

CSELÉNYI István Gábor †

Szófia-látomások

II. rész

A szerző a *Nostra aetate* szellemében vállalkozik Szophiának a többi világvallásban (előtérben a buddhizmussal és taoizmussal) jelenlévő analógiáit felkutatni, hangsúlyozva a keleti vallások panteista monizmusát. Pragnya Paramita (‘‘Tökéletes Bölcsesség’’) alakját, vagyis Buddha leányát, Szófia ‘‘unokatestvérét’’, másfelől Tao őszanya alakját emelve ki, rámutat azoknak az Isteni Bölcsességgel megmutatkozó hasonlatosságára. A nemiség az isteni létben témája kapcsán Balthasar svájci katolikus teológus szexualitás-elmélete az elemzés tárgya, melyet éppen a Szófia-elv beépítése tehetne teljessé. A témának az őskeresztény hagyományig visszavezethető filozófia-teológiai lenyomatainak értelmezése Szent Ágoston, Aquinói Szent Tamás, Jakob Böhme, Luigi Bogliolo, Yves Congar, Henri Boulad gondolatai mentén válik megközelíthetővé a Logos–Szófia viszony mint kiindulópont alapján. A cikket a pünkösdi liturgia a lelkeket a Szentlélek által egyesítő felidézése zárja.

*

Kitekintés Távol-Keletre

Ebben a kis florilégiumban a sokalakú Bölcsességről szőtt víziókat nyomozzuk. Eddig az Ó- és Újszövetség, illetve szellemi környezetük Szófia-alakját fedeztük fel. Van azonban egy még szélesebb perspektíva is. Mint látni fogjuk, Szófia jó néhány vonása fel-feltűnik a *többi világvallás körében* is. Szinte már az Ószövetség ökumenizmusának nevezhetnénk, hogy a bölcsességi irodalom vallomása szerint maga a Bölcsesség ‘‘népről népre haladva betér a szentek lelkébe, őket Isten barátaivá és prófétáivá avatja’’ (Bölcs 7: 27). Ahogy Szent Ágoston ‘‘ige-magvakról’’ (*rationes seminales*ről, *logoi szpermatikoiról*) beszél, ehhez hasonlóan Szófia előrevetített sugarai is megjelennek a vallások történetében. Számos *szellemtörténeti párhuzam* lehetősége kínálkozik fel, nemcsak az európai vallások, mitológiák, hanem további világvallások körében is.

Talán furcsának tűnhet, hogy a következőkben arra szeretnék támaszkodni, amit a ‘‘többi vallás’’ mond. Ezt azonban semmiképpen sem valamiféle szinkretizmus, vallási közömbösség vagy elvtelen irénizmus jegyében teszem, hanem a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) és főleg *Nostra Aetate* kezdetű határozata szellemében, amely indítást adott a többi vallás üzenetének tanulmányozására,¹ értékeinek elismerésére, az emberiséget átfogó konszenzus, *összmeggyőződés keresésére*, éppen az egyház katolicitása, egyetemessége jegyében. Az igazán meglepő szellemtörténeti párhuzamokat egyébként éppen a *távolkeleti vallásokban* találjuk.

Amikor a hinduizmus, a buddhizmus és a taoizmus kerülnek szóba, figyelembe kell vennünk, hogy ezek esetében félre kell tennünk a nyugati vallások (zsidóság, kereszténység, iszlám) megszokott fogalmait, és főleg a személyes Isten fogalmát; Brahmá, de Tao ugyanúgy, inkább *személytelen őselv*, talán éppen Világléleknek is tekinthető,² ha szóba kerülnek ‘‘istenek’’, azok inkább csak az őselv megszemélyesítései. Keresztény szemmel nézve egybemosódik bennük a kozmogónia és a teogónia: a világ és az istenek keletkezéstörténete; kérdéses bennük az abszolút lét transzcendens oldala, inkább *panteista szellemmonizmussal*, semmint istenhittel van dolgunk. Amit azonban a II. Vatikáni Zsinat dokumentuma, a *Nostra Aetate* épp a hinduizmus kapcsán mond – ‘‘ami igaz, ami szent bennük, az valamiképpen

az Igaz Istenre mutat vissza” –, az érvényes lehet ebben a kérdésben is: jelentős lehet számunkra, amit ezek a vallások az Abszolútumon belüli női oldalról megfogalmaznak.

A hinduizmus istennői

Ami most már elsőként a *hinduizmust* illeti, itt le szeretném szögezni, összetett vallás, messzire vezetne teljes körű vizsgálata; most természetesen csak egyik aspektusát idézném fel: *hogyan jelenik meg benne a nő*, az asszony mint a kultusz tárgya az isteni létszférában. Nos, a hinduizmusban többféle alakban is megjelenik *Mahá Dévi*, az istennő, a nő-isten.

A legrangosabb istennő a hinduizmusban *Káli istennő*, Siva hitvese. Sri Aurobindo, Gandhi szellemi harcostársa, a modern hindu bölcselet értelmezésében Káli *Siva Saktija*, vagyis anyai természetének meg személyesítője, Carl Gustav Jungtól vett szóval: *animája*. „Az Anya a Legfelső tudata és ereje. A legeredetibb és érzékfölköti Sakti, az anya, és hordozza tudatában a legfelső istenit.”³ Tisztelete egyes kultuszok körében még Síváét is fölülmúlja. Siva pusztító és gyümölcsöző isteni energiáinak kifejezője is. A „pusztító” jelző azonban itt nem csak negatív, mert újat teremtő erő.

Rámakrisna, a nagy modern hindu szent Kálit testtel-lélekkel felruházott *isteni anyának* tekinti. Mindkét változatra érvényes: az istenség (Brahmá vagy Siva) és ereje (Sakti-ja) nem két, hanem *egyetlen isteni elv*, illetve annak a férfi és női oldala.⁴ A nem-keresztény vallások közül a saktizmus jutott el legmeszszőbbre az *isteni lét női arcának ábrázolásában* és anyaságának legkövetkezetesebb tiszteletében.⁵

További érdekes párhuzam a *bhakti lelkeség*, amely a múlt század végén hallatlan erővel újult meg és terjedt el (vö. Krisna-tudatú Hívők Közössége). Eredeti formáját Chaitanya, bengál brahman (1486–1534), a hindu vallás reformátora alakította ki.⁶ Chaitanya a hindu isten-hármaságból (Brahmá, Visnu, Siva) Visnut, illetve annak egyik „avatarját”, testet öltését, Krisnát emelte ki, s az iránta való tiszteletet és szeretetet helyezte a vallás középpontjába. Krisna mellett pedig előtűnik *saktija, Radha*; tehát egyfajta *hierosz gamosz*, isteni nász, isteni pár, Krisna és Radha.⁷

Ohme és sok keresztény kutató szerint a kereszténység mellett a bhakti-vallás az *istenszeretet vallása*. Ti. Radha egyszerre az ember istenszeretete, az Isten iránti szeretet ősalakja és őselve, és Bhakti-Dévi, Bhakti istennő, szeretet-istennő. Nem lehet Istent szeretni nélküle. Thomas Schipflinger szerint pedig a Radha-Krisna-misztika könyvei a Példabeszédek könyvére és a Bölcsesség könyvére emlékeztetnek, ahol Szófia Jahve Amonja, szerelme, aki előtte táncol és játszik, aki Istennel legszorosabb életközösségben él, ismeri terveit, és választ művei közül (Péld 8: 30; Bölcs 8: 4 és 9: 9).⁸

Szófia „unokatestvére”, Pragnya Paramita

Jóllehet Szófia nemcsak az európai vallási kultúrában található meg, hanem a *buddhizmusban* is. Az eredeti, hinajána-buddhizmusban nyoma sincs személyes istennek és főként a női elemnek, a nő inkább csak akadálya a megváltásnak. Később azonban a *mahajána-buddhizmusban* Buddha gyakorlatilag istenné lett, akinek tulajdonságai, így bölcsessége a boddhiszátvákban testesül meg. Buddhát eleinte még itt is kizárólag férfias tulajdonságokkal ruházták fel, később azonban, a hinduizmus hatására is, a gyémánt-szekérben (vajrajána) az abszolútum két pólusú: a férfi pólus mellett megjelenik a női oldal is: Prajna (Pragnya), vagy *Pragnya Paramita*.⁹

És itt nagyon fontos a szóalak is. A prajna, vagy pontosabb kiejtéssel: *pragnya*, két szó összetétele: a *pra* annyi mint a latin *prae*, tehát: előtt, előzetes, első, legfőbb, a *gnya* pedig ismeret (vö. *co-gnoscere, gnószisz, know, kennen*), tehát a *pragnya*: legfőbb ismeret, lényegében: *Szófia!* A buddhista hitvilág Pragnyában gyakorlatilag Szófiát mint nőt, és mint minden lény anyját tiszteli, Pragnya Paramita pedig: a *Tökéletes Bölcsesség*. Csodálatos párhuzamról van tehát szó, amely azt jelzi, hogy az emberi lélek a föld minden pontján hasonló kategóriákban gondolkodik!

Pragnya másik neve: *Tara*, tehát a mindenfölötti, a transzcendens. További jelzői: védelmező, nyugodt, szeretett, igen szeretett, (Buddha) szerelme. Thomas Schipflinger, a modern szofiológia kiemelkedő alakja számos meglepő párhuzamot fedez fel *Tara* és az *ószövetségi Szófia* alakja között.¹⁰ Ilyen jelzőkkel illetik Tarát: tervek anyja, minden terv segítője, kegyes védelmező, ápoló, az ország úrnője, félelem nélküli, Buddha leánya, a világ urának (Lokesvara) méltóságos leánya. Ezek a képek szinte szó szerint egyeznek a bölcsességi irodalom számos helyével (Péld 8: 14–21, Bölcs 7: 12, 14).

A hasonlóságok alapján felvetődhetne akár a közvetlen hatás vagy átvétel is, ez azonban az idősíkok eltolódása miatt lehetetlen. Végső esetben a buddhizmus meríthetett volna az ószövetségi irodalomból, mert az időben korábbi, ez azonban a filozófiai-teológiai különbségek miatt kizárható. Inkább arról van szó, hogy a bárhol élő ember ugyanúgy tapasztalatot szerezhetett a *végső titkokról*, így az (isteni) bölcsességről is, hiszen, ha valami, ez a lét legmélyében gyökerezik.

Pontosan arról van szó, amit az Ószövetség is rögzít: „ragyogó a bölcsesség és hervadhatatlan, és könnyen meglátják azok, akik szeretik; akik keresik, meg is találják” (Bölcs 6: 12). Ezért bámulatos, hogy a buddhizmus keretében, amely nő-idegen, személytelen és panteista-monista gondolkodási miliót alakított ki, voltak olyanok, akik eljutottak az isteni Bölcsesség (mint anyai lételev) felismeréséig, s ez is mutatja az emberi szív igényét, az emberi természet belső programját, hogy megtalálja az *Isteni női-anyai aspektusát*.

Tao ósanya és Szófia

Ha most még keletebbre távolodunk, az ősi kínai kultúrában a *taoizmussal* találkozunk.¹¹ A *tao* fonémának a kínai nyelvben több jelentése van. A lexikonok szerint első jelentése: út, majd: a világ folyása, természet, világtörvény, értelem, tanítás.¹² A híres szinológus, Richard Wilhelm a tao szót a németben a *Sinn*-nel (valaminek az értelme) fordítja.¹³ Kínaiban fontos egy szó jele is, nos, a tao nem más, mint egy emberi fej, a *járás* jele fölött, tehát egy gondolkodó lény, aki célirányosan járja útját. Jelentős párhuzam: a buddhisták Taót önmaguk számára a *Pragnya Paramita* névvel adják vissza!

Tao további nevei: örök Tao, kimondhatatlan, üres Tao, alak nélküli, differenciálatlan őselv, megragadhatatlan lényeg, sokak szerint az isteni szuperlény, az isteni természet, *isteni lényeg*, az istenség maga, a semmi,¹⁴ amely az ős-kettőséget nemzi. Egy, de látens kettőség van benne: az ős-Jin és ős-Jang, az ősanyai és ősatyai elv. Jang minden lény ősatyja, Jin minden lény anyja, *Jin és Jang* minden létezőben jelenlévő kettős-egy erő, akiket *hierogamikus kapcsolat* fűz egybe. Mint tudjuk, a kínai gondolkodást átjárja a polaritás elve, a létet, a létezőket, főleg az embert, a közösséget, a kozmoszt. A Taoban lévő harmónia a kozmosz harmóniájának gyökere és mintája.¹⁵

Tao alapjelképei Lao-cénál: *tízezer lény anyja*, kezdet, szülő, anya, méh, ősanya, őstehén, ami tápláló, gondozó anya, anyaméh, anyai termékenység, anyamadár, kanál=szépség, anya, női erő, ami az anyag fölött áll, égi, víz=élet, gyökér, föld, ősalap=forrás, anyaföld. Lao-ce szerint Tao, a létalap örökéletéből való részesedés lehetősége merül fel: az ember felismerheti kozmikus ősanyját, személyesen keresheti, elkötelezheti vele magát, gyermekévé válhat. A Tao-tö-king 52. fejezetének gyakorlati következtetése: „Ha megtaláljuk az anyát, megtaláljuk gyermekiségünket..., ami annyi, mint bejutni az örökbe.”

Mintha csak Jézus evangéliumát hallanók a tisztaszívűekről és arról: „ha nem lesztek olyanok, mint a gyermek...” Tao leírását is Szófia-vízióknak tekinthetjük. A mérleget így vonhatjuk le: *Szófia, a világformáló, egyetemes elv az emberiség vallásainak közös értéke, közös nevezője*.

Nemiség az isteni létben?

Talán sikerült igazolnunk jónéhány konkrét adattal, hogy a női dimenzió jelen van a nagy világvallásokban. Az erről szóló beszámolók azonban megkerülik a kérdést: mit is kell – egyik oldalról – a női, a nőies vagy anyai, másik oldalról a férfi, férfias, atyai jelzőn értenünk? Különösen élesen vetődik ez fel a keresztény-zsidó kinyilatkoztatáshoz kapcsolódó vallomásokra vonatkozóan. Vajon mennyiben beszélhetünk *szexualitásról* az istenhit, vagy akár a szentháromság-hit kapcsán?

Hitünk fogalomkészlete számos képet merít a *családi élet* kereteiből. Gondoljunk itt az *Atya* vagy a *Fiú* szóra! De kedvenc kifejezése a klasszikus teológiának a *generáció* (nemzés) szó is, még ha ebben az összefüggésben teljesen elvont minőségben jelenik is meg. És mint Szent II. János Pál kimutatta, Isten szeretetét az Ószövetség gyakran jeleníti meg az anyaság képeivel.¹⁶ Ha ehhez hozzávesszük az I. részben a Szófiáról vagy épp a Ruachról, sőt a Szentlélekről felidézett látomásokat is, amelyek az *isteni lét női oldalát* képviselik, felvethető az a kérdés, hogy beszélhetünk-e *Isten szexualitásáról*?

Ha ezt a kérdést a férfi és nő teremtését a *mintá-okság keretében* vetjük fel: vajon a „képünkre és hasonlatosságunkra” (Ter 1: 26–27) nem jelenti-e azt, hogy a férfi és női mivolt megvan az ősképben, ősmintában, az isteni létben? Isten mint Első Ok, saját magából meríti az okozat (a férfi-nő kettősség és egység) mintáját, még ha tudjuk is, mint minden más jellemzőt is, *per modum eminentiae*, vagyis magasabb szinten? A kérdés csak az: milyen értelemben van meg benne az emberben szintén megjelenő nemiség forrása, ősképe? Netán a *sexus* vagy épp a *gender* – a biológiai vagy a társadalmi nem – értelmében?¹⁷

A keresztény teológia első perctől fogva kitart amellett, hogy Isten *nem szexuális lény*, és ezt a Szentháromság személyeiről is kimondja.¹⁸ Ennek alapja, hogy Istennek nincs teste, a *biológiai nem* tehát tényleg fel sem merülhet.¹⁹ Nézetem szerint azonban a *gender*, vagyis a társadalmi nem vagy nemi szerep kategóriája sem alkalmazható az isteni természetre vagy épp a Szentháromság személyeire, hiszen létét nem az idő, a történelem vagy a társadalmi berendezkedés keretei között éli meg, hanem az isteni lét örök valóságában, anélkül, hogy alkatát változtatgatná.

A *gender* kifejezés *átvitt értelemben* vetődik ma fel. Sokan a patriarchális társadalom képeit vetítik vissza Istenre. *Henri Boulad* melkita atya, aki hazánkban is sikeres missziós körutakat tett, ilyen értelemben beszél egyfajta „macsó” Istenről, akinek alakjából férfi uralom, versengés, harc, háborúskodás származik követői körében, mind a választott nép, mind az egyház történelmében, és ezt a képet mindenképp túlhaladásra ítéli.²⁰

A feminista teológia gyakran csúszik tévútra e téren. Az *Atya arché-voltából*, s hogy a *Fiú* létének forrása, az *Atya-Fiú* viszonyt egyesek férfi és nő viszonyához hasonlítják,²¹ holott a tanítóhivatal elítélte a szubordinacionizmust, az alá-fölé rendelést az isteni léten belül, mert közöttük nincs rangsor, amit talán legszebben *Andrej Rubljov* Szentháromság-ikonja fejez ki. Feminin vonásnak látják azt is, hogy nem uralkodni, hanem szolgálni jött, sőt életét adni az emberekért, pedig ez csak a szeretet új parancsát vetíti elénk.

A sok mai buktató között érdemes viszont említenünk *Andrew Greeley* ajánlását. Áthidaló megoldást talál: Isten szeretete spiritualizált érosz.²² Ez annál is inkább hiteles, mert az érosz (szerelem) szót maga a Szentírás is szívesen használja, sőt az *Énekek éneke* Istennek az ember és a teremtés iránti gyöngédsége kifejezésére a testi szeretet képeit alkalmazza: „*De szép vagy, kedvesem, de szép vagy! Szemeid, mint a galambok a fátyolod mögött, hajad, mint a kecskenyáj, amely leszáll Gileád hegyeiről... Két melled, mint a gazella ikrei, amelyek liliumok között legelnek. Amíg a nappal szellője meg nem rezdül, s az árnyak el nem illannak, eljárók a mirha hegyéhez s a tömjén halmához. Egészen szép vagy, kedvesem, és szeplő nincsen benned!*” (Én 4: 1–8) A költeményt akár *Szófia-vízió*nak is tekinthetjük.

A legbátrabb kérdésfelvetésig *Hans Urs von Balthasar* jutott el. Számára férfi és nő egymás iránti szeretete, szerelme nem valami hétköznapi, profán jelenség. Komolyan veszi azt a tényt, hogy a teremtés története alapján a szerelem Isten képmására, végső soron pedig a Szentháromság képére és hasonlatosságára jön létre. Így a szexualitás teológiai, sőt szentháromságos meghatározásáig jut el. Más szóval nála a teológiai antropológia a *trinitárius teológiára* mutat vissza, ahol megvalósul az isteni személyek kölcsönös önátadása, és ez a földi szeretetre vetül.²³

Balthasar szerint az isteni életben valamiféle szuperszeretetről, *szupra-szexuális éroszról* beszélhetünk, amely nem más, mint az önátadó szeretet eseménye a Szentháromságon belül. Semmiképpen sem biológiai értelemben vett szexualitás, hanem a személyes önátadás legfelső foka. Ez már csak azért sem nevezhető szexualitásnak, mert Istennek – és így isteni személyeknek – nincs teste. Hangsúlyozza a másság elismerésének fontosságát az isteni személyek körében. Ez az emberi nemben is fontos szerepet játszik.²⁴

Balthasar világosan látja, hogy akár mennyei mintában, akár földi kivetítésében, nem egyszerűen arról van szó, hogy két személy oda-vissza alapon nyitott egymás számára. A viktoriánus Richard nyomán ezt látja: amikor ketten szeretik egymást, odaadják magukat egymásnak, és a szeretet árad egyikről a másikra, majd visszaáramlik a másodikról az elsőre., majd kölcsönös szeretetük egy harmadik személyben ölt testet. Végső soron a Szentháromság dinamikáját írja le ezzel.²⁵

Balthasar elméletéhez kiegészítést szeretnék fűzni. Mint neves nyugati teológus, a szentágostoni szentháromságtan keretében gondolkodik, ahol a Szentlélek az Atya és a Fiú egymás iránti szeretetének gyümölcse. Jómagam ezt az utat az üdvtörténeti Háromság keretében értelmezem: a Lélek korszaka az Atya és a Fiú korszakát követi. Ám jól tudjuk, hogy a Szentlélek (mint *Ruach Elohim*) a teremtés legelső pillanatától jelen van, és szól a próféták által, majd részt vesz a Fiú művének előkészítésében is. Ehhez még hozzávehetjük, amit a Szófia-látomásokban láttunk: Szófia-Lélek már női karaktert mutat az Ószövetségben, és a Szentlélek sok mindent megőriz ebből az Újszövetségben is. Ezért felvethető olyan koordináta-rendszer is, hogy az Atya-Lélek viszony a férfi-nő kettősség legfelsőbb szintű mintája, és a Fiú, a Logosz lesz a Szeretet Egységének gyümölcse. Balthasar sajnos nem veszi figyelembe a szofiológia ezen elemét, és a nagy zsinatokból kiinduló trendek értelmezésének hálójában reked.

De persze még ezek után is nyitva marad a kérdés: mit kell értenünk az Atya vagy a Fiú (átvitt értelemben vett) „férfi-voltán”, illetve a Szentlélek anyai mivoltán? Az Atya valóban elsősorban arché, a legvégső kiindulópont, de nem az uralom, hanem a létajándékozás értelmében. Nem afféle büntető hatalmasság, hanem a tékozló fiú apja, aki visszafogadja kebelére teremtényeit és megosztja velük is egész valóságát, ahogy azt a Fiúval is megtette: Jézus búcsúbeszéde foglalja ezt össze: „Atyám, azt akarom, hogy akiket nekem adtál, ott legyenek velem, ahol én vagyok, hogy lássák dicsőségemet, amit te adtál nekem, hiszen szeretted engem a világ teremtése előtt” (Jn 17: 24).

Mit mondhatunk a *Fiúról*, Krisztusról, az Igéről? Magáról Krisztusról sem az Írások, sem a hagyomány nem feltételeznek afféle „folyékony nemi jelleget”, amiről a feminizmus értekezik. Az evangéliumok és Szent Pál is úgy beszél róla, mint vőlegényről, tehát biológiai értelemben is *férfiről*, aki menyasszonyával, az Egyházzal alkot *hierosz gamoszt*, szent nászt (vö. Mk 2: 19; Mt 9: 15; Lk 5: 34, Ef 5: 22–31). Krisztus és az (eredetileg női jellegű) bölcsesség egybekapcsolása a szentpáli teológiában, mint láttuk, nem jelenti nőies jegyek átvitelét Krisztusra, csak azt, hogy cselekvően vesz részt a teremtés folyamatában.²⁶ A Fiú az Atya üzenetének tolmácsa, maga a kinyilatkoztatás, feladata az Atya szeretetének közvetítése. A víziókból láttuk: a nőiséget a Szentháromságon belül leginkább a *Szentlélekre* alkalmazhatjuk. Immár csaknem száz éve, hogy Roy P. Lemonnyer így írta le a Lélek női voltát. Vallomását akár Szófia-látomásnak is tekinthetjük: „Az isteni személyek közül a Szentlélek az, aki egész különösen 'nekünk adatott'. Ő par excellence *Isten Ajándéka*. A Szentháromságban ő a *Szeretet*, ez saját neve. Ezek a minősítések főleg az *anyának* felelnek meg. Földi anyánk az önzetlen szeretet, az áldozatos nagylelkűség megtestesülése. Keresztény *nevelésünkben* is a Szentlélek az anya szerepét tölti be: megismerteti velünk Atyánkat és testvérünket, Jézust. A Lélekben szólíthatjuk Istent Atyánknak, és ő vezet be bennünket Krisztus Urunk kegyelmi örökségébe, a teljes Igazságba, ráébreszt bennünket istengyermeki méltóságunkra.”²⁷

Szófia a bölcsélet szemüvegén át.

Mindezideig – Isten anyai arcáról és Szófiáról szóló könyveimben és mostani tanulmányomban is – adós maradtam a Szófia filozófiai, sőt főleg *ontológiai értékelésével*. Egyébként mintha más szerzők is kitérnének ez elől a mérlegkészítés elől, megmaradnak a bibliai vagy vallástörténeti szövegösszefüggések keretei között. Természetesen tudatában vagyok, hogy más a teológia és más a filozófia területe. Ám arra vonatkozólag, hogy lehetséges és jogos ez a nézőpont is, arra ott van a legkiemelkedőbb példa szinte a legelső keresztény időkből: *Szent Ágoston pszichológiai szentháromságtana*, amely az isteni lét titkát az ember legbelső lelki folyamatainak analógiájára fejt meg: a Fiú *per modum cognitionis* (a megismerés módjára) születik az Atyától, a Szentlélek pedig *per modum voluntatis seu amoris* (akarás vagy szeretet módjára) származik kettejüktől.²⁸ Ebben a szellemi keretben a Fiú, az isteni Bölcsesség az Atya önmagáról alkotott ismerete, képmása, Szent Pál tanításához híven, a Szentlélek pedig a *vinculum charitatis*, a szeretet köteléke a másik két isteni személy között.

Úgy tűnik azonban, a Szófia-látomások merőben más képet rajzolnak az isteni lét belső viszonyairól. Itt Szófia foglalja magába mindazt, amit Ismeretnek, Tudatnak, Szellemnek nevezhetünk. „Láthatatlan vagyok a láthatatlan gondolat valóságában – olvastuk Potennoia vallomásában –, a mérhetetlen, ki-mondhatatlan dolgokban tárulok fel. Felfoghatatlan vagyok, hiszen senki sem érthet meg... Bennem lakozik a tudás, a dolgok ismerete, amely örökkévaló. Én beszélek minden teremtményen keresztül, számomra mindenki ismert.” Ugyanezt a képet sugallják a bölcsességi könyvek is: „Benne [Szófiában] ugyanis lélek van: értelmes és szent, egyetlen, sokféle és finom, ékesen szóló, gyors és szeplőtelen..., jótékony, emberbarát, kegyes, állhatatos, szilárd, minden erővel teljes, mindent látó, minden szellemen áthat, az értelmeseken, tisztákon, legfinomabbakon. Mert minden gyorsnál gyorsabb a bölcsesség” (Bölcs 7: 22–24).

Ezeket a Szófia-látomásokat leginkább úgy jellemezhetnénk, hogy az *isteni tudat* sajátos leírását adják, amely az isteni lét szellem-voltát, tudat-voltát helyezi középpontba. Nem tudom megállni, hogy már ezen a ponton ne utaljak újszövetségi párhuzamokra. Elsősorban, hogy János apostol ezt a lételevi meghatározást adja Istenről: „pneuma ho Theosz”, vagyis „szellem (lélek) az Isten” (Jn 4: 24), másrészt „Istent sohasem látta senki” (Jn 1: 18), sőt teljes egészében nem is ismerhető meg, mint ezt Kelet apofatikus teológiája vagy/és a nyugati ún. negatív teológia is vallja.²⁹

Rettenetesen izgalmas kérdés ezek után: hogy fejthető meg ezek után az Atya és a Szófia-Lélek, valamint másik oldalról Logosz és Szófia viszonya – *ontológiai fogalmakkal*? A kérdést érdemes a legklaszikusabb skolasztikus, *Aquinói Szent Tamás* fogalmi rendszerébe helyezni. És itt ez így hangzik: Tamás valami egészen bensőséges kapcsolatot lát *lét és értelem* között. Tamás egyik alapgondolata, hogy az intellektus elsőként a lét-mozzanatot ragadja meg. Igaz ugyan, eredetileg a létező alapreflexének tekinti ezt,³⁰ de mint *Luigi Bogliolo* kimutatta a participiumos forma (*ens*) mögött az infinitivuszos alak (*esse*, vagyis a lét) rejtőzik, amely épp a lét lehatárolatlan voltát fejezi ki.³¹ Az értelem horizontja előtt minden kitarul. Tamás számtalanszor hangoztatja: „Az értelem tárgya minden, ami csak van.”³² Lét és megértés között oda-vissza alapon, kölcsönösen átjárható az út Aquinói filozófiájában: „Valami nek a léte annak megértése.”³³

Bogliolo ezért kardoskodik amellett, hogy a tomizmus nem esszencializmus, nem csak a lényegekről szól. Ami azt is jelenti: nem konceptualizmus és nem racionalizmus, nem kantianus kritizmus és nem idealizmus. Hanem a szó legteljesebb értelmében *realizmus*. A neotomista realizmus azt is világossá teszi, hogy a lét előrébbvaló, mint az értelem. Az (emberi) értelemnek nincs világteremtő ereje. Szubjektív létformába öltözteti ugyan a világot, merőben új világgá alakítja át, mégsem hozhat létre olyat, aminek nem lenne meg a gyökere magában a létben. Ez, hogy a lét elsődleges a megismeréssel szemben, kizárja, hogy a tomista filozófiát idealizmusnak, főként, hogy szubjektív idealizmusnak lehetne tekinteni. Jogos tehát Joseph Ratzinger, XVI. Benedek pápa következtetése: Isten fölötte áll mind a materializmusnak, mind az idealizmusnak.³⁴ A Szentírás szerint is: maga a lét (Az, aki van), amit nagyon jól adott vissza így a szenttamási lételmélet: az *esse subsistens, esse suum*, magyarán: *abszolút lét*.

Ez az lét-elsőség így is megfogalmazható: a *tárgyi lét elsődleges az alanyi léttel szemben*. Az emberre kivetítve – antropológiai és erkölcsi síkon – ez azt jelenti: az értelemnek és az akaratnak, a szabadságnak nincs teremtő ereje, az ismeretnek és az erkölcsi értékrendnek a létrendhez kell idomulnia, különben nem jön létre az igazság és nem születik meg a „jó, mint olyan”. A szabadság abszolutizálása, elszakítása a tárgyi rendtől erkölcsi síkon tévútra vezet, amint ezt szintén éppen az egzisztencializmus elveinél láttuk.

Ezek a prioritások, amellet a lét és az értelem egymás-tekintése valamiképpen *Istenre is* érvényesek. Amikor a skolasztika azt mondja, Istenben *lényeg és létezés azonos*, vagy – mint láttuk, sokkal precízebben – Szent Tamás szavaival: Istenben lét és lényeg azonos, alapot ad arra, hogy minden más ontológiai jegyről ugyanezt mondjuk, pl. Isten éppúgy lét, mint szellem. Éppúgy tárgyi, mint alanyi lét. Ezeket a jegyeket persze mindig *per eminentiam*, kiemelkedő módon kell alkalmaznunk Istenre. Úgy mondhatnók tehát inkább: megvan benne mindaz, ami az anyagban, a véges szellemben, tárgyi és alanyi létben megjelenik, de kiemelkedő módon, hatványozottan. Meg kell lennie, különben mindez nem születhetett volna meg a világban, de hatványozott formában van benne jelen, másként nem lenne abszolút lét.

Ha ezt mind szem előtt tartjuk, világossá válik, hogy az abszolút lét mindenekelőtt – *Lét*, de amely *értelemmel és akarással* is rendelkezik. Ha a megismerés – mint láttuk –, tárgyi és alanyi lét relációja, az akarás a kettő közti szintézis, ebben a megközelítésben még világosabbá válik az a következtetésünk, hogy az abszolút lét, a *Szentháromság* egyaránt túl van az idealista és a materialista megközelítésen, mindkettő tagadása, de mindkettő egysége is.

De vajon mit ölel magába a *tudati oldal* Istenben? – *Első megközelítésben* két válasz is jelentkezik erre az opcióra: a közismertebb válasz: a *Logosz* (az Ige, a Fiú-Isten, Jézus Krisztus) és a szofiánus gondolatrendszerben *Szófia*, vagyis a *Szentlélek*. Egyikük idézőjelben véve „férfias”, másikuk „nőies” elem. Más szóval, *intellectus* és *ratio* kettőssége jelentkezik. Egyik a boncolgató, analitikus értelem, amelynek ítélő funkciója van,³⁵ másik a szintézisre törekvés, amely az összefüggéseket keresi. Paradox módon egyébként az *intellectus* fogalma épül arra, hogy a „sorok között” is tudok olvasni, átlátni a részleteken. És mintha erre a látásmódra utalna a Szófia-víziók némely motívuma is: „mindent átlát”, „mindent betölt”, egész-látásra képesít.

Logosz és Szófia egymástól eltérő, de egymást kiegészítő, kettős szerepkörét jól bele illeszthetnénk C. G. Jung animus-anima elméletébe is. Bár mindkét lételev, mindkét személy az istenlét „tudati” oldalához tartozik, közülük a Logosz, az Ige az *animus-oldal*, Szófia-Lélek pedig az *anima-elv*. Szófia áttételesen Anima Mundi, Világlélek is, mint ezt az ószövetségi látomásokban láttuk. Jung gyönyörűen foglalja össze Szófia anyai arcát: „Ő a par excellence metropolisz, az anyaváros Jeruzsálem női numenje... Ezt igazolja az olyan fákhöz történő hasonlítgatás, mint amilyen a cédrus, pálma, terebint, olajfa, ciprus és hasonló. Mindezek a fák ősidők óta a sémi szerelem- és anyaistennő szimbólumai.”³⁶

A neves zsinati teológus, *Yves Congar* (az Ószövetség alapján) elsősorban a *gyöngédség anyai jegyében*, az irgalom (*rachim*) és az anyaméh (*rahamim*) összefüggésében látja a Lélek anyai mivoltának igazolását.³⁷ Ez annál is inkább hiteles, mert a Lélek anyai dimenziójának képmása, vetülete, a nő, az emberi lét szintjén ugyancsak az anyaméh karizmájában összpontosul.

De talán közelebb maradunk a Biblia fogalomrendszeréhez, ha az Ige megtestesülésének egyik fő motívumára gondolunk: Krisztus azért jött, hogy az *Atya akaratát beteljesítse*. Ez az egész Krisztus-misztérium kulcsa: „Nem a magam akaratát keresem, hanem annak akaratát, aki engem küldött” (Jn 5:30). Az akarat motívumát érdekes módon például *Jakob Böhme* az *Atya személyéhez* köti: „Az isteni akarat (az Atya) körülhatárolja magát, és a természetben (a Szívben és a Szóban, a Fiúban) fejezi ki magát.”³⁸

Így aztán felszabadul a tér a Bölcsesség igazi arcának megmutatkozására, amely *Szófia-Lélek tevékenységében jelenik meg*. Az már csak csodálatos többlet, hogy ezt a dolgokat egyesítő, szintézisre ragadó munkát a Szentlélek női dimenziója teszi teljessé. Mint *Henri Boulad* írja:

„A nő intimitása és bensőségesége *méhére* utal, arra a különleges helyre, amely a még összegubózduló és védelemre szoruló magzatnak tökéletes védettséget nyújt. (...) Ebben az értelemben az *anyaméh a nőiség megtestesülése*, fundamentális és ontológiai belseje. Egyben a sötétség és a titok fogalmával is összefüggésben van, mint a letűnt korok templomainak szentélyei, ahová még az utcazaj sem szűrődhetett be – az imádkozó ember szeretetteljes találkozáspontja Istenével. A húsvéti liturgiában ezért nevezik a keresztelő kutat vagy -kápolnát »uterus ecclesiae«-nek (az Egyház méhének). Vitathatatlan, hogy a nő természeténél fogva inkább vallásos hajlamú, mint a férfi, lénye szemlélődő természetű, Istennel folytatott párbeszéde bensőségebb. A nőnek nem okoz nehézséget, hogy visszavonuljon saját szentélyébe, bensőségesen és extázisban időzve el Teremtőjével.”³⁹

A *Lélekben kiáradt bölcsesség és az anyaság belső kapcsolatáról* van egy további igen jelentős, mégpedig újszövetségi forrásunk, amely a Szófia-látomások kiegészítője is lehet. Szent Pál ezt írja:

„/A bölcsességet/ kinyilatkoztatta nekünk Isten a Lélek által, mert a Lélek mindent megvizsgál, még Isten mélységeit is. ¹¹Mert ki ismerheti meg az emberek közül azt, ami az emberben van? Egyedül az emberi lélek, amely benne lakik. Ugyanígy azt sem ismerheti senki, ami Istenben van, csak Isten Lelke. ¹²Mi pedig nem a világ lelkét kaptuk, hanem az Istenből való Lelket, hogy megismerjük mindazt, amit Isten ajándékozott nekünk. ¹³Ezeket hirdetjük is, de nem emberi bölcsességből tanult szavakkal, hanem a Lélektől jött tanítással, a lelki dolgokat a lelki embereknek magyarázva. ¹⁴A nem lelki ember pedig nem fogadja el Isten Lelkének dolgait, mert ezeket bolondságnak tekinti, sőt megismerni sem képes: mert csak lelki módon lehet azokat megítélni. ¹⁵A lelki ember azonban mindent megítél, de őt senki sem ítéli meg. Mert ki értette meg az Úr szándékát, hogy őt így kioktathatná? Bennünk pedig Krisztus gondolatai lakoznak.” (1Kor 2: 10–16)

Isten anyai arcát a *Szentháromság belső életében* és a Lélek örökös pünkösdjében is?

Nem véletlen, hogy pünkösdi keleti liturgiájában ez fogalmazódik meg: míg az ószövetségi pünkösdi a bábéli torony eseményéhez köthető, és az emberiség széteséséhez vezetett, a Szentlélek eljövetele viszont egyesíti a lelkeket: „Midőn a Magasságbeli összezavarta a nyelveket, akkor szétszórta a nemzeteket, midőn pedig a tüzes nyelveket osztotta szét, mindenkit egyesülésre hívott, Tanulmányom első részében utaltam az őskeresztény hagyományra, mely anyának tekintette a Szentlelket. A szír teológia felidézése nyomán *Bernd Jochen Hilberath*, korunk kiemelkedő pneumatológusa kijelenti: „Bár nagyon óvatosnak kell lennünk, amikor üdvtörténeti kijelentésekből az immanens Háromságra következtetünk, mégis nagyon ösztönzőnek látszik a konkrét pneumatológia számára az, hogy a teremtésben, a kegyelemtanban és az egyházban a Lelket a *teremtmények anyjának*, az újjászületés fürdőjében *újjáteremtettek anyjának* és az *Egyház anyjának* nevezzük.”⁴⁰ De akkor miért ne fedezhetnénk fel, hogy összhangzólag dicsőítsük a legszentebb Lelket.”⁴¹

Jegyzetek

¹ Az *Ecclesiam Suam*, a *Gaudium et Spes*, az *Unitatis Redintegratio*, de főleg a *Nostra Aetate* kezdetű nyilatkozatokkal.

² GLASENAPP Helmut *Az öt világvallás*. Budapest: Gondolat, 1981: 213. o.

³ AUROBINDO Shri *Die Mutter*. Zürich: Rascher Verlag, 1945: 34. o.

⁴ CAVE Sydney *Hinduismus or Christianity*. New York: Harper, 1939: 152. kk.

⁵ OHM Thomas *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, Freiburg im Breisgau: Erich Wewel Verlag, 1950:185. kk.

- ⁶ CLAUDEL Paul *La legende de Prakriti* Paris: Gallimard, 1934. (További kiadása: CLAUDEL Paul: *Die Legende der Prakriti*, // Studi di Estetica (Palermo), 1934, 35. o.
- ⁷ Radha szanszkrit gyökere: *radh*=szolgáló imádat, szerető tisztelet, öröm.
- ⁸ SCHIPFLINGER I.m. 251. o.
- ⁹ Forrás a buddhizmushoz: CONZE Edward – WINDER Marianne *Im Zeichen Buddhas*. Frankfurt: Hamburg Fischer Bücherei, 1957.
- ¹⁰ SCHIPFLINGER I.m. 256. o.
- ¹¹ Források a taoizmushoz: LAOZI, *Tao tê king*, (ford. és komm. V. von Strauss) Zürich: Manesse Verlag W. Y. Tonn, 1959; FORKEDE Alfred *Geschichte der altchinesischen Philosophie*, Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 1927; GLASENAPP: I.m.; GRANET Marcel *Das chinesische Denken, Inhalt, Form, Charakter*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007; KALTENMARK Max – PORKERT Manfred *Lao-tzu und der Taoismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981; COOPER Jean-C. *Der Weg des Tao. Einführung in die alte chinesische Weisheitslehre*, München: Barth, 1977; RAWSON Philip–LEGEZA László *Tao die Philosophie von Sein und Werden*, Thames and Hudson Ltd., London 1973.
- ¹² RÜDENBERG Werner *Chinesisch-Deutsches Wörterbuch*. Berlin: De Gruyter, 1924, 352. o.
- ¹³ WILHELM Richard *I-Ging, Das Buch der Wandlung*. Düsseldorf: E. Diederich, 1972: 175. o.
- ¹⁴ Nem a nemlétezés értelmében, hanem mint Jakob Böhménél az *Ungrund*, a még meghatározatlan ősalap.
- ¹⁵ GLASENAPP I.m. 146. o.
- ¹⁶ *Mulieris dignitatem*, 8. fejezet.
- ¹⁷ Korábban legalábbis kérdésként felvetődött a szexualitás kifejezés is Istenre vonatkozólag. Mára már általánossá vált a gender alkalmazása, amint ezt a látomások értelmezése során láttuk, például Brian J. Gibbons esetében.
- ¹⁸ A kérdés legelőször a *nyelvtani nem oldaláról* vetődött fel. *Szent Jeromos megjegyezte*, hogy a lélek a héberben *ruach*, nőnemű, de a görögben semleges, a latinban hímnemű, ez annak a jele, hogy Istenben nincs szexualitás. – Vö. SZABÓ Ferenc: Az 'Örök női' – Szűz Mária – Isten női arca In: *A nő szakralitása*. Konferenciakötet. (szerk. Cselényi István Gábor, Deme Tamás.) Budapest: Stella Maris Alapítvány, 2018: 44. o.
- ¹⁹ „Pneuma ho Theosz”, vagyis „szellem (lélek) az Isten” (Jn 4: 24) – mondja maga Jézus, és ezzel mintegy metafizikai definíciót ad Istenről.
- ²⁰ Püspökszentlászlói lelkigyakorlat, *Ha az Isten nő lenne* című prédikáció, 2014. márc. 2. <http://www.youtube.com/watch?v=g4QOREkjTZ4&list=UUvZOTcjA7jCdRe5VS6dWjdQ>
- ²¹ M. GUENTHER Susanne *Jesus Christ as Woman Wisdom*, Ontario: University of Waterloo, 2010, 34.
- ²² GREELY Andrew *Erotische Kultur*. Graz–Wien–Köln: Verlag Styria, 1977: 65. o.
- ²³ Pár napja kaptam meg Szófia-klasszikusunk, Szabó Ferenc jezsuita atya legújabb könyvét: *Hétszáz év után. Dante Alighieri 1265–1321. Dante hite és teológiája* címmel, amely Dante hitét és teológiáját elemzi mai szemmel (Budapest: JTMR-Távlatok, 2021), amelyben teret enged Balthasar értékelésének és Teilhard de Chardin kedvenc gondolatának, hogy „a szerelem a legegységesebb, legfélelmetesebb és legtitkosabb földi energia” (SZABÓ i. m. 127. o.). Valahol a Szófia-látomások végső kicsengése ez számunkra.
- ²⁴ SUTTON Matthew Lewis *A Compelling Trinitarian Taxonomy: Hans Urs von Balthasar's Theology of the Trinitarian Inversion and Reversion* // International Journal of Systematic Theology, 2011 (14) 2: 161–176. o.
- ²⁵ Uo.
- ²⁶ Épp ezzel cáfolható az imént idézett feminista könyvnek az az alapállítása, amely már címében is ott rejtőzik (Jézus Krisztus – a Nő-Bölcsesség).
- ²⁷ SZABÓ: i. m. 45. o.
- ²⁸ Ágoston nem titkoltan a Filioque sémájába illeszti a Háromságot. Itt az Atya és a Fiú közös létalapot alkot, akiknek egymás iránti szeretetét a Lélek éli meg. Kelet egyébként ezt a sémát aggályosnak találta, mivel ragaszkodott a „*simplex Trinitas*”-hoz, amelyet a Szentírás rajzolt meg.
- ²⁹ Vö. DENZINGER: 254, 428, 432, 1782. (Magyarul: FILA Béla – JUG László: *Az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásai*, Örökmécs, Kisterenye – Budapest, 1997.)
- ³⁰ Intellectus est facultas entis.
- ³¹ BOGLIOLO, Luigi *Essere e conoscere. /Studi tomistici 21./* Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983: 29. o.
- ³² „Omne quod est, est obiectum intellectus.” S.Th. I. q. 17, a. 3, ad; q. 18, a. 2; q. 57, a. 1, ad 2, q. 58, a. 5; q. 67, a. 3; q. 85, a. 4, 6; I-II-ae q. 3, a. 8; q. 10, a. 1, ad 3, q. 31, a. 5, II-liae q. 8, a. 1; III. q. 10, a. 3, ad 2, q. 76, a. 7, *De Veritate* q. 1, a. 13; q. 8, a. 7, q. 10, a. 4, ad 1, q. 14, a. 1, q. 15, a. 2 etc.
- ³³ „Cum suum esse sit suum intelligere.” S.Th. I. q. 14, a. 5.
- ³⁴ RATZINGER J. *A keresztény hit: gondolatok az apostoli hitvallás nyomán*. Bécs: Verlag Opus Mystici Corporis, 1976: 93. o.

³⁵ Vö. Az Atya „az ítéletet egészen a Fiúra bízta” (Jn 5: 23).

³⁶ JUNG Carl Gustav *A nyugati és keleti vallások lélektanáról*. Budapest: Scolar Kiadó, 2005: 392. o.

³⁷ CONGAR Yves *I Believe in the Holy Spirit*. /Ford. Smith, David/ New York: Crossroad, 1997: 9. o. [eredeti: *Je crois en l'Esprit Saint*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1979].

³⁸ Vö. BÖHME Jakob *Clavis Oder Schlüssel etlicher vornehmen Puncten und Wörter*. 1624: 44. o. A 128 oldalas könyv teljes egészében online olvasható a *Google Books* vagy *Google Play* szolgáltatáson keresztül: [Clavis oder Schlüssel etlicher vornehmen Puncten und Wörter, so in allen des Authoris Büchern zufinden](#).

³⁹ BOULAD Henri *A nők szenvedése és küldetése: erős a tett, de erősebb a lét*. /Ford. Forgó András/ Budapest: Márton Áron Kiadó, 2002: 101. o.

⁴⁰ *A dogmatika kézikönyve*, Budapest: Vigilia, II, 542.

⁴¹ Pünkösdi konták, görög liturgia.