. Ezek között a legnagyobb szabású alighanem az *Opus tripartitum* címen emlegetett, csak töredékesen fennmaradt teológiai bevezető, de ismerjük néhány párizsi egyetem questiojának szövegét és a Szentírás könyveihez írt kommentárját is. Ezekben – a bibliakommentárokat leszámítva – Eckhart a korabeli skolasztikus gondolkodásmódot követi, talán annyiban térve el a tomista hagyománytól, hogy inkább Platón és nem Arisztotelész szellemi útmutatásához igazodik, ám azokat a misztikai témákat is érinti, amelyek – az Opus tripartitum alapján – 1329-es elítélését eredményezték. a latin írások sorában talán a bibliai kommentárok árulnak el a legtöbbet a misztikus szemlélet érlelődéséből: a Genezis kommentárja amolyan szellemi átmenet az intellektuális (skolasztikus) és az intuicionista (misztikus) látásmód között. Eckhart írásainak második, utólag ítélve fontosabb csoportját a „német írások" alkotják. Ezek egyik része a „Tischreden" műfajában fogant, a novíciusokkal, a rendi növendékekkel folytatott beszélgetésekből kinőtt elmélkedés, a többi pedig homilia, prédikáció, meditáció, apácakolostorok lakóinak adott tanítás. Ezek zöme az *„Útmutató beszédek"* gyűjteményében kapott helyet, az alkalmi írások között pedig olyanokat találunk, mint az *„Isteni vigasztalás könyve"*, és *„A nemes emberről"* vagy a *„Megváltottságról"* utólagos címet kapott értekezés. Ez utóbbi művekben, a német írásokban bontakozik ki Eckhart igazi misztikája. Nem abban az értelemben persze, ahogyan azt a misztika fogalmát félreértő felszínes gondolkodás feltételezi. Eckhart misztikája „racionális misztika": nem a vízió, a látomás, az elragadtatás nyelvén beszél, nem a külsőségekben vagy a gondolkodásmód „fegyelmezetlenségében" misztikus, hanem abban, hogy túllép a racionális tudás keretein akkor, amikor Istenről, a hit titkairól, az érző és gondolkodó ember önértelmezéséről, a tapasztalati és gondolati valóságon túl mutatkozó Valóság lényegéről és természetéről beszél.

Eckhart elméleti munkájának kiindulópontja a metafizika, azon belül is az ontológia, a lét természetének, Isten és a létezés viszonyának faggatása. Ám gondolatmenete radikálisan más, mint Szent Tamásé: számára Isten nem pusztán a filozófiai eszközökkel megragadható abszolút lét, hanem a radikális, időtlen létfelettiség,

amelynek fragmentumai a teremtés folyamata révén költöznek bele a teremtménybe, hatják át az ember szellemi világának valóságát. Ennyiben a teremtés a szerető Isten önmegismerő életfolyamatának „a létbe való belépése", amely az emberi lélekben válik újból és újból folyamatossá, létezővé. Önmagában Isten számunkra csak a „negatív teológia" útján ragadható meg, hiszen értelmünk számára nem létének tudása, hanem csupán működésének, tevékenységének folytonossága állítható, amiből a létezés fogalma pusztán kizárásos következtetésként adódik. Ide kívánkozik Eckhart cenzúrázott gondolata arról, hogy a világ öröktől fogva van: misztikus értelemben, ha magát a teremtést az időtlen Isten önkifejezése eszközének tekintjük, ezt a gondolat a modern teológiáknak arra a gondolatára rímel, amelyek szerint a Teremtő és a Teremtmény, az Isten és az ember csak egymásra definiálva értelmezhető.

A platonikus szellemiség elveinek megfelelően Eckhart szerint Isten „teremtő természet", amely „kiáradás" útján hívja létbe a létezőket, olyan „lélekszikrát" helyezve beléjük, amelyek az örök, isteni létbe való visszatérésre törekednek. Ebben a gondolatban ott kísért Avicenna sok vihart kavart gondolata: az örök és egyetemes lélek/lét az, amely – teremtetlen és időtlen módon – a világ lényegét alkotja, a világ lényege pedig valamilyen titokzatos értelemben a teremtés folyamatában önmagát megvalósító Isten. Ez az Isten Eckhart érvelésében hol lét, hol gondolat, hol mindkettő forrása és titokzatos alapja: ebből a bizonytalanságból nem csupán eretnekségének vádja, de az a késői ítélet is származott, hogy rendszere valójában panteizmus, az Isten-Világ tanításának a korabeli arab bölcselőkhöz hasonló, újplatónikus gyökerekből táplálkozó ideája. Alapvető számára, hogy Isten nem lét, hanem „létfölötti": Isten eszme, amely a Fiúban, mint az Atya szavában válik valóságossá és előle részesedve lép a létezés rendjébe mindaz, amit teremtettnek, valóságosnak láttunk. Némely értelmezők szerint Eckhart Istene Lét, de nem létező: csak teremtő működése folyamatában válik az „idea" puszta valóságából „valódisággá", szentháromságos léte pedig nem ontológiai, hanem tevékeny realitása által mutatkozik meg számunkra.

Ide kapcsolódik Eckhart Mester sajátos antropológiája: bennünk, emberekben, teremtményekben az Ige születik meg, Isten bennünk van. „Hogy Isten éppen Isten, annak én is oka vagyok; ha nem lennék én, Isten sem lenne" – mondja, mintegy elővételezve azt a nagyon is modern gondolatot, hogy Isten valójában bennünk létezik, általunk, teremtményei által „van", Isten a „lélek mélysége". az ember az isteni eszme „hasonmása" és „töredéke", létezése pedig nem más, mint sajátos „unio mystica", az isteni valóságnak az emberi létezéssel való különleges, de határtalan egybeesése, azonossága.

Isten valójában tehát Eckhart szerint nem lét, hanem lélek: az ember, mint teremtmény lelkébe épülve bontakozik ki igazi létezése, amely nem mást jelent, mint azt az állapotot, amelyben az emberi „rész" isteni „egésszé" formálódik. Ebből a tényből következik az a lelkipásztori meggondolás is, amely áthatja Eckhart egész irodalmi működését: annak a tudata, hogy Isten mindennél közelebb van hozzánk, emberekhez, hiszen Isten bennünk van, Isten általunk – is – van. Az „unio mystica", az isteni és az emberi közvetlen azonosságának gondolata munkál ebben a formulában, az a kitüntetetten „misztikus" elv, amely a keresztény misztika minden valamirevaló elméletében újra és újra alakot ölt. Ebben az elvben az ember Istenhez való radikális hasonlósága is benne rejtőzik: a Fiúság a teremtésben emberi valósággá változik és kijár mindenki számára, aki „jó ember". Eckhart misztikájának lényege éppen itt van: felfogásában nem Isten az, aki – akár a megtestesülésben – hasonlatossá lesz az emberhez, hanem az ember képessége és rendeltetése, hogy a teremtés folyamatában megistenüljön, azonossá legyen értelemadó lényegével, teremtőjével.

Ha Isten benne van – valamilyen misztikus módon – emberi létezésünkben, akkor az ember eredendően jó, alkalmas arra, hogy „átváltozzon" Istenbe. A hitben érintett ember ezen a módon társteremtővé és társmegváltóvá lesz, aki legalább annyira isteni, mint amennyire Isten nyilatkozik meg benne. Istenné válása, az Istennel való teljes egyesülés nem más, mint a Fiú megszületése a lélekben, ebből a csodálatos egységből pedig, amely az Atya titokzatos kegyelme által jön létre, származik a Lélek, így teljesedik ki a Szentháromság. Ezt a folyamatot a jóság teszi elevenné: a tevékeny ember, amennyiben jó ügy szolgája, maga teremti, alkotja azt a termékeny kapcsolatot, amelyben magára és Istenre is rátalálhat.

Ezeknek a gondolatoknak az alapján aligha állíthatjuk, hogy Meister Eckhart a keresztény hit igazságainak problematikus gondolatoktól, vitatható állításoktól mentes képviselője volna. Szélsőséges platonizmusa, Avicennát és az averroistákat idéző eszméi némi joggal vonták magukra a hitvédő szándékú egyházi hatóság figyelmét. Dogmatikus bizonytalansága ellenére viszont kétségtelen, hogy Eckhart a devotio moderna újszerű lelkiségi felfogása jegyében igen fontosat alkotott, amikor nem a pőre értelemre, hanem a hit bensőséges élményére és a vallási mindennapok jámbor indulatára igyekezett ráépíteni a maga értelmezését. Ez az érvényesség lehetett a magyarázata annak is, hogy a cenzúra és a feledés kényszere ellenére szellemi hatása érvényesülni tudott a következő időkben is: nem csupán Tauler és Suso, de a mindenkori reformteológia és a reformátorok világában is, akik – valamilyen értelemben – példaképüknek gondolhatták a kölni domonkos barát „gyanús" eszméit.

Az a mély hit és humánum, amely Eckhart misztikus munkálkodását kíséri, alapvető hozzájárulásnak bizonyult a keresztény gondolkodás történetében az intellektualizmus és a spiritualizmus egyensúlyának kiformálódásához és lehetőséget ad arra, hogy minden olyan szellemi korszakban, amikor ez a harmónia megbomlani látszik, a keresztény gondolkodás visszanyúljon Meister Eckhart hagyatékához.

Irodalom

Eckhart műveinek kritikai összkiadása 1936-tól jelenik meg a Deutsche Forschungsgemeinschaft gondozásában. Ez a vállalkozás azóta is módfelett vontatottan halad, egyes kötetei pedig – hatalmas kritikai apparátusuk miatt – nehezen használhatók. Aki érdemben próbálja megismerni az életművet, egy másik kiadással jobban boldogul: J. Quint: Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, Stuttgart, 1955.

Magyarul – néhány rövid közlemény mellett – Eckhart műveiből két válogatás jelent meg: A Teremtés Könyvének magyarázata. Farkas Lőrinc Imre, Budapest, 1966.; Beszédek. Helikon Kiadó, Budapest, 1986.

Eckhart elítélésének dokumentuma megtalálható az egyház dogmatikai döntéseinek mértékadó gyűjteményében: H. Denzinger – A Schönmetzer: Enchiridion Symbolorum ..., Herder Verlag, Freiburg, 1991., 950-980.

Alapvető monográfia Eckhart munkájáról: A. Dempf.: Meister Eckhart. Einführung in sein Werk, Leipzig, 1934. Életművének egy népszerű áttekintése a közelmúltban magyarul is megjelent: Walter Nigg: A misztika három csillaga. Eckhart – Suso – Tauler domonkos misztikusok, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest, 1999.

BÉRES TAMÁS

A vallási virtuozitás romantikus alapokmánya

Néhány háttérgondolat Schleiermacher ifjúkori művének eszmetörténeti helyéhez

Hozott-e, hoz-e századfordulónk – 1800-hoz és 1900-hoz hasonlóan – nagyívű új teológiai korszakot kijelölő műveket, még nem tudhatjuk. Csupán keresgélhetünk korunk teológiai irodalmában, hogy Schleiermacher 1799-es *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern-je (Beszédek a vallásról annak művelt árulóihoz)*[1] és Harnack 1900-as *Wesen des Christentum-a (A kereszténység lényege)* után nem született, nem születik-e meg valahol az új évszázad hasonló hatású munkája. Mivel e két művet a keletkezésük között eltelt csaknem pontosan egy évszázadnyi időn kívül tartalmi szálak is összefűzik, – tovább játszva a tendenciózus gondolattal – legalább egyik lehetőségként az várható, hogy az új nagy mű a vallás és a kereszténység lényege után a konfesszionális közösség(ek) lényegi megfogalmazására törekszik majd. Hogy az évszázadok múlása ugyanakkor mennyire nem jelenti az említett művek végleges érvényvesztését, az – a teológiai irodalomban általában véve is talán legjobban – Schleiermacher művein mérhető le, akinek életművével kapcsolatban mostanában reneszánszról beszélhetünk.

Bár F. D. E. Schleiermacher (1768-1834) életművét a teológia mellett legalább is részben magáénak tekinti a filozófia, az irodalomtudomány, a lélektan és a pedagógia, részletes életrajzával kutatói mégis mindmáig adósak. Az első igazán jelentős vállalkozás ez irányban Dilthey-é (1870)[2], aki mint avatott hermeneuta, egyben Schleiermacher kései tanítványa felismerte és nagyszabású művében meg is mutatta, hogy mestere – különösen ifjúkori műveiből megismerhető – gondolati inspiráltsága és szavait átjáró személyes impulzivitása nagyrészt közvetlen szellemi környezete által kínált társadalmi lehetőségeiben gyökerezik. Dilthey így nem csupán a korai német romantika általános hatása vagy a hagyományos herrnhuti lelkiségű közösségben leélt ifjúkori évek élményei felől kívánta megérteni Schleiermachert, hanem az életmű kialakulása szempontjából nagy jelentőséget tulajdonít annak a kiváltságos folyamatnak is, ahogy a berlini Charité fiatal lelkipásztora a nagypolgári szellemi élet főszereplőjévé vált. Így kapcsolódik össze Schleiermacher élettörténete és életműve abban az organikus egység átélését és kifejezését céljául tűző óriási erejű és mind a mai napig ható európai eszmeáramlatban, amelynek részese, ugyanakkor kitörölhetetlen alakítója lett.

Ha a romantika – mert erről van szó – eszmetörténeti helyét keressük, mindenek előtt a felvilágosodásról kell szólnunk néhány szót. Az a romantikáról alkotott általános vélekedés, amely szerint ez nem más, mint a felvilágosodás túlzó és egyoldalú racionalitására válaszoló, irracionalitásba hajló kitörés az egyéni szabadság alapját jelentő lelki tapasztalat felé, legalább annyira helytelen, mint amennyire igaz. A felvilágosodás ugyanannak a reneszánszban önmagára ébredő embernek a szabadságvágyát akarja érvényre juttatni, mint a romantika, valójában csak módszertani eltéréssel, azzal, hogy ehhez más eszközt használ. Ahogy Kant írja felvilágosodásról szóló könyve aforizmatikus kezdősoraiban: „A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék: ... Sapere aude! *merj* a magad értelmé-

re támaszkodni! – ez tehát a felvilágosodás jelmondata."[3] A definíció alapcélkitűzésével jó néhányan egyetértettek a romantika előfutárai közül, köztük azok is, akik tíz évvel később megjelenő vallási irata[4] miatt támadják Kantot. Goethe és Herder a benne élő gyökeres rossz koncepciója ellen védi az embert, Schiller a filozófiai megtámogatástól óvja a keresztény vallást, miközben feltehetőleg mindhármukat az egykori kanti meghatározás igazságában való egyetértés teszi érzékennyé a kérdésre. Kant a felvilágosodás helyes útját két nagy ismeretelméleti forrásának, az ész és tapasztalat használatának kiegyensúlyozott kapcsolatában látta, ahogy erről a Tiszta ész kritikájának bevezetőjében ír: „a gondolatok tartalom nélkül üresek, a szemléletek fogalom nélkül vakok". Igaz, hogy ő a felvilágosodásnak sajátos, önmaga által megteremtett ágát (egyben csúcsát) képviseli, idézett szavaiban kifejeződő véleménye mégis alkalmas arra, hogy meglássuk egyrészt, hogy a felvilágosodás nem szűkíthető le a racionalizmusra, másrészt, hogy mind a felvilágosodáskori racionalizmus, mind a lélektan felé utat készítő empirizmus az egyén szabadságának kifejeződési eszköze, és ennyiben rokona a romantikának.

Mindezt azért volt érdemes elmondani a felvilágosodásról, hogy Schleiermacher romantikus teológiai gondolatait elhelyezhessük annak árnyaltabb eszmetörténeti hátterében, a német felvilágosodás teológiai áramlatai között. Ezek létrejöttében döntő szerepe van a felvilágosodás két jellemvonásának: az előző bekezdésben már részben jellemzett, az ember felszabadítását célzó liberalizmusnak és az angol deizmus befolyásának, mely a németországi *neologizmus* vagy racionalista teológia kialakulásának lett előzménye. E Schleiermacherre közvetlenül ható teológiai szándék szakít a közvetlen hagyománnyal, a konfesszionális orthodoxiák dogmatizmusával csakúgy mint a pietista megtérés-sematizmussal, és meghirdeti a kereszténység liberalizációjának programját. Hangsúlyt fektet a belső vallási tapasztalatra, a dogmaértelmezésben szabadságot ad (*Dogmatik* helyett bevezeti a *Glaubenslehre* elnevezést), céljául az egyéni lelki épülést és a társadalmi jólét elősegítését tűzi. Egyre erősödő történelemkritikája alapjává a lelki és vallási hihetőséget teszi, ebből előbb-utóbb alkot egy olyan vallásfogalmat, amellyel a kereszténység lényegét is megpróbálja megfogalmazni. A deizmus hatására pedig létrehozza a *természetes teológia* elnevezést, mellyel, mint az Istenre vonatkozó „természetes" emberi megismerés lehetőségével, feleslegessé teszi a „természetfeletti" kinyilatkoztatást. A liberális teológia e jellemzőiben a kor több teológusa is osztozik. Az a szempont, amely a fogalomalkotó J. S. Semler (1774: „liberális theologia") és a valóban „liberális"-nak nevezett későbbi teológusok között mégis Schleiermachert teszi a „modern teológiai liberalizmus atyjává" (holott néhány jól kimutatható ponton eltér e programtól), azaz, hogy vallásfogalmába a vallási tapasztalat egy merőben új kategóriáját vezeti be: az érzést (Gefühl). E pillanatban születik meg a teológiai romantika.

Mivel Schleiermacher stílusa is új, és nem hasonlítható sem a filozófia, sem a magát általában filozófiai eszközökkel kifejező korabeli teológia nyelvezetére, ugyanakkor gondolatai konkrétan megjelölhető filozófiai hagyományok alapján tiszta logikai rendszerben kifejezhető eszméről árulkodnak, kutatóik közül többen megkérdezik, hogy mennyiben tekinthető a „Reden" vallásfilozófiának. Az biztos, hogy Schleiermacher több, mint műkedvelő filozófus, ezt a művén kívül nemcsak az ugyanahhoz a berlini körhöz tartozó romantikus, Friedrich Schlegellel való közeli barátsága, hanem kezdeti filozófiai írásai, filológiai tanulmányai és szakmai körökben is elismert Platón-fordításai is alátámasztják. A filozófiatörténetek mégsem elsősorban vallásbölcseletével, hanem a filozófiai hermeneutika fogalmának bevezetésével kapcsolatban emlékeznek meg róla.

A „Reden" ünnepélyes emelkedettséggel emlegetett „mestere" Spinoza, akinek gondolatai a műnek valóban filozófiai alapját alkotják, de ha valamilyen racionalista vágytól vezérelve megkísérelnénk megrajzolni a „Reden" logikai csontvázát, nem

maradna meg annak eredeti tartalma sem. Talán éppen e hiány felől érthető meg a romantika egyik sajátos vonása: több, mint filozófia, mint szigorú konzisztenciájú rendszer. Itt a műfaj, a forma épp annyira lényeges, mint a tartalom. A romantika művészet. A hermeneutikát művészetelméletté fejlesztő Schleiermacher[5] számára így válik egységes művészetté a filozófia, a vallástudomány és a teológia[6], és még ezen is túl, ahogy művében írja: maga az élet[7].

A mű legfontosabb témáiról

Az öt beszéd címe sorrendben: 1) Apológia; 2) A vallás lényegéről; 3) A vallási művelődésről; 4) A vallási közösségről avagy az egyházról és papságról; 5) A vallásokról.

Első beszédét a műveltek, vagyis a kultúra mérvadó tagjainak vallási vélekedéseiről és általános életformájáról szóló kritikájával kezdi. Az apológia mindenekelőtt abban fejeződik ki, hogy Schleiermacher kijelenti: „szándékommal nem tetszéseteket akarom megnyerni". Nektek „sikerült olyan gazdagon és sokoldalúan berendezni földi életeteket, hogy ne érezzétek többé az örökkévalóság szükségét" (2)[8], viszont „hogy én beszélek, nem értelmi elhatározásomon múlik, hanem természetem belső ellenállhatatlan szükségszerűsége, isteni parancs, az, ami univerzumbeli helyemet meghatározza, és engem azzá a lénnyé tesz, aki vagyok". (5) „Kétségtelenül ismert előttetek az emberi butaság történelme, és keresztülfutottatok jó néhány vallási épületen, vad népek értelmetlen meséitől kezdve a legelvontabb deizmusig, népünk kezdetleges babonájától kezdve a metafizika és morál üggyel-bajjal összehordott törmelékéig, amelyet okos kereszténységnek neveznek ... csakhogy ez minden, csak nem vallás ... ahol ez [a vallás] hat, ott az érzést sajátos módon mozgatja meg, az emberi lélek minden funkcióját összekeveri vagy még inkább eltávolítja, így minden tevékenység a végtelenre csodálkozó szemlélődésben oldódik fel." (25-26)

Mindenekelőtt a második beszéd tartalmazza a mű vallásfilozófiailag leglényegesebb megállapításait. A vallási lényeg meghatározása a liberális teológia céljai közé tartozik, ennyiben osztoznak, de ezzel szemben – mondja Schleiermacher – a vallás döntően szembenáll a metafizikával és a morállal. A vallás „lényege nem a gondolkodás vagy a cselekvés, hanem szemlélődés és érzés. Szemlélni akarja az Univerzumot, ... gyermeki passzivitásban akarja [átélni, átérezni] közvetlen hatását." (50) Az isteni rangra emelkedő Univerzum szemlélése tehát tiszta passzivitás a hívő részéről. Ezzel kapcsolatban nevezhető meg a mű két legtisztázatlanabb területe: először is, gyakran szemére vetik Schleiermachernek, hogy nem védekezik kellőképpen a Spinoza felől érkező panteizmussal szemben, amely itt Istennek az univerzummal való látszólagos azonosításában jelenik meg. Másodszor, a szemlélés, érzés kategóriák gondolkodáshoz és morálhoz való viszonyának tisztázatlanságát teszik szóvá.

A harmadik és negyedik beszéd a pietizmus „igaz hívő" és „igaz egyház" meghatározására vonatkozó nagy kérdését hozza elő. Schleiermacher természetesen individuális oldaláról közelíti meg a kérdést: mivel mindenki „vallási hajlammal" születik, később is fejlesztenie kell ezt magában a szemlélődés, intuíció és fantázia segítségével. A vallásos emberek azért találhatnak egymásra, mert (már az első beszéd elején említett *törekvés és szenvedély* mint az élet általános hajtórugója most így nyilatkozik meg:) a bennük élő kommunikációs szükséglet közösségalkotásra ösztönzi őket. (177)

Ötödik beszédében ér el Schleiermacher a vallási lényeg történetileg is megfogalmazott kérdéséhez. Mivel az univerzum szemlélése csak konkrét formában képzelhető el, nem létezik más vallás, mint konkrét vallás. *A természetes vallással* szembe helyezi a *pozitív vagy eredeti vallást*, melyek különbségét így érzékelteti: „... épp a pozitív vallások bizonyos formái azok, amelyekben a végtelen vallás végesként

mutatkozik meg, és a természetes semmilyen igénnyel nem élhet erre nézve, mivel az egy meghatározatlan, szomjas és vérszegény ötlet, amely valójában sohasem létezhet ..." (249) „A vallás egy egyede ... nem jöhet létre másként, mint azáltal, hogy az Univerzum bármely meghatározott szemlélete szabad választásból ... az egész vallás központjává válik és mindent erre vonatkoztat." (259) A kereszténységet a *vallások vallásának* mondja, érvelésénél rendkívül érdekes módon, a (már a második beszédben is röviden megemlített) „közvetítő" fogalmát használja fel. Mivel a véges és az univerzum szembenállásának megszüntetése csak egy olyan tényező segítségével lehetséges, amely (aki) mindkét minőséggel rendelkezik, és mivel a kereszténység középpontjában éppen erről a „közvetítőről" szóló tanítás áll, így a kereszténység „a vallást önmagát mint vallási anyagot dolgozza fel", ezzel éri el a vallások közti kitüntetett helyét. (310)

Schleiermacher életében a könyv négy kiadást ért meg, ezeket jelentős változtatásokkal és bővítésekkel adta ki. Rudolf Otto a mű megjelenésének száz éves évfordulóján ismét kiadta az első kiadást. Azóta ez szerepel Schleiermacher zseniális ifjúkori művének textus receptusaként. „A modern teológiai liberalizmus atyja", „a szabad protestantizmus egyházatyja" e munkájával, 31 évesen vált a teológiatörténet „vallási virtuózává".

Jegyzetek

1 A mű magyar fordítása jó néhány hónapja megjelentés előtt áll az Osiris kiadónál.

2 Martin Redeker (1966), Heinrich Meisner (1923) vagy F. W. Kantzenbach (1967) – a legjelentősebb további életrajzírók.

3 Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?; Először a Berliner Monatsschrift 1784. évi 12. számában jelent meg; a magyar fordítású idézet forrása: A vallás a puszta ész határain belül és más írások. Gondolat, 1974.

4 A vallás a puszta ész határain belül, az említett kötetben.

5 Dilthey, Heidegger, Gadamer is mesterének tekintette Schleiermachert.

6 Későbbi munkássága során más területeken is kifejti szintézis iránti igényét. A teológiát a filozófia, gyakorlati teológia és történelem területére osztja; célja hasonló Schlegeléhez, aki a művészet, költészet és filozófia egyesítésében látta életfeladatát.

7 „Ezért lehetetlen a vallást másképpen elmondani és átadni, mint szónokian, a nyelv minden erőfeszítésével és művészetével, szándékosan hozzátéve minden művészet szolgálatát, mely a fürge és illékony beszéd segítségére lehet. Ezért nem is nyílik másképpen a szája annak, akinek szíve a vallással van telve ..." (181)

8 Az idézeteket a mű F. D. E. Schleiermacher: Teologische Schriften; herausgegeben und eingeleitet von Kurt Nowak, Union Verlag, Berlin, 1983. kiadásának szövegéből fordítottam. Az utalások az eredeti kiadás beosztására vonatkoznak.