

Kimeríthetetlen szemantikai potenciál

A művészi és vallási tapasztalat esztétikájáról

Hésziadosz és Jeremiás

A művészetlétgond az egész embert érintő tapasztalat; hasonlóképpen a vallási, illetve a bölcseleti filozófia esetében élénk álló, értelmezésre szoruló élményeink, belátásaink is univerzálisnak tűnő magyarázatokért kiáltanak. Művészet, vallás, bölcselet, e három értelemadó rendszer nem vállalkozik kevesebbre,¹ mint olyan saját világ elő- és felállítására,² amely lényegileg különbözik a természettudományos észhasználat minden formájától, illetve azoktól a tudásformáktól, amelyek konkrét tárgyaik – ember, természet, technika, társadalom – lévén csak részterületekért vállalhatnak valamiféle kognitív és morális felelősséget. A címben szereplő vallási³ alatt most csak azt értjük, amit T. S. Eliot szerint a zsidó–keresztény hagyományban különböző módokon nevezünk, úgymint: 1. a *Biblia* és a misztikával számot vető alkotások, ideértve a vallási ikonokat is; 2. a vallási propagandát, amely a vallási giccsek, félreértelmezések, bizonygatások, sunyítások és mellveregetések terepe; 3. a vallásost, ami a művészet esetében Fra Angelico, Gesualdo, Kodály, Robert Bresson, Dosztojevszkij, Hopkins, Tarkovszkij, Pilinszky, Arvo Pärt és sokan mások alkotásaiban jelenik meg.⁴ Visszatérve tehát, a művész-bohóc, a vallási próféta és a filozófus bölcs univerzális szerepek, helyük az ember világában mindig előzetes és utólagos magyarázatokra szorul. Képet, képeket mondanak, csinálnak és készítenek, adnak és ajánlanak fel a világról. Világképeket készítenek, és nem ideológiákat – hiszen, ha az ideológia nem más, mint a gazdasági érdekek koncentrált megjelenése,⁵ akkor a világkép lényeg-

gileg különbözik mindattól, amihez érdek kapcsolódik – bármilyen ideológiától.

A gond, legalábbis antropológiailag és léttanilag⁶, amúgy is megelőzi az érdeket, ahogyan a szellem a természet – most éppen a művészet és a vallási kapcsolódásait gondoljuk az észleléstudományként felfogott esztétikai tapasztalatra vonatkozó bölcseleti érdeklődésünk, a „bölcseleti esztétika” segítségével,⁷ így egyszerre mozgásban tarthatjuk a három értelemadó rendszer közös, interferáló lehetőségeit – ezzel is eltávolodva az amúgy igen sikeres és vonzó természettudományos redukció vagy önmérséklet – minimalizmus vagy szuprematizmus – további kísértéseitől.

Egyelőre nincsenek globális – a glóbuszon mindenütt egyformán értett – fogalmaink szinte semmiről, a vallás, a művészet, a gondolkodás is regionális jelenségként mutatkozik meg, ezzel együtt komoly értelmezési hagyománya van a hindu, a buddhista vagy az iszlám művészet felfogásainak is.⁸ A transzatlanti alapok az ősi zsidó, illetve görög–római időszakig vezetnek bennünket vissza, és a közös történet elején világossá válik, hogy a vallási és a művészeti jelenségek eleinte egymástól el nem választható módon mutatkoztak meg. Egy szépen elkészült mű, legyen az fegyver vagy boros amfora, vallási tapasztalatok hordozója is volt, ahogyan egy vallási beszéd retorikai, grammatikai és stilisztikai alakzat is egyben. Kultusz és rítus szerves egységét az egységes gondozó bölcseleti háttér, a gondozott gondolkodás biztosította – amit a művész vagy a próféta gondol, az egy egységes, univerzális gondolati rendszerhez tartozik, abban értelmeződik.⁹ Hálás

¹ HEIDEGGER, Martin: *A metafizika alapfogalmai. Világ, végeesség, magány*. Szerk. PONGRÁCZ Tibor, ford. ARADI László et al., Bp., Osiris, 2004, 21–49.

² Vö. HEIDEGGER, Martin: *A műalkotás eredete*. Ford. BACSÓ Béla, Bp., Európa, 1988

³ A vallási és egyéb kapcsolódó fogalmak, megkülönböztetések eredetije ELIOT, Thomas Stearns: *Religion and Literature = Uő: Selected Essays*. London, Faber & Faber, 1969, 388–401.

⁴ Eliot gondolata magyarul LÁZÁR KOVÁCS Ákos: *Nyitva hagyott ég. Művészet mint vallásos kommunikáció = Uő: Vallás és társadalom a médiában. Tanulmányok a termékeny egyidejűtlenségről*. Bp., Gondolat, 2025, 169–180.

⁵ Vö. KISS Viktor: *Marx & ideológia*. Bp., L'Harmattan, 2011

⁶ Vö. WEISSMAHR Béla: *Ontológia*. Ford. GÁSPÁR Csaba László, Bp., München, Mérék, Távtatok, 1994

⁷ Két összefoglaló jellegű magyar munka született erről. SÍK Sándor: *Esztétika*. Szeged, Universum, [1943] 1990; FÜST Milán: *Látomás és indulat a művészetben*. Szerk. KISS PINTÉR Imre, Bp., Fekete Sas, [1948] 2006

⁸ ALEXANDER, Samuel: *Beauty and the Other Forms of Value*. London, Macmillan, 1933; MCKEON, Richard: *The Philosophic Bases of Art and Criticism = Modern Philology*, 1943, Num. 2., 42. skk.; *Comparativism in Art History*. Ed. ELSNER, Jaś, London, New York, Routledge, 2017

⁹ Ehhez adalékok SCHEFOLD, Karl: *Griechische Kunst als religiöses Phänomen = Rowolhts Deutsche Enzyklopädie*. Hamburg, Rowohlht, 1959, 10. skk.; ALLAN, Donald James: *A Survey of Work Dealing with Greek Philosophy from Thales to the Age of Cicero, 1945–49. = The Philosophical Quarterly*, 1950, No. 1., 61. skk.

lenne most a görög–római mitológiák néhány ideidézhető személyét és eseményét elővenni, elegendő mégis talán csak Hésziadosz klasszikus, mintaadó történetét felidézni csak azért, hogy lássuk e meghívástörténet-forma alapotívumait: „Egyszer dalra tanították meg Hésziadoszt, míg szent Helikón lejtőjén őrizgette a nyáját. Ez volt első szózatuk, ezt mondták legelőször lányai aigisztartó Zeusznak, olümposzi Múzsák: »Hitvány pásztori nép, szolgáltok csak hasatoknak! Szánkon tarka hazugság, mind a valóra hasonlít, tudjuk zengeni mégis a színigazat, ha akarjuk!« Így szóltak hozzám az igaz szavu isteni lányok, s adták friss ágát a babérnak, hogy leszakasszam, botnak, megbámulni valót, meg az isteni hangot ültették el bennem: hirdessem, mi leszen s volt, zengjem a boldog, örökké élő isteneket mind, s rajtuk kezdjem a dalt és velük hagyjam is abba. Ámde nekem mi közöm mindehhez, szikla-e, tölgy-e?»¹⁰

Ez tehát egy költői meghívás, felidézhető ugyanakkor ennek a tipológiának egy másik példája, Jeremiás próféta meghívástörténete: Jeremiásnak, Hilkiája fiának a szavai, aki abból a papi családból származott, amely a Benjamin földjén levő Anatotban lakott. „Az Úr Jozijának, Ámon fiának, Júda királyának napjaiban, uralkodásának 13. esztendejében intézte hozzá szózatait, aztán Jojakimnak, Jozija fiának, Júda királyának napjaiban is, egészen addig, míg Cidkijának, Jozija fiának, Júda királyának 11. esztendeje el nem telt, amikor is fogságba vitték Jeruzsálemet, az ötödik hónapban. Így szólt hozzám az Úr: »Mielőtt megalkottalak anyád méhében, már ismertelek; mielőtt megszülettél volna, fölszenteltelek, és prófétául rendeltel a nemzetek javára.« Erre azt mondtam: »Jaj, Uram Isten! Nézd, nem tudok én beszélni, hiszen még ifjú vagyok.« De az Úr így válaszolt: »Ne mondd azt, hogy ifjú vagyok, hanem menj el azokhoz, akikhez küldelek, és mondd el nekik mind, amit parancsolok. Ne félj tőlük, mert veled vagyok, és megoltalmazlak – az Úr mondja ezt neked.«» (Jer 1, 2–8)¹¹ El lehetne időzni a történetek alapotívumain – meghívási helyzet, meghívás, válasz, küldés – nekünk elegendő az a belátás, hogy a költői lakozás, a poétikai horizont megszülethet a költő lelkében, ugyanúgy, ahogyan lényegi szerepet tölt majd be a próféta életében is. Ez a kettősség az alapviszony a művészet és a vallás között: a meghívás és a meghívó nem evilágisága, valamint az ebből fakadó feladat idő- és térbelisége között. Az eredendő kettősség (ég–föld; éjszaka–nappal; isten–ember;

test–lélek; férfi–nő; élet–halál) olyan egységes tapasztalat, ami a görög–római kor után átível az egész középkoron és az újkor ilyen-olyan hangsúlyeltolódásai és irányzatai után is kikerülhetetlen és maradandó valóságviszonyt jelez és tár fel napjainkban is. Két problémát kapcsol össze: a tapasztalat jelentőségét a művészi és a vallási tapasztalatban, illetve ennek bölcséleti tárgyalhatóságát. Ehhez szüksége van múzsákra vagy istenre – a lényegi mozdulat azonban ugyanaz: az aktuális kettősség vonatkozásainak összekapcsolása, hogy a költői és a prófétai lét igazolható és érthető lehessen.¹² A költői és a prófétai „rajongás” a mítoszban lesz egységes létformává: a mítoszban, amelyben a gondolat, a szó és a tett egysége alakul át személyes létmóddá.¹³ A zsidó–keresztény művészet alapja ezért sem más, mint egy mítoszként is felfogható esemény, a kereszt mítosza.¹⁴

A transzcendens tapasztalat költői, vallási párbeszéde a valósággal

Richard Schaeffler a kanti bölcsélettel kapcsolatos esztétikai reflexiót (is) vizsgálja *A tapasztalat mint a valósággal folytatott párbeszéd* című monumentális könyvében.¹⁵ A kanti életmű feldolgozása során ebben a kötetben az esztétikai észlelés tapasztalatát is feltárja, és ehhez kapcsolódóan új javaslatokkal is él. Kiindulópontja annak elemzése, hogy a tapasztalat – vagyis a szubjektív észlelektől megkülönböztetett, objektív érvényességre igényt tartó tartalmak lehetőségi feltételeire vonatkozó kérdés – szellemi közege Kant korához képest radikálisan megváltozott.¹⁶ Míg Kant korában a tapasztalati tudományok sikerei révén a tudományos tapasztalás sikeressége egyértelmű tény volt, és ezért csak megvalósulásának mikéntje képezte a filozófiai vizsgálódás tárgyát, addig ma a tapasztalási módok sokféleségével számolunk – a bölcsélet szubjektív fordulata után annyi tapasztalási mód feltételezése lehetséges, ahány szubjektum, persona, individuum, lélek találkozhat a valósággal. Ezért a tapasztalat lehetőségére vonatkozó kérdésünk már nem csupán a tudományos empiria strukturális feltételeire irányul, hanem azt is meg kell vizsgálnia, miként nyitható meg a tapasztalás értelmezésének az a „szcientista szűkösége”, amely annak alanyát vakká teszi a tapasztalás egyéb – erkölcsi, társadalmi, vallási vagy művészetesztetikai – módjaira, amelyek közül

¹⁰ HÉSZIODOSZ: *Istenek születése. Munkák és napok*. Ford. TRENCSÉNYI-WALDAPFEL Imre <https://mek.oszk.hu/06200/06221/06221.pdf>

¹¹ *Szent István Társulati Biblia* <https://szentiras.hu/biblia/szit/jer/1>

¹² Például vonatkozások KERÉNYI Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok, 1918–1943*. Szerk. KOMORÓCZY Géza, SZILÁGYI János György, ford. KÖVENDI Dénes, SZERB Antal, TATÁR György, Bp., Magvető, 1984, 263. skk.

¹³ OTTO, Walter Friedrich: *Die Gestalt und das Sein*. Darmstadt, WGB, 1955, 24. skk.

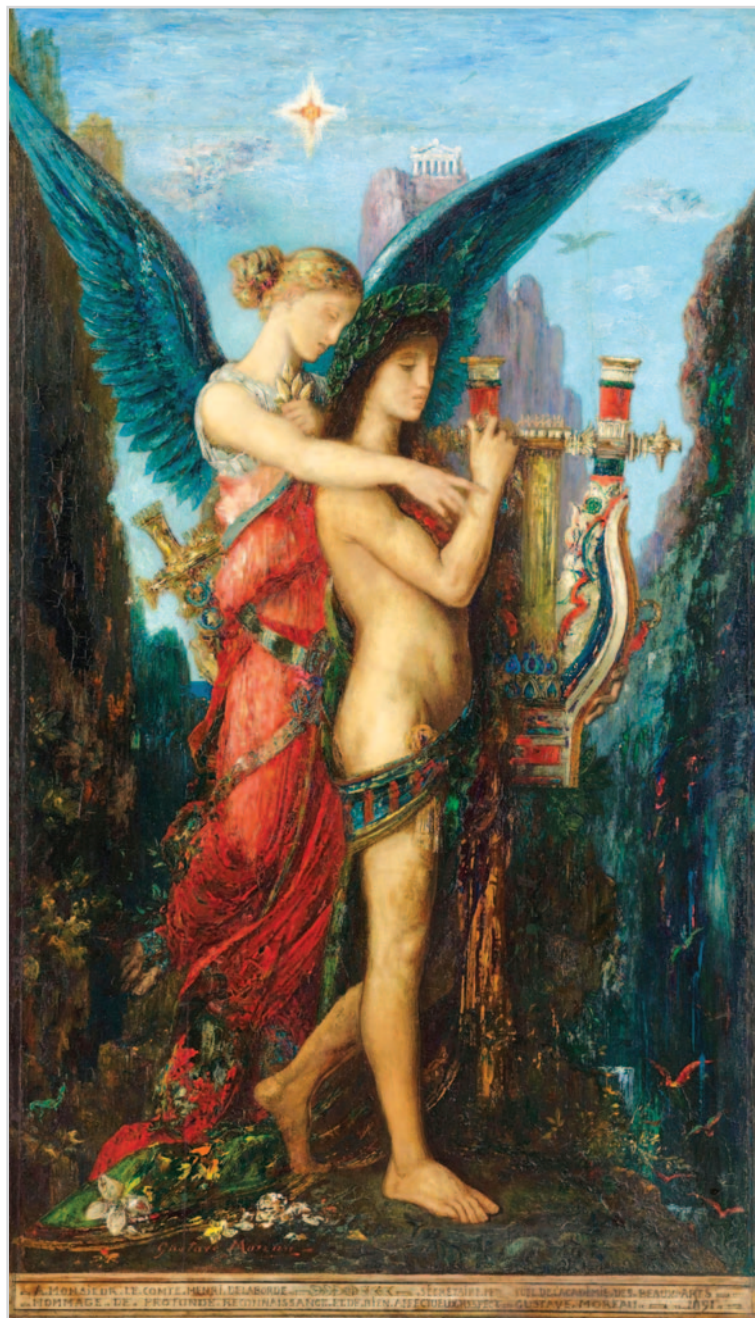
¹⁴ A kereszt mítoszról pontosabban lásd a 34. és az 55. lábjegyzetet.

¹⁵ SCHAEFFLER, Richard: *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*. Freiburg, München, Karl Albert, 1995

¹⁶ Uo., 37–51.

bennünket természetesen most csak kettő, a költői és a vallási foglalkoztat.¹⁷ A kanti értelmezés már korán felhívta a figyelmet arra, hogy egyáltalán nem csupán egyetlen olyan struktúra létezik, amely előzetesen lehetővé teszi megismerésünk tárgyainak tapasztalatunk rendezett egészebe történő ágyazását. Cassirer-nek a szimbolikus formákról kidolgozott filozófiája¹⁸ – mint a kultúra elméletének kísérlete – például éppen abból a felismerésből táplálkozott, hogy a tárgykonstitúciónak több, strukturálisan különböző módja van: tudomány, mítosz, művészet, vallás.¹⁹ A történet végén a XX. század derekán kialakult posztmodern – posztindusztriális – szellemiség áll, amely már a szemléleti és tájékozódási rendszerek összemérhetetlenségét és minden kapcsolódást nélkülöző heteromorfiját hangsúlyozta, amelynek keretében mozogva a heteromorf nyelvjátékok váltogatásával tűnhet fel az a „nem ábrázolhatóság”, amely a valóságot jellemzi (Lyotard).²⁰ Schaeffler elkerüli azt a naivitást, amely ennek a pluralitásnak a tagadásában rejlene, ugyanakkor megpróbál új utat találni az „igazság” fogalmához, vagyis – a kanti transzcendentál filozófia nyelvén szólva – ahhoz az önkényes, ítéletünktől független, elméleti és gyakorlati ítéletünkre nézve mérvadó módhoz, ahogyan a dolgok szemléletünk és gondolkodásunk számára megmutatkoznak. Schaeffler felteszi a kérdést: léteznek-e olyan tapasztalatok, amelyek először szétörik, szétvetik az „én gondolkodom” aktusának egységét? Olyanok, amelyek „után” csak megváltozott formában állhat helyre a korábbi szemléleti és gondolkodási struktúra? A szerző szavai szerint: „a tapasztalat logikájának az elsődleges feladata az, hogy feltárja azokat a strukturális feltételeket, amelyek lehetővé teszik az »én gondolkodom« aktusának megrendülését és azt követően szemléleti és gondolkodási formáink megváltozását.”²¹

Milyen fő elemei is vannak ennek a Schaeffler által a „tapasztalat dialogikus elméletének” nevezett megközelítésnek,²² amely sem nem kíván háttal fordítani a tapasztalat-formák pluralitásáról kialakult modern tapasztalatnak, sem nem kívánja föladni a tapasztalattal együtt járó, objektív érvényességre támasztott igényt, azaz az igazság – akár az „én igazságom” kérdését? Schaeffler alaptétele, hogy minden észrevevés reszponzórikus megformálás formáját öltő válasz – a valóság megszólítására adott válaszuk formájában mutatkozik meg számunkra a körülöttünk lévő világ. „Ennek során észrevevesszük, hogy az, amit észreveszünk, nem merül ki abban a módban, aho-



gyan észrevevesszük, mert minden észrevevés magában foglalja jövőbeli felülmúlásának feladatát”,²³ más szóval: az észrevevéshez mindenkor hozzátartozik egy sajátos „anticipáció”, az, hogy a jövőben annál a módnál, ahogyan most észleljük, „nagyobb”, „átfogóbb”, „mélyebb” módon

Gustave Moreau,
Hésiodosz
és a muzsika,
1891
© Wikimedia
Commons

¹⁷ Bővebben LOTZ, Johannes Baptist: *Transzendente Erfahrung*. Freiburg im Breisgau, Herder, 1978

¹⁸ CASSIRER, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen I*. Berlin, Bruno Cassirer, 1923, 10.

¹⁹ A kérdést elemzi HUBBERT, Joachim: *Transzendente und empirische Subjektivität in der Erfahrung bei Kant, Cohen, Natorp und Cassirer*. Frankfurt, Bern, Peter Lang, 1993

²⁰ LYOTARD, Jean-François: *Das Postmoderne Wissen = Wege aus der Moderne*. Ed. WELSCH, Wolfgang, Weinheim, VCH, Acta Humaniora, 1988, 13–192.

²¹ SCHAEFFLER: *i. m.* (1995), 111.

²² Uo., 112–163.

²³ Uo., 301.

fogjuk észrevenni az előbbi tárgyat. Ha ez az anticipáció eltűnik, azaz, ha úgy gondoljuk, már kimerítően megragadtuk a tárgyat, akkor süket és némává válunk a valóság „mindig nagyobb igényére”. Azaz az újkori tudományeszményhez képest megváltozott a tapasztalatfogalmunk: a tapasztalat immár nem olyan információk egybeborítása, amelyeket beágyazhatunk egy modellbe. „Az a tudomány-empíria, amelyet Kant alapul vett, az észleletek tapasztalattá [objektív érvényűvé] alakításának csak az egyik módja.”²⁴ Ha a tapasztaláshoz hozzátartozik önnön jövőbeli felülmúlásának anticipációja, éppen azért, mert minden egyes tapasztalat a valóság megragadásának új módját is megnyitja, akkor a tapasztalattal együtt járhat annak a „kontextusnak” a megváltozása is, amelybe a tapasztalatot – a valóság igényére adott kritikai és objektív, azaz nem merőben szubjektív választ – behelyezzük. A tapasztalat egy rendezett összefüggést feltételez, amelyben e tapasztalatnak kijelölhető a helye, folytonosan a tapasztalati struktúrát megváltoztató, transzcendentális tapasztalatba megy át. Ugyanis a tapasztalat nem lehetséges rendezett kontextus nélkül, amelyen belül a tapasztalatot elhelyezzük. Azaz nem lehetséges merő káosz, hiszen abban semminek nincs rögzíthető helye, de ez a rendezett kontextus nem lehet mozdíthatatlan sem, mert akkor a valóság új és új igényeire adott új és új kritikai és objektív válaszok – tapasztalatok – nem lennének elhelyezhetők benne. Vagyis a rendezett kontextusnak olyannak kell lennie, hogy képes legyen az átalakulásra, és ennek az átalakulásnak a során újra tudjon szerveződni – vagyis (ön)transzcendenciával rendelkezik.

Összefoglalva az eddigieket: a tapasztalat a valósággal folytatott (a valóság igénye – válaszunk rá), a jövőre nyitott (a valóság nem meríthető ki) párbeszéd (dialógus). Egy olyan perspektíva pedig, amely átfogja minden egyes tapasztalatformát és tapasztalati világot, szándékolt ugyan minden tapasztalatban, de soha nem érhető el. Ez az átfogó perspektíva nem idea, hiszen az ész feladatának teljes teljesüléséről nem alakítható ki fogalom, és nem posztulátum, mert e teljesülés feltételéről sem alakítható ki fogalom, hanem egy transzcendentális szempontból szükséges remény. Ha ugyanis nem remélhetnénk a tapasztalatmódok végső egységét, azaz megmaradnánk az autonóm és teljességgel heteromorf világoknál, megint csak olyan pluralitásba esnénk, amely nem tudná szavatolni az öntudat egységét. Ezért is szükséges transzcendentális szempontból ez a remény. Megjegyezhetjük tehát: a valóság igényére adott válaszok formái, mint tu-

domány, erkölcs, vallás, művészet-esztétika, nem önkényesek, hanem magából a megszólításból következnek: a valóság úgy mutatkozik meg, igényére adott válaszunk révén és formájában, hogy ezt és ezt a fajtájú választ kell adnunk rá. A tapasztalat dialogikus elméletének keretében a szemlélet különböző aktusai „fokozatai annak a válasznak, amelyet a megismerő szubjektum a valóság igényére, megszólítására ad”.²⁵ Egy-két évtizeddel ezelőtt még egyértelműnek számított, hogy csak a tudományos empiria közvetíthet objektíve érvényes ismereteket – ma már észleljük, hogy a tapasztalati módok elidegenedése, például a tudomány és az erkölcs, vagy esetünkben éppen a vallás és a művészet eltávolodása komoly nehézségekhez vezethet.²⁶ Schaeffler a szcientista szűkösség – Apelnél például annak a felfogása, hogy az érvelés minden formája egy olyan aktust implicál, amely révén az egyén egy olyan kommunikációs közösség, a tudósok közösségének tagjának tudhatja magát, amelyben mindenki csak azt mondja, amit bárki más is kimondhatna – és a szkeptikus pluralizmus (Lyotard²⁷) között keres utat. Hangsúlyozza, hogy objektíve érvényes válaszaink, tapasztalataink pluriformitása egyazon igény, megszólítás túlárado gazdagságából fakad. A valóság burjánzása (Überschuss) válaszaink sokaságát hívja életre, és a tapasztalat alanyát arra indítja, hogy egy tapasztalati perspektívától a másikhoz lendüljön, mert csak így nem fosztja meg a valóságot attól a lehetőségtől, hogy igényét új módon érvényesítse. Egyszerűbben: lemarad a valóságtól (-ról), aki csak tudományosan közelít hozzá, mert a valóság megszólítására például teljesen vallási vagy művészi, akár vallásos és művészi választ is lehet adni – ebben az értelemben is igaz, hogy „aki többet áll, annak nagyobb mértékben van igaza”. Ugyanis a valóság mindig nagyobb: semmiféle szemléleti és megértési mód nem merítheti ki. Még valamit a művészi, vallási „rajongásról”: Schaeffler szerint a művészi és vallási tapasztalat, valamint a tudat eredményezte rajongás szintén csak a viszony kategóriáival kerülhető el: minden élménynek ki kell tudnunk jelölni a lehetséges helyét a tapasztalati összefüggés egészen belül, megkülönböztetve így egyben a valóság megszólítását és szubjektív élvezetünket is. Pozitív megfogalmazásban: minden egyes tapasztalattal kapcsolatban biztosak lehetünk abban, hogy új tapasztalatok szerzésének és a régié új szerű megértésének sajátos lehetőségeit nyitja meg számunkra. Esztétikai síkon ez azt jelenti, hogy minden egyes esztétikai tapasztalat révén olyan sajátos tekintetet nyerünk a világ egész valóságára, amelyet a későbbi esztétikai tapasztala-

²⁴ Uo., 309.

²⁵ Uo., 355.

²⁶ A kérdésről bővebben ELIOT, Thomas Stearns: *A kultúra meghatározása*. Jegyzetlapok. Ford. LUKÁCSI Huba, Bp., Szent István Társulat,

2003, 21. skk.; erről másképp HEISENBERG, Werner Karl: *A rész és az egész. Beszélgetések az atomfizikáról*. Ford. FALVAY Mihály, Bp., Gondolat, 1983, 22. skk.

²⁷ Lásd a 20. lábjegyzetet.

tok nem fognak fölöslegessé tenni, de amely új esztétikai tapasztalás perspektíváját nyitja meg számunkra.

Ezzel függ össze az esztétikai tapasztalat „exorbitanciája”, az, hogy kitép bennünket eddigi útjainkról (orbita). Ezzel viszont együtt jár a folyamatos veszély: minden eddigi tapasztalat és élmény semmivé lényegtelenedhet, elveszitheti jelentőségét ehhez a felforgatóan újszerű művészeti, vagy vallási tapasztalathoz képest. Az esztétikai – általában, bölcseletileg értett – tapasztalat tehát akár abszolúttá is válhatna, ami pedig ismételten csak kritikátlan rajongást eredményezhetne. Ez a kritikátlan rajongás a művekre és a művekre vonatkozó reflexió feletti rajongásra is vonatkozhatna. Az esztétikai rajongás tehát ön-maga fölötti rajongással takarhatná el a valóság felől érkező felszólításokat, akár az esztétikai, de akár erkölcsi jellegűeket is. Rajongásába zárulna, amennyiben megmaradna, vagy ragaszkodna előzetes exorbitanciájához – valamelyik élményéhez vagy esztétikai horizontjához –, ami pedig maga is csak állomás a valósággal folytatott dialógusában. A felszólítások válaszokat eredményeznek, amelyek például műalkotásokként állnak majd eléünk. Milyen esztétikai tanulságai lehetnek például a tapasztalat dialektikus elméletének? Említsünk egyet: a történelmi stílusok problémáját. Ha a művészeti stílusokat a valóság esztétikai felszólítására adott különböző válaszoknak tekintjük, akkor kiemelhetjük, hogy egyik stílus sem oltja ki, teszi lényegtelenné a másikat, hanem az új stílusok a valóság mindig nagyobb igényére adott olyan válaszok, amelyek túlléptek a megelőző válaszon azzal, hogy a valóság megszólítására másként feleltek, lebontva és újjáépítve az előző stílus tapasztalati világának szerkezetét. Egyik stílus sem meríti ki a valóság egészét, de ha a viszony kategóriáival meghatározzuk kapcsolatukat egymáshoz, a horizonton feltűnik az a – transzcendentális szempontból szükségszerű – remény is, hogy megvalósulhat olyan vallási, művészi, vallásos művészi érzékelésmód, amely átfogja a tapasztalás tágabban értelmezett perspektíváit is.

A művészet és a vallás teológiai esztétikája

Az esztétikai reflexió viszonylag kései fejleménye a teológiai esztétika.²⁸ Ez az esztétikai elmélet nem csupán távolságot tart a Baumgarten óta önmagát önálló területként megjelenítő és a német idealizmus által a művészet filozófiájaként kidolgozott esztétikától, de a teljes esztétikai horizontra való tekintettel kifejezetten el is határolódik attól – „a teológiai esztétika sohasem ereszkedik alá a világi esztétika síkjára”.²⁹ A teljes esztétikai horizont éppen a korábban említett schaeffleri valóságtapasztalat dialogikus természetét hangsúlyozza – ennek a nem le- vagy kibetozott égi eseménynek³⁰ szép példája volt többek között Hésziodosz, vagy Jeremiás elhívása, mániája, rajongása, múzsa általi megszólítotttsága. Az elhatárolódás – vagyis, hogy nem tekint el az emberit meghaladó megtapasztalhatóságának dialogikus felszólításától – elsődleges attitűd, ugyanis a teológiai esztétika a német idealizmus, az élet-filozófia és az egzisztenciális filozófiák történetét mint „mítosztörténetet” tekint – Hans Urs von Balthasar a „teológiai a priori” alapján³¹ nagyszabású „ítéletet”³² tart a végső dolgokkal kapcsolatban kialakított álláspontok mint mítoszok fölött, szembeállítva őket a „kereszt mítoszával”. Valójában minden immanens reflexiót olyan mítoszként értelmez, akár a retorzív érvelés, akár a kritikai racionalizmus talaján állnak is azok, amelyekről kiderül, hogy azok végső alapelvek híján önmaguk abszolút – mitikus – állításába merevednek.³³ Ha „az ész újkori fogalma azonos a kritikával”,³⁴ fönnttartható a nagyon szolid igény arra, hogy az a priori módon immanens esztétikai kísérletek mellett, azokat termékeny kritikai távlatba vonva „a teológiai a priori” is a többi – „kívülről” mindig immanens – a priori kísérlet mellett lehessen értelmezhető, és ez nekünk elég is. „A modern kor hitetlen fiai és leányai az ilyen pillanatokban mintha úgy éreznék, többel adósai egymásnak, és maguknak is többre van szükségük, mint amennyi a vallásos hagyományból fordítások közreműködésével hozzáférhető számukra – mintha e tradíció »szemantikai potenciálja« még nem lenne kimerítve.”³⁵

Michelangelo,
Jeremiás,
Storch és
Kramer kromo-
litográfiája
© Wikimedia
Commons

²⁸ A következőkről bővebben LÁZÁR KOVÁCS Ákos: *Adalékok Hans Urs von Balthasar teológiai esztétikájához* = *Uő: A nyilvánosság etikai és esztétikai dimenziói*. Bp., L'Harmattan, 2006. Hans Urs von Balthasar hétkötetes teológiai esztétikája (az elmúlt század 80-as éveiben egy tizenöt kötetes trilógia első, hétkötetes részeként) egyedülálló kísérlet arra, hogy szembesítse az „esztétikait” és a „teológiai” azok belső, lényegi egymásrautaltságára.

²⁹ BALTHASAR, Hans Urs von: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. 1. *Schau der Gestalt*. Trier, Johannes Verlag, 1988, 403. Ua.: *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika 1. Az alak szemlélése*. Ford. GÖRFÖL Tibor, Bp., Sík Sándor, 2004, 393.

³⁰ ZULEHNER, Paul M.: *Ich sehe den Himmel offen (APG 7,55). Mystische. Kirchenkraft = Uő: Für Kirchenliebhaberinnen. Und solche, die es noch werden wollen*. Ostfildern, Schwabenverlag, 1999, 38–55.

³¹ BALTHASAR, Hans Urs von: *Apokalypse der deutschen Seele*. A háromkötetes mű újabb kiadása Alois M. HAAS szerkesztésében és részletes előszavával: Freiburg, Johannes Verlag, 2000.

³² BALTHASAR, Hans Urs von: *Apokalypse der deutschen Seele. Im Spannungsbereich von Germanistik, Philosophie und Theologie = IkaZ*, 1989, 382–395, 388.

³³ A kérdésről bővebben IVICA, Raguz: *Sinn für das Gott-Menschliche. Transzendental-theologisches Gespräch zwischen den Ästhetiken von Immanuel Kant und Hans Urs von Balthasar*. Würzburg, Echter Verlag, 2003, 27–152.

³⁴ ADORNO, Theodor Wiesengrund: *Kritik = Uő: Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1971, 11.

³⁵ HABERMAS, Jürgen: *Hit, tudás – megnyitás*. Ford. SCHEIN Gábor = *Nagyvilág*, 2001, 12. sz., 1911



HIEREMIAS

Nem fogunk bele egy gondolkodói rendszer tárgyalásába, pusztán olyan megállapítások rögzítésére vállalkozunk, amelyek fontos szerepet játszanak a teológiai esztétika lényegi kategóriarendszerében, ugyanakkor felajánlható adalékokkal szolgálhatnak a művészetre vonatkozó immanens esztétikai reflexiók számára – annál is inkább, mert az újkori szellem dialógusaiban a vallással, a „teológiaiával” szembeni gyanakvás erőtereiben a teológiai eleve csak másodlagos, remények és vádak által megszólított – feleletjellegű kijelentéseket tehet. A továbbiakban pusztán a szépség alakjának problematikájára figyelmeztünk, ami által talán érzékelhető lehet az egész kérdésköteg ereje és jelentősége. Gyakran kiemelt, Balthasar által is rendszeresen reflektált tény, hogy alapvető esztétikai meggyőződéseinek kialakulásában meghatározó szerepet játszott Karl Barth teológiája.³⁶ Esztétikai síkon és negatív szempontból a két bázeli gondolkodót elsősorban az esztétika és a kereszténység Kierkegaard-nál megjelenő éles elválasztásának szenvedélyes elutasítása köti össze. „Kierkegaard szemében a kereszténység elszakad a világtól, aszketikus és polemikus jellegű; Barth-nál viszont annak az örök fénynek a mérhetetlen kinyilvánulása, amely bera- gyogja az egész természetet és beteljesít minden ígértet.”³⁷ A kereszténység és a művészet bensőséges kapcsolata Balthasar szemében egyszerűen tény. „Az a »tény«, hogy minden nagy művészet keresztény – az már csak nem probléma?”³⁸ Ami egyik oka annak, hogy az esztétikai szemléletmód megfelelő (noha csupán analóg, de működőképes) fogalmi készletet nyújt a – keresztény humanizmus nem teológiai, inkább kulturális megalapozottságán értett – művészet kapcsán megfogalmazódó keresztény problematika behatódó feltárásához.

A balthasari program tehát élesen elhatárolódik a modern esztétikától, éspedig azért, mert a művészeti gyakorlat és az esztétikai reflexióban „elsüllyedt az, ami a metafizika tartományában a »dicsőség« nevére méltó”, mert a „transzcendentalitásától megfosztott szép a világ területére korlátozódott, ahol már csak egyértelműségtől ölelt feszültségek és ellentmondások megzabolázása a feladat.”³⁹

Szerinte csak ezzel a „metafizikai eltávolítással” magyarázható az egész európai művészi gyakorlatra lassan kiterjedő „mérhetetlen ízléstelenség; az emberi lét kellően körülírt lakának folyamatos megvilágítását ígérő látszat elburjánzása – bár »odakint« már réges-régen mindent sötétség borít.”⁴⁰ A transzatlanti zsidó–keresztény alapoktól ellépő művészi gyakorlat fenti értelemben vett ízléstelenségének tehát kettős elfogultság az oka: egyrészt a „kellően körülírt lak korlátozottsága”, másrészt a megvilágítást „folyamatosan ígérő látszat” fenntartása. Az általános művészi gyakorlatban mutatkozó mesterséges korlátozottság eleve leszűkíti a tárgyalható kérdések (tapasztalati világ) körét, a megvilágítást ígérő látszat – a privát okoskodások terei – pedig olyan abszolút fogalmi erőre tart igényt, amely saját reflexiók potenciáljára tekintettel inkább kísértés, mint lehetőség. Az „ízléstelenség” mint „privát vonzalom”⁴¹, ami megnehezíti a saját magunktól és vonzalmainktól történő szabadság elérését, mint létkorlátozás egyrészt leszűkíti az esztétikai értelemben megragadható tárgyak területét, másrészt mint módszer – megvilágítást ígérő szubjektív látszat – magának tételezi azt a megvilágító erőt, amelyben ő maga már előzetesen értelmezve van. Az ízléstelenség (privát vonzalom) a dicsőség felfénylésének (Herrlichkeit), megmutatkozásának⁴² lehetőségét elsötétíti – kifosztó, privatizáló módon egyrészt megfosztja a világot lényegi dimenziójától (egyetemesség), másrészt az elmét annak konstitutív képességétől⁴³ (transzcendentális nyitottság). A vallási tapasztalatban, művészi gyakorlatában és annak esztétikai szemléletében a szépség elsődleges, nem feleletjellegű tapasztalat. Olyan léttulajdonság, ami egyetlen lehetőségünk arra, hogy élő, tapasztalatokon nyugvó szemléletünk legyen önmagunkról, a világról és Istenről.⁴⁴ A dicsőség felfénylése épp ennek a tulajdonságnak az eredete és célja. Minden a világban szemlélhető szép ennek az összszépségnek a jegyeit viseli magán. E szépségkoncepció gyökere nyilván a zsidó–keresztény hit istenképéből fakad – ennyiben tehát nem is rendelkezhet sajátlagosan új alapbe- látásokkal. A vallási tapasztalat ábrázolásának és kifejezé-

³⁶ Balthasar Barth-értelmezéséhez és -kritikájához vö. BALTHASAR, Hans Urs von: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Köln-Olten, Johannes, 1976.

³⁷ Uo., 26.

³⁸ BALTHASAR, Hans Urs von: *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern = Uő: Zu seinem Werk*. Freiburg, Johannes, 2000; Ua.: *Könyveim rövid számbavétele = Számvétel*. Ford. GÖRFÖL Tibor, Bp., 2004, 35.

³⁹ BALTHASAR, Hans Urs von: *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika III. 2. rész, Újkor*. Ford. GÖRFÖL Tibor, Bp., Sík Sándor, 2007, 939–979.

⁴⁰ Uo.

⁴¹ Nincs rossz ízlés – ízlés és ízléstelenség van. Lásd: GADAMER, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Ford. BONYHAI Gábor, Bp., Gondolat, 1984, 48.

⁴² Az epifánia fogalma külön elemzést és értelmezést igényelne, de ettől is eltekintünk.

⁴³ „Caudel szerint az embernek ahhoz a *Jelenések könyvében* szereplő könyvhöz kellene hasonlítania, amely kívül és belül tele van írva, vagy azokhoz a szintén Jánosnál szereplő szimbolikus állatokhoz, amelyeket kívül és belül csupa szem borít.” BALTHASAR: *i. m.* (2004), 380.

⁴⁴ „A szépséget nélkülöző világban (még ha az ember nem is lehet meg a »szépség« szó nélkül, és folytonosan méltatlan formában beszél róla), egy olyan világban, amelynek talán nem kellene szépség nélkül élnie, de már nem képes látni, már nem tud mit kezdeni vele, még a lehetőségével sem, ebben a világban tehát a jóság vonzóereje is megfoghatkozik, s már nem olyan evidens, hogy az embernek meg kell tennie; a jósággal szembeesülve az ember azt kérdezi magától, miért is ezt kell tennie, s miért is ne a másikat, a rosszat.” Uo., 21.

sének célja sem más, mint ennek az istenképnek esztétikai vonatkozású aktualizálása – a kereszténység tapasztalata által megérintett történelmi, irodalomtörténeti, bölcséleti és teológiai belátásokat felveszi az esztétikai tér belső tartalmi közé, és töretlen és eltántoríthatatlan meggyőződéssel érvel amellett, hogy a látszólag száműzött transzcendenciatapasztalat minden nem látszása ellenére áthatja és szépségben tartja a világot. A szépségre – miért is nem mondjuk ki: Krisztusra – irányuló reflexiója két mozzanatot különböztethet meg a szépen belül: az „alak” (species) és a „ragyogó fény” (splendor) mozzanatát. Előbbi a konkrétan, kategoriális szempontok szerint megragadható jelenség, utóbbi az egész lét megjelenő mélysége, amelyről mindkét reflexió (esztétikai – teológiai) nyilván sokat tud.

A szépséget tehát Balthasar csak a transzcendentálékról kifejtett hagyományos tanítás keretében, metafizikai síkon tudja és akarja értelmezni, ami természetesen csak fokozza az idejétmúlt naivitás vádját – az ezekben feltárolt alak: a zsidóság és a kereszténység számára egy konkrét, véges alak, akinek jelentősége azonban, a jelenben és a jövőben is, egyetemes. Kissé hosszabban: „Az alak azonban nemcsak bizonyos test, hanem aránytörvény, funkció-összefüggés, fejlődésforma, lényegi kép, érték-alakzat tartozik hozzá – és mindez épp annyira szellemi, mint amennyire anyagi természetű. Pusztán anyagi dolog nem létezik, a test eleve szellemi meghatározottságú. És a szellemi természet nem utólag, például az értelem tevékenysége révén járul az érzéki adottsághoz, a szem nyomban megragadja, még ha határozatlanul és töredékesen is. [...] Csak úgy beszélhetünk összefüggően a látásról, ha figyelembe vesszük az ember egzisztenciáját. Ez nem azt jelenti, hogy a noétikus tényállást a szubjektivitás szűköségébe szorítjuk. Éppen ellenkezőleg: csak így mutatkozik meg tényleges valójában, és minden más csakis meszterkélthet.” A tárgyakkal szembesülő szemlélő egyrészt „egy lényegiség erőterébe” kerül, amely szabadon és önállóan fejt ki hatást, és döntést, ellenállást vagy önátadást kíván vagy kényszerít ki. Másfelől látva és szemlélve eleve vagy „uralomra” és „leigázásra”, vagy pedig „szolgálatra, önmagát az igazságnak alávetni törekszik”.⁴⁵ Ez az igazságvonatkozás utal arra, hogy a vallási tapasztalatban nem

választhatók szét és el egymástól a tetszés–nem tetszés, a jó–rossz, vagy éppen a szabad akarat–gondviselés ket-tősségei: „A megjelenő alak csak azért szép, mert az általa kiváltott tetszés a valóság mélységes igazságának és mélységes jóságának ön-megmutatásán és ön-ajándékozásán alapul, amely végtelenül és kimeríthetetlenül értékesként és elragadóként nyilvánul meg számunkra. A jelenség mint a mélység megnyilvánulása egyszerre és megbont-hatatlanul a mélység, az Egész valóságos jelenléte és önmagán túl erre a mélységre utaló jel.”⁴⁶ A Goethe nyomán kidolgozott alakfogalom különbözteti meg a XX. század másik legjelentősebb transzcendentál-filozófiai megközelítésétől, Karl Rahner gondolkodásától: „Simmelnek van egy *Kant und Goethe* című könyve. Rahner Kantot, vagy ha úgy tetszik, Fichtét választotta, a transzcendentális megközelítésmódot. Én magam Goethe mellett döntöttem – germanista lévén. Engem az alak ragadott meg, a megszüntethetetlenül egyedi, szerves, fokozatosan kibomló alak (Goethe *A növények metamorfózisa* című költeményére gondolok itt), amelyet esztétikájában Kant sem tudott igazán megvilágítani...”⁴⁷ Balthasar különös hangsúlyt helyez Goethe természettudományos írásaira. Kettejük szellemi helyzete is hasonló: ahogy Goethe „egy-maga áll szemben az egész korral”, mert nála az „egzakt kutatás” párhuzamos „a totalitás szem előtt tartásával”, mert tudta, hogy „a létnek csak az a szellemi magatartás felel meg, amely az egzakt gondolkodást megpróbálja összekapcsolni a kozmoszban megvalósuló isteni jelenlét tisztelettel és vallásos észrebevésével”.⁴⁸

*

Összefoglalva: a vallási tapasztalatban a fény előtörése az alakban a szépség. A teológiai esztétika tehát amaz alak észrevése, amelyet a kinyilatkoztatás állít a „hit szeme”⁴⁹ elé. A kegyelem fénye a kinyilatkoztatás alakjából tör elő, s ez a fény a dicsőség. Az alak az, amiből előtör a fény, ezért a „kinyilatkoztatás »testéről« is beszélhetnénk”.⁵⁰ Másképp: „Balthasar esztétikai elméletének középponti tétele, hogy létszerkezeténél fogva az alak »önmagából« árasztja ki azt a fényt, amely megvilágítja szépségét.”⁵¹ A kinyilatkoztatás alakjának dimenziói: a teremttel adott

⁴⁵ Balthasar idézi Romano Guardini *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis* (Az érzékek és a vallási megismerés) című, 1950-es írását. Uo., 369–370.

⁴⁶ Uo., 112.

⁴⁷ ALBUS, Michael: *Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von BALTHASAR* = *Herder Korrespondenz*, 1976, 30., 72–82.; *Lélek és tűz. Michael ALBUS beszélgetése Hans Urs von BALTHASARral* = BALTHASAR: *Számvetés. i. m.* (2004), 109.

⁴⁸ BALTHASAR: *i. m.* (2007), 706.

⁴⁹ „Am az észlelés mint a jelenséggel találkozó embert mindenestől érintő aktus nemcsak hogy magában foglalja az érzéki dimenziót,

hanem kiemeli azt, mivel az ember csakis érzékei által és érzékeiben képes az észlelésre, s kapcsolódik a világ és a lét valóságához; a kereszténység szerint pedig Isten itt, a világ valóságában jelenik meg az embernek. Az Istennel való találkozás aktusának középpontját ezért ott kell keresnünk, ahol az ember profán érzékei – lehetővé téve a hit aktusát – »szellemivé« lesznek, s a hit – mert csak így lehet emberi – »érzékvé« alakul.” BALTHASAR: *i. m.* (2004), 345.

⁵⁰ Uo., 406.

⁵¹ OAKES, Edward T.: *Pattern of Redemption. The Theology of Hans Urs von Balthasar*. New York, Continuum, 1994, 148.

kinyilatkoztatás, amiért is a világ Isten „teste”, amelyben megmutatkozik, az ószövetségi kinyilatkoztatás, ahol Izraelben összefoglaltatik a mitikus-vallási világértelmezés és Jézus Krisztus konkrét, véges és egyetemes jelentőségű alakja. Esztétikailag: az alak szabadon mutatkozik meg, nem függhet észrevevésének szubjektív mozzanataitól, attól sem, hogy valaki éppen hiszi, vagy nem hiszi azt, akit lát, vagy látni vél: „Az alak meglátásának szubjektív – és adott esetben igen összetett – lehetőségi feltétele soha és semmiképp sem lehet hatással a tárgy objektív evidenciájának szerkezetére, sosem határozhatja meg azt, hiszen ez azt jelentené, hogy egyszerűen a helyére lép. Bármily egzisztenciális színezetet öltön is, a teológián belül a kantianizmus minden formája szükségképpen meghamisítja és elhibázza a jelenséget.”⁵² A balthasari alakfogalom részletes elemzésével szolgáló Manfred Lochbrunner⁵³ kimutatja, miként lehetséges az alakfogalom keresztény alkalmazása a történelmet – a világ képeit és alakjait – pusztán az abszolút szellem külső héjaként értelmező Hegel „megkerülhetetlen” gondolkodása, valamint a biológista evolúcióelmélet és Bloch utópizmusa ellenére: „Krisztus feltámadása a minden alakszerűség teljes szétbomlását jelentő halálon túl »alakfeletti alakot« hoz létre.”⁵⁴ Ezzel az esztétikait is magába foglaló ténnyel függ össze, hogy Balthasar szerint a „kereszténység teljes titka, az, ami révén radikálisan különbözik minden más vallási képződménytől, nem más, mint hogy az alak, mivel Isten hozta létre és Isten akarta, nem áll ellentétben a végtelen fényvel, s bár véges és világi alakként meg kell halnia, mint mindennek, ami szép a földön, halálában nem oszlik fel pusztá alaktalansággá, végtelen tragikus vágyat hagyva maga mögött, hanem »alakként« támad fel és »alakként« jut Isten léterébe, olyan alakként, amely Istenben immár végérvényesen egy azzal az isteni igével és fényvel, akit Isten a világnak szánt és ajándékozott. Az alak maga is részese a halál és a feltámadás folyamatának, s ekképpen léte koextenzív Isten igéjének-fényének létevel. Ennek következtében a kereszténység minden esztétika túlradó gazdagságú és teljességgel egyedülálló princípiuma, az abszolút esztétikai vallás.”⁵⁵

A teológiai esztétika belső logikájánál fogva – a világfeletti dicsőség alakszerű történelmi megjelenésének szemlélése – dramatikába csap át, vagyis történetként is élénk áll: „Önmagukban véve az olyan kategóriák, mint

a »megjelenés« és »kép« nem rendelkeznek elég erővel ahhoz, hogy kifejezzenek egy olyan történetet, amely a legteljesebben szabad.”⁵⁶ A dicsőség szemlélése olyan transzcendentáanalízis, amely a szubjektív evidencia – antropológiai horizont, amelyhez szervesen tartozik hozzá a zsidó–keresztény istentapasztalat, Balthasar szerint mindenkit megszólító ereje és a megtestesülésben annak mintegy koncentráló alakja – feltárásán keresztül, transzcendentáindukcióval jut el az objektív evidencia (Isten dicsősége – Kabód Jahve) észleléséig. Mivel a szemlélés a teljes szellemi érzékek horizontján történik, a szemlélt tartalmak bölcséleti jelentősége esztétikai vonatkozású. Jelezhető továbbá: a szellemi érzékek⁵⁷ a szellem érzékeiként nem kerülhetnek kívül a teljes esztétikai horizonton, hiszen akkor létkorlátozás alá kerülnének. Márpedig ha az esztétikai gondolkodás megfeledezik saját gyakorlati filozófiai feladatairól, akkor már nem tekinthető többé filozófiának. „Az emlékezés fájdalmának, az emlékezés szenvedésének fokozatos elsorvadását kulturális amnézia meghatározta korunkban csak annak ereje gátolhatja meg, amit anamnetikus kultúrának nevezek. Lényege szerint a vallás ennek az anamnetikus kultúrának a jegyében áll. E kultúra otthona pedig legfőképpen a zsidóság monoteista alapvallása.”⁵⁸ Mivel az antropológiai, etikai, politikai horizont annál veszélyesebben és sokszor illetéktelenebbül, ízléstelenül szól bele az esztétikai tárgyalásba, minél inkább elfelejti az esztétikai saját gyakorlati filozófiai kötelezettségét, Balthasar teológiai esztétikája másként fog hozzá a kérdések tárgyalásához. „A kulturális amnéziával szembeszegülő küzdelem a vallásban nem pusztán segítő támaszra lel – a valláson belül mellé áll egy olyan irodalom is, amely megtanítja, miként szemlélhető a történelem folyása a történelmi áldozatok szemével, és mellé áll egy olyan művészet, amely önértelmezése és kibontakozása szerint bizonyosképpen az idegen szenvedésre való emlékezést szemlélteti. Ide tartoznak amúgy olyan filmművészeti alkotások is, amelyek a szenvedés és a bűn szituációját egészen sajátos módon idézik emlékezetünkbe, úgy, ahogy a tudományos historizálás objektíváló szemléletének sosem sikerülhet. Szó szerint másként »fognak hozzá« a szenvedés kérdéséhez: hozánk, a felejtésbe szerelmesekhez fogják az emlékezés fájdalmát.”⁵⁹

⁵² BALTHASAR: i. m. (2004), 434.

⁵³ LOCHBRUNNER, Manfred: *Analógia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*. Freiburg, Basel, Wien, Harder, 1981, 148–200., különösen 168–172.

⁵⁴ Uo., 171.

⁵⁵ BALTHASAR: i. m. (2004), 205.

⁵⁶ BALTHASAR, Hans Urs von: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* III./2. Teil 2: *Neuer Bund*. Einsiedeln, Johannes, 1965, 255.

⁵⁷ A szellemi érzékek különböző csoportosításáról (Órigenésztől Saint-Thierry Vilmoson, Karl Barthon át Claudelig) lásd BALTHASAR: i. m. (2004), 345–403.

⁵⁸ METZ, Johann Baptist: *Az új politikai teológia alapkérdései*. Ford. GÖRFÖL Tibor et al., Bp., L'Harmattan, 2004, 147.

⁵⁹ Uo.