

PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KAR

*„Akkor láttam, hogy a szent város, az új
Jeruzsálem alászállt az égből, az Istentől.”*

(Jel 21,2)

BEVEZETÉS A VÁROS TEOLÓGIÁJÁHOZ
EGY LEHETSÉGES MEGKÖZELÍTÉS VÁLOGATOTT FEJEZETEI

~ DISSERTATIO AD DOCTORATUM ~

Készítette: Sággy Ádám

Témavezető: Dr. Puskás Attila

Budapest 2021

Tartalomjegyzék

„Akkor láttam, hogy a szent város, az új Jeruzsálem alászállt az égből, az Istentől.”

(Jel 21,2)

Bevezetés a város teológiájához

Egy lehetséges megközelítés válogatott fejezetei

I. Módszertani bevezetés	6
I.1. A város mint építészeti és összművészeti kategória és lehetséges fogalmi megközelítése.....	8
I.2. A város mint a teológia (lehetséges) szervező fókusza, lehetséges elhelyezkedése a katolikus dogmatikában.....	12
II. A város teológiájának kialakulása a dél-amerikai teológiában	16
II.1. A dél-amerikai teológia súlypontjai és kialakulása a város fényében	16
II.2. Az <i>Evangelii Nuntianditól</i> az <i>Aparecidai dokumentumig</i>	21
II.3. A város teológiájának tartalmi, nyelvi és formai elemei és az <i>Aparecidai dokumentum</i>	26
II.3.1. Exkurzus	31
II.4. A város Ferenc pápánál (<i>Evangelii Gaudium</i>).....	38
II.5. Módszertani összefoglaló	42
III. Hénotól a Mennyei Jeruzsálemig, a város a Szentírásban.....	45
III.1. A város a Szentírásban; általános bevezető.....	45
III.2. Első város(ok) Hénot – Babel (A rossz megjelenése)	46
III.3. Jeruzsálem.....	50
III.4. Az evangéliumok Jeruzsálem-képe	57
III.5. Pál és a városi kultúra egy sajátossága	60
III.6. Mennyei Jeruzsálem.....	63
IV. A város mint az egyház tere. A város a teológia történetében.....	67
IV.1. A város és urbanizmus szerepe a korai kereszténységben, a Szentírás kialakulásában és az evangelizációban.....	67
IV.1.1. Kora kereszténység, problémafelvetés.....	68

IV.1.1.1. F. Chr. Baur (tübingeni iskola) indítása.....	69
IV.1.1.2. Péter–Pál–Jakab–Barnabás (Jeruzsálem – Antióchia).....	70
IV.1.2. Az őskeresztény történelem döntő korszaka. Az egyetemes misszió felé vezető út.....	74
IV.1.3. A „döntő áttörés” Antióchiában	77
IV.1.4. A hellenisztikus nagyvárosok kulturális, építészeti, szociológiai sajátosságai	79
IV.1.5. A hellenisztikus városépítészet alapjai. Milétoszi Hippodamosz.....	82
IV.1.6. A polisz fogalma az antik Hellászban	85
IV.1.7. Szent Pál polisz értelmezése és ennek teológiai megjelenése	86
IV.1.8. Krisztológia a városlakó hellenista közösségekben.....	88
IV.1.9. A város szerepe és jelentősége a keresztény misszióban (összefoglaló tézisek).....	90
IV.2. A középkori város teológiatörténeti jelentősége	91
IV.2.1. Egység vagy fragmentáció?	91
IV.2.2. A középkori város kialakulása	92
IV.2.3. A <i>belsődlegettség</i> élménye Szentviktori Hugónál, a <i>Didascalion</i>	94
IV.2.4. Pax urbana.....	97
IV.2.5. Új tér?.....	99
IV.2.6. Út a modernitás felé	101
V. A modern személyiség és a nagyváros.....	103
V.1. Georg Simmel, <i>A nagyváros és a szellemi élet</i>	103
V.2. A chicagói iskola	106
V.3. Az urbanizmus mint életmód.....	109
V.4. A város és a „keresztény” egzisztencia viszonya	111
VI. A modern építészet és a katolikus teológia lehetséges találkozási pontjai.....	113
A) Bevezetés	113
B) Exkurzus: A rossz problémájának jelenvalósága	114
VI.1. Cél-eszköz–fejlődés a művészetekben	116
VI.1.1. Az antik művészeti kánon lehetséges értelmezése	116
VI.1.2. Polükleitosztól Raffaellóig	121
VI.1.3. A kánon áttörése.....	122
VI.2. A rossz problémájának vizsgálata a felvilágosodás filozófiájában. Voltaire és Pascal vitája.....	127

VI.2.1. Voltaire és Pascal	128
VI.2.2. A válasz.....	131
VI.3. A városépítészet lehetséges „kegyelemtani” értelmezése és jelentősége Le Corbusier városelméleti műveiben	133
VI.3.1. Motivációk	134
VI.3.2. Ruskin és az <i>Arts and Craft</i>	135
VI.3.3. Az otthon.....	136
VI.3.4. <i>A kubizmus után</i>	139
VI.3.5. <i>A purista esztétika válasza</i>	139
VI.3.6. <i>Az Új szellem</i>	141
VI.3.7. <i>Új építészet felé</i>	142
VI.3.8. Lakógép.....	145
VI.3.9. George Grosz nagyvárosi expresszionizmusa	146
VI.3.10. Le Corbusier és a város	149
VI.3.11. Az emai karthauzi kolostor élménye	150
VI.3.12. <i>Az Építészet öt pontja</i>	152
VI.3.13. Marie-Alain Couturier és modern művészetek kapcsolata.....	153
VI.4. Le Corbusier ronchamp-i kápolnájának lehetséges teológiai olvasata és jelentősége	157
VI.4.1. Összefoglaló tézisek.....	164
VI.5. <i>A szépség az igazság felragyogása</i> , Aquinói Szent Tamás igazságfogalmának megjelenése Mies van der Rohe építészetelméletében.....	166
VII. Város és szabadság.....	177
A) Bevezetés	177
B) Exkurzus: A szubjektum a felvilágosodás és mítosz dialektikájában	178
VII.1. A felvilágosodás fogalma	184
VII.2. Kultúraipar.....	189
VII.3. Összegzés.....	196
VII.4. Guy Debord és a <i>Spektákulum társadalma</i>	197
VII.4.1. Az egyház viszonya 1968-hoz	197
VII.4.2. A szituacionista internacionálé	199
VII.4.3. <i>A spektákulum társadalma</i>	202
VII.4.4. Gyökerek.....	202

VII.4.5. Az árfétis és az eldologiasodás-elmélet	205
VII.4.6. A spektákulum	209
VII.4.7. Összegzés	212
VII.5. Michel Foucault, <i>Felügyelet és büntetés, a börtön története</i>	214
VII.5.1. Büntetés–fegyelmezés–börtön	214
VII.5.2. A panoptikusság jelentése Foucault-nál, különös tekintettel Michel de Certeau kritikájára	220
VII.6. Michel de Certeau, <i>A cselekvés művészete</i>	227
VII.6.1. Bevezetés	227
VII.6.2. Hangsúlyok és tónusok: város, tér, idő, urbanizmus	228
VII.6.3. <i>Taktikák és stratégiák</i> mint az emberi szabadság eszközei	234
VII.6.4. Térbeli gyakorlatok: <i>séták a városban</i>	236
VII.6.5. Városi szegénység	238
VII.7. A Foucault–Debord–Certeau vita lehetséges teológiai olvasata az emberi szabadságra nézve, különös tekintettel annak társadalmi közegére, a városra	240
VIII. Modern város-értelmezési kísérletek a vallások fényében	243
VIII.1. <i>Judaism, Democracy and the City/Neom – The Line City</i> . A zsidóság és az iszlám kapcsolata a globális várossal	243
VIII.2. A <i>Glocal City</i> koncepció és az egyház kapcsolata	246
IX. Véggövetkeztetések	248
Tézisek egy lehetséges városteológia vázolásához/ megalapozásához	251
Abstract	256
Bibliográfia	260
Nyilatkozat	275

Ajánlás

Dolgozatom elején szeretnék köszönetet mondani azoknak, akik nagyban elősegítették létrejöttét:

Mindenekelőtt feleségemnek, Sághy Ágnesnek, aki erején felül támogatott kutatásaim és disszertációm megírása alatt, illetve családomnak.

Témavezetőmnek, Dr. Puskás Attilának, aki sok éven keresztül minden helyzetben támogatott és akitől ez idő alatt egy hiteles és élő teológiai gondolkodást tanulhattam el. Konzulensemként mindig értékes ötletekkel és kritikus gondolatokkal járult hozzá munkámhoz.

Dr. Sólyom László köztársasági elnök úrnak, aki az elsők között karolta fel és támogatta azt a munkát, amit az elmúlt években a teológia terén próbáltam végezni. Külön köszönettel tartozom tudományos ösztöndíjáért, amit teológusként elsők között kaphattam meg, és minden ösztönzéséért, ami nagyban hozzájárult a 2018-2019-es amerikai kutatóútam létrejöttéhez.

Külön köszönettel tartozom a Rosztoczy Alapítványnak, azért az ösztöndíjért, amelyet számomra 2019-ben biztosítottak, így a New York-i Fordham University-n végzett kutatásaimat, nyugodt körülmények között tudtam folytatni.

Hálával tartozom Patrick J. Hornbeck II-nek, a Fordham University Department of Theology vezetőjének, aki számomra lehetővé tette, hogy doktori kutatóként bekapcsolódhassak az egyetem életébe.

Goerge E. Demacopoulos teológus professzornak, a Fordham University-n működő Fr. John Meyendorff & Patterson Family Chair of Orthodox Christian Studies Center vezetőjének, aki szponzoromként minden szakmai kérdésben segítségemre volt az egyetemen.

Dr. Patsch Ferenc S.J. atyának, a Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Teologia fundamentális teológia tanárának külön szeretném megköszönni, hogy 2018-ban nem csak lehetővé tette, hogy doktori kutatásaimat néhány hónapra Rómában, az Università Gregoriana-n folytassam, hanem szívélyes vendégszeretetével tette azt még emlékezetesebbé.

Dr. Olay Csabának, az ELTE BTK Filozófia Intézetének Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszéke vezetőjének, aki két éven keresztül adott lehetőséget arra, hogy kutatásaimat, amelyen mostani dolgozatom jelentős része alapul, egyetemi kurzusok során próbára tegyem.

Horváth Bálintnak, a Budapesti Piarista Gimnázium igazgatójának és Dr. Czakó Istvánnak, a PPKE BTK Filozófia Intézete tanárának, akik lehetővé tették számomra, hogy a 2018-2019-es tanévben munkahelyeimtől távol legyek. Ugyanígy, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara minden olyan professzorának szeretném megköszönni a segítséget, akik abban az évben nagyvonalúan eltekintettek fizikai jelenlétemtől az egyetemen.

Wappler Ádámnak, akivel közös munkánk során sok értékes meglátással gyarapodtam.

Végül, de nem utolsó sorban Dr. Hoványi Mártonnak tartozom köszönettel, őszinte barátságáért és a hosszú évek együttgondolkodásáért.

Budapest, 2021.08.28.
Szent Ágoston emléknapján

I. Módszertani bevezetés

Bevezetés a város teológiájához. Egy lehetséges megközelítés válogatott fejezetei

Munkámban nem törekszem, és talán nem is törekedhetem teljességre, egy önálló városteológiának a megalkotására. Már csak azért sem, mert ehhez, a katolikus teológiát szemügyre véve, annak teljességét végig kellene olvasni a város fényében, ezzel kialakítva egy sajátos új viszonyulást a teológia legfontosabb témáihoz. Ez nem lehetetlen feladat, de ehhez semmiképpen sem ad elég teret is időt egy doktori dolgozat elkészítésének ideje és terjedelme.

Éppen ezért munkámat elsősorban introdukciónak tekintem, amely egy olyan fontos témát igyekszik kifejteni, amely már most is a kortárs teológia egyik kiemelkedő szegmense, de ugyanakkor még igencsak kevésbé tárgyalt és kibontott. Másrészt, munkám egy lehetséges megközelítési módot is kijelöl a város teológiájához. Olyan fejezeteket válogattam ki a már meglévő vagy éppen az alakulófélben lévő anyagokból, amelyek egyszerre tükrözik az eddigi gondolkodói utamat a katolikus teológiában, és adják vissza azokat a sajátosságokat, amelyekkel egy európai gyökéretű teológia képes hozzájárulni egy dél-amerikai indítású városteológiához.

Munkám sok tekintetben tudatosan töredékes; torzó. Szándékosan próbáltam minél több és szélesebb témát felölő munkát készíteni, és még inkább törekedtem arra, hogy az egyes fejezetek csak részben legyenek lezárva, ezzel utat engedve a továbbgondolásra. Módszertanilag egy széles totálkép kialakítására törekedtem. Éppen ezért munkám elsődlegesen nem tézisközpontú, hanem feltáró és elemző egy fő tézis mentén, mégpedig, hogy a mindenkori város a teológiai gondolkodás és a vallási tapasztalás egyik fő eleme és mozgatórugója, azokkal korrelatív.

A saját perspektívám az elmúlt tíz évben egyértelműen a rossz kérdésének vizsgálata volt, különös tekintettel a szubjektumra. Ez a gondolkodói út tetten érhető már a *Filozófia és teológia viszonya. A hüposztaszisz fogalmának vizsgálata* című baccalaureátusi dolgozattal kezdődött, amely az első fontos állomás volt. Ennek a témának a továbbfejlődései voltak az ELTE BTK Filozófia Intézetének Újkori és Jelenkori Filozófia tanszékén Dr. Hoványi Mártonnal közösen oktatott kurzusaink (*Teológia és vallásfilozófia, Az ember(i)ség korrupciója. Az eredendő bűn a*

felvilágosodás filozófiájának tükrében és az Apokalipszis, eszkatológia és történelem. Az idő hasadéka teológia és filozófia határán). Itt lényegében saját kutatásainkat, gondolatkísérleteinket – melyek ebben az időben nagyon dinamikusak és mozgalmasak voltak – tudtuk az egyetemi oktatással ötvözni, amelyben ezek folyamatosan alakultak, ezzel új utakat nyitva nekünk.

A rossz-bűn-szubjektum kérdésének, hármásának vizsgálatát és újragondolását folytattam 2018/2019-ben az Egyesült Államokban, a Fordham University doktori kutatójaként. Ennek a munkának a lenyomata és eredménye lett licenciátusi dolgozatom (*A szubjektum elidegenedésének filozófiai vizsgálata és a teológia egy lehetséges válasza*). Az amerikai kutatóévem végén vált világossá azonban az, hogy az eddigi évek munkájának igazi fókuszpontot kell találgjak. Egy olyan központi elemet, amely mindezt nemcsak hogy összefogja, hanem kontextualizálja is azt. E ponton már művészeti kutatásaim mellett aktívan foglalkoztam az építészet és urbanisztika esetleges teológia jelentőségével, amihez hozzájárult a dél-amerikai teológia egyik legfontosabb megnyilatkozásának, az *Aparecidai dokumentumnak* a felfedezése. Ebben a dokumentumban jelent meg és vált számomra központi fogalmammá a város, amelyet addig, még Michel de Certeau vagy Guy Debord munkáiban sem értettem meg központi szereplőnek, pedig nagyon is az volt. Így kerültek a megelőző munkáim is egészen új kontextusba, és éppen ezért éreztem nagy szükségét, hogy korábbi dolgozataim számos fejezete is megjelenjen, mert ezek képezik a szilárd alapot. A város igazi linearitást és koherenciát teremtett az elmúlt évtized elméleti és oktatói munkája-gondolkodása között. A város képes volt gravitációs mezőjében egyesíteni nem csak az építészet, az urbanisztika, de a legsajátosabb teológiai témákat is, melyekkel foglalkoztam. Egy kettős, új út kezdődött. Egyrészt, meg szerettem volna ismerni a főleg argentin indíttatású városteológia eredeti és sajátos hangsúlyait, feltárni az új és friss nyelvi közeget, amelyeket kialakított és amelyek Ferenc pápa megnyilatkozásaiban oly sokszor megjelennek. Emellett kezdetektől az foglalkoztatott, hogy mi, európai beágyazottságú teológusok, mivel és hogyan tudunk ehhez hozzájárulni. Ebbe állítottam bele eddigi kutatásaimat, és munkámmal ezt a célt is igyekszem szolgálni.

I.1. A város mint építészeti és összművészeti kategória és lehetséges fogalmi megközelítése

Dolgozatomban a várost olyan összművészeti kategóriaként (*Gesamtkunstwerk*) fogom fel, amely képes saját kultúrájának és társadalmának sűrített emlékezetét megjeleníteni, és egyben a megjelenítés formáival a jelen megélt összefüggéseit is kifejezi. A város egy olyan folyamatos oszcillációban jön létre, amely csak pillanatokra kristályosodik ki és ennek a folyamatnak általános, bár paradox jellemzője, hogy egy statikus állandóságban mégis mindig változik.

Bár fogalmilag is közelíthetünk a városhoz, és ahogyan később többször is utalni fogok rá, az egyes szaktudományok a saját hermeneutikájuk mentén definiálhatják is azt, mégis a maga teljességében kimerítően nem lehet fogalmi keretbe vonni. Éppen emiatt érvelek amellett, hogy a város egy sajátos (össz)művészeti kategória, amely magán hordozza a művészet ráción kívüliségét, ezáltal objektíven sosem behatárolható. Ez a lehatárolhatatlanság engedi meg azt a sokszínűséget és telítettséget, amelyet a város mint az emberi kultúra és civilizáció pergamenje hordoz magában. Ugyanez a lehatárolhatatlanság egyben Isten végtelenségére is irányíthatja gondolatainkat.

Mégis, munkám és leginkább kutatásaim első fázisában célként lebegett a szemem előtt, hogy a város egyfajta teológiai fogalmát tudjam szintetizálni. Ezt egyes korszakok tekintetében részben meg is tettem. A kora-középkori várost úgy tekintem, mint ami fizikai struktúrájában hordozója volt a „*belsődleesség*”, a „*belsővé tétel*” európai hagyományának és értékének. Ez a fogalom, egy olyan korszakban, amelyben viszonylag egységesek a struktúrák és a szellemtörténeti irányok, megérzésem szerint még elfogadható. Ellenben olyan korszakok tekintetében, amelyek szinte semmilyen tekintetben nem egységesek, nehéz lenne egy egységes képet, fogalmat adni rájuk.

Egyetlen példával megvilágítva:

A város fogalmát keresve jutottam el a képzőművészetek városábrázolásaihoz, amelyek pont művészeti jellegük miatt, sokkal pontosabban és értően tudják kifejezni egy adott kor városképét. De még ezek mentén is nehéz a tájékozódás. Ambrogio Lorenzetti, a *trecento* egyik legjelentősebb művésze, 1338 és 1340 között festi meg Siena város vezetőinek kérésére *A Jó és a Rossz kormányzás* címet viselő falfestményét, melyen az ideális kormányzást mutatja be egy városi életkép formájában. A kép egyik feliratán ez olvasható: „*és milyen édes és békés az élet a városban, ahol ez az erény (Igazság) van érvényben.*” Lorenzetti a várost egy jól szervezett és egységes társadalom alapjaként és

egyben annak kifejeződéseként állítja elénk. Ebben a falfestményben sok tekintetben összesűrűsödik a megelőző évszázad részben politikai, részben teológia és legalább ennyire építészeti fejlődése, amely egy sajátos ponton egybeért. A kép igen jól hordozza Aquinói Szent Tamás felfogását az ideális városi életről, amikor összefoglalóan így ír a király számára:

„...meg kell határozza, mely területet szánják majd a templomnak, melyeket a törvényszékeknek és a különféle foglalkozásoknak. Ezenkívül össze kell hívja az embereket, akik majd kijelölik a saját tevékenységeik szempontjából megfelelő helyeket. Végül gondja kell, hogy legyen (a városalapítónak) arra, mi szükséges az emberek életfeltételeihez és jólétéhez, mert enélkül a királyság vagy állam sohasem tud fennmaradni.”¹

A festményen Siena mint az idealizált és tökéletesen működő város prototípusa jelenik meg. Egy virágzó és prosperáló városként láttatja Sienát Lorenzetti. Ezen idealizmus ellenére mégis jól hangsúlyozza a város épületeinek burjánzó sokszínűségét, a házak és épületek szinte áttekinthetetlen, középkorra jellemző egybefolyását, zsúfoltságát. Ennek ellenére rend van. *„A városkép itt már nem pusztán háttérül szolgál, hanem a világi társadalom életében a mindennapi élet ideáltipikus helyszíne, ahol jól megfigyelhető a társadalmi rétegek, a vidéki földművesek és a különböző kézműves tevékenységek elkülönülése is.”²* Lorenzetti ezt a rendet úgy teremti meg festményén, hogy a valós város területi-építészeti rendetlenségét a perspektíva festészeti technikájával ellensúlyozza. A városnak a perspektivikus ábrázolás ad mélységet, vagyis a festő egy sajátos látószöge, amelyben és amelyből elhelyezi a városképet. Ezen a ponton viszont előáll az a paradoxon, hogy ez a tökéletes megragadása egy korszak városának és ezzel kultúrájának, egyben fel is robbantja azt és túlmutat rajta. Azzal, hogy a művész a perspektivikus ábrázolással fejezte ki a várost, egyben a jövőre (reneszánsz) kivetülően túl is haladta a középkor érett korszakát, amiben sosem létezhetett a városnak topográfiai térben való ábrázolása. Itt a perspektíva nem adhatott önálló és összefüggő térélményt a szinte mindig pusztán a szenteknek háttérként funkcionáló városnak. Ennek a kornak – amelyet Lorenzetti perspektivikus ábrázolással a városban ragad meg – a sajátja a fordított perspektíva.³ A perspektivikus ábrázolás az

¹ Idézi: HAJNÓCZI Gábor, *Az ideális város a reneszánszban*. Akadémia Kiadó, Budapest, 1994. 32.

² ARGEJÓ Éva, *Égi és földi város. A város toposza az európai festészetben*. Urbs – Magyar várostörténeti évkönyv 6, Budapest, 2011. 295-317. 298.

³ Ennek lényege, hogy az ábrázolásban az arányoknak az ábrázolt tárgyak szellemi jelentősége felel meg. Az ábrázolásban minden az abszolútomra utal, és nagysága attól függ, hogy milyen „közel” van ehhez.

1348-as pestisjárvány miatt veszik feledésbe közel egy évszázadra és vele együtt Siena nagysága is eltűnik.

Az itáliai reneszánsz polgárosodó társadalma még inkább a városokhoz kötődött, mint az őt megelőző koré, és éppen ezért építészetelméletében már súlyponti szerepet kap a város és ember kapcsolatának megértése. Isten városából az ember városa lesz, és ez hozza magával az *ideális város*⁴ igényét is. Ezzel párhuzamosan a városábrázolások már nem a középkor zsúfolt városaiból merítenek, hanem a jövő ideális városát próbálják megalkotni. Ennek az ábrázolásnak a legfontosabb elvei a központosított tér, a geometriai szabályosságra törekvés és ehhez járulva mindenekelőtt a perspektíva újszerű felépítése, amely lényegében magán hordozta az ideális várost. Elég csak egy rövid pillantást vetni Piero della Francesca *Ideális város* című festményére és érthetővé válik a perspektivikus ábrázolás; itt éri el legideálisabb kapcsolatát a várossal, de még itt is csak lehatároltan tudja bemutatni annak valóságát.

Éppen ezért munkám végére sem alakult ki a városnak egy központi és egységes fogalma, illetve egyre inkább az a meggyőződés, hogy akárcsak a művészetek esetében, úgy a város esetében sem lehetséges ez.

Ebből máris két fontos módszertani belátás is származik egy lehetséges városteológia számára. Az egyik, hogy alapvetően ne fogalmi úton közelítsen ahhoz. Egy sajátos perspektívát kell felvennie ahhoz, hogy egyszerre értse, de ugyanakkor ne zárja határok közé. A város határtalanságának ezen tapasztalása értékes lehet a teológia számára.

A másik, hogy a város folyamatosan úton van, változik, így a városteológia, még ha egy adott ponton meg is tudja – akár gyakorlatban, akár nyelvi értelemben – szólítani, vele kell, hogy változzon. A városteológia nem válhat statikussá, állandóságát a (város) változás(á)ban kell megtalálni. Éppen ezért, és ezt többször is hangsúlyozni fogom, amikor a dél-amerikai teológia a szegénység kapcsán napjainkban egy sajátos, új, a nagyvárosból származó nyelvi diskurzust hoz létre, akkor ez a jelenre vonatkozik. Ezért is lenne kiemelkedően fontos, hogy gyors megértésre tegyünk szert ebben a tekintetben, mert lehetséges, hogy amire Európában elsajátítjuk vagy kontextualizáljuk ezt nyelvi a közeget, már nem lesz érvényes, mert a város túlhaladta, így neki is változnia kellett.

Ebből adódik egy lehetséges városteológiának az a feladata, hogy mindebből a felismert változékonyságból, a teológia egyéb területeire is érvényes maradandó következtetéseket vonjon le. Ennek módszertani kidolgozása azért szükséges

⁴ Ennek két kiemelkedő mestere Filippo Brunelleschi (1377-1446) és Leon Battista Alberti (1404-1472) voltak.

véleményem szerint, mert ahogyan munkámban ki fogom mutatni, a városteológiának sok eleme már megjelent az egyház tanítóhivatali megnyilatkozásaiban Ferenc pápa nyomán.

Az elmúlt évszázadban a várost három, messze kimagasló építészegezés – Le Corbusier, Mies van der Rohe, Walter Gropius⁵ – olyan sajátos pozícióba helyezte, amely minden addiginál jobban kapcsolódik az antropológiához és az emberi személy szabadságához, ezzel olyan kérdésekhez és területekhez közelítették, amely sok tekintetben teológiai. Éppen ezért, meggyőződésem szerint, ezt a teológiának akkor is komolyan kellene vennie, ha korunkban Dél-Amerikából nem indult volna el egy sajátos városteológia. Az építészek és urbanisták olyan érvényes meglátásokat fogalmaztak meg az ember és a város kapcsolata terén, amely messze túlmutat az építészet határán és annak a teológiának, amely szintén az emberről akar érvényes állításokat tenni, szükséges legalább a dialógusba lépés ezzel a területtel. Itt azt is érdemes végiggondolni, hogy a modernitást megelőzően a tágabban is értelmezett keresztény teológia sokkal inkább jelen volt ezeken a területeken. A szakadás modernizmus és kereszténység között – amelyet többek között Ghislain Lafont atya (†2021) sokszor és sok helyen részletesen elemzett – hozhatta el azt a korszakot, amelyben egy-két ritka kivételtől – Le Corbusier és Couturier abbé közös munkáitól eltekintve – megszűnt a kortársak élő párbeszéde. Lafont atya még életének utolsó szakaszában is komolyan vette egész életművének egyik központi gondolatát, mégpedig azt, hogy ez a szakadás gyógyítható, sőt éppen ebben az új dialógusban látta annak lehetőségét, hogy a két külön úton haladók egymást kiegészítve segítsék egymást korunkban, amely egyszerre posztmodern utáni és egyszerre posztkeresztény is.⁶

Egy ilyen dialógus-kísérletet vélek felfedezni a XX. századi városépítészet kapcsán, amely jelen munkámban talán éppen ezért súlyponti jelentőségű. Még akkor is, ha mindez már urbanisztikai- és teológiatörténet pusztán.

A közös elméleti és gyakorlati párbeszédben elkészült épületek (világi és egyházi egyaránt) jelentős hozzájárulásai lehetnek a városteológiához, amennyiben kibontjuk őket.

⁵ Munkámban terjedelmi okokból Walter Gropius nem szerepel külön, önálló fejezetben, gondolkodásának jelenléte azonban munkám szellemiségét és mondanivalóját áthatja.

⁶ LAFONT, Gh., *A katolikus egyház teológiatörténete*, Atlantisz Kiadó, 1998. 159-177.; 239-250., illetve: LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?* In: *Napjaink teológiája* sor. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2007.

A közép-európai lokális teológiai gondolkodásnak két fontos feladatát látom a városteológia kapcsán. Az első, hogy értően megismerje azt a közeget, amelyből kiindult a városteológia, így kitekintése globálissá váljon. Ha még igaz is, hogy a városteológia kiindulópontja és sajátos kulturális háttere Dél-Amerika, akkor is szükséges az erre való rátekintés, mert módszertant nyerhetünk belőle. Hogyan és milyen formában tudjuk mi is saját nép(i) teológiai identitásunkat, sajátos városias, vagy éppen anti-urbánus kultúránkat megérteni és feltárni a teológiai gondolkodás számára? Más területeken, a zenében Bartóknak, az építészetben Koós Károlynak ez olyan mértékben sikerült, amely példaként állhat előttünk. Ehhez azonban azt is meg kell fontolni, hogy hogyan is szervezheti a teológiai gondolkodást, és hol lehet igazán szerepe és helye egy városteológiának.

I.2. A város mint a teológia (lehetséges) szervező fókusza, lehetséges elhelyezkedése a katolikus dogmatikában

A katolikus dogmatika, és tágabban a teológia súlyponti témái, nem kezelik önállóan a várost. Rögtön meg kell jegyezni, hogy a kortárs dél-amerikai teológia, illetve Ferenc pápa sem használja definíciószerűen ezt a fogalmat. Mégis, amint erre rá fogok mutatni, a város és az urbanizáció sajátosságai jelentik azt a háttérrel, amelyből egyháztani sajátosságai származnak. Ezen túlmenően ennek a teológiának a sajátos nyelvi diskurzusa is a nagyvároshoz kötött, amely elsődleges helye annak a misszióknak, amelyről Ferenc pápa beszél. Érdekes látni, hogy a nagy német protestáns bibliikus, Martin Hengel, mennyire városközpontúan tárgyalja a kora kereszténység és annak teológiájának kialakulását az Apostolok Cselekedetiben. Ahogyan három fontos dolgot összekapcsol (város-egyetemes misszió-krisztológiai fogalmak fejlődése), az egészen újszerűen mutatja be az antik hellenista város szerepét nemcsak a kereszténység kialakulásában, hanem annak teológiai fejlődésében is. Azt a következtetést viszont nem vonja le, hogy mindezzel arra mutatott rá, hogy a (mindenkori) város a kereszténység és a teológia korrelatív viszonyban vannak. Ezt az alap-kapcsolódást a Szentírás úgy fejezi ki, hogy világosan bemutatja: az első bűn után is, az emberi kultúra és civilizáció Istentől származó és akart, sőt, abban Ő is jelenvaló. Ez pedig a városban valósul meg. Nem véletlen, ahogyan majd utalok is rá, hogy a Genézis könyvében az első kultúraalkotó tevékenység megnevezése a városalapítás.

A város az emberi szubjektum tekintetében is fontos szervezőereje lehet a teológiának. Hiszen, ahogyan a XX. században többen is rámutatnak, a szubjektum kialakulása korrelatív a közeggel, amelyben mindez végbemegy. Az urbanizáció miatt már George Simmel is egy új, modern szubjektumtípussal számol, amely a nagyvárosi struktúrák által alakul ki. Ezt a sajátosságot komolyan kell venni, és amennyiben a teológia kifejezetten beszél az emberről, a szubjektumról mint a kinyilatkoztatás egy alanyáról, akkor számolnia kell a város strukturális hatásával. Ennek mentén érvelek a munkámban amellet, hogy a város szerepe mind a kegyelemtan, mind az eszkatológia terén kiemelkedő lehet, összefüggésben az emberi szabadsággal.

Úgy gondolom, hogy a városteológia elsődlegesen az egyháztani traktátusban kaphat nagy hangsúlyt. A dél-amerikai teológia elemzésekor jól kitűnik, hogy a városteológia megnevezés háttérében a „*nép teológiája*” áll. Ez a kettő annyira korrelatív, hogy meglátásom szerint, nem lehet őket elválasztani, és amennyire az argentin nép teológiájának széles értelemben ekkléziológiai jelentősége van, úgy ez a város teológiájára is igaz. Itt kellene elkezdenni a város tudatos beépítését a szisztematikus teológiába. Ezzel párhuzamosan érvelek majd dolgozatom másik súlyponti részében amellet, hogy a szabadság és a kegyelem viszonya az építészet és az urbanisztika határterületeinek kapcsolódásával a városhoz kötött, így a dogmatika kegyelemtani fejezeteiben is meg kell találni a városteológia helyét. Ez igaz mindkét esetben, így a városteológia a biblikus részek, különösen is a dogmatörténeti áttekintések, újraolvasását is jelenti. Nem csak egy új, szisztematikus részt elősegítő vagy azt felfrissítő témakörrel van szó, hanem arról, hogy az általam jelzett témákban érdemes a teljes traktátus anyagát tekintetbe venni.

A város teológiájának, ahogyan én ma megértem, egyik legfőbb sajátossága a praxis. A teoretikus alapokon túl elég, ha csak a Ferenc pápa által olyan sokszor emlegetett missziós egyház képére gondolunk. Hogy ez mit is jelent pontosan a város teológiájában, azt a következő fejezetben fogom megvilágítani. Ezen túl a leggyakorlatibb értelemben szükségesnek látszik, hogy a teológia, tágabban a kereszténység, ne csak a szakrális művészetek terén, hanem az építészet, urbanisztika, várostervezés gyakorlatában is (újra) élően megjelenjen és kialakuljon egy kettős gyakorlati dinamika, melyben létezhet egy társadalmi fejlődés, másrészt az egyház is újra a misszió útjára léphet.

Ha a várost fogalmilag nem is tudom meghatározni, azt mindenképpen helyénvalónak érzem, hogy magának a város teológiájának egy lehetséges megközelítését adjam. Tágan már utaltam arra, hogy a várost a teológiai gondolkodás egyik szervező erejeként tekintem, ami végig jelen volt az egyház és teológia történetében. Szűkebben igyekeztem olyan aspektusokat meghatározni, amelyek rámutatnak azokra a tartalmakra, perspektívákra, amelyekről azt gondolom, hogy a város teológiájának részei. Ezek nem kimerítő és végleges, sokkal inkább töredékes aspektusok, annak a hermeneutikai közegnek és látásmódnak a lenyomatai, ahogyan ma a város teológiáját megközelíthetőnek látom.

A város teológiáján a következő aspektusokat értem:

- a dél-amerikai teológia által (*Aparecidai dokumentum*) elindított és később a Ferenc pápa megnyilatkozásaiban (*Evangelii Gaudium*) kibomló új, a nagyvárosból fakadó nyelvi diskurzust.
- Az argentin „*nép teológiájának*” egyes egyháztani irányait, különösen is, amelyek „*Isten hívő népére*” vonatkoznak.
- A szegénységnek mint társadalmi kirekesztettségnek, az ebből a teológiai háttérből eredő fogalmát és valóságát.
- A városnak mint Isten jelenlétének és cselekvése helyének teológiai reflexióját.
- A város és a kultúra dél-amerikai teológia által leírt modern egységének teológiai értelmezését.
- A város mint az egyház terének teológiai reflexióját.
- A városnak mint az emberi szubjektum kialakulása konstitutív elemének teológiai vizsgálatát.
- A városnak mint az emberi és társadalmi szabadság terének, közegének teológiai vizsgálatát.
- A városnak és a rossz (bűn) kapcsolatának (biblikus-dogmatikai) teológiai értelmezését.
- A városnak mint az egyház társadalmi tanítása megvalósulási közegének vizsgálatát.
- A városnak a katolikus teológia történetében játszott szerepének biblikus, fundamentális, dogmatörténeti és dogmatikai vizsgálatát.

- A városnak mint az építészet, urbanisztika, várostervezés és a teológia metszéspontjának megértését, különös tekintettel az egyéni és társadalmi szabadságra, illetve az emberi természet kiteljesedésének tekintetében.
- Városépítészet és a szakrális művészetek viszonyának teológiai értelmezése.

A dolgozatomban a következő gondolamenetet járom be:

Mindenekelőtt a város teológiájának dél-amerikai teológiai hátterét igyekszem feltárni. Ezek után a számomra súlyponti összefüggések szentírási alapjaira kérdezek rá. Ennek a fejezetnek a végén elhelyeztem egy második, rövidebb módszertani összefoglalót, mert úgy láttam helyesnek, hogy ezen fejezet után világos és ebből származó fókuszot kell nyissak munkám további részére való tekintettel.

A 4. fejezet két történeti ponttal foglalkozik: az egyik a város szerepe a kora kereszténység kialakulásában és annak teológiai fejlődésében. A másik a középkori város jogi és teológiatörténeti jelentőségének egy szegmensével foglalkozik. Ahogyan ezt jelezni fogom, a város kimutatható jelenlétéről szóló történeti megfontolásokat itt folytatni szándékoztam, egészen a modernitásig (5. fejezet), végül azonban terjedelmi korlátok miatt ez nem tudott ebben a formában megvalósulni.

Ezt követően a város és a modern szubjektum kialakulását vizsgálom.

Dolgozatom súlyponti része a modern építészet és a teológia találkozásának bemutatása, amelyet két építész, Le Corbusier és Mies van der Rohe munkásságán keresztül világítok meg. Ezt a fejezetet széles filozófiai és művészetelméleti kontextusba is igyekeztem helyezni. Ugyancsak így jártam el a *Város és szabadság* című fejezet esetében, ahol a rossz és a szabadság kérdésének vizsgálatára törekszem.

Majd vizsgálódásaim végkövetkeztetéseit foglalom össze.

II. A város teológiájának kialakulása a dél-amerikai teológiában

II.1. A dél-amerikai teológia súlypontjai és kialakulása a város fényében

Munkámban fontosnak látom, hogy ha nem is szisztematikus igénnyel, de pontszerűen bemutassam, hogy a város mint szervező erő, mint a kultúra, és a teológia sajátos pergamenje, mindig jelen volt az egyház történetében, ami a dél-amerikai teológia súlypontjainak kialakulására is igaz lehet. Különösen is így lehet ez a felszabadítás teológia, és annak sokféle irányzata esetében.⁷ Tekintve, hogy nem minden teológiai irány bemutatására törekszem, így a legjellemzőbbet választva szeretném röviden megmutatni, hogy milyen értelemben alapja a város egy sajátos metamorfózisa a mai dél-amerikai viszonyoknak, és így a teológiának, ezt pedig a felszabadítás teológia kontextusában teszem. Ennek menete, hogy párhuzamosan mutatom be a dél-amerikai településkultúra legfontosabb változását a felszabadítás teológia legfontosabb, lényegi pontjaival. Ez fogja alapját képezni annak, hogy megértsük a mai latin-amerikai teológia indíttatását a város irányába.

A katolikus teológiában, sőt, az egész világegyházban egy sajátos súlyponteltolódás érezhető Dél-Amerika irányában, valamint egyes teológusok gyakran beszélnek az egyházon belüli pólusváltásról – *Róma már nem Rómában van* –; a periféria lett az új centrum. Nem véletlen, hogy amikor ebben a munkában a város került a teológiai hermeneutika középpontjába, akkor az lényegében az *Aparecidai dokumentum* és az *Evangelii Gaudium* indíttatása nyomán történt. Egy sajátosan a kontinentális filozófia és teológia hagyományában élő és gondolkodó teológusnak a városnak ez a kiemelt szerepe és jelentősége még akkor is erősen meglepő, ha közben tudja, hogy Európa

⁷ Ehhez lásd: Juan Carlos SCANNONE, *Interrelación de raelidad social, pastoral y teología. El caso de „pueblo” y „popular” en la experienci, la pastoral y la reflexión teología del catolicismo popular en la Argentina*. In: *Evangelización, Cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires. 1990. 244-262.

SCANNONE, Juan Carlos, *La teologia del popolo – Radichi teologiche di papa Francesco*, Queriniana, Brescia, 2019.

Továbbá: Uő., *Quando il popolo diventa teologo*. EMI. Bologna. 2016. 5-10.

Scannone legalább négy irányzatot mutat ki. Ezek már részben ott vannak a felszabadítás teológiában, részben később abból kiválva, nemzeti-népi hatások által válnak önállóvá. A négy irányzatot röviden, az általuk alkalmazott hermeneutikai nyelv nyomán így tematizálhatjuk Scannone szerint: az egyház lelkipásztori gyakorlatát kiemelő csoport, a forradalmi csoportok, a szegények és elnyomottak történeti, és a latin-amerikai népi gyakorlatot kiemelő és leíró irányzatok. Ez utóbbinak lesz nagy teoretikusa az a Lucio Gera, aki az argentin teológia egyik legmeghatározóbb teológusa és közvetlenül jelentős hatást gyakorolt Ferenc pápára.

szembesülése a „világgal” a XV. századtól kezdve egy olyan mozgalmas történelmi és kulturális folyamat volt, amelyben egyszerre tűntek el vagy alakultak át nagy kultúrák városi hagyományai és alakult ki egy sajátosan „új”, de Európából származó városi mag az amerikai kontinensen, amely a mai napig alapját képezi az itteni kultúrának és társadalomnak. A gyarmatosítások kora egyszerre és talán lényegileg is, de leírható lenne ezzel a városi metamorfózissal. Ezért röviden szeretném megmutatni ezt a történelmi folyamatot, és egyben, amikor a dél-amerikai teológiáról beszélek, akkor elsődlegesen mindig azt fogom keresni, hogy a város hogyan jelenik meg, hogyan szervezi azt.

A dél-amerikai teológia mai helyzetének körvonalai, alapproblémái meglátásom szerint bár nyilván nem tematikusan, de már a XVI. században jelen vannak, vagy legalább is onnan erednek. A dél-amerikai teológia egyik, számunkra is legfontosabb, és talán legismertebb ága, vagy formája a *felszabadítás teológiája*.⁸ Várostörténeti kontextusban nagyon fontos látni ennek a felszabadítás teológiájának, és több, későbbi ágának a keletkezési kontextusait, ezen belül is, annak gazdasági hátterét. A felszabadítás teológia a XX. században egy sajátos gazdasági környezetben és annak negatív hatásaira (válaszul) kezdett el kibontakozni. Egyrészt, a nemzetközi politika nagyon nagyvonalúan és széles gazdasági lehetőséget teremtve⁹ viszonyult Dél-Amerikához. Ennek egyik következménye többek között a ‘60-as, ‘70-es évek Brazíliájának gazdasági növekedése, egyben annak az útnak is a folytatása, ami már korábban is jellemző volt, de most ebben az új és gazdaságilag prosperáló helyzetben még egyértelműbb lett, hogy tulajdonképpen „nem a jólét növekedett, hanem a szegénység: a gazdagok és a szegények közötti szakadék elmélyült, a nyomornegyedek

⁸ Az irányzat Gustavo Gutiérrez nevéhez és első fő művéhez, a *A Theology of Liberation*-höz köthető. Az általam használt kiadás: GUTIÉRREZ, Gustavo, *A Theology of Liberation* (15th Anniversary Edition). Orbis Books, Maryknoll, New York, 1995.

Fontosabb, magyar nyelven megjelent és az irányzathoz elérhető munkái:

Gustavo GUTIÉRREZ – Gerhard Ludwig MÜLLER, *A szegények oldalán. A felszabadítás teológiája*. Új Ember Kiadó. Budapest. 2017.

Üö., *A felszabadítás teológiája és a szegények jövője*. In: Mérleg, (34.) 1998/4. 424-452.

A felszabadítás teológiájának kimerítő elemzését és bemutatását adja mértéktartó írásában Juan E. Stam és Roberto Goizueta. Lásd: Juan E. STAM – Roberto S. GOIZUETA, *Liberation theology*. In: William A. DYRNESS – Veli-Matii KÄRKKÄINEN, *Global Dictionary of Theology*. InterVarsity Press. Nottingham. 2008. 486-492.

⁹ Pl. az ENSZ ekkor hirdette meg a fejlődés évtizedét (*Decade of Development*), vagy gondolhatunk Kennedy elnök Szövetség a Fejlődésért (*Alliance for Progress*) kezdeményezésére.

szaporodtak.”¹⁰ Ebben a kontextusban jött létre egy sajátos teológiai praxis, amely tulajdonképpen az elnyomó-kizsákmányoló állapotból (egy szociológiai szegénység-fogalmat bevezetve és értve ezalatt) való szabadulást tűzte ki célul.

Ugyanakkor az iparnak, a gazdaságnak a társadalommal való hasonló viszonya már sokkal korábban is szakadékokat képezett. A városi szegénynegyedek és kerületek, favellák nem ekkor alakulnak ki gyökereikben.

A XV. századra az európai kontinens gazdaságilag és társadalmilag is lényegében túlnőtt a határain, és sok tekintetben más kultúrákon, ami egy egészen sajátos gazdasági megközelítéshez vezetett. Jól érzékelteti ezt Leonardo Benevolo, amikor rámutat az alapvető különbségre a kor keleti és nyugati perspektívájában. 1405 és 1433 között élénk, és minden téren utolérhetetlen kínai kereskedelmi expedíciók indultak az Indiai-óceánra, és azon túl is, hogy kereskedelmi kapcsolatot teremtsenek. Ezek a próbálkozások azonban nem is olyan sokára abbamaradtak, mert Kína végtére is sosem igényelte igazán a kapcsolatot a Nyugattal.

„A kínai világ meg akarja őrizni belső egyensúlyát, az európai viszont úgy találja meg a magáét, ha bekebelezi az egész bolygót és »világgazdaságot« hoz létre (I. Wallerstein).”¹¹

Ez a bekebelezés vagy találkozás az amerikai kontinensen a városok, az európai és a helyi településmodellek találkozásában ment végbe.¹² A városi kultúra ezen metamorfózisa, átalakulása, és ennek minden szenvedése, féloldalassága hordozhatja magában azt az alapot, amelyet a modern század csak tetézt.

Én ebben a folyamatban ezen túl egyaránt látom több tekintetben is a Dél-Amerikára ma jellemző város teológiájának alapjait is, így ennek a folyamatnak a történeti szálait igyekszem bemutatni, ebből a sajátos teológiai nézőpontból.

Mindenekelőtt az kell mondanunk, ha sematikusan is, hogy a XV-XVI. századra egy funkcionális, a hasznosságra törekvő településkultúra uralkodik az európai kontinensen. A városi átalakítások, és a még, ha nem is jelentősen, de folyamatban lévő belső kolonizációk, mind ezt a (város)képet mutatják. „A tengerentúlra eljutó szakemberek magukkal viszik ezt a gondolkodást, de – a távolság és a kockázat pszichikai

¹⁰ PATSCH Ferenc, *A szegények – a szegény Jézus teste. A felszabadítás teológia egyházas olvasata*. In: *Vigília*, 78. évf. 2013/9. 657-664. 658.

¹¹ Leonardo BENVENOLO, *A város Európa történetében*. Atlantisz Kiadó. Európa születése sor. 5. Budapest. 1994. 119.

¹² Benevolo munkájában jelzi, hogy ez a folyamat szörnyen pusztító volt és egyben tragikus. Uo. 120.

*kompenzációjaként – magukkal visznek egy sor hazai előítéletet is.*¹³ Ezek az előítéletek, amelyek alapvetően talán természetes ösztönökből és kulturális beállítódásokból származnak, óriási hatással lesznek az új világ városi struktúrájára. Nem csak abban a tekintetben lesz ez jelentős, hogy egyszerűen a középkori város reprodukálódik sok esetben, vagy a spanyolok esetében egyes tájegységek sajátosságai jelennek meg messze a kialakulási tájaiktól, hanem a helyben talált, sok esetben igazán fejlett, és a helyi ökológiával egységben lévő városi kultúrák¹⁴ meg nem értése tekintetében is. Számomra ez a kulturális meg nem értés, amely óhatatlanul romboláshoz vezet, az egyik a döntő pont, amelyben a kontinensen kialakuló város teológiájának bizonyos alapjait – mint a szegénység sajátos jelensége, a strukturálatlan városi közeg – felfedezni vélem.

Bár, ahogyan ez több úti beszámolóból is látszik, az amerikai kontinens monumentális települései lenyűgözték az érkező európai embereket, de mégis, nem igazán tudták értékelné azokat. A spanyolok, akik egy sokkal zártabb és vizuálisan, strukturálisan megkötöttebb építészeti valóságból érkeztek, óhatatlanul rácsodálkoznak azokra a nagyvonalú formavilággal és vizualitással rendelkező városokra, melyeket találnak. *„De sem megérteni, sem használni nem képesek, így csak szétrombolni tudják őket.”*¹⁵ Itt most nem tudom, és talán nem is szükséges a dél-amerikai kontinensen létező magaskultúrák vallási, etikai értékét és milyenségét bemutatni. Ami azonban fontos, hogy ezen kultúrák városi struktúrái kifinomult ökológiai rendszerekkel bírtak, amelyek a külső beavatkozás után gyorsan összeomlottak.

Jellemző példa, hogy a két nagy főváros, Cuzco és Tenochtitlan lerombolása után az amerikai településkultúra teljesen megváltozott. Az egyház, amely ekkor eresztett gyökeret a kontinensen, szintén nem tudta megfelelően kezelni a helyzetet.

„1555-ban a mexikói egyház első zsinata kimondja, hogy a bennszülötteket »meg kell téríteni vagy, ha szükséges – a lehető legkevesebb erőszakkal –, kényszeríteni kell, hogy

¹³ Uo. 121.

¹⁴ Érdemes megemlíteni, hogy az Új Világban ebben az időben még nem zajlott le az a folyamat, amely a vidéket és a várost polarizálja és szétválasztja azt. Benvenuto megemlíti, hogy a két nagy birodalom, Tenochtitlán és Cuzco, bár monumentális kiemelkedések, de még ezen mivoltukban is organikus kapcsolatban az őket körülvevő óriási kiterjedésű térhez. Vö. Uo. 126. Ehhez érdekes adalék lehet, hogy a felszabadítás teológia még ebben a régről maradt (meg nem értésből kialakult) polarizáltságban találja és érti meg önmagát. A vidék itt a felszabadítás elsődleges közege és még erősen szemben áll a várossal. Mire az *Aparecidai dokumentumban* megfogalmazódik a város teológiájának alapja, lényegében ez a két pólus majdnem meg is szűnik, a város szinte újra magába szívta a vidéket. A probléma abban áll, hogy ez az új egység nem organikus és ez hordozza azokat a problémákat, melyre ma a dél-amerikai teológia a város közegében megoldásokat keres.

¹⁵ Uo. 126.

megfelelő helyekre és észszerű városokba költözzenek, ahol értelmes és keresztény módon élhetnek.»¹⁶

Ez a folyamat olyan alapot teremt, amely mind társadalmilag, mind kulturálisan a mai napig jelen van, akárcsak a latin-amerikai városok szerkezeti sajátosságai.¹⁷ Az európai mintára épült utak és városok nem tudták ellátni a legelemibb feladatot, főleg, hogy Európából nem az első rangú építészek kezdték el a munkát. A történelem iróniája, hogy az öreg kontinens nagy művészei sosem kaphatták meg annak lehetőségét, hogy az alapoktól kezdve, teljes kreatív szabadságban tudjanak építkezni és tervezni. Ezzel ellentétben azoknak az építészeknek jutott a nagyobb lehetőség, akik pusztán csak adaptálták a már standard elrendezési és egyéb építészeti elveket.

A sajátosan, a reneszánszban megszilárdult, több évszázad európai szellemi hagyományát felölelő és leképező városépítészet egy megmerevedett, kreativitását, szellemi erejét veszített formájában került az újvilágba.¹⁸ Ezzel egyidejűleg helyet is cserélt a dél-amerikai kontinens településkultúrájával, amelyet maga alá temetett, lakosságát és civilizációját pedig kényszerűen magába fogadta.¹⁹ Ezt a folyamatot, amely sok tekintetben, mint láttuk, történelmileg szükségszerű volt, nem lehet erkölcsi minőségben megítélni, ahogyan önmagukban a dél-amerikai kultúrákat sem feltétlen. Ugyanakkor a kontinensen kialakult városok a romboláson alapultak, sajátos településstruktúrájuk korrumpálódott, megrontódott. Az a város, amelyben ma az egyház, a teológia új hangsúlyokat keres egy új misszió érdekében, ezen a történelmi rosszon, bűnön alapul. Ennek megértése elengedhetetlen például az elnyomás vagy a kontinens szegénységének megértéséhez.

Az európai építészet és városmodell univerzális igényvel érkezett az újvilágba, a gyakorlatban azonban ennek a modellnek az elméleti (teoretikus) egyetemessége megkérdőjeleződött. Meglátásom szerint ez azonban nem csak a településkultúrára igaz, hanem sok tekintetben a teológiai gondolkodásra is. Talán pont ezért is kiemelkedően

¹⁶ Uo. 130. Benevolo által hivatkozott idézett szöveg megtalálható: I. F. ESPINOSA, *Cronica de la provincia franciscana de los apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacan* (1751). Mexico, 1945.

¹⁷ Buenos Aires estében különösen is igaz, hogy a város korai terveinek hiányosságai: két dimenziós rajz, nagy utcák, de szűk, alacsony és kis méretű házak, amelyek később borzalmas aránytalanságokhoz vezettek, alapjai a mai szegénységhez köthető struktúráknak. A korabeli várostervek az általános és sematikus mintára készültek mindenhol, és nem voltak képesek hibáik miatt követni a történelmi változásokat.

¹⁸ Vö. Leonardo BENVENULO, *A város Európa történetében*. Atlantisz Kiadó. Európa születése sor. 5. Budapest. 1994. 132.

¹⁹ „Az építészet szempontjából, de talán általánosan is, a désenclavement mérlege jövátéhetetlenül negatív irányban billen, ha az egyik serpenyőbe az kerül, amit szétromboltak, a másikba pedig az, amit építettek.” Uo. 133.

fontos VI. Pál *Evangelii Nuntiandi* kezdetű apostoli buzdítása, amellyel lényegében felhívja a kontinenst saját maga, és így egy sajátos kontextuális teológia megfogalmazására, kialakítására.

II.2. Az *Evangelii Nuntiandi*tól az *Aparecidai dokumentumig*

Ebben az alfejezetben azt szeretném bemutatni, hogy miben állt a jelentősége VI. Pál pápa *Evangelii Nuntiandi* kezdetű apostoli buzdításának a dél-amerikai teológiára nézve. Ezentúl fontosnak látom bemutatni annak a kontinuos folyamatnak a bemutatását, amely a II. Vatikáni zsinattól kiindulva az *Evangelii Nuntiandin* át, a nagyobb CELAM kongresszusokon (Medelin, Puebla) keresztül egészen az *Aparecidai dokumentumig* ér, és amely az alapját képezi Ferenc pápa *Evangelii Gaudium* kezdetű buzdításának. Ebben a folyamatban leginkább azt szeretném kimutatni, ahogyan *Aparecidára* már nem csak körvonalalaiban, hanem egészen konkrétan bomlik ki egy „város teológiájának” a képe, amely ezután az egyház olyan tantitóhivatali megnyilatkozásaiban is megjelenik, mint az *Evangelii Gaudium*. Azért tartom fontosnak megmutatni ezt a folyamatot, mert ebből világosan kitűnik az élő és organikus kapcsolat egyrészt a dél-amerikai teológia, másrészt a város teológiájának egyházi megnyilatkozásai között.²⁰ Az *Evangelii Nuntiandinál* elindult folyamat, végeredményben Ferenc pápával egy sajátos kontextuális horizonttal visszatér, vagy még inkább megérkezett az *Evangelii Gaudiummal* az egyház szívébe, egyben a katolikus teológia új irányát is adja. Nem újjáélesztésként, hanem mélyen gyökerezve az egyházi hagyományban, miközben eleget téve az *Evangelii Nuntiandi* felszólításának, saját kontextusait és közegét megismerve fejezi ki önmagát.

A II. Vatikáni zsinat olyan alapokat fektetett le, amelyek megadták azt a szabadságot a világegyház egyes részeinek, így a dél-amerikai kontinensnek is, hogy tükörbe nézzenek, és meglátva önnön arcukat, ezt meg is fogalmazzák. Ha csak a *Lumen Gentium* 9-17-re gondolunk, amely az *Isten népe* teológiáját hordozza, vagy a *Gaudium et spes* 53-62-re, amely az egyház és a kultúra viszonyát elemzi, akkor azt látjuk, hogy mindez nagyon is élően megszólította és a gyakorlatilag el is érte a kontinens részegyházait. Ennek a folyamatnak sajátos párhuzama, hogy ekkoriban már Dél-

²⁰ Köszönöm Wappler Ádám kollégámnak, hogy erre az értékes belátásra felhívta a figyelmemet.

Amerikában is kialakulóban volt a szegénység teológiájának egy sajátos arca, amely lényegében önálló keretre várt, hogy elkezdhesse sajátos misszióját. A zsinat alatt, illetve közvetlenül annak zárasakor, a Róma melletti Domitia katakombában egy szentmise keretében 40 püspök, többek között Giacomo Lercaro, bolognai érsek, és Dom Herder Camara, Rio de Janeiro későbbi püspöke, fogadalmat tettek arra, hogy a zsinat után hazájukba visszatérve vállalják, hogy osztoznak a híveik többségét kitevő szegények életében, a lakás, az étkezés, öltözködés és a tömegközlekedési eszközök tekintetében. A püspöki „hivatal” jelvényeit többé nem drága fémekből, hanem olcsó anyagokból készítetik. Ezzel párhuzamosan elutasítják a hatalmat kifejező hagyományos megszólításokat, és egyszerűen „atyának” hívják magukat. Lemondanak a vagyonról. Nagy súlyt fektetnek a társadalmi igazságosság megvalósulásának elősegítésére nemzeti és nemzetközi területen egyaránt. Nagyobb szerepet juttatnak az egyszerű híveknek (laikusoknak), fontosnak tartják a püspökök kollegialitását és a nyitottságot minden egyháztagnak és a más vallásúak felé egyaránt. Ez a kezdeményezés óriási hatással volt a dél-amerikai kontinens további teológiai fejlődésére. A CELAM (*Consejo Episcopal Latinoamericano*) a latin-amerikai egyházak püspöki karainak konferenciája, mely már a zsinat előtt, 1955-ben létrejött, a gyakorlatba is át akarta ültetni az elkezdődött teológiai kezdeményezéseket.

A dél-amerikai földrész egyházai sok tekintetben mint távoli periféria nem is voltak jelen Európa tekintete előtt, ami azt eredményezte, hogy „*több, mint három évszázadon át Latin-Amerika földrajzilag és a római egyházkormányzat számára is egy távoli valóság volt, amely elfogadta a kegyúri rendszerben neki juttatott szerepet.*”²¹

A zsinaton elindult folyamatok is sok tekintetben megrekedtek a földrész határainál, sőt, bizonyos értelemben a zsinati atyák némelyike is messzebbre ment volna a szegénység teológiájának kérdésében. VI. Pál pápa érdeme, hogy Latin-Amerika erejét és missziós szándékát képes volt becsatornázni az egyház vérkeringésébe. Montini már pápasága előtt támogatója volt a földrész teológiai megújulásának, és mikor XXIII. János halála után pápává választották, ez talán még fokozódott is. Pápasága mérlegén pont emiatt nem csak erkölcteológiai megnyilatkozásait vagy az ökumenikus párbeszédért tett törekvéseit kellene nézni, hanem talán éppen azt, hogy „*az Újvilág egyháza bekerült a katolikus egyház központi ügyei közé.*”²² Montini tudatosan

²¹ LA BELLA, G., *Latin-Amerika és az argentin laboratórium*. In: *Ferenc pápa és az ő ideje* (szerk. RICCARDI, A.), Pannonhalmi Főapátság Bencés Kiadó, 2019. 37-57. 37.

²² Uo. 37.

fordította el az egyház középpontját és tekintetét a periféria felé, ezzel az egyházi geopolitika egy egészen új útját indítva el. Másodsorban, ettől az egyháztól várta a hit és modernitás viszonyának javítását. Ha az egyházban ma sokan teljes pólusváltásról beszélnek, akkor annak kezdete VI. Pál tudatos víziójához köthető.

„Latin-Amerika, eljött az órád, hű örököse vagy annak a hitnek és civilizációnak, amelyet az ősi, de nem öreg Európa a függetlenséged napján rád hagyott, s amelyet az egyház, mater et magistra, a legnagyobb szeretettel őrzött olykor minden erejével. Íme, most új nap virrad a történelmedre. ...Az egész világ várja tanúságtételeidet az energiáidról, a társadalmi megújulásról, az egyetértésről és a békéről; várja a keresztény civilizáció legújabb tanúságtételét.”²³

Lényegében az 1968-as medellíni és a 1978-as pueblai konferenciák ennek a kezdeményezésnek voltak az elindítói. Ezeken a konferenciákon indult útnak a katolikus újjászületés Latin-Amerikában. Ezeknek a konferenciáknak még sok tekintetben a felszabadítás teológia volt a hátterük, azokból a gondolatokból fakadtak, melyeket a Gustavo Gutierrez nevével fémjelezett irányzat képviselt. Ha a világegyházat tekintjük, akkor értelemszerűen a felszabadítás teológiája talán markánsabban volt jelen, mint egyéb irányzatok. Ugyanakkor nem lehet, és főleg a város teológiája kapcsán, nem is szabad leszűkíteni Latin-Amerika teológiai gondolkodását csak a felszabadítás teológiájára.

Ferenc pápa, ha visszatekintünk, már a '70-es években, majd később az *Evangelii Gaudium* 119-ben kifejezte, hogy egyháztani értelemben az egyházat alkotó közösséget mint „Isten hívő népét” érti meg. Ennek a gondolatnak ad megerősítést a pápa egy 2013-as, a *La Civiltà Cattolica*-nak adott interjújában, ahol így fogalmaz:

*„Kedvenc egyházképem: Isten szent hívő népe. Gyakran használom ezt a meghatározást, és hát ez áll a *Lumen Gentium* 12-ben is. A néphez tartozásnak erős teológiai értéke van: az üdvtörténelemben Isten megmentett egy népet. Néphez tartozás nélkül nincs teljes identitás. (...) A nép egy alany. Az egyház pedig Isten népe, amely öröme és fájdalmak közepette vándorol a történelemben.”²⁴*

²³ Idézi: La Bella. Uo. 37. Némileg módosítva közlöm. In: PAOLO VI, *Sacra ordinazione di settanta sacerdoti destinati ai popoli dell'America Latina*. In: *Insegnamenti di Paolo VI*. IV, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano. 1966. 351-352.

²⁴ Idézi: Carlos María Galli. In: Carlos María GALLI, *Az „Isten népe” fogalom visszatérése – Argentín egyháztan és az egyház megújítása*. In: *Sapientiana*. 9. 2016/1, 61-77, 62.

Az idézet eredeti helye: Antonio SPADARO, *Intervista a papa Francesco*, *La Civiltà cattolica* 164 (2013) 3918, 459.

A pápa többször is kifejtette már, hogy gondolkodásában nagy szerepet játszott az argentin teológus, Lucio Gera. Gera meghatározó alakja volt a latin-amerikai, ezen belül is az argentin teológiának. 1976-ban egy CELAM szervezte szemináriumon tartott előadást *Nép, népi vallásosság és egyház* címmel. Az ebben az előadásban foglaltak azon túl, hogy a CELAM Pueblában megtartott III. közgyűlésének előkészítésében is jelentősége volt, elismerte a katolikus népi vallásosság erejét és értékét „*mint a városi és elővárosi kultúránk legjelentősebb vallási megnyilvánulását.*”²⁵ Gera itt már korrelációban tárgyalja a várost és a népi vallásosságot, amelyet a teológiai megismerés helyeként kezel. Később a pueblai dokumentum ezt tovább értelmezi, és megpróbálja ennek a pasztorális, missziós kifejtését adni az *Evangelizáció és a népi vallásosság* című fejezetében (444-469).

Egészen jól látszik, hogy Lucio Gera és az argentin teológia ezen iránya a II. Vatikáni zsinat *Ad Gentes* kezdetű dekrétumának 22. pontját²⁶ értelmezi és fejt ki saját teológiai kontextusában. A város teológiájának egyik legfontosabb hermeneutikai pontja, hogy a teológiai megismerés Isten népének hitében, vallásosságában, annak bölcsességi teológiájából ered, amit a kultúrában ismerhetünk meg.²⁷ Ebben a kontextusban, Latin-Amerikában a kultúra egyre inkább városias, a kultúra tulajdonképpen a városban van. Az urbanizáció folyamata lényegében, mint láttuk, már az európaiak megjelenésével elindul a sajátosan európai városok mintájára felépített településekkel. Ez a folyamat mára ott tart, hogy ez a földrész a világ egyik legurbanizáltabb vidéke.

²⁵ Uo., 67.

²⁶ „*E cél eléréséhez minden egyes nagyobb ügynevezett szocio-kulturális területen szorgalmazni kell a teológiai elemzést, mely az egyetemes egyház hagyományainak fényénél újra vizsgálja az Istentől kinyilatkoztatott, a Szentírásban följegyzett, s az egyházatyák és a Tanítóhivatal által magyarázott szavakat és tetteket. Így könnyebben felfogható lesz, hogy a népek bölcsességét és bölcséletét fölhasználva milyen utakon keresheti a hit a megértést, s hogy miképpen lehet összeegyeztetni a szokásokat, az életfelfogást és a társadalmi rendszert az isteni kinyilatkoztatásban föltárt erkölcsi követelményekkel. Ez a vizsgálódás utakat fog nyitni a mélyebb alkalmazkodásnak az egész keresztény élet területén.*”²². *AD GENTES. A II. vatikáni zsinat AD GENTES kezdetű dekrétuma az egyház missziós tevékenységéről.* In: *A II. vatikáni zsinat dokumentumai.* (szerk. DIÓS István). Szent István Társulat. 2007.

²⁷ Vö. „*Ma látjuk, hogy Ferenc pápa a népi vallásosságot a hit átgondolásának teológiai helyeként tekinti.*” Carlos María Galli. In: Carlos María GALLI, *Az „Isten népe” fogalom visszatérése – Argentín egyháztan és az egyház megújítása.* In: *Sapientiana.* 9. 2016/1, 61-77, 70.

Ebben a kontextusban érdemes lenne végiggondolnia minden kontinensen, ezen belül is minden részegyházban, hogy az egyes helyeken hogyan volt-van jelen népi vallásosság és, hogy ez milyen teológiai reflexiót kívánna meg. Ez az út részben felzárkózás lenne a Latin-Amerikához, másrészt ez hordozhatná el azt a dinamizmust, amelynek Európa katolicizmusa részben híján van. Ezen túl pedig az európai katolicizmus, ezen belül is a magyar egyház is megleheltné a sajátos formáját.

Ennek a folyamatnak a fontosságát és célját XVI. Benedek pápa is megerősítette, mikor arra szólított fel, hogy „*tovább kell haladni azon az úton, amely a teológiai reflexiót belehelyezi a kultúrába.*”²⁸

Ferenc pápa az *Evangelii Gaudium*ban (EG 95) az egyházat „*Isten szent, hívő népének*” nevezi, ezzel tulajdonképpen kiegészíti a *Lumen Gentium* 12. pontjában található *Isten szent népe* fogalmat. Ennek a hívő népnek a katolicitását fejt ki az EG 112-114-ben („*egy nép mindenkiért*”), majd pedig ezt a kiegészített fogalmat helyezi bele az „*Un pueblo con muchos rostros*”²⁹ (EG 115) kifejezésbe, amelyet a magyar fordítás „*egy sokarcú népként*” ad vissza. Az „*Un pueblo con muchos rostros*” kifejezés azonban a spanyol nyelvben jelentheti, hogy itt a pápa „*egy sok arcú városról*” beszél.³⁰

A szöveg inkluzívan tartalmazza tehát az argentin egyházkép fejlődését és jelenét, amikor a *Lumen Gentium* *Isten szent népe* fogalmát kinyitja a hívő gyakorlat, a népi vallásosság felé, mellyel a kultúrában találkozik, ahol Isten szent és hívő népe „*egy sok arcú városként*” jelenik meg a teológiai megismerés és reflexió számára. Isten népének ez a misztériuma pedig kétségkívül a Szentháromságban gyökerezik, „*de megvan a maga történeti konkrétsága egy zarándok és evangelizáló népben*” (EG 111). Ferenc pápa, élve anyanyelve flexibilitásával, Isten szent és hívő népét olyan képben adja elénk, amely jól egyesíti a kontinens múltját, jelenét és jövőjét. A város hozta létre történeti értelemben azt a sokszínű és sajátos kultúrájú népet, amely egy sajátos látószöveget, még inkább egészen egyedi vallási tapasztalást jelent.

Amikor Ferenc pápa, és tágabban az argentin teológia sajátos háttérét akarjuk megérteni, nem lehet figyelmen kívül hagyni az európai kultúrából nem érthető metropoliszokat,

²⁸ Uo., 74.

²⁹ „*Un pueblo con muchos rostros*

115. *Este Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia. La noción de cultura es una valiosa herramienta para entender las diversas expresiones de la vida cristiana que se dan en el Pueblo de Dios. Se trata del estilo de vida que tiene una sociedad determinada, del modo propio que tienen sus miembros de relacionarse entre sí, con las demás criaturas y con Dios. Así entendida, la cultura abarca la totalidad de la vida de un pueblo*[84]. *Cada pueblo, en su devenir histórico, desarrolla su propia cultura con legítima autonomía*[85]. *Esto se debe a que la persona humana «por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social»*[86], y está siempre referida a la sociedad, donde vive un modo concreto de relacionarse con la realidad. *El ser humano está siempre culturalmente situado: «naturaleza y cultura se hallan unidas estrechísimamente»*[87]. *La gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe.*” In: Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* de Santo Padre Francisco. 115.

https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#Un_pueblo_con_muchos_rostros (letöltés ideje: 2021.06.18.)

³⁰ A “pueblo” sok jelentésű szó: nemcsak népet, de várost (települést, falut, lakott helyet, lakosságot) is jelent, s ennek fényében is olvasható a pápa megfogalmazása.

mint Buenos Aires. A „*porténa*”, ahogyan a helyiek hívták kezdetben, mint ahogyan a kontinens többi városa, az európai kultúrából származott, és sajátosan az határozta meg; Buenos Airest egyenesen Latin-Amerika Párizsának hívták a XIX. században. Ehhez járult hozzá később az őslakosok kulturális és politikai öntudatra ébredése, mely sokszorosan átszabta az európai mintára elgondolt várost. A kialakuló (gazdasági-szociális) szegénység fokozatosan burkolta be a várost a maga negyedeivel (*casas miserias*), melyek átláthatatlansága, rendezetlensége a városi misszió elsődleges helye.³¹ Belülről a város a sokszínű bevándorlás által kapott identitást, aminek a jelenléte jól megmutatkozik a pápa aktuális megnyilatkozásaiban is.³² Mára az eredeti, európai mintára kialakult városok egy olyan szövevényyé alakultak, amelyek nagyon sajátos identitásra tettek szert. Ha jól szemléljük, akkor ebben a folyamatban Latin-Amerika sajátosan visszaépíti azt, amit a gyarmatosítás lerombolt, vagyis a saját kultúrájából származó településformát és identitást. Az ebből származó önállóság, és sok tekintetben az aktuális pasztorális kérdésekre adott megoldások sajátosságai nem heterogén elemei az egyháznak, hanem mélyen abból származnak. Ferenc pápa gondolata nem csak a múltat aktualizálja a jelenben, hanem a jövőre tekintettel el is indítja az egyház új missziós-pasztorális útját. VI. Pál *Evangelii Nuntiandi* kezdetű buzdítása így itt kontextualizálódik, és a benne foglalt missziós felhívás kap irányt és tartalmat.

II.3. A város teológiájának tartalmi, nyelvi és formai elemei és az *Aparecidai dokumentum*

A CELAM ötödik nagy konferenciájáig, melyet 2007-ben a brazíliai Aparecidában tartottak³³ a latin-amerikai teológia sok tekintetben az átalakuló történelmi és szociológiai környezettel együtt változott. Ez a folyamat többek között abban is tetten

³¹ Vö. Jorge BERGOGLIO, *Gott im Zentrum der Stadt. Pastorale Akzente*. Vallender. 2014.; továbbá EG 71-75.

³² Ferenc pápa és a város kapcsolatáról lásd: Walter KASPER, *Ferenc pápa. A gyengédség és a szeretet forradalma. Teológiai gyökerek és lelkipásztori távlatok*. Vigilia Kiadó. 2015. 25-35.

Agostino GIOVAGNOLI, *Ferenc pápa és az ő ideje*. In: Andrea RICCARDI (szerk.), *Ferenc pápa és az ő ideje. A kereszténység Jorge Mario Bergoglio idején* (ford: Sólyom László; Pannonhalmi Főapátság – Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2019. 265-287. 280-283.

³³ A konferencia sokatmondó eredeti címe: *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida, Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida* (Jn 16,4) *Jézus Krisztus tanítványai és misszionáriusai, hogy népeinknek élete legyen benne* (Jn 16,4).

érhető³⁴, hogy a fentebb már elemzett nép teológiája egyre inkább vezető ágává lett a felszabadítás teológiájának. Az argentin teológiai „labor”, benne Lucio Gera és sokakkal együtt Jorge Mario Bergoglio is az új nyelv és teológiai hermeneutika kialakítására törekedtek.

Az Aparecidai konferencia és záródokumentuma³⁵ legalább két nagyon értékes paradigmaváltást hajt végre, melyekkel külön kell foglalkozni.

Az első, a nép teológiájának, vagyis Isten hívő népének alanyi értelemben való kifejezése és egyháztani beemelése a szövegbe és így a teológiai gondolkodásba.

„A »nép« témája lassanként más távlatba váltott át, és a latin-amerikai valóság sem felelt meg többé a teológia kiindulópontjának: eltűnőben volt a felszabadulás erős vágya, amely az ún. népi osztályokat, s főleg a campesinost, a forradalom felé hajtotta.”³⁶

A világtörténelmi változásokon túl még egy komoly korlátja domborodott ki a felszabadítás teológiájának, mégpedig, hogy bázisa tekintetében túlságosan is a vidékhez, a *campesinos* világához kötődött, amit szép lassan elsodort az a hihetetlen mértékű globalizáció és urbanizáció, mely végbement (vagy tetőzött) a kontinensen. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Aparecida és az argentin teológiai irány ezt az új – történelmileg-szociológiailag a városon és globalizmuson alapuló – valóságot emelte középpontba. Lényegében ezért is lesz központi programja ennek a konferenciának, hogy magát a szegénységgel kapcsolatos terminológiát is új tartalommal lássa el.

Ahogy Carlos Maria Galli is kiemeli, az argentin teológia kezdte el hangsúlyozni, hogy Isten népe alany, így analógiát hozott létre a polgári értelemben vett néppel. A bevett ekkleziológiai terminusok: *communio*, *sacramentum* helyett, „melyeket állitmányi értelemben használnak, az »Isten népe« úgy mutatja be az egyházat mint

³⁴ Figyelemfelhívó tény, hogy Gustavo Gutiérrez 1990-ben adja ki a *Teologia de la Liberación* felülvizsgált változatát, ezzel lényegében maga is alátámasztotta, hogy a ‘90-es évekre megszűnt a felszabadítás teológia történelmi hajtóereje, és más látószögből kell folytatni azokat a kezdeményezéseket, melyeket még Medellínben kezdtek meg.

³⁵ Brazília Aparecida városában 2007-ben tartották a Latin-Amerikai és Karibi Püspökök (CELAM) V. Általános Konferenciáját, melynek záródokumentuma a Bergoglio bíboros vezetésével szerkesztett *Aparecidai dokumentum*. Az *Aparecidai dokumentum* révén olyan új, pasztorális és teológiai program jött létre, amelynek középpontjában a perifériákon élő kirekesztett szegények állnak, akiket kiselejteznek, és amely hangsúlyozza, hogy „a perifériák szegény népének éreznie kell az egyház közelségét”, és hogy az egyháznak figyelnie kell „a szegények legégetőbb szükségleteire és ugyanúgy jogaik megvédésére, valamint egy olyan társadalom való közös munkálkodására, amely az igazságosságon és békén alapul”. Vö. *Aparecidai dokumentum* (2007. május 31.), 550.

³⁶ Armand Puig i TÀRRECH, *Az egyház és a szegények*. In: *Ferenc pápa és az ő ideje* (szerk. RICCARDI, A.), Pannonhalmi Főapátság Bencés Kiadó, 2019. 233.

teológiai, történelmi és szociális alanyt.”³⁷ Az egyház *communio*, mégpedig egy nép formájában. Ez az alap szorosan kapcsolódik ahhoz a missziós lendülethez, amely VI. Pál *Evangelii Nuntiandija* óta jelen van a kontinensen.

A konferencia záródokumentumának a legfontosabb újítása talán abban állt, hogy a nép teológiája mentén egészen sajátosan volt képes meglátni egy új perifériát, a szegénységnek egy, a városhoz kötött új arcát, amelynek alulról induló megszólítása lesz ennek a misszióknak a sajátos kezdete.

Az alapvető paradigmaváltás a szegénység fogalmának újragondolásában áll. A felszabadítás teológia, és maga Gustavo Gutiérrez is, ezzel a fogalommal és ennek tartalmával nem tudott igazán megbirkózni. Lényegében arról van szó, ha a szegénység fogalmát bevezetjük a teológiába, úgy, hogy közben meghagyjuk annak történelmi-történelmi nyitottságát is, akkor rákényszerülünk arra, hogy pontosan megnevezzük, kit értünk a szegények alatt. Ennek nyilván többféle megközelítése lehetséges, de lényegében az a veszély áll fent, hogy bármilyen irányt választunk is, túlságosan leszűkítjük azok körét, akiket meg akarunk szólítani. Gutiérrez is, amikor kénytelen meghatározni, akkor vagy szociológiai-történelmi módon fogja föl³⁸ a szegénységet, vagy pusztán anyagi értelemben hivatkozik arra, hogy szegény az, aki korlátozott javaiban, hiányt szenved valamiben anyagi értelemben.³⁹ Azt érdemes azonban megjegyezni, hogy Gutiérrez ezekkel a megközelítésekkel lényegében a szegénységnek egy olyan pusztán spirituális, vagy a túlzóan lelki megközelítését akarja elkerülni, amely kiragadja, vagy egyenesen tagadja a szegénységet és az elnyomást a maga reális történelmi velünk valóságából.

Ezt a belső, lényegi intuíciót követi az *Aparecidai dokumentum* is, amikor a szegénységről szól, mégis egészen más „*távlatokat nyit: a legutolsók felé kell elindulni, hogy eljuthassunk mindenkihez.*”⁴⁰ A dokumentum így fogalmaz: „*Nem egyszerűen a kizsákmányolásról és az elnyomás jelenségéről van szó, hanem valami újról: a társadalmi kirekesztettségéről.*”⁴¹ A dokumentum itt kirekesztettekről beszél egy sajátos

³⁷ Carlos María GALLI, *Az „Isten népe” fogalom visszatérése – Argentín egyháztan és az egyház megújítása*. In: Sapientiana. 9. 2016/1. 8.

³⁸ A szegény a proletár, akit kizsákmányolnak, és aki emiatt felszabadulásra törekszik. Vö. GUTIÉRREZ, Gustavo, *A Theology of Liberation* (15th Anniversary Edition). Orbis Books, Maryknoll, New York, 1995. 337.

³⁹ Vö. Uo. 337.

⁴⁰ Armand Puig i TÁRRECH, *Az egyház és a szegények*. In: *Ferenc pápa és az ő ideje* (szerk. RICCARDI, A.), Pannonhalmi Főapátság Bencés Kiadó, 2019. 235.

⁴¹ DA (65). <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf> (letöltés dátuma: 2021.02.24.)

Vö. „*Esto nos debería llevar a contemplar los rostros de quienes sufren. Entre ellos, están las comunidades indígenas y afroamericanas, que, en muchas ocasiones, no son tratadas con dignidad e*

„városi” kontextusban, amelyet ennek a valóságnak a narratívájával ír le: „A kirekesztettek nem csupán a »kizsákmányoltak« (explodatos), hanem a »maradék«, a »fölösleg«, a »hulladék« (sobrantes), az »eldobhatók, egyszer használhatóak« (desechables).”⁴²

Jól érzékelhető az a nyelvi megközelítés, hogy a modern nagyvárosok mindennapi problémáiból és sajátos terminológiai mentén érti meg és szólítja meg ezt a réteget a dokumentum. A szemét, a hulladék látványa és problémája nem csak Dél-Amerika lokális gondja, hanem legalább ennyire globális ügy is (ennek a gondolatnak erős kapcsolata van a későbbi *Laudato Sí* kezdetű enciklikával⁴³), így alkalmas arra, hogy a város legnagyobb problémáit átvigye az egyénre és annak tapasztalására. A fölöslegesség és egyszer használhatóság érzése közel sem annyira leszűkítő kategóriák, mint a felszabadítás teológia fogalmai voltak. Egyszerre érezheti magát fölöslegesnek, kidobottnak egy hajléktalan és egy manhattani top-manager, de az egyházon belül is léteznek azok a perifériák, ahol az ember fölösleges és eldobott. Ennyiben mind szegények és alanyai a misszióknak.

„»Az új perifériák lakói« kifejezés, értve ezen a földrajzi és egzisztenciális, városi és emberi perifériákat, a »városi szenvedés világára« irányítja a figyelmet.”⁴⁴

igualdad de condiciones; muchas mujeres, que son excluidas en razón de su sexo, raza o situación socioeconómica; jóvenes, que reciben una educación de baja calidad y no tienen oportunidades de progresar en sus estudios ni de entrar en el mercado del trabajo para desarrollarse y constituir una familia; muchos pobres, desempleados, migrantes, desplazados, campesinos sin tierra, quienes buscan sobrevivir en la economía informal; niños y niñas sometidos a la prostitución infantil, ligada muchas veces al turismo sexual; también los niños víctimas del aborto. Millones de personas y familias viven en la miseria e incluso pasan hambre. Nos preocupan también quienes dependen de las drogas, las personas con capacidades diferentes, los portadores y víctima de enfermedades graves como la malaria, la tuberculosis y, que sufren de soledad y se ven excluidos de la convivencia familiar y social. No olvidamos tampoco a los secuestrados y a los que son víctimas de la violencia, del terrorismo, de conflictos armados y de la inseguridad ciudadana. También los ancianos, que además de sentirse excluidos del sistema productivo, se ven muchas veces rechazados por su familia como personas incómodas e inútiles. Nos duele, en fin, la situación inhumana en que vive la gran mayoría de los presos, que también necesitan de nuestra presencia solidaria y de nuestra ayuda fraterna. Una globalización sin solidaridad afecta negativamente a los sectores más pobres. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y opresión, sino de algo nuevo: la exclusión social. Con ella queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está abajo, en la periferia o sin poder, sino que se está afuera. Los excluidos no son solamente »explotados« sino »sobrantes« y »desechables.«”

⁴² DA (65). „Los excluidos no son solamente »explotados« sino »sobrantes« y »desechables.«” Uo. 65. <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf> (letöltés dátuma: 2021.02.24.)

A fordítást ebben az esetben Tárrech tanulmányából veszem át: Armand Puig i TÁRRECH, *Az egyház és a szegények*. In: *Ferenc pápa és az ő ideje* (szerk. RICCARDI, A.), Pannonhalmi Főapátság Bencés Kiadó, 2019. 235.

⁴³ A dokumentum, ahogyan a 65. pontjában megfogalmazza a kirekesztettség mint a szegénység sajátos modern létállapotát, a 66. pontjában már a gazdasági egyenlőtlenségekről mint kizsákmányolásról ír, amely alapvetően egyfajta strukturális bűnként kihatással van a teremtett és épített környezetre, magára a világra is.

⁴⁴ Armand Puig i TÁRRECH, *Az egyház és a szegények*. In: *Ferenc pápa és az ő ideje* (szerk. RICCARDI, A.), Pannonhalmi Főapátság Bencés Kiadó, 2019. 235.

A dokumentum fogalomhasználata és perspektívája azért innovatív mert egyszerre éri el a megapolisz külső peremrészeit és az ott élők tapasztalását, de egyben olyan helyekre is képes behatolni, ahová a szegénység hagyományos gyakorlati megközelítéséből származó fogalmak nem voltak képesek.

Lényeges megfogalmazása a dokumentumnak, hogy a mostani helyzetben a keresztények döntő része a városban él, és ezen belül is nagyobb részük a megnevezett társadalmilag kirekesztett, szegény kategóriájába sorolható (DA 176). Ez a helyzet nem sokban tér el a kereszténység kezdetének állapotától, annak városi és szociológiai beágyazottságától. Ahogyan dolgozatom 4. fejezetében fogom tárgyalni, a kereszténység kezdetekor egy nagyvárosban, Antióchiában vett fel egy sajátosan városi, urbánus struktúrát, talált rá a misszió útjára, és ezáltal fejlődött, alakult a kereszténység teológiája, ezen belül többek között a krisztológia nyelve, fogalmi készlete. Ehhez hasonlóan a mostani helyzetet is lehetne egy ilyen új kezdetként, egy új missziós (és teológiai) kiindulásként is megérteni és kezelni.

Összefoglalva, az argentin teológia a 2000-es évekre kiérlelt fogalmakkal és hermeneutikával rendelkezett, hogy mindezt napvilágra hozván a felszabadítás teológia helyére lépjen (mely nem tudott megújulni), és mindezt az újdonságot a világegyház számára is megfogalmazza.

Ha képileg akarnánk összefoglalni a fentieket, akkor azt mondhatnánk, hogy: a *város szenved*, a rá jellemző és az ő struktúrájából adódó módokon, és benne mindenki bizonyos értelemben szegény és perifériára szorult. Akárcsak Aparecida, úgy Ferenc pápa is többször plasztikusan írja le számunka a „*szenvedő város*” képét.⁴⁵

Fentebb láttuk, hogy később az *Evangelii Gaudium*ban Ferenc „*egy sokarcú városról/népről*” beszél, amely nem más, mint Isten hívő népe. Mintha az *Evangelii Gaudium* ezen képe egyben egy józan válasz is lenne a város szenvedésére. Józan azért, mert nem él a felszabadítás esetleges erőszakos képeivel, eszközeivel, de túlzott apokaliptikus képeket sem vetít elénk, hanem világosan jelzi, hogy ez a két város egy harmadikban, a „*Mennyei Jeruzsálemben*” fogja elérni célját, az emberiség és a város végső beteljesedése ott várható.

Két város „*képe*”, Isten népe és a szegények, a kirekesztettek találkoznak itt. Ez egy missziós találkozás.

⁴⁵ „A városi polgárság mindennapjait gyakran a túlélésért folytatott küzdelem teszi ki, s ebben a küzdelemben eltűnik a létezés mély értelme, amely általában mély vallásos értelmet is magában foglal.” EG 72.

II.3.1. Exkurzus

Latin-Amerikában, és egyben a kontinens északi területein is, pont a városi periféria és a rossz gazdasági-társadalmi helyzet miatt egy olyan sajátos aspektusa alakult ki a vallásosságnak, amelynek megismerése elengedhetetlen a ferenci (város) teológiának a megértéséhez.⁴⁶ Az új pünkösdista egyházak és mozgalmak terjedése már a XX. század első felétől elkezdődött a fentebb már elemzett politikai és szociológiai helyzet miatt. Mára, a félmilliárdra tehető lélekszámú mozgalmat nagyon sokfajta aspektusból lehetne elemezni, de ez szétfeszítené ennek a fejezetnek a kereteit.

A pünkösdi mozgalmak alapvetően három társadalmi csoport igényei mentén alakultak ki. Ebből legalább kettő nagyvárosi közeg, egyrészt Dél-Amerikában a megapoliszok szegénynegyedeiben, a periférián élő szegényeinek, másrészt az északi félteke nagyvárosainak bevándorlói számára nyújtott a mozgalom egy olyan nyelvi közeget, melyben kifejezhették önmagukat, érzelmeiket. A harmadik közeg, amely részben már a történelmi gazdasági változások miatt nem játszik akkora szerepet, az Dél-Amerika vidéki, mezőgazdasági régiójának szegényeinek kultúrája. A pünkösdi mozgalmak ezeknek a rétegeknek tudták megadni azt a tapasztalást, amely eltörli a szegénységet. Ennek alapja egy olyan Lélek-teológia, amelyet az Apostolok Cselekedeteinek a második fejezete inspirált. Teológiai súlypontjai pneumatológiai és apokaliptikus természetűek, melyek radikalizált formájuk révén tagadják a történetiséget, ezzel minden egyházi hagyományt. Ennek lényegi célja, hogy kiszabadítsák a hívőket a negatív társadalmi valóságból és a kirekesztettségéből. *„Ez a nyelv eltörli a szegénységet.”*⁴⁷ Ez az új társadalmi szereplő a dicsőítés nyelvét használja, ami kizár bármiféle más kijelentést, *„különösen a liberális nyugati társadalmakat jellemző szerződést.”*⁴⁸

Ezek a nyugati társadalomra jellemző szerződések, – melyek a mai jogi terminus szerint a szuverenitást⁴⁹ a néphez, és azon keresztül pedig a közhatalmat gyakorló központi

⁴⁶ Itt külön szeretném megköszönni Sólyom Lászlónak, hogy erre az igen fontos aspektusra beszélgetéseink során felhívta a figyelmemet, így ennek mentén tudtam továbbgondolni Ferenc pápa és a város teológiájának kapcsolatát.

⁴⁷ Jean-Pierre BASTIAN, *Az érzelmeik kereszténysége: a pünkösdi mozgalmak*. In: Andrea RICCARDI (szerk.) *Ferenc pápa és az ő ideje. A kereszténység Jorge Mario Bergoglio idején* (ford: Sólyom László; Pannonhalmi Főapátság – Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2019. 127-141. 128

⁴⁸ Uo. 129.

⁴⁹ A szuverenitás kidolgozásának fogalma Jean Bodin nevéhez köthető, aki a XVI. században írt *Hat könyv a köztársaságról* (1576) című munkájában értekezik erről a kérdéstről. Bodin abból indul ki, hogy

kormányzathoz kötik – egyre inkább korrumpálódnak, megromlanak. Érdeemes tudatosítani, hogy ezen szerződéselméletek egyik archetípusát éppen a „*második*” *reformáció*⁵⁰ generációjának városias jellegében és a kálvini teológia kontextusában találjuk meg.

Johannes Althusius a Herborni Egyetem professzoraként, majd Emden város vezető jogtanácsosaként, „*szindikusaként*” dolgozza ki lényegében azt az elméletet, mely később Hugo Grotius és a felvilágosodás nyomán, Rousseau-n keresztül, sok metamorfózison keresztülmenve, de a modern alkotmányos berendezkedések alapjául fog szolgálni.

A reformáció utáni időkben Althusius (1557-1638) kísérletet tesz a kálvini teológia alapjain állva két jogterület, a köz és magánjog világos és célzott elhatárolására. Althusius fő célja az volt, hogy a város polgárságának helyzetét és jogait védje a fejedelmi hatalommal szemben.

Alapvető nézete szerint, melyet a *Politika*⁵¹ című munkájában fejt ki, minden hatalom egyfajta szerződésen alapul, amely két fél között köttetik meg, a polgárok és a város, a város és valamely állam között. Erre a szerződésre épül minden közhatalom. Ezen túl az egyes jogintézmények tárgyalásakor újra megkülönböztette a közügyeket a magánemberek ügyeitől, azaz a magánügyektől. Ennek mentén alakította ki gondolkodását az igazságszolgáltatásról, hiszen azt állította, hogy ennek is két fajtája létezik, az egyik az állam és az egyén, míg a másik az egyének egymás közötti ügyeit kell, hogy tárgyalja.

egy államban az uralkodó korlátlan szuverenitást élvez, ami abból adódik, hogy hatalma Istentől származik és emiatt csak neki tartozik felelősséggel.

A hatalom saját természetéből fakadó igénye, hogy tekintélye szilárd alapokon álljon, melyet az adott társadalom el is fogad, illetve az ezen a felhatalmazáson hozott szabályokat el is fogadja, végre is hajtja. A szuverenitás nem más mint az az alap, melyen a hatalom nyugszik. A hatalom alapja történetileg lehet szakrális, vagy „követhet valamilyen e világi racionalitást.” Jean-Jaques Rousseau, aki egy sajátos teodiceai probléma felvetése után fogalmazza meg elméletét, hogy a főhatalom alapja a nép, éppen ezért a népszuverenitás azt jelenti: az állami főhatalom a néptől származik. Ez azt jelenti, hogy a népnek joga van, népszavazás útján, minden olyan döntésben részt venni, ami közösséget és az egyént érinti, ezen túl joga van a választások útján kontrollt gyakorolni a végrehajtó hatalmon. A hatalom gyakorlása tehát nem függetlenedhet a néptől. A nép ebben a felfogásban azon állampolgárok közössége, akik nevében a választópolgárok gyakorolják a népszuverenitást. Ebből következik a demokratikus legitimitáció elve. Ehhez lásd: TRÓCSÁNYI László – SCHANDA Balázs – CSINK Lóránt, *Bevezetés az alkotmányjogba. Az alaptörvény és Magyarország alkotmányos intézményei*. 7. kiadás. HVGORAC. 2020. 65-70.

⁵⁰ Ennek problémaköréhez, történetéhez lásd: Heinz SCHILLING. Hg., *Die reformierte Konfessionalisierung – Das problem der „Zweiten Reformation”*. Gütersloh. Gütersloher Verlagshaus & Gerd Mohn. 1986.

⁵¹ Johannes ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta atque exemolis sacris et profanis illustrata*. Herborn 1603. Ennek német kiadása: Johannes ALTHUSIUS. *Politik*. Übersetzt von Heinrich Jansen. In: Auswahl herausgegeben, überarbeitet und eingeleitet von Dieter WYDUCKEL, Berlin, Duncker & Humblot. 2003.

Jochen Winters lényegre törő szavaival azt mondhatjuk, hogy Althusius a *Politikában* mintegy a Kálvin teológiájának politikatudományi tankönyvét⁵² írja meg. Ernst Troeltsch⁵³ óta jól körülírható a lutheri és a kálvini reformáció közti különbség, ami lényegében abban áll, hogy Kálvinnál elmozdul a teológia hangsúlya Isten szeretetétől Isten mindenhatósága felé, illetve az egyén megigazulása egyre inkább a közösség/gyülekezet kiválasztásába integrálódik, itt kap szerepet. Ezzel pedig, a Luthernél még a megváltó kegyelemből származó megigazulás, Kálvinnál már Isten ítéletének igazságosságából fog származni. Innen érthető a kálvini alapokon nyugvó jog és államelmélet egyik fő paradigmája, mégpedig, hogy minden életformának, beleértve az egyénit és a közösségit is, a renden kell alapulnia, hiszen ez felel meg Isten szuverenitásának és dicsőségének, vagyis Kálvinnál annak igazságosságának. Ez az igazságosság irányítja a figyelmet a jog fontosságára, mégpedig a Kálvinnál szintén fontos szövetség-gondolat felől megközelítve. Isten, mikor szövetségre lép az emberrel, egyben az együttélés szabályait is meghatározza, aminek minden földi hatalomnak meg kell felelnie.

Althusius elméletének kulcsfogalma a *Consociatio symbiotica*. Ez lényegében a közösségek együttélésre vonatkozik, annak szimbiotikus és strukturális valóságát írja le a társadalom különböző szintjein. Talán úgy lehetne visszaadni magyarul ezt a fogalompart, hogy „*együttélő élőközösség*.”⁵⁴ Figyelemre méltó, hogy Althusius ezen fogalma leginkább Arisztotelész *koinonia* fogalmával feleltethető meg.⁵⁵ Ennek nem csak tartalmi okai lehetnek, talán sokkal inkább azért választja az antik mester fogalmát, mert így el tudja kerülni, hogy az emberi társadalom politikai együttélésének alapját történetileg a Szentírás elbeszélésére alapozza. Arisztotelésznél a *koinonia* – Althusius ebben az értelemben használja a fogalmat – azt jelenti, hogy az emberi együttélésnek van egy belső és valóságos szükségszerűsége, ennek van egy tudatosan, az emberek

⁵² Jochen Peter WINTERS, *Die „Politik“ des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen. Zur Grundlegung der politischen Wissenschaft im 16. und im beginnenden 17. Jahrhundert.* Freiburg i.B. Rombach Verlag. 270.

⁵³ Ernst TROELTSCH, *Die Kulturbedeutung der Calvinismus.* In: Uő. *Kritische Gesamtausgabe. Bd. 8. Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für moderne Welt (1906-1913).* hrsg. Trutz Rendtorff et. al. Berlin – New York. Walter DE GRUYTER. 2001. 140-180.

⁵⁴ Ezt a fogalmi megkülönböztetést Fazakas Sándortól kölcsönözöm. In: FAZAKAS Sándor, *Közösséggé formálódás a reformatio vitae jegyében. Egy református politikaelmélet tanulságai – Johannes Althusius.* In: „Hiszek az Ige diadalmas erejében!” *Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából.* Debreceni Református Hittudományi Egyetem. 179-198. 187.

Fazakas tanulmányában szisztematikus igénnyel mutatja ki Althusius gondolkodásának kálvini alapjait, ezen túl értékes kitekintést ad arra nézve, hogy kritikai alapokon milyen aktuális vonatkozásai lehetnek Althusius gondolatainak.

⁵⁵ Uo. 187.

által akart és választott rendje, amely a jóra, illetve a *bonum communera* irányul. Ezzel szemben a teremtés történetében az első emberpár és leszármazottaik a bűn elkövetése után gyakorlatilag rákényszerülnek arra, hogy közösségben, városban – Hénokhban – éljenek (Ter 4,17), ami nem csak alapjában korrupt, hanem struktúrájában is. Lámech esetében a közösséget egyre inkább a bűn, a gyilkosság határozza meg (Ter 4. 23-24), és ennek mentén alakul ki az együttélés. Althusiusnak ezért célszerűbb a kortársaitól eltérően nem a Szentírásból – történeti alapon az első emberpártól – kiindulva interpretálni az emberi együttélés politikai vetületét, hanem mindezt arisztotelészi alapokra állítani, mert az egyértelműen pozitív antropológiai tulajdonságként tárgyalja a politikai közösségi együttélést. A politikai feladata a rend megteremtése. Az együttélés, a *consociatio*, Isten teremtő akaratából származik, és Althusius ezt korrelációban olvassa az 1 Kor 12. fejezetével. Vagyis minden tagnak megvan a maga sajátos adottsága és szerepe ebben a rendben. A lényeg a kölcsönösség és a részvétel, ennek kell érvényesülnie a társadalom minden szintjén.

„Ez az organikus kölcsönösség képes újra életszerűvé és emberivé tenni a hierarchikus társadalom kiszáradt testét. A politika feladata pedig az kell legyen, hogy ezt a kölcsönös egymásrautaltságot szerződések és jogi eljárások szintjén rögzítse.”⁵⁶

Ennek összefüggésében alakítja ki Althusius a *pactum mandati* fogalmát. Vagyis, hogy az együttélő és egymásra utalt közösségek együttesét egyfajta szerződés (*pactum*) fogja össze. Ez a *pactum* jóval dinamikusabban értelmezendő, mint a modern szerződéselméletek tartalma. Nem egy egyszeri aktusról van szó Althusiusnál, hanem sokkal inkább arról: az emberi társadalom és annak szereplői akkor járnak el jól, és akkor valósítják meg a jóra irányuló és harmonikus közösségi együttélést (*Consociatio symbiotica*), ha ennek az együttélésnek minden gyakorlati kérdésében és problémáiban folyamatosan és dinamikusan keresik a konszenzust. Ez annak is folyománya, hogy az emberi együttélés sosem statikus, hanem egy dinamikus valóság. A közösség építése egy dinamikus és permanens folyamat, ami Althusius esetében korrelációban van Kálvin szövetségteológiájával. Isten ebben a szövetségben ugyanúgy nem statikus pólus, hanem élő és folyamatosan az emberért cselekvő Isten.

Althusius nézetei Hugo Grotius nyomán (nála a természetjog már nem isteni eredetű, hanem azt az emberi természet társas együttélés utáni vágyából vezette le)⁵⁷ egészen a

⁵⁶ Uo. 188.

⁵⁷ Vö. Hugo GROTIUS, *A háború és béke jogáról I.* Pallas Stúdió/Attraktor Kft. Budapest. 1999. 83-130.

felvilágosodásig érnek, ahol Montesquieu a *Törvények szellemében*⁵⁸ alapozza meg a modern értelemben vett szétválasztásukat a hatalommegosztás korrelációjában.

Mára, a modern alkotmányos demokráciák egy sokkal statikusabb elméleten nyugszanak, és egy sokkal statikusabb struktúrát teremtettek meg, amit talán joggal tesz kritika tárgyává bármely pünkösdi mozgalom is.

A reformáció mindig is a sajátos városi kultúrához köthetően volt érthető, és ez a mozgás Althusiusnál is markánsan tetten érhető. A *pactum mandati* tekinthető egy szabad város társadalmi és strukturális egysége kifejeződésének is, ami persze kötődik egy nagyobb egységhez is, mégis önálló és független a maga valóságában.

A pünkösdi egyházak sajátos Lélek-teológiája mentén kialakult nyelvi közege és annak gyakorlata, cselekvése szintén a város (a modern metropolisz), annak is negatív viszonyaiból jönnek létre és állnak szemben a statikussá vált, nyugati szerződéselméleteken nyugvó szuverenitással rendelkező demokratikus közhatalommal.

Azt nem állíthatjuk, hogy politikai tudatossággal történik az, amit Jean-Pierre Bastian azonosított, miszerint a sajátos nyelvi hermeneutikája a pünkösdi mozgalmaknak minden egyéb „szerződést” kizárnak, de azt jól lehet látni, hogy a nyugati demokráciák, ezen belül is a nagyvárosi társadalmak, igenis megszólíthatóak egy ilyen politikai üzenettel, és ennek is lehet negatív társadalmi hatása.

Ezzel a jelenséggel, meglátásom szerint, Ferenc pápa is találkozott már Buenos Aires érsekeként is. Ennek fényében kell két dolgot értelmezni a megnyilvánulásaiban.

Az egyik, hogy amikor a szegénységet kifejező és az őket megszólító sajátosan új nyelv, fogalmiság kialakítására törekszik, már az *Aparecidai dokumentumban*, akkor ez alkalmas lehet a pünkösdista nyelvi közeg egyik lényeges pontjának felülírására. Ha Bastiannak igaza van, akkor a dicsőítés nyelve adja meg annak az élményét, hogy az egyén kiemelkedhet a szegénységből, megszólítottá válik az egyén úgy, ahogyan a hagyományos társadalom már nem tudja és nem is akarja megszólítani. Ferenc pápa sok helyen pont ezt teszi: érthetően, beazonosíthatóan megnevezi a városi szegénység új formáit, és annak valóságát. Ezzel nem fed el ennek realitását, hanem méltóságot ad

⁵⁸ Nézetei szerint a pozitív jog három nagy részre oszlik: az első szabályozza a népek közötti viszonyokat, a második a kormányok és az alattvalók viszonyait, míg a harmadik csoportba tartozó törvények nem egyebeket tartalmaz, mint amelyek a polgárok egymás közötti viszonyait rendezik. Így alakul ki, és így beszélhetünk nála a nemzetközi, a közjog és magánjog hármásáról és felosztásáról.

a szegényeknek. Megnevezni valamit a Szentírásban és a teológiában mély szimbolikával bír.

Ez egy új evangelizáció perspektívája.

A másik, hogy Ferenc emellett aktív cselekvésre szólít fel, szegény egyház kialakítására, amely újra képes dinamizmusba hozni akár a (szuverenitás) közhatalom struktúráit, egy olyan új *pactum mandatit* létrehozni, amely sokkal tágabban, mindenkire kiterjedően keresi a köz javát. Ennek az aktív cselekvésnek, ugyancsak a szegénységet megszólító új nyelvi keretnek az alapja és színtere nem lehet más, mint a város. Ugyanakkor a pápa nem apokaliptikus képekkel akarja „kiemelni” vagy „megszüntetni” a szegénységet, hanem aktív evangéliumi cselekvéssel, amelynek van üzenete a politikai és állami struktúrák irányában is.

Ilyen megközelítést találhatunk az *Aparecidai dokumentum* 74-88-ban, ahol a dokumentum a kontinens (és tágabban a világ) társadalmi-politikai dimenzióját (*Dimensión socio-política*) vizsgálja meg.

A szöveg implicit három pólust kapcsol össze. A szegények új kategóriáját mint a társadalom kirekesztetteit; a társadalom demokratikus intézményeit; és a dokumentum 60-65. pontjában bevezetett városközpontú nyelvi hermeneutikát.

A dokumentum felhívja figyelmet arra, hogy a modern demokráciák gyorsan kiüresedhetnek úgy is, hogy közben funkcionálisan-formálisan megtartják „demokratikus” jellegüket.

A tisztán formális demokrácia a választási eljárások tisztaságán és a demokráciához szükséges részvételi és egyéb jogok előmozdításán és tiszteletben tartásán alapul. Az említett értékek nélküli demokrácia könnyen diktatúrává válik. A szöveg világosan rámutat annak a következményére, hogy ha a demokrácia elveszti értékközpontúságát „könnyen diktatúrává válhat, mely végül elárulja az embereket.” Ennél is fontosabb üzenet, hogy amennyiben csak a választási eljárások tisztaságát tartjuk szem előtt, az még nem segíti a demokráciához szükséges széles részvételi jogosultság előmozdítását. Ebben pedig nagy szerepe lehet a városnak is. Hiszen, ahogyan a kirekesztettek kategóriája is egy sajátos városi lokalitáshoz kötődik (szegény negyedek, favellák), úgy a város ezen struktúrái könnyen használhatóak arra, hogy gátat képezzenek a széles értelemben vett részvételi hajlandóságnak. A dokumentum pont ezért hangsúlyozza, hogy a széles értelemben vett civil társadalomnak abban áll a jelentősége, hogy ezeken

a negatív (városi) struktúrákon belül próbálja hozzásegíteni a kirekesztetteket a képviselőhöz.⁵⁹

Az *Aparecidai dokumentum* is megerősíti, hogy közvetlen kapcsolat van a város urbanisztikai és építészeti jellege és a társadalom etikai-erkölcsi horizontja között. A szöveg jelentősen tud kapcsolódni a XX. század építészeti és urbanisztikai gondolkodásához. Leginkább a később, a dolgozat 6. fejezetében tárgyalt Le Corbusier és a CIAM programjához érdemes kötni. Ahogyan Le Corbusier az emberléptékű otthon, az ebből kiinduló építészet és várostervezés mentén akarja lényegében helyreállítani az emberi természetet és ezzel korrelációba javítani a társadalom erkölcsi életén, úgy mind az *Aparecidai dokumentum*, mind az *Evangelii Gaudium* is nyitott ebben az irányban, és ugyancsak feltárják ezeket az összefüggéseket.⁶⁰ A kettő reális kapcsolata azonban még a mai napig várat magára. Szükséges lenne az urbanisztika és építészet technikai ereje és az az invenció, amit például ebbe Le Corbusier is belelátott, ugyanakkor az egyházi megnyilatkozások teológiai józansága, és az emberről való realisabb tudása formálhatná-alakíthatná ezeket a kezdeményezéseket. Ahogyan a későbbi fejezetekből is lehet majd látni, ilyen együttműködésre volt egyedi és egyszeri példa, mely komoly eredményeket hozott. Meglátásom szerint, az *Aparecidai dokumentum* (implicit az argentin teológia új hermeneutikája) egy Le Corbusier szintű urbanisztikai, és ehhez kapcsolódó közjogi (Althusius) keretben teljesebben ki gyakorlati értelemben. Ennek az aktív cselekvésnek pedig az egyháznak mint Isten népének kellene az alanyává lennie.⁶¹

⁵⁹ Vö. „Con la presencia más protagonista de la Sociedad Civil y la irrupción de nuevos actores sociales, como son los indígenas, los afroamericanos, las mujeres, los profesionales, una extendida clase media y los sectores marginados organizados, se está fortaleciendo la democracia participativa, y se están creando mayores espacios de participación política. Estos grupos están tomando conciencia del poder que tienen entre manos y de la posibilidad de generar cambios importantes para el logro de políticas públicas más justas, que reviertan su situación de exclusión. En este plano, se percibe también una creciente influencia de organismos de Naciones Unidas y de Organizaciones No Gubernamentales de carácter internacional, que no siempre ajustan sus recomendaciones a criterios éticos. No faltan también actuaciones que radicalizan las posiciones, fomentan la conflictividad y la polarización extremas, y ponen ese potencial al servicio de intereses ajenos a los suyos, lo que, a la larga, puede frustrar y revertir negativamente sus esperanzas.” DA.75.

⁶⁰ Jól érzékelteti ezt a perspektívát Armand Puig i Tàrrach: „A világ városaiban, s különösen az ötmilliónál népesebb nagyvárosokban mindenütt vannak a központtól elszigetelt külterületi negyedek. Ezek a kerületek vagy szegénynegyedek egyfajta szatellitrendszert képeznek, s mintegy városok a városban. Nemegyszer maguk a lakók építették őket, ahogy Buenos Airesben az ún. villas miseriat, máskor az állam hozta létre őket, de nem tisztességes urbanisztikai tervek alapján, s így az elmagányosodás és erőszak súlyos problémáinak melegágyai lettek, mint a párizsi banlieue-k.” Armand Puig i TÀRRECH, *Az egyház és a szegények*. In: *Ferenc pápa és az ő ideje* (szerk. RICCARDI, A.), Pannonhalmi Főapátság Bencés Kiadó, 2019. 235-236.

⁶¹ Itt szándékosan a már bemutatott argentin „nép teológiájából” származó terminust használom.

II.4. A város Ferenc pápánál (*Evangelii Gaudium*)

A dél-amerikai város teológiájának tehát három pólusát lehetett idáig beazonosítani. Ezeket érdemes röviden és tézisszerűen most összefoglalni:

Az első pólus minden bizonnyal a Lucio Gera által elindított *nép teológiája*⁶², amely a CELAM V. kongresszusára legkésőbb a felszabadítás teológiájának egy sajátos argentin és egyben vezető változatává érik meg. Ebben annak is nagy szerepe van – Bergoglio bíboros személyes teológiai állásfoglalása mellett –, hogy a sajátos vidéki (a felszabadítás teológia bázisa) közeg az elmúlt évtizedekben a világ legurbánusabb kontinensévé vált. Így immár más kivások és problémák előtt áll a kontinens, lényegében a szegénység és az elnyomás strukturálódott át. Ezt a szegénységet nevezi meg az *Aparecidai dokumentum* mint társadalmi kirekesztettséget.

A második pólus az *Evangelii Nuntiandi*, amely a korai időkben segített túllépni az „*elnyomás-felszabadulás*” teológiai kettősségén, és ehelyett a „*felszabadulás-evangelizáció*” sémát állította Latin-Amerika elé. A nép teológiája és ez a sajátos evangelizáció gondolata a dél-amerikai, vagy szűkebben értve az argentin egyházmodell lényegi sajátossága, amely a szegényekre mint a társadalom kirekesztettjeire irányul.

Ez egészül ki a harmadik pólussal, ami nem más, mint a már 1968-ban, a pueblai konferencia záródokumentumában is szereplő felhívás a *kultúra evangélizálására* (illetve felhívás a népi vallásosság komolyan vételéről mint a teológiai tapasztalás helyéről).

Lényegében ez a három pólus érlelődik össze az *Aparecidai dokumentum* megalkotására, és személyesen Bergoglio teológiai gondolkodásában is. A három pólus közös origóját a kultúra helye képezi, mely nem más, mint a város, vagyis „*megalopoliszok, amelyekben sokak élete ténylegesen zajlik, vagy ahol legalábbis életük döntő pillanatai lejátszódnak, valójában a »kultúra helyei.« Kulturális terek abban az értelemben, hogy egyes társadalmi terek vagy hálók sajátos kulturális vagy szubkulturális funkciókat gyűjtenek egybe; így beszélünk a fiatalok kultúrájáról, a tudományos-technika kultúráról, a népi vallásosság kultúrájáról stb. Tehát döntő*

⁶² Ehhez lásd: GERA, Lucio, *La religione del popolo – Chiesa, teologia e liberazione in America Latina*, EDB, Bologna, 2015.

*fontosságú, hogy az egyház belépjen az ilyen kulturális terekbe, hogy elérje az őket benépesítő embereket.”*⁶³

Mindezeket figyelembe véve kap teljesebb értelmet és tartalmat Ferenc pápának az a fő mondanivalója, amit úgy fogalmaz meg az *Evangelii Gaudium*ban, hogy újra el kell köteleződni a szegények felé, amelyet csak egy szegény és „kilépő” egyház tud megvalósítani, ehhez pedig az is szükséges, hogy az egyház mind nagyobb teret adjon a *sensus fidei fidelium* vallási megnyilvánulásainak.

Ferenc pápa az *Evangelii Gaudium* 71-76. pontjaiban explicit is szól a városi kultúrák kihívásairól.

Ahogy fentebb is láttuk, a pápa józanul és nagy teológiai pontossággal állítja az olvasó elé a Mennyei Jeruzsálem képét.

„Az új Jeruzsálem, a szent város (vö. Jel 21,2-4) az a cél, amely felé az egész emberiség vándorol. Érdekes, hogy a kinyilatkoztatás azt mondja, hogy az emberiség és a történelem beteljesedése egy városban valósul meg.” (EG 71.)

Ebben a rövid összefoglalásban látjuk, hogy Ferenc pápa az egész emberiség üdvtörténeti útját feszíti ki két város közé. Ahogy az első város a bűn elkövetése után az ember otthonává és közegévé vált, úgy a város egyben eszkatologikus képpé is lett. Már az Ószövetség egyik legmeghatározóbb tapasztalása is ezt mutatja. Ábrahámnak ki kell mennie a városból, ezáltal neki és családjának, később pedig népének hosszú vándorlást kell vállalnia, ami majd később Dávid városában, Jeruzsálemben jut ideiglenes nyugvópontra. Az Ószövetség teológiája szerint Isten ebben a városban volt jelen bölcsességével Dávidnak és az egész választott népnek.

Amikor Ferenc pápa így ír: *„a város megismeréséhez szemlélődő tekintettel, vagyis a hit szemével kell hozzáfognunk, mely felfedezi Istent, aki ennek a városnak a házaiban, utcáin, terein lakik”*, akkor nagyon mélyen kapcsolódik ehhez a hagyományhoz. Ezekiel próféta, Jeruzsálem újraépítése után így ír: *„A város neve ezentúl ez lesz: »Az Úr ott van«* (עַדְיָהוָה הַשָּׂמַיְמָה וְהָעָרִים וְהַגְּבֻלֹתַי וְהַגְּבֻלֹתַי וְהַגְּבֻלֹתַי וְהַגְּבֻלֹתַי) (Ez 48,35). Bizonyos értelemben Ferenc

⁶³ Agostino GIOVAGNOLI, *Ferenc pápa és az ő ideje*. In: Andrea RICCARDI (szerk.) *Ferenc pápa és az ő ideje. A kereszténység Jorge Mario Bergoglio idején* (ford: Sólyom László; Pannonhalmi Főapátság – Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2019. 265-287. 281.

⁶⁴ A héber idézeteket a Stuttgarter Héber Bibliából idézem. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* quae antea cooperantibus A. Alt – I. Eissfeldt – P. Kahle ed. R. Kittel. Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1990.

Ezékielnek ezt a képét nyitja ki minden városra: Isten megismerésének és aktív cselekvésének⁶⁵ ma (is) kitüntetett (elsődleges) pontja a város.

Nagyon mély gondolata a buzdításnak, hogy Isten jelenléte és cselekvése a városban nem „mesterséges”, vagy nem „*mesterségesen kell létrehozni*”. Ezzel, úgy tűnik, a várost eloldja attól az árnytól, ami kizárólag a bűnhöz (Hénokh, Bábel) köti, és rámutat arra, hogy a város az emberi-társadalmi együttélés olyan autentikus, természetének megfelelő színtere és struktúrája, amelyben Isten is jelen van.

A teológiának éppen ezért, mert a város Isten megismerésének kitüntetett közege, sajátos hermeneutikával kellene azt vizsgálnia.

Ennek egyik módja, hogy a teológia szisztematikusan beazonosítja a várost a teológiatörténet kitüntetett pontjain és megvizsgálja, hogy az milyen szerepet játszott ebben. Másodsorban, a teológiának meg kell értenie magát a várost. Ezt nem teheti másképpen, mint aktív dialógusban azokkal a határterületekkel, melyek a várost építik és alakítják. Ezek mindenekelőtt az építészet és az urbanisztika. Szükséges, hogy a teológia szisztematikus vizsgálódásai végén maga is meg tudja határozni a város fogalmát. A város összetett volta azt is igényli, hogy a klasszikus teológiai traktátusok nem csak egyike, hanem mindegyike képes legyen saját területén tematizálni jelenlétét és hatását.

Az *Evangelii Gaudium* külön kiemel három, a továbbiakban dolgozatomban szempontjából igen lényeges és sok kérdést felvető aspektust. Egy lehetséges város teológiának ezekkel kell, meglátásom szerint, elsődlegesen szembenéznie.

Az első: „*a városban a vallásos jelleget különböző életstílusok, az idő, a hely és a viszonyok egyfajta érzetéhez kötődő szokások közvetítik, amelyek eltérnek a vidéki lakosság stílusától. A városi polgárság mindennapjait gyakran a túlélésért folytatott küzdelem teszi ki, s ebben a küzdelemben eltűnik a létezés mély értelme, amely általában mély vallásos értelmet is magában foglal. El kell gondolkodnunk ezen, hogy olyan párbeszédet folytathassunk, amelyet az Úr folytatott a samáriai asszonnyal a kútnál, ahol az a szomját akarta csillapítani (vö. Jn 4,7-26).*” (EG 72)

Ebben a részben a buzdítás visszautal arra a szociológiai és urbanisztikai változásra, amelyet már lényegében az *Aparecidai dokumentum* is tartalmaz. Ennél lényegesebb,

⁶⁵ „*Isten ott él a polgárok között, és támogatja a szolidaritást, a testvériséget, a jóságot, az igazságot és az igazságosság iránti vágyat. Ezt a jelenlétet nem mesterségesen kell létrehozni, hanem fel kell fedezni és fel kell tárni azt. Isten nem rejtőzik el azok elől, akik őszinte szívvel keresik őt – akkor sem, ha ezt tapogatózva, tétován és határozatlanul teszik.*” EG. 71.

hogy a városi „polgárság” életét mint küzdelmet írja körül, melyben eltűnik a létezés valódi értelme. A határterületekkel való dialógusban azt kell megérteni, hogy miért és hogyan alakultak ki azok a városi struktúrák, melyek ezt az állapotot létrehozzák és fenntartják, illetve ennek szociológiai, építészeti és urbanisztikai polusait is meg kell vizsgálni a személy korrelációjában.

A második: hogy a modern városokban, és az ebben létrejött kultúrákban, (amely mint fentebb láttuk a misszió elsődleges közegei, illetve ezt erősíti meg az EG 73 is), „*a keresztény ember már nem meghatározó előmozdítója vagy megteremtője az értelemnek. Ezekről a keresztény más nyelvezetet, szimbólumokat, üzeneteket és mintákat kap, amelyek az élet – a Jézus evangéliumával gyakran ellentétes – új irányait kínálják. Egy szokatlan kultúra kel életre és tervezi önmagát a városban.*” (EG 73) Ferenc pápa nyers erővel állapítja meg azt a tényt, ami fentebb már szintén körvonalazódott, hogy ma már, akár csak a kezdetekkor, a keresztények elsődlegesen nem kultúraalkotó tényezők. Ahhoz, hogy ebben a közegben missziós lendületet nyerjen, tudnia kell újraolvasni azokat a jeleket és szimbólumokat, vagyis azt a kultúrát amiben létezik. Ehhez szükségesnek látom dolgozatomban megvizsgálni a kezdeteket, illetve azt, hogy ma mit jelent ez a „*posztkeresztény kor.*”⁶⁶

A harmadik, hogy „*olyan evangelizáció válik szükségessé, mely megvilágítja az Istennel, a többiekkel és a környezettel való kapcsolat új módjait, s amely felszítja az alapvető értékeket. El kell jutni oda, ahol az új elméletek és paradigmák keletkeznek, Jézus szavával el kell érni a város lelkének legmélyebb magjáig. Nem szabad megfeledkezni arról, hogy a város multikulturális környezet. A nagyvárosokban megfigyelhető egy olyan kapcsolati háló, amelyben eltérő személyek csoportjai egyformán álmodnak az életről, hasonló a képzeletviláguk, és új emberi szektorokat, kulturális térségeket, láthatatlan városokat hoznak létre. Tény, hogy a legkülönbözőbb kulturális formák élnek együtt, ám gyakran az elkülönülés és az erőszak gyakorlatát folytatják.*” (EG 74). A város megértésének egyik kulcsa, hogy interpretáljuk annak szociológia-társadalmi-politikai összetettségét, és folytonos építészeti-urbanisztikai változásait. Nem egy város létezik már egy adott földrajzi helyen, hanem milliónyi eltérő kultúrájú, etnikumú város, amely egy nagy egésszé áll össze, de struktúrájában nagyon változékony. Ezek a különbözőségek sok tekintetben mesterségesek, amit,

⁶⁶ Ghislain Lafont több munkájában is beszél nemcsak a modernitás végéről, hanem ezzel korrelációban arról is, hogy immáron egy posztkeresztény korban is élünk. Vö. Ghislain LAFONT, *Milyennek képzeljük a katolikus egyházat?* Napjaink teológiája sorozat 8. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2007. 16.

ahogyan már az *Aparecidai dokumentum* is kiemeli, egy negatív gazdasági környezet tudatosan hoz létre. Ennek következtében nem egységes az a nyelv sem, amivel a városban élőket meg tudjuk nevezni. Jól szemlélteti ezt Ferenc pápa, amikor kritika tárgyává teszi, hogy az egy városban élő embereket sem nevezhetjük egységesen polgároknak: léteznek a perifériák „*nem polgárai*”, a külvárosok „*félpolgárai*”, és természetesen vannak a „*városi maradványok*”⁶⁷, akiknek semmilyen realitása nem látszik ebben az egységben, amit modern értelemben vett városnak ismerünk meg.

A városnak ebben az értelemben van egy lényeges kétértelműsége. Egyrészt életet nyújt, élőközeg, amely szabadságot és gazdasági értelemben megélhetést kínál, mégis, ezzel együtt megoszt és differenciál, hiszen azok a struktúrákból adódó nehézségek sokszor apriori lehetetlenné teszik (túlzottan determinálják) ennek a szabadságnak a megélését. Kiemelten vizsgálni kellene a város szerepét kegyelemtani értelemben. Mennyire determinál, hol és hogyan ad teret vagy veszi el az emberi szabadságot? Mi ebben a szerepe a mindenkori kortárs építészetnek, illetve hol és hogyan lehet kapcsolata a keresztény teológiával?

Ferenc pápa buzdítása azonosít és körbeír egy problémát, a mai városi kultúrát, benne a kereszténységgel, és kijelöl egy utat: „*El kell jutni oda, ahol az új elméletek és paradigmák keletkeznek, Jézus szavával el kell érni a város lelkének legmélyebb magjához.*” Ennek módszertanát még nem fektették le.

II.5. Módszertani összefoglaló

Munkában arra törekszem, hogy az általam megfogalmazott feladatok mentén Ferenc pápának erre a látképére reagáljak. Megkísérlek kialakítani egy olyan módszertant, ami közelebb visz a város megértéséhez. Célom olyan útjelzőket azonosítani, amelyek segíthetnek, szűkebb értelemben a teológiának, ebben a kultúrában megjeleníteni; tágabb értelemben a kereszténységnek, önmagára ismerni ebben a városi valóságban.

A további fejezetekben a következőképpen igyekszem ezt megtenni.

⁶⁷ Itt külön érdemes megjegyezni, hogy Ferenc pápa tovább viszi az *Aparecidában* elkezdett nyelvi tematizálást és sajátosan ebben a nyelvi közegben szólal meg. Ilyen speciális szó a „*városi maradvány*” is. Vö. EG. 74.

A 3. fejezetben a városnak a Szentírásban megjelenő fontosabb képeit igyekszem beazonosítani.

A 4. fejezetben a teológiatörténet általam kiemelt pontjain, a korai kereszténység idején, és a középkori város kapcsán próbálom vázolni a város teológiatörténeti jelentőségét és annak hatásait.

Az 5. fejezetben a várost mint a személy, ezen belül is a keresztény egzisztencia egyik konstitutív elemét vizsgálom Max Weber és leginkább a chicagói iskola elméletének fényében.

A 6. fejezetben a XX. század építészetének két alakjának munkásságát elemzem. Le Corbusier egy olyan hagyomány részese, amely lényegében már egy évszázada kereste annak gyakorlati lehetőségét, hogy az emberi természetet, és ezzel együtt a társadalom erkölcsi életét „helyreállítsa”, „kiteljesítse”. Le Corbusier ennek módját az otthonból kiinduló városépítészeti koncepciójában találja meg, amely legalább két ponton erősen keresztény alapokon nyugszik. Külön vizsgálom az ő kapcsolatát Couturier abbé munkásságával, aki a modern művészeteket és építészetet a keresztény szakrális művészet és magának a kereszténység megújításának egyik alapjaként gondolta el. Ludwig Mies van der Rohe saját építészetébe emeli be Aquinói Szent Tamás igazságfogalmát, így a városépítészet és a teológia egy sajátos találkozását képezi.

A 7. fejezetet lényegében az *Evangélii Gaudium* fentebb elemzett pontjainak teoretikus hátterének tekintem. Guy Debord és Michel de Foucault általam elemzett munkái arra adhatnak sok tekintetben magyarázatot, hogy hogyan alakul ki az a városi-kulturális valóság, mely ennyire korlátozza, sőt Debord esetében, teljesen megszünteti az emberi szabadságot, és mik voltak ennek a szellemi és gazdaság-politikai tényezői. Ebből adódik a sok tekintetben kegyelemtani kérdés: létezik még szabadsága az embernek?

Az EG 71-75 megértéséhez, meglátásom szerint, Michel de Certeau munkája nyújtja a legjobb hátteret. Certeau már a '80-as években kutatásai középpontjába a városok „néma tömegének” cselekvő-hétköznapi praktikáit állította, akik idegenként folytonosan úton vannak (sétálnak) egy olyan rendszerben (városban), melyet nem ők alakítottak ki, aminek a kultúráját nem ők hozták létre. Certeau fő művében egyértelműen Debord és Foucault determinizmusával száll vitába, de eközben azzal, amit feltár, azt az utat is segít megérteni, ami a modern nagyváros emberéhez és ezáltal a város magjához vezethet el. Ennek az útnak a bejárása szükséges ahhoz, hogy a kereszténység a maga mélységeivel együtt megélje azt, ami emberi, s, hogy mi, keresztények „*a tanúságtétel kovászaként lépünk be a kihívások szívébe, bármely*

kultúrában, bármely városban, akkor az jobbá teszi a keresztényt és megtermékenyíti a várost.” (EG 75)

III. Hénoktól a Mennyei Jeruzsálemig, a város a Szentírásban

III.1. A város a Szentírásban; általános bevezető

A katolikus dogmatika traktátusai, meghatározó témái tekintetében, egy jól bevált és koherens, hármas felosztású módszertant követ. Az adott téma szentírási-biblikus elemzése után annak dogmatörténeti kialakulását-fejlődését követi nyomon, és mindezek fényében igyekszik a témát egy szisztematikus részben kontextualizálni. Ebből is következik, hogy módszertanilag semmilyen teológiai gondolatmenet sem kerülheti el, hogy közvetlenül vagy közvetve, a Szentírásra támaszkodjon, témáját biblikus értelemben is megvizsgálja.

A város esetében ez azért is látszik különösen is fontosnak, mert bár sok megjelenését találjuk a Bibliában, de a maga „önállóságában”, egy lineáris és koherens egységben nézve, a szisztematikus vagy a biblikus teológia nem foglalkozott vele. Egy új és a súlyponti témáit kialakítani akaró városteológia feladata abban is áll, hogy részletesen megvizsgálja a város jelenlétét a Szentírásban. Ebben a fejezetben ehhez szeretnék érdemben hozzájárulni, ugyanakkor a munkám többi részében implicit is megjelenik a város biblikus jelenléte. Különösen is dolgozatom 4. fejezetében kap kiemelt hangsúlyt a város biblikus értelmezése.

Ebben a fejezetben arra törekszem, hogy a Szentírás fontosabb pontjain felmutassam a város jelenlétét és azt, hogy majd minden esetben a város mély teológiai tartalmat hordoz magában, amelyet nem hagyhatunk figyelmen kívül, amikor egy város teológiájának a körvonalait próbáljuk meg kifejtetni. Választásaim alapvetően teljesen szubjektívek, és más kitekintés is adható volna. Számomra, tekintve, hogy a rossz és az eredendő bűn témája többször előkerül dolgozatomban, evidensnek látszott, hogy mindezt a város korrelációjában is megvizsgáljam. Jeruzsálem kitüntető szerepe miatt nem maradhat ki, amint az újszövetségi írások városképe sem. Pál és sajátos városi kultúrája, ahogyan ezt még részletesebben a 4. fejezetben is bemutatom, az egyik legfontosabb adalék lehet a korai kereszténység, a missziók kialakulásához, és ahhoz, hogy a kereszténység teológiai értelemben is saját hangjára találhatott. Módszertanilag arra törekszem, hogy a szentírási részek elemzésével alapot tudjak adni munkám ezt megelőző részeihez, és a későbbi fejezetek építészeti-urbanisztikai belátásaihoz.

III.2. Első város(ok) Hénok – Babel (A rossz megjelenése)

A Szentírásban megjelenő városábrázolások elég színes képet adnak élénk. Egyfelől tagadhatatlanul két város keretezi magát az üdvösség történetét, de az is igaz, hogy a város, mint közeg, amelyben a kultusz, és végeredményben az emberi közösségek élete zajlik, terhelt a rosszal. Elég csak arra gondolnunk, hogy Jeruzsálem mellett, Bábel vagy Babilon neve és szerepe az egész egyetemes emberi kultúra számára valamiféle negatívumot jelent. Az kérdéses persze, hogy ez a rossz mennyire magához a városhoz köthető, vagy a város is csak egy semleges valóság, és maga is elszenvedője csak az emberi rossznak.

Ahogy az előző fejezetben tárgyaltam, a számomra ma meghatározó dél-amerikai teológia egyik sajátossága az, hogy a kultúra – melynek missziójára törekszik az egyház – a városokban van jelen.⁶⁸ Sajátos látószögéből néha úgy tűnik, hogy az *Aparecidai dokumentum* ezt a tényt úgy tárgyalja, mintha ez egy folyamat eredménye lenne, mintha a város és a kultúra mára ért volna el egy sajátos egységet, megegyezőséget. Ezért talán érdemes kitekinteni arra, hogy milyen módon jelenik meg a kultúra a Bibliában és ez milyen relációban van a várossal.

A Teremtés könyvének elbeszélése, a bűnbeesés története előtt, a hatnapos papi teremtéstörténetben (Gen 1,1-2.4a) élénken foglalkozik a kultúra és a civilizáció eredetének kérdésével. A Gen 1,28 világosan szól arról, hogy az embernek feladata van a teremtett valósággal, és ennek a „munkának” az eredménye a civilizáció megjelenése. Ugyanígy a jahvista teremtéstörténet is úgy „látja, hogy a munka és az alkotás az ember lényegéhez tartozik.”⁶⁹ Már a bűnbeesés előtt volt munka, tehát önmagában nem negatív az ember életében. Igaz, a bűnbeesés után a munka és az ember viszonya változik, ha nem is átokká lesz az ember számára, de lényegesen megnehezül. Ennek ellenére a Gen 4,17-24 részletesen kitér az alkotótevékenységek eredetére, kialakulásukra és természetükre. A Genezis könyvének teológiája világosan megmutatja, hogy a kultúra az alkotótevékenységek által a bűn elkövetése után fejlődik ki és egyre jobban kialakulnak struktúrái.

Van azonban egy releváns eltérés a papi és jahvista teremtéstörténet-kultúra bemutatása között. A papi egy sokkal általánosabb, idealisztikus képet állít élénk. Isten rendelkezését emeli ki a szent szerző, mellyel az embert elhelyezi a teremtett valóságban, és azt, ahogyan Isten saját képmását bízza meg a világ gondozásával,

⁶⁸ Vö. 2. fejezet

⁶⁹ RÓZSA Huba, *A genezis könyve I.* Szent István Társulat Budapest. 2002. 187.

meghódításával. Ehhez képest a jahvista elbeszélés „*az emberi alkotótevékenységet a maga történeti megvalósulásába helyezi, és Izrael üdvtörténeti tapasztalata alapján értelmezi azt.*”⁷⁰ Ahogyan Rózsa Huba kiemeli, amíg a hatnapos teremtéstörténet szemléletmódját idealistának, addig az utóbbit inkább realistának tekinthetjük. Ez a realizmus mutat rá arra a fontos perspektívára, hogy bár maga a megbízás — a kultúrára és az alkotótevékenységekre — Istentől származó, mégis a bűn következtében szakadás jött létre az ember és a munka viszonyában is. Ennek következtében van jelen az emberi kultúrában a góg, amely hamis struktúrákat épít ki, és ezért nem tudja az ember technikailag sem kivitelezni a tökéletes társadalmi közeget. A jahvista elbeszélés a bűn folyamánát és annak kiteljesedését is bemutatja, párhuzamosan a foglakozási ágak kialakulásával együtt. A jahvista szerző egyszerre mutatja fel a kultúra és a civilizáció létrehozására vonatkozó hivatás isteni eredetét, és egyszerre mutat rá az emberi gyarlóságokból, a bűnből származó veszélyekre.

Ezen a ponton tartalmazza az elbeszélés az első város alapításának tényét. A Gen 4,17-ben írja le a szent szerző, hogy Káin a testvérgyilkosság után fiának építette az első várost, amelyet róla nevezett el. „*Kain megismerte feleségét, az fogant, és Hénochot szülte. Várost épített, és azt fiáról Hénochnak nevezte.*”

Az első város alapítása, amely az első kifejezetten kultúraalkotó tevékenység, amely explicit megjelenik a Szentírásban, nem közvetlenül a bűn következménye, és azt sem állíthatjuk, hogy az határozná meg. Egyszerre van jelen benne Káin elfordulása Istentől, de ugyanakkor a város hordozza mindazt az alkotótevékenységet is, amelyet az ember Istentől kapott. Itt sűrűsödik, koncentrálódik mindaz a tevékenység, amely a civilizációt és a kultúrát alkotja. Város és kultúra eredendő összetartozása és mindennek Istennel való kapcsolata jelenik meg Hénochban. Éppen ezért a mai város teológiájának döntő pontja, hogy a város és a kultúra ma egységbe került.

A város a bibliai elbeszélésben nem egy semleges, pusztán technikai dologként jelenik meg, amelyet az ember használatba vesz. Önmagában már csak azért sem értéksemleges a város, mert az Isten által akart és tőle kiinduló kultúra és a civilizáció egyik gravitációs pontja, amely minden tevékenységet összesűrit. Ezzel párhuzamosan azt is mondhatjuk, hogy nem csak a kultúra, hanem Isten is jelen van a városban, annak valóságában, és ezért joggal állíthatja a kortárs teológia, hogy bár strukturálisan a modern város deszakralizált és nem keresztény alapokon nyugszik, mégis benne

⁷⁰ Uo. 187.

cselekvően van jelen Isten. Ez még akkor is így van, ha az ember a várost saját, önmagába forduló és az Isten szemlélésétől elforduló karaktere kifejezésére használja fel. Ebben az esetben a város is sebbé válhat, amely a bűnt és a rosszat jeleníti meg. Ennek karakteres példája Babel.

Babel történetében az özönvíz utáni emberiség egységének és az eredendő bűn által megromlott természetének leírását olvassuk.

„Az egész földnek ugyanaz volt a nyelve és ugyanazok voltak a szavai. Amikor keletről elindultak, Sineár földjén találtak egy nagy síkságot és ott letelepedtek. Így szóltak egymáshoz: »Gyertek, csináljunk téglát és égessük ki.« A téglá épületkő gyanánt szolgált, a szurok pedig kötőanyagul. Azután így szóltak: »Rajta, építsünk várost és tornyot, amelynek teteje az égig ér. Szerezzünk nevet magunknak, és ne szóródjunk szét a földön!« Akkor az Úr leszállt, hogy megnézzé a várost és a tornyot, amelyet az emberek építettek. Így szólt: »Nézzétek, egy népet alkotnak és egy nyelvet beszélnek. Ez csak a kezdete tevékenységüknek. Ezután semmi sem lesz nekik lehetetlen, aminek a megvalósítását elgondolják. Ezért szálljunk le és zavarjuk össze nyelvüket, hogy senki ne értse a másik nyelvét!« Az Úr tehát szétszórta őket onnét az egész földön, s abba kellett hagyniuk a város építését. Ezért nevezik azt Babelnek, mivel az Úr ott zavarta össze az egész föld nyelvét és onnét szórta szét őket az Úr az egész földön.” (Ter 11, 1-10.)

Az Édenből való kiűzetés után az ember, ahogyan láttuk, nem csak szociális, hanem erősen társadalmi beágyazottságra is utalt lesz, így létrejönnek a korai városi civilizációk. Az archaikus társadalmak is hordozzák magukban az urbanizációt, és minden későbbi, ún. magas kultúrát lényegében a városok hozták létre, hiszen az írás, ezáltal a kodifikált jog, a művészetek, a vallás, a kereskedelem mind ebben a közegben tudnak intézményesülni, és így visszahatva, szervezni a társadalmat.

Babel történetében a bűnnek egy új, eddig nem ismert perspektívája jelenik meg. A bűnt ez esetben nem egyénileg, hanem kollektíven, maga az emberi társadalom követi el, a közösség mint városalkotó fordul szembe Istennel.⁷¹ A város teológiai értelemben sebbé válik. Az Isten és az emberi közösség között meglévő eredendő kapcsolat megromlásának (korrupciójának) a jele. A város az emberi autonómia-törekvések

⁷¹ Vö. Uo. 322.

megjelenítőjévé válik, hasonló ahhoz a struktúrához, amely a mai teológia szókincsével szólva létrehozta a társadalmi kirekesztettség szegénységét.

Aktualizálva azt mondhatjuk, hogy a városban mutatkozik meg a „*föld terméketlensége*”, a munka nehézsége, a bábéli gög, az asszony fájdalma. A város adja, és csak ez adhatja meg immáron azt a hamis védelmet, amit korábban az Éden nyújtott. Az ételt, az árnyékot, az otthont, az éltető vizet, az orvosi szolgálatot. A hamis biztonságtudat egyesíti a bűn által fragmentálódott emberiséget, és ez az pseudo-egység mint tevékenység és mint gög nyilvánult meg már a bábéli torony építésében is. A város a valaha volt Éden pótléka. Az élelmezés, a közellátás, amelyet a városi adminisztráció biztosít az emberek számára, szinte eltakarja a munka eredeti fáradságát, amely a kiüzetéssel jár. A város lepelként fedi el a „föld” keménységét, ahogyan a halált is. Hiszen a városi kultúra már nem teszi lehetővé a halállal való olyan szembesülést, és találkozást, amely az archaikus, vagy a modernitás előtti társadalmakra volt jellemző. Az urbanizáció felszívta a halál eredeti tapasztalatát, sterillé téve azt. A természet látványa is átalakul tájképpé. A tájkép esztétizálja a vadat, az ősi ellenpontot, a természetet.

A modern városok is Babel alapjain nyugszanak, azzal a különbséggel, hogy a modernitás addig elképzelhetetlen mértékben erősítette az urbanizációt a nagy ipari forradalom által. Így olyan nagyvárosok jöttek létre, amelyek az adott társadalom már jelentős részét képesek voltak befogadni és irányítani. A városok ezután még inkább a hatalom (Foucault, de Certeau értelmében is) „*rendszerező*” eszközeivé váltak. A modernitás technikai és szociális jóléte azonban legkésőbb a '70-es évek végén megtört, majd óhatatlanul torkollott bele a posztmodernitásba. Maga után hagyva torzóit: lakótelepek, sugárutak, felhőkarcolók, metrók, munkás- és villanegyedek. A várost a modernitás elmúlása magára hagyta. Értelmezhetetlenül, kismimmizetten, egy hamis fejlődésben, vagy éppen pusztulásban. Ugyanakkor a napnyugati kultúra, ahogyan Ghislain Lafont fogalmaz, nemcsak a posztmodern utáni korszakában él.⁷² Ezzel párhuzamosan beszélhetünk posztkeresztény korról is. A valamikor két egymással mérkőző szellemi irány háborús romjain él a mai városi társadalom.

Templom mint kocsmá, templom mint fitness terem; mára lassan ez mindennaposá válik. A szakralitás terei, azok a jelek, amelyek sok évezreden keresztül jelen voltak a társadalom látókörében, mára elvesztették szent jellegüket. A látás, illetve a nézés mint

⁷² LAFONT, Ghislain, *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?* In: Napjaink teológiája sor., Bencés Kiadó, Pannonhalma 2007.

a tapasztalat elsődleges befogadója mindig is kitüntetett pontja volt a nyugati filozófiának. Ezért nem mindegy az, hogy ma, a látvány világában, a kereszténység hogyan tudja üzenetét képekbe, látványba emelni. Már a posztmodern gondolkodók között is felmerült a templom látvány problémája a deszakralizáció korában. A Válóczy József által is említett példában Gianni Vattimo azt javasolja, hogy a város közepén elhagyatottan álló templomokat fozzuk meg ajtajaitól, ablakaitól, tetejétől; hagyjuk, hogy fújjon át az üres téren a szél, váljon teljesen átláthatóvá a tér.⁷³ Valóban, talán szívesebben szemlélnénk ezt a látványt, mint amikor a templom funkciójától teljesen eltérő használatot szenved el. De még ekkor is kérdéses, hogy mindez elég erős impulzus lenne-e a látvány társadalmában?

A kereszténység maradéka örökölte a várost mint missziós és pasztorális teret. A dialógus tere ma a város, a metropolisz. Sok esetben ennek a dialógusnak, az együttélésnek a lehetősége, mint érezzük, olyan alapokon nyugszik, amely létében és fejlődésében korrump. A kereszténységnek kellene gyógyítania, bekötöznie ezt a sebet, a várost. Ennek egyik egyértelmű biblikus alapja lehet az a kép és az a tapasztalás, amellyel az Ó- és Újszövetség Jeruzsálemet leírja.

III.3. Jeruzsálem

A bibliai tanítás szerint Jeruzsálem⁷⁴ minden tekintetben a legkiemelkedőbb város nemcsak a választott nép történetében, hanem az egész egyetemes emberiség számára egyaránt. Ezt fejezi ki teológiai értelemben a Szentírás utolsó könyve, amely keretezi az egész Ó- és Újszövetséget, amikor a Mennyei Jeruzsálem képét állítja elénk.

⁷³ VÁLÓCZY József, *A megosztott Logosz/ Posztmodern gondolkodás és a kereszténység újrafogalmazásának kísérletei a teológiában*, Szent István Társulat, Budapest 2013.

⁷⁴ A város (*Urusalaim*) Kánaán földjén feküdt és első írott emlékeit az Akkád Tell-el-Amarnai-i dokumentumokból ismerjük. A bibliai hagyomány egyértelműen Melkizedek városát ismeri fel benne. A bírák korában a város még pogány volt (Bír 19,11), azt csak Dávid fogja elfoglalni. Ezután kerül oda Silóból a tizenkét törzs szövetségi szentélye és vele a szövetség ládája. Dávid házának és magára Jeruzsálemre is kiterjedően a Nátán orákulum erősíti meg, hogy a kedves Isten előtt, és egyben utal a szentély felépítésére is. Salamon a templom felépítésével végleg megerősíti a város szent jellegét. Vö. Leslie J. HOPPE OFM, *The Holy City. Jerusalem in the theology of the Old testament*. A Michael Glazier Book. The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota. 2000. 1-6

A városnak ekkor alakul ki az a kettős jelentősége, amely végigkíséri történetét. Egyszerre képviseli kézzelfogható módon egész Izrael egységét és Dávid házának is itt van a trónja, másrészt a város a kultusz miatt egész Izrael lelki központja is, ahol maga az Úr van jelen. Vö. Art. *Jeruzsálem*. In: Xavier LÉON-DUFOUR (szerk.) *Biblikus Teológiai Szótár*. Róma 1976. 668-669.

Ahogy már többször idéztem Ferenc pápa szavait, úgy most is érdemes komolyan venni az EG 71 kijelentéseit:

„Az új Jeruzsálem, a szent város (vö. Jel 21,2-4) az a cél, amely felé az egész emberiség vándorol. Érdekes, hogy a kinyilatkoztatás azt mondja, hogy az emberiség és a történelem beteljesedése egy városban valósul meg.”

Az üdvösség története, benne az Újszövetség népével, az egyházzal, két város között halad a beteljesedés felé. Ennek a két városnak számos teológiai analógiája létezik, talán a legismertebb Szent Ágoston két városa, de amint láttuk Ferenc pápa gondolkodásában is sajátosan jelen van ez a két város. Jeruzsálem, talán azt mondhatjuk, az üdvtörténet közepén helyezkedik el, mert egyrészt az Ószövetség népe a város felé tartott, másrészt mint előkép, mindig egy már beteljesedett városra utal.

A történeti Jeruzsálem létét – amit Dávid vélhetően racionális politikai okok miatt fővárossá emel – is lehet azonban beteljesedésként érteni. Jeruzsálem annak az útnak a vége, amelyen Ábrahám indult el. Ábrahám a vízözön utáni nemzedéknek a leszármazottja. Noé története után az első nemzedék (Ter 11) Babel városában bukik el újra, ahol egy sajátos emberi beteljesedést keresett. Ez az irányvétel egy egészen más úton folytatódik Ábrahám történetében⁷⁵, és egy egészen más értelmű, Isten által kialakított városban ér célba. Ennek az útnak a végét úgy is értelmezhetjük, hogy az emberi város koncepciót (Babel) JHWH igazítja ki, szinte minden tekintetben.

A pátriárka a khaldeai Ur városában kapta a kinyilatkoztatást: *„Az Úr így szólt Ábrámhoz: »Vonulj ki földedről, rokonságod köréből és atyád házából arra a földre, amelyet majd mutatok neked. Nagy néppé teszek. Megáldalak és nagygyá teszem nevedet, s te magad is áldás leszel. Megáldom azokat, akik áldanak téged, de akik átkoznak téged, azokat én is megátkozom. Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége.«*” (Ter 12, 1-3).

Ábrahám és vele együtt az egész választott nép útja egy városból (Ur) indul el. Jól látható, hogy ennek az üzenetnek mély teológiai értelme van.⁷⁶ A fentebb elemzett, sokszor hamis biztonság tudatot adó város direkt elhagyása a mindenkori hit Isten szavára hagyatkozó cselekedete. Az út, a vándorlás, a fel- vagy bemenetel tapasztalása

⁷⁵ RÓZSA Huba, *A Genézis könyve II.* Szent István Társulat. Budapest. 2009. 177-225.

⁷⁶ Ahogy Rózsa Huba is rámutat, az isteni felszólítás első szava a menj (לך־לך) a הַעֲרָאִיִּים-הַכְּלְדַּיִים felszólító módja egy különleges esetben (*dativus ethicus*), amely még egyszer fordul elő Ábrahám történetében, mégpedig a pátriárka próbatételénél. Szó szerint úgy fordíthatnánk, hogy *„menj magadnak.”* Ezzel is ki akarja emelni a szent szerző, hogy *„a felszólított a továbbiakban nem törődik semmi mással, csak azzal, hogy tulajdon útját járja.”* Uo. 207.

(Istennel) úgy látszik, valahogyan mindig hozzátartozik a városhoz, Jeruzsálemhez. Ezt a tapasztalást később a Jelenések könyve is megerősíti, hiszen a Mennyei Jeruzsálembe is érkeznek és jönnek a megváltottak.

Az Ur és Jeruzsálem közti üdvtörténeti út egyik legfontosabb állomása, amikor Ábrahám találkozik Sáleem királyával, Melkizedekkel.⁷⁷ Ennek a találkozásnak olyan szerteágazó teológiai tartalma van, amelynek csak vázlatos bemutatása is szétfeszítené ennek a fejezetnek a kereteit. Így a találkozásnak csak egyetlen, de talán döntő aspektusára szeretnék kitérni. Ábrahám és Melkizedek találkozásának hagyománya történetileg és teológiailag olyan alapot adott Dávidnak, amely egyszerre volt gyümölcsöző a kultusz és a politika számára is. Amikor Dávid hosszú küzdelem árán egyesíteni tudja az északi országrészt Judával, akkor bölcsen Jeruzsálemet teszi meg az egyesült királyság fővárosának, ezáltal új realitást és kapcsolatot teremtve önmaga, a nép és a város között:

„Dávid akkor a várban telepedett le, és elnevezte Dávid városának. Dávid falat is épített, körös-körül, Millótól kezdve befelé. Dávidnak egyre nőtt a hatalma, és vele volt az Úr, a Seregek Istene.” (2Sám 5,9).

JHWH egyszerre erősíti meg Dávid királyságát, és ezzel együtt Izraelt (2Sám 5,11), és egyszerre a kultusz is egészen új hangsúlyt kap azzal, hogy a kezdetektől vándorló szent láda is Jeruzsálemben talál állandó helyet (2Sám 6,16). Dávid ezen tette nagy múltra visszatekintő hagyományanyagra támaszkodik. Egyedül Melkizedek volt abban a kiváltságos helyzetben, hogy megáldja Ábrahámot. Emellett egy másik hagyomány (Zsid 7, 1-4)⁷⁸ arról tanúskodik, hogy a „*Béke Királya*” olyannyira nem volt e világból való, hogy sem anyját sem atyját nem ismerték. Eredetének ismeretlensége miatt a Zsidó-levél szerzője számára az örök Fiú, Krisztus előképévé válhatott. Ebből az

⁷⁷ Vö. Uo. 301-310. Melkizedek, amikor Sáleem királyaként jelenik meg, maga a város nincs pontosan beazonosítva. Azonban az „*Ószövetségi utalások alapján joggal következtethető, hogy a 18. versben Sáleem Jeruzsálemet jelenti, amelyet Jeruzsálem nevének etimológiai vizsgálata is alátámasztani látszik...*” Uo. 302. Két zsolttáróban is szereplő példát is említhetünk. Az egyik, hogy a Zsolt 76,3-ban Jeruzsálem neve helyett Sáleem a Sionnal van párhuzamba hozva. A 104. zsolttár pedig a dávidi dinasztiát hozza kapcsolatba Melkizedekkel.

Ehhez lásd a város zsolttáróban való részletes megjelenését. In: Leslie J. HOPPE OFM, *The Holy City. Jerusalem in the theology of the Old testament.* A Michael Glazier Book. The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota. 2000. 23-43. Különösen is 25-27.

⁷⁸ „*Ez a Melkizedek – Sáleem királya és a fölséges Isten papja – eléje ment a királyok legyőzése után hazatérő Ábrahámnak és megáldotta. Ábrahám tizedet adott neki mindenből. A neve azt jelenti, hogy az igazságosság királya. Azonkívül Sáleem királya volt, vagyis a béke királya. Nem ismerjük apját, anyját, családfáját, sem napjainak kezdetét vagy életének végét.*” Zsid 7,1-4.

Istentől származó küldetésből származik az a kezdet, amelyre Dávid épít, „*így került sor e hely, yerush-shalom kiválasztására. Ennek következtében lett Dávid városa.*”⁷⁹

Az Ószövetségben Dávid kiválasztása egyértelműen korrelatív a város, vagyis Jeruzsálem kiválasztásával, amelyet maga Dávid választott.⁸⁰ Ez a kettős kiválasztás egyedülálló pozícióba helyezi Jeruzsálemet. JHWH a városban maga lesz örökre Dávid *fáklyája*⁸¹ (*nir*, נִיר). Dávid emiatt arról tesz tanúságot dicsőítő énekében, hogy az Úr cselekvően jelen van számára. A kettős kiválasztásban – amit egy új kezdetként is felfoghatunk – ez a cselekvő jelenlét a városba, Jeruzsálembe kerül át, elsősorban Dávid, és ezzel együtt az egész nép számára.

Érdeemes bővebben is megvizsgálni, milyen jelentésben értendő még a héber *nir* szó. A *nir*, ahogyan ezt Martin Noth kimutatja, ugyanabban az értelemben is használható, mint a *ner* szó, melynek jelentése *lámpás* vagy *mécses*.⁸² Ez a mécses égett minden család háza felett, ezzel jelezvén, hogy a család él. Martin Noth szerint a *nir* szó másik jelentését az „*új kezdet*”⁸³ kifejezésében foglalhatjuk össze. Éppen ezért érvel Noth amellelt, hogy az 1Kir 11,36⁸⁴ fordítása⁸⁵ helyesen így adható meg: „*hogy szolgálj, Dávidnak mindig új kezdete legyen előttem Jeruzsálemben.*”⁸⁶ A kiválasztás és Isten jelenléte ebben a folyamatos új kezdetben is megérthető. Jeruzsálem és Dávid kiválasztásával JHWH jelenléte (mindig új kezdete) is ott lesz a szent városban.

Ennek a jelenlétnek a másik nagy összetevője vagy kifejezője a kultusz. Salamonnak jut osztályrészül, hogy a már Dávid által Jeruzsálembe vitetett szent lának hajlékot

⁷⁹ George A. F. KNIGHT, *Az ószövetség keresztyén teológiája*. Kálvin Kiadó, Budapest. 2006. 274.

⁸⁰ Ezt különösen is a deuteronomista történetíró hangsúlyozza ki. Vö. Uo. 274.

Azt is meg kell említeni, hogy ha a deuteronomista hagyomány történeti keletkezését vesszük alapul, akkor (amely részben a fogságra és az utánra nyúlik ki) egyértelműen érthetővé válik a Dávid és a Város választásának fontossága. Ez biztonságot és bizonyosságot jelent területi és történeti értelemben egy meglehetősen bizonytalan és kiszámíthatatlan korban. Vö. RÓZSA Huba, *Az Ószövetség keletkezése I*. Szent István Társulat. Budapest. 2009. 247-250.

Továbbá vö. Leslie J. HOPPE OFM, *The Holy City. Jerusalem in the theology of the Old testament*. A Michael Glazier Book. The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota. 2000. 55-57.

⁸¹ „*Uram, te vagy az én fáklyám, Istenem, derítsd fel sötétségemet.*” 2Sám 22,29.

„*הַשִּׁקְיָה יְגִיעַ וַיְהִי נִיר קִי־אֶתָּה,*”

⁸² George A. F. KNIGHT, *Az ószövetség keresztyén teológiája*. Kálvin Kiadó, Budapest. 2006. 274.

Martin NOTH, *Jerusalem und die israelitische Tradition*. OS, Deel VIII. 28. idézi: Knight Uo. 274.

⁸³ Vö. Jer 4,3 ; Oz 10,12.

⁸⁴ „*שָׁם: שָׁמִי לְשׁוֹם לִי בְּתַרְתִּי אֲשֶׁר הָעִיר בִּירוּשָׁלַם לְפָנַי כְּלֵה־הַנְּמִיִם לְהוֹדֵד־עַבְדֵי הַיְהוָה לְמַעַן שְׁבֹט־אֶתְּךָ אֶתְּךָ וּלְבָנוּ,*”

⁸⁵ A Szent István Társulat fordításában: „*Az ő fiának csupán egyetlen törzset hagyok, hogy szolgálj, Dávidnak mindig maradjon égő mécsese szíнем előtt Jeruzsálemben, abban a városban, amelyet nevem hajlékául kiválasztottam.*”

⁸⁶ Idézi Knight. Uo. 274.

építsen.⁸⁷ Az Isten által adott város, Jeruzsálem, a Templommal válik azzá a helyé, amelyet az Úr kiválasztott, hogy ott lakják.⁸⁸

„De ha átkeltek a Jordánon és letelepedtek azon a földön, amelyet az Úr, a ti Istenetek ad nektek örökségül, és ha körülöttetek minden ellenségtől nyugalmat ad nektek, úgyhogy biztonságban élhettek, akkor az Úr, a ti Istenetek választ majd lakóhelyet nevének. Oda vigyetek majd mindent, amit parancsolok: égőáldozataitokat, véres áldozataitokat, tizedeiteket, adományaitokat, s minden válogatott fogadalmi ajándékokat, amellyel dicsőítitek az Urat. S örüljete az Úr, a ti Istenetek színe előtt, ti és fiaitok és leányaitok, szolgálóitok és szolgálóitok, a levitával együtt, aki körötökben él, mivel nem kapott részt veletek az örökségből.” (MTörv 12, 10-14).

A város otthonná lesz. Isten nem csak cselekvő jelenléttel van Jeruzsálemben, hanem otthonává is lesz a város azáltal, hogy a kultusz is otthonra lel a Templomban. Ezt a mozzanatot nem hagyhatjuk figyelmen kívül. A város és benne a mindenkori kultúra embere az otthon-otthonosság korrelációjában él és gondolkodik. Ennek gyökerei mélyen az ószövetségi tapasztalásban is ott vannak, amely még inkább elmélyül az Újszövetségben. Ez a vallásos és a hívő nép mindenkori istentapasztalásában meglévő érzés és vágy olyan mélyen korrelatív Jeruzsálemmel, hogy magát a beteljesedést is egy eszkatologikus városba, a Mennyei Jeruzsálembe helyezte.

Másik megfontolandó belátás, hogy az otthonosságtalanság fogalma, mellyel munkám későbbi részében szintén foglalkozom, az isteni jelenlét hiányát jelentené, vagy még inkább azt, hogy ezt a jelenlétet egyéni és társadalmi értelemben strukturális elfedések teszik észrevehetetlenné. Így a város teológiájának egyik kitüntetett feladata ennek a jelenlétnek és cselekvésnek a felmutatása mai városok közegében. Munkám 5. fejezetében részletesen is kísérletet fogok tenni arra, hogy bemutassam, a XX. század építészeti és urbanisztikai irányai az otthon és az emberi természet kapcsolatának újragondolásában foglalhatóak össze, különösen is Le Corbusier esetében. A választott nép hittapasztalása és kapcsolata JHWH-val sajátosan szintén ebben a fogalomban keresendő, és meglátásom szerint, a teológiának ezzel kell hozzájárulnia akár az építészeti, akár az urbanisztikai munkákhoz, elméletekhez.

⁸⁷ Érdemes lehet ehhez összevetésként megnézni a modern archeológia kutatásait. Vö. John C.H. Laughlin, *The Fifty Major City in the Bible. From Dan to Beershebe*. Rauthlege Taylor and Francis Group. London and New York. 2006. 166-167.

⁸⁸ Leslie J. HOPPE OFM, *The Holy City. Jerusalem in the theology of the Old testament*. A Michael Glazier Book. The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota. 2000. 43.

Az ígéret földje, a biztonságot adó otthon nem más, mint amit az Úr ígért meg népének, és ami itt, a Szent Városban valósult meg. Ez az a *lakható hely*,⁸⁹ amelyről a zsoltárok tapasztalása beszél. Jeruzsálem az a lakható hely, az az otthon, amelyben jelen van az Úr. Előképe és egyben alapja is annak, hogy a mindenkori társadalmak, és benne minden ember egy sajátos társulásban, a városban keresi az otthont, amely képes megvédeni és egyben kiteljesíteni mind egyéni, mind kollektív értelemben.

A Sion hegyén felépült templomot később az egész kozmosz megjelenítőjének is tartották, annak analógiájára, hogy a pusztai sátor a mennyei mintájára készült el. Maga az égő áldozat és az oltár is kozmikus jelentőségű. Azt Ezekiel a föld köldökének nevezi⁹⁰ (Ez 43, 12). Sion-hegye az egész világ legmagasabb pontja (Iz 2,2), ahonnan „azon a napon” az élet vize fog fakadni, minden meghalt számára (Ez 47,1-2; Jóel 3,18). Ez a víz abból a „sziklából fog” fakadni, amelyet maga JHWH helyez el a Sionon, és ez adja a későbbi korokban is ennek a helynek a kitüntetett szerepét.⁹¹

Istennek a városban való jelenlétének egy másik megközelítése, hogy JHWH beszél, és élő szavával (*dabhar, dibber*) van ott a Salamon által építtetett Templom szentélyében. A héber hely (*debhír*) szó, mely itt a szentek szentélyét jelöli, egyértelműen az Úr szavára (*dabhar*) utal.⁹² Jeruzsálem a szent város, mert Isten nem csak jelen van benne, hanem élő szavával szól a királyhoz, illetve minden emberhez. Amikor később, akár a Királyok könyvében (2 Kir 23), Ezekielnél (Ez 8) vagy Jézus működése kapcsán a templomi kultusz visszaéléseit olvassuk, akkor mindaz lényegében azt teszi szóvá, hogy a hamis gyakorlat Isten jelenlétét és szavát fedi el, árnyékolja be, amely az egész népre, minden emberre vonatkozóan káros. Az a buzgóság, amit a próféták és Jézus magatartása mutat a templom megtisztítása kapcsán az Isten cselekvő szaváért és jelenléteért való küzdelem, amely a város szentségének is alapja.

Jeruzsálem mindig is többet jelentett, mint egy pusztán földi város, amely történeti értelemben sosem volt kiemelkedő sem politikai sem stratégiai szempontból. Mégis a

⁸⁹ „Szorultságukban az Úrhoz kiáltottak, és ő megmentette őket minden félelmüktől. Egyenes úton vezette őket, hogy lakható helyre jussanak. Köszönjék meg az Úrnak minden kegyelmét és csodáit, amelyeket az emberek fiaiért tett! Mert az éhezőket jóllakatta, s a nyomorgókat ellátta javakkal. A sötétben és a halál árnyékában ültek, megbilincselve, nyomorban és vasban. Mert ellenszegültek az Isten szavának, és megvetették a Főlséges törvényét. Ezért szívüket bánattal puhította, megtántorodtak s nem jött senki, hogy támogassa őket. Szorult helyzetükben az Úrhoz kiáltottak, s megmentette őket minden félelmüktől. Kivezette őket a sötétségből s a halál árnyékából és szétörte bilincskéiket.” Zsolt 107, 6-15.

⁹⁰ „Zsákmányolok és fosztogatok, ráteszem kezemet a romokra, amelyeket ismét laknak, és a népre, amely a többi nép közül gyűlt egybe, birtokot és vagyont szerez és a föld köldökén lakik.” Ez 43, 12.

⁹¹ Vö. Leslie J. HOPPE OFM, *The Holy City. Jerusalem in the theology of the Old testament*. A Michael Glazier Book. The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota. 2000. 93-95.

⁹² George A. F. KNIGHT, *Az ószövetség keresztyén teológiája*. Kálvin Kiadó, Budapest. 2006. 275.

politikai és történeti gyengesége egy egészen sajátos erősségben teljesedik be. Amikor Jeruzsálem romokban hever, és Izrael történelmének olyan korszakát éli, amelyet minden téren megsemmisülésként él meg, a várost akkor sem feledik el. Knight rámutat arra, hogy Babilonban az volt a szokás, hogy az emberek az istenek neveit rátetováltatják a kezükre.⁹³ Izajás próféta ezt a gyakorlatot fordítja meg, amikor így ír: „Nézd, a tenyeremre rajzoltalak; falaid szemem előtt vannak szüntelen.”⁹⁴ (Iz 49,16). Ebben a rövid részben nemcsak az a fontos, hogy az Úr ígéretet tesz a város felépítéséről, vagy az, ahogyan szinte személyként szólítja meg azt, hanem, hogy maga az Úr véste-rajzolta bele a tenyerébe azt, ezzel pedig a város is jelen van az Örökkévalóságban, ahogyan Isten a városban.⁹⁵ A város egzisztenciája (akárcsak egy személyé) Isten jelenlétébe kerül, ami olyan kapcsolatot jelent, ami a teremtésben egyedülálló. Isten látja a várost, minden fala az ő szeme előtt van, és ebben a pillantásban már látja az igazi, ép és újraépült Jeruzsálemet. Ez az újraépített város mégis valahogyan több lesz, mint a már lerombolt.⁹⁶

Jeremiás ezt így ábrázolja: „Aztán, ha majd megsokasodtok és elszaporodtok az országban – az Úr mondja ezt –, akkor senki se kérdi többé: »Hol van az Úr szövetségének ládája?« Senkinek nem jut többé az eszébe, nem is gondolnak rá, nem fogják sajnálni, és nem készítik el újra. Ha majd eljön az az idő, Jeruzsálemet így fogják nevezni: »Az Úr királyi széke.« Odagyűlnek mind a nemzetek az Úr nevében, és nem követik többé elvetemült szívük gonoszságát.¹⁸ Azokban a napokban Júda háza Izrael házához csatlakozik. És együtt jönnek meg észak földjéről abba az országba, amelyet atyáitoknak adtam örökségül.” (Jer 3, 16-19).

⁹³ Uo. 276.

⁹⁴ תְּמִיד נִגְדִי חֹמֹתַי וְעַל-כַּפַּיִם הָאֵן

Vö. RÓZSA Huba, *Az Ószövetség keletkezése II.* Szent István Társulat. Budapest. 1996. 244-252.

⁹⁵ Ebben a kapcsolatban állhat, hogy minden város képes kifejezni és megjeleníteni valamit Isten valóságából, és amennyiben ez tematikus, akkor ennek valódi hatása lehet a közösségre-társadalomra.

⁹⁶ Ennek a megállapításnak az sem mond ellent, hogy a város pusztulásának történetében is mélyen jelen van Isten és az ő cselekvése. Jeruzsálem és vele együtt egész Izrael történetében ott van az elpártolás veszélye, a bálványimádás, a hűség ideiglenes elvesztése. Emiatt mondja JHWH, „Júdát is eltaszítom színem elől, amint Izraelt eltaszítottam, s elvetem ezt a várost is, amelyet kiválasztottam: Jeruzsálemet, a templommal egyetemben, amelyről azt mondtam: ott lesz a nevem.” 2Kí 23,27. Jeruzsálem Jozija király ideiglenes reformjai ellenére sem tér meg, mind királyai, mind papjai hűtlenek az Úrhoz. Ez annak fényében még súlyosabb, hogy JHWH a városban nevével és szavával is jelen van, így az Úr elhagyja a várost. A bukás után egyrészt a nép bűnvallomása szükséges, másrészt Jeruzsálem képe és újraépítése a jövőre vetül. JHWH azonban magát a várost, még akkor sem „felejtette el”, amikor az fizikai értelemben elveszett.

Vö. In: Xavier LÉON-DUFOUR (szerk.), *Biblikus Teológiai Szótár.* Art. *Jeruzsálem.* Róma 1976. 670.

Ebben az új városban már nem lesz szükség a szent ládára, mert abban az időben,⁹⁷ ebben a városban már maga az Úr lesz jelen jelenlétének teljességével, és ez több lesz, mint amit a pusztai vándorlás sátra jelentett. Isten a saját valóságából, békéjéből (*shalom*) tesz bele valamit a városba, és nem emberek fogják megvalósítani az új békét. Jeruzsálem és az, ahogyan az ószövetségi nép látja és gondolkodik róla, egyértelműen beilleszkedik a teremtés egységes valóságába, de ami ennél is fontosabb, Jeruzsálemet nem lehet megérteni Istennek az egész emberiséget megváltó terve és cselekvése nélkül. Isten megváltása a városon keresztül (is) érkezik.

Már az ószövetségi apokaliptikus írásokban is egyértelműen azzal a végidőben Isten által kinyilatkoztatott városnak az eljövételével számolnak, amelynek a mostani, sokat szenvedett és sokszor hűtlen város az előképe.⁹⁸

„Végül minden nép és az egész föld számára Sionban összpontosul a teljes üdvösség.”⁹⁹

III.4. Az evangéliumok Jeruzsálem-képe

Az evangéliumokban Márktól Lukácsig, sőt bizonyos értelemben egészen Jánosig tartóan megfigyelhető egy hangsúlyeltolódás, amely szoros összefüggésben van azzal, hogy Lukács egy sajátos teológiai koncepció végére és fókuszpontjába állítja a várost. Ehhez még azt is hozzátehetjük, hogy Lukács Jeruzsálem szerepét még jobban kiemeli az Apostolok Cselekedeteinek elején.

Márk evangéliumában egy igen érdekes perspektíva figyelhető meg. Jézus kezdetben Isten országát kifejezetten lokálisan, és pusztán Galilea városaira tekintve hirdette. Ezeknek a városoknak a hitetlensége (Mk 6, 1-6; 9,30) váltja ki azt a fókuszváltást, hogy Jézus (mielőtt háromszor is megjövendöli szenvedését) Jeruzsálem felé fordul. Jézus áldozatának drámája is ekkor kezdődik, a diadalmas bevonulással, amelyet megjövendöltek a próféták (Mk 11,1-11); ekkor Jézus szintén prófétai módon megtisztítja a Templomot, amivel még inkább kivívja bizonyos zsidó csoportok ellenállását. Jézus számolva saját elfogatásával, a Mk 13,14-20-ban megjövendöli a város szenvedését és bukását, sőt templomának megszenteltségtelenítését. Jézusnak a

⁹⁷ Vö. Iz 2,2; Mik 4,1; Jeruzsálem lesz az a hely, ahol JHWH tanítja az embereket Iz 2,3; Iz 60,14; Zak 14,21.

⁹⁸ Josef SCHREINER, *Az Ószövetség teológiája*. Szent István Kézikönyvek 9. Szent István Társulat 2004. 326-330.

⁹⁹ Uo. 330.

várossal való viszonyában egy érdekes feszültséget figyelhetünk meg. Miután elfogták és halálraítélték a városban, azon kívül feszítik keresztre (Mk 15,20kk). Mégis, Jézus halála, amely a Szent városon kívül történik, a város közepén, a Templom szentélyében is jelenvalóvá válik, amikor annak függőnye kettéhasad, jelezve a régi szentély elmúlását (Mk 15,33-38). Márk evangéliumában Jeruzsálem nemcsak a nagy „*visszautasítás*” színhelyeként¹⁰⁰ jelenik meg, hanem idegenségével és ezzel a furcsa feszültséggel mintegy annak térbeli kifejeződéseként is értelmezhető.

Máté alapvetően, ahogyan más tekintetben is, követi Márkot és ehhez az alaphoz teszi hozzá sajátos teológiai perspektíváját és saját tartalmait. Máté saját hagyományból, de talán ugyanazt világítja meg, mint Márk. Önmagában hasonlóra utalhat, hogy míg a csillag vezérelte pogányok felismerik Jézus születésének helyét és Jézus messiási voltát, illetve egészen Betlehemig zárandokolnak, addig Jeruzsálemben az írástudók, és Heródes nem képes felismerni Jézus kilétét. „*Jeruzsálem emberi megindultsága (Mt 2,3) tehát nem vezet a hit aktusára.*”¹⁰¹ Jeruzsálem inentől elveszti szerepét, hiszen Jézus Názáret nevét fogja viselni, sőt érdekes, hogy Máté szerint a feltámadás utáni Jézus-jelenések is Galileában történnek, és Jézus itt adja a missziós parancsot, mielőtt a mennybe menne.

Az, hogy Márk és Máté így látja és láttatja Jeruzsálemet, külön érdekes amiatt is, hogy az evangéliumok keletkezésének idején a kereszténység már kifejezetten városi struktúrát öltött¹⁰², és ennek hangsúlyai már a teológiai gondolkodásban is megjelennek, ezzel ellentétben mégis tudatosan a kevésbé városi környezetet preferálják.

Jánosnál történetileg Jézus Jeruzsálemben vezető több útjával is számolhatunk, külön kiemelés érdemel János városismerete, amelyet evangéliumában többször megjelenít. A János-evangélium dramatikus szerkezete ezzel egyidejűleg egy utolsó, vagy végső Jeruzsálemben való felmenetellel is számol, amikor megtörténik Jézus elárultatása, és maga a beteljesedés, a kereszthalál. Ennyiben mégis erős párhuzam vonható János és Márk között. A város elutasít, és ez a tér hordozza a végső drámát.

Lukács ezzel szemben igen sajátos teológiai prizmán keresztül szemléli a várost, és Jézus útját. Lukács nem pusztán történelmet, hanem üdvtörténetet ír.

„*Ennek alapján az üdvtörténet nála úgy jelenik meg, mint egy »út« (vö. ApCsel 9,2; 18,25–26; 16,27), amelyben ószövetségi párhuzamokat hozva és az apostolok és a*

¹⁰⁰ In. Xavier LÉON-DUFOUR (szerk.), *Biblikus Teológiai Szótár*. Art. *Jeruzsálem*. Róma 1976. 672.

¹⁰¹ Uo. 672.

¹⁰² Vö. munkám 4. fejezetével.

*tanítványok közti folytonosságot megjelenítve hangsúlyozza a történelmi folyamatosságot.*¹⁰³ *Az ószövetségi idő és az egyház ideje közé illeszti be az evangéliumban kibontakozó Krisztus idejét.*¹⁰⁴

Ez az út adja Lukács evangéliumának közepét, majd tíz fejezeten keresztül beszéli el Jézus útját Jeruzsálembe. Ennek az útnak a kezdetén áll a Lk 9,51, vagyis „*amikor Jézus, szenvedésének és megdicsőülésének napjaihoz közeledve, »szilárdan elhatározta, hogy Jeruzsálembe megy.«*”¹⁰⁵

Az út végének a 19,28-at tekinthetjük, Jézus jeruzsálemi bevonulásával ér végét az itinerárium-egység. Lukács mindenkinél jobban kidomborítja, hogy Jézus üdvtörténeti küldetése Jeruzsálemben teljeseedik be. Éppen ezért nála, ellentétben Jánosnál, a felnőtt Jézus csak egyszer jár a városban. Ahogyan Jézus története ebben a városban végződik, úgy éppen innen indul el az apostolok útja, és ezzel maga az egyház is. Ebben a városban kapják meg a Lelket, és ebben a városban alapítják meg az első közösséget, itt hirdetik először a Jóhírt. A jézusi parancs, hogy ennek az örömhírnek el kell jutnia a föld végső határáig, ebből a városból indul útjára. Lukács így Jeruzsálemből indítja el az üdvtörténet következő nagy útját. A közösséget érő támadások, és István halála után jut el a kereszténység Szamariába, Cezáreába, majd egészen Antióchiáig. Pál és Péter távozásával a város megszűnik a kezdeti központnak lenni, és ezzel az örömhír hirdetése is egészen más hangsúlyokat kap. Lukács azzal keretezi művét, hogy Péterrel, és leginkább Pállal, Isten országának örömhíre elérkezett a „*föld végső határáig*” (Lk 1,8). Mindeközben még egy város súlyponti szerepe domborodik ki, amikor mind Pál, mind Péter eljut Jeruzsálemből Rómába, a birodalom fővárosába.

¹⁰³ Vö. SZÉKELY János, *Az Újszövetség teológiája*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2004, 142-145.

¹⁰⁴ SÁGHY Ádám – WAPPLER Ádám, *Bevezetés az Újszövetségbe*. Szent István Társulat, Budapest 2021, 92-93.

¹⁰⁵ Uo. 93.

III.5. Pál és a városi kultúra egy sajátossága

Pál apostol és a város(ok) kapcsolatáról ebben a munkámban is több helyen szólok. Általánosan a hellenisztikus városi kultúra és az apostol sajátos viszonyát dolgozatom 4. fejezetében tárgyalom. Ebben az alfejezetben egy olyan sajátosságra szeretném felhívni a figyelmet az apostol és a város kapcsolatában, amelynek kettős aktualitása van munkám tekintetében. Egyrészt, jól rávilágít arra, hogy tarzusi Saul mennyire mélyen a hellén nagyvárosi kultúrának volt a gyermeke, amely így a kereszténységre és annak teológiai gondolatvilágra is nagy hatással volt. Másrészt, a páli gondolkodás most elemzett szegmense a felvilágosodástól kezdve egészen más irányba fordult. Ez a fordulat a modernitáshoz, és annak tudomány szemléletéhez köthető, amit én később a rossz problémájának kérdéskörénél tárgyalok.

Tarusus városa Pál korában a Szeleukida Birodalom térnyerése után egy sajátos, hellenisztikus elvek mentén kiépült város volt. Ez azt is jelentette, hogy a város rendelkezett a mindennapi *gymnastikához* szükséges infrastruktúrával¹⁰⁶, és azt is tudjuk, hogy a hellén-római világban ugyancsak fontos atlétikai stadionnal is.¹⁰⁷ Azt nem tudhatjuk pontosan – erről sem Lukácsnál, sem magánál Pálnál nem olvashatunk –, hogy az apostol fiatal éveiben, amelyeket Tarzusban töltött, mennyire vett részt a klasszikus görög atlétikai életben. Amiről biztos tudásunk van, hogy Heródes több *gymnasiumot* is alapított és nagy támogatója volt a hellén-római sportkultúrának. Ez a tevékenysége (is) komoly konfliktusokat okozott, hiszen a kor zsidó vallásos elképzelése közel sem volt ennyire *testközpontú* gondolkodású, nem beszélve arról, hogy a megrendezett játékokat a császár tiszteletére tartották.¹⁰⁸ Ezekon a játékokon, ha nem is tarzusi mértékben, de feltételezhető, hogy igen széles kulturális és társadalmi rétegből származó ember gyűlt össze, ez pedig még inkább botrányos lehetett.¹⁰⁹ Pál, bár expliciten sosem szól róla, mégis teológiailag releváns metaforáit ebből a hellén-

¹⁰⁶ Vö. Zarah NEWBY, *Athletics in the Roman World*. Oxford. 2005.

Uő. *Seneca in Ten Volumes*. London 1970. 261.

¹⁰⁷ Thor GOTAAS, *A futás kultúrtörténete*. Typotex Kiadó. 2016. 60.

Vö. A H. HARRIS, *Sport in Greece and Rome*. London . 1972. 68-69

¹⁰⁸ Vö. Thor GOTAAS, *A futás kultúrtörténete*. Typotex Kiadó. 2016. 60. Jó összehasonlítást kínál, hogy az Alexandriában élő és működő Philón szinte egész filozófiai korpuszán keresztülhúzódik a futás metaforája, nagyon hasonló módon használja azt, mint Pál. Mindkettejükéről elmondható, hogy gondolkodásuk később sem nyert teret a rabbinikus zsidóságban, sem saját korukban, sem a későbbiekben. Ebből jól látható, hogy Philón mellett Pálra is milyen módon hatott a nagyvárosi sport jelenléte.

¹⁰⁹ A. H. HARRIS, *Greek Athletics and the Jews*. Cardiff. 1976. 62.

római sportkultúrából meríti. Így a kor nagyvárosi kultúrája mély lenyomatot hagyott a keresztény teológia döntő korszakában. Pál sajátosan fejezi ki magát a sport nyelvén, amikor így ír a korintusi egyháznak:

„Nem tudjátok, hogy a pályán küzdök mind futnak ugyan, de a díjat csak egy nyeri el? Úgy fussatok, hogy elnyerjétek! A versenyzők valamennyien megtartóztató életet élnek, minden tekintetben. Ők hervadó koszorúért, mi pedig hervadhatatlanért. Én is futok, de nem céltalanul, az ökölvívásban nem a levegőt csapkodom, hanem megzabolázom, és rabságba vetem testemet, hogy míg másokat tanítok, magam méltatlanná ne váljak.” (1Kor 9, 24-27).

Pál a Korintusi levél ezen részletében az egész keresztény életet, egzisztenciát, annak üdvösségre törekvő perspektíváját és célját ahhoz a futóéhoz hasonlítja, akinek egyetlen elhatározása van, hogy a pályán elsőnek érjen célba, akinek az egész élete, mindennapjai ennek a feladatnak a megvalósításáról szólnak. Pál a testi sportkultúrát, amelyet a hellének olyan magas fokon űztek, egészen sajátosan használja fel arra, hogy képes legyen megszólítani a korintusi hívőket. Ami ennél is fontosabb, hogy ez a szöveg a cél tekintetében a keresztény üdvösség teológiai jelentését is meghatározza. Ez a cél Isten országa, melyet Lukács így fogalmaz meg: *„keressétek először Isten országát és az ő igazságát, és mindezek ráadásaként megadatnak majd nektek.”* (Lk 12,33).

Olyannyira fontos ez a látószög, hogy a Szentírás a céltévesztést a görög ἀμαρτία (*hamartia*) szóval adja vissza, és ugyanaz ez a szó egyben magát a bűnt is jelöli. Célt téveszteni, letérni a pályáról, feladni a versenyt nem más, mint elfordulni Isten országának keresésétől. A bűn valahogyan mindig ebben a céltévesztő perspektívában áll. Pál az atléták, és különösen is a futók koncentrációját, célra irányuló karakterét használja fel egyrészt saját önmeghatározásához (Isten országáért futó atléta), másrészt a keresztény élet mintájaként. Ebben a metaforában a maga egyszerűségében mindig meg lehet találni a kor kihívásait. Egyúttal ebben a képben maga a páli emberkép, a keresztény egzisztencia sajátosan összefoglalható. Pál legfontosabb antropológiai fogalmai – így a test (σὰρξ, *szarksz*), a lélek (*pszükhé* Ψυχή¹¹⁰), a pneuma (πνεῦμα), és az értelem (*nousz* νοῦς) –, melyekkel az embert leírja, egy sajátos megélt egységben érthetőek meg, ezt pedig meglátásom szerint, meglehetősen pontosan fejezi ki a futó metaforája.

¹¹⁰ Ez lényegében az emberi életet jelenti (vö. 2Kor 1,23; Róm 2,9).

A hosszútávfutó monotonitástűrése, kitartó testi önmegtartóztatása és készüllete nem csak technikai, hanem kezdetektől fogva vallásos is. A futás, és annak társadalmi, intézményes megjelenése majd minden népnél, így az antik Hellaszban is, sajátosan a vallási kultuszhoz volt kötve.¹¹¹ Pál tehát nem egy profán valóságot állít példának, hanem nagy valószínűség szerint, jól ismerve a futás szakralitásban betöltött szerepét, használja fel azt.

Pál életének utolsó szakaszában még inkább megerősíti ezt a képet önmagáról, amikor így ír:

„Nem mintha már elértem volna vagy már célba értem volna, de futok utána, hogy magamhoz ragadjam, ahogy Krisztus is magához ragadott engem. Testvérek, nem gondolom, hogy máris magamhoz ragadtam, de azt igen, hogy elfelejtem, ami mögöttem van, és nekilendülök annak, ami előttem van. Futok a kitűzött cél felé, az égi hivatás jutalmáért, amelyre Isten meghívott Krisztusban.” (Fil 3, 12-14).

Pál szavaiban mélyen ott van minden hosszútávfutó utolsó erővétele a cél előtt, amikor már semmilyen addig megtett méter nem számít. Itt már nem a felkészülés mértéke a döntő, a cél vonzása, vágyképe, hívása („*engem is megragadott a Krisztus Jézus*” – mondja önmagáról az apostol) lesz az, amely mozgatni képes az embert.¹¹² Pál célja eszkatológiai. Ő a mennyei *polgárjogért* fut¹¹³, amelynek eljövetele és egyéni beteljesedése még az apostol fogsága idején is kiszámíthatatlan. Pál a *kairoszban* fut. Ahogyan a keresztény egzisztenciának is ebben kell állnia. Pál egy olyan képét adja a futásnak, amely nem a *kronoszban* mért és kiszámítható, és ezért még nehezebb, de pontosan emiatt állhat ott a végén az égi hivatás jutalma. A Pál által leírt futás, futó gyakorlat csak a célját ismeri, ellenben azt nem, hogy ez mikor érkezik el, ebben a nem tudásban érkezhetsz meg váratlanul a cél, ebben a kiszámíthatatlan időben csak a Krisztusra irányultság lehet jelen.

A futás kultúrtörténetileg legkésőbb a XIX. század első felével, de leginkább a felvilágosodással fogja elveszteni azt a karakterét, amely képes hordozni a futásnak, egy ilyen, az üdvösségen és a *kairosz* időtapasztalatán alapuló valóságát. Ma már nem így tekintünk rá, és szigorú technikai és időbeli szabályokkal korlátozzák a sportot. A

¹¹¹ Thor GOTAAS, *A futás kultúrtörténete története*. Typotex Kiadó. 2016. 38-54.; 72-83.

¹¹² Hálával tartozom Tomka Bence barátomnak, hogy heti közös félmaratonjaink alatt kiérlelődhetek ezen gondolataim és, hogy ebben a folyamatban szellemi értelemben is partnerem volt.

¹¹³ „*A mi hazánk azonban a mennyben van. Onnan várjuk az Üdvözítőt is, Urunkat, Jézus Krisztust*” Fil 3,20. A mennyei polgárjog Pálnál betöltött szerepéről és annak várossal való kapcsolatáról bővebben lásd: IV.1.7. *Szent Pál polisz értelmezése és ennek teológiai megjelenése*.

maratonok többsége időlimittel kezdődik és a nagyvárosokba költözött, kiszámítható pályával és látható céllal. A fájdalom és a készüllet, a monotonitás, a kitartás már nem elsődlegesen a cél vonzalmából fakad, vagy ha igen, akkor az már profán. A futás ma a *kronosz* bűvöletében telik. Ez annak a technikai civilizációnak a származéka, amely először határozza meg a méter hosszát és mértékegységét. Franciaországban 1796-ban tartanak először olyan futóversenyt, ahol pontosan kimérik a 100 méteres pályát. 1875-re már nemzetközileg elfogadott méterrendszer vezetnek be.¹¹⁴ Rousseau *Émiljében* olyan hangsúlyosan jelenítette meg a testedzés fontosságát a nevelésben, hogy azt a dessauai általános iskolában már 1774-ben intézményesítik.¹¹⁵ Ehhez járult még az idő mérésének egyre pontosabb és egzaktabb lehetősége, amely egyedüli értelmévé vált a futásnak (és a sport nagy részének egyaránt). Ezzel a Pál által még megértett futás végletesen egzakt szabályok közé (tér és idő) kényszerült. Ma egy maraton céljában a futó a három-négy órahossz körüli tisztességes időnek örül, nem pedig annak, amit Pál mond: *„A jó harcot megharcoltam, a pályát végigfutottam, hitemet megtartottam. Készen vár az igazság győzelmi koszorúja, amelyet azon a napon megad nekem az Úr, az igazságos bíró, de nemcsak nekem, hanem mindenkinek, aki örömmel várja eljövételét.”* (2Tim 4,7).

III.6. Mennyei Jeruzsálem

Az Újszövetségben a Jelenések könyve szól a legrészletesebben és képileg is leggazdagabban a mennyországról. Ennek is 21. fejezete, amely az új és örök Jeruzsálem képét adja elénk. Ebben a metaforikus látomásban egy olyan város tárul elénk, amelyben *„ég és föld mennyei világgá olvadnak.”*¹¹⁶

A város megjelenése a Jelenések könyvében csak egy sajátos kontrasztban érthető meg. A szerző dramaturgiai értelemben meghatározóan köti össze az igaz város felemelkedését Babilon és a parázna asszony hamis képével. A két város az egész üdvtörténet idején szemben állt egymással, azonban most az Úr angyala meghirdeti Babilon bukását. *„Elesett, elesett a nagy Babilon! Ördögök tanyája lett, minden*

¹¹⁴ Thor GOTAAS, *A futás kultúrtörténete története*. Typotex Kiadó. 2016. 118-125.

¹¹⁵ Mindehhez később lásd Michel Foucault intézménykritikáját.

¹¹⁶ Joachim GNILKA, *Az Újszövetség teológiája*. Szent István kézikönyvek. Szent István Társulat. Budapest. 2007.

tisztátalan szellem hajléka, minden tisztátalan madár fészke, minden tisztátalan és gyűlöletes állat odúja, mert erkölcstelensége tüzes borából minden nemzet ivott, vele paráználkodtak a föld királyai, és a föld kereskedői meggazdagodtak határtalan fényűzéséből.” (Jel 18, 2-3).

Amíg az egyik város, amely az emberi gyarlóságok igényeinek kielégítője volt és benne testesült meg az emberi kultúra és civilizáció minden negatívuma, addig a másik város még a próféták által megjövendölnél is tökéletesebb. Látomásaiban János megpillantja a mennyből alászálló szent várost. *„Akkor láttam, hogy a szent város, az új Jeruzsálem alászállt az égből, az Istentől.”* (Jel 21,2).

A város felépítése és megjelenése alapvetően az ószövetségi hagyományban gyökerezik. Ezen belül is Ezekiel próféta hatása mutatható ki. A Mennyei Jeruzsálem a hegyen épült (Ez 40,2 sk), a város Isten dicsőségével telik el (Ez 43, 2-4). A falak leírása szintén az ezékieli korpusszal mutat hasonlóságot (Ez 40,5; 48,31-35). A város profetikus leírásának egyik kulcsmomentuma, hogy a látnok, akár csak Ezekiel 40. fejezetében, annak szóképeit használva megméri a várost, és eljut egészen a város építészeti bemutatásáig. Ebben a momentumban a város építészeti kialakítása elveszti pusztán profán technikai jellegét és megkapja azt a hangsúlyt, amely a későbbi korok ideális-utópisztikus városkialakítási-koncepcióját vetíti előre. Nem csak maga a város szakralizálódik, hanem az azt kialakító kulturális és civilizációs tevékenységek is, így az építészet, a várostervezés, az urbanisztika.

Érdekes adalék lehet, hogy, amint a későbbi fejezetekben¹¹⁷ többször is kitérek rá, a mennyei város alapja a Jelenések könyvének leírása szerint az ún. ortogonális térhálóra épül, amely az antik hellén építészet egyik nagy öröksége. Milétoszi Hippodamosz teoretikus munkáiban a tökéletes társadalom közegeként tekintett az ortogonális alapokra épülő városra. Ahogyan később utalni fogok rá, a hellén kultúra ezt a beteljesedett valóságot nem tudta sem teljesen elképzelni, sem megvalósítani. Ezzel ellentétben, a Jelenések könyvének szerzője azontúl, hogy szinte szakralizálja a városépítészetet (annak strukturális megalkotására tett utalásai annyira valószerűek, akár egy város tényleges alaprajza), ezt a városi elrendezést választja alapnak, ezáltal óhatatlanul is, de megnevezi és rámutat arra, hogyan kell és lehet elképzelni ennek a városnak a fizikai megvalósulását és jelenlétét. Éppen azért, mert a Jelenések könyvének városa tökéletes arányokkal és struktúrákkal bír, minden kor építészetét

¹¹⁷ Vö. 4. fejezet: A hellenisztikus városépítészet alapjai Milétoszi Hippodamosznál.

képes mintegy magába integrálni. Ennek egyik eklatáns példáját a képzőművészetek állítják elének. A városábrázolás, ahogyan erre Michel de Certeau is rámutat, minden kornak és kultúrának a saját öntudatát is kifejezi. Ezen belül is a Mennyei Jeruzsálem ábrázolása egy sajátos állandóságot képvisel. Minden nagy építészeti kor nyelvén megalkották, vagy úgy is mondhatnánk, hogy a festészet által a Mennyei Jeruzsálem képe minden kor városmodelljét képes egyesíteni. Ennek kiemelkedő példája Yan van Eyck ghenti oltárképe, a *Bárány imádása*. A központi, fő táblakép jobb felső sarkán elhelyezett városábrázolás is a Mennyei Jeruzsálemet örökíti meg. A van Eyck által alkalmazott új festészeti technikának hála¹¹⁸, a háttér képes visszaadni valamit abból a ragyogásból, amit a Jelenések könyve megjelenít. Azonban a teológiai súlyokat hordozó gótikus katedrálisok nyelvén, és ezzel az olajtechnikával ábrázolt város, egyszerre megjelenítője a Mennyei Jeruzsálemnek és ugyanennyire (éppen mert saját korának építészeti nyelvén szólaltatja meg) annak előképeként is érthetjük. Van Eyck városábrázolásán egyszerre jelenik meg a Jelenések könyvének Jeruzsáleme és egyszerre annak lehetséges földi előképe is. Ezt a kettős ábrázolást megerősítheti a Jelenések könyve. Amikor Ezekiel a város „új” nevét adja, „*az Úr ott van*” (Ez 48, 35), akkor talán a legfontosabb attribútumát fejezi ki a szent városnak, mind az előkép, mind annak beteljesedett voltának. A Jelenések könyve egészen újszerűen mutatja be Istennek ezt a végső és beteljesedett jelenlétét a Mennyei Jeruzsálemben. Ezekiel prófétai látásának középpontjában a Templom áll, ezzel szemben János jelenéseiben

¹¹⁸ Ez az újítás, amelynek használata Yan van Eyckhez kötődik, az olajfestészet volt. A flamand reneszánsz is ennek köszönhetette képzőművészeti jelentőségét. Az olaj alapú kötőanyaggal való festés kialakulása egy az ókortól (ecset-enkauszтика) kezdődő fejlődés eredménye. Az olaj kötőanyag használatát már a XIV. sz. végén Petrus von St. Audemar leírja. Mégis, Yan van Eyck lesz az, aki ezt a technikát igazán elterjeszti és technikailag tökéletesíti. A testvérével, Huberttel elkezdett, majd egyedül befejezett ghenti oltárkép ennek a technikának az egyik első és egyben fő műve. Vö. Karel VON MADER, *Hírneves németalföldi és német festők élete*. Helikon Kiadó. 8-19.

A technika lényege, hogy az olajkötőanyag a festőnek konzekvens építkezést enged meg a képen. Emellett az olajszínek a fényt is optimálisan vezeték, ezért lesz a festmény olyan fénytel telt és áttetsző. Az Eyck fivérek módszere, melynek lényege, hogy a fedőrétegtől az áttetsző felé haladnak, vagyis a világosból a sötét felé. Az olajtechnika miatt a kép mélyen hordozza magában a fény áttetszőségét és mintegy belülről világítja meg a fedőréteget. Ahogyan Izaiás próféta (Iz 60), úgy János jelenései a Mennyei Jeruzsálem fényességéről beszél, melyet a Bárány és Isten jelenléte ad. „*A városnak nincs szüksége sem Napra, sem Holdra, hogy világítsanak, mert az Isten dicsősége ragyogja be, világosságáa pedig a Bárány. Fényében járnak a nemzetek, és a föld királyai elhosszák bele dicsőségüket. Kapuit nem zárják be soha, hisz ott nincs éjszaka*” Jel 21, 23-25. Van Eyck olajtechnikája tökéletesen tudja megjeleníteni ezt a Város fényét, amely Isten jelenléte.

A sötét, felső záróréteg (a földi város) mint előkép áll az alsó olajréteg fényben gazdagságához (Mennyei Jeruzsálem) képest. Ahogyan a kép felépítése is egy kettős út eredménye, a világostól a sötétig, és vissza, úgy a szemlélő is ezt az utat járhatja be oda és vissza.

arról ír, hogy a Báraány és Isten jelenvalósága miatt maga a város válik Templommá¹¹⁹ (Jel 21, 22). A város eszkatológiai tekintetben templommá lesz. Az a célja és a rendeltetése, hogy Isten tökéletesen jelen legyen benne. Ez a jelenlét adja azt a világosságot, amely az egész várost, akár csak Izajás próféta látomásában (Iz 60,1-20), beragyogja.

Az előképek tekintetében, vagyis a mindenkori városok szerkezeti és urbanisztikai elvei tekintetében, még ha azokat a legprofánabb módon is kezelik, ennek a horizontnak, még ha nem is tematikusan, de jelen kellene lennie. A következő fejezetek főleg építészeti és urbanisztikai nézeteit (Le Corbusier, Mies van der Rohe) háttérileg, meglátásom szerint, így kell olvasni.

¹¹⁹ „De templomot nem láttam benne, mert a Mindenható, az Úr, az Isten és a Báraány a temploma.”

IV. A város mint az egyház tere. A város a teológia történetében

IV.1 Város és urbanizmus szerepe a korai kereszténységben, a Szentírás kialakulásában és az evangelizációban

A szubjektum önmagára találásának egyik kitüntetett helye, és egyben korrelatív pontja, a város. A városi szerkezet és térháló, az épületek homlokzatának architektúrája, az utcák illatának milyensége elemi – tegyük hozzá nem mindig tematizált – módon van hatással a szubjektumra. A város történelme, még inkább maga a Történelem, amely a Városba zárt, szinte könyv formában nyitott vagy éppen zárt a mindenkori lakosok számára. Elsődlegesen itt konstituálódik az emberi személy teljes identitása. De olyan önmagában vett kultúra sem létezett, amely ne ebben a burokban érte volna el kiteljesedését. Itt persze érdemes ismételtén utalni arra, hogy a város azon kevés dolgok egyike, amiről nem rendelkezünk igazán egyértelmű, egzakt fogalommal. Ennyiben, maga a városépítészet egyértelműen a klasszikus művészetek közé is sorolható lenne. Itt fogalminál sokkal jobb megközelítésnek kínálkozik elsőre az, ha a szubjektum felől vizsgáljuk meg, mit jelent a város.

„Eltávolodva a Canale Grandétól, amely mentén állt a szállodájuk, a Frezzeria körüli utcákba jutott (Mihály), ahol ilyenkor éjszaka is sok velencei járkált, azzal a különös hangyaszerűséggel, ami ennek a városnak a lakóit jellemzi. Az emberek csak egyes útvonalakon járnak itt, mint a hangyák, mikor vándorlásra indulnak a kerti úton keresztül; a többi utca üresen marad. Mihály is a hangyaúthoz ragaszkodott, mert azt gondolta, hogy a bárók és fiaschetteriák bizonyára az emberjárta utcák mentén terülnek el és nem az üres utcák bizonytalan homályában. Talált is számos helyet, ahol italokat árusítottak, de valahogy egyik sem volt az, amit keresett. Mindegyiknek volt valami hibája. (...) Egészen szűk utcák ágaztak egészen szűk utcákba, és amerre ment, ezek az utcák mindegyre szűkebbek és sötétebbek lettek. Ha kinyújtotta két karját, egyszerre meg tudta érinteni a két szemben levő házsört (...) Olyan közel, hogy szinte indiszkréción ezek az utcákon járni éjszaka. Mi volt ez a furcsa bűvölet és eksztázis, ami elfogta itt a sikátorok közt, miért érezte úgy magát, mint aki végre hazaérkezett? (...) Így bolyongott a sikátorok közt, míg arra nem eszmélt, hogy hajnalodik már, és ő Velence túlsó oldalán van, (...) ami egykor a leprások tábora volt (...) Itt a szegény velenceiek laktak, akikhez csak messziről és kevésbé ért el az idegenforgalom haszna, a kórház itt

volt, és a halottak gondolái innen indultak el. Most már ébredtek egyesek, és munkájukba mentek; és a világ olyan mérhetetlenül sivár volt, mint mikor az ember nem aludt éjszaka. Talált egy gondolást, aki hazavitte.”¹²⁰

Szerb Antal mély fenomenológiáját adja Mihályon keresztül annak, hogy a szubjektum hogyan oldódik el a szabályosan tervezett és kialakított városi struktúrából (az otthon, Budapest) és annak társadalmi-szellemi vetületétől, amikor egy organikusan kialakított térháló és „környezet” fogadja magába. Mondhatjuk, hogy az *Utas és holdvilág* a szubjektum itineráriuma, a XIX-XX. századi polgári kultúrájától az eredet felbomlásához. Majd vissza egy olyan, nem tulajdonképpeni és sok tekintetben már a Michel de Foucault által leírt szubjektumhoz, amit a polgári, szabályosan megtervezettség tart uralma és megfigyelése alatt.¹²¹

A városi mag úgy nyilvánul meg az ember számára, mint az a „hüpokeimenon”, amelyen egész személyisége nyugszik. Másfelől, a város egy sajátos egységesítő közegként jelenik meg. Elsődlegesen egy sajátos kultúra vetületeként létrejött tér (elrendezés). Ez, konkrétan Velence esetében ráadásul sok történelmi generáció által létrehozott alapformát-struktúrát jelent. Hagyományt. Talán továbbgondolva a hagyománynak egy olyan „edénye”, kezdete, amely képes befogadni és hordozni a közösségi és az egyéni történetiséget. Minden olyan struktúra, amely magát hagyományként érti meg, valamilyen módon visszavezethető a „város” alapstruktúrájára, mint elsődleges hordozóra. Ez azonban közel sem jelenti azt, hogy maga ez az alap ne tudna teljesen transzformálódni a saját maga által hordozott hagyomány által. Fel kell tennünk azt a kérdést, hogy hogyan van jelen a város az olyan valóságokkal való viszonyban, mint a minket leginkább érdeklő filozófia és a teológia.

IV.1.1. Korai kereszténység, problémafelvetés

Ha továbbkövetjük a fenti gondolatmenetet, adódik a kérdés: hogyan volt jelen (sokszor meg nem értett, feltáratlan alapként) a Város a teológiatörténet súlypontjainál? Miként befolyásolta, miként fogadta magába, hogyan adott teret és időt a kinyilatkoztatásnak, az egyháznak, a teológia fejlődésének?

¹²⁰ SZERB Antal, *Utas és holdvilág*, Magvető Kiadó, Budapest 2015.

¹²¹ Vö. disszertációm 210-216. oldalával.

A kereszténység létrejötte már alapvetően egy városban beteljesedő, eszkatológiai horizonton történik meg, amely ezután még inkább elmélyíti és továbbértelmezi a „*Mennyei Jeruzsálem*” képét. Mindez egy olyan közegben megy végbe, Antóchiában, ami a város történetének egyik legösszetettebb valósága. Már előrevetítve azt mondhatjuk, hogy kereszténység két város között feszül ki.

A kezdet és a beteljesedett vég is egy város képében és valóságában jelenik meg.

Ha a szisztematikus vagy a fundamentális teológiát vesszük szemügyre, akkor mégis azt látjuk, hogy igazán egyik traktátus sem olvasta még össze mértékadó igénnyel a teológia történetének sarkalatos pontjait azzal, ahogyan a mindenkori város hordozta és formálta azt, és viszont. Ennek pedig nagy jelentősége lenne. Nemcsak azért, mert ma főleg a dél-amerikai teológia felől jelen van egy igény a „város teológiájának” kidolgozására, annak megértésére, hanem azért is, mert – ahogyan Martin Hengel azt kimutatta –, a legegységibb krisztológiai fejlődés az ősegyház életében szorosan kötődött azokhoz a városokhoz, ahonnan a pogány-missziók kiindultak és kialakultak.

A fundamentális teológia módszertanilag elsődlegesen a keresztény inkulturációt mindig a hellenizmus-gnoszticizmus felől szemlélte. A kereszténység egy már kialakult, és élő kultúrával való ütközését és találkozását akarta megérteni. Apologetikája a teológia kialakult sajátos fogalmaira vonatkozott, amelyek egy hellenista filozófiai közegben jöttek létre. Eközben szem elől tévesztette azt a formát, amely mindkettőt hordozta, és amely tekintetében mindkettő nyitott volt: a várost. A város jelenlétének és hatásának, változásainak megértése egy szoros olvasásban ezért lehet termékeny.

IV.1.1.1. F. Chr. Baur (tübingeni iskola) indítása

Jelen munkámban nem szükséges behatóbban foglalkoznom a tübingeni iskola teológiájával¹²², sem F. Chr. Baur téziseinek jogosságával. Martin Hengel munkáját szeretném pusztán ezekkel a bevezető gondolatokkal megvilágítani.

A tübingeni iskola egyik nagy hatású protestáns teológusaként, Christian Friedrich Baur (1792-1860) több tekintetben is nyomot hagyott a Szentírás biblikus értelmezésén, illetve a kereszténység korai történetének kritikai megértésén. Az evangélikus

¹²² Matthias ADRIAN – Rainer KAMPLING, *Freiheit in Grenzen? Forschung und Konflikte neutestamentlicher Exegeten der „Katholischen Tübinger Schule“ im 19. Jahrhundert* (Contubernium, Bd. 89). Steiner. Tübingen 2021.

tübingeni teológiai iskolára korának szellemi áramlatainak integrálása volt jellemző. Így Chr. Friedrich Baur gondolkodásának is két meghatározó gondolkodója, Schleiermacher és Hegel is a német idealizmus köréből kerültek ki. Történetkritikai gondolkodásában Baur egyre közelebb került a hegeli szemlélethez, amely a történelem menetét polarizálja, majd szintézisben egyesíti. Baur munkásságának itt csak azt az aspektusát emelem ki, amely elengedhetetlen ahhoz, hogy megértsük a problémát, amelyet Martin Hengel feldolgoz értekezésében.

Chr. F. Baur sajátosan látta a korai keresztény közösség polarizáltságát, szaggatottságát. Olvasatában a korai közösség lényegében két pólusnak, egy péteri és egy páli csoportnak a szembenállásával írható le. A szembenállás alapja a Tórához való viszony eltérő értelmezése, és ezzel korrelációban a missziók kérdése. Hogyan és milyen módon lehet ezt folytatni? Összefoglalva, a hegeli terminológiát is használva, így írhatjuk le ezt az álláspontot: a Tóra mint az üdvösségre vezető út (tézis) és a pogány-missziók problémája (antitézis) – korai „katolicizmus” (szintézis).

Baur a páli teológiát és a hozzá csatlakozókat úgy értelmezi, hogy valójában az első században eretnekek lehettek a péteri-jakabi zsidó-keresztény közösség számára. Ennek az értelmezésének szenteli a lukácsi Apostolok Cselekedeteinek olvasatát is. Ez az ellentét végül a II. században oldódik fel és kerül szintézisbe, erre a bizonyíték a negyedik evangélium. Röviden és sematikusán így lehet összegezni Baur gondolatait.

IV.1.1.2. Péter–Pál–Jakab–Barnabás (Jeruzsálem – Antióchia)

Martin Hengel (†2009) feltételezi és megpróbálja bizonyítani, hogy a görög ajkú, hellenizált, prozelitaságból megtért keresztények komoly feszültségben éltek Jeruzsálemben mind a farizeus-szadduceus zsidósággal, mind részben a Törvény vonatkozásában szigorúbb elveket valló zsidó-keresztényekkel. Jézus tekintélyi elsősége a Tórával és Mózással szemben természetesen kapcsolódott ahhoz a tényhez, hogy a közösség hellenista tagjai egy szélesebb kulturális közegeből származtak. Leginkább Szíria és nagyvárosai (pl. Damaszkusz, Antióchia) voltak azok a helyek, ahonnan számottevően érkeztek Jeruzsálembe hellenizált zsidók.¹²³ Szíria és Kilikia városai voltak ebben az időben a harmadik pólus Róma és Alexandria

¹²³ Vö. Everett F. HARRISON, *The Apostolic Church*. William B. Fredmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan USA. 1985. 184-185.

nagyvárosai mellett. Másrésztől, Hengel feltételezi, hogy már Jézus igehirdetése is tartalmazott olyan motívumokat és üzenetet, amelyet a diaszpórában élő zsidók, és a hellének felé is nyitott, illetve vonzó volt.

*„Jézus üzenete kezdettől fogva mutatott irányultságot az egyetemes, görögül beszélő világ felé, s talán még a görög gondolkodás bizonyos motívumai felé is.”*¹²⁴

A hellenisztikus város, és az annak közegéből származó hívek már rögtön a kezdetekben ott voltak a kereszténység születésénél.

A „hellenisták” radikális fellépését a zsinagógákban, melynek végpontja vezetőjük, István megkövezése lesz, akkor érthetjük meg, ha figyelembe vesszük, hogy az üzenet, melyet hirdettek, magának, Jézusnak az üzenetében is már jelen volt. Mégpedig egyértelműen egy olyan tartalomról van szó, amely a kultuszt a beteljesedés felől nézi, és egyértelműen a Tóra-központúság negatívumait emeli ki, annak revízióját sürgeti Jézus üzenetének fényénél. Így a Sínai-hegyen Mózesnek adott kinyilatkoztatás mind tartalmilag, mind autoritásban Jézus felől kell, hogy értelmeződjön. A „hellenistákat” még nem jellemzi a páli teológia szisztematikusabb, kimunkált jellege, de azt elmondhatjuk, hogy Jézus eszkatologikus tekintélyét már Mózes és a Sínai-hegy fölé helyezték, ez pedig valóban komoly konfliktusok forrásává vált.¹²⁵ Nem sokkal a húsvét eseménye után, egészen valószínűen nyelvi okokból is önálló közösséget hoznak létre, elkülönülve ezzel az arám anyanyelvű közösségtől, akiket nagy valószínűség szerint közel sem értek olyan mértékű atrocitások.

A korai időszak üldözései és annak következményei azt eredményezték, hogy a keresztény közösség hellén tagjai gyorsan elhagyhatták Jeruzsálemet. Ennek nem volt akadálya, hiszen ők amúgy is a birodalom különböző vidékeiről származtak, számukra nem volt nehézség és akadály elhagyni Jeruzsálemet és környékét. Ennek a mobilitásnak az értéke később válik majd felbecsülhetetlenné, amikor Barnabás és Pál missziós útra indulnak. A maradék jeruzsálemi közösség, Jakab, az Úr testvérének vezetésével egy sokkal hagyományosabb és Tóra-központúbb nézeteket valló csoportként folytatta útját. Ez itt még nem eredményezett komoly konfliktust, hiszen kis időnek el kellett telnie addig, míg Anióchiában és Damaszkuszban is megerősödnek

¹²⁴ HENGEL, Martin, *Őskeresztény történetírás*, Kálvin Kiadó, Budapest. 2010. 109.

¹²⁵ „A hellenistáknak a Tórával szembeni kritikáját ugyan még nem jellemezte az a teológiailag végiggondolt radikalitás, amivel Pálnál találkozunk, azonban a megfeszített Messiás, Jézus eszkatologiai tekintélyét a kijelentését illetően már Mózes tekintélye fölé, s ezért a szeretet parancsát a szertartási törvények fölé helyezte (ApCsel 6,8–14).” Uo. 109.

a keresztény közösségek, és ezzel párhuzamosan elkezdik a sajátosan hozzájuk köthető pogány-missziót.

Ahogy látjuk, Hengel is érzékelteti, hogy milyen eltérő pólusok alakultak ki a korai időszakban. Hengel, követve az Apostolok Cselekedeteinek történéseit, kellően kritikus szemmel nyomon követi a hellenista keresztények útját. Markáns következtetése, hogy a galileai térség, és annak közössége, még akkor is nagyon gyorsan elveszítette jelentőségét, ha Márk evangéliumának és Q-forrásnak a keletkezésénél még számolnak vele. Hengel ezt sem tartja problémamentesen tartható tézisnek, így rámutat, hogy Jézusnak a Galilea területén túlmutató tevékenysége kezdettől hajtóereje volt annak, hogy a korai közösségek elhagyják a kiindulópontot.

„Az igazi missziós impulzust a Júdeán kívüli gyülekezetek – amennyiben egyáltalán ilyenek már léteztek – a »hellenisták« odaérkezésével kapták, akik a zsidó zsinagógákon túlra is kiterjesztették a missziós erőfeszítésüket.»¹²⁶

Lukács beszámol arról, hogy Fönícia városaiban már a korai időkben is lehettek megtért keresztény közösségek, esetleg kisebb csoportok. Bizonyos, hogy Pál apostolt Jeruzsálem felé vezető útján ezeken a területeken meglehetősen nagy örömmel és szeretettel fogadták (ApCsel 21, 3-7). Teljes bizonyosságot nyerhetünk efelől akkor, amikor Pál megérkezéséről olvasunk Fülöp cezareai házába. Fülöp, a „hetek” egyik tagjaként, biztosan annak a Jeruzsálemben a kezdetekkor megalakult hellén ajkú csoportnak volt a tagja, akik ezután elhagyva a Szent Várost, nyitottak voltak a nem Tóra-központú kereszténységre és misszióra (ApCsel 21,8). Talán az sem véletlen, hogy Pált, és ebben valószínűleg Lukács nem téved, saját kérésére küldik Damaszkuszba az ottani közösséghez, hogy fellépjen a keresztények ellen a zsinagógában. Ez bizonyítja, hogy már a jeruzsálemi *Nagy Tanács* is ezt látta a veszélyesebb kezdeményezésnek, szemben a városban maradt zsidó-keresztény gyülekezettel. Pál egyértelműen ezért kéri a felhatalmazást és vállalkozik erre az útra, amelyen végül találkozik a feltámadt Jézussal, aki apostolai közé hívja meg őt. Ebbe illeszkedik az is, hogy Pál megtérése után sem tér vissza Jeruzsálembe, hanem Damaszkuszban és Antióchiában marad, mintegy tíz évig, ahol lényegében felépíti teológiáját és itt alakul ki missziós lelkülete is. Lukács a „hetek” működésének viszonylag részletes leírásával mutatja be a hellenisták működését. Ezen belül is

¹²⁶ Uo. 115.

érdekes Fülöp szerepe, aki a hetek említésekor a második helyen szerepel István után, de az ApCsel 21, 8-ban megkapja az „evangélista” titulust. Lukács egyben jól érzékelteti a missziós feszültséget a hetek és a zsidó-keresztény csoport között, amikor ellentétbe állítja Fülöp szamáriai térítőútját (ApCsel 8,5) a Mt 10,5-ben szereplő szigorú utasítással: *„Pogányokhoz vezető útra ne térjete le, szamaritánusok városába ne menjete be.”* Mégis, világos, hogy Fülöp vezetésével egy egészen sajátos útra lépett a keresztény közösség. Ahogyan Hengel megfogalmazza: *„a »hetek« István utáni második embere ezzel olyan missziói kezdeményezést tett, ami leginkább az ő krisztológiai gondolkodásának a konzekvenciájaként válik érthetővé.”*¹²⁷ Fülöp sokkal tágabban értelmezi a jézusi küldést *„Izrael elveszett juhaihoz”*, és egyértelműen a szamaritánusokat értette ez alatt. Segítség lehetett ebben a misszióban az is, ahogyan Hengel megállapítja, hogy a szamaritánusok szintén elvetették a szigorú Tóra-központúságot, és kritikusak voltak a kultusszal kapcsolatban, továbbá ők sem politikai, hanem királyi messiást vártak. Ez a folyamat teljedhetett ki, vagy lépett egy további szintet az etióp miniszter megtérésével. Itt egy olyan istenfélőnek a megtérítéséről van szó, aki testi fogyatékossága miatt, a törvény szerint nem is válhatott volna prozelitává. Fülöp és a hellén ajkú keresztény közösség ezzel elég szélesre nyitja a missziós területet és a megterítendőket körét. Azzal, hogy területileg is egy sokkal összetettebb szociológiai és vallási közeg felé nyitott, felgyorsulhatott a már Jeruzsálemben elkezdődött *„szervezeti-istentiszteleti”*¹²⁸ különválás héberek és hellenisták között. Hengel azonban egy sokkal kiegyenlített álláspontot foglal el abban a kérdésben, hogy mindez mennyire jelentett teljesen külön pólust a korai kereszténységben belül. Meglátása szerint, a jeruzsálemi közösség kezdetben elfogadta ezt a lassú folyamatot, és a hellén ajkú keresztények sem határozták el még magukat egy nagyszabású pogány-misszió irányában, ehhez még egy döntő teológiai áttörésnek történnie kellett.¹²⁹

Az már az eddigiekből is világosan kitűnt, hogy a kereszténység már Jézus földi működése során sem volt lokálisan zárt, vagy pusztán vidéki közösség-mozgalom. Ebben a korban a zsidóság is mind keleti, mind nyugati irányban elterjedt volt. Elsősorban nem az Ószövetség városa, a történelmi Jeruzsálem volt meghatározó a

¹²⁷ Uo. 118.

¹²⁸ Uo. 119.

¹²⁹ Uo. 120. Hengel szerint erre utal az is, hogy az etióp miniszter megtérítésével az örömhír elérte a *„föld végső határát”* (Lk 11, 31), hiszen az ókori földrajz számára Etiópia volt az ismert világ végső határa.

kereszténység számára. Azt nem lehet tagadni, hogy Dávid városának kultikus és teológiai jelentőségével tisztában voltak, és ennek nyomai mind az evangéliumokban, mind a páli levelekben fellelhető. Azt, hogy valójában milyen döntő szerepet is játszottak a hellenisztikus nagyvárosok a kereszténység számára, csak az egyetemes misszió teljes kibomlása kapcsán érthetjük meg.

IV.1.2. Az őskeresztény történelem döntő korszaka. Az egyetemes misszió felé vezető út

Pál apostol – aki maga is egy olyan városnak a szülötte volt, amely sokrétű kulturális és szociológiai háttérrel bírt – fogja teljes teológiai mélységében továbbgondolni, amit Fülöp és a hellén ajkú keresztények indítottak el. Tarsuszi Saul egy Palesztinából származó zsidó családban született a görög nyelvű diaszpórában. Minden vonásában városi szocializációjú és gondolkodású ember. Elegendő csak megfigyelnünk, hogy munkásságának fennmaradt dokumentumai milyen széles körben használnak a városhoz köthető kifejezéseket és képeket, és arra a következtetésre juthatunk, hogy számára ez volt az autentikus önkifejezés közege. Pál kezdettől fogva hordozta magában e két világnak a tapasztalatát.

Személyiségének és gondolkodásának két fontos sarokkövét emelném ki: az első, hogy egy hellenizált nagyváros római polgára volt. Így kulturálisan és műveltségében egy széles horizontú szellem alakult ki benne, mindemellett „klasszikus” zsidó vallási oktatásban is részesült.

„Szellemileg így két világ vándora volt Pál, két nyelvterületen és két kultúrában élt. Ezt tanúsítja már héber-latin kettős neve is: Saul-Pál. Éppen ez a két kultúrához való tartozás volt a közös vonás benne és a Jeruzsálemből elűzött »hellenistákban«.”¹³⁰

Tarsus nagyváros, hellenista kulturális központ volt. Pál egész munkásságára jellemző az urbánus létmód és gondolkodás, ahogyan a hellenista közegre is, amelyben született.¹³¹ Éppen ez adta hitelességét missziója során.

Pál számára egyértelműen a damaszkuszi esemény hozta el életének radikális változását. Pál a Feltámadottal való találkozásban ismeri- és érti meg, hogy a Törvény és a

¹³⁰ HENGEL, Martin, *Őskeresztény történetírás*, 123.

¹³¹ Vö. *Paul's Word*. Paulin Studies (past) 4. Edited by Stanley E. PORTER. Brill. Leiden – Boston. 2008. 5-6.

feltámadt Messiás üdvösségre vezető útja között nem létezik más út, csak a vagy-vagy választásának lehetősége. Csak a radikális döntés lehetőségét hagyja meg, ami a továbbiakban a Péterrel való viszonyában jól látható.

„Ő a végső teológiai konzekvenciáig továbbgondolta Jézus és a »hellenisták« törvénnyel szembeni kritikus kiindulását. Pál felismerésének, amely szerint Krisztus minden hívő számára a törvénynek mint üdvösségre vezető útnak a végét jelenti (Róm 10,4), hogy a hitet Isten »igazságul számítja be« (1Móz 15,6; Róm 4,3; Gal 3,6), más szóval, hogy Isten, mint Ábrahám példája mutatja, éppen az istentelent »igazítja meg« (Róm 4,5; vö. 5,6), a pogány-misszióra kimondott korlátlan igen lett a következménye.”¹³²

Pál önmagát is mindig ennek a megigazított istentelennek tartotta, aki saját egzisztenciájában tapasztalta meg a Feltámadott mindent elsöprő kegyelmét és elhívását. Hengel megpróbálja végigkövetni Pál útját Damaszkusztól, Arábián át egészen Jeruzsálemig, ahonnan egyes vélemények szerint a páli misszió kiindult. Egyértelmű, hogy itt már sem a Galata levél első fejezete, sem Lukács nem szolgál a legpontosabb adatokkal. Egyrészt, Pál a levél megírásakor már arra törekszik, hogy csökkentse a damaszkuszi és antióchiai közösség szerepét a missziók kialakulásában, mivel az apostoli zsinat után nézeteltérése támadt korábbi társával, Barnabással.¹³³

Lukács szintén saját nézőpontjából mutatja be az eseményeket. Hengel Pál és Péter viszonyából, és kettejük hosszú jeruzsálemi találkozásából következtet és érvel Baur álláspontja ellen. Péter közel sem nevezhető a konzervatív zsidó-keresztény közösség vezetőjének és az egyik pólus kizárólagos vezetőjének. Azt biztosan állíthatjuk, hogy egészen önálló, és mondhatjuk, kiegyensúlyozó karakterként jelenik meg a jeruzsálemi közösséget vezető Jakab és a hellenisták között. Tekintélyéről mindent elmond, hogy Pál végül is nála tölt el 14 napot, amikor Jeruzsálemben „felment az apostolokhoz.” Az apostolok közül, akiknek végtére is el kellett fogadniuk Pált és elhívását, lényegében Péternek volt egy személyben a legdöntőbb szava. S bár Péter és Pál mind származásukat, mind képzettségüket tekintve nagyon eltérő háttérrel rendelkeztek¹³⁴, mégis az apostolok között létezett egy alapvető megértési készség.¹³⁵

¹³² HENGEL, Martin, *Őskeresztény történetírás*, Kálvin Kiadó, Budapest. 2010.125.

¹³³ Michael GAUDER, *The Thales of two Mission*. SCM Press Ltd. London. 1994. 114-120.

¹³⁴ Uo. 85-90.

¹³⁵ HENGEL, Martin, *Őskeresztény történetírás*, Kálvin Kiadó, Budapest. 2010. 140.

Péter missziós tevékenysége kialakulásának nyomon követésével Hengel arra mutat rá, hogy milyen történeti folyamatok történtek addig, amíg Péter Antióchiában elsöprő tekintélyre tesz szert, ezzel Pált gyakorlatilag „továblökve” a birodalom egyéb területeire.¹³⁶ Kr. u. 43-44-ben I. Heródesz Agrippa király lefejezteti a Zebedeus fia Jakabot, ezzel egészen megváltoztatva a jeruzsálemi közösség összetételét¹³⁷. Péternek valószínűleg egy időre sok más kereszténnyel együtt el kellett hagynia a várost, így az ott maradt közösség a nálánál sokkal konzervatívabb szemléletű, az Úr testvére Jakabot választotta meg vezetőnek. Jakab személye több kérdést is felvet ebben a kontextusban. Egyrészt Jakab Jézus életében, az evangéliumok tanúsága szerint (Jn 7,5; Mk 3,21.31 köv.), kritikusan állt szembe vele. Másrészt, mégis növelte tekintélyét a „rokonság”, illetve a Tórához való jámbor és szigorú hozzáállása, mely miatt megkapta az „igaz” címet is. Jakab valószínűleg hamar felismerte, hogy ebben az ellenséges környezetben csak úgy képesek megmaradni, ha a törvények tekintetében konzervatív álláspontot alakítanak ki. Személyes kvalitásai és a törvényhez való hűsége kiegészült azzal, hogy „elsősorban farizeus körökkel tűrhető, békés viszonyt ápolt...”¹³⁸ Tulajdonképpen ezzel alakul ki egy három pólusú keresztény ösközösség. Jeruzsálem, Antióchia (Barnabás-Pál, majd egyre inkább Péter befolyásával) és a páli misszió, mely kevésbé egy helyhez köthető. Ez a hármas leginkább a Tórához való viszonyban különbözött, illetve abban, hogy az újonnan megkereszteltek milyen módon csatlakozhatnak a közösséghez. Jól kiérezhető a feszültség a Galata levél 2. fejezetében leírtakból. Péternek a viselkedése jól mutatja saját liberálisabb felfogását, mégis, mikor megérkeznek Jakab követői, ha nem is álláspontja, de magatartása megváltozik, ellentétben Pállal, aki ezt szóvá teszi, és ez komolyan befolyásolni fogja kettejük viszonyát. Az, hogy Péternek el kellett hagynia Jeruzsálemet, illetve, hogy a zsidók közötti misszióból ő is a pogányok közötti terítő utakra indul, elkezdődik egy párhuzamos, sokszor versengő péteri misszió, amelyről Pál talán a Korintusi levélben tesz említést.¹³⁹ Hengel azt feltételezi, hogy amint Péter álláspontja közeledett a törvény tekintetében a hellenistákéhoz, újra felerősödött a Galata levélben vázolt feszültség közte és Pál között. Feltételezhetjük,

¹³⁶ Az antióchiai gyülekezet alapításához lásd: Everett F. HARRISON, *The Apostolic Church*. William B. Fredmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan USA. 1985. 187-189.

¹³⁷ A jeruzsálemi közösségről összefoglalóan lásd: Uo. 189-190.

¹³⁸ Uo. 141. Hengel ezt párhuzamba állítja azzal, hogy Jézus családja „eredetileg közel állt a farizeusi kegyesség miliójéhez.” Ez sok tekintetben magyarázná, hogy Jézusnak miért ezzel a farizeusi körrel volt a legtöbb és leghevesebb vitája, illetve, hogy miért van olyan nagy rokonság a farizeusi jellegű apokaliptika és az korai keresztény közösség eszkatológiája között. Vö. Uo. 141.

¹³⁹ Michael GAUDER, *The Thales of two Mission*. SCM Press Ltd. London. 1994. 117.

hogy Barnabás és az antióchiai közösség Péter oldalára állt a vitában, ami így egyre inkább az ő befolyása alá került. Hengel egyértelműen ennek tudja be Péter kitüntetett szerepét a Szíriában keletkezett Máté evangéliumában, ami a Rómában keletkezett Márk evangélium Péter-képénél is tágabbra mutat. Jakab és a jeruzsálemi közösség ezzel párhuzamosan egyre jobban elszigetelődhetett, ennek jele az is, hogy Jakabról nem sokat tudunk meg az evangéliumokból. Pál a szakítás után, amennyire lehet, hallgat a megelőző idők antióchiai tevékenységéről, talán egyetlen kivételtől eltekintve: „Amikor pedig Kéfás Antióchiába jött...” (Gal 2, 11).¹⁴⁰

IV.1.3. A „döntő áttörés” Antióchiában¹⁴¹

Ha a történelmi fejlődését nézzük az őskereszténységnek, akkor nem túlzás azt állítani, hogy a Jeruzsálem mellett, már a kezdeti időkben második központtá fejlődött Antióchia alakította és formálta leginkább. Antióchia ebben az időben a Római Birodalom harmadik legnagyobb városa Róma és Alexandria mellett, egyben az akkori Szíria-Cilicia provincia fővárosa, római helytartójának felügyeleti hatásköre volt Júdea prefektusa felett. Így sokkal előbb politikai-kulturális kapcsolat állt fent Jeruzsálemmel, ellentétben a Jeruzsálem és Alexandria közötti viszonyal.¹⁴²

„Akik az István miatt kitört üldözés elől szétszéledtek, eljutottak egészen Föníciáig, Ciprusig és Antióchiáig, az evangéliumot azonban csak a zsidóknak hirdették. De akadt köztük ciprusi és cirenei férfi is, s ezek Antióchiába eljutva a görögökkel is szóba álltak: hirdették nekik az Úr Jézust. Velük volt az Úr segítsége: sokan hívők lettek, és megtértek az Úrhoz. Ennek a híre a jeruzsálemi egyházba is eljutott, ezért elküldték Barnabást Antióchiába. Amikor megérkezett és látta az Isten kegyelmét, boldog volt és mindenkit buzdított, hogy ragaszkodjék az Úrhoz szíve mélyéből. Mert derék ember volt, telve Szentlélekkel és hittel. Nagyon sokan az Úrhoz tértek. Barnabás ezért elment Tarzuszba, hogy fölkeresse Sault. Amikor rátalált, magával vitte Antióchiába. Egy egész évig ott

¹⁴⁰ HENGEL, Martin, *Őskeresztény történetírás*, Kálvin Kiadó, Budapest. 2010. 144-145.

¹⁴¹ Mogens Herman HANSEN, *Inventory of Archaic and Classical Poleis*, OUP, Oxford 2004. Jerome CROWE, *From Jerusalem to Antioch. The Gospel Across Cultures*. The Liturgical Press. Collegeville Minnesota. 1997. A város kulturális és történelmi háttéréhez lásd: 75-80. továbbá: Everett F. HARRISON, *The Apostolic Church*. William B. Fredmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan USA. 1985. 183-184.

¹⁴² Jerome CROWE, *From Jerusalem to Antioch. The Gospel Across Cultures*. The Liturgical Press. Collegeville Minnesota. 1997. 76-77.

maradtak az egyházban, és rengeteg embert tanítottak. Először Antióchiában nevezték el a tanítványokat keresztényeknek. Ez idő tájt próféták jöttek le Jeruzsálemből Antióchiába.” (ApCsel 11, 20-27).

Lukács beszámolójából jól kitűnik, hogy az István halála után elmenekült keresztények, milyen tágas térre leltek Antióchia metropoliszában. A városi légkör és kultúra sajátossága teszi lehetővé, hogy a helyi zsidóságon túl az örömhírré nyitottá váló helléneket is meg tudják szólítani. Ahogyan Hengel feltételezi, hogy már Jézus üzenete, sőt ő maga is nyitott volt erre a kultúrára, így lényegében az egész *oikumenére*, úgy ez a nyitottság itt, Antióchiában fog először befogadásra találni.¹⁴³ Ahogyan a birodalomban erre a korszakra kialakuló béke, úgy az építészetben a kiforrott hellenisztikus városépítészet teszi lehetővé, hogy ez a szabadság vegye körül a városba érkező első krisztuskövetőket. A hellenista város alapvetően nem a részletekben, hanem a maga egységes totalitásában új, és így válik mértékadóvá. A hellenizmus korában a város egységes, mai szóval élve, urbánus környezetet teremt, mégpedig olyan módon, hogy ez gyorsan és könnyen alkalmazható egy új alapításnál.¹⁴⁴ „*A hellenisztikus birodalmakban szinte gombamódra teremtek és növekedtek az újonnan alapított városok – az Alexandriák és Antiochiák –, és a régi alapítású újjáépítettekkel együtt táplálták és terjesztették a hellén életszemléletet.*”¹⁴⁵ A hellenisztikus város sajátos jellemzője, hogy alapterülete szabályosan beosztott, amely lehetővé teszi az organikus és strukturáltan beosztott utcák sokaságát. „*Az utcákat kísérő porticusok nagy egységekbe vonták az utcakepeket, és hasonló nagyvonalúság jellemezte a városi terek és középületek környékének a kialakítását is.*”¹⁴⁶ A hellenisztikus építészet – ellentétben a *peristylos* lakóház fejlődési folyamatával, melyben a város nagy része zárt városképpé alakult volna – „*az oszlopos folyosók városi méreteken való alkalmazásával – ókori »árkádositással« – feloldotta a zártságot, s ezzel legalább formailag összekapcsolta a belsőt a külső térrel.*”¹⁴⁷ Ennek a folyamatnak óriási jelentősége van, hiszen a kereszténység sem egy zárt és elszigetelt környezetbe érkezik, sőt, azonnal ebben a *nyitott* formában érti meg önmagát. Az amúgy is kifelé forduló és új utakat kereső hellén ajkú keresztények visszatérve Antióchiába leleményesen használják ezt a lehetőséget. Érdemes már itt megemlíteni, hogy a milétoszi

¹⁴³ Vö. Uo. 83-85.

¹⁴⁴ Vö. Uo. 77-78.

¹⁴⁵ HAJNÓCZY Gyula, *Az építészet története – Ókor*, Tankönyvkiadó, Budapest 1969. 291.

¹⁴⁶ Uo. 291.

¹⁴⁷ Uo. 291.

Hippodamosz nevéhez köthető szabályos (térhálós) utcahálózat, amely alapja ennek, belső és külső nyitottsága egyben a legszigorúbban strukturál és szabályoz.

Egyszerre világos szerkezetű és szabályos, de mégis ezen az alapon nyílik meg a város, akárcsak a kereszténység. A teológiai gondolkodás kezdeteinél jelenlévő városi forma, mintha a későbbiekben is merészen ott mozogna.

IV.1.4. A hellenisztikus nagyvárosok kulturális, építészeti, szociológiai sajátosságai¹⁴⁸

A hellenisztikus város kialakulása szoros kapcsolatban van a megelőző építészeti elvek és stílusok (ión, dór stb.) kiegyenlítődési folyamatában. Ez a folyamat Nagy Sándor azon elképzelésével és vágyával kezdődött, hogy létrehozzon egy olyan egységes birodalmat, amely Keletet és Nyugatot egyesíti. A széttöredezett görögség eszmei és vallási világában mindig is ott lüktetett a kísértő vágy az egységesülésre, amely később egy egész világnézetben öltött testet.¹⁴⁹ Kelet termékenyítő hatása pedig már eddig is jelen volt a hellén civilizációban.

A hellenizmus egy sajátos térségben és sajátos közegben állt a saját lábára, a *mediterraneum* keleti partvidékén, a két világ határán. „*A fejlődést irányító erők az itt telepített városokban és azokban a metropolisokban összpontosultak.*”¹⁵⁰ Az új urbánus városi struktúrák¹⁵¹ és ezek kultúrája jelentette a formáját a hellenizmus eszméjének, amely persze filozófiai iskolákban, gondolatokban stb. teljesedett ki. Az építészetre jellemző *formakiegyenlítődés*¹⁵² az egyik megjelenése volt a hellenizmus alaptörekvésének, az egységesítésnek. Az *oikumené* gondolata, érzése, amely oly döntő jelentőséggel bír később a kereszténységben, itt ölt alakot. Jellemző, hogy ez a formakiegyenlítődés az építészetben legalább annyira jelentős volt, mint a nyelvben a *koiné* görög kialakulása. „*Amint a görög nyelv klasszikus formáját a mindenki által érthető, egyszerű köznyelv, a koiné váltotta fel, ugyanúgy valóságos építészeti koiné is*

¹⁴⁸ Ezen alfejezet egyes gondolatai rövidebb formában már megjelentek korábbi munkámban: SÁGHY Á. – WAPPLER Á., *Bevezetés az Újszövetségbe*. Szent István Társulat, Budapest 2021. 122-127.

A hellén nagyvárosi élet szociológia háttéréhez lásd: Jerome CROWE, *From Jerusalem to Antioch. The Gospel Across Cultures*. The Liturgical Press. Collegeville Minnesota. 1997. 79-80.

¹⁴⁹ Vö. Uo. 81-83.

¹⁵⁰ HAJNÓCZY Gyula, *Az építészet története – Ókor*, Tankönyvkiadó, Budapest 1969, 286.

¹⁵¹ Uo. 291. „*A kialakuló és kiteljesedő új építészeti kultúra jellegét azonban nem a részletek határozzák meg, hanem alapjai: a hellenizmus korában az építészet városias, urbánus építészetté alakult át teljesen.*”

¹⁵² Vö. Uo. 290.

*kialakult a különböző formák összevegyüléséből.*¹⁵³ A biblikus kutatások mentén a teológia mindig kitüntetetten tekintett a koiné görög jelentőségére, melybe a kereszténység, mintegy beleíródott, azonban emellett legalább annyira jelentős volt az a városépítészeti koiné is, amely ezt az egész kultúrát hordozta.

Az ebben a városi környezetben szocializálódott és művelődött hellén ajkú keresztények hordozták magukban ezeket az egységes formákat, a formák szabad alkalmazásának, az *Egésznek az érzetét*. Talán ez lesz majd az az erő és forma, amely a keresztény alapüzenetet kiemeli-kivonja Galileából.

Jézus tanítványi köre, és részben az őskeresztény csoport is, eredendően egy vidéki életéből és kultúrából származott. Hengel mértékadóan mutatja be, hogy olyan városi-urbánus emberek, mint Pál vagy Barnabás, már azzal mekkora előnyben voltak, hogy kézműves foglalkozásuk lehetővé tette a misszióhoz elengedhetetlen mobilitást.

Antióchia volt az első nagyváros, ma metropolisznak mondanánk, amelyet a keresztény misszió elért. A Jeruzsálemből menekülni kényszerülő hellenista közösségi tagok kezdik el a missziót és az új közösség megalapítását. Sőt, az Apostolok Cselekedeteiből azt is tudjuk, hogy *„először Antióchiában nevezték el a tanítványokat keresztényeknek”* (ApCsel 11,26).

*„Aligha van vallásszociológiai párhuzama annak a meglepő ténynek, hogy az eredetileg tisztán vidéki, galileai Jézus-mozgalom igen rövid időn belül Jeruzsálemben túlnyomóan városi gyülekezetté vált, és azután Antióchiában kifejezetten nagyvárosi jelleget öltött, egy olyan társadalmi formát, ami azután jellemző lett a páli misszióra és az egyháztörténet következő 300 évére.”*¹⁵⁴

Még átfogóbb történeti, filozófia és szociológiai képet kellene ahhoz felállítanunk, hogy megértsük, a hellenista metropoliszok élete, szerkezete, népességi összetétele hogyan „burkolta” be az őskeresztény *kériügmát*, amely vitalitással és elsöprő erővel tört előre a félreeső kicsi Galileából egészen Rómáig. Lukács utal rá az Apostolok Cselekedeteinek egyik szakaszában (ApCsel 11,20), hogy csak ez a városi tér, a szabadság, nyitottság és a kötöttségektől mentes közeg tehette lehetővé a nem zsidó-keresztények közösségének innovációit és a pogány-missziók elindítását, amennyiben a nem zsidók megtérítése már önálló feladattá vált, mégpedig a birodalom legnagyobb városaiban. De nemcsak a zsidó-misszió mellé egyenrangúan felzárkózott pogány-misszió volt az egyetlen hozadéka a kereszténység és a város kapcsolatának. Hengel

¹⁵³ Uo. 290.

¹⁵⁴ HENGEL, Martin, *Őskeresztény történetírás*, 146.

kimutatja, hogy „*a krisztológiai gondolkodás fejlődése, a mózesi Tóra tekintélyéről való leválás és a pogány-misszió irányában való előrehaladás tehát kéz a kézben járnak.*”¹⁵⁵

A teológiai gondolkodás és a Krisztusról szóló reflexiók, amelyek a felségcímekben nyernek majd alakot, abban a közegben bomlanak ki, amelyben a városok (és azok struktúrái) befogadják a kereszténységet. Ez a kereszténység meghatározó közege, képei, fogalmai, „identitása” részben innen származik. Jézus életének eseményei is részben itt nyernek elmélyült teológiai értelmezést az újszövetségi szövegekben, és itt született meg az *oikumené* „meghódításának” páli programja.¹⁵⁶ Ennek alapját talán abban láthatjuk, hogy ebben a városi struktúrában „*az összevegyülés ... teljes volt – rendeltetésbeli, stilisztikai és térszemléleti értelemben egyaránt – [...]*”¹⁵⁷ Ez a szemlélet azonban közel sem volt csak az építészetre korlátozható. Pál, amikor Barnabás hívására Antiókhiaába érkezik, teológiai értelemben is szükséges megokolnia és megértetnie a pogány-missziók szükségességét. „*Pál adott a pogány-misszió elsődlegességének egy teológiai-apokaliptikus megokolást...*”¹⁵⁸ A Római levél 11. fejezetében fejt ki, hogy az Úr (*Küriosz*) eljövetele előtt szükséges, hogy a pogányok Isten által meghatározott számát is meg kell nyerni, ezzel féltékennyé téve Izraelt, hogy ezután egész Izrael is üdvözülhessen. Az, ahogyan Pál kinyitja és egyetemessé teszi a missziót, nemcsak az örömhír belső szükségességéből források, hanem annak a városi kultúrának is sajátja, amelyben megszületik. Így mondhatjuk, hogy ez a kettős nyelvi és városi-építészeti koiné mindvégig kíséri a korai keresztény teológia kibontakozását is.

Az eltérő fejlődések azonban nem eredményeztek feloldhatatlan ellentétet. Péter, Pál és Jakab, ha különböző irányzatokat is képviseltek, de mindig létezett a kölcsönös megértésnek és megegyezésnek egy alapja, amit mi sem bizonyít jobban, minthogy Jeruzsálemben megtartották az apostoli ősziinatot, amely tulajdonképpen mindazon fejlődés szintézisét fogadja el, amelyről Martin Hengel beszél. Az egyház, a kereszténység így integrálta mindazt, ami Jeruzsálemben kívül fejlődött ki.

Amikor Ferenc pápa az *Evangélii gaudium* kezdetű buzdításában arról ír, hogy a kereszténység, és vele az egész emberiség, egy Városban fog beteljesedni, a Mennyei

¹⁵⁵ Uo. 155.

¹⁵⁶ Vö. Uo. 151.

¹⁵⁷ HAJNÓCZY Gyula, *Az építészet története – Ókor*, Tankönyvkiadó, Budapest 1969. 290.

¹⁵⁸ HENGEL, Martin, *Óskeresztyén történetírás*. 147.

Jeruzsálemben, akkor korunkban is izgalmas aktualitást kap az, hogy lényegében, ahogyan Hengel vázolja, az igazi bölcső is a város volt. Isten a „népe körében lakozik, együtt jár vele, és vele együtt éli életét. Hűsége konkrét közelség gyermekei mindennapi létéhez. Sőt, amikor Isten mindent meg akar újítani Fián keresztül, nem a templomból kezdi, hanem a népéhez tartozó egyik kicsiny és szegény nőnek a méhéből.”¹⁵⁹

Korunk dél-amerikai teológiája és a kontinens püspöki szinódusai által elfogadott szövegek, például az ún. *Aparecidai dokumentum*, pontosan ebbe az irányba mozdultak el, azt hangsúlyozván, hogy egy új, a „város teológiájára” van szüksége a katolikus egyháznak, ha újra missziós lendületre akar jutni. A város nem más, mint az a közeg, „ahová Isten elküldi az ő szavát, mely a Lélek segítségével beköltözik lakosainak szívébe, és arra készíti őket, hogy higgyenek, mindenek ellenére reméljenek, szeressenek és mindenki javáért harcoljanak. (...) Ránk bizza az ő szavát és arra indít, hogy vegyüljünk el az emberek között, találkozzunk és maradjunk kapcsolatban a város lakóival, hogy »gyorsan fusson az ő üzenete« (Zsolt 147,4).”¹⁶⁰

Ma is az urbánus metropoliszok adják meg azt a struktúrát és közeget, ahol az emberiség java része, mintegy a periférián él, és ide kellene behatolnia az evangéliumnak. A modernitás által (amelyben kialakult) magára hagyott város teológiai megértése egy újfajta misszióban kelhetne életre, amely, mint a kezdeteknél, magával hozná a teológiai (pl. krisztológia) gondolkodás gyarapodását is. Sosem volt aktuálisabb a kezdet tehát, mint napjainkban.

IV.1.5. A hellenisztikus városépítészet alapjai. Milétoszi Hippodamosz

Az úgynevezett hippodamoszi városépítészeti elvek közül az ortogonális térhálózat (már előtte is volt, de nála reflektáltan kap társadalmi funkciót) és annak minden addiginál szélesebb körben való alkalmazása emelkedik ki. Hippodamoszról viszonylag kevés hagyományanyag maradt ránk, még akkor is, ha munkássága egészen napjainkig (pl. New York városának tervrajza) kíséri a városépítészetet és az urbanizmust. A leginkább nevéhez köthető ortogonális elrendezés egyik legjobban

¹⁵⁹ Ferenc pápa homíliája szilveszterkor a Szent Péter bazilikában, 2019. december 31., <https://www.magyarokurir.hu/ferenc-papa/ferenc-papa-szilveszterkor-isten-nem-templombol-kezdi-megujitani-vilagot>, kutatás ideje: 2020. február 23.

¹⁶⁰ Ferenc pápa homíliája szilveszterkor a Szent Péter bazilikában, 2019. december 31.

rekonstruálható példája *Priéne* ókori városa. Hippodamosz fontos építészeti elvnek teszi meg a megfelelő terület kiválasztását, amely alapként szolgál a megfelelő városmodell kialakításához. Ez a történelmileg az ő munkásságának tulajdonított városok esetében nagy körültekintéssel így történik. Az ortogonális rács a hellén kor városépítészetének jellemzője is lesz, a rács népszerűsége az i.e. V. századra éri el csúcspontját, még arra alkalmatlan területen is megvalósították, például Priéne sziklás hegyoldalán.

Maga ez a városrendezési mód már korábban is ismert volt, de Hippodamosz volt talán az első, aki ezt tudatosan kapcsolta össze az antik hellén város funkciójáról való gondolatokkal. A város nem egyszerűen egy szükséges társadalmi közegként jelenik itt meg, hanem lényegében egy olyan eszközként, amely az ember kiteljesedett boldogságát szolgálja. A görög városok, bár sok tekintetben életképesebbek voltak, mint a keleti birodalmak számos városa, mégis egy olyan problémával küzdöttek, amely egészen mélyen hatással volt az antik kultúrára.¹⁶¹ A görög polisz nem rendelkezett „*saját korlátozott létén túlmutató eszményi célkitűzéssel.*”¹⁶² Hippodamosz eredetisége abban áll, hogy felismerte, minden város formája annak társadalmi rendjét, berendezkedését tükrözi. Egyik a másikkal olyan korrelatív viszonyban van, hogy az egyikben történő változás a másakra is kihat. Felismerte, hogy a várostervezésnek nem csak praktikusnak kell lennie, hanem a gyakorlati szükségeken túl valamilyen, az egyénre és magára a társadalomra nézve is eszményi céllal kell bírnia.¹⁶³ Az első olyan városépítészeti elgondolások jelennek meg nála, amelyeknek széles értelemben vannak társadalmi vonatkozásaik.

Egyik legbiztosabb forrásunk¹⁶⁴ vele kapcsolatban Arisztotelész, aki bár két helyen is szól Hippodamoszról, sajnos nagyon szűkre szabja beszámolóit. A *Politikában* így ír:

¹⁶¹ Elég, ha csak Platón *Gorgiasz*ára utalunk, ahogyan ezt Lewis Mumford is teszi: „*Dicsőítitek azokat a férfiakat, akik megvendégelték a polgárokat, és kielégítették vágyaikat, s az emberek azt mondják, hogy ők tették nagyvá a várost, ámde nem látják, hogy az állam földuzzadt, és fekélyes az állapota éppen ezen idősebb államférfiak tevékenységének következménye; mert telezsúfolták a várost kikötőkkel és rakpartokkal, és falakkal és bevételekkel és más hasonlókkal, s nem hagytak teret az igazságnak és a mértékletességnek.*” Idézi: Mumford: Lewis MUMFORD, *A város a történelemben*, Gondolat, Budapest, 1985. 167.

¹⁶² Lewis MUMFORD, *A város a történelemben*, Gondolat, Budapest, 1985. 167.

¹⁶³ Vö. Uo. 168.

¹⁶⁴ Meg kell említeni Arisztophanész *Madarak* című munkáját. A *Madarakban* talán nem véletlenül van pellengére állítva Meton, a földmérő, aki tulajdonképpen előképe a hippodamoszi városrendezőnek. Meton mértani pontossággal méri ki a város minden szegletét, szinte egészen matematikai és geometriai alapokra helyezve azt.

„A milétoszi Hippodamosz, Euryphón fia volt az, aki a város részekre osztását kitalálta, és a Peiraieus építését szabályozta, s aki feltűnési vágyból magánéletében is annyira különccé lett, hogy sokan túlságosan is piperkőcnek tartották megjelenését dús hajzata, költekező életmódja miatt, s aki azonkívül az egész világegyetemről is tudományosan iparkodott gondolkozni – szóval ez a Hippodamosz volt az első, nem a közügyeknek élő férfi, aki a legjobb alkotmányról nézetet próbált nyilvánítani.” (Politika II.1267b)

Arisztotelész egy másik helyen (Politika VIII. 1330a–b) a hippodamoszi tervrajz szerint épült szabályos szerkezetű városról ír. Itt röviden megjelenik, hogy ez az elrendezés társadalomkritikai eszköz, olyan szabályos rendszer, mellyel milétoszi Hippodamosz eszményi várost akart létrehozni, nemcsak formai, hanem társadalmi értelemben is.

Milétosz városa szabályos struktúrája mellett közösségi tereinek gondos tervezettségével is kiemelkedik elődei közül: az agórák és a középületek tudatosan, előre a struktúrába beillesztve, tervezett térként jelennek meg. A későbbi görög városok ebben is példaként követik, de akár a római fórumok előképének is tekinthetjük. Sőt, a város ezen elrendezési módja egészen a ma ismert metropoliszig hat, gondoljuk csak New York város szabályozására.

A teológiai gondolkodás és a korai kereszténység szemszögéből nézve azért lehet kiemelkedő Hippodamosz, mert rávilágított a város egy nagyon fontos, konkrét aspektusára. Ahogyan később Arisztotelész is hozzákapcsolja a város eszköz-jellegét az *entelekheia* fogalmához, ami az ember esetében nem értelmezhető az *eudaimonia* nélkül, úgy már Hippodamosz is feltételezte, hogy a város korrelatív az ember boldogságával, jó életével. Vagyis a város az embert, és ezzel a társadalmat segíti önmagához, és ahhoz a jó élethez, melyet élnie lehetne. Ez az eszményi cél a hellén kultúrában nem lehetett meghatározott, így a városnak sem adott igazi végcél. Ahogyan a hellenisztikus város tágassága és szabadsága segítette a keresztény *oikumené* gondolatának kialakulását, úgy a kereszténység képes volt a várost eszkatologikus módon értelmezni, megnevezni a város beteljesedését, a Mennyei Jeruzsálemet. A város így több tekintetben is eszkatologikus értelmet nyert.

IV.1.6. A polisz fogalma az antik Hellaszban

Az antik Hellász poliszról való gondolkodása legalább annyira nem egységes, mint mennyire maga a görögség sem volt az, vagy ahogyan a koiné előtti görög nyelv is számos dialektusban létezett. Mégis, a modern kutatás a forrásanyagokra tekintettel képes legalább a főbb irányokat meghatározni. Számomra az tűnik lényegesnek ezen a ponton, hogy legalább ezeket a legfontosabb polisz-értelmezéseket el tudjuk különíteni. Azért is tűnik ez lényegesnek, mert a következőkben röviden arra térek ki, hogy a korai kereszténységben, ezen belül is Szent Pál apostolnál, felfedezhetjük-e ezek közül valamelyiket.

Jelen munkámban Mogens Herman Hansen, a koppenhágai Polis Központ igazgatójának, és Thomas Heine Nielsen, a Koppenhágai Egyetem görög és latin tanszéke oktatójának szerkesztésében megjelent *Inventory of Archaic and Classical Poleis* című munkáját használom fel.¹⁶⁵ A klasszikus görög kultúra Kr.e. 650 és Kr.e. 350 között közel 1500 várossal bírt, ezek közül Hansen kutatócsoportja 1035-öt dokumentál régiók és történeti forrás alapján. Ebből a tekintélyes anyagból kiindulva, a szerzők a polisz következő négy alapjelentését azonosították¹⁶⁶:

1. erőd vagy fellegrvár,
2. városias maggal rendelkező település (*nucleated settlement*),
3. vidék vagy terület,
4. politikai közösség.

A politikai közösség fogalma esetében a poliszt alkotó polgárságon van a hangsúly, függetlenül a várostól mint helytől. Ezt a nézetet több történeti forrással is alá tudjuk támasztani. Ezek közül egy meghatározó, vagy ha úgy tetszik, tipikus beszámolót emelnék ki.¹⁶⁷

A Faijum-oázisból előkerült és biztosan Kr. e. 70-ben született dokumentum egy Philipposz nevű magas rangú katonatiszt és a király „barátja” által benyújtott kérvényt (*enteuxis*) tartalmaz, valamint az uralkodó, XII. Ptolemaiosz (80-58) válaszát. A kérvény tárgya a helyi Isis-szentély sérthetlensége (*asyllia*) volt, amit az uralkodó kegyesen meg is adott.

¹⁶⁵ Mogens Herman HANSEN, *Inventory of Archaic and Classical Poleis*, OUP, Oxford 2004.

¹⁶⁶ „Roughly speaking, the word polis had four different senses: (a) »stronghold« or »citadel«, (b) »nucleated settlement«, (c) »country« or »territory«, and (d) »political community.«” In: Uo. 56.

¹⁶⁷ A beszámolóra Kató Péter tanulmánya hívta fel figyelmemet, részleteit összefoglalóan tőle emelem át. Lásd: KATÓ Péter, *Illúziók a hellénisztikus polisokban*. Ókor. 2017/1. szám – Illúziók. 9-18.

A mi szempontunkból a kérvényező személye érdekes.

A hivatalos dokumentumban a kérvényező megadja teljes nevét, amely, mint a görög világban mindenütt, a személynévből, az apai névből (*patronymikon*) és annak a városnak a nevéből állt, ahol polgárjoggal rendelkezett (*ethnikon*):

Philipposz, Timokratész fia, korinthoszi polgár. Φίλιππος Τιμοκράτους Κορίνθιος.

Ez azonban több, mint hetven évvel azután történt, hogy az L. Mummius vezette rómaiak Kr. e. 146-ban porig rombolták a várost.

Ebben a történeti forrásban jól látható, hogy a polisz és annak értelmezése, talán még az azt alkotó, a területtől független polgárságon is túlmutat. Egy olyan közösséget és kapcsolatot jelent, amely feltételezi, hogy város lényege nem fizikai valóságában van, sokkal inkább identitásképző erejében, amely az egyén és a társadalom alapját adja. Ehhez nem feltételen kell, hogy az adott város fizikailag létezzen, ahogyan ezt a fenti példából is jól lehet látni. Philipposz, Timokratész fia, valószínűleg soha nem is ismerte a nevében szereplő, és a neki identitást adó Korinthoszt. Feltételezhetjük, hogy a város e funkciója és értelmezése a hellén ajkú közösségben adott volt, így a korai keresztény közösségek is hordozhatták magukban ezt az eszmét. Azt a kérdést kell feltennünk, hogy ez a városértelmezés és sajátos attitűd megjelenik-e a korai keresztény időkben.

IV.1.7. Szent Pál polisz-értelmezése és ennek teológiai megjelenése

Szent Pál apostol, aki maga is egy sajátos kultúrájú és identitású városból, Tarzusból származott, ennek háttéréből eredően egészen sajátosan értelmezi mind a zsidóság, mind a pogányok helyzetét. Az Efezusi levélben Pál sajátos kontextusban használja a polgártárs kifejezést.

„[...] ¹²Ti abban az időben Krisztus nélkül éltetek, Izráel közösségétől elkülönítve, és mint az ígéret szövetségén kívül álló idegenek (ζένοι), reménység nélkül és Isten nélkül éltetek a világban. [...] ¹⁹Ezért tehát nem vagytok többé idegenek és jövevények, hanem polgártársai (συμπολίται) a szenteknek és háza népe Istennek.” (Ef 2,12; 2,19).

Az apostol ebben a levelében utal arra, hogy a pogányok ebben a világban mint idegenek élnek, abban az értelemben, hogy nem (voltak) részei annak a szövetségnek, amelynek lényegi célja az egyház és ezzel együtt a beteljesedett üdvösség a Mennyei Jeruzsálemben. A pogányok remény nélküli élete nemcsak kegyelemtani szempontból értelmezhető, hanem sok tekintetben antropológiai értelemben is. A kérdés, hogy mi az

ember boldogságának és létezésének célja. Hippodamosznál láttuk, a város eszközjellege strukturálisan ezt hivatott szolgálni és sajátos eszményi célja ezzel korrelatív. Ebben a szakaszban a „polgártárs” kifejezés az „Isten házanépe” (*oikeioi tou Theou*) kifejezéssel együtt ekkleziológiai jelentést vesz fel és az egyház „városára” vonatkozik. Továbbá, igen érdekes, hogy a szöveg Izraelre a „*hé politeia*” kifejezést használja, ami polgárjogot, közügyeket jelent. A pogányok az egyházban nyernek polgárjogot, lesznek polgártársai a zsidóságból származó keresztényeknek. A város egyháztani jelentésének gyökerei Jézusnak a hegyen épült városról szóló példabeszédére mennek vissza.

Pál itt egy, meglátásom szerint, nagyon is a fentebb elemzett negyedik polisz-fogalom alapján gondolkodik és a város, akár reálisan, fizikailag nem jelenlévő, annak közösségi dimenzióját kidomborító jelentését használja fel. A város e tekintetben itt a keresztények számára az egyház és végső eszkatológiai értelemben a Mennyei Jeruzsálem, amely (akárcsak analóg jelleggel Philipposz Korinthusi) empirikusan még nem jelenvaló, de mégis végeredményben ez adja meg a közösség, a polgárok identitását, innen van polgárjoguk. Ezért írhatja Pál a filippiekhez írt levelében, már kizárólag eszkatológiai jelentésben, hogy:

„Nekünk pedig a mennyben van polgárjogunk (τὸ πολίτευμα), ahonnan az Úr Jézus Krisztust is várjuk üdvözítőül, aki az ő dicsőséges testéhez hasonlóná változtatja a mi gyarló testünket azzal az erővel, amellyel maga alá vethet mindeneket.” (Fil 3,20-21).

Ugyanúgy, ahogyan történeti értelemben Philipposz korinthusi polgár volt, még akkor is, amikor a város már régen nem létezett, a keresztények polgárjoga a mennyben van, abban a Városban, amely egykor el fog jönni. Pál ilyen formán mélyen meghatározta a kereszténység eszkatologikus képét és önértelmezését. Ezzel, meglátásom szerint, pontosan azt nevezte meg, amit a hellén kultúra nem volt képes, a város eszményi célját. Ez az eszményi cél nem más, mint a Mennyei Jeruzsálem, amely a maga eszkatologikus valóságában integrálja, meghatározza a jelen világot, a földi várost. Pál ezáltal azonban nemcsak a város eszményített célját nevezte meg, hanem a kereszténységnek is célt adott a város tekintetében.

A keresztény teológia feladata lehet a jövőben, hogy a mindenkori történelmi várost strukturálisan, elméletileg és gyakorlatilag is közelítse ehhez az eszményi célhoz. Pál korában a teológia és a városi kultúra, illetve annak gyakorlati megvalósulása, mint láttuk, sokkal mélyebb egységben volt, mint ma. Ennek következtében mélyebb hatása is volt egyiknek a másikra. Ahogyan a keresztény gondolkodás és hittapasztalás vesztett

az eszkatologikus nyitottságából, úgy ennek városi vetülete sem tematikus már. Ennek a kettős feladatnak a fényében kellene átgondolnia azt, amit a katolikus teológia a modernitás után ránk maradt városnak mondani tud, illetve amit belőle meg tud érteni a maga számára.

IV.1.8. Krisztológia a városlakó hellenista közösségekben

Martin Hengel több helyen is utal arra, hogy a korai kereszténység kialakulása, a közösségek gyors fejlődése¹⁶⁸ és a missziós lendület okán a teológia, ezen belül is a krisztológia fejlődése párhuzamosan kimutatható.

„*Van egy bizonyos párhuzamosság az őskeresztény misszió koncepció kialakulása és a krisztológia kibontakozása között.*”¹⁶⁹

Hengel azzal érvel, hogy Lukácsnál és Pálnál is a *ho kúriosz*, illetve a *ho kúriosz Iészusz* lesznek a leggyakoribb krisztológiai címek, ezek pedig nagyjából megfelelnek azokkal, amelyeket a Palesztinán kívüli, görögül beszélő közösségekben használtak. Az ApCsel 2,36-ban és a Róm 1,3k-ben Hengel felételezése szerint egy korai, implicit krisztológia található: Isten Jézust a feltámadással *kúrioszszá* (Zsolt 110,1) és *khrisztoszszá*, azaz Úrrá és Felkentté tette. Ugyanígy, az István vértanú történetében szereplő *Emberfia* cím (ApCsel 7,56) is egy régi, feltételezhetően a hellén ajkú keresztényektől származó megnevezés.

Hengel azt igyekszik kimutatni a lukácsi korpusz teológiájából, hogy a hellenisták már a korai időkben egy egyetemes krisztológiát dolgoztak ki. Ebben a krisztológiai gondolkodásban a Feltámadottat és Megdicsőült Krisztust már nem csak Izrael kizárólagos messiásaként látták, hanem mint „*minden ember Urát.*” Ez pedig egyértelműen nemcsak, hogy lehetővé tette az egyetemes missziót, hanem egyenesen sürgette is azt.¹⁷⁰

Lukács az ApCsel 11,20-ban adja tudunkra, hogy zsidó-keresztény hellenisták voltak az elsők, akik Antiókhíába érkezvén először „*a görögökhöz is szóltak és hirdették az Úr Jézust.*” Az Úr Jézus formula akklamáció (1Kor 12,3; Róm 10,9; Fil 2,11), a görögül

¹⁶⁸ Vö. Everett F. HARRISON, *The Apostolic Church*. William B. Fredmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan USA. 1985. 184-185.

¹⁶⁹ HENGEL, Martin, *Őskeresztény történetírás*. 152.

¹⁷⁰ Uo. 153.

beszélő közösség alapvető hitvallásává lett.¹⁷¹ „Míg a korai palesztin gyülekezetben a Messiás cím szorította háttérbe a kériumatikusan fel nem használható rejtélyes Emberfia címet, addig a Palesztinán kívüli görög nyelvű gyülekezetben igen hamar a kúriosz került a Khrisztos címként használt helyére, amely a nem zsidók számára szintén érthetetlen volt, és gyakran összekeverték a kedvelt Krésztoosz rabszolganévvel.”¹⁷²

Éppen ezért mondhatjuk azt, hogy az Úr Jézussal szinte analóg módon képzett „Krisztus Jézus” akklamáció gyorsan tulajdonnévvé vált. Ez a krisztológiai átalakító folyamat, ahogyan Hengel nevezi, melynek a végén már nem címként, hanem lényegében tulajdonnévként értik meg a *Khrisztosz* nevet, már a harmincas évek végére befejeződött.¹⁷³

Fontos pontja a Krisztusról szóló teológiai gondolkodás fejlődésének, hogy a görögül beszélő közösségben alakul ki egy konzekvens krisztológia következtében, „*Krisztus preegzisztenciájának, teremtésben betöltött közvetítő szerepének és küldetésének koncepciója.*”¹⁷⁴ A preegzisztencia hangsúlyozása azért volt fontos, mert így lehetett érvelni Isten utolsó időkbeli Messiásának, a Názáreti Jézusnak a Tórával szembeni elsőlegessége és abszolút volta mellett.

Jézus preegzisztenciájának fel- és elismerésében, valamint az emellett szóló érvelésben fontos szerepet játszott a bölcsességi irodalomban szereplő preegzisztens Bölcsesség, melynek megszemélyesített alakjával azonosították a Messiás Jézus személyét.

A krisztológiai gondolkodás fejlődése egyrészt párhuzamos volt a Tóra tekintélyétől való távolodással, de egyidejű volt a pogány-missziók előrehaladásával is.

¹⁷¹ A Kúriosz cím használata Hengel szerint nem a korabeli misztériumvallások mintájából származott. Sokkal inkább a jeruzsálemi gyülekezet „*Marana tha*” formulájának és a Zsolt 110,1 (Így szól az Úr az én uramhoz) összekapcsolásából, amely azzal a lépéssel egészült ki, „*a görögül beszélő gyülekezetben, hogy Isten, az Atya, vagyis a Septuaginta kúriosza a maga kúriosz-nevét átruházza a feltámadott és megdicsőült Fiúra.*” Uo. 154.

¹⁷² Uo. 155.

¹⁷³ Vö. Uo. 155.

¹⁷⁴ Uo. 155.

IV.1.9. A város szerepe és jelentősége a keresztény misszióban (összefoglaló tézisek)

Ha tételszerűen össze akarjuk foglalni, hogy az antik kultúra egyik jelentősebb innovációja, a város, mit adott hozzá a korai keresztény missziókhöz, akkor a következőket mondhatjuk.

I. A hellenisztikus város szabad teret biztosított a Jeruzsálemből elmenekült hellén ajkú keresztényeknek.

II. A kereszténység Antióchiában öltött nagyvárosi jelleget és ez évszázadokra meghatározta.

III. A városi foglalkozások tették lehetővé a missziókhöz szükséges mobilitást.

IV. A városi ortogonális struktúra, amely egyszerre szervezett, hierarchikus és egyszerre szabad is volt, hatott a keresztény teológia gondolkodására.

V. Az építészetben eddigre kialakult formakiegyenlítődés (építészeti koiné) segítségével lehetett a korai kereszténységnek abban, hogy minden kultúrából származó pogány felé nyitott legyen.

VI. Ebben a sajátos hellenisztikus városi kultúrában alakult ki a keresztény *oikumené* gondolata és programja.

VII. A polisz (politikai) közösségi értelmű meghatározása hatást gyakorolt a páli teológiára.

VIII. A missziók kialakulásában elsődleges jelentősége van a városi közegnek, ez pedig párhuzamosan Hengel szerint hatással lehetett a korai krisztológiai fejlődésére is.

IX. A páli teológiából megnevezhetővé válik a mindenkori város (Hippodamosztól, Arisztotelészen átívelően jelenlévő), és annak eszményi célja: ez a Mennyei Jeruzsálem. Ennek alapján van feladata a keresztény teológiának a várossal (építészet, urbanisztika).

X. A korai keresztény teológia antropológiájának tekintetében sajátos perspektívában szemlélhető a város. A város eszköz (a Mennyei Jeruzsálem mintájára) az ember földi rendeltetésének és végső beteljesedésének eléréséhez.

IV.2. A középkori város teológiatörténeti jelentősége¹⁷⁵

IV.2.1. Egység vagy fragmentáció?

Az építészet, tágabb értelemben a várostervezés mind a gyakorlatban, mind az elméleti részeit tekintve még csak határterületeknek sem számítanak a jogtudomány, de még inkább a teológia számára. Felmerülhet azonban a kérdés, hogy miért és főleg, hogy hogyan szabályozzunk valamit, aminek megvannak a sajátos szükségszerűségei? Ezeket a szükségszerűségeket nem ismerjük belülről, de egy külső pozícióból mégis normát kell adnunk számukra. A szabályozás jogi oldala így sok tekintetben meg nem értéseket hordoz.

A teológia vonatkozásában ennél még mélyebbek a szakadékok. Az érett középkor és később a barokkba hajló reneszánsz az utolsó olyan nagy szellemtörténeti korszakok, amelyekben az egyház – vagy szűkebb értelemben a teológia – képes volt önmagát külsődlegesen megjeleníteni a várostervezésben és az építészetben.¹⁷⁶ A szabály vagy a szabályok komplexitása, ha tetszik, éppen abban a szünenergiában állt, hogy minden apró, fragmentált terület egy nagy egésznek volt az autonóm része. Az egység a sokféleségben volt jelen.

Autonómia és kollektivitás, vagy ha tetszik, az egyén és a társadalom egyedisége és egysége bizonyos korokban plasztikusan mutatkozott meg az építészetben, és magában a városban is. A teológia számára tehát nemcsak, hogy határterület volt mindez, hanem a saját önkifejezésének olyan integráns talaja, amelyet nem külsődlegesen szabályozott, hanem létezett közös és komplex szabályrendszer, mely egyszerre merített mindkét területből úgy, hogy közben nem oldotta fel a határos területek autonómiáját. Ebben a történeti fejezetben arra teszek kísérletet, hogy az európai kultúrtörténet egy kitüntetett pontján felmutassam a szabályok komplexitásának ezen szünenergiáját. Vagyis azt, ahogyan a teológia, a jog, az építészet és a társadalom, még ha csak egy történelmi pillanat erejéig is, egy komplex egységben találta meg önnön formáját, amely azonban nem szüntette meg az egyedi autonómiák határait sem, így minden terület a saját

¹⁷⁵ Doktori dolgozatom ezen részfejezetének egy rövidebb változata az ÚNKP program támogatásával jelent meg: SÁGHY Ádám, *A középkori város teológiai és jogtörténeti jelentősége*. In: *Szabályozáskomplexitás*. Acta Caroliensia Conventorum Scientiarum Iuridico-Politicarum XXXV. Károli Gáspár Református Egyetem Állam- és Jogtudományi Kar. Budapest. 2021. 297-311.

¹⁷⁶ Ehhez lásd: Erwin PANOFKY, *Gótikus építészet és skolasztikus gondolkodás*. Corvina Kiadó. Budapest. 1986.

szabályai mentén működhetett. Ezután kitekintek arra, hogy ez az egység milyen módon szakadt szét, amelynek eredményeként a modernitás és az egyház két olyan ellentétes útra lépett, melynek folyománya a korunkat jellemző posztmodern utáni és egyben posztkeresztény állapot. Végezetül megpróbálom az ebből levonható tanulságokat szisztematikusan összefoglalni, és azokat a szabályozás komplex szintjén vázolni.

IV.2.2. A középkori város kialakulása

A középkori város egy „*lelkiállapot*.”¹⁷⁷ Ez a sajátos lelkiállapot értelmezte át a város talán legfontosabb alkotóelemét, amely a középkor teológiai és (köz)jogi gondolkodásának egyik alapját adta: a *városfalat*.¹⁷⁸ Mindezt úgy, hogy e folyamat közben saját magát is hagyta formálódni a tér és a város újfajta architektúrája által. A középkori társadalom, teológia, és magának a városnak a kialakulása egy olyan cirkulációban ment végbe, amelyben minden pólus érdemi hatással és visszahatással volt egymásra, amely autonóm egységeket hozott létre egy nagy egészen belül. Mindez pedig kizárta a modern értelemben vett negatív fragmentációt, de éppúgy azt is, hogy az egyik terület teljesen meghatározza a többiét, és mintegy uralkodóvá váljék azok felett. Az ókor magas és hatalmas falakat hagyományozott a középkorra, még akkor is, ha ezek többsége akkorra már romokban hevert.¹⁷⁹ Mégis, a városok és a falak antik jelenléte megvolt, viszont ennek a kornak újra kellett fogalmaznia és értelmeznie a kapott hagyományelemeket.

¹⁷⁷ A megfogalmazás Roberto LOPEZ történésztől származik. In: LE GOFF, J., *Európa születése a középkorban*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2003. 137.

A középkori város kialakulásának főbb pontjait lásd: Jacques LE GOFF, *Az értelmiség a középkorban*. Magvető Kiadó, Budapest, 1979. 11-33.

¹⁷⁸ A városfal jelentős társadalmi-jogi relevanciájára nézve lásd: Otto von GIERKE elméletét: „A középkori város hatalmi viszonyai mellett a város fejlődésének, az együttélés közösségi formájának számos további aspektusát emelhetjük ki. Ebben az értelemben a városlakók közösségét az együttélés zárt formájával jellemezhetjük.” In: GÖNCZI – HORVÁTH – RÉVÉSZ – STIPTA – ZLINSZKY, *Egyetemes jogtörténet I.*, Dr. HORVÁTH Pál (szerk.), Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2002. 138.

Továbbá vö. Otto VON GIERKE, *Political Theories of the Middle Age*, Martino Fine Books, 2014. 125-145.

¹⁷⁹ Az antik hagyomány nemcsak szellemi és teoretikus értelemben jelenik meg újra az ún. Karoling reneszánsz után Európában, hanem a város tekintetében fizikai értelemben is. Ahogyan a klasszikus kultúra szellemi értelemben, úgy a városok létrejötte esetében a megelőző korból visszamaradt alap is építette a középkori várost. Vö. Jacques LE GOFF, *Az értelmiség a középkorban*. Magvető Kiadó, Budapest, 1979. 11-13.

Az építészeti tradíció éppen emiatt jelentősen megváltozott a X. századtól kezdődően. Az eredetileg a védelemre szolgáló monumentális építmények sajátosan új (teológiai, jogi, társadalmi) viszonyok értelmében épültek újra a középkori városok köré. Csak az a település volt méltó a város névre, amelyet fallal vettek körül.

„Amikor a városok jogi személyé válnak, az általuk használt pecséten ott látható a fal képe.”¹⁸⁰

A fal szimbóluma, amely egyben a városok jogi státuszát is jelölte, egy ennél mélyebb összefüggésre is felhívja a figyelmet. A falak egy duális világot jelenítenek meg a kapuk által. A külső világ így élesen elválik, jobban mondva kívül reked egy belső, zárt, immanens közegetől.¹⁸¹ A város belső része társadalmi – és sok tekintetben lelki – szempontból maga mögé utasította a kint rekedt világot. „A belsőlegesség, a „belsővé tétel” európai hagyománnyá, európai értéké vált.”¹⁸² Ez a konklúzió azonban sok évszázadnyi párhuzamos vallási, jogi, és várostörténeti fejlődés eredménye, amelyet érdemes legalább nagy egységeiben megvizsgálni.

A Nyugatrómai Birodalom bukása után lényegében a teljes infrastruktúra leépült, leginkább a komoly adminisztrációval rendelkező nagyvárosok tűntek el. A falak lerombolása egyet jelentett a káosszal és a védtelenség tudatával, ami nemcsak a fizikai kiszolgáltatottságot jelentette, hanem a régi rendszer adminisztratív (jogi) hiányát, és egyben a városi infrastruktúra teljes pusztulását is hordozta. Csak egy reálsan védett hely maradt meg ebben a korban: a kolostor. Ezek az intézmények – melyek elsőként építették vissza a békét és nyugalmat megteremtő zárt falakat – lettek a legszorosabb kapcsolódási pontok az ókori és a középkori városok között, nem pedig a fennmaradt épületek vagy szokások.¹⁸³ Bármilyen politikai zűrzavar legyen is a falakon kívül, a kolostor mindig a rendet és a nyugalmat láttatta és kínálta fel.¹⁸⁴ „Itt a keresztény ember

¹⁸⁰ LE GOFF, J., *Európa születése a középkorban*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2003. 138.

¹⁸¹ Ehhez kapcsolódóan jól látszik, hogy a kora középkor festészetének városábrázolása, amely általában azt, mintegy háttérként jeleníti meg, szakrális funkcióval bír. A város egy kozmikus rendszer leképződéseként jelenik meg, az égi minta földi előképeként. A város ábrázolása egy sajátos fordított perspektívában, ugyanabban a *spirituális-imaginárius* művészetfelfogásban fejeződik ki, amelyben az egész kor képi világa.

¹⁸² LE GOFF, J., *Európa születése a középkorban*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2003. 138.

¹⁸³ MUMFORD, L., *A város a történelemben. Létrejötté, változásai és jövőjének kilátásai*. Gondolat, Budapest, 1985. 236.

¹⁸⁴ Disszertációm későbbi fejezeteiben ezt részletesen is tárgyalni fogom. VI.3.11. *Az emai karthauzi kolostor élménye*.

Illetve érdemes megemlíteni, hogy az urbanisztikai látásmód már Nagy Szent Albertnél is megjelenik. Albert augsburgi szentbeszédében (XIII. század) tulajdonképpen a város teológiáját és annak spiritualitását vázolja fel, amikor merőben plasztikus formában és képekkel fejezi ki az utcák (terek) és az emberek, a pokol és a paradicsom kapcsolatát. Idézi: LE GOFF, J. *Európa születése a középkorban*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2003. 137.

*megtalálhatta az oly hőn áhított nyugalmat és bensőségességet.*¹⁸⁵ Kijelenthetjük, hogy a kor nagy apátságai (Clairvaux, Monte Casino, St. Denis, Cluny), szinte kizárólagos hatást gyakoroltak egyrészt a városi életre, másrészt azok építészeti formáira. Lewis Mumford gondolatmenetét követve azt mondhatjuk, hogy amikor Hrabamus fuldai apát a „*közösségi életet*” mint a város legfontosabb ismervét említi meg, akkor ezzel a kolostor egyik legfontosabb hivatását ruházza át a városra.¹⁸⁶

IV.2.3. A belsőlegesség élménye Szentviktori Hugónál: *Didascalion*

A belsővé tétel fentebb megfogalmazott elementáris élménye érződik a kor nagy teológusa, Szentviktori Hugó (1096-1141) munkáiban is. Hugónál, aki korának egyik legszisztematikusabb gondolkodója volt, jelenik meg először – a középkori városfal mintájára – az olvasás élményének és aktusának belsővé válása. A hangos olvasást a halk és belsővé vált olvasás váltja fel, és mindez eredendő nyomot hagy Hugó ismeretelméletén és misztikáján. Ezzel jelentős hatást fejt ki a teológia történetére, nem beszélve az európai kultúrtörténetben játszott szerepéről.

Itt nincs módom a szentviktori apát teológiáját részletesen bemutatni, csupán két olyan pontra térek ki, amelyek jól illusztrálják, hogy milyen komplex, de mégis autonóm formában és egységben volt jelen a teológia, a városi struktúra, a jog és a társadalom. A közös metszéspontot jelölhetjük azzal, amit „*a belsőlegesség, a „belsővé tétel”* fogalmaival írtunk körbe, így Hugó munkásságban is ezeket kell keresnünk.

Hugó – amikor a világ, a lélek és Isten viszonyáról tárgyal – sajátosan újítja meg véleményem szerint a keresztény hagyományt annak a városképnek a perspektívájából, amely az olvasás gyakorlatára is olyan erőteljesen hatott. A szentviktori apát úgy látja, hogy a teremtés aktusában három dolog volt jelen: „*A test, a spiritus és Isten.*”¹⁸⁷ A lélek (spiritus) állt középen, rajta kívül a test (világ) és a lélekben Isten. Ismeretelméletileg a lélek egyszerre részesedett a testi szemben, amellyel látja a külső valóságot és mindazt, ami benne van (*oculus carnis*), illetve részesült az értelem szeméből (*oculus rationis*), hogy önmagát is tudja szemlélni és megérteni. Ezeken túl

¹⁸⁵ MUMFORD, L., *i.m.* 237.

¹⁸⁶ Vö. Uo. 237.

¹⁸⁷ RUH, K., *A nyugati misztika története I. A patrisztikus alapok és a 12. század szerzetesi teológiája.* Akadémiai Kiadó, Budapest. 2006. 410.

a lélek sajátja a harmadik szem is, a *contemplatio* szeme, amivel Istent és az isteni dolgokat szemlélné saját bensőjében. Annak az embernek a látképe ez, aki egyszerre észleli a falakon túli külső valóságot, a bensővé vált egyéni és társadalmi közeget (a kint és bent dialektikája), illetve a szakralitást, az Istenhez emelkedés városban található központi épületeit, a templomot, amely ebben a korban válik talán teológiai értelemben a legkifejezőbbé. Hugó képe úgy jelenik meg előttünk, mint annak a gondolkodónak a perspektívája, aki egyszerre látja a város falán állva a külső és a belső oldalt, miközben arra vágyik, hogy eljusson Isten ismeretére. Maga a bensővé vált olvasás aktusa is azt szolgálja, hogy az eredendő bűn következménye miatt az egyetlen működőképes testi szemtől és annak megismerésétől a lélek egyrészt eljusson önmaga megismeréséig, másrészt egészen Istenig. Mindezen teológiaiailag releváns fogalmak (akárcsak az ókori város falai) már adottak voltak Hugót megelőzően is, mégis látjuk az eredeti perspektívát: mintha kintről tartanánk a kapun át a városhoz (a városba) ahhoz a szentélyhez, ahol Istennel találkozhatunk.¹⁸⁸ A középkori ember és társadalom nagy látképe mindez. Érdekes, hogy ebben a struktúrában az olvasás és annak funkciója – a Bölcsességhez való eljutás – egy egészen nyitott, kommunikációs képet mutat. A mindenki számára nyitott és elérhető üdvösséget, a szabaddá válást jeleníti meg azzal, hogy mindezt az olvasás tapasztalásához köti.

A szentviktori apát egyik legfontosabb munkájában, a *Didascalion*ban¹⁸⁹ fejti ki a korát messze meghaladó gondolatait az olvasásról és annak szerepéről. Hugó először is megkülönbözteti egymástól a tudást és a Bölcsességet, majd, mint láttuk, a Bölcsességben találja meg az ember beteljesedésének végső pontját és célját.

„A Bölcsesség világosítja meg az embert, hogy az felismerje önmagát.”¹⁹⁰

A Bölcsesség az, ami az embert visszavezeti önmagához, önismerethez juttatja; ezzel felismerhetővé válik az ember számára saját sebzettsége, de az eredeti rendeltetése is. A Bölcsesség tudja helyreállítani az ember integritását. Az olvasás azért válik kiemelten fontossá Hugó gondolkodásában, mert számára egyértelműen ezen keresztül (a külső világból a belsőhöz, és végső soron Istenhez való eljutásként fogja fel azt) vezet az út a Bölcsességhez. Az olvasás, amely végeredményben nem más, mint értelmezés, egy

¹⁸⁸ Vö. Uo. 409-410.

¹⁸⁹ Hugo de SANCTO VICTORE. *Didascalion (=Eruditionis didascalicae)*, III. PL. 176. 741-812.

¹⁹⁰ Uo. I, 2 (PL 176, 742A). Idézi: SZEILER Zsolt, *Szentviktori Hugó, A természet könyvének olvasásáról. In: A „Természet könyve” mint a „Szentírás könyvének” analógiája. A „Két könyv”-metafora mai jelentősége a természettudomány és teológia párbeszédében.* Sapientia füzetek 34. BAGYINSZKI Ágoston OFM. (szerk.), L'Harmattan Kiadó – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Budapest, 2019. 77-95.

hármasságot ölel fel. Ez a szó szerinti értelemről (*littera*), az értelemről (*sensus*) és a mondanivalóról (*sententia*) áll.¹⁹¹ A szentviktori apát, ahogyan Szeiler Zsolt mértékadó tanulmányában fogalmaz: „idegen földre küldi az olvasót”¹⁹², mivel az olvasást „zarándoklatnak” tekinti. A megszokott és az érzékekkel felfogható ismert vidéktől egy, a „rejtett értelem” által uralt idegen világon át a Bölcsességhez juthat el az olvasó. Ez az út, amely az érzékektől befelé vezet, egy olyan itinerárium, jobban mondva annak a társadalomnak a képe, amelynek jelentős része valóban elzarándokolt a külső valóságból a városba, ahol megalkották a városi kommuniót. Jegyezzük meg, hogy Hugó az olvasáson egy meditatív, belsővé tett, elmélkedő típusú aktust ért, nem a mai, hétköznapi, gyors, felületes olvasási módot. Ennyiben bizonyosan van különbség modern korunk és a szentviktori gyakorlata között.

Sokaságból egység: Hugó a *litterát*, a betűt, a látható világhoz sorolja. Ennek következtében kötött a testi erőfeszítésekhez, vagyis a test a szem által érhető el. A test aktivitása mellett fontos a szöveg tagolása, részeinek elhatárolása, majd a megértés igénye szerinti újrendezése. Tekintve hogy a *littera* (a szó szerinti értelem) nem egységes, ezért létmódja a sokaság.¹⁹³ A *sensus* tekintetében már változás történik: az értelem oldalán már megjelenik egy egység, amelyben már maga az olvasó is egységesül, az értelem itt már az egységet keresi és tekinti. A *sententia* nem más, mint a szöveg legbelsőbb értelme, amelyet a szó szerinti értelmétől kiindulva, a szöveg értelmén átjutva érhetünk el. Fontos látni, hogy Hugónál ez az út egyben a jellem, a lélek helyes rendjének kialakulását is célozza. Az olvasás bensőségessége és módja az egész embert érinti, annak egész integritásához vezet.

A város, amely a teret és a perspektívát kínálta a Bölcsességhez, mind struktúrájában, mind újfajta társadalmi képében lényeges változásokon ment keresztül ebben a korban. Érdeemes összekötni a jog- és társadalomfejlődés fontosabb pontjait a teológiatörténet ezen meghatározó részével.

¹⁹¹ Vö. Uo. 79.

¹⁹² Vö. Uo. 79.

¹⁹³ Vö. Uo. 80.

IV.2.4. Pax urbana

A fallal körülvelt zárt város (*civitas murata*) mint terület elhatárolódást jelent minden külső vidéktől. A vidék itt egyben egy egészen más jogi és társadalmi keretet is jelöl. Az erődített várost a megerősített fal alapvetően védelmi céllal különítette el minden más tértől. Ez a zárt jelleg „*azonban a középkor hierarchikus hatalmi viszonyaitól való elhatárolódásként is értelmezhető.*”¹⁹⁴ Ez azzal is alátámasztható, hogy a városi közösségek a középkor társadalmát meghatározó földesúr-jobbágy relációtól erősen különböztek. A városlakók egy egészen más közösségi létet, és ezzel egyidejűleg egészen más közösségi szabályozást valósítottak meg, mint a falakon kívül rekedt társadalom. A polgárság kialakulása a városban egyszerre hozta magával a városi békét (*pax urbana*), másrészt a későbbi polgári társadalmak alapját, a jogegyenlőséget. A városlakók közötti hatalmi viszonyok a város falain belül mellérendeltséget mutatnak. A teológiai gondolkodás számára érdekes területe lehet ez a jogtörténetnek. Hiszen a városi egyenlőség mint kommuna mégsem mentes a jogi (pl. a céhekben vagy a város vezetésében kialakult és szabályozott) hierarchiától.¹⁹⁵ Ezért nyilván nem azonosítható a modern, „liberális” alapokon nyugvó jogegyenlőséggel, még akkor sem, ha lényegében azok alapját láthatjuk bennük. Amennyiben azonban a modern ekkléziológia tekintetében értelmezzük ezt a modellt, akkor könnyen átfedésekre bukkanhatunk a II. Vatikáni zsinat egyházképének relációjában, amely a *Lumen Gentium*¹⁹⁶ kezdetű dogmatikus konstitúcióban jelenik meg. Az Isten népéről értekező fejezetek (mint egység és egyenlőség), illetve az egyetemes papság és a hierarchikus papság viszonyának újrafogalmazása egy egyházi valóságon belül egészen egyértelműen hasonlít a középkori város társadalmi és jogi szabályozásához. Látszik, hogy a belsővé válás aktusa a város jogi és társadalmi szabályozásában is erőteljesen végbemegy. Lewis Mumford szavaival élve: „*rövid időre a »communitas« diadalmaskodott a »dominium« felett.*”¹⁹⁷ Röviden érdemes itt visszatérni a középkori város kialakulásának alapjához, a kolostorhoz, hiszen annak eszményi formája sem volt más, mint a klasszikus arisztotelészi ideál: a „lehető” legjobb életre törekvő egyenlők

¹⁹⁴ GÖNCZI – HORVÁTH – RÉVÉSZ – STIPTA – ZLINSZKY, *i.m.* 138.

¹⁹⁵ Vö. Uo. 139. „*A középkori város társadalmi struktúráját, így például a céhek belső tagozódását vagy a városi igazgatás belső viszonyait vizsgálva nem hagyhatók figyelmen kívül a hierarchikus-uralkodó viszonyok.*”

¹⁹⁶ A II. vatikáni zsinat *Lumen Gentium* kezdetű dogmatikus konstitúciója az egyházzól (LG), In: A II. vatikáni zsinat dokumentumai. DIÓS István (szerk.). Szent István Társulat, Budapest 2007.

¹⁹⁷ MUMFORD, L., *i.m.* 241.

társadalma.¹⁹⁸ Ha ezt keresztény szemszögből nézzük, akkor azt látjuk, hogy a középkori város társadalmi és jogi szerkezete ezt majdnem azonosan valósította meg. A keresztény bensőségesség fogalma stabil alapul szolgált mindennek.¹⁹⁹

Ez az alap mégsem vált kizárólagossá és uralkodóvá. Wilhelm Ebel klasszikus elmélete szerint a középkori város kiemelt szerepet játszott a modern társadalmak létrejöttében. Ebben a jogtörténeti szemléletmódú megközelítésben a középkori város a későbbi alkotmányos felfogások mintegy előképeként jelenik meg. A városfejlődés egyes stádiumaiban a modern értelemben vett alkotmányos intézmények fokozatos kialakulása olvasható ki.²⁰⁰ Amikor Gerhard Dilcher továbbfejleszti a város kialakulásának és fejlődésének mind a szociológiai (Max Weber), mind a jogtörténeti megközelítéseit, többek között három ismertető jegyet emel ki a középkori városok elemzéséhez: a városi békét, a városi szabadságot és a polgárok között megvalósuló egyfajta alkotmányos rendet.²⁰¹

A városi szabadság vonatkozásában a város polgárainak jogi státuszára kell gondolnunk. A középkori városok jogrendje sok tekintetben különböző „alkotmányos” státuszokat eredményezett, egy dologban azonban mégis kimutatható a megegyezés: a polgárok nagy többsége egy szolgai állapotból emelkedett fel és vált szabaddá. A földesúr elvesztette uralmát a jobbágya felett, aki ebben a folyamatban egy sajátos szabadságra tehetett szert. Természetesen ennek a szabadságnak a tartalma sem felel meg a modern értelemben vett szabadságfogalomnak, mégis, jól érzékelhetően később ez fog alapul szolgálni az utóbbinak.

A város²⁰² mint strukturális szövet tehát – a teológiához hasonlóan – a jog és társadalomfejlődés számára is fontos alapként szolgál, lehetővé téve az emberi szabadság jogi fogalmának és tartalmának formálódását, fejlődését. Szentviktori Hugó és a teológia esetében azt láttuk, hogy a fallal körülvett, bensőségessé váló városi közeg az olvasáson és annak értelmezésén keresztül jut(hat) el a Bölcsességig, így végeredményben az emberi integritáshoz, annak szabadságához. A jogfejlődésre legalább ennyire hatással volt ez az új struktúra. Ha röviden is, de éppen ezért érveltünk

¹⁹⁸ Vö. Uo. 237.

¹⁹⁹ A középkor hajnalának teológiatörténeti szisztematikus összefoglalását lásd: Ghislain LAFONT, *A katolikus egyház teológiatörténete*. Atlantisz Kiadó, Budapest. 1998. 119-159.

²⁰⁰ Vö. GÖNCZI – HORVÁTH – RÉVÉSZ – STIPTA – ZLINSZKY, *i.m.* 140.

²⁰¹ Uo. 140.

²⁰² A várost itt abban az értelmében használom, ahogyan fizikai struktúrájában hordozója volt a „belsőlegesség”, a „belsővé tétel” európai hagyományának és értékének.

amellett, hogy a modern szabadságfogalom alapja is a városban kialakult új társadalom egyik fontos aspektusából, a városi szabadságból származik.

A középkori város olyan egységesítő alap volt, amire támaszkodva szabadon és autonóm módon tudott fejlődni mind a teológia, mind a közjog, mind a társadalom. A fejlődés sajátos kategóriáik és hagyományuk mentén ment végbe, mégpedig úgy, hogy egyik sem volt kizárólagos uralmi pozícióban a többi felett. Mégis volt egy általános és objektíven körülírható valóság, amin ez a sokszínűség létezhetett, és ami egységet adott nekik. A fallal körülvett város egzisztenciális tapasztalása teremtette meg a feltételeit annak, hogy mind a teológia, mind a közjog egy „közösségi” struktúra felé mozduljon el, aminek markáns kifejezése volt a szabadság. Ezt a szabadságot mégis saját hagyományaik és belső szükségszerűségeik mentén dolgozhatta ki és érthette meg mind a teológia, mind a jogtudomány.

Összefoglalva azt látjuk: jog, városépítészet és teológia mind külső, mind belső viszonyaikat tekintve, a szabályozás komplex szintjén egyszerre önállóak, ugyanakkor reálisan kapcsolódnak is. A teológia, amely a kor egységének alapját adta, jól fejezte ki önmagát az új városi keretek között. A társadalmi változásokban integránsan jelen volt üzenetével: a Bölcsesség adja az ember integritásának alapját, és ez vezet el a megváltásunk megértéséhez. Ezzel párhuzamosan jön létre az európai kultúra másik nagy innovációja, amikor az újjáalakuló városi kultúra olyan jogi és társadalmi szabályozást nyer, amely a későbbi polgári-demokratikus társadalmaknak szolgál majd alapul. Mindez egy olyan komplex egységet mutat, amelyben még nem vált el egymástól a későbbi modernitás alapját képező tudomány-jog-művészet hármasa a teológiától és az egyháztól, mégis képes volt önállóan és szabadon megfogalmazni például azt, hogy mit jelent a szabadság egy városi polgár számára.

IV.2.5. Új tér?

Ahogy Ghislain Lafont bencés teológus írja, a katolikus egyház jelen válságát szoros összefüggésben kell nézni a modernitás végével és a nyugati civilizáció válságával. Mindez két, egymással korrelatív oldala annak, amit a jelenben tapasztalunk. A feladat az, hogy megértsük a kereszténység és a modernitás kialakulását, ezek egységét, majd szétválásukat és harcukat, amely egyfajta megsemmisüléshez vezetett. Ennek alapján kellene újrafogalmazni viszonyukat, hogy egy helyes dialógus léphessen fel a

civilizáció rendezőelvül. Jelen értekezésben csak utalhatunk arra a nagy ívű elemzésre, amelyet Ghislain Lafont elvégez, illetve arra a vállalkozására, hogy mindezek mentén „újra” elképzelje a katolikus egyházat, amely egy olyan struktúrában jelenik meg, mely képes párbeszédre lépni a modernitással.

Saját elemzésünkhöz elegendő, ha arra utalunk: Lafont abból indul ki, hogy az egyház és a modernitás két olyan autonómiává fejlődött, amely nem volt képes már kölcsönösen megérteni és segíteni egymást.

„Egyrészt (az emberi értelem felől) nem sikerült definiálni egy olyan hiteles autonómiát, amely nyitott maradt volna az üdvösség keresésére és az ingyenes kinyilatkoztatásra. Másrészt (a kinyilatkoztatás felől nézve) ezt az ingyenességet és megnyilvánulásainak eszközeit kiszabadítani a hozzá képest lényegtelen... formákból.”²⁰³

Mind a racionalista modernitás, mind a kereszténység egy önmagába záródó folyamaton ment keresztül, amely Lafont szerint végeredményben elvezetett egy teljes fragmentációhoz, illetve éppen úgy a modernitás végéhez, mint a jelen posztkeresztény korhoz. Lafont pontosan látja a folyamatot, és ezt már több alkalommal is nagy kultúrtörténeti igényességgel írta le.

A továbbiakban ezt a perspektívát egészíteném ki két további aspektussal. Az egyik, hogy ennek a negatív irányú eltávolodásnak oka az is, hogy a középkori város mint „lelkiállapot” elvesztette központi struktúraalkotó szerepét. A dialógus alapja szűnt meg: az egység, mely autonómiákat volt képes párbeszédben egyesíteni. A perspektíva átalakulását követően már nem létezett a kint és a bent dialektikája, s ez a hiány feloldotta azt a formaalkotó közeget (a bensővé tételt), amely meghatározta a kora középkor teológiai és jogi fejlődését. A korábban egységben kezelt, de a sajátos autonómiákat megtartó perspektíva és fejlődés újra egy hierarchikus rendszerbe épült be, ami lényegében egy dolgot kezdett elvárni a városépítészettől: hogy a külső teret az emberi léptékhez igazítsa.²⁰⁴ Meglátásom szerint, ez a Lafont által vázolt folyamat alapja, ezzel szűnik meg az autonóm területek közös metszéspontja, amely egy dialógus kiindulópontja lehetne. Ez okozza, hogy egyik oldal sem tudja megfordítani az önmagába fordulásának folyamatát, valamint azt, hogy később sosem voltak már készek a kölcsönös párbeszédre. Emiatt adhatunk részben igazat Guy Debord-nak, aki

²⁰³ Ghislain LAFONT, *Milyennek képzeljük a katolikus egyházat?* Napjaink teológiája sorozat 8. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2007. 16.

²⁰⁴ Vö. Leonardo BENEVOLO, *A város Európa történetében.* Európa születése sorozat 2. Atlantisz Kiadó. 1994. 139.

ennek a folyamatnak a végén egy teljes és valóban végzetes fragmentációról fog beszélni, amikor megírja értekezését a *Spektákulum társadalmáról*.²⁰⁵ Debord itt világosan utal arra, hogy a város átalakulásának, lerontódásának stratégiai szerepe van a „spektákulum” létrejöttében.

IV.2.6. Út a modernitás felé

Disszertációmban, főleg terjedelmi okok miatt, sok lényeges és fontos pont maradt talán még említés nélkül is a város teológiatörténeti vizsgálata során. Felmerülhet a kérdés, hogy miért teológiai értelemben értékesebbnek látszó részek maradtak ki munkámból. A válasz egyszerű. Leginkább azért, mert ismertebbek, sokkal többet kutatott témákról van szó, így úgy gondoltam, mindezt érdemes egy későbbi kutatómunka során beépíteni. Ezzel egyidejűleg pedig azokra a kérdésekre és témákra fogok koncentrálni, amelyek nem, vagy alig kutatottak a teológiában.

Azt azonban mindenképpen szeretném megmutatni, hogy a középkortól kezdődően is kimutatható a város szignifikáns jelenléte a teológiai gondolkodásban. Ezt a lineáris és kontinuos utat a következőképpen látom vázolhatónak.

A gótika teológiai és építészeti jelentőségének és súlypontjainak bemutatásával annak a kornak a városképét lehet bemutatni, amelyben „a klasszikus skolasztika *Summájához hasonlóan a klasszikus gótikus székesegyház is mindenekelőtt a teljességre törekszik, következésképp tökéletes és végső megoldást keres, szintézis segítségével éppúgy, mint kiküszöböléssel.*”²⁰⁶

Erwin Panofsky lassan klasszikussá váló tézise talán úgy foglalható össze legjobban, hogy a gótika korának építészeti és teológiai perspektívája tökéletesen átfedésbe kerültek. Több utalást is tettem munkámban a humanizmus és a reneszánsz korában létrejövő városelméleti és építészeti változásokról, ezekről önmagukban a kutatás már behatóan tárgyalt, de érzésem szerint a reneszánsz város és teológia kapcsolata tekintetében még várat magára egy átfogó munka.

²⁰⁵ Guy DEBORD. *A spektákulum társadalma*. MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, Balassi Kiadó, 2006.

²⁰⁶ Erwin PANOFSKY, *Gótikus építészet és skolasztikus gondolkodás*. Corvina Kiadó. Budapest. 1986. 22.

Ezek után értékes fejezetként adódna a városok és az eszkatológia kapcsolatának²⁰⁷ vizsgálata, különös tekintettel a vidék (Münzer Tamás) és a város (polgárság, Luther Márton) ütközésére. Mindemellett külön is meg kellene mutatni a protestantizmus és a város (Kálvin és Genf) viszonyának jelentőségét. Ennek jogi és államelméleti jelentőségére tettem utalást munkám 2. fejezetében. A katolikus egyház tekintetében külön rá kell tekinteni a tridenti reformok építészeti és urbanisztikai elveire, amelyek később nemcsak Európa, hanem a dél-amerikai kontinenst is nagyban meghatározzák, akárcsak az ezek nyomán kialakuló barokk egyházkép és városelmélet teológiai súlypontjai.

Ezen témakörök, kiegészítve a munkámban már feldolgozott részekkel együtt, lényegében már a korai modernitásig nyúlnak, amelynek csúcspontján a modern város korrelációjában egy új szubjektum képe rajzolódik ki elénk.

²⁰⁷ Ezt a munkát egyébként sok tekintetben már Jacob Taubes már elvégezte, de érdemes lenne kutatásait a város fókuszából is megvizsgálni, lásd: Jacob TAUBES, *Nyugati eszkatológia*. A kútnál sor. Atlantisz Kiadó. Budapest. 2004.

V. A modern személyiség és a nagyváros

A város és a modern személyiség viszonyának kérdése a XIX. század végétől, de leginkább a XX. század elejétől kap kiemelkedő hangsúlyt a tudományokban. Ebben a rövid fejezetben azokat a legfőbb irányokat szeretném bemutatni, amelyek erősen hatással voltak a későbbiekben mind az urbanisztikára, mind az építészetre. Két jelentős teoretikus – Georg Simmel és Louis Wirth – és a chicagói iskola hozzájárulását szeretném vázolni a modern személyiség és a város viszonylatában. Ezután röviden arra fogok kitérni, hogy mindezt hogyan lehet a keresztény egzisztenciára vonatkoztatva értelmezni.

V.1. Georg Simmel, *A nagyváros és a szellemi élet*

A város mindig a kulturális élet kiemelkedő színtere volt, elég ha arra gondolunk, hogy maga a civilizáció szó is a latin *civitas* (város) szóból származik. Ennek a kultúrának egyik jellemzője, hogy sajátosan eltér a vidéki életmódtól és ezzel egyidejűleg sajátos emberképet hoz létre azáltal, hogy a városi struktúrák hatással vannak a benne élő személyre, szubjektumra. A város és szubjektum viszonyának egy már több tudományterület (szociológia, pszichológia) által vizsgált és kitüntetett ideje a modernitás korának végétől, a XX. század elejétől kezdődik. Jól látható, hogy ebben az időszakban Európa nagyvárosai, közülük kiemelten is Berlin, olyan fejlődésen és változáson megy keresztül, amely mély nyomott hagyott a szubjektumon. Ennek a folyamatnak egyik elemzője és feltárója Georg Simmel (1858-1918). Több eszmetörténész szerint is ez a folyamat a XX. század elején, egymást időben követő kutatók és gondolkodók munkásságával kezdődött. A Max Weber, Oscar Spengler és Georg Simmel neve által fémjelzett kört annak ellenére is mint a városkritika német iskolája emlegetik, hogy illetően szándékukat sosem deklarálták. Weber indítása után²⁰⁸ Simmel foglalkozott²⁰⁹

²⁰⁸ „Simmel nagyjából ott folytatta a városfejlesztés tárgyalását, ahol Weber abbahagyta, vagyis a modern metropolisz világánál. Soha nem jutott el egy koherens városkonceptió kidolgozásához – bár ez nem is volt célja –, de klasszikusnak számító, *A nagyváros és a szellemi élete* című esszéjében finoman árnyalt képet festett a modern nagyvárosi lét szubjektív, az emberi lelket és öntudatot átformáló aspektusairól.” In: ZENTAI Violetta, *A modern személyiség és a nagyváros. Gondolatok a chicagói iskola szellemi portréjához*. Tér és Társadalom 6. 1992. 3-4. 250-263. 255.

²⁰⁹ Georg SIMMEL, *A nagyváros és a szellemi élet*. In: Georg SIMMEL, *Válogatott társadalom elméleti tanulmányok*. Gondolat, Budapest. 1973. 543-560.

először szociológiai (az emberi interakciókra reflektáló) értelemben, Berlin vonatkozásában, a nagyvárosi életmóddal. Alaptézise, melyet később lényegében a chicagói iskola is átvesz, hogy a nagyvárosi kultúra a modernitás kultúrája, attól elválaszthatatlan, ezért azt mondhatjuk, hogy a nagyváros nem más, mint a modern kultúra és életmód sajátos és evidens kifejeződése. Simmel bizonyos értelemben magát a modernizmus folyamatát egyfajta „sűrűsödésként” fogja fel, ami lényegében a modern nagyvárosban éri el csúcspontját: vagyis ezekben a városokban éri el a tetőpontját az emberek és tárgyak összezsúfolódása. A város olyan gravitációs erőter, amely akárcsak egy fekete lyuk, mindent magába szív, és közben elmosódnak az egyedi határok és önállóságok.²¹⁰ A város egy olyan impulzus-halmaz, amely minden eddigi életformánál jobban hat a benne élő szubjektumra. Simmel élesen elválasztja (szociológiai és pszichológiai értelemben leginkább) a városi és a vidéki életformát és embertípust, és négy tulajdonságban jelöli meg azt, hogy mi különbözteti meg és mi jellemzi a modern városi embert. Az első, hogy a városi embert az intellektusa vezérli; a második, hogy számító természetű, minden cselekedetét racionálisan mérlegeli. Simmel egyik legfontosabb belátása, hogy a városi ember szenttelenül viselkedik.²¹¹ Ennek kapcsán elemzi a blázirtságot. *„A blázirtság lényege az eltompulás a dolgok különbségei iránt, nem abban az értelemben, hogy a szenttelen ember nem veszi észre ezeket – ahogyan a bárgyúak esetében történik –, hanem abban, hogy semmisnek érzi a dolgok különbségének értékét, ezáltal magukat a dolgokat is. A szenttelen ember számára a dolgok egyformán bágyadt és szürke tónusban jelennek meg, egyik sem méltó arra, hogy a többiekkel szemben előnyben részesítse.”*²¹²

Ebből is következik a negyedik tulajdonság, mely szerint a nagyvárosi emberek ritkán fejeznek ki érzelmeiket.

A város egyik fő tulajdonsága, hogy egyben a pénzgazdálkodás központja, ami azt hozza magával, hogy a kereskedelmi interakciók jelentősen megsokasodnak és sokszínűvé válnak, melynek következtében szükséges az áruk cseréjének egységes alapon való megállapítása. Ez pedig hatással van a modern emberre is, hiszen ez a cserealap a mindent mindennel való felcserélhetőségéhez vezet, amelynek elsajátítása

²¹⁰ Ez a folyamat jól leírható a modern urbanizáció fogalmával és azzal, hogy néhol létezik ennek ellentéte, vagyis az agglomeráció kiépülése, de mindez csak egy nagyváros vonzásában állhat fent.

²¹¹ Richard SENNETT, *Classic Essays on the culture of Cities*. Englewood Cliffs. Prentic-Hall. 1969. 14.

²¹² Georg SIMMEL, *A nagyváros és a szellemi élet*. In: Georg SIMMEL, *Válogatott társadalom elméleti tanulmányok*. Gondolat, Budapest. 1973. 543-560. 549.

később óhatatlanul az emberek egymás közti interakcióiban is megjelenik. Ebben a nagyvárosi közegben a termelő és vásárló már nincsenek személyes kapcsolatban egymással, ezáltal a piac lényegében anonimá válik, melyben a nagyfokú interakció miatt már nincs hely a személyes találkozásnak, mindenki saját egyéni érdekei mentén veszi igénybe a kereslet és kínálat lehetőségét. Simmel szerint a modern városban éri el csúcspontját a gazdasági munkamegosztás minden eddiginél nagyobb fragmentációt hozva létre.

A városi élet nem csak racionális, hanem egzakt is, amennyiben a városi ember mindent a pontos időhöz kötve él meg. Simmel plasztikusan mutatja be, hogy mi történne egy nagyvárosban, ha megállnának a pontos időt mutató órák.²¹³ Ebben a rendszerben minden „várakozással” töltött másodperc pazarlás (bűn). A bűn és a rossz a modern nagyvárosban egyértelműen az egzakt időtől, és az ebben folyó munkától való távolságvétel. Ebben a megközelítésben Simmel nagyon is követője Max Webernek.²¹⁴ A város: pontosság, kiszámíthatóság és egzaktság. Ugyanakkor a város a szabadság igazi színtere is. Egy klasszikus premodern társadalomban, vagy a középkori városokban az emberek egy sokkal szűkebb, kisebb csoport tagjai, így sokkal szigorúbban ellenőrzöttek. A hagyománynak kitüntetett szerepe van egy ilyen környezetben. A hagyomány (és itt ezt tág értelemben kell érteni) jelentősége a nagyvárosban kérdőjeleződik meg, itt válik kérdésessé stabilitása és értéke. A korábbi zárt közösségek konvencióitól való eloldódás teszi lehetővé, és ez Simmel egyik fő tézise, a modern individuum sajátos szuverenitását.²¹⁵

Simmel szerint a modern nagyvárosokban a csoportstabilitás egyre kérdésesebbé válik és megszűnik jelentősége az egyénre nézve. A csoport túl nagyra válik, és ezzel megszűnnek a mindenkit átfogó kötelek, ezzel egyidőben pedig az egyén szabadságra tesz szert. A modern nagyváros forgatagának-közegének paradoxonja Simmel szerint, hogy benne az egyén egyszerre a legszabadabb és egyszerismind a legmagányosabb is. Simmel már ebben a viszonylag korai írásában rámutat arra, hogy a modern nagyvárosnak erősen uniformizáló hatása van, amelytől az az egyénivé válás mentheti meg az embert. Ennek következtében alakulnak ki azok a sajátosságok, melyek azóta is jellemzői a nagyvárosnak. Ilyen a Simmel által is vizsgált sajátosan

²¹³ Uo. 547.

²¹⁴ ZENTAI Violetta, *A modern személyiség és a nagyváros. Gondolatok a chicagói iskola szellemi portréjához.* Tér és Társadalom 6. 1992. 3-4. 250-263. 260.

²¹⁵ Georg SIMMEL, *A nagyváros és a szellemi élet.* In: Georg SIMMEL, *Válogatott társadalom elméleti tanulmányok.* Gondolat, Budapest. 1973. 543-560. 552-553.

városi jelenség, a divat. A nagyvárosi divat nem más, mint ennek a szélsőséges individualizációnak a külső megnyilvánulása. Ez segíti elő, hogy ebben a szélsőségesen uniformizáló és felgyorsult közegben az egyén képes legyen valamit megosztani önmagából másoknak, és viszont. Másrészt ugyanakkor a divat egy sajátos csoporthoz való tartozásnak is kifejezőeszköze. A valamihez való tartozás és annak egyéni szükséglete, hogy mindentől meg is különböztesse magát, vezet el a divat világának állandó változásához.

Végeredményben, Simmel tanulmánya azért jelentős, mert először mérte fel a modern város és a szubjektum sajátos korrelatív viszonyát, annak minden negatívumával és pozitívumával együtt. Bemutatta a modern szubjektum fragmentált, mozaikszerű létét, mely a nagyvárosban úgy jelenik meg, mint egy szerzetes, aki kontemplatív módon „keresi személyisége lényegét.”²¹⁶

V.2. A chicagói iskola

A chicagói iskola elsősorban településszociológiával, várostörténettel és társadalomföldrajzzal foglalkozott, emiatt (is) az urbanisztika, ezen belül is a városzociológia bölcsőjeként szokták emlegetni. Ezen túl az iskola jelentősen járult hozzá a városökonómia és annak módszertana kialakításához.

Az iskola háttéréként szolgál, hogy Chicago a XX. század elejétől mind építészeti²¹⁷, mind szociológiailag az USA egyik legmeghatározóbb városává növekszik, ami az egyetemi (kutatói) élet kialakulását és fejlődését hozza magával.²¹⁸

²¹⁶ ZENTAI Violetta, *A modern személyiség és a nagyváros. Gondolatok a chicagói iskola szellemi portréjához.* Tér és Társadalom 6. 1992. 3-4. 250-263. 260.

²¹⁷ Kenneth FRAMPTON, *A modern építészet kritikai története.* 2., bővített kiadás. Terc Kiadó, Budapest, 2009. *Adler és Sullivan: az Auditorium épület és a magasházak. 1886-1995.* 70-77.

Ki kell emelni a kor legfontosabb építész irodáját, a chicagói Adler és Sullivan irodát, amely gyakorlatilag teljesen átalakította a várost és annak koncepcióját. Mind Adler, mind Sullivan nagy hatású építészek voltak, ezen túl irodájuk laboratóriumként is működött és a legtehetségesebb fiatal építészek dolgozhattak náluk.

²¹⁸ Chicago egyszerre adja nevét irodalmi, teológiai és építészeti teoretikus iskolákhoz. Ezt a kérdést többek között Hoványi Márton is felvetette már, részben közös belátásainkra alapozva. In: HOVÁNYI Márton, *Keresztény teológia Észak-Amerikában.* In: Vigilia 86. évf./1. 2021. 9-18. Chicagóra vonatkozóan különösen is: 14. Azonban nem született még olyan átfogó tanulmány, amely kísérletet tenne arra, hogy a három iskola elméleti és gyakorlati belátásait összehasonlítsa, esetleg azokat egységben olvassa. Ahogyan később Michel de Certeau esetében látni fogjuk, ennek pedig lehetne gyakorlati haszna.

Bár a modern amerikai városkritika mélyen merít a kortárs német kritikai iskola belátásaiból, mégis a helyi (kontinentális) sajátosságok legalább ennyire el is szakítják az Európára jellemző városkritikától és városfogalomtól. Az amerikai kontinens városfejlődése értelemszerűen, a maga teljességében, nem járta végig azt az európai utat,²¹⁹ melyet végül a szubjektum viszonyában Simmel elemzett. Amerika, és benne a chicagói iskola a városértelmezés-tapasztalás utolsó fázisában a kiábrándultság, és a város kiismerhetetlenségének korában kezdi el kialakítani saját reflexióját. Ehhez járul hozzá a sajátosan amerikai valóság, a természethez való kötődés és az egyén autonómiájának maximalizmusa. Ezt a két sajátosság veszélyeztette a nagyváros, így nem csak az építészet kiválóságai, például Frank Lloyd Wright²²⁰, hanem a chicagói iskola is arra törekedett megoldásaiban és városkoncepciójában, hogy ezt a két fontos amerikai értéket megóvja, illetve, hogy az urbanizmus ezeket szolgálja.

Ahogy később bővebben is fogok rá utalni Le Corbusier és Mies van der Rohe kapcsán, már itt jól megfigyelhető az, ami a nagyvárosokban végbemenő társadalmi erkölcs erodálódásával írható le. A modernitás előrehaladtával, és ez főleg az Egyesült Államokra igaz, szükségessé vált az individualizmus elveinek összehangolása a klasszikus protestáns erkölcsi normákkal. Ennek közege a modern nagyváros volt mint a létezés elemi formája, ahol legalább a pragmatizmus elemi szintjén leküzdhető a modern ember magánya, és megvalósítható a szabad polgárok közösségének egy élhető módja. Ez a társadalom állapotát feltáró és egyben azt átalakítani vágyó elméleti munka a praxisban is megmutatkozott. *„A szegénység, a bűnözés, az egészségügy problémáinak megoldásában a morális kampányokat, az egyházi és középosztálybeli karitatív munkásokat a társadalomreform szakemberei váltották fel.”*²²¹ Ennek több tekintetben mai napig kiható következményei vannak. A professzionális értelmiség megjelenése ezeken a területeken azt eredményezte, hogy a korábbi „közös (sok

²¹⁹ Európában sajátosan létezett egy univerzális városkép, mely a felvilágosodásban egy pozitív beállítódást kapott, ami a viktoriánus korban negatív-kiábrándult attitűdbe csapott át, majd ennek következtében beszélhetünk a város kapcsán a „reménytelenségről” és arról, hogy a modern város kiismerhetetlen. Vö. Uo. 251.

²²⁰ Frank Lloyd Wright és a préri mítosza. 1890-1916. In: Kenneth FRAMPTON, *A modern építészet kritikai története*. 2., bővített kiadás. Terc Kiadó, Budapest, 2009. 77-86. Wright pályáját Adlernél és Sullivennél kezdte. Itt alakult ki az a sajátos nézetük Sullivennel, hogy „az Újvilág fiatal, demokratikus kultúrája nem alapozható egy olyan nehézkes és hagyományosan katolikus stílusra, mint a richardsoni romantika.” 78. Ezért sajátos úton haladva próbálják kialakítani azt az építészeti stílust, amely egyrészt „amerikai”, másrészt Wright pályáján végig hangsúlyozta, hogy ennek társadalmi-demokratikus tartópillérek is kell lennie. Így jött létre Wright sajátos építészeti stílusa, amely később az európai mestereket is ihlették.

²²¹ ZENTAI Violetta, *A modern személyiség és a nagyváros. Gondolatok a chicagói iskola szellemi portréjához*. Tér és Társadalom 6. 1992. 3-4. 250-263. 254.

tekintetben vallásos-egyházi) értékeken” alapuló megoldások helyett a környezet megváltoztatásával akarták javítani a kialakult helyzetet, ezzel akarták elősegíteni „*a polgárok mentális és morális regenerációját.*”²²² Ezen a ponton két fontos megjegyzést érdemes tenni. Az egyik, hogy ezáltal az (nem csak a katolikus) egyházak sok tekintetben – stratégiai értelemben – kiszorultak az olyan területekről, ahol erkölcsi és társadalmi tanításuknak döntően jelen kellene lennie. A másik, hogy ebből az új megközelítésből érhetőek majd a század későbbi nagy építészeinek, köztük kiemelkedően is Le Corbusiernek azon nézetei, hogy az emberi természet „helyreállítása”, kiemelése a strukturális roszból az építészetben és az urbanisztikán keresztül lehetséges.

Robert Park, a városkutató műhely alapítója, nemcsak olyan neves amerikai kutatókkal dolgozott együtt, mint John Dewey vagy William James, hanem Georg Simmellel is együttműködött Berlinben. Legjelentősebb tanítványa, Louis Wirth, francia és német tanulmányutakon szerzett széles tudományos kitekintést. Későbbi gondolataikra jelentős befolyást gyakorolt Weber, Tönnies és Durkheim.

A szoros kapcsolatok ellenére, a chicagóiak már a kezdetektől saját utat jártak. Richard Sennet meggyőzően érvel amellest²²³, hogy amíg Weber, Spengler és Simmel a várost a civilizáció egyfajta különleges képződményének tartották, addig a chicagói iskola a város belső szerkezeti sajátosságait kutatta, eközben pedig a részek kapcsolódási pontjain keresztül akarták megérteni a várost. Parkot és iskoláját is a város mint a modernitás társadalom- és szellemformáló tere érdekelte, az, ahogyan a modern ember és személyisége teremtődik, formálódik ebben az új közegben. Park – és ebben nagyon is Simmel követője – a várost „*egy sajátos lelkiállapot állandó jelenlétével definiálta.*”²²⁴ Park a városnak olyan ökológiájáról beszél, amelyben minden ember részesül a város sajátos morális rendjében. A város rendje dialogikus viszonyban van mozaikszerű alkotórészeivel, így lehetséges az, hogy minden városi ember tudatában ott tükröződik ez a rend.²²⁵ A város ökológiája azt is jelenti Parknál, hogy a város és annak térbeli elrendeződései követik, sőt megjelenítik a városi emberek beállítódásait,

²²² Uo. 254.

²²³ Richard SENNETT, *Classic Essays on the culture of Cities*. Englewood Cliffs. Prentic-Hall. 1969. 3-23.

²²⁴ ZENTAI Violetta, *A modern személyiség és a nagyváros. Gondolatok a chicagói iskola szellemi portréjához*. Tér és Társadalom 6. 1992. 3-4. 250-263. 256.

Robert PARK, *The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Environment*. In: Richard SENNETT, *Classic Essays on the culture of Cities*. Englewood Cliffs. Prentic-Hall. 1969. 91-131.

²²⁵ ZENTAI Violetta, *A modern személyiség és a nagyváros. Gondolatok a chicagói iskola szellemi portréjához*. Tér és Társadalom 6. 1992. 3-4. 250-263. 256.

sajátos életmódjukat. A város ezek szerint „*mozaikszerűen összekapcsolódó, fizikai és társadalmi világok rendszeréből áll, melyeket lakóik és használóik szokásai és rutinjai formálnak.*”²²⁶

A nagyváros amerikai szemlélői lényegében elfogadták azt a simmeli tézist, és magukévá is tették, hogy a modern kor városi létmódja társadalomelméleti értelemben nem más, mint a közösségtől való (végleges és döntő) elmozdulás az egyén felé. Ennek oka, hogy a modern, és ezáltal urbanizált ember természetét a gyors és szakadatlan külső stimulusok kezdik meghatározni, és hogy a korábbi közösségi normáktól való felszabadulás egy eddig nem ismert egyéni szabadságot teremtett meg.²²⁷

V.3. Az urbanizmus mint életmód

A chicagói iskola talán legnagyobb hatású és legismertebb esszéjét²²⁸ Louis Wirth jelentette meg a harmincas évek végén. Ebben egyrészt az iskola eddigi munkájának összegzése, másrészt saját kutatásainak szintézise jelenik meg. Wirth – ahogyan már esszéjének címe is jelzi: *Az urbanizmus mint életmód* – munkájában egyik fő tézisének úgy fogalmazza meg, hogy nem a város fogalmáról kell beszélni, hanem az *urbanizmusról*. Wirth röviden elemzi a város történeti fejlődését, és ő is elfogadja azt a nézetet, mely a modern civilizáció kezdetét a nagyvárosok kialakulásához köti.²²⁹ Wirth rámutat, hogy a modern kor legszembeötlőbb változása az, hogy a városok ilyen mértékben fejlődnek, és hogy a világ urbanizálódik.²³⁰ Ugyanakkor a városnak kizárólag egy-egy szaktudományra lebontott (azok tudományos hermeneutikája mentén megértett) fogalma létezik,²³¹ melyek még összességükben sem képesek felölelni a

²²⁶ Uo. 257.

²²⁷ Vö. Uo. 258.

²²⁸ Louis WIRTH, *Az urbanizmus mint életmód*, In: Szelényi Iván (szerk.) *Városshociológia*. KJK 1973. 41-63.

²²⁹ „*A modern ember életmódjának megkülönböztető jegye, hogy gigantikus aggregátumokba összpontosul, amelyek köré a kisebb központok csoportosulnak, és amelyből kisugároznak azok az eszmék, eljárások, amit civilizációnak nevezünk.*” Uo. 41.

²³⁰ Amikor Wirth ezt a tanulmányt publikálta, a számunkra fontos Dél-Amerikai kontinens még közel sem volt a mai mértékben urbanizált. A szociológiai értelemben sokkal inkább a vidékre építő és koncentrált felszabadítás teológia ennek a Wirth által leírt és elemzett folyamatnak is köszönhetően adta át a teret az argentin ihletettséggű, többek között Lucio Gera által fémjelzett, sokkal urbánusabb a városra építő nép teológiájának. Ezért, meglátásom szerint, Louis Wirth tanulmányát (a kialakulását tekintve, illetve pl. a szegénység kialakulásának okait tekintve) mindig figyelembe kell venni, amikor a nép teológiája ihlette városteológiáról tárgyalunk.

²³¹ Louis Wirth, *Az urbanizmus mint életmód*, In: Szelényi Iván (szerk.) *Városshociológia*. KJK 1973. 41 - 63. 42.

város valóságát, azt a sajátos életmódot, lelkiállapotot, melyről már Park is beszélt. Wirth ezért inkább arra törekszik, hogy a várost mint az emberi társulások egy sajátos formáját értse meg. A város fogalma helyett ezért akar az urbanizmusról beszélni mint életmódról, ennek kidolgozásához vezet be egy tág szociológiai megközelítésű városfogalmat.²³² Itt érdemes megjegyezni, hogy a teológia még nem fogalmazta meg, hogy saját látószögéből tekintve mit jelent számára a város, milyen szempontból képes szervezni a teológiai gondolkodást.

Wirth a városban, illetve az urbanizmusban egy új és sajátos öntudat kialakulását látta, amely mindenekelőtt a tradicionális közösségek felbomlásában mutatkozik meg,²³³ amely helyett a racionális érdekek veszik át a közösség szervező erejét. Ugyanakkor Wirth kritizálja Simmelnek azt a nézetét, hogy az egyén növekvő szabadsága, a sokszorosán átalakuló interperszonális kapcsolatok önmaguktól elfogadható (élhető) társadalmi integritáshoz fognak vezetni. A chicagói iskola második generációjának gondolkodásában egy komplex összefüggésrendszer alakul ki, amelyben már meghatározó szerepet játszik a tér, amely korrelatív viszonyban áll az emberi természettel és annak megértésével, s amely az emberi-egyéni szabadság és a társadalom rendjének problémáit hordozza. Wirth azt a tézist fogalmazza meg esszéjében, hogy a „*tér használatának minősége*”²³⁴ határozza meg és okozza a simmeli szubjektivitás kialakulását. Ennek részletes szociológiai elemzésére törekszik munkájában.

²³² „Szociológiai szempontból a várost úgy definiálhatjuk, mint társadalmilag heterogén egyének viszonylag nagy sűrűségű és állandó települését. E minimális meghatározás alapján bizonyos posztulátumok fogalmazhatók meg, amelyekből kiindulva és a társadalmi csoportokra vonatkozó, már meglevő ismereteinkre támaszkodva, megkísérélhetjük az urbanizmus elméletének kidolgozását.” Uo. 43.

²³³ „Következésképpen, a város különböző résztársadalmak mozaikjaként épül fel, s e mozaikkockák egymástól élesen elkülönülnek. A különböző személyiség típusok és életmódok keveredése az értékek relativizálására vezet, és növeli a különbözőségekkel szembeni toleranciát, az pedig a racionalitás előfeltétele és az élet szekularizálásának elősegítője.” Uo.

²³⁴ Vagyis, hogy mennyien és milyen minőségben, mekkora területen laknak egy adott területen, illetve az, hogy ezen területen milyen tevékenységi formákat végeznek.

V.4. A város és a „keresztény” egzisztencia viszonya

A fent vázolt összefüggésnek az is következménye, hogy a külső impulzusok által befolyásolt modern individuum már nem tud mit kezdeni azokkal a régi tradicionális kapcsolatokkal, közösségekkel, melyek régen meghatározták. Bár Park és Wirth csak áttételesen utal rá, ahogyan Simmel is, de ez az eloldódás a hagyományos értékek és közösségek mellett egyértelműen a vallási és egyházi közösségre is vonatkozik. Az ennek a helyére lépő – versenyorientált, személytelen és sok tekintetben racionalista – társadalmi modell és szervezetek nem csak az egyházi közösségek helyére lépnek, hanem, amint Parknál láttuk, sok tekintetben át is vesznek olyan társadalmi funkciókat, amelyeket eddig a vallásos közösségek végeztek. Mint láttuk, az egyéni szabadság növekedésével párhuzamosan merül fel a kérdés, hogyan lehet társadalmi szolidaritást és integrációt teremteni a nagyvárosban? Ezt korábban azok a hagyományos közösségek és értékek teremtették meg, amelyek most lényegében perifériára kerültek. Simmel és később a chicagói iskola válasza is a *tolerancia* volt, vagyis, hogy a különböző személyiségtípusok „kavalkádjában” a kölcsönös és kiegyenlített elfogadással lehet megteremteni az egységet. Park még valamennyire hisz abban, hogy a „természetes módon” szerveződő tradicionális és intézményszerű csoportoknak lehet összetartó ereje, Wirth azonban már arra az álláspontra helyezkedik, hogy leginkább az érdekek képviselőit szerveződő közösségi intézmények tudják ezt garantálni.²³⁵

Ám jól látszik, hogy sem a tolerancia, sem más intézményes keret nem volt képes megteremteni azt az egységet ebben a nagyvárosi közegben, amely szembe tudott volna nézni azokkal a társadalmi problémákkal, melyek a modernitás sajátjai: gettók, szegénység, a társadalmi kirekesztettség, deviáns magatartások. Ezen kívül már „*Park és Wirth megfogalmazták azt a kételyt is, hogy hiába jön létre valamiféle kollektív harmónia a városi társadalom mozaikszerű alkotórészei között, ha az egyes ember maga nem tud belső integritást szerezni.*”²³⁶ Wirth már a harmincas években rámutatott arra a fontos összefüggésre, miszerint az urbanizmus egyik legfontosabb jellemzője, hogy a városi népesség „*a városi élet komplexumába ható különböző tényezők együttes hatásának biológiai következményeként nem képes reprodukcióra, a nyugati világban*

²³⁵ Vö. ZENTAI Violetta, *A modern személyiség és a nagyváros. Gondolatok a chicagói iskola szellemi portréjához.* Tér és Társadalom 6. 1992. 3-4. 250-263. 259.

²³⁶ Uo. 259.

a születések csökkenése az urbanizálódás egyik legfontosabb jele.”²³⁷ Ennek következményei a nyugati kultúrában ma mélyreható problémákat jelent.

A város teológiájának kiemelt helyen kellene elemeznie, hogy a vallásos tudat, a vallási tapasztalás hogyan van jelen, hogyan alakult át a modernitás kialakulásával, fő hangsúlyt fektetve a nagyvárosra. Ma a katolikus egyház és a hívők döntő része is urbanizált környezetben él. Az urbanizáció és az általa kialakuló szubjektum, mint láttuk, döntően változik, amely a vallási tapasztalását is befolyásolja, de hatással van magára az egyház intézményi helyzetére is. Nem véletlen, ha Park elemzését elfogadjuk, hogy a nyugati intézményi rendszerekben az egyház társadalmi tanítása még akkor sem kap döntő hangsúlyt és prioritást, ha szociálisan meg is egyezne a többség szükségleteivel. Morális etikai megszólalásaival sem tud már elegendő kohéziót teremteni.

Ahogy Ferenc pápa is jelezte több helyen, de legmarkánsabban az *Evangelii Gaudium*-ban, ezek a városok és ezek a kultúrák már nem keresztények, azok kialakításában a kereszténység már nem tudott döntően részt venni. Simmel tézisei és elemzései ezt nagyon is alátámasztják. Az egyház „modern értelemben” nem városi, nem urbánus struktúrájában, és emiatt ennek a közegnek a vallásos érzületét, tapasztalását sem érti minden helyzetben.

„A városi polgárság mindennapjait gyakran a túlélésért folytatott küzdelem teszi ki, s ebben a küzdelemben eltűnik a létezés mély értelme, amely általában mély vallásos értelmet is magába foglal. El kell gondolkodnunk ezen, hogy olyan párbeszédet folytathassunk, amelyet az Úr folytatott a számáriai asszonnyal a kútnál, ahol az a szomját akarta csillapítani (vö. Jn 4,7-26).” (EG 72.)

A város teológiájának éppen ezért az ebben a közegben élő keresztény szubjektum tulajdonságait kellene kutatnia és megismernie ahhoz, hogy újra párbeszédbe tudjon lépni a mindennapok emberével. A 2. fejezetben láttuk, hogy Ferenc pápa és a dél-amerikai teológia felhívta a figyelmet arra: Isten jelen van és cselekvő a városban, mégpedig a modernitás által létrehozott struktúrákban is. A város teológiájának teoretikus feladata, hogy kutassa és megértse a modern város kialakulását és annak viszonyát az egyházzal, illetve az urbanizmus kapcsolatát a szubjektummal. A Ferenc pápa által meghirdetett misszióknak az is feltétele, hogy az egyház újra városivá váljék.

²³⁷ Louis WIRTH, *Az urbanizmus mint életmód*, In: Szelényi Iván (szerk.) *Városshociológia*. KJK 1973. 41-63. 57.

VI. A modern építészet és a katolikus teológia lehetséges találkozási pontjai

A) Bevezetés

A felvilágosodás szellemi áramlatainak nyomán a modern emberkép egészen sajátos megvilágításba került. (*Metron panthon krémathon esztin, hó antroposz* - mindennek mértéke az ember). Az emberi autonómia és az ember szabadságának állítása minden addig ismert vagy feltételezett korlátot szétzúzottnak tekintett. Itt a filozófiai diskurzus óhatatlanul is nem csak a teológia határterületére lépett, hanem érvényes állításokat kívánt megfogalmazni a *teodicea* és a kegyelemtan területén is.²³⁸

A haladásba és a fejlődésbe vetett hitet egyértelműen támogatta a modern értelemben vett szaktudományok (matematika, fizika, stb.) fejlődése, amelyekhez nemsokára az ipari forradalom több vívmánya is kapcsolódott. A(z) (üdv)történelem mint haladás, mint egy célra irányított fejlődési folyamat, amely beteljesedéssel rendelkezik, nem képzelhető el a keresztény időfelfogás és eszkatologikus szemlélet nélkül.²³⁹ Mégis, a felvilágosodás talaján mozgó kultúra, akárcsak a marxizmus, képes ezt szekularizálni, és a fejlődést, illetve a beteljesedést abszolút immanens formában elképzelni.

Ettől függetlenül a rossz kérdése, vagyis a teológia fogalmaival élve, az eredendő bűn problémája és annak jelenléte az egyén és a társadalom életében továbbra is realitás, amelynek megértésére és magyarázatára több kísérlet is történik. Ez a problémakör folyamatosan és visszatérően van jelen az irodalomban, a képzőművészetekben, a filozófiában és végső soron az építészetben. Ha nem is tekinthetjük ezt egy egységes folyamatnak, és talán sok tekintetben tematikusnak sem, mégis azt állíthatjuk, hogy a rossz problémájával szembenezés elkerülhetetlenül adódik. A korábbi fejezetekben pedig láttuk, hogy a rossz és a bűn kérdése korrelatív a várossal, amely az ember és társadalmának mindenkori közege. Ennek a folyamatnak egyik kései, de központi jelentőségű állomása lesz az, amikor Le Corbusier a modern technikai, és ezzel az ipar

²³⁸ A későbbiekben azt szeretném kimutatni több szerző esetében is, hogy ez a határátlépés, ha nem is direktan, tematikusan, de végig jelen van. Azt állíthatjuk Cassirer nyomán, hogy a felvilágosodás és annak szellemi közege legalább tematikusan mindig kapcsolódik a teológia egyik központi problémájához. Így tulajdonképpen ez nem más, mint egy rejtett párbeszéd, a valóságnak egy olyan olvasata, amely bár a tagadásból és a privációból táplálkozik, témáját tekintve azonban nem vonatkozik másra, mint amire a teológia keresi a választ a kinyilatkoztatás talaján.

²³⁹ Vö. SÁGHY Á. – WAPPLER Á., *Bevezetés az Újszövetségbe*. Szent István Társulat, Budapest 2021. 92-94.

„újraértelmezésével” az építészetet, az urbanizmust, így a várostervezést érti meg egy sajátos módon. Az építészet Le Corbusier-nál kitekintéssel bír az „egyetemes” emberi természetre, illetve annak igényeire és szükségleteire. Az ember, mind egyéni, mind társadalmi szükségletei korrelatívák a rosszal, a bűnnel. Ahogyan Jean-Jacques Rousseau esetében a társadalmat szervező jogi norma (alkotmányosság), végső soron a népszuverenitáson nyugvó társadalmi szerződés válik a strukturális és egyéni rosszat orvosolni képes tényezővé, úgy Le Corbusier-nél a „*bentről kifelé*” haladó építészet lesz ennek eszköze. Ez végső soron a várostervezésben éri el csúcspontját.

B) Exkurzus: A rossz problémájának jelenvalósága

A mindenkivel és mindenkiben jelenlévő szubjektív rossz problémája, ami az eredendő bűn dogmájában tematizálódik, ma egy sajátos kontextusban létezik. Megvan a tapasztalat szintjén, önmagunk elidegenedésének tapasztalatában, és létezik a teológia tudományának kategóriájaként. Végigkövetve a tágabb kultúrtörténetet, ez a kérdés – valójában miből is ered a rossz – olyan szervező erőként jelenik meg, amely sosem nyert, és talán soha nem is nyerhet konkrét megválaszolást. Megoldási és értelmezési kísérletek azonban léteznek. Ezen megállapítás alól a teológiai gondolkodás sem egészen kivétel, még akkor sem, ha lényegénél fogva éppen a rosszra adandó válaszként kellene megjelennie. A rossz és a bűn kérdése *mysterium iniquitatis*ként jelenik meg, melyre végső és teljes teoretikus válasz nem adható. Jó példa erre a XX. század Auschwitz utáni teológiája és filozófiája. Johann Baptist Metz vagy Jürgen Moltmann a megelőző koroktól eltérően, komolyan számot vetnek a szenvedés és rossz megválaszolatlanságával. Metz meg is hagyja ezt a megválaszolatlanságot Jób könyvének kontextusában, az ember által feltett kérdésnek, amelyben önnön méltósága rejlik.²⁴⁰ A filozófia sem képes komolyabb és kimerítőbb válaszokra. Talán, mert soha nem fordult még elő, hogy a rossz, amely az embert elidegeníti önmagától, olyan totalitásként legyen adva, amely önmagában és teljesen feltárulkozva mutatkozik meg. Ha az emberiség szellemi és társadalmi genezisében végig ott volt egy konstans, amely a maga történeti fejlődésében koronként különféle formában, de felelős a szubjektum és az objektum szétfeszítéséért, akkor ma az a kérdés: hol tartunk ebben a folyamatban?

²⁴⁰ METZ, J. B., *Memoria Passionis. Veszélyes emlékezet a plurarista társadalomban*, In: Mai keresztény gondolkodók sorozat, 1. Vigilia Kiadó, Budapest, 2008. 12-39.

Amikor a II. Vatikáni zsinat saját szellemiségének megfelelően elhatározza, hogy meg akarja szólítani az akkori világot, komolyan szembenéz annak korképével. A *Gaudium et Spes* kezdetű lelkipásztori konstitúcióban egy olyan látvány tárul elénk, amely jól tükrözi az akkori állapotokat. *Az ember helyzete a mai világban* című fejezet (GS 4-10) a konstitúció egy olyan pontja, amit szeretnék itt és most mérvadónak tekinteni. A zsinat nem sokkal a kritikus 1968-as események előtt tesz kísérletet arra, hogy leírja azt a világot, amelyhez szólni kíván. Olyan analízis jelenik meg, amely nagyon sok tekintetben pontosan és hűbavágóan vet számot kora társadalmának problémáival. A változó gazdasági, társadalmi, vallási struktúrák egész probléma tára jelenik meg a zsinati szövegekben. Szinte ezzel egyidőben íródik Guy Debord munkája is, ami később az 1968-as események fő teoretikus háttere lesz. Érdekes tehát megvizsgálni, hogy a *Gaudium et Spes* kezdetű konstitúció bevezető és elemző részei milyen érintkezési pontokat mutatnak a *Spektákulum társadalmában*²⁴¹ kifejtett társadalomelemzéssel és emberképpel. Már csak azért is, mert mindkét írás elementáris erejű hatást fog kifejteni később. A zsinati szöveg a katolikus egyházat állítja új látószögbe, míg a *Spektákulum társadalmában* leginkább a 68-as eseményeket határozza meg. Ha ehhez még hozzátesszük, hogy más tanítóhivatali szövegek, amelyek a zsinaton születtek, különösen is az *Inter mirifica* kezdetű dekrétum a tájékoztatási eszközökről, milyen komoly korrelációban állhatnak Debord munkájával, akkor érdemes megtennünk az összevetéseket.

Debord elmélete és munkája mára sok tekintetben beigazolódni látszik, hiszen, amint azt a legtöbb szakirodalom is megjegyzi, szinte látnokként vette észre a társadalom egészének összefüggéseit és alkotta meg téziseit. Ezzel párhuzamosan a zsinat is megfogalmazza a maga látképét. Munkámban arra szeretnék törekedni, hogy a *Gaudium et Spes* intenciójának megfelelően megpróbáljak látképet adni korunk társadalmáról. Másrészt pedig szeretnék reflektálni arra, hogy a 68-as események teoretikus háttere, beleértve a frankfurti iskola kritikai írásait is, milyen viszonyban vannak a zsinat látképével. Szinte végletekig leegyszerűsített kérdés, hogy ezeknek a szövegeknek a megalkotói, és saját társadalmi vagy egyházi közösségei ismerték-e egymást? Mindez pedig azért is lehet a teológia és szűkebb értelemben a dogmatika-szisztematikus teológia számára hasznos és fontos, mert fogalmaival és tanításával az „új evangelizáció” fényében szólnia kell korunk emberéhez. Mind Debord, mind a

²⁴¹ Vö. GUY DEBORD, *A spektákulum társadalmában*. MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, Balassi Kiadó, 2006. 1-15. tézisek.

Gaudium et Spes megállapításai, illetve sajátos látásmódjuk a misszió, az ember és a mindenkori társadalom közegének tekintetében elengedhetetlen a város teológiája számára. Éppen ezért kell különös figyelmet szentelni rájuk.

VI.1. Cél–eszköz–fejlődés a művészetekben

Amikor a rossz kérdésének vizsgálatát a francia felvilágosodás egy kitüntetett pontján fogjuk elkezdni, akkor talán érdemes egy rövid művészetelméleti gondolatmenettel utalni arra, hogy ezt a korszakot megelőzően, rejtetten és a sajátosan meghatározott művészeti kánonok alatt, milyen elementárisan húzódott meg annak vágya, hogy az egyén kiszakadjon a bűnnel terhelt társadalomból és annak konvencionális szellemi-etikai épületéből. A XIX. századtól kezdve a művészetekben legalább annyira jelen volt a teológiai dogmatika, mint a felvilágosodás vagy a modernitás filozófiájának elvetése és annak vágya, hogy ezeket meghaladja. Még inkább az, hogy új társadalmat építve „kivezesse” az emberiséget a rossz struktúrájából. Ha elfogadjuk, hogy a később elemzésre kerülő *Felvilágosodás dialektikájában*²⁴² Adorno és Horkheimer egyszerre teszi kritika tárgyává a modernitás filozófia örökségét és azt, amivel szemben ez létrejött, akkor érdemes megvizsgálnunk, hogy a művészetekben már lezajlott egy hasonló folyamat. Meglátásom szerint ezt egy harmadik útnak foghatjuk fel, és úgy látom, hogy a művészetek XX. századi társadalmi kudarca az oka annak, hogy helyüket elfoglalhatta a „kritika.” Ezt az érvelésemet alátámasztandó szeretném bemutatni ezt a folyamatot.

VI.1.1. Az antik művészeti kánon lehetséges értelmezése

A klasszikus antikvitás korának művészeti kanonikussága és annak fejlődése nem idegen a teológiától és annak geneziséstől, amely a Krisztus utáni évszázadokat jellemzi. Sőt, ha jobban meggondoljuk, a késő ókor végén, a kora középkor kezdetén minden „hagyományos-antik” művészeti formanyelv érvényét veszítette, mert annak szellemi tartalma a kereszténység térnyerésével és annak kizárólagosságával elveszett. „A

²⁴² HORKHEIMER, M. – ADORNO, TH. W., *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2011.

*hagyományos formanyelv csak a keresztény kinyilatkoztatás új tartalmában tudott új legitimitást találni.*²⁴³ Vagyis a kereszténység olyan módon kapcsolódik a művészetek tartalmi-formai létéhez, egészen a XVIII. századig, ami megalapozhatja további gondolatmenetem analóg értelemben vett érvényességét.

Több tekintetben is alkalmazhatónak látom Giorgio Vasarinak, illetve később Joachim Winckelmann-nak a teoretikus megközelítéseit. A két szerző meglátásait úgy fogom felhasználni, hogy nem kizárólagos értelemben tekintek rájuk, hanem lehetséges megközelítési irányoknak veszem azokat az utakat, amelyeket ezen szerzők bejártak a művészetek teoretikus szemlélete során. Ennek a gondolatmenetnek a nyomán rá kell tekinteni a „fejlődés” eszményére, amely nagyban érinti a kánon, illetve a kanonizáció fogalmát is.

Úgy látom, hogy ennek a gondolatmenetnek érdemes az alapjául venni a neves művészettörténész, Ernst Gombrich kánonról szóló összefoglalását, és azt részletesebben is megvizsgálni:

„Mint mindig, ezúttal is az ókorral kell kezdenünk, elvégre a művészeti haladás eszméjét csakúgy, mint a kritika legtöbb más, vezéreszméjét is, a klasszikus antikvitás hagyta ránk örökül. Jóllehet, többé már nem állnak rendelkezésünkre annak a számoszi Durisz görög szerzőnek az írásai, aki állítólag elsőként ábrázolta a görög szobrászat és festészet történetét haladásnak felfogott fejlődési folyamatként, de koncepciójának lényegét olyan nagyhatású római auctorok szövegei őrizték meg, mint Plinius, Cicero és Quintilianus. Az itt látható négy férfialakból álló sornak már elegendőnek is kell lenni a görög szobrászat fejlődését szemléltető diagramunkhoz. A VI. század archaikus művészete kemény és merev volt; az V. században Polükleitosz kidolgozta az arányok és a mozgás kánonját; a IV. században Praxitelész gráciával ruházta fel ezt, s végül Nagy Sándor korában Lüszipposz tökélyre vitte a természet utánzását.”²⁴⁴

Archaikus merevség – mozgás és arányok – grácia és a természet tökéletes utánzása. Mindez a folyamat pedig koextenzív azoknak az eszközöknek a fejlődésével, amelyek révén az alkotások (ezen elvek mentén) megvalósulhatnak, tekintve a görögök lényegében ugyanazt a fogalmat a *tekhnét* használták a művészetre és az ügyességre

²⁴³ GADAMER, H. G., *A szépség aktualitása*, T-Twins, 1994. 12.

²⁴⁴ E. H. GOMBRICH, *Művészet és fejlődés*. Corvina, 6.

Eredeti megjelenése: E. H. GOMBRICH. *The Ideas of Progress and their Impact on Art*, The Cooper Union School of Art and Architecture, New York, 1971. 7.

is.²⁴⁵ Gombrich megállapítása szerint az antik görögök számára a művészettörténet és a technikai készség története azonos.²⁴⁶ Létezik-e fejlődés, és ha igen, akkor ez a fejlődés a művészetekben (szélesebb értelemben a teológiában) beletorkollik-e egy abszolút formába, amit már kánonnak tekinthetünk? Miben áll ez a fejlődés? A szellem, az ész önkifejeződésének eszközszerűségében kell-e keresnünk a tökéleteset? Megfelelő nyelvtani, fogalmi struktúrák, esetleg a mechanika eszközeinek fejlődése teszi lehetővé azt, hogy egy bizonyos szellemi tartalom a leginkább megjelenhessen? A fejlődés tehát: cél – eszközök – tökéletesség?²⁴⁷ Lehet-e ez egy abszolút megjelenés, amely annyira meghaladhatatlan, hogy csak megkerülni lehet, mert a vele való továbbgondolkodás sekélyességhez vezet, önisméltáshoz, amelyben már elvész az eredeti invenció?

Amikor Giorgio Vasari 1555-ben saját mesterségének történetét írja meg²⁴⁸ életrajzok formájában, egyértelműen merít az antikvitás kánonfejlődési sémájából és szinte, mintegy ciklikus időfelfogás mentén állapítja meg, hogy saját korában, Itáliában hasonló fejlődés ment végbe, mint az ókori Hellaszban. Ez a művészet számára sem más, mint technikai készség. Ennek pedig az arisztotelészi okság mentén egy cél irányába kell mutatnia. Ez a cél saját korában nem lehet más, mint a keresztény kinyilatkoztatás mindenkit meggyőző módon való kifejezése.

Gadamer perspektívája – miszerint az egyház a VI-VII. században „a képzőművészek formanyelvének s később a költészet és az elbeszélő irodalom beszédformáinak is új értelmet tudott adni, mely a művészetnek új legitimitást biztosított”²⁴⁹ – leginkább itt érkezik el egyik fő bizonyító pontjához. A kifejezés művészeti formáira mint a

²⁴⁵ Fontos megjegyezni, hogy a *tekhné* szó használatából Gombrich által levont következtetés és az ebből megfogalmazott definíció nem egészen egyértelmű. Martin Heidegger így ír ezzel kapcsolatban: „Bármilyen közkeletű és meggyőző lehet az utalás arra, hogy a görögök a kézművészetet és a művészetet ugyanazzal a szóval – *tekhné* – nevezték meg, csak ennyit állítani mégis téves és felületes, mert a *tekhné* sem a kézművészetet, sem pedig a művészetet nem jelent, főként a mai értelemben vett technikát.” In: HEIDEGGER, M., *A műalkotás eredete*. In: Uő. *Rejtekkutak*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 9-70. 46.

Heidegger továbbá itt kifejti, hogy a *techné* szó az antik görög gondolkodásban a „tudás” egy módjának megnevezése volt. Mégpedig a „görög tapasztalat-tudásának” a megnevezése, amely a létező létrehozását jelenti, az *alétheia* értelmében, így sosem jelenti a készítést, és annak tevékenységét, amelyet az „alkotás lényege” határoz meg. A művészi tevékenységet így sosem érthetjük meg a kézművészet felől. „A művész nem azért *tekhnitész*, mert ő is kézműves, hanem mert mind a művek elő-állítását, mind pedig az eszköz elő-állítását ama létrehozás keretében történik, amely, kinézetéből kiindulva, a létezőt eleve a maga jelenlétébe engedi elő-jönni.” Vö. Uo. 46. Ha elfogadjuk a heideggeri interpretációt, akkor nemcsak a művészettörténet fentebb bemutatott hermeneutikai horizontja, de magának a művész Vasarinak az önmegítélése is egy rosszul megértett művészettudományból származik.

²⁴⁶ E. H. GOMBRICH, *Művészet és fejlődés*. Corvina, 6.

²⁴⁷ A cél és eszköz korrelációja később mind a *Felvilágosodás dialektikájában*, mind a *Spektákulum társadalmában* kitértetett szerepet kap az Ész korrelációjában.

²⁴⁸ VASARI, G., *A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete*. Helikon-Európa, Budapest, 1973.

²⁴⁹ GADAMER, H. G., *A szépség aktualitása*, T-Twins, 1994. 12.

„szegények bibliájára” a kereszténységnek is erősen szüksége volt. „*A Biblia pauperum, a szegények bibliája, – tehát azoké, akik nem tudtak olvasni vagy nem tudtak latinul, és ezért a kinyilatkoztatás nyelvét nem tudták teljesen megérteni, – mint képekben történő elbeszélés a művészet igazolásának egyik legfőbb vezérmotívuma volt egész Európában.*”²⁵⁰

Vasari művészetfelfogásában,²⁵¹ és abban, ahogyan ezt az adott szerzőknek tulajdonítja, egyértelműen a művészetelmélet egyik csúcsához érkezik mindez. A kereszténység tartalmi hálója teljesen el- és lefoglalja a művészet (részben antik) kifejezési formáit. Ahogyan Vasari ennek a felállított célnak megfelelően szemlél, már egyértelműen kanonizál. Egy Gombrich által elemzett példára tekintve, Raffaello *Szent Pál athéni prédikációjának* képén egyszer és mindenkorra, tökéletesen összhangba tudta hozni a kereszténység tartalmát, azzal az igénnyel, hogy mindez átérezhető, megélhető legyen mindenki számára, aki látja a képet. Ehhez képest például Andrea Tafi *Keresztelő Szent*

²⁵⁰ Uo. 12.

Gadamer itt vonja le végkövetkeztetését: „*Mai műveltség tudatunk jórészt e döntés gyümölcseiből, tehát az európai művészet nagy történelméből táplálkozik, mely a középkori keresztény művészetben és a görög-római művészet és irodalom humanista megújításában közös formanyelvet alakított ki önértelmezésünk közös tartalmai számára, s tartott egészen a 18. század végéig, addig a nagy társadalmi átrétegződésig és politikai változásig, amellyel a 19. század kezdődött.*” Uo. 12.

²⁵¹ Érdeemes egy pillantást vetni Vasari korának szellemi viharaira is, amelyek nem hagyták érintetlenül a művészetek teoretikus megalapozását sem. A reneszánsz és a barokk kor közti átmenetet egy sajátos elmozdulás jellemzi a szubjektum és objektum viszonyában. A reneszánsz problémamegkerülő megoldásai, mindent felülíró matematikai alapja a manierizmusban megtagadottá vált. A geometria és a pontos matematikai arányok szubjektumot és objektumot összekötő alapja ezzel elveszett. A szubjektum így olyan pozícióba kerül, amely egyrészt uralkodói, másrészt pedig minden objektív támasz nélkülivé válik. A manierizmus rövid időszaka ezért fog nyitni és építeni, tudatosan a reneszánszban nem preferált idea fogalomra és annak metafizikai stabilitására. Ebben a problémában Vasari is átmeneti megoldással lép elő, „*aki ebben a tekintetben már a manierista felfogás előtt egyengeti az utat, a »disegnót« mint a szellemben létrejött »concettó« (fogalom) látható megnyilvánulását határozza meg, ugyanezt a »concretót« azonban a maga részéről a látványilag »adott« szemléletből származtatja.*” In: PANOFKY, E. *A manierizmus*. In: *A jelentés a vizuális művészetekben*. Tanulmányok. ELTE BTK Művészettörténeti Intézet, 2011. 74-108. 83. A *concettó* mint ilyen, önmagában hordozza a kérdést, hogy a szubjektum hogyan fér hozzá a valósághoz. Mindez nem lehet tisztán szubjektív, valami pusztán pszichológiai termék, de egyben teljesen közvetlenül a természetből sem származhat. Így a kor a művészeti alkotás lehetőségi feltételére kérdez rá. Egy olyan konceptualista álláspont jelenik meg és lesz irányadóvá, amely a művészi alkotást, mint egy szellemi kép látható kifejezését gondolja el. Ezt a szellemi alapot azonban nem lehetett mással alátámasztani, csak „általános kötelező érvényű megalapozással” és a szabályok követésének pontos betartásával. A matematikai alapot, és az ezen alapuló kánont, felrobbantani vágyó irányzat és annak teoretikusai, mint például Lomazzo vagy Zuccari, a művészetek olyan spekulatív megalapozására kezd törekedni „*melynek igazolnia kell őt egy olyan helyzetben, amikor a művész a saját belső képzetek számára egyrészt az igazságban, másrészt a szépségben szubjektum feletti érvényt követel.*” In: PANOFKY, *i.m.* 86. A művészetelmélet itt szinte visszavonhatatlanul teoretikus és spekulatív irányt vesz, mindenekelőtt az arisztotelészi filozófia és az Aquinói Szent Tamás nevével fémjelzett skolasztikus teológia alapján. Ebből következik, hogy a leginkább kanonikus formákkal is fog rendelkezni. Azt láthatjuk, hogy a művészet történetében ezen a ponton biztosan (ha nem is kizárólag itt) megjelenik a „metafizikailag alátámasztott kánon.”

Röviden kitérve a XX. század expresszionista törekvéseire azt kell látnunk, hogy a manierista szerzők és művészek még nem tudták vagy akarták vállalni azt metafizikai hiányt, amit később már tudatosan felvállalt a művészet, még akkor is, ha ebből szintén komoly problémák következtek.

János prédikációjának képe már sokkal nagyobb ellenérzést vált ki szerzőnkéből. Mégpedig annak technikai és formai tökéletlensége miatt. Végeredményben le kell vonnunk azt a következtetést, hogy Vasari teoretikus gondolkodása, és ennek beágyazottsága a kereszténység legitimáló alapjába nagyban hozzájárult ahhoz a kánonképződéshez, amely súlypontilag Raffaellohoz kötődik. Látjuk, számára, akár csak az antik művészetekben (amellyel analógnak veszi saját korát) valami elérte a cél(ok)át. A tökéletesség, az abszolútum kifejeződött. Mi sem mutatja jobban mindezt, minthogy a művészet történetében azokat az újítókat (vagy tradicionalistákat), akik ezen formai szabályszerűségeken akartak túllépni, pre-raffaelitáknak nevezik. És ennyiben nagyon fontos ponthoz érkeztünk. Ezek a művészek tudatosan nyúlnak majd vissza az újra felfedezett Giottohoz például, hogy új formai belátásokat nyerjenek. Ha komolyan vesszük azt, ami részben Vasari, részben később Winckelmann²⁵² téziseiből következik, akkor azt kellene mondani, hogy a kánon csak a fejlődés bizonyos fokán jön világra, egy olyan műben, ahol a szellemi invenció és annak célja a legtökéletesebb önkifejező formában jelenik meg, és ezzel le is zárul. Így, az abszolút, a kanonikus nem más, mint az eszközök fejlődésben elnyert és technikailag alkalmazott tökéletessége egy adott ponton. Még ha ők ezt ennyire kiemelve nem is teszik meg, megteszik ezt a XVIII-XIX. század művészei, akkor, amikor a kifejezés formai részének lehetőségét látják, a hagyományostól való eltérést, hiszen az úgy is meghaladhatatlan, másrészt mindennek használata csak utánzás lenne. Hogy pontosan mit jelent ez, és mennyire helytálló, csak akkor tudjuk igazán értelmezni, ha a tökéletes (tartalom és forma értelmében) alkotás utóhatását és annak recepcióját vizsgáljuk meg. Tetten tudjuk-e benne érni azt, amit úgy fogalmaztunk meg, hogy az eredeti invenció hiánya?

²⁵² Fő műve: WINCKELMANN, J., *Gesichte der Kunst des Altentums*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.

VI.1.2. Polükleitosztól Raffaelloig

A klasszikus művészeti kánon hármasságának megfelelően Vasari tehát úgy mutatja be korának művészetét, mint ami az elveszett, feledésbe ment aranykor után megtalálta a kifejezni vágyott ideát, és ennek a célnak mentén fejlődik. Mégpedig egy olyan pont felé, amely a megelőző tökéletes kornak megfelelően egy végpontban konvergál. Joachim Winckelmann pedig már a Vasari által bemutatott kor tetőpontját is megnevezi. Raffaeloban találja meg azt a művészt, akinek alkotásaiban világosan azonosítható a tartalom és formaeszközökben végbemenő tökéletessége. Számára pont emiatt nem elfogadható már saját korának művészeti törekvése, de a barokk kor kiemelkedő reprezentánsa, Bernini sem. Sőt, utóbbira, mint a tökéleteset ellágyítóra, mint megrontóra tekint, és ebbe a visszafejlődésébe tartozik saját korának művészete is. Ezért szorgalmazza fő művében az antikvitáshoz, és annak művészi invenciójához való eredendő visszatérést, hogy mindezen tévutak lezárhatóvá váljanak. Vasarinál és Winckelmann-nál még komolyan vehetően ott van annak a lehetősége, hogy tisztán alkalmazhatóak a tökéletes kánon eszközei, ha annak a teoretikus horizontnak a mentén alkalmazzuk őket, amelyből kialakultak. Itt a tökéletesség fenntartható. Ennek a tökéletességnek az alapja pedig nem más Winckelmann esetében, mint saját platonizmusa és az erre épített művészeti eszme, amely mélyen merít Gian Battista Vico fejlődésfelfogásából is. Vico fejlődéselméletének végpontja egyértelműen egy leszálló periódus, amelyet összekapcsol a kényelemmel, a fényűzéssel és kicsapongással.²⁵³ Az elméleti fenntarthatóság tehát Winckelmann gondolkodásában belefut egy elkerülhetetlen történelmi és kulturális folyamatba, amely egyrészt magyarázat arra, hogy miért is tért el a művészet a tökéletességtől, másrészt ez a ciklikusság az, amely lehetővé teszi a visszatérést. Igazán itt ér össze a Vasarinál még nem megalapozott kör, amely képes feloldani az elméleti problémákat. Egy probléma azonban továbbra is adott. Mégpedig az, hogy az újkor hajnalától, főleg Francis Bacon korszakhatárnak számító *Novum Organum* című munkájától, egészen megváltozik a klasszikus antikvitás perspektívája. Mégpedig a felállított séma szerint a cél megelőzi az eszközöket, és azok mintegy szolgálják a célok létrejöttét. Ezzel szemben a tudás, és az eszközök újkori

²⁵³ Vö. Vico *Új tudományának* LXVI. és LXVII. axiómáival. In: VICO., G. B. *Új tudomány*, Akadémiai Kiadó, 1979.

„Az emberek előbb a szükségeset érzik, azután törődnek a hasznossal és később veszik észre a kényelmeset, majd élvezik a kellemeset, és így elmerülnek a fényűzésben, és végre bolond módra eltékoznak mindent, amijük csak van.” LXVI.

felfogása és fejlődése, főleg az iparosodás és a felvilágosodás idején, inkább megelőzik a célokat, amennyiben az eszközök teszik lehetővé azokat. Ahogyan több a tudás és az eszközök fejlettebbek lesznek, a célok, az ideák is újak és perspektivikusabbak lesznek. Tudás – eszköz – fejlődés – cél! A klasszikus séma a mai napig hatóan megváltozott. Ha rákérdezzünk arra, hogy mi a filozófiai vagy antropológiai alapja annak, hogy ilyen értelmű kánon, és ezzel együtt a kanonizáló folyamat kialakítható legyen, figyelembe kell vennünk az antik művészet *„típus alkotó erejét.”*²⁵⁴ Ervin Panofsky megfogalmazása szerint az antik művészet *„alkotó teljesítménye éppen abban van, hogy a „valóságot” „természetté” alakította, amennyiben a valóságot általános törvényszerűségek alapján szemlélte és formálta.”*²⁵⁵ Így lesz az antikvitás világa és művészete „típusok” összességévé, és ebben a tekintetben szinte önmagában hordozza azt, hogy tökéletes és abszolút formákként tekintünk rá egyes alkotásaira. Még inkább így van ez, ha egy kimondottan platonikus szemléletű szerző, mint Winckelmann, teszi ezt.

Ami az antik és középkori szellem világképét illeti, azt kell mondanunk a fenti gondolatok nyomán, hogy minden cél egy előre meghatározott rend – idea – Isten értelmében már előre adott. A szellem pedig ehhez keresi és tökéletesíti a kifejező formákat, mindaddig, míg el nem éri ezek tökéletes egybeesését, és itt kánonná szilárdul.

VI.1.3. A kánon áttörése

Vico más tekintetben is óriási hatással lesz a művészetek teoretikus és gyakorlati folyamataira. A XIX. század végén és a XX. század elején megjelenő ún. primitivizmus (számunkra Gauguin-t és Picasso-t érdemes kiemelni) szintén merít az ő elgondolásaiból. Vico történelemfilozófiájában adott egy aranykor, amely könnyen továbbgondolható alapot jelent, amennyiben ezt a „fejlődés” elején lévő korszakot a társadalom (kánon) és így a kultúra előttinek fogjuk fel. Később ezen civilizációk eredendő büntől való mentességét is el lehet gondolni, ha azt szintén a kultúrából és a társadalomból származtatjuk.

²⁵⁴ PANOFSKY, E., *Dürer és a klasszikus ókor* In: Uő, *A jelentés a vizuális művészetekben*. Tanulmányok. ELTE BTK Művészettörténeti Intézet, 2011. 26-74. 49.

²⁵⁵ Uo. 49.

Rousseau *Emiljének* indítása és az *Új Eloise* című munkája óta a bűn és a rossz kérdése, illetve ezeknek az emberi természetre gyakorolt hatása a kultúra, ezen belül is a társadalom összefüggésében kaptak hangsúlyt. Kezdetben minden jó volt.²⁵⁶ A *teodicea* egyik alapproblémája, hogy Istent milyen kapcsolat fűzi a rosszhoz. Ha kezdetben valóban minden jó volt és a romlás az emberi társadalom felelőssége, akkor ezzel Isten mintegy fel van mentve ez alól. Ernst Cassirer Kantot interpretálva éles szemmel vette észre, hogy már Kant sem szó szerint értette Rousseau „vissza a természethez” aforizmáját. Számára a jog lesz a *teodicea* problémájának megoldási terepe. Nem visszatérve, hanem visszatekintve az „eredeti” állapotra a jog segítségével építhető fel egy olyan társadalom, amely kevésbé torz, és kevésbé hordozza magában a rossz jelenlétét. Isten felmentése a rossz létezésének felelőssége alól, a társadalom mentesülése a rossztól, olyan szuggesztív eseményekben jelent meg, mint amikor 1790. június 14-én a Mars-mezőn az „egész emberiség” vett részt az emberi jogok proklamálását követő ünnepségen. Négy évvel később pedig egy San Domingo-i „vadember” jelent meg a törvényhozó gyűlésben, ezzel deklarálva látszott a népek – fajok közti egyenlőség, amelyet gyökereiben torzított el a társadalmi bűn.

A társadalom megváltoztathatóságának Rousseau *Emiljében* felvetett problémája nagy vonalakban így függ össze a rossz problémájával. 1870 után azonban III. Napóleon bukását követően, egy „polgári gyarmatbirodalom” küszöbén a társadalom „megváltásának” a fajok eredeti egységének és egyenlőségének illúziója korrumpálódott – ezt hűen tükrözi ebben a korban Rimbaud –, illetve Baudelaire művészete a napóleoni időkben. A polgári és alkotmányjog elbukott, mint a rossz *teodiceai* problémájának megoldási kísérlete. És pont a vadakat, a primitíveket gyarmatosító állam-rendszer löki majd arra a művészeteket, hogy ezen „primitívek” művészetében találják meg azon formanyelvi problémák megoldásának egy jó részét, amelyet koruk és saját kísérleteik támasztottak.

Ugyanakkor a művészetekben egy sajátos folyamat figyelhető meg. Hacsak egy pillantást vetünk Jean-Antoine Watteau *Indulás Cyteré szigetére* (1717) című képére, akkor azt látjuk, hogy már a XIII. század elejének művészete is jelképezi és allegorikusan ki is fejezi a még fel nem tárt nyugati egzotikus szigeteket, amelyek a

²⁵⁶ A *natura* fogalom jelentésrétegei Rousseau-nál: a) földrajzi, biológiai környezet, b) őállapot. Az érintetlen világ szimbóluma, amit nem rontottak meg a társadalom intézményei. c) Az emberi ösztönök-érzések természetes világát is jelenti. Vö. COOPER, D. LAURENCE, *Rousseau, Nature, and the Problem of the Good Life*. The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 1999. 4-11, 37-41.

meg nem rontottság jelképei voltak. Ezeket nevezték „új Cyterének.” Azon túl, hogy az egzotikum iránti vágyódás sok esetben a korszellemnek is köszönhető volt, ugyanakkor a pusztá kíváncsiságnak, kalandváagnak, látni kell, hogy Watteau sajátos világa abban az irányban jelent nyitást, hogy a társadalmi romlás és korrupció, az önmagát felemésztő és leromboló francia közélet, a későbbi *ancien regime* ellenében, egy rossz nélküli, nem megrontott – korrumpálódott világot ábrázoljon. *Az indulás Cyteré szigetére* mozgásban „jelenlévő” esztétikuma felfogható úgy is, mint a társadalomból, a szerelem allegóriáján keresztül kitörni akaró emberi természet. Alkotásai közül egyedülállóak azok, amelyek fekete afrikaiakat ábrázolnak, mégpedig nem mellékalakokként vagy pusztán rabszolgákként, így ezek erősíthetik a fenti megfontolásokat.

Az afrikai primitivizmus sajátos jelentéstartalommal rendelkezik. Míg az első utazók a XV. századból jól szervezett és életképes civilizációkról számolnak be, nem sokra rá már azzal a képpel szembesülünk, ami a mai napig meghatározza az Afrikáról való gondolkodást. Michelle de Montaigne még tudatosan figyelembe veszi és elválasztja egymástól a „vad” és a „barbár” fogalmát²⁵⁷, ellentétben azokkal, akik az afrikaiakat a „vadember” kategóriába sorolják, és akik nézete meghatározóvá lett. Montaigne szóhasználatában a vad még egyértelműen a „természetes” szinonimája. Ebben a tekintetben pedig mindenképpen pozitív jelentéssel bír. Jegyezzük meg, hogy Montaigne úgy ítéli meg, hogy sokkal jobban és teljesebben tudta volna megérteni és kifejezni saját magát, ha ilyen „vad” népek körében élt volna.

Az egyház teológiai tekintete és reflexiója fekete Afrikára nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a kontinens művészete sok tekintetben direkt hatással lehessen az XIX-XX. század meghatározó művészetére, amely művészet például Paul Gauguin esetében majd minden porcikájában a felvilágosodás és Rousseau eredendő bűn ellenességéből nőtt ki. Érdemes rátekinteni Afrika ábrázolására azokon a XVI. századi féldomborműveken, amelyek Dieppe városának Saint-Jacques templomában találhatóak, és az újonnan feltárt kontinenseket ábrázolják. Egy néger fiú és egy gyermekét szoptató anya látható a domborművön, akik körül a kígyó tekereg egy fára. Ez egyértelmű utalás az eredendő bűnre, amely különösen is érinti a kontinensen élő fekete embereket. Az egyház egy időben nem is tudta döntően meghatározni, hogy az afrikaiak Ádám leszármazottainak tekinthetőek-e. A népek és emberfajok eredetének kérdése olyan problémássá lett,

²⁵⁷ Vö. *The Oxford Handbook of Montaigne*, edited by PHILIPPE DESAN. Oxford University Press, 196-214.

hogy azt csak úgy tudták feloldani, ha egy exegetikai csavarral Noé három fia közül Kám leszármazottjának tekintették őket. Kám azonban tettei miatt Noé átkát viselte, és így leszármazottai is. „*Legyen átok Kánaánon, legyen a legkisebb szolga testvérei között*”. (Gen 9,25). Mindez egyértelműen elősegítette az afrikai kultúra és művészet nivellálását is. Továbbá érdemes megemlíteni, hogy a korabeli, sőt még a XVIII. században készült egyes szótárak is a fekete szónak annyira negatív értelmezését és jelentését adják, mint a sötét, baljós, alvilági, ami egyértelműen negatív értelemben határozza meg a fekete emberekről és művészetükről való gondolkodást. Ezzel kapcsolatban a kor festészetelmélete pedig követi a filozófia és az uralkodó skolasztikus teológia metafizikai elméletét a Rosszról, amely a Jó hiánya, amennyiben a fekete színt, mint más színek hiányát fogják fel. Jean Laude összefoglaló megállapítása szerint a XVI. század közhielme az afrikai négereket az emberiség fejlődésének közvetlenül a „*bűnbeesés utáni fejlődési szakaszába helyezi*.”²⁵⁸

Továbbá különösen is fontos, hogy a Trentói zsinat²⁵⁹ és az azt összehívó III. Pál pápa is jelentős szerepet fognak játszani a művészetek megítélésében, és a kánon kialakulásában. Később Watteau és művészete egy időre pont a winckelmanni kritikának is köszönhetően feledésbe merült, egészen addig, amíg a Goncourt fivérek művészetelméleti-irodalmi munkássága vissza nem emelte a köztudatba.²⁶⁰ A Goncourt testvérek ilyen téren végzett munkássága pedig óriási hatást gyakorolt az impresszionista festőkre, és az utánuk jövő generációra, élükön azzal a Van Gogh-gal, aki Paul Gauguin egyik legközvetlenebb barátja és társa volt a festészetben.

Tahiti szigete mindig is bennfoglaltatott „új Cyterébe”, és Tahiti később Gauguin művészetében lesz kiemelkedő.²⁶¹

²⁵⁸ In: LAUDE, J., *Fekete Afrika művészete*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1972. 18.

²⁵⁹ Az, hogy később a már elemzett manierizmust túllépve milyen meghatározó szerepe lesz a zsinatnak, jól példázza a következő gondolatmenet: „*A manierizmust már a hatvanas évektől kezdve sok bírálat érte a csupán egy szűk arisztokrata elit számára érthető intellektuális nyelvezetért. Bologna püspöke, Gabriele Paleotti Értekezés a szent és profán képekről (Discorso intorno alle immagini sacre e profane, 1582) című írásában sorra veszi és elemzi az 1564-ben véget ért tridenti zsinat útmutatásait. Előtérbe helyezi a nevelő célzatot: a festészet azoknak szánt könyv, akik nem tudnak olvasni (biblia pauperum). Ez olyan új képzőművészeti nyelvet feltételez, amely alkalmas rá, hogy könnyen és félreértések nélkül megértsék. Az akt elleni támadás csupán az egyik része ennek a nézőpontváltásnak, amely azt várja el a festőtől, hogy ne csupán a művelt emberek szűk köréhez, hanem a köznéphez szóljon.*” In: BENATI, D., *A valóságművésztől a történetmondásig: a Carraccik akadémiaja*. In: BENATI, D. – SETA, C. DE – JERNEY-KISS J. – SPIKE, J. T. – VECSEY A., *Caravaggio to Canaletto. The glory of Italian Baroque and Rococo Painting*, Budapest, Szépművészeti Múzeum, 2013, 62-77 [capitol di libro] 63.

²⁶⁰ Vö. GONCUORT, E. DE. – GONCOURT, J. DE., *A XVIII. század művészete*. Corvina Kiadó.

²⁶¹ Gauguin munkásságának átfogó bemutatásához és az általam áttekintett irodalomhoz lásd:

Reditus: „*Vaddá lenni!*” Íme, az egyik lehetőség, hogy az elviselhetetlenné vált társadalomból menekülni lehessen. A népek primitív, társadalom és kereszténység előtti állapotában meglegelni²⁶² a Paradicsomot. Ez Paul Gauguin válasza, egyben *praxisa* is Szent Ágoston és Pascal *theoriájára*. Azt hiszi, hogy Óceánia népeinél, a bennszülötteknél olyan Paradicsomot talál, amely még az eredendő bűn előtti állapotokat őrzi. Ennek hatása pedig lelkére nézve a megváltás lesz. Már nem a társadalomé tehát, hanem az erotikusan, a természetben egészen feloldódott egyéné.

Mindezek ellenére Adorno és Horkheimer majd azt a módszertani kritikát fogja Gauguin szemére vetni, hogy bár egyértelműen felismerte a haladásból és a modernizmusból származó negativitást és borzalmakat, mégsem leplezte le ezt a jogtalanságot, hanem mintegy megszipitotta azt. „*A mechanizáltságtól való elfordulás az ipari tömegkultúra díszítményévé vált, a tömegkultúráé, mert az nem nélkülözheti a nemes gesztusokat. A művészek akaratauk ellenére a reklám számára dolgoztak a test és lélek elveszett egységének képén.*”²⁶³ Ezzel módszertanilag meglátásom szerint arra az álláspontra helyezkednek, hogy a „kritikának” kell ezt a funkciót ellátnia. Ez nem zárja ki azt persze, hogy a művészet is haladjon tovább a maga útján, de mára világosan látszik, hogy a művészetekben megmaradt és leginkább az *avantgarde*ban tovább élő kísérletek alulmaradtak a felvilágosodással és annak utóéletével szemben. Azzal, hogy később, Debord szavaival, mind a dadaizmus, amely úgy akarta megszüntetni a művészeteket és vele a társadalmat, hogy nem épít fel valami újat, mind az

Gauguin: *Gauguin's Religion*, THOMAS BUSER. *Art Journal* Vol. 27, No. 4 (Summer, 1968), 375-380 (https://www.jstor.org/stable/775136?seq=1#page_scan_tab_contents) (A kutatás ideje: 2018. 11. 12)
BRETTELL, RICHARD et al., *The Art of Paul Gauguin*. Exhibition catalogue. Washington, D.C., National Gallery of Art, 1988.

EISENMAN, STEPHEN, *Gauguin's Skirt*. New York: Thames & Hudson, 1997.

Groom, Gloria, and Genevieve Westerby (eds.), *Gauguin Paintings, Sculpture, and Graphic Works at the Art Institute of Chicago*. Chicago, Art Institute, 2016. (<https://publications.artic.edu/gauguin/reader/gauguinart/section/139805>) (A kutatás ideje: 2018. 11. 12)

IVES, COLTA et al., *The Lure of the Exotic: Gauguin in New York Collections*. Exhibition catalogue. New York, Metropolitan Museum of Art, 2002. ([MetPublications](#)) (A kutatás ideje: 2018. 11. 12)

JIRAT-WASIUTYNSKI, VOJTECH, *Technique and Meaning in the Paintings of Paul Gauguin*. New York, Cambridge University Press, 2000.

SHACKELFORD, GEORGE T. M. – CLAIRE FRÈCHES-THORY, *Gauguin Tahiti*. Exhibition catalogue. Boston, MFA Publications, 2004.

SILVERMAN, DEBORA. *Van Gogh and Gauguin: The Search for Sacred Art*. New York, Farrar, Straus & Giroux, 2000.

²⁶² *Paul Gauguin and the complexity of the primitivist gaze*, RUUD WELTEN, *Journal of Art Historiography* Number, 12 June 2015. 1-13.

Primitivism and the other. History of art and cultural geography, JEAN-FRANÇOIS STASZAK. University of Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris, France, *GeoJournal* 60:353-364, 2004.

²⁶³ In: HORKHEIMER, M. – ADORNO, TH. W., *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2011. 281.

expresszionizmus, amely úgy akart eredetien újat létrehozni, hogy a régit nem rombolta le, elbukott, a művészet valódi társadalomformáló lehetősége is elveszett.

Ahhoz, hogy a felvilágosodás fogalmával és a belőle származó problémákkal behatóbban tudjunk foglalkozni, érdemes megvizsgálni egy sajátos aspektuson keresztül annak viszonyát a rosszhoz és azt, hogy milyen válaszkísérletei voltak arra nézve.

VI.2. A rossz problémájának vizsgálata a felvilágosodás filozófiájában. Voltaire és Pascal vitája

„Az írásbeliség önelidegenedés.”²⁶⁴ Hans Georg Gadamer fenti, rövid mondatát végiggondolva és komolyan véve, jól fontolóra kell vennünk, hogy mikor és milyen mértékben szánjuk rá magunkat arra, hogy valamit írásban „lehatároljunk”, formalizáljunk szellemünk valóságtapasztalásából. Egy írás megszületésénél óhatatlanul is egy széles szellemi horizont szövevényes szálai fognak összecsomózódni és egyben felkínáltaknak más emberek megismerésének, megértésének. Rossz ez? Egy egzisztencia sarokkövei, pillérei kiszakítva az eredeti relációkból válnak kirakati tárgyakká. Tradícióvá, kultúrává sok esetben, amelyek később más emberek, generációk életét határozhatják meg. Az emberi kultúra mint önközlés veszélyes lenne? Vagy éppen az ellenkezője igaz, a kultúra az egyetlen olyan dolog lenne, amely legalább elviselhetővé teszi a bűnt?

A „felvilágosodás filozófiája” mint gyűjtőfogalom még nem mond semmit arról, hogy milyen erők működtek ebben a korban, és valójában mi is volt az, ami képes volt egy ekkora heterogenitásnak közös identitást adni. Ernst Cassirer rövid tézisének komolyan véve, amely szerint – „Az eredendő bűn gondolata az a közös ellenfél, amelynek legyőzése érdekében egyesülnek a felvilágosodás filozófiájának különféle irányzatai”²⁶⁵ –, komolyan végig kell gondolnunk a rossz problémáját, mégpedig mint a filozófia és teológia egyik, s lehet, a legfontosabb határterületét. Miért foglalkozik a filozófia egy dogmával, s fordítva, a teológia miért lép (vagy miért nem lép) dialógusba a filozófiával a rossz – bűn kérdése kapcsán? Önmagában is érdekes kérdés az, hogy milyen az a

²⁶⁴ GADAMER, H-G., *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat, Budapest, 1984. 274.

²⁶⁵ CASSIRER, E., *A felvilágosodás filozófiája*. Atlantisz, 2007. 187.

szellemtörténeti pálya ²⁶⁶, ami humanizmuson, reformáción, Tridenti zsinaton, felvilágosodáson, klasszicizmuson keresztül oda vezet el, hogy két önmagában teljesen különböző, egymástól független gondolkodó a másik szellemi (lelkiségi) világával és érveivel kell, hogy szembenézzon. Hogyan képes az áteredő bűn dogmája (mint a rossz problémájára adott lehetséges válasz) Ágoston óta olyan pályát befutni, hogy sok évszázaddal később is ilyen módon szervezi a szellemtörténetet? Blaise Pascal és Voltaire vitája a rossz problémájáról és az arra adott lehetséges válaszaik, azt hiszem, hogy a problémát nem fogják megoldani. A rossz mint fenomén azonban elég jól tematizálódhat. Nem mellesleg, ha fel tudunk mutatni olyan művészeti és eszmetörténeti példákat, amelyekben a rossz kérdésre adott válaszaik a gyakorlatban is megjelennek, megmérhetjük azok realitását vagy nyugodt szívvel elvethetjük azokat. Kimondottan előnyösnek látszik, ha ezt Voltaire koncepciójának tekintetében vizsgáljuk majd meg behatóbban, mégpedig amennyire csak lehet, távol a teológia és a filozófia területétől.

VI.2.1. Voltaire és Pascal

A Voltaire-életmű önmagában nem képez minden téren igazán homogén egységet. Sokféleképpen korszakolható, értelmezhető, de mégis van valami, ami egész írói pályáján végighúzódik, és belülről „irritálja azt.” Ismét hagyatkozva Cassirer egyik tézisére, azt mondhatjuk, hogy „*a Pascal-kritika Voltaire írói pályafutásának minden korszakán végighúzódik.*”²⁶⁷

Mi készítheti arra a felvilágosodás egyik legkiemelkedőbb teoretikusát, hogy miután kimutathatóan életműve nagy részében vagy elnyomni (gúnyos-játékos szemléletmód), vagy racionálisan magyarázni akarja (az emberi természet töredékessége – éppen annak erejét jelenti), vagy később átengedve magát egyfajta átmeneti pürrhonizmusnak (Candide?), de számolt Pascallal, végül kialakítson egyik irodalmi munkájában egy számára adekvát életértelmezést a rosszal kapcsolatban és így megfeleljen a pascali kihívásnak.

²⁶⁶ Itt megpróbálom rendszerszinten ennek a szellemtörténeti mozgásnak a vázát adni, Ernst Cassirer alapján.

²⁶⁷ Uo. 191.

Mielőtt rátérnénk *A világok sora. Babuk látomása*²⁶⁸ című munka elemzésére, nem tekinthetünk el attól, hogy megértjük Pascal miért játszik ekkora szerepet Voltaire gondolkodásában. Sőt, önmagában miért is kellett neki ennyire tematikusan feltárnia az emberi természet határait (töredékes voltát)? Nem beszélve arról, hogy a filozófián kívüli „dogmát” a „modern analitikus logika eszköztárával”²⁶⁹ helyezi vissza (bizonyítja be, hogy hipotetikusán nem lehet mást tételezni ezen kívül) a felvilágosodás szellemi közegében, amely pont a rációt²⁷⁰ akarta részben megszabadítani ettől a töredékességtől, s mint Cassirer-nél láttuk, az eredendő bűntől is.

A humanizmus szellemi közege sok tekintetben megelőzi a felvilágosodás által kimondott tételeket a rossz és az áteredő bűn tekintetében. Ha nem is abban a pelagianusi szellemben, ahogyan azt Cassirer tárgyalja, de azt nem lehet eltagadni, hogy emberképe, talán vallásossága sem teljesen az ágostoni tradícióban forrászott. A vallás ezen, humanista *renovatioja*²⁷¹ még az egyházon belüli áramlat volt, s nem is volt, talán nem is lehetett szándéka az, hogy minden szellemi belátását az egyházon kívül valósítsa vagy élje meg. Nicolaus Cusanus, Aeneas Silvius Piccolomini (II. Pius) csak két név a nagy humanisták közül; az egyik bíborosként a másik pápaként szolgált az egyházat. Mégis azt tapasztaljuk, hogy a humanizmus optimizmusa komoly ellenfélbe ütközött, s ez nem a katolikus egyház volt elsődlegesen. A reformáció, mind eredetében, mind a bűnről való felfogásának tekintetében teljesen eltért a humanista gondolatoktól. Lényegét tekintve abszolút ellentétesen fogta fel szótériológiai értelemben a vallás célját. A szabad akarat kérdése, összefüggésben az áteredő bűn és a predestináció kérdésével, olyan töréspont²⁷² és árok, ami teljesen elválasztja a humanista és a reformátor gondolkodókat. A katolikus egyház, amely a Tridenti zsinaton²⁷³ egyfajta

²⁶⁸ VOLTAIRE, *A világok sora. Babuk látomása*. (ford.) BENEDEK MARCELL In: *Regények és elbeszélések*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1995. 115-135.

²⁶⁹ CASSIRER, E. *A felvilágosodás filozófiája*. Atlantisz, 2007. 189.

²⁷⁰ Mindeközben Pascal a descartes-i filozófiát és módszert is éles kritika tárgyává teszi, mert szerinte Descartes kísérlete eleve kudarc, tekintve „*túláságosan sokat vár el az embertől.*” In: BLAISE PASCAL, *Filozófia*. Akadémiai kézikönyvek. (főszerk.) BOROS Gábor. Akadémiai Kiadó, 2007. 684.

²⁷¹ CASSIRER, E., *A felvilágosodás filozófiája*. Atlantisz, 2007. 182-183. Cassirer itt megpróbálja meghatározni, hogy miben is állt ez a humanista vallás.

²⁷² „*A reformáció hite, mind eredetét, mind célját tekintve elkülönül a humanizmus vallási ideáljától. A közöttük feszülő ellentét magvát egyetlen szóval is kifejezhetjük: az eredendő bűn problémájához való, egymástól gyökeresen eltérő hozzáállásuk.*” Uo. 185.

²⁷³ Az öndefiníció az értem, hogy: „*a trienti zsinat két legfontosabb eredménye a protestantizmussal szemben megfogalmazott katolikus tan szigorú rögzítése volt...*” In: MOISETT, J-P., *A katolicizmus története*. Napjaink Teológiája Sorozat. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2012. 248. Ez a szigorú rögzítés a későbbiek során már nem tette lehetővé azt, hogy a humanista szellemű gondolkodók az egyházon belül küzdjenek az ágostoni emberkép ellen. Vö. „*A bűnbeesés dogmáját a humanizmus sem merte nyíltan támadni, ám alapvető szellemi irányultságából adódóan mindenütt arra kellett törekednie, hogy*

öndefiníciót hajt végre mindezen áramlatokkal szemben, lényegében már nem képes a humanizmust önmagán belül tartani.²⁷⁴ Így az eddig az egyházon belüli ágostonos vonaltól magát függetleníteni vágyó szellemi erők az egyházon kívülre kerülnek, amelyből szinte már egyenesen következik, hogy a felvilágosodás már az egyházon kívül akarja magát minden téren függetleníteni az áteredő bűn dogmájától.

Lehet-e azonban arról beszélni, hogy pusztán az eredendő bűn dogmájának megtagadásával növekszik a szaktudományok értéke? Vagy pusztán az ágostoni emberkép megkerülésével, minden további nélkül elfogadható a ráció és vele együtt a modernitás emberképe? Míg a reformáció felelni tudott a rossz problémájára, s vele együtt a katolikus egyház is, addig a humanizmus, illetve később a felvilágosodás szerzői nem tudtak kimerítő magyarázatot adni rá.²⁷⁵

„*És Pascal éppen itt ad találkozt ellenfeleinek – a kételkedőknek és a hitetleneknek.*”²⁷⁶

Ha elvetik azokat a megoldásokat, amelyeket a vallás kínál a rossz és az emberi természet töredékessége kapcsán, akkor most nekik kell megfelelni rá. Ha elvetik a bűnbeesés tanát, amelyet a keresztény vallás az evangéliumokból merít, akkor honnan eredeztetik ők a rosszat? Másfelől, a Pascal által képviselt tézis, amit mértanilag akar bizonyítani, nem más, mint az ész teljes tehetetlensége, ami nyilván homlokegyenest szembe megy az ész autonómiáját állító felvilágosodással.²⁷⁷ Az igazságot az ember csak a hitben képes elérni Pascal szerint: „*Ez isteni eredetű tudás nélkül mit is tehettek egyebet az emberek, mint, hogy felmagasztalták magukat.*”²⁷⁸

Mindezt pedig valóban bizonyítani is akarja. Ez a kihívás az, ami hullámverésként éri el Voltaire-t, és amire sok tekintetben reagálnia kell, mert azt világosan látja, hogy

valamiképpen fellazítsa ezt a dogmát és gyengítse hatalmát.” In: CASSIRER, *i.m.*, 185. Ez az álláspont azonban a zsinat után teljesen megszűnt, így lényegében az egyházon kívülre került.

²⁷⁴ Oláh Miklós primás munkássága Magyarországon jó példa erre. Érdeemes megfigyelni, hogy az Európa-szerte ismert és elismert humanista bíboros, aki Erasmus egyik levelezőpartnere és barátja volt, hogyan mozog szellemileg Mária királynővel Mohács után a humanizmus-reformáció áramlataival, majd hogyan lesz a magyarországi ellenreformáció élharcosa, elindítója. Vö. SCHLEICHER P., *Oláh Miklós és Erasmus*. In: *Értekezések a magyarországi latinság köréből*. (szerk.) HUSZTI JÓZSEF. Kiadja: A Budapesti Kir. Magy. Pázmány P. Tud. Egyetem Latin Filológiai Intézete, 3. Budapest, 1941. 35-58.

²⁷⁵ Exkurzus: A kortárs teológiában ezek a problémák továbbra is adottak sok tekintetben. A Ratzinger-Metz vita jó példa erre. Nem lehet kérdés, hogy Metz, amikor szóvá teszi, hogy a katolikus teológia Ágoston óta „bűnnel terhelt,” egyértelműen arra gondol, hogy a bűnről és a rosszról való perspektívaváltásra van szükség a teológiában, amely sok tekintetben egzisztenciálisabb, nem pedig annak tagadására. Ezek után pedig megpróbálja egy lehetséges értelmezését adni a szenvedésnek és a rossznak. Így intellektuálisan és hívőként is számol a problémával és Jób könyvéből merítve próbál rá magyarázatot adni. Lásd. <http://vigilia.hu/regihonlap/2006/6/ratzinger.htm> (A kutatás ideje: 2018. 01. 06.)

²⁷⁶ CASSIRER., *i.m.*

²⁷⁷ Vö. CASSIRER, *i.m.* 188-191.; vö. BLAISE PASCAL In: *Filozófia*. Akadémiai kézikönyvek. (főszerk.) BOROS Gábor. Akadémiai Kiadó, 2007. 682-685.

²⁷⁸ PASCAL, B., *Gondolatok*. Lazi Könyvkiadó, Szeged, 2002. VII. szakasz. 147.

Pascal a *Gondolatokkal* egy olyan sarokkövet rakott le évszázadában, amely „a legsúlyosabb és legmélyebb probléma elé állították a XVIII. századi francia filozófiát.”²⁷⁹

VI.2.2. A válasz

Miután Voltaire számot vetett a kritikával, megpróbál kialakítani egy elfogadható élet- és világszemléletet a rosszal kapcsolatban. *A világ sora* kerekén tíz évvel (1746-ban) azelőtt született, mielőtt maga is erősen szembekerült a rossz fenoménjával a lisszaboni földrengés kapcsán, így nem kerülhetjük el, hogy a földrengés margójára írt (1756) munkájával is összehasonlítva tárgyaljuk.

Az amúgy is provokatív szerző igazán nem választhatott volna más „irodalmi” párhuzamot elbeszéléséhez, mint a Szentírás két történetét. Jónás könyve és Ábrahám Szodomáért való közbenjárásának története a Genézis könyvében (Gen 18,16–33) „előképként” tekinthető a voltaire-i szöveg tekintetében. Amikor Ituriel (főisten) elküldi Babukot Perszeopoliszba, hogy ítélje meg a várost, hogy ez alapján elpusztuljon vagy sem, alapvetően még nem érzünk nagy különbséget a szövegek között. A Babuk „bőrébe” bújt Voltaire még a mai olvasó számára is tökéletes éleslátással és elevenséggel tárja fel korának minden elburjánzott bűnét, ami írói és társadalomkritikai zsenijét dicséri. A társadalom és kultúra dialektikus pontjait, jót és rosszat egyaránt, kendőzetlenül mutatja be. Nem tud eltekinteni attól sem, hogy a Pascal szellemi, de inkább lelki alapjának tekinthető Jansenist és a janzenistákat is erős kritika tárgyává ne tegye. Hogyan menekül meg Perszeopolisz ennyi korrupció, bűn, háború, szabados szexualitás, házasságtörés ellenére? Miért válik Babuk mégis a város szószólójává, annak ellenére, hogy „*more et geometrico*” látja mindazt, ami kérdés nélkül rossz és mindez maga a halálos ítélet?

²⁷⁹ CASSIRER, *i.m.* 191. Talán érdemes kiemelni egynemely gondolatot Pascaltól. Ilyen lehet például a Cassirer által is idézett szövegrész a *Gondolatokból*: „*Ki bogozza ki ezt az összevisszaságot? A természet elhallgattatja a kételkedőket, az ész pedig a dogmatikusokat. Mik lesztek hát, ti emberek, akik természetes eszetekkel igyekeztek megismerni valóságos állapotokat? (...) Ismerd meg hát, kevély ember, milyen paradoxon vagy önmagad szemében. Alázkodj meg, tehetetlen ész, hallgass el, elbutult természet, tanul meg, hogy az ember végtelenül több, mint ember, és halld uradtól igaz állapotodat, amelyről sejtelméd sincsen. Hallgasd, mit mond Istened.*” PASCAL, B., *Gondolatok*. Lazi Könyvkiadó, Szeged, 2002. VII. szakasz. 145.

Ábrahám még erkölcsi alapon, s hitben könyörög Istenhez, mégpedig a tekintetben, hogy Szodomát akár egy igaz emberért is érdemes meghagyni. Jónás esetében Ninive végül bűnbánatot tart és így van „alapja” annak, hogy Isten mégsem pusztítja el a várost. Babuk ezzel szemben amellet tesz hitvallást, hogy minden az emberi természet töredékes voltából származó rossz alapvetően üzemanyag, nem pedig elvetendő rossz. Enélkül semmi sem működne, Babuk megérti, hogy a legerősebb emberi impulzusaink pont ebből származnak, így végeredményben ez működtet mindent. A moralitás már nem kap kitüntetett szerepet. Perszeopoliszban senki sem ártatlan morálisan és senki sem fog bűnbánatot tartani. Egy valamit tud felmutatni Babuk Iturielnek, s az nem más, mint egy szobor. Egy kis szobrot tudott kiállítani az istennek, amely minden fém ötvözetéből, földből, kavicsból, és drágakövekből készült.

„– *Eltörölnéd ezt a szép szobrot, – kérdezte –, mert nem csupa arany és gyémánt?*”²⁸⁰

E látvány és mondat hallatára Ituriel nem fenyegette meg Perszeopolisz, mert bár nem ment minden rendben, „de legalább minden tűrhető” volt a városban és Babuk nem sírt emiatt, mint ahogyan Jónás tette. „*Igaz, hogy ha valaki három napot tölt egy cethal gyomrában, nincs olyan jó kedve, mint annak, aki járt operában, színházban, és jó társaságban vacsorázott.*”²⁸¹

A moralitást, az egyetlen igaz embert, a bűnbánatot a kultúra „szobra” váltja fel Voltaire perspektívájában. Minden morális, erkölcsi, és társadalmi bűn a kultúra magaslatába szublimálódik „fel”, és tekintve, hogy mindezen rosszak alapja az emberi természet, így ennek (Pascal által leírt) töredékes volta is a magas kultúrában nyer felvételt és megbocsájtást. A kultúra megváltja az embert. Nem lehetünk igazán optimisták (nem tagadhatjuk le az erkölcsi és fizikai rosszat, például a lisszaboni földrengésről írott vers),²⁸² sem túlzottan pesszimisták (hiszen a kultúránk mégis boldogságot tud adni),

²⁸⁰ VOLTAIRE. *A világok sora. Babuk látomása.* (ford.) BENEDEK MARCELL. In: *Regények és elbeszélések.* Európa Könyvkiadó, Budapest, 1995. 134.

²⁸¹ Uo. 134.

²⁸² A versen teljes egészében végigfut az a gyötrődés, amely érezteti velünk azt a csalódást és érthetlenséget, hogy Ituriel nem kegyelmezett Lisszabonnak. A kultúra, ha volt ilyen, akkor most nem szolgálta az emberiséget. Voltaire sok tekintetben előremutatón néz szembe a rosszal, és, ha lehet, teljesen eljut Jónástól egészen Jób kiáltásáig, amikor így ír: „*Muszáj bevallani – hogy létezik – a rossz. Az eredete mégis egészen titokzatos.*” In: VOLTAIRE. *Vers a lisszaboni földrengésről, avagy annak az elvnek a vizsgálata, hogy minden jól van.* (ford.) PETRY GY. In: *A Francia Felvilágosodás Morálfilozófiája.* Válogatás. Etikai Gondolkodók. (szerk.) LUDASSY Mária. Gondolat Kiadó, Budapest, 1975 (304–309). 308.

Voltaire ebben a versében, meglátásom szerint, nagyon közel kerül az ártatlan szenvedésének Jónánál is látott panaszához és kritikájához. Nem mellesleg, ahhoz a metzi állásponhoz, amely szerint ez a „végtelenben irányuló” kiáltás adhatja az egyetlen méltóságát a szenvedőnek, és ennél többet nem is lehet mondani. Kockáztassuk meg: ez a vers bennfoglaltan egy ima Voltaire tollából.

mert minden jó és rossz az emberi természet sajátja, ebből származik. Nem csak az a rossz, amit Babuk látott, hanem az a lehetséges boldogság is, amit az ember egyedül be tud fogadni, ebből származik.

Végeredményben Voltaire a „*minden jól van, ahogyan van*”, s a minden „*eleve rossz*” dialektikáját a („*legalább minden tűrhető*”) kultúra szintézisébe látja feloldhatónak. Egy olyan kultúrában, amely esztétikumot²⁸³ tud alkotni minden rosszból és ezt képes átadásra – megnyugvásra kínálni az egész emberiség felé.

VI.3. A városépítészet lehetséges „kegyelemtani” értelmezése és jelentősége Le Corbusier városelméleti műveiben

Amikor az előző fejezetben igyekeztem tág horizonton és részletesen bemutatni a rossz, a bűn, a szabadság és a szubjektum kérdését, akkor ennek az volt a célja, hogy rámutassak, a XX. századi építészet és különösen is Le Corbusier, ennek a hagyományegységnek a részese és sok tekintetben folytatója is. Céлом az volt, hogy Le Corbusier munkásságát előzetesen tágabb kontextusba tudjam helyezni.

Amikor a XIX. század végére, a XX. század elejére tekintünk, jól körvonalazódnak azok a problémák, amelyek tulajdonképpen Le Corbusier egész pályáját motiválni fogják. Egyrészt elméleti munkáiból könnyen felismerhető, hogy mennyire örököse a felvilágosodásnak és a modernizmusnak, és azoknak a problémáknak, amelyeket az előbbieken igyekeztem bemutatni. Le Corbusier korának azonban már egészen sajátos kihívásokkal is szembe kellett néznie.

Az ipari forradalom miatt teljesen élehetlenné vált lakás- és városi kultúra, építészet, az ebből adódó fizikai és szellemi nyomor, aminek következtében az „egyetemesen” emberi hanyatlak. Az ember szabadsága és autonómiája lényegében belesemmisül abba, hogy képtelen megfelelő környezetet létrehozni, így nem csak munkaideje, hanem a

²⁸³ Érdemes lenne behatóbban megvizsgálni, hogy a kultúra Voltaire által értett fogalmához és funkciójához mennyire járult hozzá az „*izlés*” fogalma, amely Gadamer szerint korábban még „*inkább morális, nem pedig esztétikai fogalom volt*” (GADAMER, *i.m.* 47.) úgy válik a kulturális (esztétikai) tapasztalás alapjává a későbbi korokban (Balthasar Gracian bölcsölete által), hogy kikopik belőle a morális perspektíva, így alkalmassá lesz arra, hogy az „*alkotást létrehozó*” rosszat nem szintetizálva, mint a rossztól most már független műalkotást szemlélje, s ítélje meg. Ha követjük Gadamer gondolatát, akkor még azt is hozzátehetjük, hogy az a „*műveltségideál, amelyet ezzel (izlés felfogásával) Gracian felállít, korszakalkotó volt.*” (GADAMER, *i.m.* 48.) Egy olyan kultúrtársadalomé, amely talán pont Voltaire és a felvilágosodás korában jöhetett létre, miután a társadalom kiszabadult a rendiségből.

szabadideje is sválik. Emellett Le Corbusier élesen rávilágít arra, hogy a XX. századra gyakorlatilag az emberi társadalmak - városok szinte teljesen elszakadtak a természettől. Városaink képe nem illeszkedik megfelelően a tájhoz, így a társadalom és az egyén valami egészen eredeti egységet veszített el.

VI.3.1. Motivációk

Le Corbusier, bár nem állíthatjuk, hogy vallásos lett volna a szó eredeti értelmében, mégis vallási örökségének tudata és nyitottsága végig meghatározta pályáját. Ahogyan Kenneth Frampton is kiemeli, Le Corbusier egész életén és gondolkodásán keresztül végighúzódik „*kálvinista, református családi háttere.*” Mindig figyelembe kell vennünk a távoli albigens örökségből származó „*félíg elfelejtett, de lappangó, mégis jelenlévő manicheista látásmódot, amely feltehetően »dialektikus« gondolkodásmódja eredetét jelenti.*”²⁸⁴ Ebből származik a szinte minden munkájában kimutatható kettősség: a fény és árnyék, tömeg és üresség dialektikája, örökös játéka, amely végeredményben teljes építészetét áthatja.

Meghatározó momentuma korai éveinek, hogy még van alkalma csatlakozni az *Arts and Craft* mozgalom záró periódusához, ahonnan legalábbis az építészeti ornamentikával, az „otthonnal” kapcsolatos nézeteinek egy jelentős részei származnak. A dísz sosem öncél, és sosem lehet pusztán csak a szerkezetet elfedő olyan közeg, aminek lényegében semmilyen kapcsolata sincs a környezettel és a funkcióval. A funkció a megelőző korokban a technikai fejlettség miatt sok tekintetben korlátok közé szorított volt. Nem volt lehetséges a szabad alaprajz, és olyan fontos élettani elemek, mint a fényt átteresztő ablakfelület alkalmazása is lényegében attól függött, hogy a tartószerkezetek mennyire voltak képesek ellensúlyozni azt. Ráadásul az ipari kor városrendezői és tömeg-építései még a kevés fény beeresztésére alkalmas épületeket sem tájolták megfelelően, hiszen ez nem volt céljuk. A célok között nem szerepelt az ember számára élettanilag és morálisan szükséges környezet kialakítása.

²⁸⁴ Kenneth FRAMPTON, *A modern építészet kritikai története. 2.*, bővített kiadás. Terc Kiadó, Budapest, 2009.

„Le Corbusier és az Esprit Nouveau 1907-1933” 196-212. 196.

Vö. VADAS József, *Le Corbusier*. Gondolat Kiadó, Budapest 1983. 7-10.

Nicholas Fox WEBER, *Le Corbusier. A life*. Knopf 2008. 5-30.

VI.3.2. Ruskin és az *Arts and Craft*

Ugyanakkor már az *Arts and Craft* mozgalmat inspiráló John Ruskin rámutatott – az építészetet a későbbiekben nagyban meghatározó *Az építészet hét lámpása* című kötetében – arra, hogy ha „*az ember tényleg emberhez méltó módon élne, háza templom volna – templom, amelyben aligha mernénk kárt tenni, és amelybe bebocsátást nyerve életünk szentté válna.*”²⁸⁵ Már Ruskin nagyon érzékenyen reagál arra a tényre, hogy korának társadalma mennyire elidegenedett az otthon fogalmától, és alapelve, hogy ennek az otthonnak mindig kapcsolatban kell lennie a közvetlen környezetével, az esztétikai tájjal. Elengedhetetlennek látta, hogy az emberek újra szeretetet érezzenek „a családi tűzhely” iránt. „*Jól mutatja, hogy ha az emberek nem érznek szeretetet családi tűzhelyük iránt, és otthonuk küszöbét sem tisztelik, az annak a jele, hogy mindkettőt meggyalázták, és sosem tették magukévá a keresztény hitvallás igaz egyetemességét... Istenünk éppúgy Istene otthonaiknak, ahogyan a mennyeknek, a Neki emelt oltár ott áll minden ember hajlékában, hogy szemünk előtt legyen.*”²⁸⁶ Az otthon meggyalázása Ruskinnál együtt jár a természet letörésével, megsemmisítésével. Egy olyan kor, amelynek embere azzal a céllal fog bele az építkezésbe, hogy mielőbb tovább is állhasson onnan, már nem csak az építészet történeti és kulturális értékével nincs tisztában, hanem azzal sem, hogy éppen ez hordozhatná azt az erkölcsi - etikai támaszt, amelyre a lassan elidegenedő társadalomnak szüksége lenne. Ez az ember már nem érzi a kényelmet és biztonságot sem, amit otthon jelenthetne számára.²⁸⁷ Az otthon hite

²⁸⁵ John RUSKIN, *Az emlékezett lámpása*. In: John Ruskin, *A XIX. század viharfelhője*. Válogatott írások. Typotex 2018. 283-317. 288.

John RUSKIN, *The Lamp of Memory* (1849/1855/1880). In *The Complete Works of John Ruskin. Volume VIII*. Library Edition. Ed. By E.T. COOK – A. WEDDERBURN. London, Allen, 1903. 221-247.

²⁸⁶ Vö. Uo. 290.

²⁸⁷ Itt érdemes előtekinteni, és már most jelezni, hogy Michelle de Certeau, amikor taktikákként és a stratégiákként elemzi a társadalom „mozgását” és ezáltal az emberi szabadság mibenlétét vázolja fel a *Cselekvés művészete* című később elemzett kötetében, pontosan ebben az otthonban véli felfedezni az elválasztó pontot. Egy „stratégia” kialakításához biztos tér kell, hogy szemlélhető és megérthető, ezáltal formálható legyen a tér, a város, végsősoron maga az ember és a társadalom. Az otthon, amelynek biztonságában ez elérhető a felhőkarcolók magasságában, perspektívájában, látószögében fogalmazódik meg Certeau gondolkodásában. A Ruskin által elemzett helyzet teljesen illik a Certeau által leírtakra: a taktikák éppen az otthon és annak biztonsága, a stratégiai látószög nélküli (szociális-kulturális) közeg hiánya miatt jönnek létre. Úgy fogalmazhatnánk, hogy az ipari társadalom otthona nem alkalmas arra, hogy az emberek nagy többsége szert tegyen a Ruskin által leírt egységes, organikus otthonra. Maga Ruskin is ezért fordult politikai értelemben a szociális problémák felé, mert tisztában van annak jelentőségével, hogy ez nem pusztán technikai probléma. Amikor Tony Garnier megalkotja az ún. *Cité Industrielle* (7.kép) projekt tervét, vagyis egy olyan (a technika által lehetővé tett) várost vizionál, amiben mindenkinek megadatik a „perspektíva”, a magasság és az otthon szabadsága, egy olyan irányt és gyakorlati szempontot ad Le Corbusier kezébe, ami teljesen a ruskini problémák megoldási javaslatára. Le Corbusier ezt fogja a gyakorlatban számos munkájával megvalósítani és továbbfejleszteni. A lakás és a

veszik ki – Ruskin szerint – az emberekből és így a társadalomból. Ruskin emellett nagyon plasztikus képekkel írja le, hogy valójában az otthon mit jelent az ember hitére és erkölcsi életére nézve. Ennek elvesztése és kiüresedése, amely az ipari forradalom korának sajátja, olyan károkat okoz, amelyek igazán majd Le Corbusier korára fognak felhalmozódni. Le Corbusier munkásságának egyik kulcsa, hogy már fiatalon megérti a lakás, az otthon jelentőségét nem csak az egyén, hanem a társadalom egésze szempontjából. Ez messze többet jelent, mint azt a banális gondolatot: mindenkinek laknia kell valahol.

VI.3.3. Az otthon

Az otthonnak funkcionálisan (tartalom) az Emberi²⁸⁸ természet szükségleteihez, annak valóságához kell alkalmazkodnia, ezt kell kielégítően szolgálnia. Így maga a technikai fejlődés sem pusztán öncél, maga az ipar is ebből a szemszögből értelmezendő. Le Corbusier víziójában a tömegtermelés, és az ennek alapját képező (kapitalista) nagyipar egy egyetemes célra irányított eszköz, és nem maga a cél. Ezt azért észszerű mindig szem előtt tartani, mert más esetben érthetlenné válna Le Corbusier szociális és társadalmi szolidaritása, még inkább távolsága a kora ipari társadalmának profitorientált szemléletétől. A lakhatási problémák, és ennek kölcsönös kapcsolata az

ház, amire később organikus a város épül, Le Corbusier esetében ezt, az emberi és a társadalmi szabadságot, Certeau nyelvén a stratégiaalkotást szolgálja.

²⁸⁸ Itt direkt a Le Corbusier által használt írásmódot követem.

Amikor az 1920-as évek végén a magyar Komor János egy a *Vállalkozók Lapjának* készült interjú kapcsán meglátogatta a mestert, az aktuális munkája kapcsán így fogalmazott: „*Ez a Mundaneum fennsík épülne, A Mont-Blanc-kal szemben, és elgondolásom szerint bemutatná az Embert a mindenkori térben és időben.*” (101) Munkáiban Le Corbusier sokszor utal a standard fogalmára, ami meglátásom szerint ebből az egyetemes emberi lépték és az emberi szükségleteink kereséséből származik. A *Megjegyzések az építészet és az urbanizáció mai állapotáról* című munkájában például így ír erről: „*Szükségleteink mindennaposak, rendszeresek, mindig ugyanazok, igen, mindig azonosak ... Szükségleteink emberi szükségletek ... A standard olyan régi, mint a világ, és minden kultúra formáját meghatározta ... A XIX. század zavarossága már a múlté ... A modern standard ügye már előrehaladt.*” Konkrétan meg is nevezi Le Corbusier, hogy mit ért a modern standardon: „*E tárgyak mind testrészeik arányait követik, és mozgulatainkhoz alkalmazkodnak. Azonos léptékűek, azonos modul szerint készülnek.*” (Az idézeteket Vadas József fordításából idézem: VADAS József, *Le Corbusier*. Gondolat Kiadó, Budapest 1983. 121.) Hosszú évek kutató-, elméleti- és gyakorlati munkája lesz, hogy ez a modul konkrét formát, egységet nyerjen. Ez lesz a „*modulor*”, az a tökéletes arány, amely lehetővé teszi az építészetnek az emberi standard szerinti alkotást. Azt, hogy ez mennyire nem a középszerűen azonos, a neutrálist jelenti, jól mutatja, hogy ezzel kapcsolatban Le Corbusier több helyen „*A test reneszánszáról*” beszél. (Uo. 152.). Jól kivehető, hogy ez az antropológiai maximalizmus egyértelműen úgy integrálódik az építészetbe, és az ipari termelésbe, hogy annak egyszerre képezi mintaadó alapját (modulor), másrészt célként is adódik. A cél nem más, mint az egyetemes emberi szükségletek szolgálata és kiteljesítése.

emberi szükségletekkel, illetve a természeti tájjal Tony Garnier *Cité Industrielle* terve által nyernek jelentőséget Le Corbusier munkásságában. Garnier és Le Corbusier 1907-ban találkoznak először, Garnier ekkor fog hozzá az 1904-re datálható modern ipari város tervének kiegészítéséhez. Garnier meggyőződése az volt, hogy a jövő városa alapvetően az iparon fog alapulni, de eközben munkájában nem távolodott el az egész életét végigkísérő utópista szocialista szemléletmódjától sem. A kettő sajátos ötvözeteként alkotta meg az *ipari város* koncepcióját. Elgondolása tükrözi korának újonnan megjelent technikai adottságait, merészen számol a vasbeton megjelenésével, ami Le Corbusier esetében is kulcsfontosságú lesz. Másrészt egészen egyértelműen jelen van Garnier gondolkodásában a regionalizmus gondolata. Fontos mozzanata tervének, hogy magát az átalakítani kívánt középkori várost teljesen és központi módon integrálni akarja utópisztikus városába. Megjelenik a tervben a később oly hangsúlyossá váló higiénia és az élhetőség elve, ami jól megmutatkozik a koncentrikus elrendezés feladásában, és ha még nem is a corbusieri mértékben, de a sugaras városrendezés kialakításában. Garnier terve egyszerre határozza meg egy képzeletbeli ipari város szabályozásának alapelveit, másfelől egy egészen új nagyvárosi tipológiát is lefektet, mindezt úgy, hogy célirányosan integrálja az új építőanyagok pozitív tulajdonságait.²⁸⁹

Garnier korának meghatározó építésze volt, aki elméleti munkáin túl számos esetben a gyakorlatban is bizonyította, hogy merészen lehet alkalmazni a beton és acél elemeket. Mégis, Garnier kortársa, Auguste Perret az, aki mindennél nagyobb hatást gyakorol az európai építészetre azzal, hogy beton és acél szerkezeti elemeket kezd el használni azzal a céllal, hogy az épületeit funkcionálisan és antropológiailag hasznosabban tudja kialakítani. A Perret fivérek korai munkái között számontartott Franklin úti bérház egyike volt az első modern vázszerkezettel készült épületeinek. Ha nem is külső megjelenésében, ami még egyértelműen az Art Nouveau végének stílusjegyeit hordozta, de „*a vázszerkezet és a vázszerkezetből következő nyitott tervezés már Le Corbusier szabad alaprajzi rendszerének fejlődési irányába mutatott.*”²⁹⁰ Érdemes megemlíteni,

²⁸⁹ Tony Garnier munkásságához lásd: Kenneth FRAMPTON, *A modern építészet kritikai története. 2.*, bővített kiadás. Terc Kiadó, Budapest, 2009. *Tony Garnier és az ipari város 1899-1918.* 133-139. Itt részletesen bemutatásra kerül az a szellemi és társadalomtörténeti háttér, amiből Garnier táplálkozik. Amennyiben nem csak az utópista szocialista szerzőkre koncentrálnak, hanem a kor francia társadalmi és politikai átrendeződéseit az irodalom számára dokumentáló Balzac és Zola műveit tekintjük, úgy jól láthatóvá válik, hogy az építészet és a várostervezés egy úton haladt a fentebb elemzett képzőművészeti és államelméleti utakkal.

²⁹⁰ Kenneth FRAMPTON, *A modern építészet kritikai története. 2.*, bővített kiadás. Terc Kiadó, Budapest, 2009.

hogy pályája csúcán Perret már egyházi megbízásokat is elnyer. Perret a gótika klasszikus építészeti problémáinak újfajta értelmezését adja az 1924-re elkészült Notre-Dame du Raincy templom épületével.

A templom elsődlegesen nem külsejének formabontó újításával tűnik ki, hanem a „szerkezet” minden elemének legtisztább alapformára való redukciójával (szegényítésével). A templom hagyományos térszervezésű formája kívülről abszolút nem mondható újítónak, belső tere mégis elementárisan jelzi annak a kornak a sajátosságait, amiben megszületett. Perret izgalmasan ötvözte a hagyományosat (forma, funkció) a forradalmian újjal (például a vasbeton). A modern kor technikai vívmánya itt eredendően nem valami újat akar létrehozni, hanem a hagyomány organikus továbbfejlesztésére törekszik. A vasbeton tartóoszlopokon nyugvó födémszerkezet által lehetővé teszi az ún. nem teherhordó falak alkalmazását, ezzel megnyitva az utat afelé, hogy hatalmas üvegfelületeket lehessen beépíteni. Az üveglablakok absztrakt, modern formában (közvetlenül egyáltalán nem utalnak a szentre) „ismétlik” meg a gótikus katedrálisok fényjátékait, mintegy utat törve a mennyei fényeknek a profánon keresztül. *„A vulgárisan nyers vasbeton és az üveglablakok vibráló, színes fénye olyan kontraszthatást idéz elő, amely a modern embert is figyelmeztetheti, emlékeztetheti a keresztény tradícióhoz való kötődésre.”*²⁹¹

Építészetének szerkezeti tisztasága mellett Perret életművének másik jelentősége elméleti munkássága, amely jelentős hatással volt Le Corbusier gondolataira, még akkor is, ha tudjuk, hogy útjaik az 1925-ös Iparművészeti Kiállítás után elváltak.

„Auguste Perrett: a klasszikus racionalizmus fejlődése 1899-1925.” 139-144. 141.

²⁹¹ SCHNELLER István, *Modern szakrális épületek*. Typotex, Budapest 2019. 103.

VI.3.4. A kubizmus után

Auguste Perret még egy tekintetben volt nagy hatással Le Corbusier elméleti munkásságára. Ő volt az, aki 1918-ban összeismerteti Amédée Ozefant-nal, aki ekkoriban az *Élane* című folyóirat szerkesztő kiadója volt. Le Corbusier az építészeti munkáit megelőzően szinte kizárólag teoretikus munkáin dolgozik, illetve már a korai időktől kezdve fest. Ozefant-nal, aki szintén fest, egymásra találva már 1918-ban közös kiállítást rendeznek, illetve megjelentetik az *Après le cubism* című közös kötetet. *A kubizmus után* az első olyan munka, ahol két fiatal művész jelzi azon meggyőződését, hogy minden addigi gyakorlati és művészeti próbálkozást, beleértve a kubizmust is, meghaladottnak vélnék. „*A modern szellem nem igazolja a ma művészetét*” – írja Le Corbusier. Ez a szellem pedig nem más, mint a „*gép*” korszakának szelleme. Le Corbusier és Ozefant szerint az építészet, és ezzel együtt a művészetek is, az azt megelőző száz évben elvesztették küldetésük értelmét; sőt, szerintük, az építészet nem több, mint alacsony rangú díszítőművészet, amely már nem szolgálja, nem mutatja be az életet a maga vitalitásában és valóságában.

Ezzel szemben írja Le Corbusier, hogy a gépek fejlődése, annak gyorsasága „*figyelemre méltó tisztuláshoz érkezett el. Ez a tisztaság bennünk új érzést, új gyönyört kelt, amelynek jelentősége elgondolkodtat; új tényező a modern művészet fogalmában.*”²⁹² Az élet ebben a modern szellemben jelenik meg, tisztán, érzéken, szegényen. Talán ennek a perspektívának lesz komoly hatása Couturier abbéra, aki az egyik 1950 körül megjelent munkájában szintén arra fog utalni, hogy a modern művészet – amennyiben a Le Corbusier által leírt egyszerűséggel és tisztasággal jeleníti meg és szolgálja az életet, a társadalmat –, annyiban a kereszténységnek is ez képezheti a talaját. Erre a belátására fogja később felépíteni művészeti és az ezzel korrelatív kegyelemtani nézeteit.

VI.3.5. A purista esztétika vázlata

Ozefant és Le Corbusier ebben a sajátos helyzetben és szemszögből fogalmazza meg esztétikai krédóját, ami *A purista esztétikai vázlata* címen a *Ma* 1923 februári

²⁹² Le Corbusiert idézi: VADAS József, *Le Corbusier*. Gondolat Kiadó, Budapest 1983. 33.

számában²⁹³ magyarul is megjelent. Ebben az esztétikai munkában jelenik meg a későbbi építész egyik központi fogalmának, a *lakógépnek* a koncepciója is.

A sok tekintetben a nonfiguratívra vált művészetek akarva akaratlanul a valóság egészének (alapértékeinek) egyfajta relatív megtapasztalhatóságát vonták maguk után. Ezzel szemben a Le Corbusier és szerzőtársa a következőképpen fogalmazza meg a purizmus sajátos közlési formáját:

*„Az elsődleges formák és színek ÁLLANDÓ tulajdonságok, melyek egyetemességükben lehetővé teszik egy közölhető plasztikai nyelv megteremtését... Ehhez a természetes vagy mesterséges formák asszociációira van szükség, melyek másodlagos érzéketeket lesznek felkeltendők. A purista festészet az állandó formák letisztításából ered, és nem a téma kópiája, hanem piktorális teremtés, mely a témából kivonja organikus sajátosságait; célja a tárgy materializálása a maga teljes általánosságába és változtathatatlanosságába... Plasztikus és egyben lírikus teremtés, amely plasztikus rendben szervezi a dolgok állandó és lényeges fizikai sajátosságait egy speciális tulajdonsággal összhangban, melyet szavakkal nehéz meghatározni, s mely éppen az a lírai állapot, melyet a művészetben a világrendszerrel egybehangzó dolgok az egybehangzásuk folytán támasztottak.”*²⁹⁴

A két szerző a valóság, és a valóság kifejezhetőségének egyetemességéért küzd ezekben a mondatokban. Annak a formavilágnak a kialakítását tűzték ki célul, amely képes megjeleníteni egy „átfogó” kozmikus világrendszert, amiben mindennek megvan az organikus helye és szerepe. Érdeemes egy rövid pillantást vetni azokra a festményekre, amelyeket Kassák illusztrációként közöl a *Ma* hasábjain a két szerzőtől. Mind Le Corbusier, mind Ozefant *picturája*, bár komoly rokonságot mutat a kor nagy művészeti

²⁹³ A *Ma* folyóirat Kassák Lajos Bécsben megjelentetett művészeti-irodalmi lapja volt. Kassák a Magyarországon (a háború alatti pacifizmusa miatt) betiltott *Tett* című folyóirat helyett, annak folytatásaként indította el bécsi emigrációjában a *Mát*. A folyóirat a modern művészeti törekvések, és aktivitások első számú műhelyévé vált. Külön számban mutatták be például a modern zene akkori meghatározó alakját Bartók Bélát, a nemzetközi művészeti mozgalmak számos kimagasló képviselője jelentkezett a lapnál alkotásával. Ennek egyik fontos állomása volt, hogy Kassák megjelentette magyar nyelven Ozefant és Le Corbusier tanulmányát, illetve ezzel párhuzamosan a szerzők képzőművészeti alkotásaival is szerepeltek a *Ma* hasábjain. A folyóirat szellemi lékörét akkor Kassákon túl leginkább Moholy-Nagy Lajos és a kor egyik legnevesebb kritikus, Kállai Ernő, határozta meg. Szellemi és kortörténeti jelentőségét jól mutatja a lapnak, hogy ma az Osztrák Nemzeti Könyvtár archívumában, digitalizált formában érhetőek el a Bécsben megjelent számok.

A hivatkozott szám, amiből idézeteim származnak: <https://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno-plus?aid=maa&datum=1923&page=3&size=45>

A *Ma* folyóirat történetéről és szellemiségéről lásd: KASSÁK Lajos, *A magyar avantgárd három folyóirata*. Helikon, 1964. 215-255.

²⁹⁴ KASSÁK Lajos, *Az izmusok története*. Magvető Könyvkiadó, Budapest. 1972. A *Ma* története I-II. 202-283. (<https://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno-plus?aid=maa&datum=1923&page=3&size=45>)

irányával, a kubizmussal, mégis egészen eltér annak utolsó, úgynevezett szintetikus korszakától. A szintetikus kubizmus (1913-1914) a valóság teljes szintetizálására törekszik, ezáltal teljesen feloldja a tárgyi valóságot. Ezzel szemben Le Corbusier és a purizmus is, dacára minden absztrakciónak, sosem adja fel a tárgyiságot, vagyis az érzékelhető valóság anyagi formáját, sokkal inkább ennek univerzális kifejezhetőségére törekszik úgy, hogy közben nem akarja azt megsemmisíteni. Azt mondhatjuk, hogy a purizmus az adott tárggyal együtt akarja megtalálni az „*abszolút objektív konstruktivitás*” festői lehetőségét, és annak formáit. Ennek az „új szellemnek” pedig később az építészet számára is bőséggel lesz mondanivalója.

VI.3.6. Az Új szellem

1920 októberében jelenik meg a kor egyik legfontosabb folyóiratának első száma. Az Ozefant és Le Corbusier által kiadott lap, a *L'Esprit Nouveau (Az Új szellem)* lesz az a fórum, amely teret ad az új építészet alapjait jelentő tanulmányoknak és vázlatoknak. Nem mellékesen, érdemes megemlíteni, hogy az *Új szellemnek* élő kapcsolata van a Kassák által jegyzett *Ma* című folyóirattal, 1923-tól testvérorgánumként közlik egymás anyagait. Kassák egyik festményének reprodukcióját közli például az *Új szellem* 17. száma, de a két szellemi körnek mélyebb kapcsolata is kialakul ezekben az években. A Kassák-kör, és azok a művészek, mint Moholy-Nagy vagy Breuer, akik ebben az időben meghatározóak, ezeken a kapcsolatokon keresztül teljesen becsatornázódnak a modern művészetek nemzetközi fősodrába, és fordítva, a magyar művészeti kezdeményezések abszolút aktívan és élően vannak jelen ebben az időben egész Európában.

Ennek a kornak szinte sajátossága a lapalapítás, ezt több művészeti irányzat is megteszi. Mégis ebben az esetben eléggé sajtóságos, hogy egy építész lép erre az útra. A lap és annak feladata kétszeresen is jelentős. Egyfelől innen érthetjük meg, hogy az a szándék, amely ezt a lapot életre hívta, nem egyszerűen egy építészeti program, hanem teljes egészében társadalmi szolgálat. Ez a társadalmi vetület, és az, ahogyan mindez ennek a folyóiratnak a hasábjaim teret nyer Charles-Edouard Jeanneret életében is, korszakhatárt jelöl. Ekkor veszi fel, illetve ebben az időben válik véglegessé számára a Le Corbusier²⁹⁵ név. Az építészet társadalmi szerepének és mibenlétének megértése és

²⁹⁵ Anyai nagyapját hívták Lecorbésier-nek, aki után felvette ezt a nevet némileg megváltoztatott formában, annak a meggyőződésének fényében, hogy bárki megújulhat, átalakulhat.

megfogalmazása ebben a névváltoztatásban is tetten érhető, itt kap egy végső megerősítést. Le Corbusier több, az *Új szellem* hasábjain megjelent nagy hatású tanulmányának egyesítésével adja ki 1923-ban az *Új építészeti felé* című kötetét.

VI.3.7. *Új építészeti felé*

Jeanneret egyértelműen elhatárolja magát az őt közvetlenül megelőző kortól, és sok tekintetben a kortárs építészettől is, melyet pusztán funkcionális akadémizmus jellemez. Mindez olyan tevékenységként összegződik írásaiban, amely teljesen idegen az ember saját, és egyben társadalmi önmegeértésétől. Ez az önmegeértés az első, ami Le Corbusier munkáiban kikristályosodik, majd ezzel kölcsönhatásban fokozatosan az ipar, az ipari társadalom, és annak technikai potenciálja is új hangsúlyokat nyer. Ennek fényében érthetjük meg, ugyanúgy, ahogyan Ruskinnál láttuk, Jeanneret politikai szerepvállalásait és elköteleződéseit. Le Corbusier, rögtön a kötet elején sajátosan kiterjesztve az építészet határait fogalmazza meg, hogy hová kellene (egy eredendő állapothoz) visszatérnie az építészetnek, ahol az: „*a formákkal érzékeinkre hat, e kapcsolatrendszer mély visszhangot ébreszt bennünk, hiszen olyan rend mértékét adja meg, melyet a világegyetem rendjével összhangban levőnek érzünk. Amikor szellemünk irányát és szívünk lüktetését meghatározza, megérezzük szépségét.*”²⁹⁶

Ezekben az években alakul ki a funkcionalista esztétikából az az építészeti elgondolás, ami képes a modern ipart is átértelmezni. Le Corbusier több cikkében is kiemeli, hogy nem csak a művészek, hanem a társadalmi elit, a modern nagyipar képviselői is komoly esztétikai tevékenységet folytatnak. Ez nem csak egyszerű mecenatúrát jelöl, hanem egy kor esztétikai és formai világának kialakítását, úgy, hogy közben ez nem szakad el annak társadalmi vetületétől. Tehát nem öncélként, hanem a társadalmat egységben és organikus életébe segítő módon kellene jelen lennie az iparnak Le Corbusier szerint. Az *Új szellem* első számában így ír erről:

„Senki sem tagadja ma már annak az esztétikának a létét, mely a modern ipar alkotásaiban bontakozik ki... Az elit tagjai, akik az ipar és az üzlet világát alkotják, akik tehát – következképpen – abban a termékeny atmoszférában élnek, melyben tagadhatatlanul szép alkotások születnek, azt állítják, távol állnak minden esztétikai

²⁹⁶ LE CORBUSIER, *Új építészeti felé*. Corvina Kiadó, Budapest 1981. 19.

*tevékenységtől. Tévednek, hiszen a korszerű esztétika legaktívabb alkotói közé tartoznak. Sem a művészek, sem a nagyiparosok nem látják ezt be. Egy kor stílusa az össztermelésben rejlik, nem pedig – ahogyan ezt sokan gondolják – néhány finom ornamentikájú, stíluselemeket teremtő, szellemi rendszert összefoglaló alkotásban.*²⁹⁷

Ebből a rövid bekezdésből is kitűnik Jeanneret új megközelítésének egységesítő és integráló szemlélete, ami a politikai és társadalmi polarizáltságot egy jól körülírható cél tekintetében egyesíti.

Ha figyelmesek vagyunk Le Corbusier elméleti életművének fejlődésére és üzenetére, akkor a következő út rajzolódik ki előttünk. Az ember elidegenedett, önmagát elvesztett létének nyers kimondása, amelyet egyrészt sok tekintetben a társadalom rosszul megértett helyzete és szerkezete okoz; másrészt az egyén egyre inkább romló állapota folytonosan gyengíti az amúgy is negatív társadalmat. Le Corbusier sok helyen beszél az embernek erről az elidegenedett állapotáról, akárcsak a felvilágosodás hagyományán kibontakozó szerzők többsége.²⁹⁸ Az 1789-es francia forradalom után kialakuló művészeti és városépítészeti elvek és útkeresések nagyon hasonlóan járnak körbe a témát. Jean Starobinski élesen világít rá arra, hogy a forradalomban kibontakozó kollektív erők, mintegy átszakítják a régi rend sötéttségét, ezzel minden ehhez tartozó formával is szakítanak, legyen az képzőművészet vagy építészet. Az a légüres tér, amelybe a korszak elérkezik a rombolás után, kinyitja annak lehetőségét, hogy a várost is újragondolják. Starobinski elemzése figyelemre méltó párhuzamokra hívja fel a figyelmünket a forradalom utáni vágyak, építészet és Le Corbusier között. Az építészet megtéréséről van itt szó egy ornamentika nélküli egyszerűséghez, ahol az anyag és annak funkciója újra látható és érezhető lesz. A formák, a súly, a nagyság önmagukban fedetlenül, elkendőzetlenül állnak az ember előtt, mintegy tartást és eredetiséget adva neki. *„Ahogyan a kőnek ismét kővé, a falnak pedig újból lapos és szinte üres felületté kell válnia, az ember előtt is ott a feladat, hogy visszataláljon önnön természete teljességéhez és egyszerűségéhez.*”²⁹⁹ Jól kivehető, hogy milyen mély kölcsönhatásban értik meg az embert és az épített környezetet. Az ember önmagához való helyes visszatérése nem képzelhető el az építészet újjáalakulása nélkül. Az, hogy különös

²⁹⁷ Az idézetet Vadas József fordításából idézem: VADAS József, *Le Corbuiser*. Gondolat Kiadó, Budapest 1983. 44.

²⁹⁸ Amellett, hogy Le Corbusier plasztikusan leírja a lakhatási feltételek és lehetőségek embertelen állapotát, mindezt összefüggésbe hozza az ember erkölcsi és etikai életével is. Az otthon és a város-szerkezet egyértelműen az ember erkölcsi beállítódásával és értékeivel is korrelatív kapcsolatban van.
²⁹⁹In: Jean STAROBINSKI, *1789. Az értelem jelképei*. Európa Könyvkiadó, Budapest. 2006. 62.

hangsúlyt kap az emberi természet és sajátos lénye, külön is kitűnik akkor, mikor Starobinski így fogalmaz: „*A helyre állított igazság eszménye egyszerre vonatkozik az emberi szívre és az épületekre, melyek az építész fejében megfogannak*”.³⁰⁰ Végkövetkeztetésként érdemes utalni arra, hogy a kor két jeles építésze, Boulée és Ledoux kapcsán Starobinski azt állítja: mindkettőjük építészeti munkássága azzal a végkicsengéssel bír, hogy az építészet célja és értelme nem más, mint az embert hozzásegíteni önmagához.³⁰¹ Jól láthatóak ebből a rövid összefoglalóból, hogy Le Corbusier ebből a teoretikus hagyományból is mélyen merít, amit majd sajátos kontextusba fog helyezni.

Amellett, hogy Le Corbusier plasztikusan leírja a lakhatási feltételek és lehetőségek embertelen állapotát, mindezt összefüggésbe hozza az ember erkölcsi és etikai életével is. Az otthon és a város-szerkezet egyértelműen az ember erkölcsi beállítódásával és értékeivel is korrelatív kapcsolatban van.

Ahogy több helyen már utaltam rá, meglátásom szerint Rousseau, vagy Voltaire *teodiceai* probléma felvetése is hasonló utat jár be. Egyrésztől amennyiben, és amennyire távolságot vesznek a keresztény hagyománytól, és annak egyik legsarkosabb tanításától, az eredendő bűntől, és ezzel annak szóteriológiai feloldásától, úgy nekik maguknak kell szembenézniük az egyén és a társadalom életében is jelenlévő rossz problémájával. Az erre születő jogi, államelméleti, vagy morális válaszok mindig egy-egy sajátos tudományterületen keresztül próbálták feloldani a rossz kérdését, a fejlődésbe vetett bizalom jegyében. Ettől talán csak Voltaire tér el a maga sztoikusabb válaszával, ahogy ezt korábban láttuk.

Le Corbusier világossá teszi: „*az ember eltávolodott az emberi nézőponttól*”³⁰², így mintegy átadta a kezdeményezést művészetileg az akadémikus megszokásnak, társadalmilag pedig egy olyan (ipari) korszaknak, amely nem képes az organikus fejlődésre, ami a ruszini értelemben megfoszt az *otthon*tól. Ennek az otthonnak a hiánya kölcsönhatásban áll az ember egzisztenciális valóságával és egységével. Láttuk, hogy már Ruskin is ebben az értelemben beszél róla, de Certeau is ebben találja meg később a *taktikát* és a *stratégiát* elválasztó pontot. Ha még tágabbra nyitjuk az erről szóló diskurzust, akkor azt mondhatjuk: a dél-amerikai teológia egy jelentős része, például az *Aparecidai dokumentum* is hasonló értelmezést ad az otthon és az egyén viszonyáról.

³⁰⁰ Uo. 62.

³⁰¹ Uo. 62.

³⁰² LE CORBUSIER, *A jövő nagyvárosai*. Gondolat, Budapest 1968. 29.

Ha a zsoltárok tapasztalására tekintünk, akkor is azt látjuk, hogy mennyire elementáris érzése a hívő embernek az otthon, a lakhatás utáni vágy, „szorultságukban az Úrhoz kiáltottak, és ő megmentette őket minden félelmüktől. Egyenes úton vezette őket, hogy lakható helyre jussanak. Köszönik meg az Úrnak minden kegyelmét és csodáit, amelyeket az emberek fiaiért tett! Mert az éhezőket jóllakatta, s a nyomorgókat ellátta javakkal. A sötétben és a halál árnyékában ültek, megbilincselve, nyomorban és vasban. Mert ellenszegültek az Isten szavának, és megvetették a Fölséges törvényét. Ezért szívüket bánattal puhította, megtántorodtak s nem jött senki, hogy támogassa őket. Szorult helyzetükben az Úrhoz kiáltottak, s megmentette őket minden félelmüktől. Kivezette őket a sötétségből s a halál árnyékából és széttörte bilincsiüket.” (Zsolt 107, 6-15). A „lakható hely”, az otthon itt mélyen szótériológiai hangsúllyal bír. A megváltás, a beteljesedés ígéretével rendelkezik. A zsoltáros kifejezi a nép vágyát a biztonságot adó hely után, egyben elismeri JHWH szabadító tettét, aki elvezette őket és megadta nekik a békét. A választott nép tapasztalása nagy erővel hordozza az otthon elsőrendű fontosságát.

VI.3.8. Lakógép

A városépítészet és tervezés koncentrikus köröket kell, hogy bejárjon. Belülről kell kifelé haladnia. Le Corbusier ráérez arra, hogy egy modern nagyváros által okozott *sebet* csak akkor lehet begyógyítani, provokatívabban „megváltani”, ha az új város az otthonból épül fel. A belülről kifelé haladni-tervezni elve azt jelenti tehát, hogy először újra meg kell találni az emberi természetnek legmegfelelőbb teret (*lakógép*³⁰³), amely ezután már strukturálni és szervezni fogja a tágabb közeget is, magát a várost is. Ezzel összefüggésben kell megítélnünk a technika korának eszközeit. A helyes emberi nézőpontból rájuk tekintve ezek eszközzé válnak: „eszközöket kell létrehozni, melyek kielégítik az életet, a lakás, a munka, a test és a szellem művelésének az igényét. Az

³⁰³ „A lakás keret, mely megfelel bizonyos feltételeknek, és kapcsolatot teremt a kozmikus környezet, valamint az ember-életteni jelenségek között. Egy ember (vagy család) fog benne élni: aludni, járkálni, hallgatni, nézni és gondolkodni. Akár mozdulatlan, akár mozog, megfelelő területre van szüksége, és olyan magasságra, mely gesztusaival arányos. A bútorok és a berendezések mintegy meghosszabbításai tagjainak vagy funkcióinak.” LE CORBUSIER, *A jövő nagyvárosai*. Gondolat, Budapest 1968. 53.

*egésznek emelkedett, de elérhető célja: az életöröm. A legszigorúbb tárgyilagosság sem érheti be ennél szerényebb tervekkel.*³⁰⁴

Ha az ipari-technikai kor vívmányait nem ennek a célnak a szolgálatába állítva kezeljük, akkor az erkölcsök „összekuszálódásához”³⁰⁵ vezetnek. Nemcsak Le Corbusier állítja a város és az erkölcs korrelatív kapcsolatát. A Bauhaus alapítója és későbbi vezetője, Walter Gropius, szintén azon a nézeten van, hogy az ember etikai életének és a társadalom jól működő (nála) demokratikus berendezkedésének mi az alapja: „*Jól tudjuk, hogy nem az egységesítés, hanem csakis a sokféleség egysége vezet az igazi demokráciához; ha továbbra is képtelenek leszünk arra, hogy a sokféleséget egységgel párosítsuk, akkor végül magunk is robotokká válunk.*”³⁰⁶ Walter Gropius élesen látta meg azt a perspektívát, ahonnan a húszas évek művészi-építészeti forradalma tekintette a valóságot. Észrevette egyrészt, hogy ez a forradalom etikai alapokon állt; másrészt pedig azt, hogy szerzői a „szépséget” nem olyasvalaminek tekintették, melyet egy alkotáshoz ők maguk tesznek hozzá, hanem sokkal inkább egy „megformált tárgy élő kifejezőerejének természetes eredményeként” fogták fel.

VI.3.9. George Grosz nagyvárosi expresszionizmusa

Érdemes röviden kitekinteni olyan képzőművészeti munkákra is, amelyek a korban élesen és sokszor brutálisan mutatták be a nagyváros erkölcsi nihilizmusát.

George Grosz³⁰⁷ már jóval az I. világháború előtt társadalomkritikus módon ábrázolta saját korának emberi közegét. A háború „átmeneti” korszaka számára is új fejezetet jelentett, nemcsak azért, mert maga is aktívan harcolt, vagy mert ő is alapítója és egyik nagy „teoretikusa” volt a dadaizmus mozgalmának, hanem mert expresszionista, futurista festményein ekkor válik igazi főszereplővé a város. Az 1916-17-ben festett *City* című munkájának futurista vörösés lila színvilága, a kompozíció pulzáló elevensége megrendítően képes még most megjeleníteni az egyéni uralkodó város valóságát. A *pictura* mértani rendezettsége, az alakok a mesterséges reklámfények

³⁰⁴ Uo. 44.

³⁰⁵ Uo. 26.

³⁰⁶ Walter GROPIUS, „Egység a sokféleségben” – a kultúra paradoxona. In: Uő. *Apolló a demokráciában*. Corvina Kiadó. 20-31, 21.

³⁰⁷ Grosz munkásságáról, és annak társadalmi kontextusairól értékes összefoglalást ad: Frantisek MIKS, *Picasso, a vörös kakas. Ideológiák és utópiák a 20. századi művészetben*. Typotex, Budapest. 2019. 71- 167.

Ivo KRANZFELDER, *Grosz*. Taschen Verlag. 2013.

megvilágosításában, kiábrándító, rettenetes, megváltást nem ismerő arcok és testek sokaságaként jelenik meg. A város maga a pokol, egy olyan inferno képében jelenik meg, ami a klasszikus pokolábrázolásokat helyezi bele ebbe az urbánus térbe.³⁰⁸

Grosznál a Város a pokol, nem csak a struktúráját tekintve, hanem az általa hordozott társadalom miatt is. Grosz minden művéből egyszerre árad az egyén elidegenedett, önmagát mélyen elvesztő ember erkölcsi és etikai hanyatlása.

Ezt kiegészíthetjük Grosz *Utca* és *Emberi utak* című képeivel, melyeken az utcákról egészen a házakban lévő otthonokba nyílik belátás. Ezek az otthon-képek gyilkosságot, erőszakot, szexualitást hordoznak és mutatnak be. A város szinte az otthon, és az egyén megrontójaként jelenik meg. Grosz egy másik, a várost központba helyező munkája, amit érdemes figyelembe venni, az *Oscar Panizza emlékére* című festmény. A kép előterében jól látható, ahogyan Grosz megjeleníti a város halálos karneváli menetét, melyben a társadalom pillérét jelentő katonatiszt, a pap és az egyszerű ember is csak sodródik, és amelynek az élén az alkoholizmus, a szifilisz és a járvány allegóriái menetelnek. A város egy irracionális és kaotikus masszává alakítja az embert és a társadalmat. Külön kiemelném ezekből a munkákból azt az elementáris tapasztalatot, hogy a rossz, a bűn olyannyira eluralkodik rajtuk, hogy ez teljesen felszámolja a megelőző korok értékeit, erkölceit, és magát a keresztet mint a megváltás jelképét, lehetőségét. Olybá tűnik, hogy az ember már csak a végső pusztulást tudja kifejezni, minden remény nélkül.³⁰⁹ Grosz talán éppen annak a tapasztalatát adja vissza képeivel,

³⁰⁸ Grosz és a dadaizmus értelmezéséhez lásd: Karl-Heiz MENKE, *Krisztus a létezés értelme. Krisztológia a relativizmus korában*. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó. Budapest. 2002. 67-72; 60-65.

Grosz expresszionista művei kapcsán Menke értékesen emeli ki, hogy „nagyvárosi expresszionizmusában az értelemben való hit meghátrál a kétségbeesett kiáltás előtt.” 63. Ebből egyértelműen következik a továbblépés a dada felé, ahol már nincs semmi, amit az értelem állítani tudna, vagy akarna. Nem csak kiáltást kiváltó negatív, strukturális erők semmisülnek meg, hanem minden, ami ezen kívül még valamilyen realitással értékkel bírt. Itt érdemes megjegyezni, hogy a dadaizmus számos képviselője és teoretikusa, így Hugo Ball vagy Jean Arp több tekintetben sem volt közömbös a hit, és ezen belül a kereszténység tekintetében. Ball később Svájcban teológus lett, Arpra főleg a kollázstechnikájának kialakulásának idején volt elementáris hatással János evangéliuma. Vö. Herbert READ, *Arp*. Corvina Kiadó 1968. 64.

³⁰⁹ A korszak másik meghatározó művészeti alkotása Fritz Lang *Metropolis* (1927) című filmje. Érdekes, hogy ebben a filmtörténeti jelentőségű alkotásban egyszerre van jelen a társadalomkritika, egyfajta urbanisztikai utópia keretében és a megváltás gondolata. A technika segítségével a várost tervező és uraló társadalmi réteg itt egyértelműen negatív értelemben uralkodik a gépek által a munkásokon, akiket azért tartanak, hogy munkájukkal működtessék a várost. Az antik athéni demokrácia képe jelenik meg a képsorokon, és egészen debordi értelemben mutatja be, hogy a szabad ember, aki polgár és várost alkotó tényező, nem dolgozik. A szolgaság a munkából származik, jobban mondva, aki dolgozik nem szabad. Talán itt jelenik meg először a technikai világ egyik legnagyobb kérdése, a robot. Mária metamorfózisa, robottá válásának képsorai egészen pontosan sejtik meg a későbbi korok félelmeit és lehetőségeit, illetve egyszerre mutatják be az automatizált embereket, akik maguk is, akár csak a technika eszközei pusztán rendelkezésre állnak.

hogy az ember nem csak cselekvője és aktív részese a rossznak, hanem sok tekintetben (vagy többnyire) passzív elszenvetője annak. Hasonlóan beszélnek képei, mint ahogyan Szent Pál apostol a Mt 6,13-hoz hasonlóan megkísérli megérteni és bemutatni a rossz, a gonosz hatalmát és viszonyát az emberrel. Pál szintén kapcsolatba hozza az ember gyengeségét és esendőségét a külsőleg ránehezülő rosszal, és szintén bemutatja ennek dinamikáját. De nem csak kapcsolatban van ez a két oldal, hanem szinte kibogozhatatlan elegyet is alkotnak, akárcsak Grosz képein. *„A rosszat és a gonoszat Pál egyszerre tekinti személyes bűnnek és az emberre kívülről nehezülő tehernek, az emberi cselekvés belső minőségének és az embertől független erőnek.”*³¹⁰ Pál végeredményben az ember sajátos személyes felelősségén túl a rossz önálló valóságát és létét is bemutatja, illetve annak hatását.³¹¹ Ennyiben Grosz képei és a páli teológia nagyon hasonlóan láttatják ugyanazt a valóságot, még ha egészen eltérő formában és módon is. Ha már itt elővételezzük Couturier abbé gondolatait, akkor talán azt mondhatjuk: Grosz képeiben a kor számára érthetően nyert kifejezést és látványt az „élet”, ezáltal a rossz valósága. Ahogyan Pálnál a rossz megértése vezet el és nyílik ki a keresztre és a megváltásra, ugyanúgy Grosz képeinek teológiai megértése is kiemelhetné volna a keresztet az *Oscar Panizza emlékére* című festmény *picturájából*, ami a maga szinte vakítón fehér színével mintegy felkínálkozik erre. Ezáltal a kép valódi és elérhető kapcsolatot lelhetne a Miatyánk 7. kéréséhez (Mt 6,13): *„szabadíts meg a gonosztól.”*

³¹⁰ Magnus LERCH, *Isten hatalma és a kérőimádság. Teológiai megfontolások a Miatyánk hetedik kéréséről*. In: *Vigilia* 2021/5, 333-342.

³¹¹ „Egyrészt nem hagy kétséget az ember felelőssége felől, s hangsúlyozza, hogy a rossz az emberi cselekvéssel jön létre, másrészt viszont a rossz és a gonosz hatalmi szférájáról beszél, amelyet a »bűnre« (egy-egy számban) vonatkoztat. Ez a rossz készíti egyáltalán arra az embert, hogy szegje meg a parancsokat. A rossz tehát nem csupán az ember tetteiből és azok következményeiből áll. Az egész éppen fordítva is látható: mivel a bűn »elfoglalta« az ember önmagához fűződő viszonyát – az emberben »lakozik« (Róm 7,20), szolgasorsba döntötte (Róm 6,6) –, ezért az emberi cselekvés e birtokbavétel következményeként jelenik meg: az ember nem azt teszi, amit akar, s ezért a benne lakozó bűnt cselekszi a rosszat, amit elkövet (Róm 7,19sk.).” Uo., 335.

VI.3.10. Le Corbusier és a város

Le Corbusier szemével nézzük mindezt: Grosz színei és hangulata nem csak a vilhelmiánus Németország egyszeri tragédiáját és társadalmi egyenlőtlenségeit fejezik ki, hanem (sokkal inkább) azt, ahogyan a város és az otthon nem rendelkezik „fényel”, higiéniával, az embert alapvető szinten segítő szolgáltatásokkal, praktikummal, amely természetéhez van mérve. Maga a város nem csak, mint munkatér³¹² nincs jól kialakítva, és így a munka önmagában is rosszá, büntetéssé válik, hanem az otthon válik funkció nélkülivé, és ezáltal a város pokolként jelenik meg. Ugyanakkor, bár Ő maga is részletesen bemutatja a struktúra negatívumait, akár csak a képzőművészet, mégis ennek gyakorlati feloldására törekszik. Le Corbusier számára a rossz strukturális probléma. Ebben a megközelítésben örököse leginkább a francia felvilágosodás hagyományának, amely szerint a rossz problémája kevésbé személyes, sokkal inkább strukturális. A rossz objektív valóságát emelik ki markánsan, és azt (meg)javítva számítanak arra, hogy ennek hatása lesz az egyéni rosszra is, amennyiben az erkölcs és az etika egyfajta új társadalmi harmóniájának helyreállítását gondolják el.

³¹² Le Corbusier elméleti munkáiban többször is megjelenik a munka, mint büntetés, illetve a munkának a vezeklés jellege. Pl. „*A munka nem nehezédhet úgy az emberre, mint valami megtorlás, büntetés vagy adósság-törlesztés.*” LE CORBUSIER, *A jövő nagyvárosai*. Gondolat, Budapest 1968. 58.

Le Corbusier ezen mondata utalhat a Teremtés könyvének azon részére, amikor Ádám és Éva a bűnbeesés után kiűzetik a paradicsomból, illetve ennek következtében teljesen átalakul a földhöz, és a munkához való viszonya az embernek: „*Az embernek ezt mondta: »Mivel hallgattál az asszony szavára és ettől a fáról, jóllehet megtiltottam, hogy egyél róla, a föld átkozott lesz miattad. Fáradtsággal szerzed meg rajta táplálékodat életed minden napján. Tövist és bojtortjánt terem számodra. A mező fűvét kell enned. Arcod verítékével eszed kenyeredet, amíg vissza nem térsz a földre, amiből lettél. Mert por vagy és a porba térsz vissza.«*” Ter. 3,17-19. Nem felejthetjük el, hogy, amint láttuk ebből az aktusból, illetve Ádám leszármazottainak nyomán alakul ki és épül fel az első város a Szentírás szerint: Hénóch (vö. „*Kain megismerte feleségét, az fogant, és Hénóchot szülte. Várost épített, és azt fiáról Hénóchnak nevezte.*” Ter.4,17). Az első város a bűnnek a következménye, amit csak tetéz, hogy Hénóch már konkrétan a bűn személyes elterjedésének is részese, hiszen maga is többször gyilkol. Véleményem szerint Le Corbusier szavai: megtorlás, büntetés erre az aktusra vonatkozhatnak, ennek tagadása, míg az adósság kifejezés erősen a protestáns teológia megváltástani belátásaira utalhat. Mindezzel helyezkedik szembe, amikor azt írja, hogy a munka a „*létnek a kulcsa, kívánatos, hogy derűvel végezze az ember, hogy célszerű tervezés, a jóakarát és a képzelet együttműködése révén a munka jóleső, mindennapos gyakorlattá váljon*” Uo. 58. Jelenti ez azt, hogy pusztán az „ember perspektívájú” otthon és a városstervezéssel kialakítható egy „földi paradicsom”? Le Corbusier ezt ebben a formában nem állítja, de azó igen, hogy amennyiben az ember objektív körülményeit és közegét, az ipari kor technikájával és eszközeivel a saját természetéhez igazítjuk és lehetőséget adunk annak önazonos kibontakozásához, akkor ennek a társadalmi erkölcsök tekintetében is van relevanciája. Így a város objektíven már nem a Grosz által bemutatott pokol és nem is feltétlen Hénóch. Le Corbusier tekintve nem volt ebben a korszakában és talán élete döntő részében sem hívó, mégis a megváltás egy sajátos gondolata és koncepciója jelenik meg ebben a perspektívában. Ez valószínűleg nem mentes attól a családi örökségtől, amiről fentebb szoltam.

Ennek az „új” harmóniának lesz alapja az életműben a „lakógép” (*machine á habiter*). A lakógép koncepcióját Le Corbusier már korai munkáiban is jelzi, és amint később egész urbanisztikai koncepciója mutatja, ezt tekinti elsődlegesnek. A bentről kifelé haladó és épülő városban az otthon lesz leginkább közel az emberhez. Ez érinti őt elsődlegesen, ez érintkezik az emberi étellel és természettel. Ebből az idomulásból származik majd minden egyéb városi struktúra. A „gép” fogalma elsöre nagyon merev és taszító kifejezés, amely sok tekintetben nem is adja vissza a Le Corbusier által gondoltakat, ezért érdemes hozzá fordulni:

„A ház voltaképpen lakógép. Fürdő, nap, hideg víz, meleg víz, tetszés szerinti hőmérséklet, higiénia, arányok alkotta szépség.”

Mindez az emberi természet és „nézőpont” szükséglete. Le Corbusier megértéséhez nagyon lényeges, hogy felismerjük: nem csak célnak, hanem alapnak is látta az embert. Minden az emberből (belülről) halad kifelé. Ha megértjük ezt a mozgást, akkor kimondhatjuk, Le Corbusier programja nem más, mint az „általánosan” emberiből kiindulva felépíteni a számára legteljesebb organikus és standard közeget, mely szolgálja és kiteljesíti az egyént és a társadalmat.

Már többször utaltam arra, hogy Le Corbusier gondolatvilága nem csak háttérileg hordoz teológiai problémákat és hangsúlyokat. Amikor emberi léptékről, és az emberi élet autentikus közegéről beszél, akkor fiatalkorának egy meghatározó élménye vezeti.

VI.3.11. Az emai karthauzi kolostor élménye

Le Corbusier-nek még 1907-ben volt alkalma egy döntően fontos látogatást tenni a toszkán Ema karthauzi kolostorába, amely egész életére megváltoztatta őt. Ott találkozott azzal az életközösséggel, amely később minden térbeli-társadalmi koncepciójának az alapjává vált.³¹³ Korai munkáiban a lakófülkék kialakítása és egységgé szervezésük egyértelműen a kolostori cellák és azok kapcsolatainak adaptációja a társadalmi viszonyokra a kor technikáinak felhasználásával.³¹⁴ Le Corbusier első, 1907-es látogatása után, és az első kísérleteket követően, 1911-ben újra

³¹³ „Később olyan intézményként jellemezte a kolostort, mint amelyben »teljesül a csend, az egyedüllét iránti mélyen emberi vágy, ugyanakkor az ember napi kapcsolatot tarthat másokkal.«” Kenneth FRAMPTON, *A modern építészet kritikai története*. 2., bővített kiadás. Terc Kiadó, Budapest, 2009. 197.

³¹⁴ Frampton Le Corbusier alma materének az épülettervnek tartja az első ilyen szabad adaptációs kísérletnek, amelyet közvetlenül a kolostorbeli látogatása után készített 1909-ben. Uo. 198.

visszatér a kolostorba, és sokkal mélyebb összefüggések megélésével távozik. Az építészet és az urbanisztika célja annak a helynek a kialakítása, amely képes megoldani az egyéni és társadalmi, egyszóval az emberi problémákat. Ezt a helyet találja meg Emában.

„Az emai kolostor hely volt; és olyan helyiségekkel rendelkezett, amelyeket a legszebb építészeti biológia szerint alakítottak ki. Az emai kolostor organizmus. Az én tudatomban megszületett az organizmus fogalma.”³¹⁵

Az, hogy pontosan mit is jelent ez az organizmus, és hogy mindez hogyan válik Le Corbusier urbanisztikájának az alapjává, egy későbbi munkájában ő maga világítja meg számunkra:

„Kutatásaim gyökere, ahogyan én látom, a Firenze melletti Ema karthauzi kolostorába tett látogatásomra nyúlik vissza. Itt, ezen a mesés Toszkán tájon modern várost találtam a dombok között. Tájbá illeszkedő nemes sziluettjével, a szerzetesek celláinak megszakítatlan sorával; minden cella a síkságra néz, és egy alul zárt kerthez csatlakozik. Soha nem feledhetem a lakásnak e játékos értelmezésével való találkozásomat. A cella belső oldalán ajtó vezetett a kerengőre. Ezt az utcát árkád fedte: a kolostor. A közös tevékenység – ima, látogatás, ebéd, temetés – itt folytak. Ez a „modern város” a XV. századból.”³¹⁶

Le Corbusier ebben a kulcsszövegben maga érezteti meg velünk, hogy a kolostorokban és a szerzetesi életközösségekben találja meg azt az ideát, amely minden szegmensében megfelel az általa tételezett „emberi nézőpontnak”, amelyből meg akarja reformálni, az építészet és urbanisztika által, korának társadalmát. Egy egész életen át tartó folyamat, amíg ebből a belső alaptól kiindulva az építészeti és várostervekre vonatkozóan kamatoztatja ezt a belátást, miközben korának szociális és társadalmi elvárásaihoz igazítja az emai kolostor képét és struktúráját. Ennek az adaptációnak ad külön hangsúlyt a gép, a modern ipar időszakának minden technikai eszköze, leginkább a vasbeton. A XV. századi város így kap új életet, egy egészen új valóságot: kezdve a Citrohan-háztól, a La Roche-villán, és olyan igazán kiemelkedő jelentőségű épületen át, mint a marseille-i *Unité d’Habitation*, egészen az ezeken alapuló várostervekig (*Sugárzó város*). Az *Unité d’Habitation* egy olyan organikus elképzelt cellaegyüttes, amely legsikerültebb adaptációja a fentebb leírtaknak, ezért röviden érdemes elemezni. Egyfelől, itt már megjelenik a sajátos *modulor*, vagyis a Le Corbusier által kialakított

³¹⁵ VADAS József, *Le Corbusier*. Gondolat Kiadó, Budapest 1983. 55.

³¹⁶ Uo. 55.

„emberi mérték” utáni tervezés; másrészt minden téren igaz az épületre a tájbahelyezettség.³¹⁷ Az ablakok a tájolás és a magasság miatt mindenki számára a táj látványát adják a városon belül; másrészt a szerkezet kialakítása lehetővé teszi az épület talajtól való pilléres megemelését, ami így nem vesz el helyet a környezetétől. Az épületben organikusan jelenik meg a magánéletet biztosító otthon, illetve a közösségi terek (például a sajátos közös tetőterasz), mindez pedig funkcionálisan ki van egészítve a legelemibb szolgáltatásokkal (mosoda, posta, stb.) Ennek az építészeti és urbanisztikai gyakorlatnak az elméleti háttérét Le Corbusier szinte *credoszerűen* fogalmazza meg az *Építészet öt pontjában*.

VI.3.12. Az *Építészet öt pontja*³¹⁸

Ez az építészeti credo önmagában a teoretikus háttér nélkül nem tudja visszaadni azokat a filozófiai és társadalomelméleti gyökereket, melyekből ered. Corbusier szövege végtelenül leegyszerűsített, szövegében is hordozza magában a modernitás formáinak „szegénységét”, lényegre törő, csupasz, a *kubusok* mértani formáinak éleivel, és súlyával bír. Az egész életművén átívelő purista esztétika textuális kifejeződése ez, amelyet a gyakorlati építészetben is megvalósított.

A középkori városok kialakulásánál láttuk, hogy a kolostorok nem csak szellemi, intellektuális hidak voltak két történeti kor között, hanem építészeti és közösségileg is hatással voltak egy új (városi) korszak kiépülésében. Le Corbusier perspektívája azt erősíti meg, hogy a keresztény szerzetesség alapvetően mindig összhangra törekedett a keresztény egzisztencia, közösség és a hely kapcsolatában. Mindez pedig érzékenyen nyitott volt az éppen aktuális történeti korra. A szerzetesség történetében számtalan olyan pontot emelhetnénk ki, amely azt bizonyítja, hogy építészetével, amely az egyénre és a közösségre egyaránt nyitott, meghatározója volt az adott kultúrának.

³¹⁷ Tájéesztétika – elszakadás a természettől és a tájtól.

³¹⁸ „1. Az épület lábakra állítása, hogy az ne vegyen el területet a természettől;
2. A pillérvázzal biztosítható a tartószerkezettől független szabad alaprajzi alakítás;
3. A teherviseléstől mentesült homlokzat szabad alakítása;
4. Szalagablakok, melyek növelik a bevilágítás mértékét és nyitnak a külső tér felé;
5. Tetőkert kialakítására lehetőséget adó lapostető.” Idézi VADAS József, *Le Corbuiser*. Gondolat Kiadó, Budapest 1983.

Hogyan lehet helye Le Corbusier látásmódjának a katolikus teológia számára? A kérdésnek két oldala létezik. Az egyik, hogy volt már helye és ennek legalább két fontos hozadéka ismert: a ronchampi Magasságos Miasszonyunk-kápolna (franciául Chapelle Notre-Dame-du-Haut de Ronchamp), illetve a La Tourette-i dominikánus kolostor. Mindkét alkotás kiemelkedő az életműben, a kápolna egyben egy összegző alkotás is. A La Tourette-i kolostor izgalmasságát éppen az jelenti, hogy Le Corbusier visszatér a kezdetekhez. Az emai kolostor élménye meghatározó módon inspirálta őt, és, ahogyan láttuk, ezt a tapasztalatot sikeresen tette a modern építészet és urbanizmus alapjává. A modern építészet ezzel visszatér az alapjához, a kiinduló közegehez és izgalmas végignézni, hogy mindennek milyen hatása van.

A kérdés másik oldala ennél sokkal tágabb dimenziót nyit meg. Mi volt a kapcsolata a katolikus egyháznak és a teológiának a modern művészetekkel?

Szétfeszítené ennek a fejezetnek a kereteit, ha ezt a kérdést általánosan akarnám megválaszolni, ezért egy konkrét kortárs teológus és képzőművész munkáin keresztül igyekszem ezt megtenni. Ezzel párhuzamosan arra törekszem, hogy Marie-Alain Couturier abbé elméleti munkáiból általános metodológiai belátásokra tegyek szert annak érdekében, hogy a teológia és a jelen posztmodern utáni kor építészeti és művészeti kapcsolatára is alkalmazni lehessen.

VI.3.13. Marie-Alain Couturier és modern művészetek kapcsolata

Marie-Alain Couturier abbé (1897-1954) egy olyan kornak volt egyházi szereplője, amelyben a kortárs modern művészet és az egyház kapcsolata lafonti szemmel látva minden eddiginél jobban megszűnt és eltávolodott. Ennek a folyamatnak tetőzése lehetett, amikor a képzőművészetek is elszakadtak a klasszikus modernitás fő áramától, elindítva ezzel az avantgárd korát, amely később számtalan formát vett fel egészen a sok tekintetben Grosz által is alapított dadáig. Couturier abbé gondolkodásában is mélyen ott van annak a tudata, hogy ezek a művészeti alkotások deszakralizáltak, mind a produktum, mind a tapasztalás terén. Ez a látásmód egyrészt a hagyományos értékeket és tartalmakat valló egyházi teológia nézőpontjából, másrészt a hátrahagyott akadémikus művészeti iskoláktól és szereplőktől származott. Mindeközben, és ezt Couturier abbé már a kezdetektől állítja, a szakrális művészet szinte nem is létezett ebben a korban, pusztán csak a jelentést már teljesen elvesztő utánzás formájában volt

jelen. Csöppet sem túlzó az az állítás, hogy így mind az egyházi, mind a világi társadalommal elvesztette kapcsolatát. Couturier abbé elméleti munkáiból jól látszik a kor rejtett és elnyomott vonzalma és félelme a modern avantgárd művészetek felé. Ez egy soha be nem vallott, sőt nem is bevallható rejtett kapcsolat volt. A dilemma ez: hogyan tekinthetnénk értéknek azt, sőt hogyan lehet valami fontos az egyház és a teológia számára, ami nem az Istenre tekintő látásból jött létre? Sőt, amit a közbeszéd egyenesen pokolinak és ördöginek tart (Picasso és Le Corbusier munkái estében kiemelten igaz volt ez). Mindehhez járul hozzá, hogy a művészetek ezen irányainak képviselői politikai és társadalomelméleti meggyőződésüket tekintve java részben baloldaliak voltak, esetleg anarchisták stb. Semmiképpen nem lehet integrálni őket a kor polgári kultúrájába, vagy kizárólag csak a luxus tekintetében. A múzeumok és a műkereskedelem ennek a polgári rendszernek nagy szolgálatot tettek akkor, amikor egyes művészeket megfosztva társadalmi meggyőződésüktől, beágyazottságuktól luxus cikké tettek, pusztán azzal, hogy magas áron kínálták munkáikat. Picassoval ellentétben Van Gogh képeit egyszerű embereknek, az ő falaik számára festette, akarata szerint őket illetné meg egy „köztulajdon” munkái felett. Ez a lehetőség nem sokáig volt realitás. Gondoljunk Gauguinre is, aki már súlyos betegként kívánt volna visszatérni Párizsba, de a műkereskedője okosan jelezte neki, hogy értékesebb (jobban eladható) vademberként Polinéziában maradnia, így nem támogatta ezt a betegsége szempontjából reális lépést. A gauguini életmű mondanivalójának gyakorlati megsemmisülése volt ez.

Le Corbusier is baloldalinak tartotta magát, társadalomelméletileg mindenképpen, ami egyáltalán nem jelentette például azt, hogy marxista lett volna, de azt feltétlen, hogy többek között az Émile Zola vagy Ruskin munkáiban kibomló nézeteket vallotta.

Pierre Couturier 1897. november 15-én született a Loire-i Montbrison-ban. Már a családi vonatkozásban is fontos szerepet játszanak a művészetek, de ezt a nagy háború elsodorja, ahol Couturier is harcolt. A háború után 1919 elején érkezik Párizsba, ahol a Montparnasse nyüzsgő környezetébe merül el, de igazi gyökereit másutt találja meg. A Maurice Denis és George Desvallières által létrehozott *Ateliers d'Art Sacré* egyik első tagja lett, akik az egyház művészetének szentelték magukat. Ugyanabban az időben és ugyanabban a környezetben Couturier a *L'Esprit Nouveau*-t olvasta, amelynek alapító szerkesztője, Pierre Jeanneret, éppen ekkor talált rá saját hangjára és új nevére: Le Corbusier. Akárcsak Le Corbusier esetében, úgy Couturier is hosszan keresi mondanivalóját és saját hivatását: művészet és hit kapcsolatát; a modern és szakrális

művészetek kibékítését, amit végül saját személyében és hivatásában talál meg: 1925 február 2-án a La Rotonde előtt Montparnasse-on áthaladva hirtelen megértette, hogy domonkos szerzetesi hivatása van. Röviddel ezután belépett az amienesi noviciátusba, majd a Belgiumba helyezett Saulchoir stúdióba költözött. 1930-ban pappá szentelték. Rómában fejezte be tanulmányait. Előbb úgy tűnt, hogy Couturier-nek ezzel a lépésével magával a festészettel is fel kell hagynia, de az mégis utoléri, és már novíciusként fontos munkákat bízhatnak rá. Fontos állomás, amikor többedmagával létrehozza a „*L'Art sacré-t*”, amely nemcsak kortársa lesz az *Új Szellemnek*, hanem élő dialóguspartnere is egyben. Ennek a korszaknak fontos története volt, hogy Couturier atya és munkatársai célul tűzték ki a szakrális művészetek megújítását, mondhatjuk úgy, újjáélesztését. Már André Malraux is párhuzamot vont a kereszténység lelki, hitéleti kudarcai és a szakrális művészetek elhalványulása³¹⁹ között. Az *Ateliers d'Art Sacré* köre ezt az összefüggést hangsúlyozza és érti meg annak fontosságát. Minden erejükkel arra tesznek kísérletet, hogy megértsék a modern és a szakrális művészetek lehetséges viszonyát. Ennek egyik fontos állomása New York. Couturier abbé 1940 és 1945 között tartózkodik a városban, ahol gondolkodása lényeges átalakuláson megy keresztül. A '30-as években még egyértelműen érezhető komoly tartózkodása az olyan művészekről, mint Picasso. Minden vonzalom ellenére akkoriban az abbé még arra az álláspontra helyezkedett, hogy az a művészet, amely nem a (hitben való) „felfelé” (Istenre) való tekintésből merít, nem lehet jó, vagy még inkább hasznos. Ezek a képek tele vannak *ártó varázslattal*–írja. A „*L'Art sacré*”-ban ekkoriban publikált írásaiban jól nyomon követhető a kétely, és az egyre fokozódó feszültség, amely érzi, hogy át kell lépni egy olyan határt, ami sorsfordító lehet a keresztény művészetek szempontjából. Ez közel sem volt és lehetett annyira egyszerű, mint ahogyan ez több, mint fél évszázad távlatából látszik. Meg kellett találnia egy olyan perspektívát, ahonnan van értelme rátekinteni ezekre a művekre, és ebből a biztonságos látószögéből értékük lehet mind a szakrális művészetek, mind a kereszténység tekintetében. Ennek egyik fontos állomása New York. Couturier abbé 1940 és 1945 között tartózkodik a városban, és talán itt érlelődik meg benne az, amit a háború után már teljes eltökéltséggel képvisel.

Couturier megérti, hogy a kegyelem a természetben működik (amit ő részben a modern művészetekben és építészetben fog megtalálni), és ez a kegyelem nem más, mint az

³¹⁹ Nem beszélhetünk arról, hogy ne lett volna vallásos művészet vagy építészet ebben a korban, de annak minősége és társadalmi vetülete teljesen elvesztette a korábbi korokét. Vö. André MALRAUX, *Les Voix du silence*, Paris, Gallimard, 1951. 493.

emberi természet beteljesítője. Érdekes párhuzamot vonni Le Corbusier fentebb vázolt perspektívájával: az építészet, a város, a lakás, az otthon az emberi természetet hivatott kiteljesíteni. Az építészet nála a valóság organikus-kozmikus egységének olyan kifejezése, ami abszolút kompatibilis az adott kor történeti, szociológiai és technológiai sajátosságaival. Ezáltal válik képessé az ember(i természet) kiteljesítésére. Couturier atya pont ebben, – az életnek ebben a megjelenésében, kifejezésében – látja azt a kitüntetett helyet, ahol a kereszténységnek missziója van. A kegyelem, a természetfeletti itt találkozik a világgal, itt van a kapcsolati pont. A kereszténységnek el kell fogadnia ezt az életet, sőt, sok esetben át is kell alakítania. Ha nincs természetes élet, akkor természetfeletti sem – írja Couturier.³²⁰ Úgy találkozik az egyház, és a kereszténység ezzel az élettel, mint a kegyelem a természettel, teljessé teszi (teheti) azt.³²¹ Ebből a perspektívából nézve már majdnem minden, ami modern, használható és alakítható. Az abbé nagyszerűen veszi észre a modern művészetek szegénységét, egyszerűségét, a régebbi korok díszítettsége, túlzott fejedelmi ornamentikája ellenében, melynek ma már nincs élete. Ez a modern szegénység nagyon hasonló a Szent Ferenc által képviselt egyszerűséghez, avagy a dél-amerikai teológia új hangsúlyában megjelent, és kialakított szegénység-fogalommal, amely korrelatív a várossal. A modern ember ezekben a művekben (is) értette meg és érezte meg az elszegényedést, a hiányt, a szükségét, még inkább itt tiltakozott a hamis és felesleges gazdagság és díszek ellen. Az abbé jól látja, hogy mindezen művek élet és valóság, amelyek nem állnak távol az evangéliumi szegénységtől. Ezt a kettőt összekapcsolva a modern ember és művész is megérthet valamit az élővé vált evangéliumból, és ugyanígy fordítva is igaz a kereszténység is újra találja és életet nyerhet a társadalomban, ahogyan jobban megérti és megéri azt. Pár évtizeddel később a II. Vatikáni zsinat a *Gaudium et spes* dokumentumában tesz kísérletet saját korának megértésére és leírására, melynek értelme számos tekintetben ugyanez.

Couturier abbé ebben az időben ismerkedik meg és köt szoros, életre szóló barátságot Ferdinand Légerrel, aki a korszak egyik legmeghatározóbb festője és művészeti teoretikusa. Az abbé azt a kockázatot is vállalja, hogy Léger nyíltan baloldali és ennek

³²⁰ Vö. Antoine LION, *Art sacré et modernité en France: le rôle du P. Marie-Alain Couturier*. In: Revue de l'histoire des religions. 2010/1. *Beauté du rite*. 109-126., különösen is a tanulmány 16. pontját:

„L'art dans notre société est bien vivant. La foi chrétienne se doit de saisir cette vie. Elle peut même la transformer. Il en va « comme dans le domaine des réalités spirituelles » : la grâce « n'a pas de vie propre, mais s'empare de notre vie spirituelle et la surélève ; s'il n'y a pas de vie naturelle, il n'y aura pas non plus de vie surnaturelle ». Gratia non tollit naturam, sed perficit.”

³²¹ Vö. Uo. 16. pont.

a pártpolitika szintjén is hangot ad. Abban, hogy Couturier-ben áttörtek a falak a modern művészettel szemben, nagy szerepet játszottak Léger munkái, amelyekben az abbé megláthatta azt az elementáris erőt, és jelentőséget, amit eleddig eredetien csak a román művészet szólaltatott meg számára.³²² Sőt, Léger munkái kapcsán egyenesen úgy érzi, hogy a román művészet éledt újra ezekben a munkákban, és ettől kezdve nem is kétséges, hogy arra fog törekedni, hogy minél több feladatra hívja meg a modern művészeket. Legyen az templombelső, liturgikus tárgy, mint a miseruha (lásd Matisse estében), vagy templom – Couturier abbé minden alkalmat megragad, hogy a modern művészet és építészet teret nyerjen. Ennek a folyamatnak az egyik legeredetibb alkotása lesz Le Corbusier Miasszonyunk kápolnája.

VI.4. Le Corbusier ronchamp-i kápolnájának lehetséges teológiai olvasata és jelentősége

1955-re Le Corbusier már kiérlelt építészeti *credoval* rendelkezett, pályájának csúcán már nem csak egyéni, hanem komoly közösségi, osztályadalmi munkái is voltak, amelyek kapcsán egészen konkrétan meg tudta valósítani a modern építészet általa lefektetett elveit. Mondhatjuk, hogy Couturier abbé is erre az időszakra érkezik el arra a nyitottságra, hogy teret adjon Le Corbusier számára egy olyan feladatra, amely később mindkettőjük életművének vitathatatlan csúcsa lesz.

A tét nem csekély egyik fél számára sem. Képes-e a modern művészet és építészet a saját formanyelvén és technikájával úgy megérteni és kifejezni a keresztény hit tartalmát, hogy ez mindkét irányba, a hívőknek és a modern társadalomnak is egyaránt elfogadható és érthető legyen? Kell-e ehhez önmagából bármelyik félnek feladnia valamit? Még fontosabb kérdés, hogy egy olyan művész, mint Le Corbusier, akinek

³²² „Dans un ouvrage collectif sur Léger paru en 1945 à Montréal¹⁶, la contribution de Couturier ne surprend pas seulement par son titre : « Fernand Léger et l'art roman ». Il souligne combien il était peu préparé à goûter cet artiste. Puis il évoque l'expérience décisive :

Je n'oublierai plus maintenant l'impression que me firent brusquement les dix grandes toiles qu'il exposait en 1942 à New York, chez Paul Rosenberg. Cette force tranquille, cette joie des couleurs et des lignes, et plus profondément encore la joie même des partis adoptés emplissaient ce lieu de leur puissance, en excluaient le doute, la médiocrité des intentions, l'inquiétude un peu morbide qu'a provoquée souvent l'art de ces vingt dernières années. Ce jour-là j'eus le sentiment imprévu qu'une chose disparue depuis le moyen âge ressuscitait parmi nous. En tout cas je voyais que depuis le moyen âge on n'avait plus étalé sur les murailles avec cette simplicité ces nobles couleurs éclatantes, ces grandes formes d'une solennité familière.” In: Antoine LION, *Art sacré et modernité en France: le rôle du P. Marie-Alain Couturier*. In: Revue de l'histoire des religions. 2010/1. *Beauté du rite*. 109-126.

hite – ha volt ilyen – egészen bizonyosan nem a szó hagyományos értelmében katolikus, képes-e úgy, a szimbólumok nyelvén kifejezni például az egyház lényegét, hogy az ne szenvedjen csorbát, ne legyen például manicheista? Ez az igazi gyakorlati próbája Couturier nyitottságának, és annak a gondolatának, hogy a kor nyelvén és művészetén keresztül érdemes megszólaltatni a kereszténységet, vagyis, hogy a kereszténységnek ezzel a valósággal és ezzel az élettel van dolga és feladata.

1955-ben még jóval a II. Vatikáni zsinat előtt járunk. Bár már sok tekintetben és területen folynak előkészületek, léteznek vágyak az egyház megújulására, gondoljunk csak a liturgikus mozgalomra, vagy a francia új teológia számos képviselőjére, Yves Congar vagy Dominique Chenu atyára, mégis messze van még a zsinat megnyitása, de még annak meghirdetése is. Éppen ezért, ma talán nem is igazán felmérhető, hogy mit jelentett ennek a kápolnának a felépítése, amely méreteiben nem nagy, sőt talán elenyésző is, mégis mind a modern építészet, mind a szakrális művészetek megújításában óriási szerepet játszik.

A kápolna természeti környezete, a táj karaktere és annak történetisége már önmagában is annyira sűrű és impozáns, hogy nehezen lehet hozzá olyan formákat találni, amelyek méltóan és hitelesen fogják be és fejezik ki mindezt egyszerre.

Le Corbusier látszólag saját öt pontjának egyikétől tért el akkor, amikor nem emeli ki a tájból, a talajtól az épületet, hanem nagyon eredetien helyezi el az egyik domb tetején. A technika adta lehetőség, hogy Le Corbusier ennyire tökéletesen alakíthasson ki egy bárka formát, éppen azt jelenti: ennek meg kell feneklenie a hegyen, a kövön, akárcsak Noé hajójának. Így közel sem tért el annyira Le Corbusier saját elveitől, sőt, a jelentést hordozó forma tökéletesen idomul a környezetéhez. Egyben abban a sajátos, hajlított, eleven formában tökéletesen adja vissza az egyház elevenségét, élő mozgását, ahogyan a történelem vizén hajózik. 1955-ben vajon a kortársak tényleg ennyire dinamikusnak lényegi valójában látták ezt a bárkát, az egyházat, ahogyan Le Corbusier megragadta azt?

A bárka egyben a menedék és a Noénak adott szövetség szimbólumaként jelenik meg, amely egyszerre feltételezi a keresztségben életet adó víz jelenlétét is. Finom hajlataiban és formáiban ott érezzük a Léleknek mint szélnek a mozgását, mely előre segíti a bárkát. Később a zsinat is ebben a Lélekben akarja megújítani az egyházat.

A kompozíció minden oldalról hármasság, ebben optikailag a torony és a kültéri szószék mellett elhelyezett tartó henger (tömegforma) segít. A hármasság nem tolakodóan, vagy didaktikusan fejezi ki a Szentháromságot, hanem minden egyértelműsége mellett is

meghagyja annak misztérium-jellegét. A hajlított falak és tetőszerkezet egyszerre segíti az épületet abban, hogy jól bele tudjon illeszkedni a Vogézek hegyes tájának sziluettjébe, másrészt nehezen lehet eldönteni, hogy hol van a kint és a bent. Ami a középkori város számára egyértelmű volt – a zarándoklat kintről a városfalon belülré történik, ami egyet jelentett a feudális viszonyoktól való szabadulás lehetőségével –, itt ez a mozgás, irányát tekintve, teljesen megváltozik. A kint és a bent felcserélhetővé válik. Azzal, hogy Le Corbusier kinyitja (a templom külső oldalán is elhelyez egy oltárt, szószéket) a liturgikus teret, egyszerre vezeti ki a bentlétvöket és vonja be a kint maradottakat. Az különösen is figyelemreméltó, hogy ezt a „nyitást” nem „csak” építészeti, hanem liturgikus eszközökkel teszi, ami teljes biztonságban tartja az egyház bárkáját. Hiába nyílik meg mindenki számára, ez az odafordulás a legvédettebb liturgikus módon történik.³²³ A nőiesség jelenléte a hajlított toronykápolnában egyértelműen Máriára utaló szimbólum, amely a bárkával való kapcsolatában jól fejezi ki az egyház és a Szent Szűz kapcsolatát, melyet majd a zsinat is megerősít. A kápolna déli fala a maga monolit fehér nehézségében a román korszak templomépítészetét alkalmazza, úgy, hogy közben üvegablakaival, és azok fényviszonyával, a gótikus katedrálisokat idézi meg. A kereszténység két harmonikus, és talán legönkifejezőbb korszakának templomi architektúrája méltóan jelenik meg és támasztja alá az új formákat, mintegy meg is erősíti azt a tartalmat, melyet az utóbbi is kifejez.

„Az egész alkotás egyfajta Gesamtkunstwerk, ahol a tömeg és a tér, a színek és a nyílások, a mennyezet és a padló, a szószék és az oltártér, nagy és kicsi csodálatos elemi összhangot produkálnak.”³²⁴

Ebben a művészi egységben tudja megmutatni Le Corbusier azt is, hogy ebben a liturgikus, és a keresztény teológia által értelmezett térben, integránsan jelenhetnek meg a modern festészet, az üvegfestészet alkotásai.³²⁵

³²³ A II. vatikáni zsinat első elfogadott dokumentuma a *Sacrosanctum Concilium* kezdetű konstitúció volt, a szent liturgiáról, amit 1963. december 4. hirdettek ki.

A konstitúció első bekezdése így hangzik: „A Szentséges Zsinat, mivel azt a célt tűzte maga elé, hogy a keresztény életet a hívőkben napról napra gyarapítja, a változásnak alávetett intézményeket korunk szükségleteihez jobban alkalmazza, mindazt, ami a Krisztusban hívők egységét előmozdíthatja, támogatja; és mindazt, ami mindenkinek az Egyház ölébe való meghívására szolgál, megerősíti, különleges feladatának tekinti a liturgia megújítását és ápolását is.” In: II. vatikáni zsinat dokumentumai. (szerk.) DIÓS István. Szent István Társulat.

³²⁴ SCHNELLER István, *Modern szakrális épületek*. Typotex, Budapest 2019. 127.

³²⁵ Maga Couturier is ablakfestéssel foglalkozott, maga többször hangsúlyozta, hogy el tudja képzelni a modern festészet megjelenését a szent térben: „On peut très bien imaginer aux murs de nos églises de grandes peintures abstraites, qui joueraient alors un rôle semblable à celui de la musique sacrée – par exemple de l’orgue – mais qui cependant ne prendraient pas plus la place des statues ou peintures objets de culte, que l’orgue ne remplace les paroles de mélodies grégoriennes ou le chant de l’Évangile.”

A templom két fontos üzenetet hordoz még magán. A Szentháromság Egy Isten a hit és a teológia állítása szerint leírhatatlan, tökéletesen nem megismerhető, még a hitben kereső értelem is „csak” közel juthat hozzá, de kimerítően nem ismerheti meg. Ez adja Isten misztérium-jellegét, ebben (is) áll a mérhetetlen különbség az önmagában való abszolút és a teremtett létező között. A ronchamp-i kápolna látványa és szerkezete szinte leírhatatlan, mert semmilyen mértani fogalom nem illeszkedik rá. Az emberi értelem és megismerés, rátekintve a kápolnára, ha egy pillanatra is, de teljesen elveszti a megszokott megismerési és értelmezési kereteit, valaminek a ki- és megismerhetetlenségének érzése lesz úrrá rajta. Itt az idő is megszakad, és ha nem is végleg, de a *kronosz*t a *kairosz*, a befoghatatlan, a nem tartalmi idő tapasztalása váltja fel. Ez a kegyelmi idő pedig nem más, mint az Isten-tapasztalás lehetőségének alapja.³²⁶ Le Corbusier már tökéletesen birtokában van a modernitás technikájának minden eszközével, így abszolút biztonsággal tudja használni az építészet vívmányait, hogy elérje ezt a hatást. Ezzel két dolgot is ki tud fejezni. Egyrészt, hogy ezen a formanyelven is meg tud szólalni a szent; másrészt saját kortársai nyelvén érzékelteti az abszolútumot, úgy, hogy az közben nem távolodik el a keresztény-katolikus teológia és hit által megismert Isten-tapasztalástól.

Az előzőekben láttuk, hogy Le Corbusier messziről indítja elméleti munkáit, korai időszakában dolgozta ki a purista esztétikát. Ez tér vissza itt is, amikor Le Corbusier annyira egyszerűen fejezi ki elméleti gondolatait építészetével, amennyire csak lehet:

Marie-Alain COUTURIER, *Art et catholicisme*, Montréal. 1945. 100., idézi továbbá: Antoine LION, *Art sacré et modernité en France: le rôle du P. Marie-Alain Couturier*. in. *Revue de l'histoire des religions*. 2010/1. *Beauté du rite*. 109/126. Le Corbusier tökéletesen bele tudta illeszteni a liturgikus szent térbe ezeket az alkotásokat.

³²⁶ A keresztény időfelfogást alapvetően meghatározza az 1 Tessz 5,1-8 Szent páli szövegében rejlő két szó közti eltérés.

„*Ami az időt és az órát illeti, testvérek, arról nem szükséges írnom. Magatok is pontosan tudjátok, hogy az Úr napja úgy érkezik el, mint éjjel a tolvaj. Amikor azt mondogatják: »Béke és biztonság«, akkor éri őket hirtelen a pusztulás, akárcsak a várandós asszonyt a fájdalom, és nem lesz menekvés számukra. De ti, testvérek, nem jártok sötétségben, hogy az a nap tolvaj módjára leljen meg benneteket. Hiszen mindnyájan a világosság és a nappal fiai vagytok. Nem vagyunk az éjszakáé, sem a sötétségé. Ne aludjunk hát, mint a többiek, hanem legyünk éberek és józanok. Az alvók éjjel alszanak, a mulatozók éjjel részegeskednek. Mi azonban, akik a nappaléi vagyunk, legyünk józanok s öltük fel a hitnek és a szeretetnek páncélját, sisak gyanánt meg az üdvösség reményét.*”

A *kronosz* és *kairosz* közti különbség: az *kronosz* mint „alkalmas idő”, kiszámítható, olyan jelleget ölt, amely teoretikusan birtokba vehető. Kérdés, hogy egy ilyen „közegben”, amely noétikusan uralt, feltárulkozhat-e Isten? Ha megtenné is, akkor sem tudnánk elérni. A *kronosz*szal ellentétben azonban a *kairosz* indeterminált, éppen kiszámíthatatlansága miatt nem uralható. Mindez ellentétben a *kronosz*ban való tapasztalással, nem valamire, hanem Valakire irányul. Azzal, hogy a meghatározatlansága miatt nem „értelmezhető”, alkalmas arra, hogy ebben az esemény-jellegben Isten feltárulkozzon.

Vö. SÁGHY Ádám, *A keresztény élet mint az istentapasztalás eseménye. Új Teológus Szent Simeon teológiája*. In: *Teológia*. LIII. Évfolyam/ 2019 3-4. 212-223. 213-215.

egyszerű oltár asztal, padok, szószek. Ez a végtelen már-már elszegényített belső nem rideg vagy taszító, sokkal inkább alkalmazkodik a kápolna formai és szellemi gazdagságához. Az abszolútumot kifejező forma jól harmonizál a szegénységnek ezzel a megjelenésével. Akárcsak, amikor Jézus a hegyi beszédben tanít, úgy jelenik meg itt is valami végtelen, amely egy tökéletes egyszerűségben találja meg önkifejeződését.

Érdeemes meghallgatni magát Le Corbusiert, hogyan vélekedett munkájáról az átadón: *„Vannak szent dolgok, s vannak, amelyek nem azok; legyenek bár vallásiak vagy sem. Én ezt a becsületes beton kápolnát úgy adom át Önöknek, mint merész, sőt talán bátor művet... Nehéz, gondos, kemény munka, melynek kivitelezése erőfeszítést követelt, de egyszersmind érzékenységet, s a megfoghatatlan tér megformálását igénylő matematika teljes eszköztárát... Ezeket mondtam, amikor átadtam a Notre-Dame du Haut-t. Testvérbeszédként R. P. Couturier gondolatainak, aki meghalt, s aki azt a kockázatot vállalva élt, hogy ő nyitja meg az igazság kapuját.”*³²⁷

Alighanem senki sem adhatta volna ilyen jól vissza a korán elhunyt Couturier abbé szerepét ebben a vállalkozásban, és azt a szerepet, amit a modern építészet és a kereszténység kapcsolatában képviselt.

Összefüggésében nézve azt a végkövetkeztetést vonhatjuk le Le Corbusier és Couturier ezen munkájából, hogy „a mindenkori” kortárs művészet és építészet, még ha nem is hitből fakadóan alkot, mégis rendelkezik a valóság egy olyan tapasztalásával és kifejezésével, amellyel a kereszténységnek feladata és dolga, missziója van. Ha újra felfedezzük és merjük megélni keresztény szabadságunkat, amelyet a megváltásban Krisztustól kaptunk, amely *„keresztény szabadság új kapcsolatot, relációt tételez ember és ember, Isten és ember között”*³²⁸, kellő biztonságból tudunk kifelé fordulni a világ felé, ahogyan Couturier is tette. Ő maga több munkájában is jelezte az esetleges veszélyeket és felmerülő problémákat azzal kapcsolatban, hogy a modern művészeteknek milyen hatásai lehetnek a kereszténysége nézve.

Azonban érdemes meggondolni azt, amit Ghislain Lafont atya sok helyen leírt már a kereszténység és a hellenizmus viszonyáról: *„A keresztény gondolkodás távolról sem vált a hellenizmus szellemi gyarmatává, hanem saját vagyonával gyarapította a görög kultúrát, szétfeszítette korlátait, s egy egzisztenciálisabb nyelviség eszközeivel látta*

³²⁷ Le Corbusier szavait itt is Vadas József fordításában közlöm: In: VADAS József, *Le Corbusier*. Gondolat Kiadó, Budapest 1983. 223.

³²⁸ SÁGHY Á. – WAPPLER Á., *Bevezetés az Újszövetségbe*. Szent István Társulat, Budapest 2021. 147.

el.”³²⁹ A kereszténység és hellenizmus viszonyában figyelmes mérlegeléssel, reflexióval lép kapcsolatba hit és kultúra. Ez a hitbeli állhatatosság és intellektuális fegyelem útja. A kutatási, tapasztalási sajátságok, mélységek és belátások összevetése és összebékítése egyben azt is előrevetítheti, hogy mind a tudományok, mint a teológia messzebbre és mélyebbre juthat mint gondolta. Lafont egyenesen „csodálatos cseréről” ír a vallás és a bölcsességek között, amely az „utóbbinak formát adhat, amit az előbbieknél sok nehézség és fájdalom árán felfedeztek, míg emezek az evangélium hirdetése következtében tisztulhatnak meg és nyerhetnek értelmet.”³³⁰

Nem ugyanez történt itt is, Le Corbusier és Couturier kapcsán? A vasbeton szerkezet és annak képességei nem itt, Ronchampban nyerte el legfontosabb rendeltetését? Egy olyan korban és egy olyan korszak emberének tudta megjeleníteni az abszolútumot, amely már nem csak hívőkből állt, de mégis meg volt benne erre a vágy. Láttuk, hogy a modernitás (ha lehet ennyire egységesen fogalmazni) rengeteg problémát vetett fel, ahogyan Le Corbusier is mélyen nyitott arra, hogy megértse a rosszat mind az egyén, mind a struktúrák szintjén. Nem lehet, hogy mindez azért alakult így, mert a teológia már nem volt képes kellő erővel, mélységben és érzékenységgel megmutatni ezeket, és ezért újra fel kellett fedezni, hogy az ember véges és sok tekintetben bűnös? És innét tovább lépve, ennek tudatában és megtapasztalásában kiutakat keresni a jogban vagy éppen a városépítészetben? Az emberi természet boldogságát kereső, az azt visszaállító otthon, város, mind ilyenek voltak Le Corbusier munkásságában.

Ezek a keresések és utak egy legalább annyira a kereszténységtől független kultúrát hozhattak létre, mint amilyen a hellenizmus volt egykoron. Lafont ugyanakkor döntően megfogalmazza annak folyamatát, ahogy a kereszténység kellően nyitottan, de kritikusan találkozott ezzel a hellén kultúrával:

„A tartalom szempontjából nézve, a kereszténység korábban nem ismert tartást és realitást adott a hellenisztikus világ nyugtalan civilizációjának. Megnevezte a mindenen túli Egyet, azonosítva az Atyaistennel, a mi Urunk Jézus Krisztus Istenével, s ez által megjelölte azt a végső Határt, ahová a kultusz és az emberek imái felemelkednek.”³³¹

³²⁹ LAFONT, GH., *A katolikus egyház teológiatörténete*, 97.

³³⁰ LAFONT, GH., *A katolikus egyház teológiatörténete*, 31.

³³¹ LAFONT, GH., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?* In: Napjaink teológiája sor. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2007. 32. Lafont számos művében elég részletesen foglalkozik a kereszténység és az antik civilizációk, kultúrák, inkulturációs folyamataival. Uo. 21-39.

Vö. Uő. *A katolikus egyház teológiatörténete*, 57-110.

Ez a találkozás kereszténység és hellén világ között, ahogyan fentebb már láttuk, szintén a város szövetén keresztül ment végbe. A hellén kultúra és a kereszténység a kor nagyvárosainak terein, épületei között találkozott és lépett dialógusba.

Couturier hasonló utat járt be saját korában saját kortárs kultúrájával, amint láttuk Léger, Matisse, Le Corbusier kapcsán, és ennek egyik legszebb momentuma a ronchamp-i kápolna. Ha figyelmesen tekintünk Le Corbusier otthon és város programjára, akkor nem nehéz meglátni azokat a súlypontokat, amelyeket a kereszténységnek tartalom szempontjából – ahogyan Lafont írja – meg kellett volna neveznie. Ennek már jóval az I. világháború előtt döntő jelentősége lehetett volna, de akár a két háború közötti időszakban, vagy akár 1968 előtt is. Az egyház társadalmi tanítása, a megváltás szükségessége, és annak valósága Krisztusban, mind olyan teológiai tartalom, amely ezekben a formákban, az egész kor kultúrája és társadalma számára élővé tudott volna válni. Ma már történeti fejtegetés, de arra alkalmat ad, hogy végkövetkeztetésként levonjuk azt a konklúziót, hogy a Lafont által leírt, és sok tekintetben Couturier abbé által bejárt utat, mi is folyamatosan elkezdjük felfedezni a kortárs művészetek, építészet és kultúra tekintetében. Ez mindannyiunk feladata. Úgy vélem, hogy nem csak Le Corbusier korában, hanem a mai korban is a város lesz a döntő tényező, ahol a kortárs kultúra és a kereszténység találkozik, és meghívást kapnak arra a csodálatos cserére, melyről Lafont ír. Ennek a városi találkozásnak a dél-amerikai teológia városi arca és iránya adhat hangsúlyt és kezdeményezést, ami nem idegen a Le Corbusier-i hagyománytól sem, gondoljunk csak a CIAM³³² Buenos Aires-i munkáira. Ezért különösen is fontos ezt a két utat a következőkben összehasonlítani.

³³² CIAM (*Congres Internationaux d'Architecture Moderne*) „*Modern Építészet Nemzetközi Kongresszusa*”, a modern építészet nemzetközi szervezete volt 1928 és 1959 között, melynek vezéralakja Le Corbusier volt.

VI.4.1. Összefoglaló tézisek

I. A felvilágosodás nyomán formálódott modern technikai irányultságú ipari kultúra tájékozódásaiból jól látszik az ember elidegenedésének gyors folyamata, ezzel párhuzamosan a megváltásra-szorultságnak a tudata. Ezzel párhuzamosan van jelen a rossz kérdésének és az ember elidegenedésének a problémája.

II. Történeti kontextusban nézve már az 1789-es francia forradalom is a város és az építészet új formákba öntésével kívánta helyreállítani az ember és a társadalom etikai erkölcsi hiányait.

III. Le Corbusier ennek a hagyománynak a talaján gondolkodik, amikor az emberi természet „helyreállításáról” szól, melynek eszköze az otthonból (*lakógép*) belülről kifelé irányuló organikus városépítészet. Ennek visszahatása lesz az egyén és a társadalom etikai, erkölcsi megújulása, fejlődése.

IV. Le Corbusier antropológiai maximalizmusa (*modulor*) feltételezi azt a szabadságot, hogy az „emberi nézőpontból”, az ipari és technikai eszközöket jól integráló építészet és társadalmi program képes javítani, sőt legyőzni a strukturális rosszat.

V. Az általa vázolt problémákat és megoldási javaslatokat (tekintve, hogy sok esetben keresztény háttérből származnak) kiegészítve, korrigálva, tartalmilag megnevezve a teológia sok fogalma, a kinyilatkoztatás üzenete nyerhetne érthetőséget a társadalomban.

VI. Couturier atyának a modern művészetek és építészet vonatkozásában végzett megfontolásait a következőképpen lehet visszaadni: a mindenkori művészetek, még ha nem is vallásos tapasztalásból alkotnak, akkor is a kortárs társadalom sajátos valóságának és életének képét tükrözik. A kereszténység számára ez az élet, mellyel találkoznia kell, ezzel van dolga. A természetfeletti a természetesre épül és azt teljesíti be.

VII. Lafonti és couturieri értelemben vett kölcsönös párbeszédre, inkulturációra van szükség, ennek metodológiája jól kialakítható Le Corbusier és Couturier közös munkájából, illetve a kereszténység megelőző tapasztalatából.

VIII. A katolikus teológia szemszögéből főbb értelmezésre váró pontok:

A modern, ipari kor és technika Le Corbusier-i célra irányítottságának két döntő elemét lehetne integrálni: a technika eszközei és vívmányai, ahogyan a ronchamp-i kápolnánál láttuk, alkalmasak lehetnek arra, hogy kifejezzenek vallási tapasztalást, teológiai tartalmakat jelenítsenek meg a kor forma- és anyagnyelvén. A piaci és profitorientált iparnak szociálissá és társadalmivá kellene válnia, ami nem jelenti a magántulajdon, vagy az etikus profit feladását. Bár ezek már többnyire integrálódtak a teológiába, az első a templomépítészetbe, az utóbbi az egyház társadalmi tanításába, mégis a folyamatos élő dialógus kialakítására kell törekedni a kortárs építészetrel és társadalomtudományokkal.

IX. Az urbanizmus, és a város az, amely struktúrájában legjobban érinti az emberi egzisztenciát és természetet, így annak egymáshoz való közelítése, az emberből kiinduló városépítészet az emberi szabadság határai között közelebb viheti az embert saját teremtett valóságához. Ennek mintája a szerzetesség és annak építészeti és társadalmi hagyománya lehet.

VI.5. *A szépség az igazság felragyogása*, Aquinói Szent Tamás igazságfogalmának megjelenése Mies van der Rohe építészetelméletében

Ludwig Mies van der Rohe³³³ Walter Gropius és Le Corbusier³³⁴ mellett az egyike annak a három autodidakta építésznek, akik jelentőségükben messze túlszárnyalták saját korukat, és akik a XX. század elejétől kezdve sok évtizedre meghatározták az építészet történetét. Ludwig Mies a van der Rohe nevét anyja után fogja felvenni, szülővárosában, Aachenben, ismerkedik meg az építészet alapjaival, majd egészen sajátos utat jár be. Meghatározó pont számára, amikor az építőipari iskolában fizikailag is találkozik az anyaggal: „*A valóságos téglá – az tényleg valami... az tényleg építés volt, nem papiros munka*”³³⁵ – írja később. Ez az élménye a későbbiekben mélyen meghatározta. Elhagyva az iskolát, 1905-ban már Berlinben vállal munkát, innen vezet útja Peter Behrens építész irodájába, ahol mind a három építész útja röviden, de keresztezi egymást. Behrensre ebben az időben talán leginkább Karl Friedrich Schinkel klasszicizmusa tesz nagy hatást, ekkor tervezi meg a pétervári német követség épületét, amelynek művezetését Mies látja el.³³⁶ Mind Behrens, mind tanítványa a klasszicizmusban rendet, logikát, arányt és mértéket keresnek, szemben az Art Nouveau szentimentalizmusával, vagy éppen a megelőző romantika hangulatvilágával. Mies van der Rohe számára mégis talán a legfontosabb a klasszicizmus univerzalitása, amely roppant egységet és szervesettségét tud teremteni azáltal, hogy formavilága minden épülettípusra alkalmazható.³³⁷

³³³ Mies van der Rohe életéről és munkásságáról ma is mértékadó an szólnak:

Franz SCHULZE – Edward WINDHORST, *Mies van der Rohe: A Critical Bibliography. A new and revised edition*. University of Chicago Press. 2014.

Fritz NEUMEYER, *The Artless Word: Mies van der Rohe on the Building Art*. MIT Press. 1991.

Fritz NEUMEYER, *Mies van der Rohe. Das kunstlose Wort*. DOM. Berlin. 1986

Magdalena DROSTE, : *Bauhaus 1919-1933 – Reform und Avantgarde*. Taschen – Köln, 2006.

Magyar nyelven:

Mies van der Rohe írásaiból; (szerk.) Vámosy Ferenc, (közrem.) H. Sipos Edith – Bonta János, (ford.) Petrovics Emilné; Magyar Építőművészek Szövetsége, Budapest. (A Magyar Építőművészek Szövetségének elméleti sorozata). 1972.

BONTA János, *Ludwig Mies van der Rohe*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1978.

Kenneth FRAMPTON, *A modern építészet kritikai története*. 2., bővített kiadás. Terc Kiadó, Budapest, 2009.

³³⁴ Egyiküknek sem volt építész diplomája, a mesterséget saját maguk sajátították el. Mies még azzal is szembesült, hogy pályája jelentős időszakában New York város tanácsa végzettség hiányában nem adta meg neki a működési engedélyt.

³³⁵ BONTA János, *Ludwig Mies van der Rohe*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1978. 6.

³³⁶ Kenneth FRAMPTON, *A modern építészet kritikai története*. 2., bővített kiadás. Terc Kiadó, Budapest, 2009. 212-214.

³³⁷ Vö. Fritz NEUMEYER, *Mies van der Rohe. Das kunstlose Wort*. DOM. Berlin. 1986. 56-62.

Fiatalkori élménye az anyag valódiságáról, és szellemi irányultsága egy egységes általános formavilág felé, találkozik H. P. Berlage anyagkezelésével, mely még inkább megerősíti a puszta anyag szépségének és őszinteségének a látványát, megértését. Formavilágának kibontakozására Frank Loyd Wright gyakorol maradandó hatást, akinek ekkor már komoly recepciója van Németországban. Az I. világháború után jelentkezik a „csont-bőr”³³⁸ építészet első, teljesen átgondolt és tökéletesen kivitelezett megoldásával, a „Beton irodaházzal.” 1928 és 1930 között két kiemelkedően jelentős alkotást tervez meg, egyikük a Barcelonai Nemzetközi Kiállítás német pavilonja, és ennek sokkal gyakorlatibb, funkcionálisabb kivitelezése, a brnói *Tugendhat-ház* 1930-ban veszi át a Bauhaus iskola vezetését, és egészen addig irányítja, amíg sok küzdelem után maga fel nem oszlatja.³³⁹ 1938-ig marad Németországban, majd az Egyesült Államokban telepedik le, ahol az Armour Institute, a későbbi Illinois Institute of Technology (IIT) építészeti iskolájának lesz a vezetője húsz éven keresztül. Mies maga tervezi meg az intézmény épületegyüttesét (köztük egy modern kápolnát) és innen indul útjára munkásságának legjelentősebb szakasza, amely egészen az 1969-ben bekövetkezett haláláig tartott. Ez a korszak olyan meghatározó munkákat foglal magába, a teljesség igénye nélkül, mint a *Seagram Building* (Philip Johnsonnal társulva, ez az épület lesz szinte minden későbbi üveg-felhőkarcoló archetípusa), a chicagói *Federal Center*, a *Toronto-Domino Centre*, és folytathatnák a sort.³⁴⁰

Az üveg és fény újrafelfedezésének a XIX. század építészettörténetében rövid, de annál markánsabb útja van. A „csont-bőr” építészet, a megelőző építészeti problémákból kiindulva, a XX. században indul el világhódító útjára. A XX. század elejétől kezdve a technikai és a modern építészeti eszközök a szó minden értelmében szabadságot adtak az építésznek arra, hogy elméleti intuícióikat ne csak a tervezőasztalon valósítsák meg, hanem a gyakorlatban is kivitelezni tudják. Amint láttuk Le Corbusier esetében, azzal, hogy a vázszerkezetet a vasbeton alkalmazásával hajlíthatóvá vált, olyan szabad, nem kategorizálható formák jöhettek létre, mint a ronchamp-i kápolna bárkát idéző, ívelt födém szerkezete. Emellett ezek az új eszközök és módszerek tették lehetővé, hogy nagyobb, összefüggő szalag ablak felületeket építsen be az otthonokba. Ez egyrészt Le

³³⁸ Itt szándékosan használom a Bonta János által követett terminológiát, mert számomra ez több tekintetben is asszociatív lesz. Frampton „kéreg-váz” építészetéről beszél. Vö. Kenneth FRAMPTON, *A modern építészet kritikai története. 2.*, bővített kiadás. Terc Kiadó, Budapest, 2009. 214.

³³⁹ Franz SCHULZE – Edward WINDHORST, *Mies van der Rohe: A Critical Bibliography. A new and revised edition.* University of Chicago Press. 2014. 240-250.

³⁴⁰ Vö. Fritz NEUMEYER, *The Artless Word: Mies van der Rohe on the Building Art.* MIT Press. 1991. 30-35.

Corbusier elméleti, szociális irányultságát szolgálta, másrészt pedig ebben látta az emberi természet egészségének és egységének újramegalapozását. Az ablak teret nyit odabentről a kinti világra, látványt nyújt a környezetre, a tájra, és ezzel szolgálja a korábban elszakadt részek új egységét. A fény egészséget ad a léleknek, kedvet, derűt, ami Le Corbusier emberközpontú építészetének egyik alapja. Bár Walter Gropius a *Fagus Werke* épületnél, Le Corbusier pedig 1911-ben a *Domino-ház* terveinél már felveti a teljesen szabad üvegezett homlokzat lehetőségét, ablakaik még csak a támaszok közeit töltik ki. Mies ezzel szemben lényegesen tovább megy ezen az úton, amikor „*az épület csontozatának: függőleges és vízszintes tartószerkezeteinek, és bőrének: térelhatároló rendszerének radikális szétválasztásával – függőnyfal (nemzetközi nevén: curtain wall) – alkalmazásával az új technikai lehetőségekkel teljesen összehangzó építészeti struktúra alapjait fektette le.*”³⁴¹

A „*csont-bőr*” felhőkarcoló-struktúrának szinte végleges kialakítása és ipari használata tehát leginkább Ludwig Mies van der Rohe nevéhez fűződik.³⁴² Ahhoz, hogy megértsük azt a különös, mégis legegyszerűbb struktúrát, amit Mies tulajdonképpen már pályája elején létrehozott, érdemes megvizsgálni az 1923-ban tervezett *Beton-irodaházat*.

„*A soktámaszú és konzolos kiülő vasbeton födémlemezek a parapetek függőlegesébe mennek át; a parapetlemez felső síkjától a fölötte „lebegő” födém alsó síkjáig az épület minden homlokzatán – megszakítás nélkül – üvegszalag fut körbe. Az egész homlokzatot üvegezett és üveg felett lebegni látszó parapetszalagok alkotják. Ma ez a szerkezet általános; nem utánozni lehetetlen, mert az adott probléma legegyszerűbb, leglapidárisabb megoldása.*”³⁴³

Jól érzékelhető, hogy Mies ezzel az építészeti megoldással egy olyan redukciót hajtott végre, amely nem csak formaalkotói értelemben újdonság, hanem sokkal inkább abban jelenik meg értéke, hogy valamiféle igazságot, egyszerűséget, esztétikai tisztaságot hordoz. Ebben a fejezetben különösen is erre kell fordítanunk a figyelmet. Hogyan hordozzák, illetve hordozhatják az épület szerkezeti és formai elemei azokat a szellemi, intellektuális tartalmakat, melyeket a gondolkodás útján tapasztal. Létezhet-e igazsága egy homlokzatnak, és mi ennek a kapcsolata a szemlélő egyénnel vagy a társadalommal?

³⁴¹ BONTA János, *Ludwig Mies van der Rohe*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1978. 10

³⁴² Fritz NEUMEYER, *Mies van der Rohe. Das kunstlose Wort*. DOM. Berlin. 1986. 128-130.

³⁴³ BONTA János, *Ludwig Mies van der Rohe*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1978. 11.

Ahhoz, hogy ezt megértsük és a kérdést komolyan vegyük, magához a mesterhez kell forduljunk. Ludwig Mies van der Rohe egy olyan korban élt és dolgozott, amikor komoly hiátus volt az általános értékek és az azokat kifejező formák és struktúrák között. Nem csak arról van szó, hogy általános értelemben nehezen megérthetőkké, megfogalmazhatókká váltak az etikai, erkölcsi, és az ontológiai kategóriák,³⁴⁴ hanem arról is, hogy ebben a korban mélyen jelen volt a „feltétlen értelem utáni mélységes sóvárgás is.”³⁴⁵ Emellett azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a képzőművészet és az építészet is elvesztette saját lényegi önmeghatározását. Tartalom és forma ilyen széttartásánál óhatatlanul ennek a társadalmi vetülete is sokat veszít, és létrejön egy olyan folyamat, melynek a vége már nem is az eklektikus építészet és művészet, hanem a giccs. Ez pedig erkölcsi értelemben is negatív hatással van az egyénre és a közösségekre. De ugyanez igaz lehet a vallásos szakrális művészetekre is. Ahogy Couturier abbé határozottan rámutatott: a kereszténység lelki, hitéleti tévesztése és gyengeségei erősen összefüggnek azzal, hogy a kortárs szakrális művészetek elszakadtak a kortól, és nem annak nyelvén, nem annak fényében próbálják kifejezni az egyetemes és örök üzenetet.

De ez semmi esetre sem egy féloldalas folyamat. Az építészetnek is nagy szüksége van a szakralitásra. Ahhoz, hogy a szakralitást, a szentet ki tudja fejezni, olyan új és innovatív eszközökre van szüksége, amelyek később visszahatnak a profán épületekre is. „Elegendő Le Corbusier tourette-i kolostorának a marseilles-i lakóházra gyakorolt hatására gondolnunk, vagy Mies van der Rohe Illinois Institute of Technology épületeire, ahol a kortárs és szakmai barát templomépítész Rudolf Schwarz hatása fedezhető fel.”³⁴⁶

Jól érzékelhető tehát, ha megszületik egy kölcsönös nyitottság és párbeszéd, akkor az építészet fejlődése és problémamegoldásai hatással vannak a szakrális építészetre, amely még jelentősebben hat vissza a profán építészetre.

Mi ma az építészet feladata? – teszik fel a kérdést sokan, többek között van der Rohe is. Ekkor születik egy fontos belátás, amely később végigkíséri pályáját:

³⁴⁴ Franz SCHULZE – Edward WINDHORST, *Mies van der Rohe: A Critical Bibliography. A new and revised edition.* University of Chicago Press. 2014. 120-140., illetve a megelőző kor építészetének kritikai problémáit és fejlődését összefoglalóan lásd: Kenneth FRAMPTON, *A modern építészet kritikai története.* 2., bővített kiadás, TERC Kiadó, Budapest. 2009. 15-70.

³⁴⁵ Karl-Heiz MENKE, *Krisztus a létezés értelme. Krisztológia a relativizmus korában.* Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó. Budapest. 2002. 71.

³⁴⁶ SCHNELLER István, *Modern szakrális épületek.* Typotex, Budapest 2019. 38.

„... nyilvánvalóvá vált a számomra, hogy nem a formák kigondolása az építészet feladata. Kerestem a választ, mi a valódi feladat. Megkérdeztem Peter Behrenst, de nem tudta a választ. Ő még nem tette fel magának a kérdést. Mások azt mondták: »Az építészet az, amit építünk«, ám nem elégedtünk meg ezzel a válasszal..., hiszen tudtuk, hogy az igazság kérdéséről van szó, ezért megkíséreltük megfogalmazni, vajon mi is az igazság. Nagyon megörültünk Aquinói Szent Tamás meghatározásának: »*Adequatio intellectus et rei*«, mely egy mai filozófus megfogalmazásában így hangzik: »Az igazság a tények jelentéséből adódik.«³⁴⁷

A nagy skolasztikus teológus³⁴⁸ igazságfogalmában (és így tulajdonképpen ismeretelméletében) találja meg Mies azt az alapot, amely minden tekintetben szervezni fogja építészetét és annak egyéb vetületeit. Nem a formaalkotás tehát az elsődleges, sőt bármennyire is fontos, nem is a funkció, hanem az igazság. Később ez fogja az eminens alapját adni mind a formának, mind a funkciónak.

Tamásnál az igazság ezen meghatározása egy mély ontológiai és ismeretelméleti egységet jelent.³⁴⁹ Az Angyali Doktor azt állítja és tanítja, hogy az értelem (és a benne a megismerés során kialakított egyetemes fogalmak) megfelelnek, korrelálnak a dolgokkal, amelyeket megismer. Az anyagnak és az értelmének a megismerésben létrejövő megegyezése, és így egy egységében való találkozása az igazság.³⁵⁰ Ennek

³⁴⁷ Idézi: Kenneth FRAMPTON, *A modern építészet kritikai története*. 2., bővített kiadás, Terc Kiadó, Budapest. 2009. 212.

³⁴⁸ Aquinói Szent Tamás életéhez és munkássághoz bevezető jelleggel lásd: Jean Pierre TORREL, *Aquinói Szent Tamás élete és műve*, Osiris Kiadó, Budapest 2007. továbbá: *Compendium of theology by Thomas Aquinas*. Trans. by Richard J. Regan. Oxford University Press. 2009.

³⁴⁹ Aquinói Szent Tamás megfogalmazása az Igazságról írt munkájából származik: „*az igazság a valóság és a szellem megegyezése*” (*De veritate*, q.1.a.1.). Szent Tamás itt a megismerésben létrejött olyan élményről beszél, melyben „*a ténylegesen megértő szellem és a ténylegesen megértett megegyezik*” (*Summa contra Gentiles* II. 59).

³⁵⁰ Itt nem vállalkozhatunk Tamás ismeretelméletének részletes kibontására, az túlmutatna ennek a fejezetnek a határán. Összefoglalóan és ezzel vállalva a sematizálást, Tamás túlzott tárgyiasítását, mégis meg kell kísérelnünk visszaadni valamit az Angyali Doktor ismeretelméletéből.

Minden megismerés a közvetlen érzéki tapasztalásból indul ki: *omnis cognitio incipitur a sensibus*. Az egész ember, mint testből és lélekből álló egység (*compositum*) érzékeli a tárgyi dolgokat. Az érzékelés természeténél fogva a dolgok részleges mivoltát ragadja meg, miközben az egyetemességre és az általánosságra törekszik. Az emberi (természet) értelem az egyetlen a teremtésben, ami képes az elvonatkoztatás (*abstractio*) által a részlegesből kiemelni a lényegi általános, formaadó mozzanatot. Az érzékelésben megragadott „részlegesből” (fa, kő, tégl) az elme (*mens*) kiemeli az egyetemest, így már nem egy konkrét vett köről beszél, hanem a „köről”, melyről általános fogalmat alkot. A megismerés, illetve az érzékelés a test és lélek közös aktusa, viszont a megismerés során létrejövő fantáziakép és az ebből kialakított tisztán szellemi fogalom már teljesen a szellemi lélek aktivitásából jön létre. Az értelem két részből tevődik össze Tamás gondolkodásában is. A cselekvő értelem (*intellectus agens*) működése során, mintegy megvilágítja (*illuminatio*) a tudatunkban lévő kezdeti, az érzékelésből származó fantáziaképet és elvonatkoztatás által megragadja az ismerettárgy érzékelhető szerkezetét (*species intelligibilis*). A cselekvő értelem ezáltal kialakítja a passzív vagy szenvedő értelem (*intellectus possibilis*) a tárgy-dolog kezdeti fogalmát (*species impressa*). A szenvedő értelem erre az elszenvedett determinációra alakítja ki a dolog teljes tudati fogalmát, szavát (*verbum mentis*), amit a

alapja Isten teremtésében, és ilyen formában a létben, adott. Tamásnál az ember belső szellemi világa nem önmagába zárt, a ratio és fogalmai (nem velünk születettek) nem nélkülözik a kapcsolatot a megismerés tárgyaival, s nem pusztán csak megnevezik azokat. Szent Tamás szerint az igazság alapja nem más, mint a létezőknek önmagukban vett megérthetősége, a létező igaz, az igaz pedig valamiképpen maga a létező.

Az ember a tárgyi valóságot ismeri meg. Szék, láda, téglá, stb. Ezek realitását tapasztalta Mies is pályája kezdetén, ezért is *vallja, hogy a forma a munkának nem célja, hanem eredménye.*³⁵¹ A lét, és ezáltal a világ realitása, valóságossága jelenik itt meg. Ennek a tamási gondolatnak nagy jelentősége volt abban a korban, amely már régen maga mögött hagyta az általános ontológiai alapokon nyugvó gondolkodást és formaalkotást.

Mies van der Rohe közelítése ehhez az igazságfogalomhoz talán még fiatal korában kezdődhetett, amikor Aachenben apja mellett maga is kőművesként dolgozott. Itt találkozhatott először az anyagság realitásával, a ténnyel, amit a pusztá anyag és annak megmunkálása hordoz magában. Az anyag létével, a maga igazságában mutatja meg magát, mielőtt még az ismeretet elfedő ornamentika felkerülne rá. A kő, a fa, mind először önmagában, a maga realitásában ismerszik meg a kőműves számára még azelőtt, hogy belesimulna az épület idegen funkciójába. A funkció és a dísz már nem tökéletesen fejezi ki a létnek ezt a kezdeti igazságát, mivel nem belőle született meg. Sőt, inkább elfedi azt, amikor elrejtí az anyagot a maga igazságában. Itt már semmi sem az, aminek lennie kell.

Mies van der Rohe az üveg felületében, és annak használatában találja meg az igazságnak az újrakifejezhetőségét. Ebben a fejezetben ennek az építészeti gyakorlatnak a lehetséges teológiai olvasatát szeretném adni. Az épület eredendő igazsága abban áll, hogy nem fedi el, sőt megérteti a felhasznált anyag valóságát az

dolog kifejezett képének is nevezhetünk (*species expressa*). Ez pedig nem más mint a közvetlen megismerésből származó ismerettárgyból kialakított egyetemes fogalom, mellyel megismerjük a valóságot. Az értelem tehát nem hordoz magában veleszületett fogalmakat, sokkal inkább a megismerésre és a fogalom kialakítására készen, mintegy potenciálisan létezik. Tamás a létezés és a megismerés közös alapját tételezi, ami nem más mint a létben való közös egzisztálás. A létezésben adott tárgy és a megismerő alany megelőző egysége teszi lehetővé az *intellectus* aktív értelemre és fogalomra törekvő ismeretszerző megismerését. Szent Tamás realizmusa éppen ebben áll: az értelemben kialakított fogalom mindig tárgyi világ hasonlatossága mentén kialakított fogalom, amivel ezek után reálisan képesek vagyunk megismerni az objektív valóságot. Az igazság tehát nem más, mint az értelem egyfajta idomulása (és megegyezése) a tárgyhöz (*Adequatio intellectus et rei*). Ezért végeredményben a valóságot mindig úgy ismerjük meg, amint az önmagában adott. Az összefoglaló alapját BOLBERITZ Pál – GÁL Ferenc, *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája*. Ecclesia Budapest 1987. 24-40 képezi.

³⁵¹ BONTA János, *Ludwig Mies van der Rohe*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1978. 21.

emberrel. Egységet teremt a látványban és a használatban az ember és a tárgy között, új egységbe, igazságba kapcsolja őket. Akárcsak Tamásnál, úgy Miesnél is a valóság tárgyai és a megismerő között lényegi és kifejezhető kapcsolat áll fent, amelyet megfelelő formában kell kifejezni.

Az egyszerűségig, a maga tényszerűségéig „bont” vissza minden anyagi összetevőt épületein, így az anyag igazsága kerül elsődleges pozícióba. Ez hordozza a funkciót és a formát. Ezzel párhuzamosan törekszik kialakítani Mies egy univerzális, tiszta tér-tapasztalatot. Ez az univerzális tér annak következményeként áll elő, hogy az anyag használatában Mies az igazságra törekszik, és ebben az igazságban találja meg a szabadság gondolatát, amit a modern technikai eszközök (pl. szabványosítás) használatával akar biztosítani. Az „eszményi” egységes tér kialakítását az indokolja, hogy csak így tudja az épület tereit olyan általános funkciójúvá tenni, ami sem a jelen, sem a jövő generációját nem korlátozza. *„Az épület egyetlen tartós funkciója a flexibilitás, hogy képes a rohamosan változó követelményeknek megfelelni, hogy használóinak maximális szabadságot hagy, hogy következképpen fennállásának egész ideje alatt használható marad.”*³⁵²

Az értelem, a megismerés és ezzel együtt az emberi egzisztencia ebben az egységben, igazságban újra biztos talajra találhat. Ebben a megkötöttségben és eredendő feltárulkozásban sajátosan lelhető fel az a pont, ami a korszak emberének szüksége volt: időtálló stabil alaphoz jutni, még akkor is, ha ez nem megnevezett alap. Az üvegfelület és a „csont-bőr” struktúra építészeti valósága nagy erővel utalja vissza az embert a „tényekhez”, amelynek jelentését azonban még meg kell nevezni. Az üveglak túlbujánzása a felületen³⁵³ teljesen megváltoztatja nem csak a város belső és külső képét, hanem a szemlélő ember közegét is jelentősen átalakítja. Sajátosan változik meg a külső és a belső szemlélet. A kitekintés és a belátás olyan mértékben nyitnak teret egymásra, ami lebonthatja a megelőző korok elzárkózottságát. Bezárkózni a falak közé egyben azt is jelenti, hogy nem látom a körülöttem lévőket, és fordítva: a

³⁵² Uo. 15.

³⁵³ Vö. „A berlini Friedrichstrasse állomás felhőkarcolóját hasáb alakúra formáltam, mert elképzelésem szerint az illik leginkább a háromszög alakú telekre. Az üvegfalak enyhe szöveget zárnak be egymással, így a túlzottan nagy üvegfelületek sem válnak monotonná. Üvegmodellekkel kísérletezve felismertem, hogy a szokásos épületek fény-árnyék hatásával szemben a tükröződések játékát kell hangsúlyozni. Ezeknek a kísérleteknek az eredménye látható az itt bemutatott másik terven. Első pillantásra az alaprajz íves kontúrja esetlegesnek tűnhet, a görbék pontos alakját azonban három tényező határozza meg: a belső tér megfelelő bevilágítása, az épület utcáról érzékelt tömege, valamint a tükröződések játéka. Az üvegmodellek segítségével igazoltam, hogy a teljes homlokzatában üvegfelületű épület esetében a fény-árnyék hatására nem lehet építeni.” Miest idézi: Kenneth FRAMPTON, *A modern építészet kritikai története*. 2., bővített kiadás, Terc Kiadó, Budapest. 2009. 214.

külső szemlélő is csak elképzeli, hogy mi van odabent, így lehetőséget teremt az önmagamba-fordulásra, a hamis vágyakra, a hazugságra.

A fal nem tükröz, míg a hatalmas üvegfelületeknek olyan térhatásuk van, hogy az előttük folyó élet, a társadalom, szinte tükörben látja saját magát.³⁵⁴ Nem bújhatunk el a másik elől és a társadalmi gyakorlataink is publikussá válnak.

Az anyag igazságban való felhasználása az építészetben nyilvános teret, átláthatóságot teremt, szabadságot, szépséget.

A nagy hippói püspök, Szent Ágoston, amikor megpróbálja körülírni, milyen lehetett, milyen lesz az igazság és hazugság viszonya a mennyei testek esetében, a következőképpen ír:

„Hinnünk kell ugyanis, hogy a mennyei testekben nem maradhatnak rejtve a gondolatok úgy, ahogyan jelen testünkben rejtve vannak, hanem, amiképpen a lélek néhány indulata megmutatkozik az arcon, különösen a szemekben, úgy, véleményem szerint, a mennyei testek áttetszőségében és egyszerűségében a lélek egyetlen indulata sem maradhatott rejtve.”³⁵⁵

Ágoston arra mutat rá, hogy az arc analógiájára – amely leginkább képes megmutatni az emberben rejlő igazságot, vagyis azt, amit valóban érez és gondol – a mennyei testek áttetszőek és biztosítják, hogy semmi, ami az emberben van, ne legyen elrejtve. Igazságban lét. Ezt takarta el az a bőrruha, amit maga Isten készített Ádámnak a bűn után, „*vagyis miután elrejtőztek az igazság arca elől, ők maguk vágyakoztak a hazugság gyönyörére, és Isten változtatta át testüket e halandó hús-vér testté, melyben rejtve*

³⁵⁴ Egy modern, mai magyar példa lehet erre a Szervita téren épült *Szervita Square Building*. A történelmi belváros egyik legrégebben beépítésre váró részén kellett egy olyan épületet megalkotni, amely nem idegen a történelmileg fontos közegtől úgy, hogy közben modern funkciót és formát hordoz, és az építészeti technikájában is kortárs. A hatalmas és a fényviszonyokra nyitott üvegfelületek kialakítása növeli a térhatást, és úgy érezzük, hogy vissza ad valamit a Szervitatérnek az elvesztett térből. Mintha jelentősen kisebb lenne, mint az öt megelőző parkolóház. Az üveg és a fény játékának hála az épület visszahúzódik, nem tolakodóan szól hozzánk. Ami a legszembeötlőbb, hogy az épület lényegében nem rendelkezik önálló homlokzattal, nincs semmilyen ornamentika. Viszont a fényviszonyoknak hála az üvegen minden megelőző kor épületét, kultúráját, vágyait látjuk, a legkiválóbb magyar szecessziós házaktól, egészen a barokk templomig, a Szervita tér múltja a jelenben egészen a jövőig nyúlik el a *Szervita Square Building* üvegfalain. A modern épület magára vette, és újra megmutatja nekünk sajátos kultúránkat, építészettünket, és közben semmit sem ad fel a kortárs építészet főbb elveiből. Úgy simul bele a történelmi belvárosba, a maga eredeti modernségével, hogy nem semmisíti meg a körülötte álló hagyományt, hanem magára veszi, megmutatja azt a mindennapok járókelőjének, végső soron a társadalomnak adja vissza múltját, amit már a megszokásban nem venne észre. Ugyan így minket is önmagunkhoz utal vissza, mikor előtte sétálva számot vetünk úti célunkkal, múltunkkal és jövőnkkel.

³⁵⁵ SZENT ÁGOSTON, *A teremtés könyvéről a manicheusok ellen*. Catena. Fordítások és Monográfiák 3. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó. Budapest 2002. 135.

vannak a hazug szívek.”³⁵⁶ Mies a „csont-bőr” struktúrában, ahol a bőr egyértelműen az üveg; az áttetszőségnek, a fénynek, a megmutakozásnak ad teret és lehetőséget. Nem elrejtí az embert a gondolataival és a cselekedeteivel (itt már nincs szükség arra, ahogyan George Grosz kintről néz be a város házainak ablakán), hanem ellenkezőleg: kifejezi a megnyilatkozás, az igazság utáni vágyát. Teológiai hermeneutikával élve kísérlet ez a visszafordulásra, nem csak a tamási igazság tekintetében, hanem kísérlet az *igazság arca* felé való visszafordulásra. Nem csak az épület, hanem az átalakított tér, és végeredményben maga a város is az eszkatologikus város felé fordul.

Az anyag jelentésének az igazsághoz való visszavezetése, amely a formát és a funkciót hordozza, perspektivikusan nyitottá teszi az ember. Ezt a nyitottságot, a fordulás irányát és célját lehet, és kell megneveznie a teológiának, itt van dolgunk az épületekben és a városban kifejeződő kultúrával.³⁵⁷

Ahogy Kenneth Frampton rámutat, Miesre a berlage-i anyagkezelés és a wrighti esztétika mellett jelentős hatást gyakorolt a Kazimir Malevich által fémjelzett szuprematizmus³⁵⁸ is. A tárgy nélkülség, amit Malevich elméleti síkon is megalapozott egészen a *Fekete négyzet* óta, sokkal komolyabb hatást gyakorolt Németországban, mint saját hazájában. Én a szuprematizmus egy fontos pontját szeretném itt kiemelni. A tárgy nélkülség gondolata egy olyan végső pontot is jelent, amely egy adott kultúra, vagy korszak végét jelöli.³⁵⁹ Minden értelmezett valóság tagadása egyben egy olyan

³⁵⁶ Uo. 135.

³⁵⁷ Vö. a „megalopoliszok, amelyekben sokak élete ténylegesen zajlik, vagy ahol legalábbis életük döntő pillanatai lejátsszódnak, valójában a »kultúra helyei«. Kulturális terek abban az értelemben, hogy egyes társadalmi terek vagy hálók sajátos kulturális vagy szubkulturális funkciókat gyűjtenek egybe; így beszélünk a fiatalok kultúrájáról, a tudományos-technika kultúráról, a népi vallásosság kultúrájáról stb. Tehát döntő fontosságú, hogy az egyház belépjen az ilyen kulturális terekbe, hogy elérje az őket benépesítő embereket.” Agostino GIOVANOLI, *Ferenc pápa és az ő ideje*. In: Andrea RICCARDI (szerk.) *Ferenc pápa és az ő ideje. A kereszténység Jorge Mario Bergoglio idején* (ford.) Sólyom László; Pannonhalmi Főapátság – Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2019. 265-287. 281.

³⁵⁸ Karl Heinz Menke a szuprematizmust egy végsőig emelt impresszionizmusnak, idealizmusnak látja, annak ellenére, hogy mind az impresszionisták, mind Kant még fenntart valamilyen viszonyt a (magánvaló)tárgyakkal, amit Malevich már teljesen szupremálni akar. „Malevich művészetével a szubjektum és az objektum közötti szakadék áthidalását szorgalmazza. Az után vágyik, amit korábban »magában való értelemként« vagy a »feltétlenként« írtunk le.” Karl-Heiz MENKE, *Krisztus a létezés értelme. Krisztológia a relativizmus korában*. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó. Budapest. 2002. 51. Karl-Heiz MENKE, *Krisztus a létezés értelme. Krisztológia a relativizmus korában*. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó. Budapest. 2002. A szubjektum és objektum közötti szakadék áthidalásának programját Mies átveszi Malevich-től, miközben megoldási kísérletében sok tekintetben el is tér. A természet és a szubjektum kapcsolatának helyreállítása is ebből a programból származik, melynek jó kifejezése pl. a Seagram épület architektúrája, melyben minden oldal szabadon vagy hagyva az üvegfelületek által, így a szemlélő mindig nyitott a környezetre.

³⁵⁹ Kazimir MALEVICH, *A tárgy nélküli világ*. Corvina Kiadó. Budapest. „Szuprematizmuson a tiszta érzet szupremáciáját értem a képzőművészetben. A szuprematista szempontból a tárgyi világ jelenségei önmagukban véve nem méltók figyelemre, az érzet – mint olyan – lényeges, teljesen függetlenül a környezettől, amely életre hívta.” 65.

szabadságnak a visszaadását jelöli, ami új lehetőségeket ad a következő kornak, hogy birtokba vegye önmagát. A szuprematizmus így egy kettősségként adódik. Egyrészt visszatekint az elmúlt korra, a művész utolsóként áll az apokalipszis előtt, háttal a jövőnek, szemben a pusztulással, így lezárja a múltat, teret adva az eljövendőnek. Az eljövendő korszakot nem szabad és nem lehet már értelmeznie, befolyásolnia, ezért a lehető legtisztább (tárgy nélküli) formákat, szerkezeteket kell megalkotni. Ez a szerkezeti tisztaság elementáris erővel tűnik fel Mies Barcelona pavilonján, vagy a *Tugendhat-ház* tervein. „Az építészet nem más, mint a korszak akaratának átültetése a térbe...”³⁶⁰ – mondja Mies. Ehhez pedig arra van szükség, hogy maga az építész teljesen visszavonuljon, egészen elszemélytelenedjen,³⁶¹ hogy ezzel teret adjon a kor belső szerkezete kialakulásának, formái lassú kiforrásának.

A teológiának nem szabad elfelejtenie, hogy már Malevich komoly utalást tett arra vonatkozóan, hogy a szuprematizmus alapvetően nem áll szemben a hittel, sem a kinyilatkoztatással. Tudvalevő, hogy a legfontosabb szuprematista kiállításon a fekete négyzet a szoba felső sarkában volt kiállítva, ahol hagyományosan minden ortodox otthonban a család ikonja van elhelyezve. Malevich az ikon egy új formájának is tekinti munkáját, ezzel csak névleg semmisít meg minden megelőző hagyományt. Azzal, hogy ilyen direkt asszociációt teremt, a legfontosabb hagyományt emeli át egy általa felállított határon. A fekete négyzet egy nyitott ablak az eljövendő feltárulkozására, s mert tárgy nélküli, jelentés nélküli, nem meghatározott, egyszerre utolsó, lezáró, és egyben a kezdet is. Malevich akarva-akaratlanul is, de megérezett valamit Isten abszolút valóságából, hiszen a fekete négyzet jól szemlélteti azokat a szempontokat, melyeket a teológia Isten megismeréséhez kapcsol. Mies Barcelona pavilonjának esztétikája, szerkezeti letisztultsága, olyan végső harmóniának a lenyomata (itt egyáltalán nem is számított a funkció), amely egy új kor számára tárulkozik fel, úgy, hogy közben nem akarja azt meghatározni vagy uralni.³⁶²

A szépségben az igazság jelenik meg, bármennyire is egy új és a régi kort maga mögött hagyó formában is teszi ezt. Ez az igazság, és ez a szépség várja, hogy újra névvel és tartalommal jelenjen meg.

³⁶⁰ BONTA János, *Ludwig Mies van der Rohe*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1978. 27.

³⁶¹ „A döntő teljesítmények mindig személytelenek.” Uo. 27.

³⁶² Vö. „Új értékeket kell kialakítanunk, fel kell mutatnunk a végső célokat, hogy mércéket állíthassunk. Hiszen minden, így a mai kor értelme és jogossága egyedül és kizárólag abban van, hogy megteremti a szellem feltételeit, létezésének lehetőségét.” idézet Miestől: Kenneth FRAMPTON, *A modern építészet kritikai története*. 2., bővített kiadás, Terc Kiadó, Budapest. 2009. 219.

Walter Gropius³⁶³, amikor a Bauhaus alapjait fekteti le, akárcsak Frank Loyd Wright³⁶⁴, döntően utal arra, hogy sem az építészet, sem az ipari formatervezés formái vagy funkcionális megújítása nem elég önmagában. Ez csupán az egyik oldal, amely mindig korrelatív a befogadóval, azzal aki olvassa ezeket a jeleket, amelyek erkölcsről, értékekről beszélnek. Az oktatás lesz kiemelt célja a Bauhaus iskolának, hogy megteremtse a forma és a szerkezet megértésének feltételeit. Másrészt, ezzel elvárást is teremt a mindenkori építészet és várostervezés felé, hogy azoknak a funkcionális és esztétikai, erkölcsi kritériumoknak feleljenek meg, melyekre valóban hivatott. Így önmagában nem elég megteremteni az igazság újramegjelenését és az erkölcsi szikárságot egy épületen; azt mindenkor érthetővé is kell tenni az oktatás és a kultúra révén. Ebben az új egységnek a keresésében már a három nagy építész korában is nagy szükség lett volna a teológiával való párbeszédre, ahogy ezt Couturier abbé munkássága is jól példázza. Korunkban azonban sokkal inkább vezető szerep hárulhatna a teológiai gondolkodásra ebben a kontextusban.

³⁶³ Walter GROPIUS, „Egység a sokféleségben” – a kultúra paradoxona. In: Uő. *Apolló a demokráciában*. Corvina Kiadó. 20-31.

³⁶⁴ Frank Loyd WRIGHT, *Testamentum*. Gondolat Kiadó, Budapest. 1974. 59-93.

VII. Város és szabadság

A) Bevezetés

Amikor a várost egy sajátos aspektusból tesszük vizsgálat tárgyává a teológiai gondolkodás számára, nagyon széles perspektívája nyílik meg szellemtudományoknak. Ahogyan korábbi dolgozataimban, úgy értekezésemnek ebben a részében is az emberi személy és szabadság mibenlétét és kérdésességét vizsgálom a XX. század történeti kontextusában.³⁶⁵ Jelen vizsgálódásaim azonban két új módszertani perspektívát is hoztak. Egyfelől korábban lényegét tekintve lényegében csak a filozófiai terminusok és struktúrák mentén próbáltam megérteni az emberi természetnek és magának a személynek a szabadságát és ezt ütköztetni, összeolvasni igyekeztem a teológia álláspontjával. Bár implicite régi munkáimban is megjelenik, mégsem vettem észre ezidáig, hogy ezekben az elemzésekben mennyire sajátosan jelen van a szabadság megvalósulásának kitüntetett színtere, nevezetesen a város, mint ami szinte hordozza az embert és annak szabadságát. A tér, és annak elméletei Foucault-nál, az utca és a séta Debord-nál, de ugyanúgy Certeau esetében maga a város, olyan lényeges konstitutív elem a téziseikben és gondolkodásukban, hogy ezt figyelmen kívül hagyva nem is tudjuk teljes egészében kibontani őket. Másfelől, megfordítva is igaz: számomra most azért szükséges, hogy a város prizmáján keresztül olvassam újra ezeket a szerzőket, mert ezáltal válik igazán megismerhetővé az a kultúra és közeg, melyben a mai kereszténység és teológia él és jelen van. Két közös metszésponton vizsgálom tehát ebben a fejezetben a három szerzőt: 1) hogyan gondolkodtak az emberi szabadságról; 2) mindez milyen viszonyban van a térrel és a várossal. Konklúzióként arra törekszem majd, hogy a teológia számára érvényes és a gyakorlatban is használható téziseket fogalmazzak arról a közegről, amiben az ember önmagát megéli és kibontakoztatja szabadságát.

Mielőtt az egyes szerzőket külön-külön is bemutatom egy-egy művükön keresztül, nem akarom megkerülni azt a sajátos kontextust sem, ami megelőzte hármójuk vitáját és sok tekintetben elindította azokat a kérdéseket, melyekről az általam elemzett három szerző is szól. A kontextus, meglátásom szerint, szűkebb értelemben a *Felvilágosodás*

³⁶⁵ SÁGHY Ádám, *A szubjektum elidegenedésének filozófiai vizsgálata és a teológia egy lehetséges válasza*. Dissertatio ad Licentiatum. Budapest 2019.

dialektikája, tágabban a frankfurti iskola két alakja, Theodor Adorno és Max Horkheimer felvilágosodásértelmezése. Lehetséges, hogy ezzel a kiemeléssel túlságosan leszűkíték egy hagyomány-egységet, kimetszve belőle mindösszesen egy fő művet és két szerzőt, mindazonáltal azt hiszem, mindegyikük annyira fajsúlyos szereplője volt koruk szellemi vitáinak és harcainak, hogy ha nem is kimerítően, de reprezentatív módon általuk bemutatni azt a szellemtörténeti közeget, melybe később, sok tekintetben rájuk is hivatkozva belép Debord, Foucault és Certeau.

B) Exkurzus: A szubjektum a felvilágosodás és a mítosz dialektikájában

Mire a második világháború befejeződött, már nem csak a katolikus egyház küzdött a modernitás filozófiai, társadalmi és etikai problémáival. Régi keletű az a szembenállás, ami a kereszténység egésze és a felvilágosodás utáni „modern” kor között húzódik. Ennek csak egy kis szegmense az, ahogyan eltérően gondolkodnak egy olyan, a mindennapjait élő társadalom egésze számára partikuláris problémáról, mint a rossz és az eredendő bűn kérdése. 1944-re a frankfurti iskola két kiváló gondolkodója, Theodor Adorno és Max Horkheimer lezárnak egy fejezetet közös gondolkodásukban és ezzel elkészül az első számottevő baloldali kritika a modernitás filozófiai öröksége ellen, amely filozófia sok tekintetben a katolikus dogmatika és teológia ellenében született meg és fejezte ki önmagát. Ez a munka a *Felvilágosodás dialektikája*, amely tehát felfogható abból a szemszögből is, hogy az önmagát a kereszténységgel és annak teológiai hagyományával szemben meghatározó felvilágosodás kritikája.

Kiadásáról röviden azt kell megjegyezni, hogy először New York-ban, mint intézeti kiadvány jelenik meg *Filozófiai töredékek* címmel, majd 1947-ben a Querido Verlag, végül számos kisebb kiadás után a mai kritikai szöveg, amelynek szerkesztésében még Adorno is részt vállalt, 1969-ben jelent meg a S. Fischer kiadó gondozásában. A munka sajátossága, azon túl, hogy a két szerző³⁶⁶ amerikai emigrációjában született, az, hogy két olyan gondolkodó közös szövegéről van szó, akik nagy mértékben különböző habitusúak, sőt sok tekintetben más szellemi háttérből is építkezőek voltak. Ahogyan a

³⁶⁶ A két szerző életével kapcsolatban lásd: *Theodor Adorno, Key Concepts*, edited by: Debora COOK. Routledge, Taylor and Francis Group, London and New York, 2014., különösen is: 12-23. Illetve: *Horkheimer's road*, In: BRONNER, Stephen Eric, *Of critical theory and its theorists*, Routledge, 2002. 77-95.

mű előszavában is olvassuk, a munka minden mondatát közösen, összedolgozva alkották meg, így valóban egy olyan kiérlelt munkáról van szó, amit a két szerző közös gondolkodása és látásmódja hozott létre.

A napnyugati kultúra egyik legnagyobb válságának (látszólagos) végére ért akkor, amikor Adorno és Horkheimer számot vetett az okokkal, amelyek idáig vezetettek. Itt arra kell gondolnunk, hogy reális válaszokat kellett keresni a fasizmus és nácizmus jelenségeire egyrészt, másrészt ez a kritika a negyvenes évek Amerikájában születik, aminek különös jelentősége is van. Egy olyan kultúrában, amely ekkor válik igazán és a mai napig is érvényesen a nyugati világ vezető és egyetlen hatalmává. Mindezt pedig a felvilágosodás talajába mélyen gyökerezve éri el, még akkor is, ha az Egyesült Államok ekkor már a „kapitalista” jóléti társadalom csúcsának és kiteljesedésének tekinthető. Eddigi gondolatmenetünkben csak röviden tudtunk kitérni arra, hogy J. J. Rousseau munkái milyen értelemben *teodiceaiak*, és hogy mindezek milyen korrelációban állnak a társadalmat szervező joggal,³⁶⁷ nevezetesen az alkotmánnyal.

³⁶⁷ Ha végigvisszük Rousseau gondolatmenetét, akkor végeredményben a társadalom csak másodlagosan felelős a benne lévő rosszért. A rossz a mindenkori „másik” ember jelenlétéből származik, aki pusztán valóságával korlátok közé szorít. A bűn a másik, és minden rossz csak ennek leszármazottsága. A *natura* fogalma Rousseau-nál jelentheti az őss állapotot. Ez az érintetlen világ szimbóluma, amit nem rontottak meg a társadalom intézményei. A jelenben elfedve és elzárva az emberi ösztönök-érzések természetes világát is jelentheti. A szenvedélyek viszonylatok rendszereként tematizálódnak Rousseau-nál. Ez a viszony az Én és a Másik dichotómiájaként jelenik meg. Mi tehát a bűn létrejötté: „Többször foglalkoztatott azon gondolat, melyet sikerült is magammal némiképp elhítenem, hogy hajlamaink és vágyaink között oly titkos összhang létezik, minőt csak az ég létesíthet. A természet ösztöne e korban, melyben vagyunk, csupán saját szavára hallgat és mégis, mennyire megegyeznek hajlamaink! A világ uralgó előítéleteitől menten csaknem egyformán érzünk, egyformán látunk, mindent egyformán fogunk fel; hogyne volna szabad ezek után feltennem azt, hogy a rokonszenv, mellyel nézeteink, megegyeznek, szíveink között is feltalálható?” (ROUSSEAU, J. J., *Júlia, a második Heloise*. Ramazetter, Pécs, 1882. 12.) Az írás-olvasás dialektikája kapcsán Paul de Man *Az olvasás allegóriáiban* így ír: „Julie és Saint-Preux viszonyát olyan helyettesítéssel folyamataként beszéli el a szöveg, melyben az én és a másik minduntalan felcserélik identitásukat, mintha egyetlen androgünszerű lényt alkotnának.” (PAUL DE MAN, *Az olvasás allegóriái*, (ford.) FOGARASI György. Magvető Kiadó, Budapest, 2006. 248. Ennek alapja a vágy, a szenvedély, csak ezek tudják feloldani a másikat és visszaállítani ez eredeti egységet. Ugyanezen folyamat zajlik la majd Paul Gauguin-ben, amit a *Noa Noa*-ban örökít meg a híres erdei jelenetben, amikor az androgün ifjú látványra idézi elő az egyén erotikus feloldódását a természetbe, vagyis a társadalomtól való megváltását, felszabadulását minden rossztól. *Eros* – szenvedély, az eredeti állapothoz való visszatérés eszköze. Ami a szenvedélyben nyilvánul meg – hajlamokban, amelyek összhangban vannak a természettel: szexualitás: A vágy – szexualitás – reprodukció fogalmak a műben egy komplex rendszert alkotnak. Wolmar és Julie kapcsolatában egyértelműen ott a reprodukció és a szexualitás, de nem lehet jelen a vágy. Saint-Preux esetében viszont a vágy egy élő entitás, de reprodukció nélkül. Ami Juliet illeti, nála a szexuális vágy a tudattalanba lenyomott létezővé válik. A szexualitás pusztán reprodukivitásra való korlátozása egyértelmű utalás az eredendő bűn azon aspektusához, amennyiben az a szexualitáshoz kötött. A társadalmi erkölcs korlátozza Rousseau értelmében a vágy nyílt megélését. Így, az eredeti állapot felé irányuló szubjektumot (Lacan). A kérdés, hogy a polgári társadalom szerkezete és működési mechanizmusa mennyire alapszik a keresztény teológia talaján. A társadalmi erkölcsök mennyire nyugszanak katolikus-protestáns alapon, amelyek pedig teoretikus alapjai az államnak. De amennyiben elfeledett az eredendő bűn dogmájának sajátos jelenléte, nem tematizált az, hogy mi az alapja a társadalom erkölcsi és államelméleti alapjának. Lacan jegyezi meg ezzel kapcsolatban híres Hamlet szemináriumán, hogy: „Mégiscsak különös, »curiously enough« – mondja –, hogy a társadalmi szervezet által leginkább cenzúrázott dolgok éppen a legtermészetesebb vágyak! Ez ugyanis felvet egy kérdést. Miért van az, hogy a társadalom – ha valóban belőle fakad az elfojtás és a cenzúra dimenziója – nem úgy szerveződik, hogy a legtermészetesebb vágyakat kielégítse? Ez a gondolat talán egy kicsit messzebbre is elvezetne bennünket, tudniillik oda, hogy az élet, a csoport szükségletei, a szociológiai szükségletek nem adnak kimerítő magyarázatot arra a tilalomra, amelyből az emberekben kialakul a tudattalan dimenziója. Olyannyira nem elégséges ez a magyarázat, hogy az elfojtás alapjának magyarázatára Freudnak ki kellett találnia egy ősmítoszt, amely társadalom előtti, hiszen

Ernst Cassirer gondolatait elemezve jutottunk arra, Kant és Rousseau kapcsolatában, hogy a rousseau-i „*vissza a természetbe*” elve nem szó szerint veendő irányelv, nem a természetes állapotba való visszatérés, hanem inkább olyan valami, amire mint mintára vissza kell tekinteni, hogy ezzel javítsunk a jelenkor társadalmán. Kant elsőnek, és eredetien vette észre és tudta a maga filozófiai gondolkodásába integrálni ezt a gondolatot. Azonban a felvilágosodás, és annak jogelmélete is merít ebből a belátásból. Egyértelmű az, hogy nem lehet létrehozni és visszaállítani azt az ősállapotot, ahonnan a rousseau-i ember elindul, és találkozik a „másikkal”, aki majd korlátok közé kényszeríti őt, és így megszületik a társadalom, ami már hordozza a rosszat ebben a korlátozásban, amely struktúrát teremtve, államként tovább is adja ezt.³⁶⁸ Az eredeti állapotra visszatekintve³⁶⁹ javítani a társadalmon, amely forrása a rossznak, a jog feladata lesz. Ennek a *teodiceai* alapon szerveződő koncepciónak lesz fontos állomása az *Emberi és polgári jogok nyilatkozata* (1789),³⁷⁰ illetve az Egyesült Államok *Alkotmánya* is 1787-ben. Külön gondolatmenetet érdemelne, hogy hogyan kell értelmeznünk mindezt.

ez hozza létre a társadalmat (*Totem és tabu*). Jones kommentárja – akkor, amikor írta – sajnos még ragaszkodott a tudattalan szintjén levő tilalmak szociológiai eredetéhez, pontosabban Ódipusz genéziséhez a cenzúra szintjén. Szándékos,

apologetikus hiba ez, olyan valakinek a hibája, aki a pszicho-szociológusok közönségét kívánja meggyőzni, meghódítani. (LACAN, J., *Részletek a Hamlet-szemináriumból*. In: *Thalassa, Jaque Lacan Munkássága* (4) 1993, 2: 17–28. 18.) Összességében, Lacan világosan rámutat arra a problémára, hogy a társadalmi intézmények minden öket megelőző, az élethez, vagy a szociológiai környezethez köthető szükségletektől függetlenül eredendően korlátozzák (cenzúrázzák) a „legtermészetesebb vágyakat.” A Lacan írásaiban fellelhető fogalmak jelentéstartalmát nehéz pontosan meghatározni, hiszen írásai elsősorban a szemináriumain elhangzó beszédeiből alakultak ki. Ezek, így sokszor kontextus-nélküliek és nem rendszerezettek. Lacan megállapítását a továbbiakban rousseau-i értelemben fogjuk fel. Ennek megnyilvánulása lehet az, amikor Júlia első levelében, amelyben és amely által a „bűn” megszületése után kiteljesedik így ír: „*Hasztalan fohászokodom magához az éghez, még az is siket ily gyenge szavakra: minden csak élesíti a tüzet, mely maholnap elemézt, minden az én vesztemre tör, minden ellenem esküszik. Ég, föld az ön büntársa, hasztalan erőlködöm, nincsen számomra menekvés, hatalmába fog ejteni és így, amíg én inádom: magamat alázom meg.*” (ROUSSEAU, J. J., *Júlia, a második Heloise*. Ramazetter, Pécs. 1882. 14.) A szenvedély destruktív erőként rombolja le Júlia társadalmi „világát”, és ebben az összefüggésben látszik leginkább, hogy milyen kettős valóságként működik az ember belső hajlamából származó szenvedély és a társadalmi erkölcs világa. Második értelemben pedig, ennek a társadalomnak a politikai világa áll szemben az ember belső hajlamaival. Honnan a szenvedély és hol hat? „*Már első látása halálos félelemmel töltte el szívemet; mert sejteté velem a közelálló veszélyt, mely érzékeimet és ítélőképességemet volt hivatva megrontani.*” (ROUSSEAU, J. J., *Júlia, a második Heloise*. Ramazetter, Pécs, 1882. 14.) Érzékek (látás) – ítélőképesség. Kant, az *Ítéleőrő kritikája*. Kant itt az észlelésből kiindulva alkotja meg az öröm-célelvőség-vágy-szépség-fenséges fogalmak relációit.

³⁶⁸ Vö. GRIMSLEY, R., *The Philosophy of Rousseau*, Oxford University Press, London – Oxford – New York, 1973. 135-157.

³⁶⁹ „*Minden jó!*” kezdetben... „*Rousseau így menti fel Istent, és ír minden rosszat az ember számlájára*” CASSIRER, E., *A felvilágosodás filozófiája*. Atlantisz, 2007. 207.

³⁷⁰ A francia forradalom és a nyilatkozat történeti és ideológia kialakulásának legfontosabb állomásait érdemes figyelembe venni: vö.

KLEY, K. D. VAN, *The Religious Origins of the French Revolution, From Calvin to the Civil Constitution 1560-1791*. Yale University Press, New Haven – London, 1996. 303-369.

KENNEDY, E., *A Cultural History of the French Revolution*, Yale University Press, New Haven – London, 1989. 59-77.

A szellemtörténet sok évszázados küzdelme a rossz problémájával, és azzal, hogy mindez milyen korrelációban van Istennel, végül egy olyan *teodiceai* modellben csúcsosodik ki, amely megmásíthatatlan alapját képezi a modern történelem egy olyan kultúrájának, amelyet majd Adornoék a kultúrpar kifejezéssel fognak illetni. Ha figyelmesen olvassuk szövegeiket, akkor sok tekintetben nem is választják el ezt a társadalmat attól, amelyiket a legfőbb kritika tárgyául tettek, vagyis a náci Németországtól.

A felvilágosodás mint olyan, már munkájuk elején egy egységes fejlődési folyamat állomásaként jelenik meg, és ennyiben mind a két fent említett társadalom és annak motivációi csak bizonyos szegmensei ennek, de semmiképpen sem különülnek el teljesen egymástól.³⁷¹ Így érthető, hogy a szerzőpáros a közös munkát egy olyan közegben írja, amelyet legalább annyira kritikával illetnek, mint azt, amelyik miatt száműzetésben kell élniük. Nem véletlen, hogy az egész „polgári civilizáció” összeomlásáról beszélnek. Mindez pedig elementáris hatással van a kritika kifejezhetőségére és annak közegére nézve is.

A szerzőpáros, miután meghatározta a fentebb már idézett módon, hogy milyen probléma vizsgálatára fog törekedni munkájában, komolyan számot vet azzal a problémával is, hogy mindez milyen társadalmi és tudományos keretek között tud felszínre kerülni. A kérdés végeredményben az, hogy – amit Horkheimerék egyszerűen csak a „tudományiparnak” hívnak, és, ami sok tekintetben ura a fogalmaknak és a nyelvnek is – alkalmas lehet-e még arra, hogy kritikájukat kifejtsék. Abban a korban, amelyben a „gondolat elkerülhetetlenül áruvá, a nyelv pedig annak reklámozásává válik”³⁷², az ezt bemutatni akaró munka kénytelen megtagadni „a hűséget az érvényes nyelvi és gondolati formák iránt.”³⁷³ Vagyis minden igazi kritika kénytelen egy sajátos

³⁷¹ Később Adorno, érzékelve ezt a sok tekintetben leegyszerűsítő és nem kellően fragmentált álláspontot, később az *Az autoritáriánus személyiségben* (*The Authoritarian Personality*) komolyan megpróbál ezzel számot vetni. És elismeri bizonyos keretek között, hogy a „demokratikus”, republikánus és a totalitárius (fasiszta) társadalmak között van különbség. A *Felvilágosodás dialektikájában* azonban még egyértelműen amellell állnak ki, hogy a fasiszmus a felvilágosodás radikális folytatása. Vö. ADORNO, TH. in collaboration with BETTY ARON – MARIA HERTZ LEVINSON – WILLIAM MORROW, *The Authoritarian Personality*, Wiley, New York, 1964.

Itt azt a kritikát szegezhetjük szembe a szerzőpárossal, hogy munkájukban szinte teljesen elszakítják a metaelméleti síkot és a valós történelmi folyamatokat.

Vö. BRONNER, Stephen Eric, *Dialectics at a Standstill. A Methodological Inquiry into the Philosophy of Theodor W. Adorno* In: Uő. *Of critical theory and its theorists*, Routledge, 2002. 137-156.

Uő. *A Metaelmélet korlátai* (http://www.eszmelet.hu/stephen_eric_bonner-a-metaelmélet-korlatai/) (A kutatás ideje: 2019.02.11.)

³⁷² HORKHEIMER, M. – ADORNO, TH. W., *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2011. 11.

³⁷³ Uo. 12.

ismeretelméleti és egyben önkifejező utat is bejárni. Amennyiben ugyanis a meglévő normák iránti tiszteletből a hagyományos köznapi és tudományos formákat és kategóriákat használja fel arra, hogy kimondja önmagát, vagyis „*valamely fennálló szolgálatába szegődik, akkor az általa kiválasztott pozitívát akarata ellenére is negatív*”³⁷⁴ valamivé változtatja át. Ez pedig azzal jár, hogy a kritikából „elpárolog az igazság”, amennyiben „jóváhagyássá” vált azáltal, hogy használja ezen formákat. Ezért a kritika, vagyis ebben az azonosításban maga az igazság, Adornoék értelmezése szerint már mindig is megvan fosztva attól, hogy a „*tudományos és hétköznapi fogalmi nyelvet egyetértőleg használhassa.*”³⁷⁵ A felvilágosodás efféle önrombolása lesz az, ami tematizálódik a *Felvilágosodás dialektikájában*. A szerzőpáros elismeri, hogy a szabadság nagyban gyökerezik a felvilágosult gondolkodásban, emellett azonban ennek a gondolkodásnak a fogalma, és azok az intézmények, amelyekbe beleíródik, már tartalmazzák azt a negatívitást, amelyről szó van. Az egyik legeklektánsabb példa erre az Egyesült Államok fentebb már röviden értelmezett alkotmánya, amely hordozza magában a szabadság egyetemes és mindenkire kiterjedő eszméjét, és olyan alapvető szabadságjogokat, amelyek az alkotmány megszületéséig nem voltak általánosak. Mégis az általa tételezett politikai-intézményi oldal felelős azért, hogy a legfontosabb kérdésekben nincs társadalmi szolidaritás, még napjainkban sem az Egyesült Államokban, gondoljunk csak a társadalombiztosítás évszázados problémájára.³⁷⁶ Milyen megvalósulása az az emberi szabadságnak, ha a minimálisra szűkített, de általános társadalombiztosítás kommunizmusnak számít? Ezzel ellentétben, amik ma társadalmi szolidaritásként ennek helyében állanak, nem mások „*mint a részvét nárcisztikus torzulásai – a filantróp fennkölt érzelmei...*”³⁷⁷, amik abban csúcsosodnak ki, hogy a legnagyobb művészeti gyűjtemények halmozódtak fel a múzeumokban az Egyesült Államokban. Ma az emberszeretet: megvásárolni egy Picasso-képet a MOMA (The Museum of Modern Art) számára. Még inkább támogatni egy új, egyetemi könyvtár felépítését, annak a társadalmi rétegnek az „újraépítése” érdekében, amelyből az adományozó is származik. Hiszen általános, mindenkire kiterjedő és az állam által támogatott felsőoktatás nem létezik. Mindez még kérdésesebbé válik akkor,

³⁷⁴ Uo. 12.

³⁷⁵ Uo. 12.

³⁷⁶ Ennek legújabb kori fejleménye az „Obamacare” (*The Patient Protection and Affordable Care Act (PPACA)*) néven elhíresült és nem sokat élt törvény, amely részlegesen, és nem is mindenre kiterjedő társadalombiztosítást adott az amerikai társadalom minden rétegének.

³⁷⁷ HORKHEIMER, M. – ADORNO, TH. W., *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2011. 132.

amikor újra visszagondolunk arra, hogy az emberi szabadságot állító és biztosító jog, alkotmány végeredményben annak a *teodiceai* problémának a feloldási kísérlete, hogy Istent mentesítsük a rossz problémájától, és egyben annak kísérlete is, hogy általa kiküszöböljük a rosszat a társadalomból mint struktúrából az igazságosság által, amit a jog teremt meg. Csakhogy az „*igazságosság megszűnik a jogban.*”³⁷⁸ A jog genezisében jelenlévő egyenlőség, amelyen előbbi alapul, megmarad akkor is, amikor az emberiség a káoszból a civilizációba lép és önszervezővé válik. Bár önmaguk „megszervezésében” már ki tudják küszöbölni, hogy a természet közvetlenül hasson rájuk, de az emberek tudatán keresztül jelen van a természet hatalma, amelynek félelméből létrejött a civilizáció, és ez nem változtat az egyenlőség elvén.

*„Azelőtt a fétisek álltak az egyenlőség törvénye alatt. Most az egyenlőség maga vált fétissé. Justitia szemét takaró kötés nemcsak arra utal, hogy a jogba nem szabad beleavatkozni, hanem hogy a jog nem a szabadságból származik.”*³⁷⁹

Mi pedig mégis a jortól várjuk azt, hogy konstituálja és fenntartsa számunkra a szabadságot. Adorno és Horkheimer fel akarja hívni rá a figyelmet, hogy a felvilágosodásnak, és ezzel együtt társadalmának is reflektálnia kell erre a mozzanatra, különben „*saját sorsát pecsételi meg.*” A haladásnak, a fejlődésnek létezik egy olyan vázolt destruktív oldala, amelyet ha nem tematizálunk és annak értelmezését átengedjük, mert visszarettenünk az igazságtól, az uralkodóvá válhat felettünk, mint egy új mitológia. Ez az a folyamat, amit Adornoék úgy írnak le, mint a „felvilágosodás visszahullása a mitológiába.” Oda, ahonnan az mindig is ki akart szabadulni.³⁸⁰

³⁷⁸ Uo. 33.

³⁷⁹ Uo. 34.

³⁸⁰ Adornoék a kritika formájában tudtak kívül kerülni a rendszer elnyomásán. A fenti mondatok fényében kell megérteni, hogy később a szituacionisták és Debord miért képviseli azt a radikális magatartásformát, amely teljesen kívül esik minden össztársadalmi konvención. Egyik központi gondolatuk a minden értelmet és célt elvető séta a városban, akár naphosszat. A hatvanas évek szituacionista mozgalmának egyik kitüntetett célja, hogy a kapitalista társadalom számára haszontalan élettevékenységet folytasson. Ennek egyik fő mozgatója, hogy a szubjektum így teret nyerhet arra, hogy ne a spektakulum határozza meg élettevékenységét, vágyait. Ehhez azonban szükséges egy olyan urbanisztikai koncepció is, amely erre teret biztosít. A munka, értsd a kizsákmányoló üzemi munka kerülése, és elvetése ugyanebben a kategóriába tartozik, ahogyan az oktatás sokszor szavakban eltúlzott kritikája is.

VII.1. A felvilágosodás fogalma³⁸¹

„*A felvilágosodás programja ugyanis az volt, hogy föloldja a világot a varázslat alól. Szét akarta oszlatni a mítoszokat, és a tudás erejével akarta megdönteni a képzelődés hatalmát.*”³⁸²

A gondolkodás már mindig is azon az úton járt, hogy megváltsa magát a félelemtől és attól a rettegéstől, amit kezdetek óta tapasztal. Az ész azon kísérlete ez, hogy képes legyen megnevezni és ezáltal uralkodni tudjon minden külsőlegességen, minden heterogenitáson. Objektum és szubjektum eltérőségének elementáris, és a civilizáció, az emberiség eredetébe nyúló tapasztalatából származik az, hogy az Én – ész amennyiben konstituálódik, már uralkodni is vágyik azon, ami rajta kívül esik, bármennyire korrelatív vele saját léte. Így lesz a hatalom és a megismerés már Baconnál szinonimává. Ahogyan már a művészetek esetében is láttuk, ennek mélyreható jelentősége lesz a célok és eszközök viszonyában, főleg akkor, ha mindezt az instrumentális ésszel hozzuk korrelációba.

A felvilágosodás folyamatának legalább Xenophanész óta az egyik legfontosabb kritikája az animizmus bemutatása és annak tagadása. A szubjektívnek a természetre való kivételését, az antropomorfizmust tekintette mindig is a felvilágosodás a mítosz alapjának. Ezek olyan képek, amelyeket meg kell tisztítani és egy olyan közös alapra kell helyezni, amely biztosítja a teljes ismeretelméleti lehetőséget és így a dolgok, objektumok feletti hatalmat is. Az oidipuszi válasz átalakul: „*Az ember az*” helyett a „*rendszer*” lesz mindennek mértéke. A formális logika mint az egységesítés elve vezet tovább a polgári társadalomba, ahol „*az egyenérték uralkodik.*”

„*Ő teszi összemérhetővé a különeműt azáltal, hogy elvont mennyiségekre bontja vissza azt. A felvilágosodás számára látszattá válik minden, ami nem oldódik föl számokban, végső fokon az Egyben.*”³⁸³

A mítosz, amit a felvilágosodás meg akart semmisíteni, azonban már maga is ennek a folyamatnak volt a része. Az esemény, a történés dokumentálása,³⁸⁴ a leírásban való

³⁸¹ A téma összefoglalásánál és annak értelmezésében, nagyban támaszkodtam Jay Bernstein összefoglalására. In: BERNSTEIN, J., *Adorno on Disenchantment: The Scepticism of Enlightened Reason*. In: *German Philosophy since Kant*, edited by ANTHONY O’HEAR. Supplement to ‘Philosophy’ Royal Institute of Philosophy Supplement, 44. Cambridge University Press, 1999. 305-328.

³⁸² HORKHEIMER, M. – ADORNO, TH. W., *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2011. 19.

³⁸³ Uo. 24.

³⁸⁴ Kérdés, hogy egy keresztény-misztikus értelemben vett tapasztalás dokumentálása miben más. Eleve nem is számít arra, hogy dokumentálja azt racionálisan, így a misztika lehetséges nyelve kívül áll ezen a

megértés, annak vágya, hogy végső soron meg tudjuk magyarázni az eseményt, a mítoszban is jelen van. Az is ezen az alapon nyugszik, hiszen rögzíteni akar. „A tudósításból igen korán tanítás lesz.”³⁸⁵ A feljegyzett és továbbadott értelmezések lesznek az alapjai az eposzoknak, a tragédiáknak, amelyek, mint a nyugati civilizáció szellemi alapkövei hordozzák magukban a „fegyelemnek és a hatalomnak” az önkifejezését. Nem véletlen tehát, hogy a szerzőpáros Homérosz *Odüsszeiáján* keresztül mutatja be a polgári-nyugati civilizáció kialakulását, mint a „szubjektum ébredését,” melynek ára a hatalom.

A teológia felé két fontos kihívást is intéznek a szerzők akkor, amikor szorosan összekapcsolják a világ embernek való alávetettségét, amely a felvilágosodás ezen folyamatának egy fázisa, a bibliai teremtéskönyvének azon részével, melyben az ember JHWH-től feladatot kap az „uralkodásra” a teremtett világ felett. Az Isten, vagy az istenek uralkodása, és hatalma, hatalmuk később úgy jelenik meg, mint alapja az emberi szellem-, szubjektum uralmának azáltal, hogy valamiképpen hasonul hozzá.³⁸⁶ Ez pedig nem másra utal, mint arra, hogy Isten saját képére és hasonlatosságára teremtette az embert.³⁸⁷ Adorno és Horkheimer a Szentírás vonatkozó részeiben is egyértelműen a mítosz és a felvilágosodás genezisének egy fázisát látja. A szerzőpáros pontosan azzal az antropomorfizmus-váddal illette azt, amivel szerintük a felvilágosodás a mítosz felé fordult.³⁸⁸

Mindennek köszönhetően vált a mítosz felvilágosodássá, amelyben a természet pusztá objektivitássá lett, az emberek pedig azzal szembesülnek, hogy egyre inkább

kritikán. A szerzők által leírt félelem is egész más hangsúllyal jelenik meg. A félelem ez esetben az Isten megismerés pozitív feltételévé válik.

³⁸⁵ HORKHEIMER, M. – ADORNO, TH. W., *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2011. 24.

³⁸⁶ Vö. HORKHEIMER, M., *Religion and Philosophy*. In: *The Frankfurt School on Religion, Key Writings by the Major Thinkers*, edited by Eduardo MENDIETA. Routledge, New York – London, 243-251. 246.

³⁸⁷ „A természet uraként a teremtő Isten és a rendező szellem hasonlítanak egymásra. Az ember Istenhez való hasonlatossága a létezés fölött érvényesülő szuverenitásában, az úr fölényes pillantásában, a kommandírozásban rejlik.” In: HORKHEIMER, M. – ADORNO, TH. W., *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2011. 25.

³⁸⁸ Így számot kell vetniük, mind a teremtett természet embernek való odaadottságával, mind az istenképeség problémájával. Két kritikai megjegyzésre szorítkozunk. Az első, hogy a Genézis könyvének és a keresztény teremtésfelfogás értelmezésében elsődlegesen nem az uralom szerepel, hanem a természetnek Isten által az emberre bizottsága. Ezen túlmenően a zsidó-keresztény felfogásban sosem létezik egy, az Adornoék által leírtak értelmében egységes természet-fogalom, amelynek megtöréséből származik szubjektum és objektum egyre inkább kimutatható elkülönülése. A világ teremtésének bibliai leírásában, ebben az értelemben ez mindig is el volt választva, de nem evidens az sem, hogy Isten abban az értelemben, mint a szerzőpáros állítja, Úrként teremtette, majd az ember a teremtésben kapott hasonlóságban uralkodik felette. Ha eltekintünk attól, hogy a gyakorlatban a természet szentségének emberek és így, a keresztény emberek által való semmibevétele valóban tény, ez még nem jelenti azt, hogy ez lenne a helyes teoretikus alap is.

elidegenednek attól, ami fölött hatalmuk lett. Ebben a közegben a megismerés, és így maga a valóság is azzá válik, amit a „*tudomány embere elő tud állítani.*” Miután a természet egységét ez az ember által konstituált azonosság fogja adni, maga a valóság vált elemi módon antropomorffá.³⁸⁹ Ez pedig később azt a kihívást fogja magában hordozni, hogy amikor a teológia és a filozófia antropológiai, ismeretelméleti problémákba ütközik, illetve ezek megértésére, feloldására törekszik, már elvétí az eredeti valóságot, és egy már, az uralom értelmében birtokba vett természetre tekint, úgy, hogy az, mint szubjektum látszólag már nem része annak az objektumnak. „*Megnövekedett hatalmukért az emberek azzal fizetnek, hogy elidegenednek attól, ami fölött hatalmat gyakorolnak.*”³⁹⁰

A szerzőpáros a felvilágosodás gyökereit és elindulását tehát a mitológiában és a mitológia elleni küzdelemben látja, amely bizonyos fejlődési fokokon keresztül egészen az akkori kapitalista társadalomig jut el. A letelepedéssel és az uralmi struktúrák kialakulásával a mindenkori önfenntartáshoz kötött³⁹¹ munka és az ezt irányító apparátus vált az ész legfontosabb eszközévé. Az újkori tudomány-eszmény megjelenésével ez az eszköz a technikai folyamatokba fog átváltani, és vele együtt az ész is.

„*A technikai folyamat, amellyé a szubjektum a tudatból való kiiktatás után dologiasult, mentes a mitikus gondolkodás többértelműségétől, ahogy általában minden valamit jelenteni akarástól is, minthogy az ész maga is a mindent átfogó gazdasági apparátus pusztá segédeszközévé lett.*”³⁹²

Ez a megállapítás a mű egyik súlypontjának tekinthető, mert ebből következően rekonstruálható az a folyamat, amelyet úgy írhatnánk le, hogy a szubjektum pusztá technikai folyamattá dologiasodik, és ez eredményezi azt, hogy az ész céljai pusztá eszközökké váltak.³⁹³ „*Végre beteljesült régi becsvágya, hogy a célok pusztá eszközévé*

³⁸⁹ Vö: BOWIE, ANDREW, *Adorno and the Ends of Philosophy*, Polity Press, 2013. 80–95.

³⁹⁰ HORKHEIMER, M. – ADORNO, TH. W., *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2011. 25.

³⁹¹ A szerzők itt Spinozára hivatkoznak: „*Az önfenntartásra való törekvés az erények első és egyetlen alapja.*” In: SPINOZA, B. DE. *Etika*, IV. 22. Gondolat, Budapest, 1979. 280.

³⁹² HORKHEIMER, M. – ADORNO, TH. W., *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2011. 49.

³⁹³ Jelen munkában nincs elég tér arra, hogy részletesen is kitérjünk rá, de mégis meg kell említenünk, hogy Adorno és Horkheimer kimondott célja a marxi és freudi elméletek közelítése, így a szubjektum és az én kialakulásának folyamatát, a felvilágosodás dialektikájának értelmezését ebben a kontextusban kell szemlélni. Ehhez a témához lásd: OBERLE, E., *Theodor Adorno and the Century of negative Identity*, Stanford University Press, Stanford California, 2018. 241–257.

válják.”³⁹⁴ Azt, hogy ez pontosan milyen struktúrát is fog jelenteni, már Adornoék is számba vették a kultúraipar fejezetben, de leginkább majd Debord fogja pontosan megérteni, hogy ez mit jelent valójában:

„*A spektákulum alapvetően tautologikus, egyszerűen azért, mert eszközei egyben a céljai is.*”³⁹⁵ Írja majd Debord, munkájának 13. tézisében.

Adornoék képesek voltak számba venni azt, hogy az ész, és vele az elidegenedett szubjektum mivé vált, de azt, hogy mindez a gyakorlatban mit hozott létre mint társadalom, azt véleményem szerint Debord írta le kérlelhetetlenebbül. Később, amikor a *Spektákulum társadalmát* elemezzük, számolnunk kell azzal a hermeneutikai lehetőséggel, hogy Debord Horkheimerék megállapításából kiindulva építi fel elemzését. Az lesz a kérdés, hogy mit fog jelenteni a spektákulum, ha annak alapja az ész fentebb vázolt eldologiasodása.

Ha vetünk egy pillantást arra, hogy mindez milyen értelemben határozza meg a társadalomban az egyént, a szükségét szenvedőt és az elnyomottat, akinek a lehetséges felemelése a frankfurti iskola törekvéseinek mindig is fókuszpontjában volt, akkor azt látjuk, hogy az önfenntartás a polgári munkamegosztáshoz kötött. „*Ez a folyamat annál inkább kikényszeríti azoknak az individuumoknak az önelidegenedését, akiknek testben és lélekben a technikai apparátushoz kell idomulniuk.*”³⁹⁶

Ha tisztességesen végiggondoljuk, akkor világosan látszik, hogy már a Horkheimer – Adorno szerzőpáros is a társadalom kollektív és mechanikus közvetítése által tételezi a szubjektum teljes elidegenedését, és azt, hogy a szubjektumok pusztán „*nembeli*” fogalmakká silányuljanak.³⁹⁷ Nem kellene ma a teológiai gondolkodásnak is számot

³⁹⁴ Uo. 49.

³⁹⁵ GUY DEBORD, *A spektákulum társadalma*. MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, Balassi Kiadó, 2006. 13. tézis. 3.

Továbbá: „*Ha totalitásban tekintjük, a spektákulum egyszerre az uralkodó termelési mód eredménye és terve.*” 6. tézis. Uo. 2.

³⁹⁶ HORKHEIMER, M. – ADORNO, TH. W., *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2011. 48.

³⁹⁷ Vö: „*A totális, minden viszonyt és mozgást átfogó társadalom közvetítése révén az emberek újra pontosan azzá válnak, amivel a társadalom fejlődéstörvénye, az Én elve eredetileg szembefordult: puszta nembeli lényekké, akiket egyformára gyúrt a kényszer által irányított kollektivitás okozta elszigetelődés.*” Uo. 56.

Ide kívánczik, hogy Adorno első amerikai tanulmánya a zenei fétisről már csirájában hordozza a tömegkultúra kritikáját. Azonban érdemes megjegyezni, Weiss János interpretációjában: Adorno már amerikai utazása előtt elkötelezett volt ebben a kritikájában, és a tapasztalat nem kiváltotta, hanem megerősítette azt. Másrészt, hogy „*Adorno számára a tömeg és a tömegkultúra viszonya jóval bonyolultabb: a tömegkultúra nem egyszerűen a tömeg kultúrája, hanem a tömeg maga is a tömegkultúra hatására jön létre. Talán erre céloz Adorno, amikor Az új zene filozófiájának előszavában arról beszél, hogy a tömegkultúra hatására a »sztenderdizált társadalomban« egy »antropológiai elmozdulásnak« lehetünk tanúi?*” In: WEISS, J., *Kísérlet Adorno Fétiskarakter tanulmányának újraolvasására*” In: *Művészettől a tömegkultúráig.* (szerk.) OLAY CS. – WEISS, J. L’Harmattan Kiadó – Könyvpont Kiadó,

vetnie azzal a megállapítással, hogy „*a kultúripar csúfondárosan megvalósította az embert mint nembeli lényt?*”³⁹⁸

Debord ehhez képest meg fogja nevezni és radikálisabban írja majd le a „közvetítést” a képek és a látvány által, és azt, hogy a spektákulum végeredményben nem más, mint: „*az egyes emberek között létrejött olyan társadalmi viszony, amelyet képek közvetítenek.*”³⁹⁹ Nem más ez, mint kiegészítése és radikalizálása a fenti, már 1947-ben megtett belátásoknak. Mindez pedig egyértelműen abba az irányba hat, hogy az emberiség elszemélytelenedett és eldologiasodott masszává vált. Ez nagyon közel jár ahhoz a definícióhoz, amelyet a rosszról és a szenvedésről tudnánk adni. Hiszen hipotetikusán azt kell mondanunk, hogy minden potenciális szubjektum ebbe a struktúrába születik, és ebben is hal meg, ami saját létének elidegenedését okozza. Az „ismerd meg önmagadat” antik felszólítás ma a legfájdalmasabb. Adornoék szavaival élve, ma, valamilyen formában mindenki részese vagy Odüsszeusz, vagy az evezősök sorsának. Úrként vagy szolgaként, de az uralom társadalmának diskurzusát éljük mind. És még arról sem dönthetünk, hogy a hajó melyik végébe születünk. Az átjárhatóság az úr és szolga állapot között a legkifinomultabb társadalmi illúzió. Nem azért, mert ne lenne reális – és az önfenntartás vagy a kényelem, még inkább kulturális értelemben fontos és hasznos is –, de mindez nem változtat azon, hogy így vagy úgy, de ugyanazon a hajón maradunk.⁴⁰⁰

Fontos még kiemelni, hogy amennyiben ilyen módon torzul a szubjektum, annak minden fakultása is így jár. Pontosabban, minél inkább racionalizálódik a termelő apparátus, amihez az egyénnek idomulnia kell és vakon követnie azt, mindebből pedig a „test” sem fog kimaradni. Ez viszont azt jelenti, hogy a test rendszerhez való

Budapest, 2014. 97-113. 98. Ezt a Weiss által tematizált „antropológia” elmozdulást érdemes lenne komolyan figyelembe vennie a katolikus teológiának több tekintetben is, a benne rejlő teremtéstan, krisztológiai és kegyelemtani problémák miatt egyaránt.

³⁹⁸ Uo. 182. Az egyénnek ebben a „nembe” való feloldódását a „semmivé” válását, amely egy rossz folyamatból kialakult struktúra következménye, megérzésem szerint, mind a katolikus teológia kegyelemtani, mint antropológiai gondolkodásának komolyan kellene integrálnia, akkor, ha megpróbál válaszokat adni kora kihívásaira.

³⁹⁹ GUY DEBORD, *A spektákulum társadalmá*. MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, Balassi Kiadó, 2006. 2.

⁴⁰⁰ Vö: „*A mai kapitalista gazdasági rend egy rettenetes nagy kozmosz, melybe az egyes ember beleszületik s amely számára, legalább mint egyes ember számára adva van, mint tényleg megváltoztathatatlan keret, melynek határai közt élnie kell. Ez a kozmosz rákényszeríti az egyes emberre, amennyiben az bekapcsolódik a piac kötelékébe, a maga gazdasági cselekvésmódjának normáit. A gyáros, aki tartósan ezen normák ellen cselekszik, gazdaságilag éppoly kétségtelenül kiküszöbölődik, mint ahogyan a munkás, aki nem tud vagy nem akar hozzájuk alkalmazkodni, munkátlanként az utcára kerül.*” In: WEBER, M., *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Franklin Társulat, Magyar Irodalmi Intézet és Könyvnyomda, Budapest, 1923. 32.

idomulásával még inkább útját állja majd annak, hogy valódi élményekben legyen része a szubjektumnak.⁴⁰¹ Ha a tapasztalati világ minőségei a termelés racionalizáltsága miatt pusztá függvényekké és üres sémákká változnak, akkor mindez azt jelenti, hogy az élmények és események alapját adó valóság depriválódik. Ezért talán igaza lehet Adornoéknak, mikor így írnak: „*A tömegek regressziója ma abban nyilatkozik meg, hogy képtelenek saját fülüikkel meghallani a még soha nem hallottat, saját kezükkel megtapintani a még meg nem ragadottat.*”⁴⁰²

Kérdés, hogy mindebben egyénileg milyen kivezető utak létezhetnek; az egyén vagy a kollektívum képes-e kitörni az eldologiasodást okozó rendszerből? Később látni fogjuk, hogy ez kérdés már a Debord-t inspiráló Lukács Györgynél is jelentkezik, és az egyik legrelevánsabbak egyike. Ez minden bizonnyal erősen hatott legalább Adornóra is, akinek fiatalkori meghatározó olvasmányai közé tartozott Lukács.⁴⁰³

Két fontos belátást nyerhetünk ezzel összefüggésben: egyrészt azt, hogy az egyén számára áthatolhatatlan az intézményeknek és rendszereknek az erdeje, amiből önfenntartása származik. Másrészt komolyan kell azzal számolni, hogy a létrejött valóság az önfenntartás minimumát is a hozzá való lojalitáshoz, a hozzátartozáshoz köti. Akit egyszer „bolondnak” minősített, vagy aki nem a meghatározott kánonok szerint működik, már biztosan az uralom és az ebből származó tekintély retorziója alá fog esni. Vagyis nem lesz részese a megélhetést biztosító munkának.

VII. 2. Kultúraipar

Adorno és Horkheimer szerint a kiindulás és az eredetként szolgáló egység az az állapot, amikor a szubjektum még nem objektíválta a természetet. A mítosz kora előtt az ember mágiusan viszonyul a természethez, amennyiben utánozza azt, és annak részeként éli meg önmagát. Ez az azonosság és szemantikai egység az, amely látszatra a modern kultúrában felbomlik. Minden mesterségesen fragmentáltnak látszik, és az is.

⁴⁰¹ A valódi élmény és tapasztalás feloldódásához vegyük figyelembe azt, ahogyan Adorno a zenei fétisről referál. A modern zene írja belé az elvárást, a hamis vágyát annak, amit a hallgató hallani akar. „*A hallgató tömegek tudata a fétisizált zenével adekvát.*” In: „*Fétis-karakter a zenében és a zenehallgatás regressziója*” In: ADORNO, W. TH., *Zene, filozófia, társadalom, Esszék.* Gondolat, Budapest, 1970. 251.

⁴⁰² HORKHEIMER, M. – ADORNO, TH. W., *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek.* Atlantisz Kiadó, Budapest, 2011. 56.

⁴⁰³ Vö: *Theodor Adorno, Key Concepts*, edited by: D. COOK. Routledge, Taylor and Francis Group, London and New York, 2014. 12-13.

Szétterezett. Azonban az ész hatalma, amely felelős ezért, olyan egységesítő elvként is működik, amely mintegy reprodukálja az eredeti egységet és egyenlőséget.⁴⁰⁴ Az eredeti egységnek a látszata és létrejöttének a technikája az, amely a kultúripart jellemzi. *A Felvilágosodás dialektikájának* ezen fejezete sok tekintetben szintén megelőlegezi a *Spektákulum társadalmát*, ami az egységesítés hamisságának leírását illeti.

A film, a mozi, a rádió, ma már a szociális média felületei és sorolhatnánk a példákat, mind-mind egy egységes felületet és rendszert alkotnak. Ez az egységes rendszer lesz az, ami a társadalom irányítása által – mint a szubjektumot is konstituáló közvetítés –, végrehajtja minden fragmentált résznek (egyénnek) az egységbefoglalását. Tulajdonképpen az egyének olyan neutrális kollektívummá való szervezéséről van szó, amely a gyakorlati valóság oldaláról mutatja be azt a már idézett metaelméleti tézist, miszerint az ész fejlődése pusztán „nembeli fogalmakká” tette az embereket. A modern kultúrából vett szociológiai és társadalmi példákkal, illetve azok elemzésével, Adornoék jól bemutatják és alátámasztják azt, hogy:

„A makro- és mikrokozmosz szembeötlő egysége demonstrálja az emberek számára kultúrájuk modelljét: az általános és a különös hamis azonosságát.”⁴⁰⁵

Ebben a pseudo-azonosságban, a kanti értelemben vett „ipari sematizmusban” fennálló és abszolút monopóliummal rendelkező ipari kultúrában olyan expanzió van, amely az utolsó, még uralmán kívül eső dologra is igényt tart. Ez a dolog nem más, mint a szabadidő.⁴⁰⁶ A rendszer az emberi létezés időiségének teljes horizontját uralja

⁴⁰⁴ Az technikai világ veszélyeinek felvetése és az, ahogyan ez hatással van a létezésre már Martin Heideggernél is jelen van. Ő fejt ki talán elsőnek, hogy a „kiszámított” gondolkodás maradt az egyén egyetlen módja a világhoz való kapcsolódáshoz. Erősen kritizálta a konzumizmus körforgását, amellyel az ember kötődik a világhoz, és ami által mintegy megadja magát neki. Később az ő tanítványa, Herbert Marcuse lesz az, aki továbbfejleszti Heidegger kritikáját az *Egydimenziós ember* című munkájában. Ez a hatvanas években napvilágot látott munka a kortárs társadalom talán legélesebb kritikája, melyben Marcuse egy olyan társadalmat ír le, amelyben a növekvő termelés kéz a kézben jár a növekvő pusztítással, ahol a termékek iránti igény nem találkozik a valódi emberi igényekkel, tehát ezek művilég létrehozott valóságok. És ahol a technikai társadalom racionalitása valójában mélyen és pusztítóan irracionális. Marcuse a leginkább a lehetséges változások kapcsán volt kimondottan pesszimista: „Minél inkább racionális, produktív, technikai és elnyomó a társadalom adminisztrációja, annál inkább elképzelhetetlenebb a módja annak, ami által az adminisztratív egyén kitör a szolgátságából és megragadja saját szabadulását.” Marcuse-t idézi: Rik VAN NIEUWENHOVE, *Technology and Mystical Theology*. In: *Technology and Transcendence*, Edited by MICHEL BREEN – EAMONN CONWAY – BARRY McMILLAN. The Columba Press, Dublin, 2003. 186-195. 187. (saját fordításom)

⁴⁰⁵ HORKHEIMER, M. – ADORNO, TH. W., *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2011. 147-148.

⁴⁰⁶ Szabadidőnek az illetén való feloldódása az egyik legfontosabb gyújtópont 1968-al kapcsolatosan, mivel addig nem beszélhetünk ilyen mértékű expanzióról. ‘68 az átmenet utolsó állomása és sok tekintetben az utolsó kísérlete volt az emberi szubjektum időiségének legalább részbeni megmentésére. A szabadidő volt ugyanis az utolsó, ami még a társadalmi általánosságon kívül létezhetett, és teret adhatott a tapasztalás, az élmény eredetiségének. A jóléti állam és a kapitalizmus tetőpontjához érve a

akkor, amikor a szabadidejében a „termelőből” kulturális fogyasztót csinál. Ezzel fog bezárulni a kör, de ez a felvilágosodás dialektikájában még csak sejthető, nem olyan expliciten kimondott, mint Debord-nál.

„Az egész világot átvezetik a kultúripar szűrőjén.”⁴⁰⁷ Ezáltal beszéljük kizárólag az ő nyelvét, és ezáltal lesz minden eszköze korrump a megrontás értelmében. A technikai eszközök használata és azok működése ebben a kontextusban nem függ a használók morális vagy etikai, vallási jó szándékától, mert azok technikája, mint „*regiszteres füzet, rendet teremt, nem pedig összefüggést.*”⁴⁰⁸ Ha a modern kultúra önközlése sok esetben filmekben, reklámokban, divatban valósul meg, akkor mindez elemien felelős az eldologiasodásért és a hamis egységért, amely létrehozza a társadalmi kollektívumot.⁴⁰⁹ A tartalom, amiről a film szól, a termék, amit a reklám árusít, vagy az üzenet, amit divat közvetít, nem releváns. Itt a technika uralkodik mint formai eszköz, amelynek célja, hogy a reprodukció teljesen leváljon a tartalomról.⁴¹⁰ Az eladhatóság, és ennek

szabadidő is teljesen feloldódik a kultúrában, amely ekkorra már teljesen ipari jellegűvé vált a szerzők szerint.

⁴⁰⁷ HORKHEIMER, M. – ADORNO, TH. W., *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek.* Atlantisz Kiadó, Budapest, 2011. 154.

⁴⁰⁸ Uo. 159.

⁴⁰⁹ A társadalom és a benne élők tudatának változását jól példázza Adornonak a zenei értésről alkotott véleménye. A „*Fétis-karakter a zenében és a zenehallgatás regressziója*” In: ADORNO, W. TH., *Zene, filozófia, társadalom, Esszék.* Gondolat, Budapest, 1970. 227-274.) című tanulmányában Adorno többek között megpróbálja elemezni, hogy a kultúraipar és eszközei, annak technikai apparátusa hogyan hat a zenei tudatra. A zenei ízlés háttérbeszorulásával, a zene alapvető kettős tapasztalásának feloldódásával az Adorno szerint már nem kapcsolódik olyan kritériumokhoz, amelyek kötöttek a megismeréshez. A választás lehetőségének megszűnése, és a konvencionális számokon nem kérése nyit teret a slágernek. A megismerés újrafelismeréssé válik, miközben az értékítélet biográfiát és szituációhoz kötöttséget fog jelenteni. Ez a zene úgy kínál élvezetet, hogy közben megtagadja azt. A zene „*inkább komplementer jelenségnek látszik az ember elnémulásához*” (Uo. 229), olyan háttérre válik amely kitölti a hallgatás hézagait. Ebben a gondolatában Adorno, meglátásom szerint nagyon közel kerül a kései Heidegger-technika kritikájához. Az, hogy a modern zene lényegében ezeket a hézagokat tölti ki „*amelyek a szorongástól, hajsztától és tiltakozásmentes engedelmességtől deformált emberek között támadnak*” (Uo. 229), nem jelent mást, mint az ember lehetséges autentikus létének a technikai világ általi elvesztését. Heidegger ezt már a *Lét és Időben* felröta a modern kommunikációs eszközöknek, például a rádióknak. (Lásd: ZUIDERVAART, LAMBERT, *Truth in Husserl, Heidegger, and the Frankfurt School, Critical Retrieval.* The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2017. Különösen is a *Truth and Authentication: Heidegger and Adorno in reverse* fejezetet, itt a szerző részletesen elemzi és összehasonlítja a két szerző munkáit az autenticitás kapcsolatában 77-103).

Adorno szerint a zenét már csak háttérként appercipiálják az emberek. A zene a kultúraiparban elvesztette formai törvényeiben kezdettől meglévő impulzusait: „*Ami azonban a forma törvényétől ezután emancipálódik, többé már nem olyan produktív impulzus, amely a konvenciók ellen lázadt. Inger, szubjektivitás és profanítás, a dologi elidegenedés ősi ellenlábasai, most éppen ennek az elidegenedésnek szolgálatában állnak.*” (Uo. 232). Ezt a folyamatot már a kezdetek óta megfigyelhetjük, a legkomolyabb uralmi törést a zene Platón *Államában* szenvedte el a szerző szerint. Összességében tehát az szubjektív és az ösztársadalmi tudat változik meg Adorno szerint a zenével korrelációban. Ami radikalizmusa miatt tiltott volt mára a bevett rend fenntartója. Ahogyan megszűnik az autentikus zenei tudat, úgy válik az ember és vele a szélesebb társadalom is egyre kommerszebbé.

⁴¹⁰ Vö: „*A zenében csakúgy, mint másutt a lényeg és a jelenség közötti feszültség olyannyira felfokozott, hogy a jelenség többé már egyáltalában nem alkalmas a lényeg igazolására.*” In: „*Fétis-karakter a*

fenntartható fejlődése lesz a cél. A termelő és a fogyasztó, a cél és az eszköz körforgásának örök fenntartása. Másodsorban, ha komolyan vesszük a szerzőpáros gondolatait, akkor talán arra a következtetésre is juthatunk, hogy a modern tömegkommunikációs eszközök pontosan emiatt mindig is az uralmi pozícióban lévő ész eszközei.

Nem tűnik haszontalannak, ha megpróbálunk megvizsgálni egy példát:

„Amerikában nem szednek illetéket a rádióhallgató közönségtől. Ezáltal a rádió az elfogulatlan, pártok fölött álló autoritás csalóka látszatát ölti, és ez a fasizmusnak kapóra jön. Ott a rádió a Führer egyetemes szájává lesz... A nemzetiszocialisták maguk is tudták, hogy a rádió úgy kölcsönöz testet ügyüknek, mint a reformációnak a nyomdaprés.”⁴¹¹

Ebben a gondolatban jól látszik, hogy a szerzőpáros nem igazán tesz különbséget a republikánus és demokrata, illetve a totalitárius társadalom eszközhasználatában. Funkcionálisan mindkét esetben ugyanazt a célt szolgálja az eszköz azáltal, hogy egységesít és általánosít, illetve, hogy mindenütt jelenvaló.

„A gigantikus tény, hogy a beszéd mindenüvé behatol, pótolja tartalmát, ahogyan a Toscanini-közvetítés jótéteménye is önnön tartalma, a szimfónia helyébe lép. Annak valódi összefüggéseit egyetlen hallgató sem képes fölfogni már, míg a Führer beszéde amúgy is maga a hazugság.”⁴¹²

A közvetítés módja megszünteti a szimfónia eredeti érthetőséget és jelentését a nagy tömegek számára. Olyan valóság jön létre, amelynek ismeretelméleti feltételei nem azok, mint amelyekben a mű megszületett, és amiben eredeti tartalma átadható lenne. Ebben az értelemben komolyan kell vennünk, hogy a tartalom háttérbe szorul a tömegkommunikációs eszközök használatában. Minden, valaha tartalommal eltöltött és formájában stílust teremtő, vagy éppen tagadó műalkotás felszívódik ebbe a közvetítésbe, amely önnön tartalmát semmisíti meg.

A kérdés az, hogy mi történik a teológia vagy a keresztény *kérügma* tartalmaival akkor, ha közelébe kerül ennek?

A II. Vatikáni zsinat *Inter mirifica* kezdetű dekrétuma a tömegtájékoztatási eszközökről előszavában így fogalmaz:

zenében és a zenehallgatás regressziója” In: ADORNO, W. TH., *Zene, filozófia, társadalom, Esszék*. Gondolat, Budapest, 1970. 227-274. 251.

⁴¹¹ HORKHEIMER, M. – ADORNO, TH. W., *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2011. 197-198.

⁴¹² Uo. 198.

„A csodálatra méltó technikai találmányok közül, melyeket az emberi szellem Isten segítségével napjainkban a teremtett dolgokból hozott elő, az Anyaszentegyház azok felé fordul fokozott figyelemmel, melyek új utakat nyitva mindenféle információ, eszme és irányítás gyors közlésére, elsősorban az emberi lélekre hatnak. E találmányok közül is kiemelkednek azok az eszközök, melyek természetüknél fogva nemcsak az egyes embereket, hanem tömegeket, sőt az egész emberi társadalmat el tudják érni és meg tudják mozgatni – miként a sajtó, a film, a rádió, a televízió és a hasonlók –, ezért joggal nevezhetők tömegtájékoztatói eszközöknek.”⁴¹³

A zsinati atyák nagy hatású nyitása az antimodernizmusból a tömegkommunikáció, és annak eszközei felé, a dokumentum legtöbb értelmezője szerint mindig is pozitív volt. A zsinat megteremtette annak lehetőségét, a világi hívőket is belevonva a feladatba, hogy az evangélium jó hírét ezen eszközök segítségével is terjesszék. Újra megkapta a legmodernebb eszközök használatának lehetőségét, mint egykoron, amikor ő maga bírt minden hatékony eszközt arra, hogy a tudás és annak átadásának a birtokosa legyen. A zsinati szöveg úgy fogalmaz, hogy ezen új eszközök az ember és Isten együttműködésének a termékei. Természete, hogy mindenkire eljusson és kohéziót teremtsen. A szöveg kiemelten foglalkozik azzal is, hogy a kommunikáció ezen formái és eszközei képesek hordozni az etika és a moralitás horizontját egyaránt. Külön kiemeli, hogy az állam a felelős azért, hogy mindez biztosítva legyen a tartalmi oldalon. Azt látjuk tehát, hogy az *Inter mirifica* sokkal neutrálisabban tekint a kommunikációs eszközökre, mint a frankfurti iskola két gondolkodója. Ezek az eszközök alkalmasak arra, a felhasználótól függően, hogy jóra vagy rosszra használják őket. Eszközjellegűek, és a zsinati atyák elgondolhatónak vélik, hogy az evangélium ezekben a kommunikációs eszközökben megjelenjen. Ennél elgondolkodtatóbb, hogy amellet is hitet tesznek, hogy az evangélium mégis marad valós tartalmában, és egyben feltételezik közölhetőségének hatékonyságát. Egyszóval a zsinati dokumentum csak egy rossz szándék megvalósulása esetén látja lehetőségét annak, hogy tartalma csorbuljon. A zsinat az eszközön kívülre helyez egy erkölcsi döntést, míg Adornoék azt mondják, az eszköz (amely erősen korrelatív az uralomra jutott és technikai folyamatokká depriválódott ésszel⁴¹⁴) már mindig is egy negativitásban van, és ezt nem

⁴¹³ *Inter Mirifica*, A II. vatikáni zsinat *Inter mirifica* kezdetű dekrétuma a tömegtájékoztatói eszközökről (<https://katolikus.hu/dokumentumtar/2533>) (A kutatás ideje: 2019.01.13)

⁴¹⁴ Az uralom és annak szubjektív, illetve strukturális háttere mindig a frankfurti iskola gondolkodásának középpontjában volt. Érdemes kiemelni Marcouse tanulmányát, akinek megközelítése sok tekintetben visszaköszön a szerzőpáros gondolkodásában, különösen is az uralomnak a kereszténység felőli

tudja ellensúlyozni a külső jó szándék. Ez például abban állhat, hogy egy valóban erkölcsös tartalom kifejezése is egy piacorientált csatornán jelenik meg.⁴¹⁵ Ha az egyház a modern korban használja a szociális média minden felületét, és erre nézve egyre komolyabb szakirodalommal rendelkezik, akkor azzal is számot kell vetnie, hogy ezek az eszközök felelősek lehetnek a társadalom elszemélytelenedéséért. Ennek részletesebb leírására a *Spektákulum társadalmának* fejezetében törekszem. Itt csak annyit kell megjegyezni, hogy pusztán az evangélium megjelenése egy médiafelületen még nem generál hitet,⁴¹⁶ és nem konstituál autentikus személyt, éppen így egy bibliai történet mozivásznonra való átültetése mindig is piaci alapokon működő vállalkozás lesz. Tartalmilag nem lesz több, mint bármelyik reklámozott termék, egy olyan rendszer körforgásában, amely felelős azért a pszeudovalóságért, amit egyébként sok esetben az egyház is szóvá tesz. A megjelenés vagy használat nem éppen a fenntartása ennek a rendszernek? Adornoék annyiban következtetéseket, hogy, amint fentebb már elemeztük, komolyan számot vetnek azzal, hogy ha a kritika a tudományipar formáiban jelenik meg, akkor, bár jóhiszeműen, mégis azt fogja szolgálni, annak kiszolgálójává fog válni, illetve ezzel együtt elveszti saját igazságtartalmát is.

Ha az egyház használja és önnön üzenetét megjeleníti ezekben az eszközökben, akkor saját tartalmát semmisítheti meg, még akkor is, ha az egyébként eljut az emberekhez, akár csak a közvetített szimfónia, csak éppen maga a mód lesz fontosabb, mint az üzenet. Adornoék látószögében semmi sem beszélheti a kultúraipar „nyelvét”, ha meg akar maradni legalább kritikának. Debord-nál nem lesz lehetséges más nyelv, ezért nála

megközelítése. Vö: MARCOUSE, H., *A Study on Authority: Luther, Calvin, Kant*, In: *The Frankfurt School on Religion*, Key Writings by the Major Thinkers. Edited by E. MENDIETA. Routledge, New York – London, 115-149.

⁴¹⁵ A mai összkultúra így nem csak az erkölcsi negativitást neutralizálja, mint ahogyan Wagner esetében láttuk, hanem az esetleges etikai pozitívumokat is.

⁴¹⁶ Vö: „*Ez a hit rejtett igazsága, mint abszolút felelősség és mint abszolút szenvedély, a »legmagasabb rendű szenvedély«, mondja Kierkegaard; olyan szenvedély ez, amely, mivel rejtve kell hogy maradjon, nem száll nemzedékről nemzedékre. Ilyen értelemben nincs története sem. A legmagasabb rendű szenvedélynek ez az átruházhatatlansága, amely a titokhoz ekképpen kötődő hit normális állapota, mégis parancsoló erejű: mindig újra kell kezdeni. Egy titkot át lehet adni, de úgy átadni egy titkot, hogy titok maradjon, vajon beszélhetünk-e még ez esetben átadásról? Történetformálás-e ez? Igen is és nem is. A Félelem és reszketés epilógusa mondatról mondatra azt isméli, hogy ezt a legmagasabb rendű szenvedélyt, a hitet, minden nemzedéknek az elején kell kezdeni, mindig újra kell kezdeni a hozzá vezető erőfeszítést anélkül, hogy számíthatnánk az előző nemzedékre. Ily módon az ismétlődő abszolút kezdetek történetnélküliségét írja le, illetve magát azt a történeti valóságot, amely a mindig újrateremtett tradíciót feltételezi az abszolút kezdet szüntelen ismétlődésében*” In: DERRIDA, J., *A halál adománya*, III. fejezet, *Adni – Kinek?* (A tudás paradoxona). In:

https://teol.lutheran.hu/tanszek/rendszeres/oktatas/eloadasok/filtort/a_halal_adomanya.pdf (A kutatás ideje: 2018. 10. 10.)

nyelviileg a spektákulum meghaladhatatlan lesz, és ilyen módon a tartalom eredetisége a kimondatlanság.

Összegzésképpen, a legbiztosabban az állítható, hogy a *Felvilágosodás dialektikája* és az *Inter mirifica* között minden téren óriási végiggondolatlan szakadék tátong.

Ahhoz, hogy az egyház a XXI. század tömegkommunikációs kihívásait képes legyen megérteni, annak veszélyeivel együtt, meglátásom szerint az elsődleges feladat az lenne, hogy a zsinati szellem fényében szisztematikusan végig kellene gondolnunk a *Felvilágosodás dialektikájának* ezen kritikáját az *Inter mirifica* vonatkozásában. El lehet vetni persze annak sarkos megállapításait, végeredményben pedig a Szentlélek működésére bízni az evangélium tömegkommunikációban való megjelenését. Ez többek között azért is lehet a ma járt legfőbb út, mert az *Inter mirifica* sok tekintetben útmutató döntés. De emellett van elméleti lehetőség arra, hogy az evangélium és a keresztény élet ezen kívül találjon életet. Ennek módja és formája ma teljességgel láthatatlan, hiszen minden erővel arra törekszünk még, hogy a zsinati időkig elszünetelt hátrányunkat ledolgozzuk, és magunkévá tegyük a média és a kultúraipar minden felületét.⁴¹⁷

⁴¹⁷ Csak ha a legfontosabb szakirodalmi megnyilatkozásokat vesszük is figyelembe, nyoma sincsen annak, hogy az általam felvázolt szemszögből vessenek számot a szerzők a modern kor technikai újításaiival. Antonio Spadaro atya magyarul is megjelent könyvében (SPADARO, A., *Cybertheology, Thinking Christianity in the era of the Internet*, Fordham University Press, New York, 2004.) lényegében kevés fenntartással, de aktualizálni próbálja az *Inter mirifica* és az utána következő egyházi megnyilatkozásokat. Munkájában, amely sok tekintetben úttörőnek számított, mégis hiányzik a mély kritikai hangsúly. Az általam megismert munkák mindegyike egyértelműen arra törekszik, hogy annak negatívumainak felmutatásával, de fogalmilag elősegítse az emberi szubjektum és a kereszténység beleíródását korunk technikai világába, és azok eszközeibe, többek között a cyber térbe. Vö: DAVID PULLINGER, *Information Technology and Cyberspace, Ethics and Theology*, The Pilgrim Press, Cleveland, különösen is a 11-29.

Christians in a .com World, Getting Connected Without Being Consumed. Edited by GENE EDWARD VEITH JR. – CHRISTOPHER L. STAMPER. Crossway Books, Wheaton, Illinois, 2000. *Christianity Online* fejezet. 141-161.

ROBERT GLENN HOWARD, *Digital Jesus. The Making of a New Christian Fundamentalist Community on the Internet*. New York University Press, New York and London, 2011. A szerző már összefoglalóan mutatja be az interneten működő vallásosságot és annak attribútumait. Lényegében kimutatja azokat a sajátos formákat és mechanizmusokat, amelyekben a keresztény hit és közösségek megtalálhatóak az cyber térben. Ebben a kontextusban a vallás abszolút beleíródott ebbe a közegbe. Lényegesen kritikaibb és feltáróbb hangvételű munka: *Technology and Transcendence*, Edited by MICHEL BREEN – EAMONN CONWAY – BARRY MCMILLAN. The Columba Press, Dublin, 2003. Külön kiemelném a már részben elemzett tanulmányt, ami a technikai világ és a misztika lehetséges kapcsolatát próbálja körbehatárolni, úgy, hogy a szerző a legfontosabb feladatának tartja a technikai világ és eszközeinek a megismerését, annak érdekében, hogy értékelni lehessen. A szerző felvázol egy értelmezési lehetőséget, de amikor túl széles értelemben beszél misztikáról, egyértelműen egyfajta keresztény istenismeretről tárgyal és nem a klasszikus értelemben vett misztikáról. Mindazonáltal

értékes érintkezési pontokat vet fel kritika, dialektika és keresztény misztika között, mikor megkísérli megmutatni, hogy a modern technikai világ elő tudja segíteni ezeket a tapasztalásokat. Ezen túl számos XX. századi filozófus, köztük Martin Heidegger és Herbert Marcuse által a frankfurti iskola kritikáját is érinti. Rik VAN NIEUWENHOVE, *Technology and Mystical Theology*. In: *Technology and Transcendence*,

VII. 3. Összegzés

Theodor Adorno és Max Horkheimer műve egy olyan metaelméleti kritikaként jelenik meg, amelyben az ész mindenek feletti totálisan megjelenő hatalmát a világ kizárólagos racionális megismerésében azonosítják. A mítosz racionalitásba való átmenetének ára az elidegenedés, amely ahhoz vezet, hogy az ember felett tulajdon viszonyai jutnak uralomra, és így a felvilágosodás a kezdeti mitologikus állapotba hull vissza. Azok az eszközök és struktúrák, amelyekkel az embernek sikerült leigáznia a természeti világot, önálló hatalomként köszönnek vissza számára. Mindez pedig a következő megválaszolandó kérdéseket veti fel:

Hogyan létezhet keresztény egzisztencia és gondolkodás a kritikai elmélet fényében? Annak a kritikai elméletnek a tekintetében kell megpróbálnunk ezt a kérdést megválaszolni, amely azért jött létre a múlt században, hogy az eldologiasodás által megfertőzött gondolkodást elemezze és számot vessen azzal, hogy mivé vált az ember abban a folyamatban, amelyet „felvilágosodásként” azonosít.

Hogyan tudunk válaszolni arra az elméletre, amely az emberi szubjektum létrejöttét természeti folyamatok „*fiktív és imaginárius szabályozásának szukcesszív folyamataként*”⁴¹⁸ látatja? Bármilyen keresztény megközelítést is állítsunk ezzel szembe, szükséges, hogy tekintettel legyen a kritika társadalmi vetületére is, és arra, hogy számot vessen az instrumentális ész negatív tendenciáival.

Lehet-e még beszélni arról, hogy a szubjektum önálló a valósághoz kötött létében? Hogyan viszonyul a szubjektum kontemplatív beállítódása a modern kultúra elsöprő túlerejével szemben, van-e még lehetőség ennek felszabadítására? Legalább ennyire fontos kérdés, hogy az ész barbárságát és diktatúráját hogyan tudja megtörni a keresztény üzenet akkor, amikor nem biztos, hogy adott annak modern megjelenési

Edited by MICHEL BREEN – EAMONN CONWAY – BARRY MCMILLAN. The Columba Press, Dublin, 2003. 186-195.

⁴¹⁸ GANGL, M., – RAULET, G., *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur Dialektik der Aufklärung*. Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien, 1998. 7-27

Vö. OBERLE, E., *Theodor Adorno and the Century of Negative Identity*, Stanford University Press, Stanford, California, 2018. 209-216.

Továbbá:

ADORNO, W. TH., *Reason and Sacrifice*. In: *The Frankfurt School on Religion*, Key Writings by the Major Thinkers. Edited by E. MENDIETA. Routledge, New York and London, 149-167.

LÖWENTHAL, L., *The Demonic, Project for a Negative Philosophy of Religion*. In: *The Frankfurt School on Religion*, Key Writings by the Major Thinkers. Edited by E. MENDIETA. Routledge, New York – London, 101-115.

formája. Még nincs ugyanis komolyan végig gondolva, hogy milyen veszélyekkel jár a modern kommunikációs eszközök használata, így nem is tudtuk egyértelműen eldönteni, hogy használatuk valóban hasznos-e.⁴¹⁹

A szerzőpáros a felvilágosodás folyamatát annak kezdetéig viszi vissza, és mint folyamatot végigköveti a kultúr- és társadalomtörténet egészén keresztül. Vagyis metaelméleti fejtegetéseik a társadalmi fejlődés minden korszakára érvényesek, annak sajátos kontextusait figyelembe véve. Ez azt jelenti, hogy az eldologiasodás, amelynek mostani tetőzéséért a modern ipar és kultúra felelős, sajátosan a megelőző történelmi korszakokban is adva volt, annak más fejlődési szakaszaiban. Ezekben az eltérő történelmi és társadalmi szakaszokban is fellelhetőek már sajátos kritikák, amelyek mint társadalmi reformok, vagy éppen a társadalomtól való eltávolodások tematizálódtak. Így, ezek a kísérletek és érvelések hatással lehetnek a gondolkodásunkra a mai korban is, akkor, ha megfelelően tudjuk aktualizálni azokat.

Ezen túl azt mondhatjuk, hogy Adorno és Horkheimer, illetve a frankfurti iskola sok tekintetben hatottak és meghatározták azokat a társadalmi csoportokat, amelyek később a városi közegen és életen keresztül próbálták meg feloldani a politikai-társadalmi ellentétet. Ezek közül különösen is kiemelhető Guy Debord és munkássága.

VII.4. Guy Debord és a *Spektákulum társadalma*

VII.4.1. Az egyház viszonya 1968-hoz

A katolikus egyház életére tekintve, és annak teológiai fejlődését figyelembe véve, az 1968-as események kiemelkedően fontosak, több tekintetben is. Elsődlegesen, mert az éppen véget ért zsinat és annak tanítása a gyakorlat, és sok tekintetben a mindennapi élet talajára lépett. Az elvetett mag azonban olyan földbe hullott, amely nagy részben kivetette magából. A társadalom, melyhez szólni akart, melynek meg akarta fogalmazni önmagát, túlnyomórészt egészen más utakra lépett. Ez még akkor is igaz, ha a '68-as eseményeket többé-kevésbé lezáró általános választások Franciaországban a „polgári”

⁴¹⁹ Vö: OBERLE, E., *Theodor Adorno and the Century of negative Identity*, Stanford University Press, Stanford, California, 2018. 230-239.

erők győzelmével értek véget. Az egyház sok tekintetben megtorpant, és a '68-as események fényében elvesztette azt a dinamikát, amelyben elindult 1965 után.⁴²⁰

A kérdés, amire válaszolni akarunk, az, hogy látjuk-e világosan azt a töréspontot, amely ebben a korban keletkezett az egyház és a társadalom nagy része között. Nem önfeladásról, mint inkább arról lenne szó, amit Adornoék így fogalmaztak meg: „*Aki dacol, az épp annak a mítosznak válik az áldozatává, mellyel szembeáll.*”⁴²¹ Sok tekintetben az önmeghatározásunk egy ilyen dacból származik, és ezzel saját autentikus identitásunkat kockáztatjuk. Itt köszön vissza az a korábban tett állításunk, hogy bármennyire is eltérő módszertani és világnézeti, hitéleti különbségek is vannak a kultúra vagy a társadalom különböző szereplői között, mégis meghatározzák egymást; anélkül hatnak egymásra, hogy bármilyen közük lenne egymáshoz a gyakorlati vagy a tudományos életben. Ezért is gondolom azt, hogy szükséges legalább nagy vonalakban vázolni a '68-as mozgalom egyik legfontosabb mozgalmát, a szituacionista internacionálét, illetve annak teoretikus önkifejeződését, a *Spektákulum társadalmát*.

⁴²⁰ Ennek egyik markáns jele az, ahogyan a későbbi teológiai és egyházi közgondolkodás Joseph Ratzinger, a későbbi XVI. Benedek szerepét látja és értelmezi.

Érvelésemet alátámasztandó, szeretném idézni Gánóczy Sándor atyát, aki szinte testközelből élte meg ezeket a változásokat a 60-as években. A *Vigilia* folyóirat számára Hoványi Mártonnal közösen készített interjúban arra a kérdésre, hogy helytálló-e a progresszív és konzervatív gondolkodású Ratzinger megkülönböztetése, Gánóczy Sándor atya a következő választ adta: „*Nagyjából igen. És ezt az állítást bizonyítani is tudom, mert tudok olyan szövegeket is olvasni Ratzingertől, amelyek az 1968-as fatális dátum előtt íródtak, ahol ő még túlmegegy Rahner híres szavain is: »jedes definierte Dogma objektiv nach vorne offen ist.« („Minden definiált dogma tárgyilag tekintve, előre felé nyitott.” KARL RAHNER, *Zum Problem der Unfehlbarkeit*. QD 54, 10.)*

A fiatal Joseph Ratzinger azt mondta, nem hogy csak előre felé nyitott, hanem a történelemben visszafelé is az. Az egész tradíciót értette ezen, tehát a dogmatikát is, amikor rámutatott: a doktrinális tanításunk is tele van változásokkal és módosításokkal a különböző kulturális adottságok szerint. 1968 után kezdődtek azok az óvások és figyelmeztetések, hogy az egyháznak vigyázni kell Dél-Amerikában, ne hagyjuk magunkat a marxisták által befolyásolni. Vigyázzunk arra, hogy a nőknek ne legyen túl nagy befolyása, és így tovább. A félelem kifejezései jöttek, amelyek meglepték azokat, akik személyesen ismerték Joseph Ratzingert, köztük engem is. Pedig 1968 előtt nagyon is ez jellemezte, nem véletlenül volt nagyon népszerű teológianárként, óriási műveltsége volt, kiváló nyelvtudása és jó gondolkodása. XVI. Benedekként, amikor lemondott a pápai szolgálatról, az ifjú Ratzinger szimpatikusan újító és alázatos vonásai keltek újból életre.”

Mindebből a visszaemlékezésből jól látszik, hogy jelenünkben még mindig milyen markánsan meghatározó az, ahogyan erre a „fatális” dátumra tekintünk.

HOVÁNYI M. – SÁGHY Á. *Beszélgetés Gánóczy Sándorral*. In: *Vigilia* 82. évfolyam 3. szám, 219-227.

⁴²¹ HORKHEIMER, M. – ADORNO, TH. W., *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2011. 76.

VII.4.2. A szituacionista internacionálé

A '60-as évek társadalmi mozgalmait a mai kutatások fényében korántsem nevezhetők egységeseknek, sőt maga 1968 sem tekinthető egyszerre kezdetnek és végnek. A mai filozófia, szociológia, és nem utolsósorban a politika tudománya önkényesen próbálja határok közé zárni azokat a szellemtörténeti folyamatokat, amelyek végül 68-ban robbantak. Előzményként sokan megemlítik az amerikai polgárjogi mozgalmakat, külön kiemelve az 1956-os Montgomery buszbojkottot, amelynek indító hatása lehetett. A folyamat végének körülhatárolása legalább ennyire kényes pont. A legtöbb álláspont szerint 1974 környékére tehető ennek a folyamatnak a vége, bár sokan Olaszországot kiemelve, és az ottani gyárfoglalásokat tekintetbe véve, sokkal hosszabbnak tartják. 1968 azonban azért is különleges, mert már nem látszik a világháború borzalma, és még semmiképpen nem érezhető az első olajválság utáni gazdasági hanyatlás. Ha eltekintünk ezektől a leegyszerűsítő megközelítésektől, akkor azzal a paradoxonnal kerülünk szembe, hogy a nyugati jóléti társadalom tetőpontján robban ki 68 társadalmi mozgalmait. René Vignet joggal jegyzi meg, hogy a kirobbantó ok a „*jól működő kapitalizmus volt.*”⁴²² A letristák vagy szituacionisták, illetve a mozgalom legtöbb baloldali tagja nem a hagyományos szociáldemokrata elvekért állnak ki, vagyis nem munkát vagy jobb bérezést szeretnének elérni. A jelszó, amely Párizs-szerte megtalálható az utcák falán, a „ne dolgozz” felszólítás. Sok baloldali szerző már az első világháború kitörésének kezdetéhez köti a mozgalom illetően szakadását. Leginkább azért, mert a szociáldemokrácia Európa-szerte támogatta a háborút, egyrészt annak kényszerű nacionalizmusa, másrészt annak birodalmi gondolkodás módja miatt, ezáltal mintegy kiegyezett a fennálló polgári-kapitalista renddel, vagyis a későbbi kritikusok szemében, mint Rosa Luxemburg, elárulták a munkások ügyét.

Abban ma már a legtöbb szerző egyetért, hogy nem kizárólag a szociológiai vagy a gazdasági indokok mentén kell gondolkodni az eseményekről. Ha Adornoék fenti elemzését vesszük alapul, akkor sokkal inkább úgy látszik, hogy a „*felvilágosodásnak*”, tehát az észnek az egész civilizáción keresztül végighúzódó uralma elleni (rész)társadalmi lázadásról kellene beszélni, egy olyan korban, ahol a klasszikus polgári társadalom és annak szereplői éppen szintén átalakulóban voltak a ma ismert társadalmi berendezkedés keretei közé. Olyan két oldalról követhető mozgásról van szó, amely

⁴²² VIENET, R., *Enragés and Situationists in the Occupation Movement, France, May '68*. New York – London, 1992.

sok tekintetben az egyházat is elérte. Elég csak azokra a beazonosítható irányokra gondolni, mint kezdetben az antimodernizmus, majd a zsinat megújulási gondolata, vagy később a felszabadítás teológiája volt. Nem beszélve a sokkal komolyabban kritizált marxi alapokon nyugvó teológiákról, amelyeket Ratzinger bizonyosan joggal kritizált és szankcionált.

Ilyen keretek között születik meg az ún. letrista internacionálé, amely már nem sokkal a háború után elkezdte tevékenységét. Alapvető célja volt, hogy a dadaizmusból kiindulva hidat képezzen a művészet és a társadalom hétköznapijai között, megszüntetve a tátongó szakadékot közöttük. Mindezt konstruktívan próbálták elérni, legfőképpen urbanista eszközökkel, a város olyan élettérre alakításának terveivel, amelyben koncepciójuk érvényesülhet. Politikai aktivitásuk szegényessége miatt vált ki a későbbi KOBRA⁴²³ csoport az internacionáléból. Ez a csoport, amelynek vezetője Asgern Jorn volt, adta ki 1958 júniusában az *Internationale Situationniste* (Sztuacionista Internacionálé) című orgánium első számát.

Kilépve az apolitikus mozgalom kereteiből, a sztucionisták⁴²⁴ társadalmilag lényegesen aktívabbak voltak. Amiben továbbra is megegyeztek, az az, hogy a munkát mint elidegenedett emberi tevékenységet tartották minden társadalmi probléma alapjának.⁴²⁵ Meglátásuk szerint emiatt a kapitalista társadalomban minden részére esett szét, az ember elidegenedett önmagától és a valóságtól, minden végletesen megosztottá vált, és emiatt lelhetőek fel a társadalmon belül azok a megosztó szakadékok, mint termelő és fogyasztó, mint társadalmi osztályok, munka, és szabadidő, művészet és profanitás.⁴²⁶

⁴²³ Nevét a következő anagrammából kapta: KOppenhága – BRüsszel – Amszterdam: ezek a városok voltak eléggé alkalmasak kulturális aktivitásuk miatt a csoport megjelenéséhez.

A letrista internacionálé korai szakaszához:

BRACKEN, L., *Guy Debord, Revolutionary*, A Britical Biography, Feral House. 1997. 22-34.

Továbbá: GOMBIN, R., *The Origins of Modern Leftism*, Pelican Books, 1975. 20-21.

⁴²⁴ A legfontosabb fogalmak: „Sztuacionista: mindaz, ami a szituációalkotás elméletére vagy gyakorlati tevékenységére vonatkozik. Az az ember, aki szituációalkotásra törekszik. A Sztuacionista Internacionálé tagja. Sztuacionizmus: értelmétől megfosztott szó, az előző terminus eltúlzott derivációja. Nincsen sztucionizmus, hiszen ez a létező tények értelmezési doktrínáját jelentené. A sztucionizmus fogalmát természetesen az antisztuacionisták agyalták ki.” In: Beszélő Folyóirat, 12. szám, 3. évfolyam, szám 11. (<http://beszelo.c3.hu/cikkek/sztuacionalista-internacionale-%E2%80%93-definiciok>) (A kutatás ideje: 2018.09.13.) A fordítás eredetije megjelent az *Internationale Situationniste* 1958. júniusi, első számában.

⁴²⁵ Vö: KAUFMANN, VINCENT, *Guy Debord, Revolution in the Service of Poetry*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2006. 282.

JAPPE, A. *Guy Debord*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1999. 45-63.

⁴²⁶ Vö: Uo. 51.

„A szituacionisták olyan forradalmat vártak, amelyben nem emberek egy csoportja ragadja meg a hatalmat, hanem a »fantázia«; amelyben megszűnnek az osztályok, felbomlik a szétválasztás munka és tevékenység között: »Elég! Pokolba a munkával és az unalommal! Szervezzük meg az Örök Ünnepséget!« A Szituacionista Internacionálénak ezek a korai jelszavai 1968-ban Párizs falairól köszöntek vissza.”⁴²⁷

A hatvanas évek elején lesz a mozgalom teoretikus vezéralakja a fiatal filozófus, Guy Debord,⁴²⁸ aki a mozgalmat klasszikus értelemben a marxizmus és az anarchizmus felé vezeti. Ennek a fordulatnak lesz a programadó munkája a *Spektákulum társadalma* 1967-ben, amelyben igyekezett globális képet vázolni a világról. Debord, és vele együtt a szituacionisták úgy látták, hogy a világ látvánnyá alakult, amely a valóság minden szegmensére kiterjed. „A kapitalista viszonyok között a világ valósága esetlegessé válik, és a korábbi konkrét létezők önmaguk (valóságos) jeleivé lesznek csupán. A látvány válik ennek a kvázi-világnak egyetlen objektív realitásává (amely tehát így semmiképpen sem puszta elképzelés).”⁴²⁹ Mindennek pedig indító hatása lett arra nézve, ahogyan a társadalom egy jelentős része értelmezte azokat a sokszor csak ad-hoc kirobbant eseményeket 1968-ban, melyek egy széles lázadássá bővültek. Mielőtt rátérnénk a spektákulumra, már itt érdemes megmutatni, hogy ez a tradicionális baloldali hagyományokból táplálkozó kritika sem próbál meg másról számot adni, mint az emberben és társadalomban a kezdetek óta jelen lévő töredezettségről, és arról, hogy mindez még az objektumok realitásával is végletesen szemben áll. Valamilyen kontextusban, de ez a „rossz” szervezi mind a filozófia, mind a művészetek és a társadalomtudományok gondolkodását.

⁴²⁷ KONOK P., *A lehetetlent követelve*. Eszmélet, 13. évf. 50. szám. (http://www.eszmelet.hu/konok_peter-a-lehetelent-kovetelve/#b2) (A kutatás ideje: 2018.09.13.)

⁴²⁸ Debord életéről és munkásságáról lásd:

GUILBERT, CÉCILE, *Pour Guy Debord, L'INFINI*, Gallimard, 1996.

GUY DEBORD, *Panegyric, volume I-II*. Translated by JAMES BROOK. Verso, London – New York. 2004.
GUY DEBORD, *Correspondence, The Foundation of Situationist International (june 1957 – august 1960)* The MIT Press, 2009.

JAPPE, A., *Guy Debord*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1999.

KAUFMANN, VINCENT, *Guy Debord, Revolution in the Service of Poetry*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2006.

⁴²⁹ KONOK P., *A lehetetlent követelve*. Eszmélet, 13. évf. 50. szám. (http://www.eszmelet.hu/konok_peter-a-lehetelent-kovetelve/#b2) (A kutatás ideje: 2018.09.13.)

VII.4.3. *A spektákulum társadalma*

Az 1967-ben megjelent munka irodalmi és poétikai örököse Blaise Pascal fő művének, a *Gondolatok*énak. Debord vállaltan kedvenc írójának formai örökségében fejtette ki nézeteit.⁴³⁰ A tézisek tömörsége, feszessége, a lendület, és néha az ész használatának borotvaélessége egy legalább olyan feltörhetetlen egységgé állt össze, mint Pascal munkája. Tudjuk, hogy a francia magaskultúra irodalmi élete, és annak a világi és hitéleti különbözőségeket sokszor nélkülöző összefonódásai, tradicionális egyben létük sokkal egységesebb és mélyebb, mint más kultúrkörben. Így nem feltétlen meglepő az, hogy mint örökös, Debord is része ennek a folyamatnak és stílusában előképet választ. Pascal munkája azonban, mint fentebb már elemeztük, sajátos és saját korában is egyedülálló volt, amely olyan reakciókat váltott ki, mint Voltaire-é. A felvilágosodott ész hatalma elleni támadás, annak töredékességét bizonyítani akaró munka, amely emellett a racionalitás számára is kényszerítően akarja állítani például azt, hogy az eredendő bűn az egyetlen lehetséges magyarázat a jelenlévő rosszra.

Ha ezt nem is, de a racionalizmus és annak struktúrái negatív és véges voltát Debord is bizonyítani akarja, legalább olyan kérlelhetetlenül, mint Pascal. Azt, hogy Debord ezt a formát választotta, én nem szituacionista eltérítésnek (detournement) fogom fel, hanem sokkal inkább egy közös cél érdekében való tudatos választásnak.

VII.4.4. Gyökerek

Anselm Jappe, a komoly elméleti diskurzust indító monográfiájában világosan bemutatja, hogy Debord egy a klasszikus marxi-lukácsi tradícióban álló gondolkodó.⁴³¹ A spektákulum eredetének vizsgálatát így azzal indítom, hogy röviden bemutatom azokat a legfontosabb elméleteket és szerzőket, akikre Debord támaszkodik.⁴³²

⁴³⁰ Vö: JAPPE, A., *Guy Debord*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1999. IX.

BRACKEN, L., *Guy Debord, Revolutionary*, A Britical Biography, Feral House. 1997. 4, 237.

Az, hogy tartalmilag milyen hasonlóságok és értelmezési lehetőségek adódnak egy külön munkát igényelne.

⁴³¹ JAPPE, A., *Guy Debord*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1999. Marx tekintetében, 13-19, illetve Lukács és Debord relációjában 19-31. Jappe külön fejezetet szentel annak, hogy bemutassa a *Történelem és osztálytudat* helyét és jelentőségét Debord gondolkodásában. Uo. 31-45.

⁴³² Vö: Uo. 5-19.

Ami a kezdetet illeti, sokan és sokféleképpen próbálták leírni, köztük maga Debord is, hogy milyen arkhéból indult szubjektum és objektum elkülönülése. Debord így ír a második tézisben: „*A képek, elszakadván az élet valamennyi aspektusától, közös áramlásban olvadnak össze, amelyből az élet valamikori egysége többé nem állítható helyre.*”⁴³³ Itt az a metodológiai kérdés merülhet fel, hogy az „*élet valamikori egysége*” mint „*paradicsomi*” állapot, mennyire releváns akkor, amikor arra készülünk, hogy ezen egység szétválásának végpontjával nézzünk szembe? Pontosan az a Lukács György világítja meg ennek hiábavalóságát, akinek munkássága nagyban befolyásolta Debord gondolkodását. Lukács a *Regény elmélete* című munkájában bevezeti ezt a tökéletes esztétikai ősállapotot, amikor a homéroszi eposzok korát és azok szellemi kifejező formáját elemzi.

„*Ezért a filozófia akár életformaként, akár a költészet formameghatározó és tartalomadó elemeként, mindig az Odakint és az Odabent meghasadásának a tünete, az én és a világ lényegi különbözőségének, a lélek és a tett meg nem felelésének a jele. Ezért nincs a boldog koroknak filozófiájuk, vagy, ami ugyanazt jelenti, e korok minden embere filozófus, valamennyi filozófia utópikus céljának birtokosa. Mert mi más az igazi filozófia feladata, ha nem amaz ösképszerű térkép felrajzolása; mi más a transzcendentális hely problémája, ha nem annak meghatározása, hogy a legmélyebb bensőben támadó minden rezdülés hozzá van rendelve egy számára ismeretlen, de öröktől fogva kiméretett, őt megváltó szimbolikába burkoló formához?*”⁴³⁴

Lukács alapkoncepciója, hogy az epikát formáló akarat korrelatív egy történelmi kontextus adott pillanatával, ami egyrészt előhívja, másrészt befogadja azt.⁴³⁵ Később, ez nem csak Debord-nál,⁴³⁶ hanem az egész baloldali „mozgalom” teoretikájában kulcsszerepet kap. Lukács számára Homérosz jelenti ennek tökéletes megvalósulását. „*minden forma csak ebben a születésre nézve kedvező konstellációjú percben lehet*

⁴³³ GUY DEBORD, *A spektakulum társadalma*. MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, Balassi Kiadó, 2006. 2. Második tézis.

⁴³⁴ LUKÁCS GY., *A regény elmélete. Dosztojevszkij-jegyzetek*. (ford.) TANDORI D. – MESTERHÁZI M. Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2009. 56.

Vö: JAPPE, A., *Guy Debord*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1999. 24-25.

⁴³⁵ A lukácsi elmélet esztétikai háttéréről és arról, hogy ez mennyiben származik Georg Simmel munkáiból Vö: HALL, T. – BEWES, T. edited G. LUKÁCS. *The Fundamental Dissonance of Existence: Aesthetics, Politics, Literature*. Continuum International Publishing Group, London – New York, 2011. 23-24.

⁴³⁶ Egyetlen példával megvilágítva, érdemes megnézni, hogy Debord, amikor az elmélet és gyakorlat történelmi találkozásáról beszél, mennyire a lukácsi elmélet kontextusában áll: „*A tudatnak, és tettnek, magában a történelmi harcban kell egybeforrnia úgy, hogy minkét pólus a másikba helyezze a maga igazát.*” 90. tézis. 20.

*teljesülés és Homérosz époszai is azért az egyetlen igazi époszai a világirodalomnak, mert a misztikus teljesülés pillanatában fogantattak: az epikus formáló akarat és a hozzá koordinált és teljesen megfelelő életanyag találkozásának pillanatában.*⁴³⁷

A lukácsi eldologiasodás-elmélet Debord-ra tett hatása ma már nem megkérdőjelezhető.⁴³⁸ Ez viszont arra kell indítson minket, hogy megvizsgáljuk már ezen a ponton, hogy a lukácsi elmélet hogyan vetett számot, és miből magyarázza objektum és szubjektum elkülönülését. Az eldologiasodás esszé *A polgári gondolkodás antinómia* fejezetében, Lukács a modern kritikai filozófia legnagyobb problémáját egyértelműen egy olyan dialektikus és történelmi folyamatra vezeti vissza, amelynek két aspektusa vagy oldala a szubjektum és objektum kettőse. Az, hogy Lukács ezt a problémát a kapitalista árutársadalom eldologiasodott struktúrájának tulajdonítja, azt is jelenti egyben, hogy ezzel a descartes-i, kanti, heideggeri válaszok, utak mellé egy teljesen új olvasat került. Debord pedig ezen olvasat mentén fogja kialakítani azt a látószöveget, amelyből a spektákulum társadalmára fog tekinteni.

Debord-ra, Lukácson túl, a legmarkánsabb hatást, mint már jeleztük, talán az Adorno-Horkheimer szerzőpáros tette. A *Felvilágosodás dialektikája* felfogható, kis túlzással, a *Spektákulum társadalmának* bevezetőjeként is. Adorno és Horkheimer ebben a korszakhatárként is értelmezhető munkájában mutatja be a felvilágosodásnak mint az ész uralmának a geneziséjét, egészen a mitikus őszállapottól a modern „kultúraiparig.” Az ész, a ráció, a felvilágosodás mechanikus-technicizált uralmának Adornoék által leírt attribútumai már előrevetítik azokat a támasztékokat, amelyek később a *Spektákulum társadalmát* fogják alkotni. Lukáccsal ellentétben, a szerzőpáros más perspektívából tekint az *epopeiára*. Odüsszeusz utazásait, az Én fejlődésének állomásaiként azonosítják. Odüsszeusz kalandjai a felvilágosodás kezdeteivé lesznek gondolkodásukban. Annak a modern, polgári társadalomnak a kezdetévé, amely a XIX. században minden béklyót lerázva magáról, uralkodik a megtört és elidegenedett szubjektum felett, mégpedig egy sajátos időiség által. Debord szavaival summázva: „A hatalmat megragadó polgárság visszafordíthatatlan ideje azonnal a saját nevében mutatkozott be, mint az abszolút kezdet – mint a köztársaság első éve.”⁴³⁹ Ez a

⁴³⁷ MARSOVSZKY, M., *A regény elmélete*. (Lukács György könyve) *Nyugat*, 1927. 15. szám. (<http://epa.oszk.hu/00000/00022/00424/13264.htm>) (A kutatás ideje: 2018.09.13.)

⁴³⁸ JAPPE, A., *Guy Debord*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1999. 36-38.

⁴³⁹ GUY DEBORD, *A spektákulum társadalma*. MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, Balassi Kiadó, 2006. 37. 144. tézis.

visszafordíthatatlan idő pedig nem más, mint „*a világpiac, tehát a világspektákulum ideje.*”⁴⁴⁰ Így Debord a felvilágosodott ész uralmának Horkheimerék által megsejtett és leírt módját már a végből fogja szemlélni és eltéríteni.⁴⁴¹

Ha látvány társadalmát összefüggésbe hozhatjuk azzal, hogy az emberiséget *massa*-ként fogja fel, vagyis személytelen kollektívumként, akkor nem sokkal merészkedtünk túl a fentebb elemzett *A felvilágosodás fogalma* című esszé következtetésein. Adorno és Horkheimer, kevésbé marxi alapokon, de végeredményben már a '40-es évek végén ugyanarra a következtetésre jut, mint Debord. Tegyük hozzá, nála ez a kritika lényegesen radikálisabbá válik majd. Az Én kialakulásának és fejlődésének útját követve – amit a mítosz és a felvilágosodás dialektikájában vélnek felfedezni – Adornoék arra a következtetésre jutnak, hogy a szubjektum a tudatból való kiiktatása után pusztán technikai folyamattá dologiasul.⁴⁴² Így válik később maga a szubjektum a célok pusztán eszközévé.⁴⁴³ A szerzőpáros nagyban előrevetíti a spektákulum egyik legfontosabb tézisének, miszerint az apparátus, amely a társadalom minden szegmensét irányítja, egyben oka is annak, hogy eltűnik a tiszta élmény lehetősége.

VII.4.5. Az áru-fétis és az eldologiasodás-elmélet

Ha követjük Anselm Jappe érvelését, akkor azt kell állítani, hogy az eldologiasodás fogalma és mibenléte az, amelyben Debord leginkább követi Marxot és Lukácsot, egyben nagy mértékben meg is haladja őket. Ahhoz, hogy fel tudjuk tenni a kérdést, hogyan lehet túljutni a mi korunkat is meghatározó negatív állapoton, látnunk kell azt a folyamatot, amelynek végére Debord tett pontot. Az az elemzés, amit Debord a spektákulumról ad, egyértelműen a lukácsi eldologiasodás-elmélet továbbgondolása,

⁴⁴⁰ Uo. 146. tézis. 37.

⁴⁴¹ Az „eltérítés” egy sajátosan szituacionista fogalom és gyakorlat: „*A következő formula rövidítésére használják: az előre gyártott esztétikai elemek eltérítése. A művészet jelenlegi vagy régebbi termékeinek integrálása a környezet felsőbbrendű konstrukciójába. Ebben az értelemben nem beszélhetünk szituacionista festészetről vagy zenéről, hanem csak ezeknek az eszközöknek szituacionista használatáról. Egy ősi értelemben az ősi kulturális szférákon belüli eltérítés propagandaeszköz, amely bizonyítja ezeknek a szféráknak az elhasználódását és kiüresedését.*” In: Beszélő Folyóirat, 12. szám, 3. évfolyam, szám 11. (<http://beszelo.c3.hu/cikkek/szituacionalista-internacionale-%E2%80%93-definiciok>) (A kutatás ideje: 2018.09.13.)

A fordítás eredetije megjelent az *Internationale Situationiste* 1958. júniusi, első számában.

⁴⁴² Vö., HORKHEIMER, M. – ADORNO, TH. W., *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek.* Atlantisz Kiadó, Budapest, 2011. 49.

⁴⁴³ Vö: Debord. A spektákulumban minden cél és eszköz azonos.

amint az a marxi árufetisizmus-elmélet Max Weberrel való összekötéséből született meg.⁴⁴⁴

Marx elméletében abból indul ki, hogy az áru mint érték, két alapvető összetevőre bontható. Használati- és csereértékre. A használati érték kapcsán nem merülnek fel komolyabb problémák, hiszen az egy objektíven mérhető viszony. Ami a társadalom fejlődése miatt a csereértékben beállt problémát illeti, a következőket mondja Marx. Ahhoz, hogy a megtermelt dolgot reálisan áruvá tudjuk tenni, szükséges egy olyan objektív összemérhetőséget biztosító mérték, amellyel az eltérő dolgokat csere tárgyává tudjuk tenni. Ez a mérték lesz a dolog előállításához szükséges idő. De nem annak objektív fizikai voltában. Itt vezeti be Marx az „absztrakt munkaidő” fogalmát, amely nem más, mint egy adott áru előállításához szükséges társadalmi munkaidő. Ennek az absztrakt munkának lesz a reális, anyagi, empirikus absztrakciója a pénz. Mindez pedig azt fogja eredményezni, hogy reális emberi viszonyainkat élettelen dolgokra vetítjük ki. Ez a marxi megfogalmazásban az árufetis-elmélet. Mind Lukács, mind Debord teljes terjedelmében fogja idézni azt a híres marxi részt a *Tőkéből*, amely így hangzik:

⁴⁴⁴ Max Weber korszakot meghatározó a *Protestáns etika, és a kapitalizmus szelleme* című munkájából, mind Lukács, mind a későbbi teoretikusok sokat merítenek. Weber részben ebben a munkájában fejt ki a modern kapitalizmus racionalizált gyárhoz kötődött természetét, emellett egy nagyszabású és az egész emberiség történetére nézve kontinuum fejlődését adja a modern ipari kapitalizmusnak. Teológiai szempontból érdemes lehet ha megpróbáljuk kiegészíteni a gondolkodását. Weber azt állítja, hogy a kapitalizmus szellemét képes, és meg is lehet minden vallási fennhang nélkül fogalmazni. Benjamin Franklint értelmezve jut arra a fogalomra, hogy a modern kapitalizmusban a „hivatásszerű kötelesség” lesz a legfőbb konstitutív elv, amely a protestáns hit és hitélet alapjaiból válik a kapitalizmus ethoszává. Itt azonban, Weber nem viszi végig elméletét, mert ha megtenné, akkor fel kellene ismernie, hogy az általa „réginek és már nem jelenlévőnek mondott protestáns” hit mégis hatással van a gazdaságra. Weber amikor Benjamin elméletét vizsgálja, nem veszi figyelembe, hogy mindazok már csak leszámraztatott gondolatok, és csak immanensen, tehát nem eredeti módon hordozza az eredeti teológiai intenciókat. Arra világosan rálát a társadalomtudós Weber, hogy Kálvin elementárisabban meghatározó a kapitalizmus akkori helyzetére nézve, mint Luther. Az, amit nem tud beazonosítani, az nem más, mint az eredendő bűn problémájának jelenléte Kálvinnál és az, hogy ez később hogyan jelenik meg a gyakorlatban. Kálvin továbbélesítve Ágoston és Luther nézeteit a megváltás kapcsán, fő művében már a kettős és a bűnre való tekintet nélküli predestinációt állítja: „*Eleve elrendelésnek nevezzük Isten döntését, amellyel önmagában elhatározta, mit akar, hogy történjen minden egyes emberrel. Isten ugyanis nem egyforma állapotra teremtett mindenkit, egyeseket eleve örök életre, másokat pedig örök kárhozatra rendelt.*” In: KÁLVIN JÁNOS, *Institutio Christianae Religionis. A keresztény vallás rendszere I-II*, Bp, 2014 (ICR), ICR III, 21–24 (79–131). 83.) Kálvin elgondolásában tehát egy mindent megelőző isteni döntés működik, amely számunkra megmásíthatatlan, amint az első ember számára is az volt: „*Az első ember azért bukott el, mert Isten így látta jónak; hogy miért látta jónak, annak oka előttünk rejtve van*” (Uo. 108). Kálvin teológiájának sarokköve, amit itt nincs módomban továbbelemezni, igen jól bevált, mint társadalomszabályzó elv Genfben. Ebből az következik, hogy az ember sosem lehet biztosan tudatában annak, hogy az üdvösség vagy az örök kárhozat-e az örökrésze. Kálvin annyit enged, hogy másodlagos jelekből, például siker és munka, család következtethetünk arra, hogy melyik oldala teremtettünk. De ezek sem adnak kimerítő bizonyosságot, ellenben ezért fontos a kötelesség és a munka mindennél előrébb-valósága, aminek alapjára később Benjamin építheti saját gondolatait. Amit Weber nem tematizál eléggé és mára talán feledésbe is ment, ott lappang a hivatásszerű kötelességtudat alatt, mint teológiai koncepció, egy válasz a rossz és az üdvösség kérdéseire.

„Az áruforma titokzatossága tehát egyszerűen abban áll, hogy az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak társadalmi természeti tulajdonságai, ennél fogva a termelőknek az összmunkához való társadalmi viszonyát is úgy, mint tárgyaknak rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát. E quid pro quo [felcserélés] révén a munkatermékek árukká, érzékileg érzék fölötti, vagyis társadalmi dolgokká válnak. [...] Csak maguknak az embereknek a meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt számukra dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti.”⁴⁴⁵

Így, végeredményben a tényleges valóságos dolgot egy fordított, és nem valóságos viszonyban, a csereérték megtestesülésében, a pénzben fogjuk érzékelni.⁴⁴⁶ Marxnál mindez tehát a „valóság megfordítása”, magát a társadalmi valóságot, ezek az absztrakt dolgok fogják strukturálni.

Lukács György fiatalkori munkássága ehhez az elmélethez fog csatlakozni és kora sajátosságával egészíti ki a marxi elméletet. Az köztudomású a lukácsi életpályából, hogy a fiatal baloldali gondolkodóra leginkább, Marx mellett, a Max Weberrel való ismeretsége volt a legmeghatározóbb. Elméletének tehát központi újdonsága az, hogy az eredeti áruféltis-elméletet Weber munkásságával hozza korrelációba.

Az áru Lukácsnál, ahogyan Marxnál is, az „össztársadalmi lét egyetemes kategóriája.”⁴⁴⁷ Ehhez kapcsolja Max Webernek a modern világ racionalizálásának elméletét. Ezen elméletek teoretikus összeolvasásából születik meg a lukácsi eldologiasodás-elmélet. Az áruforma mint a csereérték általános társadalmi absztrakciója, egyszerre fogja szervezni a modern intézményi világ racionalitását, másfelől pedig a társadalmi életvilág eldologiasodásáért is felelős lesz.

⁴⁴⁵ MARX, K., *A tőke I.* Bp, 1955. 77.

Nem csak Lukács és Marx, hanem Adorno is egy kulcshelyen utal rá és idézi a marxi elméletet. vö.: *Fétis-karakter a zenében és a zenehallgatás regressziója* In: ADORNO, W. TH., *Zene, filozófia, társadalom, Esszék.* Gondolat, Budapest, 1970.

⁴⁴⁶ „A konkrét, érzékelhető tárgyat (az áru használati értékét) a társadalmilag konstituált absztrakt, érzékfeletti érték (a csereérték) megtestesüléseként érzékeljük, kezeljük (vagyis az ennek az árunak az előállításához szükséges absztrakt munka, azaz társadalmi munkaidő, azaz, végső elemzésben: az ennek megfelelő pénzmennyiség megtestesüléseként). Az áruban tehát a konkrét munka az absztrakt munka, a használati érték a csereérték attribútumává válik.” In: SZIGETI A., *Lukács és Debord, Eldologiasodás és Spektákulum.* In: RIGÁN L. – UNGVÁRI ZRÍNYI I. (szerk.), *Az értelem anyanyelvén. Magyar filozófusok a 20. és 21. században,* Komp-Press, Kolozsvár, 2016, 177-193.

⁴⁴⁷ LUKÁCS GY., *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata.* In: Uő. *Történelem és osztálytudat.* Magvető, Budapest, 1971. 323.

Mindennek pedig „át kell járnia és a maga mására kell formálnia a társadalom életének valamennyi megnyilvánulását” Uo. 322.

Mindez egy olyan szubjektív, de az egész társadalomra kiterjedő *pszeudo-kontemplatív* magatartásban nyilvánul meg, amely arra készlet, hogy önmagunkat, társas viszonyainkat, a munkát, és végeredményben az egész társadalmat, mint széttöredezett, részelemeire szakított, fragmentált tárgyiasságot szemléljük.⁴⁴⁸

A munkafolyamat racionális lebontása, illetve a termelés egységének (tárgyának) szétszakítása, egyben a szubjektum és a társadalom szétszakításához is vezet.⁴⁴⁹ Lukács ezen a kritikus ponton vezeti be elmélete központi tézisé, önmagunk teljes eldologiasodását, ami a munka racionalizálása következtében, a társadalom patológiás tulajdonságává válik, ez pedig egyenesen vezet az egzisztenciánktól való elidegenedéshez.

„Az ember sem objektíven, sem a munkafolyamathoz való viszonyulásának során nem úgy jelenik meg, mint annak tulajdonképpeni hordozója, hanem mechanizált részként illesztődik bele egy mechanikus rendszerbe, amit már eleve készen talál, mint tőle teljesen függetlenül funkcionálót, s aminek a törvényszerűségeibe akaratának teljes feladásával bele kell illeszkednie. Ezt az akaratnélküliséget még csak fokozza, hogy a munkafolyamat egyre növekvő racionalizálásával és mechanizálásával a munkás tevékenysége is mindinkább elveszti tevékenység jellegét, s valamiféle kontemplatív magatartássá lesz.”⁴⁵⁰

Mindez az eldologiasodás pedig egy kontemplatív magatartás, amely végeredményben az egész életvilágot átfogja, melynek eredménye, hogy a szubjektumok *„munkaerejüknek személyiségük egészével szembeni objektiválódása, mely már a munkaerő áruként történt eladásakor végbement, tartós és felszámolhatatlan mindennapi valósággá lesz, úgyhogy a személyiség itt is a legkisebb befolyással sem*

⁴⁴⁸ Itt a szubjektum és az objektum kettősségének, az egész napnyugati filozófiát uraló problémája egy „történeti, dialektikus folyamat” eredményeként van adva. Ez a folyamat nem más, mint „az árústruktúra egyetemessé válásának két aspektusa.”

Vö: *„Fontos megemlíteni, hogy amennyiben szubjektum és objektum valójában ugyanannak a dialektikus történelmi folyamatnak, az árústruktúra egyetemessé válásának a két aspektusa, úgy Lukács számára – amint azt eldologiasodás-esszé második, A polgári gondolkodás antinómiái című fejezetében részletesen kifejti, maga a modern kritikai filozófia központi problémája, a szubjektum-objektum dualitás (a magánvaló dolog kanti problémája) is a tudatnak a kapitalista árutársadalom által eldologiasított struktúrájával magyarázható (nem pedig, csak, hogy a legjelentősebb korabeli rivális filozófémát idézzük, az eredendő létfeljejtés újkori, karteziánus-szubjektivista léttörténeti korszakaként)”* In: SZIGETI A., Lukács és Debord, *Eldologiasodás és Spektákulum*. In: RIGÁN L. – UNGVÁRI ZRÍNYI I. (szerk.), *Az értelem anyanyelvén. Magyar filozófusok a 20. és 21. században*, Komp-Press, Kolozsvár, 2016, 177-193.

⁴⁴⁹ LUKÁCS GY., *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata*. In: Uő. *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971. 328.

⁴⁵⁰ Uo. 328. Az, hogy ezen belátások mennyiben vezették Debord-t, jól mutatja, hogy művének második fejezetének *Az áru, mint spektákulum* mottójául ezt az idézetet választotta.

*rendelkező nézőjévé lesz annak, mi történik saját létével mint egy idegen rendszerbe beillesztett, izolált részecskével.*⁴⁵¹ A nézés, a kontempláció a társadalom minden szegmensébe beszivárog, és átveszi a konstitutív funkciót felette, ezután ő lesz a társadalom „szervezeti” alapja. Ugyanakkor ez csak úgy lehetséges, hogy megelőzően már az egész társadalom, vagy annak szignifikáns része racionalizálttá lett. Amikor Debord az esemény, a valódi élmény hiányára hivatkozik, akkor a szubjektumnak ebből a kontemplatív álláspontjából kell értelmeznünk őt. Ez a kontempláció még abszolúttabbá válik a spektakulumban, mint a látvány társadalmában.

Az elidegenedés aspektusait a következő pontokba foglalhatjuk össze Lukácsnál:

- a) Önmagunk eldologiasodása (saját egzisztenciánktól való elidegenedés)
- b) Az ember fizikai, pszichikai és szellemi képességeinek az eldologiasodása (ez a társadalom értelmiségi szférájában is jelen van; pl. az Apple termékek értelmiségiek általi fetiszizálása)
- c) Interszubjektív, személyközi kapcsolatok eldologiasodása. Az individuumok atomizálódnak és fragmentálódnak.

VII.4.6. A spektakulum⁴⁵²

Első tézisében úgy fogalmaz Debord, hogy *„Minden, amit az ember valaha közvetlenül megélt, reprezentációvá foszlott.”*⁴⁵³ Minden, ami egykor közvetlen eseményként, objektum és szubjektum egységeként adva volt, most egy olyan reprezentációvá vált a modern gazdaság rendjében, amelynek nincs kapcsolata valódi tapasztalással. *„A képek, elszakadván az élet valamennyi aspektusától, közös áramlásban olvadnak össze, amelyből az élet valamikori egysége többé nem állítható helyre.”*⁴⁵⁴ Egyben ezen képek⁴⁵⁵ látványa lesz az egy passzív kontemplációban, ami az egyén és a társadalom számára konstitutív valóságként adódik. Bármennyire is adná magát gondolat, hogy a spektakulumot pusztán a modern tömegkommunikációs eszközök halmazaként fogjuk

⁴⁵¹ Uo. 329-330

⁴⁵² Az elemzéshez lásd: JAPPE, A., *Guy Debord*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1999. 5-9.

⁴⁵³ GUY DEBORD, *A spektakulum társadalma*. MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, Balassi Kiadó, 2006. 2.

⁴⁵⁴ Második tézis. Uo. 2.

⁴⁵⁵ A spektakulum tulajdonképpen nem más, mint az árunak és a pénznek egy magasabb rendű, immár totális absztrakciója. Ez absztrakció lesz az, ami a teljes társadalmi életet felöleli és alakítja.

fel, ezek azonban mégis csak annak felszínét adják. A spektákulum annak az uralkodó gazdaságnak a képe,⁴⁵⁶ amely a társadalom fragmentációját újraegyesíti.⁴⁵⁷

A lét birtoklásának korszaka átadta helyét a létnek mint „látszásnak.” Az autonómmá lett kép mint a kontempláció kizárólagos tárgya, egy olyan absztrakt valóságot jelenít meg, amely nem hordozza magában a tapasztalat eredetiségét, illetve az egyének ezen totálissá vált képek passzív kontemplációjában konstituálódnak, akárcsak a szociális-társas kapcsolatok. Ezért írja Debord a 4. tézisben, hogy „*a spektákulum nem képek együttese, hanem az egyes emberek között létrejött olyan társadalmi viszony, amelyet képek közvetítenek.*”⁴⁵⁸ A minden emberre kiható, a teljes társadalmat szervező és így átjáró spektákulum úgy jelenik meg itt, mint az a rossz, amit senki sem kerülhet el, az emberi természet és individuum torzulásának oka, fejlődésének csúcán.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Vö: 13. tézis GUY DEBORD, *A spektákulum társadalmá*. MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, Balassi Kiadó, 2006. 3. Egy olyan gazdaság képeiről van szó, amely önmozgásában tautologikus, tekintettel arra, hogy eszközei lesznek egyben a céljai is. Itt Debord a Nap-hasonlattal él (*Ő az a Nap, amely sosem nyugszik le a modern passzivitás birodalma fölött. Besugározza a teljes földfelszínt*), amely egyszerre történelmi (V. Károly birodalma) és filozófiai (Plótinosz) áthallásokat is hordoz magában. Mindkét esetben egy mindent átfogó totalitásról és alapról van szó. Az első esetben politikai értelemben, a másodikban ontológiai síkon. Talán arra utalhat Debord, hogy a spektákulum maga mára, mind a történelmi, mind az ontológiai egészt uralja.

⁴⁵⁷ Vö: „*A spektákulum a kortárs árutársadalom gazdaságának önreprezentációja, ennek ideológiai funkciója pedig a gazdaság által elkülönített és eldologiasított, fragmentált (élet)világ illuzórikus újraegyesítése, a valós világot és az autentikus társaslétezését helyettesítő képek passzív kontemplációja által.*” SZIGETI A., Lukács és Debord, *Eldologiasodás és Spektákulum*. In: RIGÁN L.– UNGVÁRI ZRÍNYI I. (szerk.), *Az értelem anyanyelvén. Magyar filozófusok a 20. és 21. században*, Komp-Press, Kolozsvár, 2016, 177-193. 185.

⁴⁵⁸ GUY DEBORD, *A spektákulum társadalmá*. MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, Balassi Kiadó, 2006. 2.

⁴⁵⁹ Nem véletlen, hogy Debord az első fejezet címének *A végső elkülönülést* adta. Itt, az elkülönülés azzal az őszegységgel korrelatív, amiből szubjektum és objektum, majd a tiszta szubjektum elidegenedése és elkülönülése származik. Azonban a végső elkülönülés tökéletes ellentétpárja lehet a végítélet utáni beteljesedés egységének, sőt ezzel inkább korrelatívabb.

Debord úgy ítéli meg, hogy a nyugati filozófia mint elidegenedett gondolat, sohasem tudta túlhaladni a teológiát, és annak problémáit. Éppen ezért mondja, hogy „*a spektákulum is a vallásos illúzió anyagi rekonstrukciója.*” Egy olyan folyamatot ír le, amely megfordítása annak, ahogyan George Minois a *Pokol története* című munkájában leírja a pokol gazdasági, és a társadalmi rend fenntartása érdekében való létrejöttét. Az emberi egzisztencia, és életigenlés erőinek túlvilágba való szublimálását, a spektákulum korában az e világon betetőzött paradicsomi korszak követi. Ahogyan Debord megfogalmazza: „*Az élet abszolút tagadása, a hazug paradicsom immár nem vetül ki a mennyekbe, hanem magában az anyagi életben talál menedéket. A spektákulum így az emberi erők »túlvilágba« száműzésének technikai megvalósítása – az emberi lény belső hasadásának betetőzése.*” 4. tézis. A spektákulum nem egyszerűen egy „szekularizált” *eszkaton* ígérete vagy vágya, hanem a végső beteljesedés teológiai koncepciójának tökéletes, Debord által megsejtett és leírt, megvalósult ellentéte.

Debord gondolatai annak a folyamatnak a végét írják le, melyben a „*felvilágosodás kioldotta a harmónia és a beteljesülés eszméit a vallásos túlvilágba vetített önálló létezésből, és rendszer formájában az emberi törekvések kritériumává tették.*” (HORKHEIMER, M. – ADORNO, TH. W., *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2011. 116.) Mindez pedig előrevetít egy sajátos kifordulást, vagy inkább kifordítást. Mindazon emberi erők, vágyak, lemondások, cselekedet, amelyek megelőzően a „*szentséghez kötődtek, kifordítva, a szentségtörésben*” (Uo. 122.) találják meg energiáik levezetését. „*Ez a kifordulás azonban kiterjesztődik a közösségre egyáltalában is.*” (Uo. 122.) A közösség egészére nézve pedig ez nem lesz más, mint a látvány társadalmá.

Debord tehát azt állítja, hogy a spektakuláris világban nincs hozzáférése az egyénnek a valósághoz, illetve az autentikus dialogikus, perszonális kapcsolatokhoz. A képek által közvetített társadalmi viszony lesz az egyedüli valóság, amely konstitutív a szubjektumra nézve. Mindenkire érvényes, mert a szubjektumok felett egy általánosban egyesíti azokat, és generációkon átívelően létezik. Minden történelmi kor embere részesedett benne, a spektakulum sajátos fejlődési szakaszának megfelelően. Ez a mindenkire érvényes konstitutív valóság olyan totalitás, amely mindenkit meghatározva körbezár. Egyben, ez a felelős azok elidegenedéséért.

„A spektakulum eredete a világ és a társadalmi élet egységének, a személyközi kapcsolatok autenticitásának az elvesztése, az elkülönülés gazdasági rendszerének a társadalom egészére való rákényszerítése következtében. Az elkülönülés [séparation – a francia kifejezés egyben elkülönítést is jelenthet], a spektakulum társadalmi patológiáinak központi fogalma egyértelműen a lukácsi eldologiasodás fogalom megfelelője, illetve továbbgondolása.”⁴⁶⁰

Nincs objektív (morális, vallási, egyházi) valóság a spektakulum előtt, vagy még inkább mellett. Mert nincs az absztrakt „képeken” kívüli élményre lehetőség. A spektakulum kora a pszeudo-események és élmények kora. Nincs külső nézőpont, ahonnan szemlélni lehetne a spektakulumot.⁴⁶¹ Csak benne-lét van, ahogyan Debord értelmezi azt.

Ezt egyfajta új humanitásként is értelmezhetjük. Az áru absztrakcióját beteljesítő spektakulum tulajdonképpen megszállja az ember társadalmi életének egészét. Ebbe már a szabadidő is beletartozik, abban az értelemben, hogy amint az egyén kilép a termelésből, vagyis saját munkájából, a spektakulum, mint eddig soha, kitüntetett figyelemmel és méltósággal öleli fel fogyasztóként, akit kiszolgáltatnak. Ez a mai

⁴⁶⁰ SZIGETI A., *Lukács és Debord, Eldologiasodás és Spektakulum*. In: RIGÁN L. – UNGVÁRI ZRÍNYI I. (szerk.), *Az értelem anyanyelvén. Magyar filozófusok a 20. és 21. században*, Komp-Press, Kolozsvár, 2016, 177-193. 187.

⁴⁶¹ Azt, hogy ma mindent a spektakulum ural abban az értelemben kellene felfogni, ahogyan Foucault körbeírja a mindenkori hatalomnak azokat a technikáit, amelyek, mint az uralom eszközei nagy részükben láthatatlanul az egész társadalomban jelen vannak. Úgy, hogy csak az eszközök változnak annak megfelelően, ahogyan maga a társadalom látszólagos berendezkedése is változik. Mindazonáltal a lényeg az egész civilizáció történelmében ugyanaz: Az uralom eszköze (nevezhetjük börtönnel) és annak szerkezete mindig jelen volt, mint a társadalmat a testen keresztül szabályozó és kontrolláló általános valóság. Foucault munkájában a *Felügyelet és büntetés, a börtön történetében* egészen odáig megy, hogy megfordítva a klasszikus platonista tételt azt írja: a lélek a test börtöne.

„Az ember, akiről beszélnek, és akinek felszabadítására felszólítanak minket, már önmagában is egy saját magánál mélyebb alávetettség eredménye. A »Lélek« lakja, ez hívja létezésre, s ez a létezés csak egy része az uralomnak, amelyet a hatalom gyakorol a testre. A lélek egy politikai anatómia hatása és eszköze, a lélek a test börtöne.” In: FOUCAULT, M., *Felügyelet és büntetés, a börtön története*. Gondolat, Budapest, 1990. 19. A szabályozó mechanizmus és ennek általánossága Foucault szerint olyan hatást és korrelációt teremt a testtel és annak valóságával, hogy ebből származtatja a lélek fogalmát is. Aminek az a funkciója, hogy a test kontrollálva legyen, és vele együtt a társadalom is.

értelemben vett szolgáltató ipar humanizmusa. Így viszont az emberi élet teljessége kiszakíthatatlanná vált a rendszerből. Ez azt is jelenti, hogy azok a képességei, amelyek autentikus személyé válásának eszközei lennének, már teljesen lebénultak. A keresztény értelemben vett kontempláció, amelynek vallásos, hitéleti funkcióját bőven fogjuk tárgyalni a spektákulum korában, elveszettnek látszik. A fő kérdés, hogy hogyan lehet a szubjektum számára transzcendálni ezt a „közeget.”

A spektákulumnak és a mai társadalmunknak kettős viszonyrendszere alakult ki. Egyfelől hagyományosan fenntartja azt a fragmentációt, amelyet a fejlődés kialakított az egyének között, akik, mint elkülönült egységek kontemplálnak. Másfelől a spektákulum végrehajtja ezen egyedek passzív kontemplációjuk általi pszeudo-egységesítését is. Ezen illuzórikus egység azonban csak a látszata annak, amit ígér. Nem valódi és nem állítja helyre az „élet kezdeti egységét.” Debord ezzel véghez viszi a marxi-lukácsi elmélet teljes totalizálását: „*A spektákulum az árufetisizmus elvének tökéletes beteljesülése*”⁴⁶², az érzékelhető világ felcserélődik a világnál magasabb rendű és kiválasztott képpel, amelyek önmagukat mégis realitásnak mutatják.

VII.4.7. Összegzés

Debord tehát a végsőig vitte Marx és Lukács gondolatait. A spektákulum a pénz absztrakciójának egy további önabsztrakciója. Ez azt eredményezi, hogy bár az autonómmá lett kép pusztán csak a kontempláció tárgya, mégis valami teljesen valóságosnak látszik. A spektákulum egy viszony, mégpedig „*személyek képek által közvetített társadalmi viszonya*.”⁴⁶³ Végeredményben tehát, mind az emberi szubjektum, mind az emberek közötti társadalmi kapcsolat ebből a külső, absztrakt pszeudo-valóságból meghatározott. Már Marxnál is úgy jelenik meg a pénz, mint ami az ember társadalmi kapcsolatainak egyfajta materializációja. A spektákulum nem más, mint ennek az elidegenült és teljesen absztrakt viszonynak a „vizuális materializációja.” Sok tekintetben lehet kritika tárgyává tenni Debord munkáját. Elméletének leggyengébb pontja talán, hogy egy jól látható összefüggést, egy már meglévő marxi

⁴⁶² GUY DEBORD, *A spektákulum társadalma*. MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, Balassi Kiadó, 2006. 36. tézis. 7.

⁴⁶³ GUY DEBORD, *A spektákulum társadalma*. MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, Balassi Kiadó, 2006. 4. tézis. 3.

tradícióba ír bele. A baloldali, szocialista mozgalmi beállítódás biztosan torzításokat okoz akkor, amikor Debord a spektakulumot elemzi. Az azonban elkerülhetetlen, hogy végkövetkeztetéseit komolyan vegyük és elismerjük, vagyis a társadalmi viszonyok külső, materiális meghatározottságának negatívumát, illetve azt, hogy mindez már régen nem egy belátható valóság alapján történik. Mindennek, még akkor is, ha szűkebb értelemben fogjuk fel Debord elméletét, komoly következményei vannak az egyénre nézve. Összegzésképpen, amellet szeretnék érvelni, hogy Debord ezen következtetéseit komolyan kell vennünk. Fel kell tudnunk mutatni, hogy létezik keresztény élet és egzisztencia-lehetőség úgy, hogy az elsődlegesen nem abból a társadalomból határozódik meg, amelyről Debord beszél. Olyan modellt kell találnunk, amely elkerüli annak veszélyét, hogy az egyén elsődlegesen a „kultúraipar” vagy a spektakulum alapján határozódjon meg. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha képesek vagyunk felmutatni, hogy még sajátos korunkban is van lehetőség olyan eseményre, tapasztalásra, amely független az egyén társadalmi kötöttségeitől, másfelől ez az esemény bír társadalomformáló erővel. Csak egy ilyen esemény lehetőségének felmutatásával és ennek praxisával lehet túllépni a fenti kritikákon.

Debordnál a spektakulum társadalmának közege egyértelműen a város, amely így minden tekintetben kitüntetett szerepet kap. A városi struktúra negatívumai Debord számára mindig a spektakulumot létrehozó erők és kontextusok eredményei is egyben. Ennek egyik fontos példája Párizs XIX. századi átalakítása, főleg sugárutas szerkezetben, amelyet a forradalmak után a hatalom szabályozó és felügyelő erőinek tevékenysége hozott létre. Ennyiben különösen is kapcsolódik Debord Foucault-hoz. Akárcsak a KOBRA csoport, úgy Debord is a város lehetőségeiben kereste, hogy milyen határai vannak az általa feltárt struktúrának. Debordnál a séta, akárcsak majd Certeau-nál, egy olyan sajátos tevékenység, amely ha nem is az egyetlen szabad cselekvést jelenti, de azt mindenképpen, hogy ebben a cselekvésben az ember sajátosan el tud térni a rá kényszerített rendtől. A céltalan, Debord esetében szinte a devianciát súroló séta az egyetlen praxis a spektakulummal szemben.

VII.5. Michel Foucault, *Felügyelet és büntetés, a börtön története*⁴⁶⁴

VII.5.1. Büntetés–fegyelmezés–börtön

Michel Foucault gondolkodásának⁴⁶⁵ egyik súlyponti munkája a *Felügyelet és büntetés*, ami lényegében a börtönnek, vagyis az emberi társadalomban lévő, a bűn és a hatalom miatti elszigeteltség történetét jeleníti meg. Adorno és Horkheimer már elindult egy olyan úton, amely az ember és magának a társadalomnak a kapitalizmussal korrelatív determinisztikus képét írja le.⁴⁶⁶

Foucault lényegében egy sajátos perspektívából – a büntetésből és ennek térbeli megnyilvánulásából – indítja gondolkodását, és arra a meggyőződésre jut, hogy mára a társadalomnak egy olyan állapota jött létre, amely folyamatosan felügyelt a hatalom apró eszközeivel, ezek nagy része egyszerűen a tér és ezzel együtt a város megfelelő szervezésén és kialakításán alapul, lényegében egy, az emberi szabadságot majdnem a végsőkig nivelláló fegyelmező társadalom jött létre.

A mű azért is különösen jelentős, mert először bukkan fel a tér fogalma, legalábbis ennyire kiemelten itt jelenik meg Foucault szövegében, és talán ennek hatására később Certeau is hasonló irányba fordul.⁴⁶⁷ De ezen túlmenően is fontos határátlépés ez annak az irányába, hogy pusztán teoretikus fogalmak és azok tartalmi aktívan kapcsolatba kerüljenek azzal a közeggel, jelen esetben a térrel, később a várossal, amellyel alapvetően konstitutív viszonyban van. Ha ezt a két oldalt nem egységben tárgyaljuk, könnyen féloldalas lehet a perspektívánk és emiatt elvétjük egy tiszta kép kialakításának lehetőségét.

Ha nagyon röviden és tézisszerűen szeretném összefoglalni annak tétjét, hogy milyen értelemben folyik majd a vita Foucault és Certeau között (Debord egy egészen sajátos

⁴⁶⁴ Michel FOUCAULT, *Felügyelet és büntetés, a börtön története*. Gondolat. Budapest. 1990.

⁴⁶⁵ Munkámban nagyban támaszkodom a következő tanulmánykötetre: *Religion and Culture by Michel Foucault*. Selected and edited by: Jeremy R. CARETTE. Manchester University Press 1999.

⁴⁶⁶ Ezt a gondolatot azzal lehet kiegészíteni, hogy a társadalmak szorosán kötődnek az egyes térhasználat módjaihoz, ezzel korrelatívan, ahogyan egy társadalom változik, úgy az általa birtokolt tér is vele együtt és általa változik (melynek visszahatása is lesz a társadalomra). Ha ez így van, akkor elfogadhatjuk azt a tézist, hogy a modernitás és azt követő idők tereit minden bizonnyal a kapitalizmus határozta, határozza meg. Ehhez lásd: Henri LEFEBRE, *La production de l'espace*. Paris, Anthropos. 1974.

Ezen fejezetben nagyban támaszkodom Szekeres András tanulmányára, melyben részletesen vizsgálja Foucault *Felügyelet és büntetés* című munkáját és annak kapcsolatát Certeau térelméletével. Meglátásaival nagyrészt egyetértek, azokat a teológiai hermeneutika eszközeivel igyekszem olvasni és kiegészíteni. Lásd: SZEKERES András, *A fegyelmezés technikáitól az elsajátítás taktikáig. Foucault és De Certeau a modernitás térbeli alakzatairól*. Híd 2006/3. 37-48.

és kizárólagos irányt képvisel ebben a vitában, nála ez nem lehet kérdés), akkor azt így fogalmaznám meg: van-e még az emberi (egyéni és társadalmi) szabadságnak olyan szűk területe és lehetősége, hogy szubjektummá válhasson, és ha igen, akkor ennek melyek a térbeli (városszerkezeti) feltételei? Ezt a probléma-tematizálást még akkor is fenntartom, ha tudjuk, Foucault sosem írt semmit ténylegesen és közvetlenül a szabadságról. Magáról a tér tapasztalatáról, illetve használatáról sem. Ennek oka, hogy saját bevallása szerint is mindig idegenkedett a szubjektumközpontú gondolkodástól, márpedig a tapasztalás ettől elválaszthatatlan, ahogyan a szabadság is. Foucault egy kategória-rendszert akart megalkotni, amely képes feltárni mindazt, ami a gyakorlatok mögött meghúzódik. „Feltárta azt a háttérrel, amely előtt lehetségessé vált fegyelemről beszélni.”⁴⁶⁸ Tulajdonképpen magáról a térről és annak háttéréről beszél, hogy azt milyen *diszpozitív* hozta létre, de nem a „megélt térről.” Ugyanakkor pontosan ezért lesz kiemelkedően fontos a tér elsajátítása Certeau esetében, ami egyben a szubjektum szembelyezkedése mindazzal, amit Foucault feltárt, és ennyiben nagyon is a szubjektum szabadsága a tét (mely ebben az elsajátításban található) a kettejük közötti „vitában.”

Foucault munkásságában az 1970-es évektől kezdve kimutatható egy markáns iránynak a felvétele, ami nem más, mint a szubjektum konstitúciója. Sok területet elemezve és összekapcsolva beszélt erről a témáról, de ennek nyomán vált igazán dominánssá és explicitté a tér témája. Ez fokozatosan bomlik ki, amelynek kezdete a *Tudás archeológiája* című munka utáni időkkel kezdődik. A térnek a szerepe és jelentősége azért is emelkedik ki a *Felügyelet és büntetés*ben, mert erre az időre tehető az a fordulat, amelyben a csaknem teljes leíró gyakorlat vizsgálata mellett megjelennek az ennek háttéréként szolgáló társadalmi gyakorlatok vizsgálata is.

A *Felügyelet és büntetés*t megelőzően írt, de csak később, nem sokkal a halála előtt publikált munkájában, Foucault a következőképpen jellemzi egyrészt saját korát, másrészt jól látszik, hogyan előlegezi meg a következő évek gondolkodói útját: „Jelenlegi korunk talán inkább a tér korszaka lehet. Az egyidejűség, a mellérendeltség, a közel és a távol, a jobbra és a balra, a szétszóródás korát éljük.”⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ Uo. 45.

⁴⁶⁹ Michel FOUCAULT, *Eltérő terekről*. In: Uő. *Nyelv a végtelenhez: tanulmányok, előadások, beszélgetések*. Debrecen. 2000. 147. Foucault ebben a szövegében olyan terekről tesz már említést, amelyek minden más térrel is viszonyban állnak, de mindezt olyan különleges módon teszi, hogy mintegy semlegesítik, kifordítják a fennálló viszonyokat. Ezek kétféleképpen lehetnek, az egyik fajtájuk az utópia, a másikat Foucault heterotópiának nevez. „Kifordított szimmetrikusak. Minden helyen kívül

Ez a perspektíva kapcsolódik ahhoz a harmadik jelentős fordulathoz, hogy Foucault a '70-es évektől kezdődően kezd foglalkozni a hatalom analízisével. Ezekből a vizsgálódásokból ered⁴⁷⁰ annak a belátása, hogy a térről csak a hatalom korrelációjában lehet érvényesen beszélni.

A tér és annak vizsgálata Foucault gondolkodásában elengedhetetlen konstitutív pólusa a hatalomnak. Ebben az értelemben szakít a hatalom birtoklásának-birtokolhatóságának, származásának hagyományos paradigmáival, és azt állítja, hogy a hatalom tekintetében csak egy lényeges aspektus van, mégpedig annak gyakorlása. A hatalomnak nincs „szubsztanciája” (a hatalom „*decentrált*”), nem létezik önmagában, csak a gyakorlása által. A hatalom gyakorlódik. A gyakorlása nem egy szuverénből indul ki, és ennyiben Foucault minden megelőző, és a mai alkotmányos establishment által gyakorolt szuverenitás-elméletet tagadni látszik.⁴⁷¹

*A hatalom „lentől jön, a társadalmi testből, helyi erőkből deriválódik, mozgékony és átmeneti erőkből, néha egészen aprókból, és innen épül fel komoly egynemű (homogén) egységekké, s ezeket bizonyos konvergenciák teszik hegemónikussá.”*⁴⁷²

esnek, jóllehet valóságosan behatárolhatóak.” SZEKERES András, *A fegyvelmezés technikáitól az elsajátítás taktikájáig. Foucault és De Certeau a modernitás térbeli alakzatairól.* Híd 2006/3. 37-48. 38. Lényegében arról van szó a heterotópia esetében, hogy minden civilizációban, kultúrában nagy valószínűséggel léteznek olyan valódi, ténylegesen a mindenkori társadalmi rendszeren belül fennálló helyek, amelyek valamiféle ellen-szerkezeti helyként, utópiaként kétségbe vonják, kiforgatják a valódi szerkezeti helyeket. Ennek két típusát különbözteti meg Foucault: válság-heterotópia, illetve a deviancia-heterotópia. Szekeres tanulmányában felhívja a figyelmet arra, hogy Foucault már ebben a korai művében a deviancia-heterotópák közé sorolja be azokat az intézményeket, amelyek később a hatalom prizmáján keresztül elemzéseinek alanyai lesznek. A másik, hogy Foucault már itt azt állítja, hogy a terek elemzése független a tapasztalattól.

⁴⁷⁰ Vö: „*Úgy tűnt, hogy azért mégiscsak fontos látni, a tér miképpen képezte a részét a történelemnek, vagyis egy társadalom miképpen rendezte el a maga terét, és hogyan rögzítette ebben az erőviszonyokat (...) Fontosnak tűnt, hogy megmutassam, az ipari társadalomnak, a kapitalista típusú társadalomnak, amely a XVI. századtól bontakozik ki, a társadalmi térbeliség újfajta formája volt jelen, a terek társadalmi és politikai elosztásának/felosztásának meghatározott módja, és egy ország, egy kultúra, egy társadalom története teljes egészében megírható úgy, ha onnan indulunk ki, ahogy a teret értékelik és felosztják.*” In: Michel FOUCAULT, *La scène de la philosophie.* In: *Dits et écrits.* Paris. 1994. 234. idézi SZEKERES András, *A fegyvelmezés technikáitól az elsajátítás taktikájáig. Foucault és De Certeau a modernitás térbeli alakzatairól.* Híd 2006/3. 37-48. 39.

⁴⁷¹ Foucault a *Felügyelet és büntetés Panoptikusság* fejezetében a hatalom jelen struktúrájának kibomlását a XVII. századtól kezdi el vizsgálni, mégpedig egy akkoriban általánosnak tűnő dolog, a pestisjárványok kapcsán. A város védelmi intézkedései mentén indítja vizsgálódásait. Itt csak egy párhuzamra hívnám fel a figyelmet. Althusius és elmélete épp ebben az időben fogalmazódik meg, az ezt alapul vevő és azt sok tekintetben megváltoztató szuverenitáselméletek még nem bukkantak felszínre. Tulajdonképpen egy közjogi korszaknak a kezdetén vagyunk, amikor már erodálódik is. Születésével párhuzamosan már korrumpálódik és erősen a megszűnése, a hatalom egy negatív formája felé indul el. A két folyamat még szinkronban sincs egymással, a történelem ilyen formán olyan események sorának tűnik fel, amelyben hatalom, és annak gyakorlásának módjai (elméletei) egyszerre deklarálódnak és egyszerre devalválódnak is, úgy, hogy a két folyamat nem párhuzamos, egymásra nem reflektált.

⁴⁷² SZEKERES András, *A fegyvelmezés technikáitól az elsajátítás taktikájáig. Foucault és De Certeau a modernitás térbeli alakzatairól.* Híd 2006/3. 37-48. 40.

Ezek alapján a hatalom helye, ahonnan gyakorlása indul és folyik, a város (amely teret ad neki), és itt dől el, hogy az embernek és szabadságának milyen feltételei, lehetőségei lesznek. Certeau-nak is a városi térben kell megtalálni azokat az utakat, tereket, amelyek perspektívája minden hatalomtól eloldottá tudják tenni az egyént, ami egyrészt neki is egy önálló, saját hatalomgyakorlást jelent, másrészt ezáltal szubjektumának a szabadság egy bizonyos lehetőségét adja.

A térről gondolkodva, a szubjektum és hatalom természetét vizsgálva még egy fontos fogalom jelenik meg Foucault írásában. Ez nem más, mint a *Felügyelet és büntetés* egyik központi témája, a fegyelmezés. Foucault a fegyelmezést a diszciplína fogalmával írja körül, illetve annak a hatalom által vázolt természetét, például decentrált voltát. A fegyelmezés később a börtön intézménye történeti magyarázatának lesz a kulcsa. A börtön ebben a kontextusban elveszti a ma ismert filantróp, vagy a társadalmilag neki vindikált tulajdonságokat (mint a lehető leghumánusabb és a társadalom számára is megfelelő módon való elrejtése, illetve integrációja az elítélteknek), és sokkal inkább úgy jelenik meg, mint egy a XVII. századtól kezdődő „*diszciplinárizálódási folyamat*”⁴⁷³ eredménye.

Azoknak a fegyelmező eljárásoknak, amelyekről Foucault beszél, és az ezekhez kapcsolódó tervezési technikáknak létezik a modernitás előtti előképe is a középkorban, ilyen például a kolostorok cellás felosztása. Foucault talán ezt tartja a legfontosabbnak. Ezt érdemes kritikailag párhuzamba állítani Le Corbusiernek a 6. fejezetben tárgyalt elméletével. Ő, ahogyan láttuk, az emai kolostor cellás elrendezésében találta meg a modern lakás-gép (otthon), ház, város koncepciójának alapját. Le Corbusier ennek nem elsődlegesen ipari és gyakorlati, hatalmi hasznosságát emeli ki, hanem az emberi természet boldogságának és szabadságának közeget, helyreállítóját keresi benne. Ilyen téren erősen megkérdőjelezhető ennek felügyeleti jellege, és Certeau nézetét elővételezve azt mondhatjuk, hogy Le Corbusier koncepciója könnyen kapcsolatba hozható az ő „*taktika*” fogalmával. A praktikával ellentétben ahhoz, hogy az egyén, vagy maga a társadalom taktikát alakítson ki, kell egy háttér, ahonnan mindezt szervezi, ahová visszavonulhat. Ezt a modernitás és a kapitalista-ipari kultúra sokszor

⁴⁷³ Fontos látni, hogy Foucault szerint a modernitás sajátosan olyan fegyelmező terekkel írható le, mint: iskola, börtön, pszichiátria. E térbeli szervezési elvek pedig egy nagy fokú diszciplinárizálódási folyamat eredményeként jöttek létre. Lényegében apró fegyelmezési technikák elterjedése a társadalom minden szegmensében. A diszciplinárizálódás vizsgálata Foucault-nál módszertanilag egy „*felfelé hatoló*” elemzés (*analyse ascendante*). Így tematizálódik nála pl. az örület kizárása, a szexualitás elfojtása, vagy maga a börtönelzárás. Ezeket pedig a legalsóbb szinteken vizsgálja, nem csak a gyakorlás csúcsain, illetve külön vizsgálja ezek későbbi gazdasági és politikai hasznosságát.

mesterségesen (rossz urbanisztikai tervek, nem átgondolt és életközpontú építészet, munkásszállások) alakította ki. A 2. fejezetben elemzett *Aparecidai dokumentum* és Ferenc pápa *Evangelii gaudium* kezdetű buzdítása is több helyen említi, hogy az otthonok és városok egyes részei, amelyek a szegénységnek, a társadalmi kirekesztettségnek (Certeau rájuk alkalmazza a praktikák fogalmát, amely a szabadságnak így is egy sajátos lehetősége) közegei, sokszor államilag mesterségesen és rosszul, vagy az emberek által kényszerből, tervek nélkül létrehozott közege. Ezzel szemben Le Corbusier programja pontosan ezt kívánja orvosolni, és a lakhatást, az életkörülmények feltételeit az emberi természethez igazítani, amiben az ki tud teljesedni, certeau-i értelemben pedig taktikákat alkothat, ezzel a szabadságnak egy nagyobb fokára jutva. Ez nem jelenti azt, hogy ezzel minden Foucault által leírt determinizmust tagadnunk kellene, mint ahogyan Le Corbusier túlzott antropológiai optimizmusát is kritikai élel tárgyaltuk. Elemzésemben itt is arra az álláspontra helyezkednék, hogy egy közös dialógusban a katolikus teológia több ágának (dogmatika, ezen belül is a kegyelemtan, az egyház társadalmi tanítása, morálteológia) feladata lehetne ezeket a nézeteket a kinyilatkoztatáshoz közelíteni, és a mai kornak megfelelő praxisban ezek megvalósulását is elősegíteni.

A foucault-i diszciplína logikája a mindenre kiterjedő figyelem és tudás, amelynek semmi sem kerülheti el a figyelmét. Ez a mindenre kiterjedő figyelem pedig a tér új szervezésével valósul meg. Foucault azt írja körbe, hogy a modernitás leginkább reprezentatív terei – börtön, iskola, kórház, örültek háza – a megfigyelés (felügyelet) szabályai szerint jöttek létre. Ráadásul a diszciplínák tér nélkül nem volnának elgondolhatóak, ennek oka, hogy szinte minden esetben tudatos elhelyezésem nyugszanak.⁴⁷⁴

A diszciplína lényegében szétosztja az egyéneket a térben úgy, hogy közben a helyváltoztatásuk szabályait és mechanizmusait is meghatározza. A hatalom ebben a tekintetben konstitutívan korrelatív a térrel, a térbeliséggel, illetve a stratégiákkal. Foucault esetében tényleg joggal merül fel a kérdés: hogyan beszélhetünk stratégiáról, ha nincsen olyan szubjektum, amellyel ez kapcsolatba hozható? Foucault a felfelé

⁴⁷⁴ „A diszciplína mindenekelőtt a tér elemzése (...) a tér általi individualizáció, a testek behelyezése egy individualizált térbe: ez teszi lehetővé az osztályozást és a kombinációt.” Michel Foucault, *L'incorporation de l'Hopital dans le technologie moderne*. In: Uő. *Dits et écrits*. Paris. 1994. 234., idézi: SZEKERES András, *A fegyelmezés technikáitól az elsajátítás taktikájáig. Foucault és De Certeau a modernitás térbeli alakzatairól*. Híd 2006/3. 37-48. 41.

hatoló elemzésében beazonosított és elemzett mozgásokat „*egy szubjektum nélküli stratégia eredményének tekinti.*”⁴⁷⁵ Az állítás lényegében az, hogy a hatalom ezen új struktúrája és technológiája nem köthető egyes egyénekhez vagy csoportokhoz, akik ezt egy döntés következtében létrehozták és kialakították volna. Sokkal inkább arról van szó, hogy „*ezeket a taktikákat helyi feltételek és sajátos szükségletek mentén szervezték meg és találták ki.*”⁴⁷⁶ Kis egyedi darabokból áll, amelyeket egy „*osztálystratégia*” bizonyos mértékű egységgé tud alakítani. De továbbra is megmarad a hatalom bonyolult játéka és mechanizmusai, tehát igazán nem beszélhetünk még így sem egyfajta homogenizációról.

Foucault szerint tehát az ember a modernitás alávetettjévé lett (és ennyiben valóban a szubjektum történetét írja meg⁴⁷⁷, mely már nem érthető az eszmetörténet eljárásaival), de nem egy szuverén hatalom által, hanem „*eljárásoknak*” köszönhetően. A tér új szerveződése annak eredménye, ami egy *diszpozitív* kialakulását követi. Két körre bonthatjuk, hogy Foucault mit ért *diszpozitív* alatt. Az első értelemben ide vehetjük többek között egy nagyon heterogén körbe tartozókként az intézményeket, az építészeti-urbanisztikai elrendeződéseket, törvényeket, tudományos értekezéseket, erkölcsi-filozófiai kimondott vagy ki nem mondott megnyilatkozásokat. Ezen túl Foucault ezek viszonyát, kapcsolatuk struktúráját és ennek természetét érti *diszpozitív* alatt. Mindez (ez a *diszpozíció* funkciója) pedig egy magasabb egységnek, egy szükségnek való történeti megfelelésben lesz valódi. Ez a *diszpozíció* harmadik jelentése. A *diszpozíció* természetéből is következik, hogy bár létezhetnek a tér szervezésére vonatkozó teoretikus szövegek, de ezek nem nevezhetők azok eredetének, a modernitás terei nem valami kauzalitás eredményei (a *diszpozitív* egyes elemei között van lokális kapcsolat, de egy mindent átfogó kauzalitás nincs).⁴⁷⁸

Ennek az új térszervezésnek az alapját és kialakulását mutatja be plasztikusan Foucault a *Felügyelet és büntetés* III. részének 3. fejezetében, különösen is annak első részében.

⁴⁷⁵ Uo. 42.

⁴⁷⁶ Uo. 42.

⁴⁷⁷ Foucault itt valószínűleg a *sub-iacio* igére (alá-vet/dob) utalhat, amelyből a subiectum terminus képződik.

⁴⁷⁸ Vö: Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*. Paris. 2004. 244.

VII.5.2. A panoptikusság jelentése Foucault-nál, különös tekintettel Michel de Certeau kritikájára

Foucault a *Panoptikusság* című alfejezetben egy történelmileg elég jól dokumentált és ismert tényt vesz elemzés alá. Ez nem más, mint annak gyakorlata, ahogyan a XVII. század végén különböző intézkedéseket fogantatosítottak azokban a városokban, ahol járvány (pestis) ütötte fel a fejét. *„Először is szigorú, térbeli hálóba fogtak mindent: a várost és a „vidéket” természetesen lezárták, tilos volt elhagyni a várost, elpusztították a kóbor állatokat, a várost kerületekre osztották fel, ahol intendánst ruháztak fel hatalommal.”*⁴⁷⁹ Jól körvonalazódik, hogy egy váratlan elem, hogyan alakítja azt a díszpozitívát, amely a maga mozgásában egy új tér kialakítását eredményezi. Összehasonlításképpen itt arról van szó, hogy a városok, amelyek a középkorban sajátosan nem a klasszikus ortogonális térrácsos (– és ebben az értelemben „demokratikus” – eudaimoniához kötött) városszerkezet mentén alakultak ki, még ha nem is mértanilag, de újra kiszámítható és behatárolható térbeli szerkezetbe szorulnak. Ez azonban már közel sem azt a térbeli gyakorlatot fogja szolgálni, mint a koncepció eredetije.

*„Minden utcát egy szindikusz alá rendelnek, aki felügyeletet gyakorol; halálbüntetéssel lakol, aki elhagyja az utcát. Kijelölnek egy napot és mindenkinek megparancsolják, hogy zárkózzék be a házába: halál sújtja azt, aki kijön. A szindikusz sajátkezűleg zárja be a házak kapuit kívülről; magához veszi a kulcsokat és átadja a kerület intendánsának; ő őrzi valamennyit a karantén végéig.”*⁴⁸⁰ Egy olyan ősi rítus elevenedik itt fel, amelyben végletesen kettéosztják a népességet, ezzel egy jelentős részét heterogénné teszik, eközben a megfelelő taktikák zajlanak: le- és elzárások, az ellátás részben ön-, részben a köz részéről való tartós megszervezése, a fegyelmezés a retorzió mechanizmusainak megszervezése. Ezzel a városban lényegében *„mindenkit a helyéhez szögeznek. (...) Szüntelen a felügyelet. Mindenütt éber tekintet.”*⁴⁸¹ Időről-időre mindenkinek az ablakán keresztül meg kell mutatkoznia, hogy él-e még, illetve, hogy nem szökött-e ki. A felügyelet egyben adminisztratív is, mindent és mindenkit részletesen dokumentálnak. Lényegében a város egy mindentől elvágott, minden pontján dokumentáltan ellenőrzött térré változik, melyben mindenki helyhez van kötve

⁴⁷⁹ Michel FOUCAULT, *Felügyelet és büntetés, a börtön története*. Gondolat. Budapest. 1990. 267.

⁴⁸⁰ Uo. 267.

⁴⁸¹ Uo. 268.

és minden mozdulatát ellenőrzik. Az egyéni perifériát a központtal (ahol a hatalom abszolút) az írásos dokumentáció és annak adminisztratív apparátusa köti össze. A járványt tehát a térnek renddéz változtatásával kezelik, melynek célja, hogy eloszlasson minden zavart, mely abból adódna, ha a „*testek összekeverednének*.”⁴⁸²

A pestis végeredményben fegyelmező mechanizmusokat hozott létre.

„*Az emberek közötti határozott és bináris felosztás helyett megköveteli a többszörös elválasztásokat, az egyéniesítő elosztásokat, a felügyelet és az ellenőrzés mélységében való megszervezését, a hatalom fokozását és szétágazását.*”⁴⁸³

Ha a pestis a helyhez kötés rítusait és hatalomgyakorlását váltotta ki, akkor a lepra a száműzetését, a kivetését. A leprást száműzik, hogy szinte beleveessen egy tömegbe, ezzel a bezárás gyakorlata alakul ki. A két oldal eltérő alaptól származik. Ahogyan Foucault megfogalmazza: az egyik a tiszta társadalom, a másik a fegyelmezett társadalom ábrándjából fakad. Ez a két séma Foucault szerint a XIX. századra kezd igazán összeérni, és a kizárás tereiről a fegyelmező „*behálózásnak*” a gyakorlataira helyeződik rá. Így jön létre, és kötődik helyekhez a modern értelemben vett kórház, büntetés-végrehajtási intézet vagy iskola is. Foucault itt arra a fontos pontra is rámutat, hogy a leprás és pestises helyett már a társadalom egyéb rétegein gyakorlódik ez a hatalom: szegényeken, koldusokon, csavargókon, örülteken.

Vagyis pontosan az ellenőrzött perifériát, jobban mondva az azt létrehozó díszpozitívát, és ennek irányát elemzi, melyet az argentin teológia szegényekként, a társadalom kivetettjeiként tematizált a gyakorlatban.

Foucault tehát egyszerre adja a tér és a város szerkezetének alapját, valamint az ebben a szerkezetben megjelenő szubjektumét (minden aktualitás nélkül). A díszpozitív ezen irányára (Foucaultnál ez mindig egy irányban halad) korunk *panoptikus városáig* ér. Amikor a város teológiájáról gondolkodunk, akár annak teoretikus dogmatikai hátterét, akár Ferenc pápa által szorgalmazott misszió tekintetében, akkor általánosan ezt (is) alapul kell vennünk, hiszen a ferenci kilépő egyház, ebbe a „térbe” lép ki, ahol a szegények találhatóak. Ezek a díszpozitív tektonikus lemezek határozzák meg az elszigetelés struktúráit (ezeket az *Evangelii gaudium* és a *Laudato sí* sokszor közgazdasági terminusokkal írja le), melyeknek természetét Foucault sok tekintetben vizsgálja. Michel de Certeau-t leszámítva senki nem mérte fel ennek a súlyát azzal a komolysággal, hogy mindez valóban az ember szabadságáról, tapasztalásáról, végső

⁴⁸² Uo. 270.

⁴⁸³ Uo. 271.

értelemben szubjektum-voltáról szól, amit ebben a valóságban kell megérteni és tematizálni. A kérdésre, hogy hogyan van jelen Isten ezekben a terekben és ezekben a városokban, Certeau sok tekintetben válaszolni fog, de lényegi pontokon adós marad a válasszal és inkább csak utat mutat. Annak a teológiának, melynek alapszempontait a 2. fejezetben körvonalaztam, erre a kérdésre mindenképpen reflektálnia kell.

A következőkben arra törekszem, hogy megmutassam Foucault panoptikusság-elméletének alapját, illetve, hogy röviden reflektáljak a mai értelemben vett panoptikus városokra. Mindez már átvezet Michel de Certeau munkájához.

Már az is sokatmondó tény, hogy a panoptikusság alapja egy építészeti koncepcióban nyert először alakzatot. Jeremy Bentham⁴⁸⁴ *Panopticonja*⁴⁸⁵ adja meg ennek a koncepciónak a vázát. Alapelve, hogy egy épület gyűrű alakban vesz körbe egy tornyot. Maga az épület cellákra osztott, a tornyon nagy ablakok vannak elhelyezve. Ennek segítségével egyetlen ember, egyetlen őr képes az egész épületet, benne minden cellát megfigyelni. Ez azért lehetséges, mert minden cellán két ablak van, egy kifelé néz, ahonnan a fény beáramlik és egy a toronyra tekint. Ez a sajátos fényviszony teszi lehetővé, hogy a fogvatartott sosem tudhatja, hogy nézik-e, vagy hogy egyáltalán vannak-e a toronyban; másrészt ő maga mindig megvilágított lesz, így a toronyból mindig látni fogják. Elég egyetlen őr, és az egész épületet nem csak megfigyelés, de tökéletes (sosem igazán tematizálható) ellenőrzés alá lehet vonni. A fény, amely a láthatóságot adja, egyben csapdában is tart. „*A láthatóság csapda.*”⁴⁸⁶ A tökéletes hasznosság ez, ami az elszigetelést és a megfigyelést illeti. A *Panopticon* olyan térbeli egységeket hoz létre, amely tökéletesen individualizálja a benne lévő egyéneket.

Két kritikai megfontolás közbevetésére vállalkoznék itt, amelyek közül az egyik a fényviszonyokkal függ össze, a másik pedig a torony képére reflektál.

⁴⁸⁴ John TROYER, *The Classical Utilitarians*. Bentham and Mill (Hackett Classics) 1st Edition.

Bentham a modern jogpozitivizmus megalapítója. Elméletének fő fogalmai: a szuverén és a feltétlen parancs, az imperatív. „*A parancs nem más, mint valaki arra vonatkozó akarátának kifejezése, hogy egy másik személy miként cselekedjen, s valamilyen joghátrány kilátásba helyezése arra az esetre, ha az illető mégsem ennek megfelelően cselekszik.*” In: *Fejezetek a jogbölcséleti gondolkodás történetéből.* (szerk.) SZABÓ Miklós. Prudentia Iuris 12. Bíbor Kiadó. Miskolc. 2004. 35. Jól látszik, hogy Bentham jogi gondolkodásának fő fogalma a szuverén és a parancs, ennek következtében a jogrendszer maga is az egy szuveréntől származó parancsok összessége. Ez egy olyan redukcionizmus, amely olyan mértékben szűkíti le a jogot, ami kifejezhető abban, hogy x érvényesen megteheti y-t, vagy nem. Ennek a jogi gondolkodásnak a társadalomra kivetített képét fedezhetjük fel a *Panopticonban*.

⁴⁸⁵ Jeremy BENTHAM, *Panopticon: The Inspection House*. Anodos Books. 2017.

⁴⁸⁶ Michel FOUCAULT, *Felügyelet és büntetés, a börtön története*. Gondolat. Budapest. 1990. 273.

Foucault-nak igaza van abban, hogy a fény ilyen felhasználása valóban karakteresen negatív. A munkám 6. fejezetében elemzett Mies van der Rohe építésze azonban jó ellenpéldája lehet ennek. A *Seagram building* esetében láttuk, hogy az ablakfelületek és a fény sajátos viszonyában egész más invenció mozog, amely leginkább a tér és a környezet egységét, a kint és a bent heterogenitásának feloldását szolgálja, miközben a megfigyelő és a megfigyelt (kint és bent) pozíciója is feloldódik.

A torony képe egészen a korai keresztény időkig kötődik a városokhoz. Különösen is a mai Szíria, az akkori Antióchia tartomány városaihoz, és azok sajátos szerzetes alakjaihoz, az oszlopos szentekhez. Ez a sajátos hagyomány, amelyet Oszlopos Szent Simeon⁴⁸⁷ indított útjára, egy egészen sajátos perspektívával is rendelkezik, amely mélyen összefügg a korabeli városi kultúrával. Ezek a szerzetesek, bár többségük remete volt ezt megelőzően, nem horizontálisan akart kivonulni a társadalomból, ahogyan a sivatagi atyák tették Egyiptom sivatagában (jegyezzük meg, hogy hozzájuk „kiment” a város, ami szintén egy érdekes perspektívát jelent). Fölfelé építkeztek – mégpedig Simeont követően, ahogyan ezt már az ő életrajza is tartalmazza, majd minden városban így tettek –, oszlopot állítottak és föntről figyeltek Istenre és a városra. Én ezt nem tekinteném a *Panopticon* előképének, sokkal inkább helyes figyelemnek. Két okból. Azt tudjuk, hogy az oszlopos szentek erkölcsi és hitbeli (sőt sok esetben politikai) téren is aktív dialógusban voltak városukkal.⁴⁸⁸ Ez a dialógus a szerzetesség sajátos nyelvén (gyakorlatában) zajlott, mely egészen egyedivé teszi ezeknek a szenteknek a működését és cselekedeteit. A város ugyanakkor nem csak megfigyelt, hanem legalább ennyire megfigyelő és megismerő is, a szent által megvilágított Isten irányába.⁴⁸⁹ Az oszlopos szentek kiválóan megtalálták azt a pozíciót, amelyben egyszerre két oldalról megfigyelők és megfigyelték lettek, amit térbelileg is tökéletesen tudtak megjeleníteni.⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ NACSINÁK Gergely András, *Oszlop a hegyen. Stylita Szent Simeon élete*. Eulogia sor. L'Harmattan - Budapest. 2009.

⁴⁸⁸ „Az aszkéták paradox viselkedése tehát látványosan szembemegy az élet automatizmusával, az öröklött, és többnyire rossz beidegződéseken alapuló magatartásmintákkal – melyek akkor sem voltak nagyon mások, mint ma –, valamint a létfenntartásra hivatkozó, könyörtelen érvényesülést hirdető közfilozófiával.” Uo. 37. Jól látszik, hogy ezek a szerzetesek az akkori társadalom díszpozitívját török szét azzal, ahogyan egy egészen új nézőpontból szemlélnék, amihez egy sajátos magatartás is kapcsolódás.

⁴⁸⁹ „A szent, az aszkéta már nem vett részt a társadalom ügyes bajos doglaiban, de még épp annyira állt kívül a világon, hogy kellőképpen távlatos rálátással legyen arra, ami ott történik.” Uo. 47. Minden azon múlt, hogy „megtalálják-e azt a határvonalat, amelyen egyensúlyozva megvalósíthatják ezt a kétlakiságot.” Uo. 47. Ez a pontosan volt az oszlop, amelyre Simeon hosszú keresés után bukkant rá.

⁴⁹⁰ Az, hogy az oszlopos szenteket modern városok kapcsán is megjelenítik és kontextualizálják, nem jellemző a művészettörténetére. Egy kivételt érdemes megemlíteni. William Burges angol építész, a

Egy sajátos „panoptikum” ez, amelynek az alapjai, bizonyos értelemben, a mai panoptikus városban is készen állnak. Azt értem ezen, hogy léteznek ugyanezek az oppozíciók: megfigyelt és megfigyelő és ezek sajátos térbeli és városi alakzatai. Az oszlopos szentek egy sajátos nyelvet alakítottak ki, amely leginkább a praxisban nyilvánul meg.⁴⁹¹ Egy ilyen, a városi valóságból kiinduló gyakorlatnak és nyelvnek kezdeti kialakulására utaltam már a munkám 2. fejezetében, amikor az *Aparecidai dokumentum* és az *Evangelii gaudium* néhány nyelvi kifejezését elemeztem.

Tovább elemezve Bentham és Foucault koncepcióját azt mondhatjuk, hogy a panoptikum fő hatása nem más, mint a rend és a hatalom láthatóságának kiemelése (a rab számára mindig a torony), úgy, hogy közben ez a hatalom lényegében ellenőrizhetetlen (vagyis sosem lehet benne biztos, hogy nézik, de abban biztosnak kell lennie, hogy bármikor nézhetik). Érdekes, hogy Foucault itt nem von le közvetlenül egy számára hasznos következtetést. Ebben a koncepcióban – pusztán az épületnek és a fényviszonyoknak köszönhetően – a hatalom akkor is gyakorlódik, amikor azt senki nem gyakorolja (ha nincs a toronyban őr), minden szuverén és szuverenitás nélkül. A hatalom, a megfigyelés és a fegyelmezés gyakorlatában itt tökéletesen, önmagában valóan is jelen lehet. Foucault úgy utal erre a tényre, hogy az elrendezés *„automatizálja a hatalmat és megfosztja egyéniségétől. A hatalom alapelve nem egy személyben testesül meg, hanem a testek, a felületek, fények, tekintetek összehangolt felosztásában;*

gótikus újjászületés mozgalmának egyik neves alakja Alfred Tennyson verséhez – *St. Simeon Stylites* – készült illusztrációjában ábrázolja a szentet oszlopa tetején egy gótikus városban. A kép elsőre idegenül hat, mégis, Burges ábrázolása, ahogyan a város csak kevéssel van alacsonyabban mint a Szent, aki éppen a vers szerint a halálára készülvén Istennel beszél, annak szimbolikus kifejezéseként hat, ahogy maga a gótika, a skolasztika is Isten megismerésére tört. Szinte fej-fej mellett halad a gótikus város az oszloppal és rajta a Szenttel, hogy elérje a fényt, amelyet utána a városra tud irányítani.

⁴⁹¹ „*Simeon az oszlop tetején magát az aszkézist is kifordítja: azzal, hogy köszömlére teszi, az önmegtagadást is megtagadja. Hajmeresztő csavarral jellé teszi magát, ám ezt a jelet mindjárt a feje tetejére is állítja, hogy kiolvashatatlan legyen, máskülönben az okos világ elkezd majd kommentálni, interpretálni, és addig magyarázza, míg végül a benne rejlő apró csodát szépen elmagyarázza róla. Bizonyos értelemben paródia ez: az emberi természeté és gondolkodásmódé, de gyilkos és kivédhetetlen, felszabadult szakrális paródia, melyben kiszolgáltatottsága változik át erővé, macacssága szabadsággá, a nyüves testéből aláhulló fereg pedig igazgyönggyé. A klasszikus világ mértéktartó aszkézisének és megfontolt bölcsességének karikatúrája ez, a filozófusok eszményi nyugalmáé. Ahhoz józan belátás szükségeltetett, emennek meg hit az alapvetése - máskülönben a világon semmi értelme annak, amit Simeon odafönt művelt. A későantik világban az aszkézisnek is, az örületnek is megvolt a maga helye, a társadalom mindkettőt akceptálta és megértéssel fogadta. Szótárában viszont nem volt helye ennek: ami sem egyik, sem másik. Igaza van Theodorétosnak: először a közömbösségből kell kirángatni a szívet valahogy ahhoz, hogy megízlelhesse a hitet. A szavak már csaknem semmit sem érnek: istenérvet is annyit találhatunk, amennyi tetszik, de mind használhatatlanok. Csodát művelni az utolsó mutatványos is képes, de csodává válni nem. Mintegy tudtán kívül teszi, amit tesz: elért ahhoz az alaphoz, ahol paradox módon minden átfordul, és önnön ellentétébe vált. Olyan mélyre ásott, hogy legnagyobb meglepetésére egyszer csak ég és föld között lebegve találta magát.” Uo. 61-62.*

*egy olyan elrendezésben, amelynek belső mechanizmusai teremtik meg azt a viszonyt, amely fogva tartja az egyént.*⁴⁹²

Éppen azért, mert a hatalom a testek, felületek, fények, tekintetek összehangolt elrendezésében gyakorlódik, a város teológiájának is azt kell keresnie és kimutatnia, hogy ezekben a városi környezetekben a testek, felületek, fények, tekintetek összehangolt relációiban hogyan van jelen Isten és megismerésének lehetősége. Ennek egy lehetséges olvasatát próbáltam adni Ludwig Mies van der Rohe esetében, aki pontosan ezekben a relációkban és találkozási pontokon akarja megjeleníteni az Igazságot.

Foucault szerint az új hatalomnak és a *Panopticon*nak egyik fő jellemzője, hogy megfordítja a látvány és a befogadó kapcsolatát. Az antik világ a látványra épült, kevés számú szimbólumot jelenített meg sokak számára. Itt a látvány éppen ellenkező módon viselkedik. Egy ember lát mindent, sokakat, akik nem részesednek a látványban.

Meglátásom szerint, van der Rohe vagy Le Corbusier alkotásai képesek látványt nyújtani sok ember számára és szimbólumokat megjeleníteni. Couturier abbé programja és az a gondolat, hogy a szakrális művészeteket a modernnel való párbeszéd megújíthatja, ugyanebbe az irányba hat. Az, hogy ezek a kezdeményezések miért maradtak marginálisak, annak okai, meglátásom szerint, sok tekintetben összefügg a II. Vatikáni zsinat utáni idők történéseivel is.⁴⁹³

Foucault a *Panopticon* és a pestissel sújtott város alapjából vezeti le a fegyellemmel átjárt társadalmat, amelyben „*a hatalmat, amely gyakorlóin keresztül nyilvánul meg világosan, egy olyan hatalommal váltják fel, amely alattomosan tárgyiasítja azokat, akikkel szemben alkalmazzák (...) a fegyelmezés olyan apró technikai lelemények együttese, amelyek révén a sokaságok hasznos nagyságát növelhetjük, s ezenközben csökkenthetjük ama hatalom kellemetlen oldalait, melynek feladata a sokaságok szabályozása, pontosan azért, hogy hasznossá legyenek.*”⁴⁹⁴

Ahogy fentebb jeleztem, érdemes nagyon röviden reflektálni arra, hogy ma Foucault elmélete nyomán hogyan tekinthetünk a városra. A panoptikus város jellemzője az állandó megfigyeltség – gondoljunk csak a szinte mindenhol működő CCTV kamera-

⁴⁹² Michel FOUCAULT, *Felügyelet és büntetés, a börtön története*. Gondolat. Budapest. 1990. 275.

⁴⁹³ Ennek bizonyos okaira részben kitérek a következő alfejezetben: VII.3.1. Az egyház viszonya 1968-hoz

⁴⁹⁴ Michel FOUCAULT, *Felügyelet és büntetés, a börtön története*. Gondolat. Budapest. 1990. 299.

hálózatra, a chat programok GPS alapú helymeghatározó funkciójára, amely által gyakorlatilag bárkit mi is megfigyelhetünk. Ha teológiai értelemben a hatalom bűne az állandó kontroll nélküli figyelem, amellyel visszaél, és ennek mentén mindaz, amit Foucault leír, akkor a panoptikus város mindenkit bevon ebbe a bűnbe, és a maga eszközeivel mindenki megfigyelővé válik. Ebben a városban nem lehet lemondani a megfigyelésről. A modern popkultúra hősei azért voltak kitüntetettek, mert egy-egy képességük miatt egy sajátos megfigyelői, és így hatalmi pozícióba kerültek a városi társadalom felett.⁴⁹⁵

Mára ez lényegében megváltozott, talán ezért is alakult át a városok közléte, és tematizálják azt jobbra mozgalmak (melyben majd mindenki azonosan megfigyelő, mindenkinek azonos a hatalma) a „szuperhősök” helyett. Ez a város lényegileg a panoptikusságot digitalizálta, „*a hatalmat elektronikusan kiterjesztették: városaink hatalmas panoptikumokká váltak.*”⁴⁹⁶ Ha elfogadjuk azt a tézist, hogy a „*kortárs városelmélet és a megfigyeléssel foglalkozó kutatások egyik fő kérdése az, hogy vajon milyen mértékben tapasztaljuk a posztmetropoliszt panoptikus, fegyelmező térként*”, akkor a város teológiájának is azzal kell számot vetnie, hogy hogyan képes tematizálni a megfigyelés terét, ennek kapcsolatát a hatalommal, és milyen alternatívákkal tudja mindezt kiküszöbölni.

⁴⁹⁵ Ennek a sajátos témának kiváló összefoglalóját lásd: Dan HASSLER-FOREST, *Felügyelet, ellenőrzés és láthatóság a neoliberális városban.* (ford.) Hódosy Annamária. Apertúra, 2019. ősz. <https://www.apertura.hu/2019/osz/hassler-forest-felugyelet-ellenorzes-es-lathatosag-a-neoliberalis-varosban/> (kutatás ideje: 2020. 07.22.)

⁴⁹⁶ <https://www.apertura.hu/2019/osz/hassler-forest-felugyelet-ellenorzes-es-lathatosag-a-neoliberalis-varosban/> (kutatás ideje: 2020. 07.22.)

VII.6. Michel de Certeau, *A cselekvés művészete*

VII.6.1. Bevezetés

Michel de Certeau jezsuita szerzetes és teológus, akiről általánosságban elmondható emellett, hogy aktívan foglalkozik filozófiával, történelemmel, szociológiával, néprajzzal és pszichoanalízissel. Mindezt ő egy holisztikus, dinamikus egységben élte meg. Munkásságában ezek nem elválaszthatóak, saját értelmezésében ő ezt egy integrált szellemi vállalkozásnak gondolta. Ebből természetesen sajátos módszertani problémák származnak. Fő művének tekinthető az először 1980-ban megjelent *A cselekvés művészete. A mindennapok leleménye I.*⁴⁹⁷

A kutatás, amely ma igazi reneszánszát éli, két Certeau-t, két nagy korszakot határol el egymástól, sokszor anélkül, hogy mindezt szintézisben látnák. A két korszakot így foglalhatnánk össze:

I. az amerikai Certeau (*Walking in the City – A cselekvés művészete*) – szociológia, urban-cultural studies, építészet, politikaelmélet stb. *A mindennapi élet tudománya.*

II. az európai Certeau (a modernitás XVI-XVII. századi misztikája) a miszticizmus történése.⁴⁹⁸ Teológiai írások és azok kapcsolata a pszichoanalitikával. Itt például foglalkozik ezen misztikusok társadalmi (városi térbeli) szerepével.

Én úgy látom, létezhet egy harmadik, '68 előtti Certeau is, aki elsősorban a történelemmel és történelemfilozófiával⁴⁹⁹ foglalkozik. Majd '68 után kezd el orientációt váltani. Hazájában ebben az esztendőben tesz szert ismertségre, amikor több cikket és tanulmányt is publikál a diáklázadások kapcsán.

Természetesen a '68-at megelőző munkássága ugyanúgy szoros összefüggésben kell, hogy álljon a másik kettővel.

⁴⁹⁷ Második kötet: M. DE, CERTEAU – GIARD, LUCE – PIERRE, MAYOL, *Practice of Everyday Life, vol. 2: Living and Cooking*. Minneapolis, University of Minnesota Press. 1990.

⁴⁹⁸ M. DE, CERTEAU, *The Mystic Fable, Volume One: The Sixteenth and Seventeenth Centuries (Religion and Postmodernism)* First Edition. Chicago University Press. 1992.

⁴⁹⁹ Magyarul olvasható írások:

MICHEL DE CERTEAU, *Történelem és struktúra*. In: *A történelem anyaga. Francia történelemfilozófia a XX. században*. (szerk.) TAKÁCS, Á., L'Harmattan, Budapest. 2004. 137/144.

MICHEL DE CERTEAU, *Az írás és a történelem* In: *Tudomány és művészet között. A modern történelemelmélet problémái*. (szerk.) KIS Antal, T., L'Harmattan – Atelier, Budapest 2003. 99-111.

MICHEL DE CERTEAU, *A történelmi művelés*. In: *Annales. A gazdaság-, társadalom- és művelődéstörténet francia változata*. Budapest, L'Harmattan. 2006. 463/522.

Én a kutatás fősodrával ellentétben úgy látom, hogy Certeau korszakai között létezik koherencia, és nem tartom véletlennek, hogy életének utolsó szakaszában többek között misztikával foglalkozik. Ennek okát és lehetséges metodikáját korábbi munkámban én is kerestem, amikor modern filozófiai-szociológiai problémákra a misztikus szerzőknél kerestem válaszokat, amelyeket korunkban is lehet kontextualizálni.⁵⁰⁰

Életrajzi értelemben, meglátásom szerint, érdemes kiemelni a látást, és annak autonómiáját, ami nagy mértékben szervezi Certeau gondolatait, tekintve, hogy nála ez sérült, így élete során érzékenyebb volt erre a problémára. Nemcsak azért, mert maga is a tér problémáival foglalkozik, hanem különösen azért, mert a láthatóság, a látás különleges perspektíváiból teszi mindezt.

VII.6.2. Hangsúlyok és tónusok: város, tér, idő, urbanizmus

A modernizmus megértésének (strukturális, munka-szabadidő, az elidegenedés intézményes okai és forrásai, az idő problémája, osztály- és társadalomtudat) vágyában lehetne igazán kapcsolatot teremteni Foucault, Debord és Certeau között. Ennek a megértési folyamatnak egyik központi kérdése, hogy hol a helye, és micsoda (vagy kicsoda) a szubjektum a kultúra szövetében. Hogyan mozognak a kultúra tektonikus lemezei, és ezt miként tudjuk modellezni?

Certeau ebben a kontextusban áll dialógusban Foucault-val és az ő panoptikus szemléletén alapuló, a fegyelmező társadalmat és struktúrát leíró munkájával. Ennek rendszerszintű eloldódása egy „teoretikus, ideologikus” alaptól történik, melyet Foucault így fogalmaz meg: *„Az ember, akiről beszélnek, és akinek felszabadítására felszólítanak minket, már önmagában is egy saját magánál mélyebb alávetettség eredménye. A »Lélek« lakja, ez hívja létezésre, s ez a létezés csak egy része az uralomnak, amelyet a hatalom gyakorol a testre. A lélek egy politikai anatómia hatása és eszköze, a lélek a test börtöne.»*⁵⁰¹

⁵⁰⁰ Ilyen módszertani megfontolások vezettek Licentia dolgozatomban:

SÁGHY Ádám, *A szubjektum elidegenedésének filozófiai vizsgálata és a teológia egy lehetséges válasza*. Dissertatio ad Licentiatum. Budapest 2019.

Ennek a munkának a szisztematikus része, rövidített változatban megjelent a Teológia folyóiratban: SÁGHY Ádám, *A keresztény élet mint az istentapasztalás eseménye. Új Teológus Szent Simeon teológiája*. In: Teológia, LIII. évfolyam, 2019, 212-224.

⁵⁰¹ In: FOUCAULT, M., *Felügyelet és büntetés, a börtön története*. Gondolat, Budapest, 1990. 19.

Certeau emellett legalább ilyen figyelemmel van Debord-nak az idővel kapcsolatos felvetéseire, és munkájában tudatosan törekszik a termelő és fogyasztó dichotómiájának feloldására.

A Certeau-ra különösen is hatással levő szerzők közül ki kell emelni Pierre Bourdieut, akinek a konstruktivista strukturalizmussal (tudat, akarat, lét, körülmények) kapcsolatos kutatásait és téziseit, de különösen is az osztályelmélettel és a habitussal (individuális és kollektív szokásrendszer) kapcsolatos munkáit nagyban integrálja.⁵⁰² A pszichoanalízis egyik kortárs, és korszakhatárt jelentő művelőjének, Jacques Lacan-nak a tézisei is gyakran termékenyítik meg Certeau gondolkodását.⁵⁰³

*A cselekvés művészetének alapja egy 1974 és 1978 között zajló kutatási projekt volt, melyet a francia állam kezdeményezett. Ezután még két évre volt szüksége Certeau-nak és kutatócsapatának, hogy a kutatás reflexióit rendezze és közreadja. Certeau munkáját a hétköznapi embereknek, egyfajta néma többségnek ajánlja, annak a *das man*-nak, akik nincsenek otthon azokban a rendszerekben és struktúrákban, melyben életük nagy részét eltöltik. „Ezt az esszét az átlagembernek szentelem, A mindennapok hőségnek. A bárhol fellelhető figurának. Az utca emberének.”⁵⁰⁴*

Ha ezt az átlag, hétköznapi embert kapcsolatba akarjuk hozni a megelőző fejezetekkel, akkor a következő metszéspontok adódnak. Certeau „*hétköznapi emberei*”, ha nem is teljesen, de nagyban megfeleltethetőek a dél-amerikai teológia szegénység fogalmával, a társadalmilag kirekesztettek körével. Ahogyan korábban kifejtettem, az értelmezésem szerint a társadalom kirekesztettjei, modern korunk szegényei nemcsak anyagi, vagy egy lehatárolt szociológiai értelemben vannak jelen a városi társadalomban; ennek Certeau fogalma is megfelel tartamában.

„A tömeg kora jött el, a demokrácia, a nagyváros, a közigazgatás, a kibernetika tömegeinek kora. Ez a képlékeny és összefüggő embertömeg olyan, mint egy sűrű szövésű anyag, sehol nincs benne szakadás vagy folt, számszerűsített hősök sokasága,

⁵⁰² Ehhez lásd: PIERRE BOURDIEU, *A gyakorlat elméletének vázlata. Három Kabil etnológiai tanulmány.* (ford.) Gelléri Gábor, Sebes Anna, Berényi Gábor; Napvilág, Bp., 2009 (*Társadalomtudomány*).

⁵⁰³ A teljesség igénye nélkül, de a legfontosabb szerzőket kiemelve Certeau a következő szerzőket szintetizálja és használja fel a kutatásaiban: Wittgenstein (generatív grammatika), Carl von Clausewitz, Bahtyin, Lyotard, Marcel Mauss, Heidegger, Kafka, Jarry, Defoe, Henri Lefebvre, S. Freud.

⁵⁰⁴ M. DE, CERTEAU, *A cselekvés művésze. A mindennapok leleménye I.* Figura sor. 5. Kijárat Kiadó 2010. Budapest. 26.

*nincs arcuk, nincs nevük, nem mások ők, mint a személytelen kalkulusok és észszerűségek változó nyelve. Az utcák me számozott folyamai.*⁵⁰⁵

Amikor Certeau kijelöli munkájának témáját: ezeknek a cselekvőknek a hétköznapi praktikáit, akkor lényegében ahhoz a városi társadalomhoz, ahhoz a tömeghez ad kulcsot, amely felé a város teológiájának és az egyház missziójának törekednie kell.

Certeau ennek a tömegnek és a benne cselekvőknek a mindennapjait, mozgásait, szokásait vizsgálja, és mindezt nem egyszerűen passzív, vagy pusztán csak fogyasztói cselekvéseknek tartja, hanem művészetnek. A szabadság művészetei, szabad művészetek ezek.

Ez a művészet egyedi és kreatív, és mint ilyen, összesűríti magában a Debord által tematizált munkát és szabadidőt, felszámolva ennek dichotómiáját. A mindennapok művészi és kreatív szabadságában a hétköznapi emberek képesek enyhíteni azoknak a nagy szervezeteknek a szorításán, melyek körülveszik őket.

Certeau arra mutat rá, hogy a determinizmus abban van, ahogyan ezek a rendszerek oktrojálódnak az egyes emberekre és a társadalomra. Ebben nincs sem megelőző, sem utólagos szabadság. A cselekvők életük minden területén, munkájukban, a fogyasztásban, nyelvben-olvasásban, a gyaloglásban olyan formákkal és szabályokkal találkoznak, melyeket nem ők alkottak meg, és szinte rájuk kényszerítették. Nincs más választásuk, mint használni ezeket, és ebben a használatban felhasználni a rajtuk uralkodó rendszerek elemeit. Az a mód, ahogyan átveszik ezeket az elemeket, valamilyen módon túlmutat magán a rendszeren. Ahogyan játszanak az oktrojált renddel, abban a művészetben szabadok. Certeau itt fedezi fel azt, amit Debord és Foucault tagad.

Certeau is elfogadja azt, ami Foucault gondolkodásának az alapja, vagyis, hogy a társadalom egészét átszövik és átjárják a hatalom mechanizmusai (felügyelet, megfigyelés). Foucault, ahogyan már kritikailag jeleztem, nem lép túl ezen a szférán, mert a szubjektum felől már nem akarja vizsgálni mindezt. Ezt teszi meg Certeau, és ezzel tulajdonképpen *A cselekvés művészete* nem csak ellenpontja Foucault művének, hanem bizonyos értelemben folytatója is annak. Tudatosan meg kell vizsgálni azokat a praktikákat, amelyekkel a hétköznapi ember birtokba veszi a struktúrákat. Ennek a *fabrikálásnak* is vannak formái, Certeau ezeket akarja tematizálni. Meggyőződése,

⁵⁰⁵ Uo. 26.

hogy a cselekvők (diskurzus nélküli) praktikái képesek ellensúlyozni, sőt ellenpólust kialakítani a szocio-politikai rendszerekkel szemben. Ez a mű központi hipotézise.

A cselekvés Certeau szerint, amely a praktikákban⁵⁰⁶ jelenik meg, diskurzusmentes, mely különösen a modern társadalmi berendezkedésekre jellemző. Nagyon fontos látni, hogy Certeau nem arról beszél, hogy a praktikák képesek magát a rendszerszabályokat megváltoztatni, sokkal inkább arról a kérdésről van szó, hogy lehetséges úgy differenciát belevinni a rendszerbe, hogy annak szabályai változatlanok maradjanak (hiszen ezeket nem áll hatalmában a cselekvőnek megváltoztatni).

Ezen a ponton figyelhető meg leginkább Certeau holisztikus szemléletének jelentősége. A fenti probléma megoldására egy Wittgenstein ihletettséggű (generatív grammatika) nyelv- és irodalomelméleti teória segítségével talál rá. Certeau azt veszi alapul, hogy a beszédaktusok sem redukálhatóak pusztán csak a nyelv szabályainak az ismeretére. Sokkal inkább arról van szó, hogy a nyelv szabályait teljes egészében kapjuk, de egyedi módon bánunk (írunk, olvasunk) vele. A cselekvés művészet, és ennek a művészetnek a lehetséges gyakorlatait igyekszik Certeau beazonosítani. Dél-amerikai kutatásainak egyik fő hozadéka volt, hogy az ottani városok mellett⁵⁰⁷ mélyrehatóan megismerkedett az ottani népi kultúrával is. Egy Braziliában dokumentált népi mondában tűnik fel Frei Damião alakja, és általa Certeau részletesen bemutatja és elemzi a cselekvésnek a népi művészetét.

⁵⁰⁶ Vö: „Tehát miután elvégeztük a tévé által sugárzott képek és a képernyő előtt töltött idő elemzését, az marad hátra, hogy feltegyük a kérdést: a fogyasztó mit fabrikál ezekből a képekből ez alatt az idő alatt. Az *Information santé* ötszáz ezer vásárlója, a szupermarketek használói, a városi tér gyakorlatvégzői, a folyóiratokban található elbeszélések és legendák fogyasztói vajon mit fabrikálnak abból, amit „felszívnak”, befogadnak, és amiért fizetnek? Mit csinálnak belőle? Ez a fogyasztó-szfinx rejtélye.” Uo. 57. Certeau itt egyértelműen egy Debord-ral szembeni kritikát fogalmaz meg. A fogyasztó, és ebben Debord-nak igaza van, ki van szolgáltatva az árú dömpingnek, a reklámoknak stb. Ellenben abban az embernek abban szabadsága van, hogy ezekkel a javakkal hogyan bánik, mit és miért vesz meg és mit fabrikál belőle. „*Fabrikációi szétoszlanak a televíziós, urbanisztikai és kereskedelmi termelés kvadrált tereiben.*” Uo. 57. Ezzel Certeau legalább egy ponton megmutatta, hogy feloldható a termelő és fogyasztó kettőssége, hiszen ezekben a praktikus gyakorlatokban, fabrikálásokban mind termelünk valamit.

⁵⁰⁷ Certeau elementáris erővel írja le a városi gyakorlatok élményét és a népi kultúra hatását: ez „vesz körül, ez hat át, ez sodor magával minden diskurzust, legalábbis ha nem elégszünk meg azzal, hogy a politikai uralmat tudományos kisajátítással helyettesítsük. Emlékek jutnak eszembe, az emlékezet hallgatag helyei. Egy éjszakai séta az Igreja de Passo felé az olyankor is még lármás Salvadorban a brazil Nordeste régió népi kultúrájáról szóló szimpózium előestéjén. Sötét homlokzata, szemben a Misericórdia kifinomult teatralitásával, fenséges emlékműve a város összes porának és verejtékének. A templom a hangos és zsibongó városi negyed fölé tornyosul, annak monumentális és hallgatag titkaként. Teljességgel uralja a szűk Ladeira do Passót. A kutatók nem látják, pedig ott állnak szemben vele, és éppígy nem értik meg a nép nyelvét sem, hiába közelednek hozzá, az is túl távoli és túl magas nekik. Az Igreja do Passo jócskán különbözik az egészében kék és teljesen nyitott do Rosario templomtól, fekete kövei a bahiai lelkület éjszakai oldalát mutatják. Bevehetetlen szikla, mégis (vagy épp ezért) otthonos, nélkülözi az ünnepélyességet, a brazil saudad dalokhoz hasonlatos. Hazafelé tartva e zarándoklatról, az utcán az arcok, jókedvű élénkségük ellenére, mintha a műemlék közeli és kifürkészhetetlen titkát tükröznék vissza.” Uo. 42.

„Diskurzusuk felosztotta a teret két rétegre. Egyfelől egy társadalmi-gazdasági térre, amelyet ősidők óta a »hatalmasok« és a »szegények« közötti harc határoz meg, amely a gazdagok és csendőreik állandó győzelmeinek terepe, ahol a hazugság uralkodik (semmiféle igazság nem mondható ki, csak fojtott hangon, és csak ha egymás között vannak a parasztok: »Agora a gente sabe, mas não pode dizer alto«). Itt mindig az erősek győznek, a szavak pedig hazugok – ugyanezt tapasztalta egy magrebi szakszervezeti mozgalmár is Billancourt-ban: »Minket mindig átbasznak.« Másrészt, elkülönülve e hadszíntértől (melyet az éles eszű parasztok a nyelv felszíne alá rejtett konfliktusok szövetségének tekintettek) volt egy utópikus tér is, amelyben vallásos elbeszélések formájában egy meghatározásánál fogva csodaszerű lehetőségvilág jelent meg. Ennek a világnak volt szinte mozdíthatatlan középpontja Frei Damião, akinek minduntalan azt a képességet tulajdonították újabb és újabb történeteikben, hogy égi büntetésekkel képes lesújtani ellenségeire.»⁵⁰⁸

Világosan látszik, hogy ezek a nyelvi praktikák hogyan választják szét a teret, hogyan jelenik meg az új, harmadik utópikus tér, és a hozzá kapcsolódó csodás elbeszélés a hősről és tetteiről. Az első, az elfogadhatatlan valóságot jelölő térrel szemben ez a diskurzus kialakítja a maga saját terét, amely zárt, és az életnek egy olyan részét jelöli, mely mentes az első tér rendszereitől. Ezekben az elbeszélésekben ott van jelen a cselekvés szabad művészete.

Ezen a ponton két megjegyzést kell tenni, véleményem szerint. Az egyik, ami ezt a certeau-i képet még jobban összekapcsolja munkám eddigi fejezeteivel. Számomra úgy tűnik, hogy Certeau a népi kultúrában és vallásosságban megtalált praktikái (szabadsága) nagyon közel állnak ahhoz a gondolathoz, ahogy a mai argentin teológia, és különösen Ferenc pápa, a népi vallásosságba helyezi a teológia fókuszpontját. Nekem úgy tűnik, hogy ugyanarra a hangra kíváncsiak, és ugyanabban látják egyrészt a (egyéni-, társadalmi) szabadság megnyilatkozásait. Ezen túl, ha Certeau-nál ez nem is explicit, de Isten megtapasztalásának a helyét és lehetőségét is. Egy erről az alapról kiinduló szisztematikus városteológiának mindenképpen részletesen is fel kell tárni ezt a megegyezést, és metodológiai értelemben felhasználnia Certeau perspektíváját.

A másik megjegyzés inkább kritikai. Az Adorno és Horkheimer által nagyon részletesen elemzett és leírt kultúraipar nyomán talán az a kritika érheti Certeau-t, hogy mindez, amit leír, igazán nem szolgálja az össztársadalmi rendszerek változását,

⁵⁰⁸ Uo. 43.

igazságossá tételét, illetve az egyénnek sem adja meg a neki járó tényleges szabadságot vagy javakat. Ez a kritika a teória és a praxis oldaláról is jogosnak látszik. Abban igaza lehet Certeau-nak, hogy mindez annak a lehetősége, hogy az egyén olyan cselekvési modelleket alakítson ki, hogy élni tudjon ezekben a zárt rendszerekben, és ezáltal olyan szabadsághoz juttatja őt, amelyben sajátos trükköket és cseleket tud kidolgozni. A cselekvési lehetőségen túl, ha a gyakorlatot nézzük, akkor a város szerkezeti és építészeti újragondolásával lehet ezt kiegészíteni. Ennek lehetett volna egyik lehetősége Le Corbusier urbanisztikai elvének széles körben való tudatos alkalmazása.

A cselekvési lehetőséget a narratívák sokasága teremti meg. De azt ő maga is belátja, sőt egyenesen tézisszerűen kezeli, hogy leginkább a nyugati társadalmak orális kultúrája már nem létezik. Ennek okait már implicite Foucault is leírta a diszciplinárizálódás fogalmával. A nép diskurzusa is ennek esett áldozatul, így a gyakorlat még inkább szűkült. Ezért keres Certeau alternatív megnyilvánulási formákat, amelyek a modern nagyváros keretei között képesek kifejezni az emberi szabadságot, és praktikává tudnak válni. Ezeket fogja taktikáknak és stratégiáknak hívni.

Mielőtt erre rátérnénk, fontos látni, hogy a már bemutatott *Aparecidai dokumentum*, és sok helyen az *Evangelii gaudium* új, a városi közegből és a szegénység új megközelítéséből kibomló narratív közege hasonlóan, és abban a funkcióban nyilatkozik meg, mint, amit Certeau hiányol. Mégpedig úgy, hogy alkalmas a népi diskurzusok kifejezésére. A szegénység új fogalmával és annak városias térben való felismerésével képes megjeleníteni egy sajátos teret. Ez a tér nem egy utópikus (erre több helyen utaltam már más kontextusban megelőzően) hely, sokkal inkább egy olyan, szinte mindenkire kiterjeszhető homogén tér, melynek diskurzusa értően mutat rá a nagy rendszerek, és a modern panoptikus város negatívumaira. Eközben gyakorlati cselekvésre hív.

A város teológiájának ebből a nyelvi közegből kell(ene) megtalálnia és kiemelnie, illetve a *megfigyelő* pozíciójába juttatni azokat az elemeket, melyekkel hatással tud lenni a városok építészeti és urbanisztikai újragondolására, és az ebből a diskurzusból származó teret, amennyire lehetséges, átvinni a gyakorlatba. Ehhez a programhoz szükséges mindenekelőtt a teológia, az építészet és az urbanisztika közös dialógusa.

VII.6.3. *Taktikák és stratégiák* mint az emberi szabadság eszközei

Provokatíván kérdezhetjük, hogy miért van jelen ma város szinten, annak minden pontján, és ezzel gyakorlatilag behálózva azt, az ún. street food kultúrája? Az éttermek és az étkezés, és annak gasztronómiája, gyökeresen átalakult a modern város hétköznapjaiban. Ennek a jelenségnek a gyakorlata és kialakulása⁵⁰⁹ jól bemutatja azt, ahogyan a nem verbalizálható gyakorlatok – főzés, evés, gyaloglás, az utazás – hogyan válnak alapvető praktikákká. Ezek valóban nem narratív aktusok.

Certeau arról beszél, hogy a hétköznapok mindennapos tevékenységei többnyire nem reflektáltak, a hétköznapi ember nem reflektál ezekre, illetve, hogy ennek okán az ezekben a cselekedetekben megnyilatkozó testi gyakorlatok, mozdulatok sem tudatosak, nem minden esetben előre kiszámítottak.

A tér a nézőponttól függően relatív. Certeau ezt a gyaloglás és a séta kapcsán mutatja meg legplasztikusabban. A megfigyelés magaslatából (egy felhőkarcoló tetejéről) a város látványa egy jól olvasható racionális szövet⁵¹⁰, míg odalent az utcán sétálva képtelenség függetleníteni magunkat a város szerkezetétől és mozgásától, annak óhatatlanul sodródó részévé válik a gyalogos. Ennek a két perspektívának, a megfigyelő (*voyeur*) és a sétáló tértapasztalásának, látványának mentén válik ketté a tér.

A test követi a közegnek a szabályait, hiszen nem látja azt összefüggéseiben, nem tud benne előre tervezni, de közben maga is néma írójává válik a térnek. Mégpedig sajátos mozgásával. A megfigyelő, ezzel szemben, értően és reflexíven látja a várost, értelmezi és tervezi azt. Lényegében a Foucault fogalmával meghatározott panoptikumos megfigyelő nem más, mint maga az urbanisztikai terv, koncepció.

⁵⁰⁹ Az utcai ételkészítés és fogyasztás sajátos XXI. századi kultúrája nem megjelenésében, hanem méretében és elterjedésében jelent igazán többet. Már az antik Görögországban, és ahogyan Pompeiben feltárták, a római területeken is elterjedt volt az utcai étel. Mára azonban egyes felmérések szerint közel 3 milliárd ember él ezzel a szokással, melynek jellemzői: hogy az étel nem helyhez-kötötten készül, általában gyorsan mozgó és mozdítható autóra, buszra kerül a konyha, mely a város bármely pontján feltűnhet és mi sem tudhatjuk, hogy hol bukkanunk rá. Gyorsasága és helynékülisége ugyanakkor az étkezni kívánót is jellemzi. Útközben, az utcán, parkokban, a város bármely pontján el lehet költeni az ebédet, de pont a helynéküliség miatt gyorsan. Az igazi utcai főzés és evés nem tervezhető, irracionális, vad, nem kell helyet foglalni az étteremben, nem kell megjelenni, időt szakítani az gasztronómiai élményre. Kultúrák sajátos megjelenése is ez, hiszen általános jellemzője, hogy eltérő kultúrák népszerű ételeit kínálják. Bármelyik város utcáin lehet ismerkedni arab vagy indiai konyhával.

⁵¹⁰ „Azzal számolnak, amit felhasználnak, nem pedig azzal, ahogyan felhasználják azt. Paradox módon az utóbbi láthatatlanná válik a kodifikálás és az általánosított átlátszóság univerzumában.” Uo. 60. Vagyis a mindenkori megfigyelők csak a város racionalitását látják, amelyeket a látványban és diszciplínákban le tudnak képezni. Az irracionális használatlaltal nem tudnak mit kezdeni. Debord és társai sokszor egész nap csak céltalanul (munka helyett) sétáltak Párizs utcáin, „ledörögtek”, amelyek bár kívülről devianciának tűnik egy polgári társadalomban, munkaidőben céltalanul sétálni, de mégis nagyon hasonló teoretikus értelme és gyakorlati megvalósítása volt ez annak, amit Certeau leír.

Az előbbieken erre utalva próbáltam meghatározni a város teológiájának egy lehetséges útját. Vagyis, hogy a város teológiájának új (tereket és eltérő perspektívájú szemlélőket, így magát a megfigyelőt a sétálóval, és viszont, összekötni képes) narratívájával gyakorlati hatással kellene lennie a megfigyelő szemlélőre, vagyis a várostervre. A gyaloglás nem narratív aktus, és a gyalogló sosem fogja magát felülről látni, de ha van egy szemlélőket és tereiket összekötő diskurzus, akkor létezhet átjárás a két perspektíva között.

Ahhoz, hogy Certeau el tudja választani a két nézőpontot, és az ezekben lévők cselekvését, két fogalmat vezet be.

„Stratégiának az erőviszonyoknak azt a számítását (vagy manipulációját) nevezem, mely akkor lesz lehetséges, amikor izolálhatóvá válik az akarat vagy a hatalom egy szubjektuma (egy vállalkozás, egy hadsereg, egy város, egy tudományos intézmény).”⁵¹¹

A hely, a térnek egy sajátos perspektívája izolálja ezt a szubjektumot, aki ebből a pozícióból stratégiai módon tud előre tervezni, hiszen nem fenyegetett, saját hatalma van. A hely adja meg a hatalmat az idő felett is, hiszen ebből a panoptikus térbeli pozícióból a jövő tervezhetővé válik. A tervezés pedig tudás birtokában lehetséges, „a »stratégiákat« a tudás egy specifikus típusának mondjuk, amelyik azt a képességet tartja fenn és határozza meg, hogy saját helyet tudunk adni magunknak.”⁵¹²

Ehhez képest Certeau a taktikát olyan számításra alapuló tevékenységnek nevezi, „amelyet a saját hiánya határoz meg. Ezért semmilyen külsőlegesség körülhatárolása nem biztosítja számára az autonómia feltételét. A taktika helye csakis a másik helye lehet.”⁵¹³

Hans von Bülowot idézve Certeau azt írja, hogy a taktika nem más, mint az ellenség látómezejében való mozgás. Lényegében egy olyan harc, amelyhez mindig cselet kell alkalmazni. „Röviden: a taktika a gyengék művészete. Clausewitz a cselet jellemezte így *A háború művészetében*.”⁵¹⁴ A szerzőnkre jellemző holisztikus szemlélet itt jól érezhető, hiszen a hadtudományok hermeneutikájával tekint a taktikákra, és a hadvezérek munkái

⁵¹¹ Uo. 61.

„Egy olyan helyet posztulál, mely sajátként írható körül, és olyan alap lehet, ahonnan kezelni lehet a célcsoportok vagy a fenyegetés külsőlegességét (a klienseket vagy a konkurenseket, az ellenségeket, a város körüli vidéket, a kutatás céljait és tárgyait stb.). Az irányításhoz hasonlóan minden „stratégiai” racionalizálás is mindenekelőtt megkülönböztet a „környezettől” egy „sajátot”, azaz a saját hatalom és akarat helyét. Ha tetszik, ez egy karteziánus gesztus: egy saját körvonalazása a Más láthatatlan hatalmainak bűvkörébe vont világban. A tudományos, politikai vagy katonai modernitás gesztusa.” Uo. 61.

⁵¹² Uo. 62.

⁵¹³ Uo.

⁵¹⁴ Uo. 63.

nyomán elemzi és érti meg azt, hogy hogyan lehet hatalom és saját hely nélkül, gyengén, a megfigyelés területén mozogni.

VII.6.4. Térbeli gyakorlatok: *séták a városban*

Ennek fényében jól érthető, ahogyan Certeau mindezt a gyalogláson keresztül érzékelteti. A városi tér adja a lehetőségeket, hogy aktualizálja, amikor birtokba veszi azokat a megfigyelő vagy a sétáló szemszögéből.

„A Világkereskedelmi Központ 110. emeletéről nézni Manhattant. Szél kavarja a ködöt, alatta a város szigete, tenger a tengerben, a Wall Streetnél felhőkarcolókat emel a magasba, Greenwichnél alábukik, majd Midtown felé újból feltornyosul, a Central Parkon csendesen hömpölyög keresztül, hogy aztán Harlemen túl belefodrozódjon a messzeségbe. Függőleges hullámváz. A látás egy pillanatra megállítja a nyüzsgést. A roppant tömeg mozdulatlanra dermed a szem előtt. A mozgás helyett hirtelen azt a szövedéket kezdjük vizsgálni, melyben becsvágy és züllés végletei, fajok és stílusok vad szembenállása találkozik, ahol a még csak tegnap felhúzott, de máris kiselejtezett épületek és a jelen városi kitüremkedéseinek kontrasztja zsúfolja tele a teret. Rómával ellentétben New York soha nem tanulta meg annak művészetét, hogy együtt öregedjen a múltjával. A jövő kihívásából, a megszerzett sutba dobásából születik a jelene percről percre.”⁵¹⁵

A voyeurök szemszögéből a város úgy tűnik fel, mint egy „coincidentia oppositorum”, amely Certeau szerint „*építészeti alakzatokban rajzolódik ki. Hideg víz hasítja ki két óceánból (az Atlantiból és az Amerikaiból) a beton-, acél- és üvegszínpadot, melyen a földkerekség legmagasabb betűi fogalmazzák a mértéktelenség költekezésre és termelésre épülő óriás retorikáját.*”⁵¹⁶

Ahogyan a látás és a szemlélés, akárcsak Ikarosz egyre feljebb jut, úgy lesz a város, és benne minden épület olvasható betű. Megszabadulva a város minket körülvevő zűrzavarától, eltávolodva a város fogságából a világ szöveggé válik, melynek látása és olvasása isteni látás. Ezt a látást és perspektívát ismerték az oszlopos szentek.

Már a középkortól kezdve, de különösen is a reneszánsztól fogva, léteznek olyan városábrázolások, melyek azt felülről, olyan perspektívából ábrázolják, melyek akkor

⁵¹⁵ Uo. 117.

⁵¹⁶ Uo. 117.

még nem léteztek, ennek háttérét már igyekeztem bemutatni. Certeau arra utal, hogy a madártávlat kialakítása „*mennyei szemmé alakította a középkori nézőt. Isteneket teremtett.*”⁵¹⁷ Mi változott azóta? A modern technikai kor a képzőművészetek perspektíváját az építészeti alkotásokban fejezi ki⁵¹⁸, vagyis ma az építészet és az urbanizmus kifejezőeszközei egyszerre teszik lehetővé Ikarosz perspektíváját, másrészt maguk is ebben a látványban válnak kifejezővé és kifejezhetővé.

Ebben a távolságteremtő perspektívában, technikai értelemben a közigazgatás teszi a várost tulajdonnevek olyan összességévé, amelyben a sétáló szabadon hozhat létre olyan kétértelműségeket, melyekkel a tér nem rendelkezett.

A sétálók azonban közel vannak, a láthatóság küszöbén túl élnek. Egy olyan közegben mozognak, amit nem tudnak olvasni, hiszen az ő perspektívájuk ezt nem teszi lehetővé. Ezekben a gyakorlatokban a mindennapok cselekvője vakon mozog. Az olvashatóság megszűnik számukra. A mozgások és gyakorlatok, egy szerző- és színész nélküli, irracionális cselekvéseknek tűnnek, olyan véletleneknek, melyekben nincs rendező, nem létezik bennük kiszámíthatóság.

„*A járásnak is van retorikája*”⁵¹⁹ – írja Certeau, és ezzel azt fejezi ki, hogy a fentről az irracionalitásba hajló séta vagy gyaloglás a maga valóságában egy olyan művészet, amely a kapott egészéből töredékeket vesz és alakít át sajátosan. A járás-kelés nem ijed meg a panoptikus szemléletől – amelynek lényege az egyértelműség –, hanem annak ellenére kezd mozgásba, „*árnyékot vet és kétértelműséget teremt e térbe.*”⁵²⁰

A városi tervezés által felkínált utcanevekből, és más narratív elemekből, egy sajátos önálló valóságot teremt meg a gyalogos. Hiszen szabadon választja meg, hogy melyik utcán fordul jobbra és balra, melyik útvonal számára az „*otthonos.*” Itt, az otthon lényegében a gyakorlatban van, ott vagyunk otthonosak. Certeau-i terminológiával ez azt jelenti, hogy a gyalogosok a helyet térré alakítják át. Amíg a hely egy funkcionálisan elrendezett rendszer eleme, addig a tér ennek már elsajátított és átalakított változata.

Certeau lényegében szakadékot állít fel, vagy inkább fejez ki a láthatóság határával.⁵²¹

Ez a határ, illetve, ami a határ alatt van, az az, amit korábban úgy definiáltunk, hogy a

⁵¹⁷ Uo. 118.

⁵¹⁸ „*Ugyanaz az ősi szkopikus vágy kísérti az egykor csupán festett, mára viszont építészeti alkotásokban materializálódott utópiák használóit is. A Manhattan hajóorraként magasodó 420 méteres torony továbbépíti a fikciót, mely olvasókat teremt, olvashatóvá alakítja a város összetettségét, áttetsző szöveggé merevíti annak homályos mozgalmasságát.*” Uo. 118.

⁵¹⁹ Uo. 125.

⁵²⁰ Uo. 126.

⁵²¹ „*Van valami különös a szem képzeletbeli totalizációja elől kitérő mindennapokban, mely nem képez felszínt, legalábbis felszíne csupán a látható távolodó határa, egy szegély, mely a látható háttérben*

cselekvés, amely birtokba veszi a Foucault által elemzett és leírt „lehetőségeket.” Ennek feltárása nem más, mint ezeknek a gyakorlatoknak a megismerése és elemzése. Az, hogy milyen kapcsolat és összefüggés van egy városkonceptió, és a városi gyakorlatok között, azért lehet kiemelten fontos számunkra, mert ez a viszony, illetve az ebből a viszonyból származó struktúra lényegében kiadja az argentin teológia helyzetelemzését. Azt a képet, amelyet Ferenc pápa több helyen vizsgál.

VII.6.5. Városi szegénység

Certeau szerint egy utópikus, és urbanisztikai diskurzussal létrejött várost alapvetően három „művelet” határozhat meg.

Az első, hogy egy megtisztított teret kell létrehozni, amely kiiktat minden rá veszélyes irracionális elemet. Szükséges, hogy élesen szembeforduljon a hagyománnyal, ezt „időtlenességgel” és szinkronrendszerekkel éri el, végül egy egyetemes és névtelen alanyiságot kell létrehozni. Ezek mentén a spekulatív és kiválasztó műveletek mentén az „igazgatás” összekapcsolódik, Certeau szerint, a kiválogatással. A város teológiája számára Certeau kiválogatás-fogalma stratégiai jelentőséggel bírhat, mert élő kapcsolatot lehet beazonosítani közte és a dél-amerikai teológia több megnyilatkozása között.

A kiválasztással a mindenkori város (adminisztráció, maga a struktúra):

„Egyrészt a megfordítás, áthelyezés, összegyűjtés stb. révén egymástól elkülönítik, majd újraosztják a város különböző részeit és funkcióit; másrészt pedig kidobják azt, ami a funkcionalista adminisztráció számára nem kezelhető (a normálistól eltérő, deviáns, beteg, halott stb.), tehát »szemét.« Igaz, a fejlődés következtében később újra, növekvő mértékben megjelenhet a szemét az adminisztráció hálózatában, amely aztán e fogvatékosságokat – a rend hálózatainak sűrűbbre szövése révén – átalakítja (az egészségügyben, a rendfenntartásban stb.).”⁵²²

A szemét – ebben az esetben az argentin teológia és az *Aparecidai dokumentum* szegénység fogalmát is beleértem – annak az eredménye, hogy egy ilyen hatalomra épülő rendszer „veszteséget” hoz létre: szegénységet, nyomort, és az ezeknek megfelelő,

rajzolódik ki. E vizuális, panoptikus és elméleti építmény „mértani” és „földrajzi” terétől különböző gyakorlatokat szeretném felfedezni.” Uo. 119.

⁵²² Uo. 120.

az ezeket befogadó tereket is. Vagyis, a modern értelemben elgondolt és megértett szegénység nem más, mint a panoptikumos város által termelt „maradék.”

Én ezt azzal egészíteném ki a korábbi belátásaim mentén, hogy ez a maradék semmi esetre sem eshet egybe pusztán csak egy szociológiai vagy közgazdasági csoporttal. Egy helyesen megértett fogalom, ahogyan azt láttuk, sokkal szélesebb és tágabb kiterjedéssel kell, hogy rendelkezzen.

Certeau itt egy egészen sajátos nyelvezetet használ. Nem lehet pontosan felmérni, hogy Certeau ezt mennyire a dél-amerikai utazásai és kutatásai nyomán dolgozta ki. Azt viszont pontosan be lehet azonosítani, hogy a fiatal Jorge Bergogliora nagy hatást tett a szintén jezsuita Certeau olvasása.⁵²³ Én arra az álláspontra helyezkedem, hogy Bergoglio bíboros, és vele az *Aparecidai dokumentum*, részben ennek hatására is fordul a szegénység egy új narratív kifejezése felé, amelyet többek között lényegileg kapcsol össze a várossal. Ez később folytatódik Ferenc pápa megnyilatkozásaiban.

Így, amikor a város teológiája egy teológiai cselekvést (missziót) is vízióval, amely erre a szegénységre, erre a „szemétre” nyitott, akkor elődlegesen magáévá kellene tennie a Michel de Certeau által felvázolt struktúrát, illetve konkrétan is be kellene emelnie a városi gyakorlatokra vonatkozó belátásait.

Egy lehetséges városteológiának kidolgozott formában össze kellene kapcsolnia a két szegénységfogalmat, fel kellene tudnia ismerni a megegyezéseket, és ezek mentén javaslatot tenni a jövő várostervezési és urbanisztikai kérdéseiben.

VII.7. A Foucault–Debord–Certeau vita lehetséges teológiai olvasata az emberi szabadságra nézve, különös tekintettel annak társadalmi közegére, a városra

Amint a fentebb bemutatott szerzők kapcsán megállapítottam, műveikben az ember, annak szubjektum volta és magának a társadalomnak a determinizmusai és lehetséges

⁵²³ Massimo BORGHESI, *The Mind of Pope Francis Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*. Foreword by Guzmán Carriquiry Lecour. Liturgical Press. 2018. Munkájában Borghesi meggyőzően tárja fel, hogy Ferenc pápa számára intellektuális kitörési pontot jelentett több értelemben is, nemcsak Certeau munkássága, hanem sajátos jezsuita lelkeségi karizmája is, illetve az, hogy Certeau volt az, aki ebben az időben publikált fontos munkát Pierre Favre-ról, aki Szent Ignác egyik kísérője volt és ő volt a szerzője a híres *Memoriale-nak*, egy olyan lelkeségi műnek, amely nagy hatást gyakorolt mind Certeau-ra, mind Bergogliora. Certeau 1960-ban 15 kéziratot rögzített és közölt Favre-tól, mely különösen is nagy hatással volt Ferenc pápára. Michel de CERTEAU, *Pierre Favre*. Jaca Book. 2014. Ezen kívül Borghesi fontos összefüggésre hívja fel a figyelmet. Bergoglio Certeau-t Amelia Podetti írónő, főleg a perifériákról szóló munkáival, amellyel szinten egyidőben Ágoston *Isten városáról* című munkája be kerül a fiatal jezsuita gondolkodásába. Borghesi szerint ezekre az alapokra támaszkodva talált rá Bergoglio Alberto Methol Ferré munkáira, akinek társadalomkritikai felfogása gyakorolta rá a legnagyobb hatást. Ezt Borghesi azzal is jelzi, hogy ennek a kapcsolatnak egy egész fejezetet szentel könyvében.

szabadsága kerül tematizálásra. Összegzésképpen a következő megjegyzések tehetőek. Mind Foucault, mind Debord éles kritikáját adja a modernitásnak, és azoknak a gazdasági mechanizmusoknak, amelyek a felvilágosodás után kezdődő ipari társadalmakat jellemzi. Ahogyan Foucault, úgy Debord is kevésbé egyedi, sokkal inkább elemi és alapvető módon közelíti meg a kérdésegységet. Alapstruktúrákat tárnak fel, amelyeken az egyén és a társadalom nyugszik. Többek között így jutnak el a tér és magának, a városnak az elemzéséhez, Debord még ennek a gyakorlati birtokbavétele kapcsán is tesz meglátásokat. Egy lehetséges teológiai olvasata munkáiknak az, hogy mindkét szerző az emberi szabadságról tesz érvényes megjegyzéseket. Mindketten kritikusan állnak hozzá ehhez a kérdéshez, és Debord esetében lényegében már nem is beszélhetünk a szabadság kérdésének pozitív feltevéséről. Foucault esetében inkább egy majd totálisan lezáruló negatív irányról van szó. Debord-nál a szabadság hiánya, ahogyan jeleztem, egészen provokatív módon még kegyelemtani kérdésként is értelmezhető, amikor tudatosan *“térít el”* a megigazulással és eleve elrendeléssel kapcsolatos szerzőket és fogalmakat, ezzel jelezve, hogy a spektákulum eleve elrendelt minket.

Teoretikus gondolkodásuk nyomán alakul ki gyakorlatuk is, amely lényegében a devianciának egy olyan megélése, amely ha másra nem jó, legalább képes nyersen kifejezni a szabadság hiányát. Talán ennek egyik legjobb példája Debord alkoholizmusa.

A kérdés tulajdonképpen az a három szerző között, hogy kifejezhető-e, megmutatható-e még az emberi szabadság azokon az alapokon, melyeket lényegében mindhárman kutattak és feltártak. Ennek a kérdésnek, amely a teológiai gondolkodás középpontjában is áll, óriási jelentősége van. A kérdés ugyanakkor nem önmagában való, illetve nem csupán teoretikus értelemben kell végiggondolni. Ennek az az oka, hogy mind a három szerző kutatásait kinyitja a praxis felé. Ez a gyakorlat a terekben, a helyeken és az ezeket felölölő városban megy végbe, így az teljesen elszakíthatatlan összetevőjévé válik a szabadság kérdésének.

Nem lehet érvényesen csak elméleti értelemben szabadságról beszélni úgy, hogy közben nem tudom megmutatni vagy feltárni annak jelenlétét és működését a gyakorlat közegében. Certeau kritikája talán ebben a legerősebb. Vagyis, hogy maga Foucault és Debord is alapstruktúrákat tárnak fel, amelyek valóban korlátozóak, sőt, sok tekintetben arra törekszenek, hogy kizárják a szabadság gyakorlatát, de nem vetnek számot a szubjektummal magával és azzal, ahogyan ez birtokba-, gyakorlatba veszi a rá szabott

rendszereket. Certeau olyan antropológiai tulajdonságokat és összefüggéseket tár fel (a mindennapi élet cselekvéseinek alapjai), amelyeket nem lehet külsődleges módon, még totalizáló – panoptikumos vagy spektakuláris – rendszerekkel sem megkötni vagy teljesen megsemmisíteni. Ez még akkor is megmutatható érvényesen, ha igaz, hogy gazdasági-szociológiai értelemben még megmaradnak azok az egyenlőtlenlégek, amelyekről a frankfurti iskola óta sokan – köztük Foucault és Debord is – beszélnek és írnak.

Ebben a fejezetben arra tettem kísérletet, hogy egy sajátos teológia nyelv kialakulására mutassak rá, és arra, hogy ez képes lehet egy széles értelemben vett közeget megszólító és gyakorlati cselekvésre elindító diskurzussá válni. Ezzel kapcsolatban még egy adalékkal szeretném zárni ezt a fejezetet. Certeau szerint ebben a rendszerben a látóhatár és a látás határán meglévő horizont választja el igazán a megfigyelőt a városban a látóhatár alatt mozgó embertől. Tulajdonképpen, ez a látóhatár, mintegy képzeletbeli elválasztóvonal hozza létre magát a város panoptikumos jellegét, és ezzel azt az adminisztratív közeget, mely a várostervezésben, ahogyan Certeau fogalmaz, létrehozza a „maradékot”, a szegénységet.

A strukturális rossz bizonyos értelemben ezen a horizonton nyugszik, ez képezi annak alapját. Ez a rossz leírható a meg nem értés, a nem láthatóság, a racionalitás-irracionalitás fogalmaival is. Ez az elválasztó vonal az alatta és felette tér, illetve a gyakorlatok határozzák meg mindazt, ami az embert a strukturális rosszként elérheti. A Foucault-nál azonosított bűn, vagyis, hogy a város panoptikumos jellege mára kezd mindenkit mikroszinten (és így sok egyéni megfigyelő lesz egy helyett) belevonni a megfigyelésbe, szintén ebből fakad, vagyis ez a perspektíva tágult ki.

A fejezetben szintén több helyen utaltam rá, hogy meglátásom szerint, ez a horizont csak egy sajátos új diskurzus kialakításával léphető át, és válhatna homogénebbé. Alain Badiou egyik provokatív munkájában⁵²⁴ Szent Pál apostol kapcsán elemzi annak a kornak a diskurzusait, melyben Pál a missziós útjait indította el. Egyrészt beazonosítja, hogy Pál korában és közegében két nagy diskurzus létezett. Az egyik a sajátos zsidó Tóra-központú, a másik a görög diskurzus (és tegyük hozzá, világgép). Badiou abban látja Pál sikerét, hogy egy új – harmadik – diskurzust⁵²⁵ volt képes megnyitni azzal,

⁵²⁴ Alain BADIOU, *Szent Pál. Az egyetemesség apostola. Radikális gondolkodók sorozat.* Typotex Kiadó. 1997.

⁵²⁵ „Amikor zsidóról és görögről elmélkedik (Pál), akkor valójában a diskurzusok egy topikáját javasolja nekünk. És ez a topika arra szolgál, hogy elhelyezzen benne egy harmadik diskurzust, a magáét, hogy teljes eredetisége kiolvasható legyen.” Uo. 78.

hogy a rossz problémáját egyetemesen és mindenkit elérően tudta megfogalmazni, miközben ebben a diskurzusban egy szintén egyetemes választ is tudott adni a problémára, Jézus Krisztust és a megváltást. Eközben a másik két diskurzust lényegében nem vette már evidens alapnak, nem az ő nyelvükön, közegükben akart megszólalni. Badiou Pált egy sajátos perspektívában elemzi és mutatja be munkájában, amit célját tekintve, kritika tárgyává kell tennie egy teológiai olvasatnak. Ennek ellenére az az alapgondolata elfogadható, hogy Pál egy sajátos diskurzust volt képes létrehozni, ami missziós sikereinek egyik fő kulcsa volt. Egy a városi közegből kiinduló és kiépülő új teológiai, nyelvi diskurzus vélhetően missziós lendületet és gyakorlatot is képes lenne kialakítani. Ennek alapjai készen állnak.

VIII. Modern város-értelmezési kísérletek a vallások fényében

VIII.1. *Judaism, Democracy and the City/ Neom – The Line City*. A zsidóság és az iszlám kapcsolata a globális várossal

A katolikus egyház hajója talán most kezd el a városi szél irányába fordulni, hogy új lendületre leljen mind elméleti, mind gyakorlati értelemben. Ezzel párhuzamosan fel kell tennünk azt a kérdést is, amely lényegében már az előző fejezetekben is implicit jelen volt. Milyen a viszonya ma, szűkebb értelemben a katolikus egyháznak a „várossal”, illetve tágabban az egész kereszténységnek. Mindez közel sem tűnik annyira elcsépelet és nagyvonalú kérdésnek, mikor azt látjuk, más vallások több olyan kísérletet is tettek, vagy tesznek azért, hogy megértsék saját kapcsolatukat a várossal. Jó példa erre, hogy az észak-amerikai zsidó public theology⁵²⁶ már a 2000-es évek elején számot vetett a zsidóság és a globális nagyváros kapcsolatával. Abraham Unger koncepciója, hogy a zsidóság minden szegmensét (ünnepek, vallási előírások, közösségi gyakorlat, vallási jogrend) szisztematikusan összevesse, olykor ütköztesse a globális nagyvárossal, arra szolgál, hogy képes legyen kialakítani a zsidó vallási közösségek városi létének közegét, vallásos életterét. Ami ennél is messzebbre mutató, hogy emiatt kölcsönös szükségleteket és kéréseket tud megfogalmazni. Munkája egyik központi fejezetében (*Chapter four: Judaism, Democracy and the City*) izgalmasan járja körbe azt a kérdést, hogy egy alapvetően teokratikus vallás hogyan viszonyul a demokráciához és az ebben kialakult modern városi élethez. Az előző fejezetekben én is igyekeztem rámutatni, leginkább Rousseau kapcsán, hogy a modern alkotmányos demokráciák szerződéses alapjai jó részben a felvilágosodás *teodiceai* kérdésein és az azokra adott válaszokon nyugszanak. Ez sok vonását tekintve lehet idegen, még akkor is, ha világos, hogy gyökereiben visszanyúlik a zsidó-keresztény kinyilatkoztatásra. Unger igyekszik biblikus alapon eljuttatni a zsidó köz-teológiát annak a belátására, hogy legalább társadalmi értelemben tudjanak kapcsolódni egy modern demokratikus városhoz. Viszont következetesen szóváteszi, hogy a modern liberális demokrácia (*the realm of the public policy*)⁵²⁷ nagy teret enged és követel a személyes jogoknak, a privát szférának, de „gyanakodva” nézi a vallásos életteret és gyakorlatot. A „teokrácia” ezzel

⁵²⁶ Abraham UNGER, *A Jewish Public Theology. God and the Global City*. Lexington Books. Lanham – Boulder – New York – London.

⁵²⁷ Uo. 63.

szemben egy vallási alapú életmódot valósít meg ebben a közegben. Ennek következményeit igazán az tudja megérteni, aki ismeri a New York-i zsidó közösségek városformáló jelenlétét. Ezalatt azt értem, hogy az egyes közösségek nem csak fizikai értelemben különülnek el a globális városban, hanem jogi, adminisztratív értelemben is igyekeznek ezt megtenni. Ez okozza azt, hogy maga a város és az öt nagy kerület mindegyike jogi viták sokaságában áll szemben ezekkel a közösségekkel.

Az iszlám vallásnak talán még kevesebb kapcsolódása van a nyugati típusú demokratikus intézményekkel. Ezzel szemben a modern Szaúd-Arábia a várost egy sajátos globális összefüggésbe és fejlesztési vízióba állította az elmúlt években. Ennek néhány vonását szeretném bemutatni.

Szaúd-Arábia 2016-ban tette közzé *Vision 2030* című programját, melynek célja a fele részben még mindig a nyersolaj-bevételekre alapuló gazdaság átalakítása, mégpedig úgy, hogy a globális kereskedelem és kultúra legnagyobb terét-városát alkossák meg. A cél egy olyan globális város létrehozása, amely képes magához vonzani a világ kereskedelmének és kultúrájának jelentős részét azzal, hogy a lehető legkorszerűbb technikán alapuló, önfenntartó és innovatív város jön létre. A projekt kezdetben *Neom*⁵²⁸ néven vált ismerté. A Vörös-tenger partjára megálmodott településrendszer összességében 16 ezer négyzetkilométeren terülne el (ez lényegében a teljes budapesti agglomeráció valamivel több, mint hatszorosa). Első elemeként pedig a „városmodulokból” felépülő, *The Line (a Vonal)* nevű okos város épülne meg, amelynek munkálatait már a 2021-es év első negyedévében megkezdik.

A város érdekessége, hogy valóban egy vonal mentén és formáján képzelik el a tervezők. A mesterséges intelligencia-alapú városirányítás lehetővé teszi a legnagyobb komfortot, emellett a tervezésben figyelembe vették, hogy minden szolgáltatás a város egész területén öt percen belül elérhető legyen. A gyaloglás például megszűnik a városban, nem lesz rá szükség. A szabadság mögött egy erősen teokratikus rendszer megfigyelő struktúrái rajzolódnak ki⁵²⁹, mindenkire kiterjedő luxus és innováció képében. Ahhoz, hogy ilyen léptékű területen képesek legyenek megvalósítani a város nyomvonalát, az ott élő őslakos törzseket már most el kezdték kitelepíteni. Erről csak

⁵²⁸ <https://neom.com/en-us> (letöltés dátuma: 2021.02.02.).

⁵²⁹ <https://www.wsj.com/articles/a-princes-500-billion-desert-dream-flying-cars-robot-dinosaurs-and-a-giant-artificial-moon-11564097568> (letöltés dátuma: 2021.02.02.). A megszerzett dokumentumokból jól kirajzolódik a Foucault által leírt rendszer: „A számítógépek figyelik a bűneseteket, és minden lakos lenyomozható lesz.”

részinformációkkal rendelkezünk. A modern város is a rombolás bűnén kezd el tehát felépülni.

Kutatásaim során érdeklődésem a város sajátos vallási és jogi helyzetére irányult. Amit biztosan lehet tudni, hogy a város jogilag egy sajátosan önálló entitás lenne. A rendelkezésre álló információk⁵³⁰ szerint a városnak *saját jogrendszere lenne*, erre nem lennének érvényesek a szaúdi szabályok, így például lehetne alkoholt fogyasztani. A város bíróságai pedig közvetlenül a szaúdi király alá lennének rendelve, kiemelve az állam jogrendszeréből, ennek jogtechnikai részeit egy amerikai ügyvédi iroda dolgozza ki. A *Neom* jogrendszerének kidolgozásával megbízott amerikai ügyvédi iroda azt állította, hogy mindennek ellenére a város jogrendje tiszteletben tartaná az iszlám Sharia törvénykezés elveit is. Ezzel az iszlám vallási-jogi gondolkodását a globális kultúrába is sokkal integránsabban lehet beemelni. Tehát ennek az új globális városnak a kialakítása egy szupranacionális jog kialakulásához is vezet, amely csak erre a globális városra érvényes és amely, az információk szerint, valamilyen formában magában hordozza az iszlám vallásjogi szabályait is. Ez a szupranacionális városjog egy sokkultúrájú és széles spektrumú vallási közeget fog összefogni, szabályozni. Ennek veszélyeire itt most külön nem térnék ki. Azt azonban megjegyzem, hogy egy lehetséges városteológiának is pontosan a kiüresedő demokratikus intézmények miatt szüksége lehet arra, hogy bizonyos állításait (a szubszidiaritás jegyében) egy városjog kialakításának formájában fogalmazza meg.

Ez a vallási alapokon is nyugvó projekt a város globális átdefiniálásán keresztül gondolja el saját jövőjét. Ennek pedig egy sajátos városjogi háttérrel is biztosít. A *Neom* akár elkészül, és üzembe helyezik, akár nem (a befektetés mértéke miatt erre is lehet esély) világosan rámutat arra, hogy napjainkban nem megkerülhető, hogy a vallások, szűkebben a katolikus egyház, a globális város perspektívájában gondolkodjon a jövőről. Ennek a gondolkodásnak szociális és a demokrácia jelenlegi helyzetére tett megállapítása van. Ezek közül néhányat kiemeltem a munkám 2. fejezetében. A katolikus városteológiának a koncepciója, főleg Ferenc pápa esetében, a modern város által létrehozott struktúrákból származó egyenlőtlenség, kirekesztettség megszüntetésére és javítására törekszik. Névleg a *Neom* is egy „emberközpontúbb”⁵³¹ várost akar kialakítani. Ehhez képest Ferenc pápa egy a kinyilatkoztatáson és a bibliai

⁵³⁰ <https://www.wsj.com/articles/a-princes-500-billion-desert-dream-flying-cars-robot-dinosaurs-and-a-giant-artificial-moon-11564097568> (letöltés dátuma: 2021.02.02.).

⁵³¹ <https://neom.com/en-us> (letöltés dátuma: 2021.02.02.).

antropológián alapuló misszióról beszél, ami innét kiindulva és belülről alakítja és formálja át a várost.

Végső következtetésként adódik, hogy a katolikus egyháznak egyértelműen és kidolgozott formában meg kell fogalmaznia viszonyát, pozícióját a globális városhoz és annak struktúraalkotó tényezőihez, például egy közvetlenül a globális várost szervező jog kialakításához.

VIII.2. A *Glocal City*⁵³² koncepció és az egyház kapcsolata

A kortárs városépítészet egyik legígéretesebb útja, hogy nem akarja egyoldalúan a globális urbanizációnak alárendelni a nagyvárosi fejlődést. Hiszen ezzel lényegében minden kis és közepes közösség és társadalmi interakció feloldódhatna a globális városban. Ennek veszélyét jól lehetett látni a XX. században, sőt, sok tekintetben a XXI. század elején ez a folyamat újra felgyorsult. A kortárs városépítészet⁵³³ egy olyan (sajnos az egyház által kevésbé ismert) gondolat mentén szerveződik, amely nem akarja tagadni a globalizációt, ezen belül is a területformálás globális léptékét és azt, hogy a városok legtöbbször ebben az irányban fejlődik. Ugyanakkor értéknek fogadja el a helyi kulturális és építészeti hagyományokat és az ezekből kialakuló sajátos helyi identitást. Ken Frampton ezt nevezi *kritikai regionalizmus*nak. A kortárs város(építészet) legfontosabb jellemzőjévé vált, hogy újra hangsúlyozzák a városi szövet folytonosságát, ezért megkísérlik az archetipikus formák rehabilitálását. Ennek túlzó, szinte karikatúraszerű historizáló formái után a '90-es években jelenik meg az a városépítészeti irány, amely „*magában hordja kettős múltját: öröksége történeti és a modern hagyományát egyaránt.*”⁵³⁴ Ez olyan változatos formákban öltött alakot, amelyek egyszerre lehetnek kontinuous folytatói a történeti hagyományoknak úgy, hogy közben bőven merít a modern tapasztalatokból, és annak erényeit is felhasználja. Sajátos jellegzetessége, hogy újraalkotja a modern által megszüntetett térhasználati hierarchiát, „*melyben a publikus, félpublikus, és magánfelületek rétegződtek*

⁵³² A kifejezés a globális és a lokális angol szavak összeolvasásával jött létre. Arra utal, hogy a mai urbanizációban egyszerre van jelen globális és lokális hatások, irányok kettőssége, azok kölcsönös hatása.

⁵³³ A kortárs városépítészet megnevezés itt egyértelműen arra utal, hogy a modern városkonceptiók után ma az építészetben is kortárs városról beszélnek. Vö: BENKŐ Melinda – FONYÓDI Mariann, *Glocal city. Kortárs európai városépítészet*. Terc Kiadó. 2009. 18-19.

⁵³⁴ Uo. 19.

egymásra.”⁵³⁵ Ez a sajátos perspektívájú városépítészet, amely hat várostervezési kompozíció mentén épül fel (*zártság, transzparencia, köztesség, nyitottság, montázs, határoltság, határtalanság*) lehetőséget adott ahhoz, hogy a vallási (köz)tereket, közösségi épületeket újragondoljuk. Ez a hat elv, amely megvalósulhat egy sajátos városi térben, sok tekintetben utalással van a vallási tapasztalásra is. Különösen ilyen a határolt és a határtalan kontrasztja, vagy még inkább, a nyitottság kompozíciója.

Ha szűkebben csak a katolikus egyházat tekintjük, azt lehet mondani, hogy az teljességében megvalósítja a *glokális* összes kritériumát. Erre különösen Ferenc pápa kapcsán már utaltam. Az egyház (sem a teológia bizonyos ágai) mégsem vesz aktívan részt a *glokális* városépítészet épület- és városrész rehabilitálási tervezői munkájában, de még elméleti dialógust sem folytat vele. A teológia feladata lenne számot vetni azzal, ahogyan a hagyomány és a modern egymást segítve újra összeér egy városi tér újragondolásában, hiszen ennek a jövőben már erős hatása lesz mind az ott élő közösségre, mind az egyénre. A városteológiának ezen a ponton lehetne áthidaló elméleti és gyakorlati szerepe; egy ilyen teológia, amely a határterületeken is otthonosan mozog és van érdemi mondanivalója, megteremthetné a dialógust.

A kortárs urbanisztika többször utalt már arra, hogy az egyes jól működő városi egyházközösségek nagy hatással lehetnek (vannak) az adott városrész egészére nézve, a moralitás, az erkölcs, a hittapasztalás tekintetében. Ezért még sürgetőbb szükség lenne arra, hogy az egyes egyházi közösségek az adott városrész rehabilitációban, újragondolásban aktívan részt vegyenek. Így az adott egyházi, vallási terek (épületek stb.) újra szervesen beépülhetnének az adott város szövetébe.⁵³⁶ Az atív részvételt az egyház társadalmi tanításából ismert szubszidiaritás elve is indokolná. Az egyház társadalmi tanításának (amely egyértelműen globális) gyakorlati életben való megvalósulásának egyik fő helye a lokalitás. Meglátásom szerint azonban ahhoz, hogy ez valóban élővé váljon, elengedhetetlen az, hogy szűkebb értelemben a helyi közösségeknek, tágabban a városteológiának élő dialógusa legyen a lokális városépítészet *glokális* útjával.

⁵³⁵ Uo. 19.

⁵³⁶ Itt érdemes megjegyezni, hogy a Benkő Melinda és Fonyódi Mariann által részletesen bemutatott 70 magyar és nemzetközi városépítészeti együttes újragondolása közül egyik sem olyan, amelyben megjelenne a szakralitás. Pontosabban egyik koncepció sem olyan, amely vallási épületek és városrészek újragondolásával foglalkozna.

IX. Végkövetkeztetések

Disszertációm nem tartalmaz önálló szisztematikus részt. Ennek oka, hogy téziseimet és szisztematikus következtéseimet fejezetenként foglaltam össze a szöveg aktualizáló értelmezéseiben. Célszerűnek láttam, hogy az eltérő perspektívájú határterületekkel (filozófia-képzőművészet-építészet-urbanisztika) dialógusban lévő teológiai szövegek külön-külön hordozzák azokat a megállapításokat, amelyek alapján ma módszertanilag vázolhatóan és tartalmilag kifejtetőnek vélem a város teológiáját. Ugyanakkor a jobb áttekinthetőség kedvéért hasznosnak látszott, hogy az egyes fő fejezetek végén olvasható tézisszerű megállapításokat egy csokorba szedjem és a végkövetkeztetésekhez csatolva összefoglaljam. Aligha kell azonban hangsúlyozni, hogy az összefoglalásban szereplő tézisek csak a határterületekkel folytatott párbeszéd gyümölcseiként érthetők, s ezért megértésük igényli az eredeti gondolatmenetbe helyezkedő olvasásukat. Másrészt, ahogyan munkám módszertani bevezetőjében is jeleztem, nem látom alkalmasnak az időt arra, hogy egy részleteiben kidolgozott városteológiai koncepciót adjak. Ennek oka leginkább, hogy jelen fázisban, véleményem szerint, kizárólag a városteológia sajátos feladatait jelölhetem ki, amelyek idővel elvezethetnek egy kiérlelt és szisztematikus igényű városteológia megalkotására. Ezeknek a fő irányoknak és utaknak a kijelölését igyekeztem az eredeti célkitűzésemnek megfelelően elvégezni, s ezzel egy jövőbeli szisztematikus városteológia alapvetéséhez érdemben hozzájárulni.

Ezen túl disszertációm első, módszertani részében tézisszerűen jeleztem, hogy mely aspektusokat azonosítottam a városteológia kapcsán. Módszertanilag azért tartottam helyesebbnek ezeket a tartalmi meglátásokat disszertációm elejére helyezni, mert így több határterületet átfogó munkát voltak képesek összefogni.

Céлом az volt az egyes határterületek feldolgozásával és teológiai olvasatával, hogy mind teoretikusan, mind a gyakorlat oldaláról megismerjem a várost és annak szerepét a teológia történetében. Ily módon igyekeztem vázolni egy lehetséges városteológiának az alapjait. Munkám kezdete és motiválója egyértelműen a dél-amerikai teológia és Ferenc pápa nyomán kialakult, munkám 2. fejezetében elemzett kortárs teológia volt. Ugyanakkor utaltam rá, hogy munkámat egy sajátos megközelítési látószögnek tekintem, amelynek középpontjában sok tekintetben a szubjektum és a rossz problémájának kérdése és viszonya áll, illetve ennek sajátos megjelenései a kultúra

széles spektrumában. Éppen ezért arra törekedtem, hogy a lehető legkevesebb figyelmet szenteljek a már létező egyéb megközelítési módok tárgyalásának. Nem azok legitimitását és értékét megkérdőjelezve ezzel, hanem sokkal inkább a saját perspektívám tisztán és érthetően tartása miatt. Nem zárom ki, sőt későbbi feladatként tekintek arra, hogy ezeket az egyéb megközelítéseket a jövőben összeolvasva a sajátommal alakítsam tovább disszertációm anyagát.

Kutatásaim végéhez közeledve egyre világosabb lett számomra, hogy a város teológiai megismerése és reflexiója az egyik legsokrétűbb és legkomplexebb feladat. Ennek okát magának a városnak a rendkívül összetett valóságában azonosítottam, közelebről abban, hogy lényegében majd' minden szellemtudományt és gyakorlati diszciplínát átfog és egyesít a város valóságának értelmezése. Nemcsak elméletben, hanem gyakorlatban is. A másik nehézség abból fakad, hogy a város, akár csak az emberi szubjektum sok tulajdonsága, nagyrészt atematikus élettér. A város megszokott, olyan közeg az ember számára, amire sok tekintetben nem figyel, összefüggéseit és jelentőségét, amelyek hordozzák és sok tekintetben alakítják a szubjektumot, nem veszi észre, nem tematizálja. Ezért egy sajátos reflexiót kíván meg a teológiai gondolkodástól. Ez a reflektáló folyamat nemcsak a városnak a kereszténység és a teológiai szemszögéből betöltött szerepének megismeréséből áll, hanem ezzel párhuzamosan egy élő dialógus kialakításából olyan területekkel, mint az építészet és az urbanisztika. Azt, hogy ez milyen nehézségekkel jár, a gyakorlatban is éreztem, amikor a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Szent II. János Pál Pápa Kutatóközpontjában a 2020-as évben megalakult a *Helyi közösségek – Isten városa kutatócsoport*, melynek tudományos titkári feladatait látom el. A kutatócsoportban a várost mint a teológia, a jog, az urbanisztika és az építészet határterületét vizsgáljuk és elemezzük. Mind az urbanisztika, mind az építészet területéről érkező kutatók hívő tagjai az egyháznak, mégis a tudományos diskurzus kapcsán a teológiával nagyon nehezen találtak kapcsolatot, és nagy nehézségek árán lehetett közös metszéspontokat kialakítani a város vizsgálata kapcsán.

Ennek ellenére a teológiának mára viszonylag sok egyéb területtel van élő kapcsolata. Mindenekelőtt a filozófia van abban a helyzetben, hogy a teológia kezdetek óta mélyen integrálta annak fogalmait és belátásait. A kettő sokáig és sok tekintetben szinkronban is volt egymással, így ma sem jelent leküzdhetetlen nehézséget kettejük esetleges találkozása. Ezt már korántsem mondhatjuk el az építészetről, az urbanisztikáról. Kutatásaim során tapasztaltam meg leginkább, hogy milyen nehézségekbe ütközhetünk,

ha behatóbban akarunk foglalkozni ezen területekkel. Egyrészt korunkra a tudományok fragmentációja miatt ezek tudományos-elméleti módszertana nehezen hozzáférhetőek, ez pedig majdnem teljesen kizárja, hogy elfogadjanak egy teológiai olvasatot és értelmezést. Sokszor ez visszafelé is igazolódni látszik. A munkám során feldolgozott építészelméleti munkákban kevés kivételtől eltekintve nem találtam egy értő, a teológiára is reflektáló olvasatot sem a kortárs, sem a megelőző korok építészetének vonatkozásában.

Értekezésemben éppen ezért tartottam fontosnak, hogy olyan témákkal is foglalkozzam, mint Aquinói Szent Tamás és Mies van der Rohe kapcsolata, még akkor is, ha ez nyilvánvaló kockázatokkal is járt. Ezzel azt kívántam vitaindítóként bemutatni, hogy a modern és kortárs teológia sokszor olyan határterületeken van (volt) jelen, ami egészen eddig kívül esett a látókörünkön. Ahogyan a modern építészet egy-egy kimagasló képviselőjénél mind tartalom, mind forma szempontjából termékenyen volt jelen a skolasztikus teológia, úgy fordítva, az építészetnek is lehet termékeny hatása a teológiára nézve, ha feltárjuk és megértjük azt. Disszertációm egyik fő megállapítása, hogy a város teológiája minden tekintetben a tudományok határterületén helyezkedik el és éppen ezért széles kitekintést, illetve egy sajátos módszertant igényel, ennek kialakítására törekedtem.

Munkámban a város teológiájának egy olyan sajátos megközelítési és tartalmi irányát vázoltam, amely összekapcsolja a dél-amerikai kortárs teológiai irányokat az európai hagyományokkal, illetve a már fentebb felsorolt határterületekkel.

Tézisek egy lehetséges városteológia vázolásához/ megalapozásához

- 1) A város teológiáján a következő aspektusokat értem:
- a) A dél-amerikai teológia által (*Aparecidai dokumentum*) elindított és később a Ferenc pápa megnyilatkozásaiban (*Evangelii Gaudium*) kibomló új, a nagyvárosból fakadó nyelvi diskurzust.
 - b) Az argentin „*nép teológiájának*” egyes egyháztani irányait, különösen is, amelyek „*Isten hívő népére*” vonatkoznak.
 - c) A szegénységnek mint társadalmi kirekesztettségnek, az ebből a teológiai háttérből eredő fogalmát és valóságát.
 - d) A városnak mint Isten jelenlétének és cselekvése helyének teológiai reflexióját.
 - e) A város és a kultúra dél-amerikai teológia által leírt modern egységének teológiai értelmezését.
 - f) A város mint az egyház terének teológiai reflexióját.
 - g) A városnak mint az emberi szubjektum kialakulása konstitutív elemének teológiai vizsgálatát.
 - h) A városnak mint az emberi és társadalmi szabadság terének, közegének teológiai vizsgálatát.
 - i) A városnak és a rossz (bűn) kapcsolatának (biblikus-dogmatikai) teológiai értelmezését.
 - j) A városnak mint az egyház társadalmi tanítása megvalósulási közegének vizsgálatát.
 - k) A városnak a katolikus teológia történetében játszott szerepének biblikus, fundamentális, dogmatörténeti és dogmatikai vizsgálatát.
 - l) A városnak mint az építészet, urbanisztika, várostervezés és a teológia metszéspontjának megértését, különös tekintettel az egyéni és társadalmi szabadságra, illetve az emberi természet kiteljesedésének tekintetében.
 - m) Városépítészet és a szakrális művészetek viszonyának teológiai értelmezése.

2) A dél-amerikai város teológiájának három pólusát lehetett beazonosítani. Ezeket röviden és tézisszerűen így lehet összefoglalni:

- a) Az első pólus minden bizonnyal a Lucio Gera által elindított *nép teológiája*⁵³⁷, amely a CELAM V. kongresszusára legkésőbb a felszabadítás teológiájának egy sajátos argentin és egyben vezető változatává érik meg. Ebben annak is nagy szerepe van – Bergoglio bíboros személyes teológiai állásfoglalása mellett –, hogy a sajátos vidéki (a felszabadítás teológia bázisa) közeg az elmúlt évtizedekben a világ legurbánusabb kontinensévé vált. Így immár más kivások és problémák előtt áll a kontinens, lényegében a szegénység és az elnyomás strukturálódott át. Ezt a szegénységet nevezi meg az *Aparecidai dokumentum* mint társadalmi kirekesztettséget.
- b) A második pólus az *Evangelii Nuntiandi*, amely a korai időkben segített túllépni az „*elnyomás-felszabadulás*” teológiai kettősségén, és ehelyett a „*felszabadulás-evangelizáció*” sémát állította Latin-Amerika elé. A nép teológiája és ez a sajátos evangelizáció gondolata a dél-amerikai, vagy szűkebben érve az argentin egyházmodell lényegi sajátossága, amely a szegényekre mint a társadalom kirekesztettjeire irányul.
- c) Ez egészül ki a harmadik pólussal, ami nem más, mint a már 1968-ban, a pueblai konferencia záródokumentumában is szereplő felhívás a *kultúra evangélizálására* (illetve felhívás a népi vallásosság komolyan vételére, mely a teológiai ismeretszerzés helye).

⁵³⁷ Ehhez lásd: GERA, Lucio, *La religione del popolo – Chiesa, teologia e liberazione in America Latina*, EDB, Bologna, 2015.

3) Összefoglaló tézisek:

- a) A hellenisztikus város szabad teret biztosított a Jeruzsálemből elmenekült hellén ajkú keresztényeknek.
- b) A kereszténység Antióchiában öltött nagyvárosi jelleget és ez évszázadokra meghatározta.
- c) A városi foglalkozások tették lehetővé a missziókhöz szükséges mobilitást.
- d) A városi ortogonális struktúra, amely egyszerre szervezett, hierarchikus és ugyanakkor szabad is volt, hatott a keresztény teológia gondolkodására.
- e) Az építészetben eddigre kialakult formakiegyenlítődés (építészeti koiné) segítségével lehetett a korai kereszténységnek abban, hogy minden kultúrából származó pogány felé nyitott legyen.
- f) Ebben a sajátos hellenisztikus városi kultúrában alakult ki a keresztény *oikumené* gondolata és programja.
- g) A polisz (politikai) közösségi értelmű meghatározása hatást gyakorolt a páli teológiára.
- h) A missziók kialakulásában elsődleges jelentősége van a városi közegnek, ez pedig párhuzamosan Hengel szerint hatással lehetett a korai krisztológia fejlődésére is.
- i) A páli teológiából megnevezhetővé válik a mindenkori város (Hippodamosztól, Arisztotelészen átívelően jelenlévő), és annak eszményi célja: ez a Mennyei Jeruzsálem. Ennek alapján van feladata a keresztény teológiának a várossal (építészet, urbanisztika).
- j) A korai keresztény teológia antropológiájának tekintetében sajátos perspektívában szemlélhető a város. A város eszköz (a Mennyei Jeruzsálem mintájára) az ember földi rendeltetésének és végső beteljesedésének eléréséhez.
- k) A felvilágosodás nyomán formálódott modern technikai irányultságú ipari kultúra tájékozódásaiból jól látszik az ember elidegenedésének gyors folyamata, ezzel párhuzamosan a megváltásra-szorultságnak a tudata. Ezzel párhuzamosan van jelen a rossz kérdésének és az ember elidegenedésének a problémája.
- l) Történeti kontextusban nézve már az 1789-es francia forradalom is a város és az építészet új formákba öntésével kívánta helyreállítani az ember és a társadalom etikai erkölcsi hiányait.

- m) Le Corbusier ennek a hagyománynak a talaján gondolkodik, amikor az emberi természet „helyreállításáról” szól, melynek eszköze az otthonból (*lakógép*) belülről kifelé irányuló organikus városépítészeti. Ennek visszahatása lesz az egyén és a társadalom etikai, erkölcsi megújulása, fejlődése.
- n) Le Corbusier antropológiai maximalizmusa (*modulor*) feltételezi azt a szabadságot, hogy az „emberi nézőpontból”, az ipari és technikai eszközöket jól integráló építészeti és társadalmi program képes javítani, sőt legyőzni a strukturális rosszat.
- o) Az általa vázolt problémákat és megoldási javaslatokat (tekintve, hogy sok esetben keresztény háttérből származnak) kiegészítve, korrigálva, tartalmilag megnevezve a teológia sok fogalma, a kinyilatkoztatás üzenete nyerhetne érthetőséget a társadalomban.
- p) Couturier atyának a modern művészetek és építészet vonatkozásában végzett megfontolásait a következőképpen lehet visszaadni: a mindenkori művészetek, még ha nem is vallásos tapasztalásból alkotnak, akkor is a kortárs társadalom sajátos valóságának és életének képét tükrözik. A kereszténység számára ez az élet, mellyel találkoznia kell, ezzel van dolga. A természetfeletti a természetesre épül és azt teljesíti be.
- q) Lafonti és couturieri értelemben vett kölcsönös párbeszédre, inkulturációra van szükség, ennek metodológiája jól kialakítható Le Corbusier és Couturier közös munkájából, illetve a kereszténység megelőző tapasztalatából.
- r) A katolikus teológia szemszögéből főbb értelmezésre váró pontok:
 A modern, ipari kor és technika Le Corbusier-i célra irányítottságának két döntő elemét lehetne integrálni.
 A technika eszközei és vívmányai, ahogyan a ronchamp-i kápolnánál láttuk, alkalmasak lehetnek arra, hogy kifejezzenek vallási tapasztalást, teológiai tartalmakat jelenítsenek meg a kor forma- és anyagnyelvén. A piaci és profitorientált iparnak szociálissá és társadalmivá kellene válnia, ami nem jelenti a magántulajdon, vagy az etikus profit feladását. Bár ezek már többnyire integrálódtak a teológiába, az első a templomépítészetbe az utóbbi az egyház társadalmi tanításába, mégis a folyamatos élő dialógus kialakítására kell törekedni a kortárs építészetrel és társadalomtudományokkal.
- s) Az urbanizmus, és a város az, amely struktúrájában legjobban érinti az emberi egzisztenciát és természetet, így annak egymáshoz való közelítése, az emberből kiinduló városépítészet az emberi szabadság határai között közelebb viheti az

embert saját teremtett valóságához. Ennek mintája a szerzetesség és annak építészeti és társadalmi hagyománya lehet.

Abstract

The contemporary theology of the city originated in South-America and the presentation of its possible European effects have been the focus of my doctoral researches. In addition, I have also explored how this theology is related to bordering fields such as architecture, urbanism, visual arts and the law. The idea of the theology of the city was developed by South-American theological reflections in the 20th century, by the inspiration of *Evangelii Nuntiandi*, an encyclical written by Pope Paul VI. Pope Francis, during his service as cardinal and at the beginning of his papacy, emphasised the idea that the way of the church, the new evangelization leads back to the people through the city, the place of culture. In my work, I attempt to reveal and justify the systematic theological background of this concept. In my researches I have examined how the “city” has become one of the most important organising aspects of Christianity in a wider sense and of Catholic theology in a strict sense. The city in this respect has come to be regarded as the space of human freedom. The Jesuit theologian Michel de Certeau's work reflects this thinking especially relevantly, so I believe the discussion of Michel de Certeau's oeuvre in my dissertation is particularly noteworthy. My researches and corresponding theses regarding the city and its space theories have not only been engaged in an interactive dialogue and debate with de Certeau, but also with his contemporaries: Michel Foucault and Guy Debord.

My studies have primarily focused on how Michel de Certeau viewed and understood the city, as opposed to the other two authors. I connected the concepts developed in this debate with the so-called *Aparecida Document* closing the Fifth General Conference of the Latin American and Caribbean Bishops' Conferences. As a result, such theological perspective and content of the city has finally evolved that may serve as a basis for Pope Francis' concept and program of new evangelization. Furthermore, I believe my work is mostly an introduction covering such an important topic that is already a prominent, yet little discussed and elaborated theme of contemporary theology. On the other hand, my work also designates a possible approach to the theology of the city: in my dissertation I tried to identify the points where the city may be included in certain dogmatic tracts. Regarding the relationship between city and subject, the theology of the city has a relevant message both for the theology of grace and creation.

Beyond my doctoral thesis, I strived to show how significant the theology of Saint Thomas Aquinas is with regard to the oeuvre of one of the most prominent architects of the 20th century. I elaborate this in a separate chapter with the title “*Beauty is the Glitter of Truth; the Appearance of Saint Thomas Aquinas’ Concept of Truth in the Architectural Theory of Mies van der Rohe*”.

I have systematically revealed in my dissertation the central role of the great scholastic theologian’s concept of truth in the architectural theory of Mies van der Rohe through his most important buildings, in order to show that modern and contemporary theology is (was) frequently perceptible in such bordering fields that have avoided our attention until now – and to open this statement for discussion. As scholastic philosophy has been fruitfully present in modern architecture both with regard to content and form, conversely, architecture may also have a decisive effect on theology if we reveal and understand the influence on each other. By the end of my dissertation I managed to develop an individual approach and content to the theology of the city that connects contemporary South-American theological approaches with European traditions and with the bordering fields mentioned above.

In my thesis I regard the city as such a multidisciplinary category (*Gesamtkunstwerk*) that can represent the condensed memory of its own culture and society and at the same time express the perceived interrelations of the present through the forms of representation. The city is created in such a continuous oscillation that only crystallizes for moments. A general, though paradoxical characteristic of this process is that it is statically permanent, although always in change.

Although we may approximate the city, and, as I will refer to this later several times, each science may define it along the lines of their own hermeneutics, it cannot be put into a conceptual framework exhaustively while preserving its completeness. This is the reason why I argue that the city is a unique multidisciplinary category possessing the characteristic of art being beyond reason; thus, it can never be objectively defined and limited. This limitlessness allows the blooming of variety and fullness that the city as the parchment of human culture and civilization carries. This same limitlessness at the same time may direct our thoughts to the infinity of God.

Even if I refuse to conceptually define the city, I still feel right to provide a possible approach to the theology of the city itself. I have already mentioned that I regard the

city in a wide sense as an organising force that has always been present in the history of the church and theology. Narrowing the concept, I attempted to identify aspects that reflect content and perspective I consider part of the theology of the city. These are not exhaustive and final, but fragmentary aspects; imprints of the hermeneutical perspective that help us approach the theology of the city in my view.

I consider the following aspects when discussing the theology of the city:

- A new linguistic discourse originating in a major city, started by South-American theology (*Aparecida Document*) and later developed in the declarations of Pope Francis (*Evangelii Gaudium*).
- Certain ecclesiological directions of “the Argentinean *people’s theology*”, especially those that apply to “*God’s believers*”.
- The concept and reality of poverty as social exclusion, stemming from this theological background.
- The theological reflection of the city as the presence and impacts of God.
- The theological interpretation of the modern unit of the city and culture described by South-American theology.
- The theological reflection about the city as the scope of the church.
- The theological examination of the city as the constitutive element of the development of the human subject.
- The theological examination of city as the scope and place of human and social freedom.
- The (Biblical-dogmatic) theological interpretation of the relationship between the city and evil (sin).
- The examination of the city as the place where the social teachings of the church are realised.
- The Biblical, fundamental, historical and doctrinal examination of the role of city in the history of Catholic theology.
- The understanding of the city as the intersection of architecture, urbanism, urban planning and theology, especially with regard to individual and social freedom and the fulfilment of human nature.
- The relationship between urban architecture and sacred arts.

In summary, in my dissertation I strived to react to the theological worldview of Pope Francis presented in Chapter 2, along the lines of the tasks I have formulated. I attempted to develop a method that takes us closer to understanding the city. I aimed at identifying markers that could help theology in a strict sense to appear in this culture, and Christianity in a wider sense to recognise itself in this urban reality.

I consider Chapter 7 essentially the theoretical background of *Evangelii Gaudium* discussed above. The works of Guy Debord and Michel de Foucault I analysed may provide an explanation in several respects for how such an urban-cultural reality may develop that restricts – and, in the case of Debord, completely abolishes – human freedom so much; in addition, they also shed light on the intellectual and economical-political reasons. As a result, we may ask the theological question of grace: Does man have freedom at all?

To better understand EG 71-75, Michel de Certeau's work provides the best background in my view. Already in the 1980s, Certeau's focus of research was the everyday activities and practices of the "silent mass" of the cities, the people who are always on their way (walk) as strangers in such a system (city) that is not their creation and whose culture they have not established. Certeau in his most important work clearly argues with the Debord's and Foucault's determinism, while also helping the reader to understand the path leading to the man of the modern major city and thus to the core of the city. To walk this path is necessary for Christianity to see in its depth what is human, and for us, Christians: "*to meet every challenge as a leaven of Gospel witness in every culture and in every city will make us better Christians and bear fruit in our cities*" (EG 75). Finally, I attempted to present two contemporary conceptions in Chapter 7.

My dissertation does not contain any separate systematic part. The reason for this is that I summarized my theses and systematic conclusions chapter by chapter, through interpretations updating them. I considered it practical that theological texts in dialogue with bordering fields including different perspectives separately carry the statements through which I believe the theology of the city can be approached today, also in terms of content. Therefore, these texts remain at their point of origin and do not suffer damage by being removed.

By getting acquainted with and providing a theological reading of certain bordering fields, my aim was to get to know the city and its role in the history of theology, both theoretically and in practice, and to found a possible theology of the city.

Bibliográfia

Szótárak, lexikonok

Biblia, Szent István Társulat, Budapest 2006.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, quae antea cooperantibus A. Alt – I. Eissfeldt – P. Kahle ed. R. Kittel, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart 1990.

DYRNESS – KÄRKKÄINEN, *Global Dictionary of Theology*, InterVarsity Press, Nottingham 2008.

LÉON-DUFOUR, Xavier (szerk.) *Biblikus Teológiai Szótár*, Róma 1976.

RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert (szerk.), *Teológiai kisszótár*, SZIT. Budapest 1980.

Tanítóhivatali, pápai megnyilatkozások

A II. Vatikáni zsinat dokumentumai (szerk. DIÓS István), Szent István Társulat, Budapest 2007.

Aparecidai dokumentum, V. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento Conclusivo, Bogotá, Colombia 2007. (<https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>)

Ferenc pápa homíliája szilveszterkor a Szent Péter bazilikában, 2019. december 31. (<https://www.magyarkurir.hu/ferenc-papa/ferenc-papa-szilveszterkor-isten-nem-templombol-kezdi-megujitani-vilagot>)

Ferenc pápa homíliája szilveszterkor a Szent Péter bazilikában, 2019. december 31. (<https://www.vaticannews.va/hu/papa/news/2019-12/papa-tedeum-szilveszter-roma-halaadas-vesperas.html>)

FERENC PÁPA, *Evangelii Gaudium* (Az evangélium öröme) kezdetű apostoli buzdítás, Szent István Társulat, Budapest 2013.

PAOLO VI, *Sacra ordinazione di settanta sacerdoti destinati ai popoli dell'America Latina*, In: *Insegnamenti di Paolo VI*. IV, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1966.

SANTO PADRE FRANCISCO, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium* (https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#Un_pueblo_con_muchos_rostros)

VI. PÁL PÁPA, *Evangelii Nuntiandi* (Az evangélium hirdetése) kezdetű apostoli buzdítás, Szent István Társulat, Budapest 2012.

Ókori és középkori források

AQUINAS, Thomas, *Compendium of theology by Thomas Aquinas*, Trans. by Richard J. Regan, Oxford University Press 2009.

AQUINÓI SZENT TAMÁS, *De veritate*, STE Madeleine 1999.

AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa contra Gentiles II.*, Oxford University Press, 2016.

SANCTO VICTORE, Hugo de, *Didascalion (=Eruditionis didascalicae)*, III. (https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1096-1141,_Hugo_De_S_Victore,_Didascalicon,_LT.pdf)

SENECA, Lucius Annaeus, *In ten volumes*, Harvard University Press, London 1970.

SZENT ÁGOSTON, *A teremtés könyvéről a manicheusok ellen*, Catena. Fordítások és Monográfiák 3, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest 2002.

Folyóiratcikkek, tanulmányok

BRONNER, Stephen Eric, *A Metaelmélet korlátai*, (ford.) Gedeon Béla, *Eszmélet*, 1998/tél, 77-95. (http://www.eszmelet.hu/stephen_eric_bonner-a-metaelmélet-korlatai/)

BUSER, Thomas, *Gauguin's Religion*, *Art Journal* Vol. 27, No. 4 (Summer, 1968), 375-380. (https://www.jstor.org/stable/775136?seq=1#page_scan_tab_contents)

GALLI, Carlos María, *Az „Isten népe” fogalom visszatérése – Argentín egyháztan és az egyház megújítása*, In: *Sapientiana*. 9. 2016/1, 61-77.

GUTTIÉREZ, Gustavo, *A felszabadítás teológiája és a szegények jövője*, In: *Mérleg*, (34.) 1998/4, 424-452.

HASSLER-FOREST, Dan, *Felügyelet, ellenőrzés és láthatóság a neoliberális városban*, (ford.) Hódosy Annamária. *Apertúra*, 2019. ősz. (<https://www.apertura.hu/2019/osz/hassler-forest-felugyelet-ellenorzes-es-lathatosag-a-neoliberalis-varosban/>)

HOVÁNYI M. – SÁGHY Á., *Beszélgetés Gánóczy Sándorral*, In: *Vigilia* 82. évfolyam 3. szám, 219-227.

HOVÁNYI Márton, *Keresztény teológia Észak-Amerikában*. In: *Vigilia* 86. évf./1. 2021, 9-18.

KATÓ Péter, *Illúziók a hellénisztikus polisokban*, *Ókor*. 2017/1, 9-18.

KONOK P., *A lehetetlent követelve*, *Eszmélet*, 13. évf. 50. szám. (http://www.eszmelet.hu/konok_peter-a-lehetetlent-kovetelve/#b2)

LERCH, Magnus, *Isten hatalma és a kérőimádság. Teológiai megfontolások a Miatyánk hetedik kéréséről*, In: *Vigilia* 2021/5, 333-342.

LION, Antoine, *Art sacré et modernité en France: le rôle du P. Marie-Alain Couturier*, In: *Revue de l'histoire des religions*. 2010/1, 109-126.

LACAN, J., *Részletek a Hamlet-szemináriumából*, In: ERŐS Ferenc, *Jaques Lacan Munkássága* (4), Thalassa, 1993, 17-28.

MARSOVSZKY, M., *A regény elmélete. (Lukács György könyve)*, In: *Nyugat*, 1927. 15. szám. (<http://epa.oszk.hu/00000/00022/00424/13264.htm>)

Neom. A vision of new future. Official webpage: <https://neom.com/en-us>

PATSCH Ferenc, *A szegények – a szegény Jézus teste. A felszabadítás teológia egyházas olvasata*, In: *Vigilia*, 78. évf. 2013/9, 657-664.

RÉV István, *Szituacionista Internacionálé – definíciók*. Eredeti megjelenés: *Internationale Situationiste* 1958. júniusi, első számában. (ford.) Maruszkai Judit. *Beszélő Folyóirat*, 12. szám, 3. évfolyam, szám 11. (<http://beszelo.c3.hu/cikkek/szituacionalista-internacionale-%E2%80%93-definiciok>)

SÁGHY Ádám, *A keresztény élet mint az istentapasztalás eseménye. Új Teológus Szent Simeon teológiája*, In: *Teológia*, LIII. évfolyam, 2019, 212-224.

SÁGHY Ádám, *A középkori város teológiai és jogtörténeti jelentősége*, In: *Szabályozáskomplexitás. Acta Caroliensia Conventorum Scientiarum Iuridico-Politicarum XXXV*. Károli Gáspár Református Egyetem Állam- és Jogtudományi Kar. Budapest. 2021, 297-311.

SCHECK – JONES – SAID, *A Prince's \$500 Billion Desert Dream: Flying Cars, Robot Dinosaurs and a Giant Artificial Moon*, *The Wall Street Journal*, 2019. (<https://www.wsj.com/articles/a-princes-500-billion-desert-dream-flying-cars-robot-dinosaurs-and-a-giant-artificial-moon-11564097568>)

SPADARO, Antonio, *Intervista a papa Francesco*, *La Civiltà cattolica* 164 (2013) 3918, 459.

STASZAK, JEAN-FRANÇOIS, *Primitivism and the other. History of art and cultural geography*, University of Paris 1 Panth'eon-Sorbonne, Paris, France, *GeoJournal* 60, 2004, 353-264.

SZEKERES András, *A fegyelmezés technikáitól az elsajátítás taktikájáig. Foucault és De Certeau a modernitás térbeli alakzatairól*, *Híd* 2006/3, 27-48.

WELTEN, Ruud, *Paul Gauguin and the complexity of the primitivist gaze*, *Journal of Art Historiography* Number, 12 June 2015, 1-13.

ZENTAI Violetta, *A modern személyiség és a nagyváros. Gondolatok a chicagói iskola szellemi portréjához*, *Tér és Társadalom* 6. 1992, 250-263.

Szakkönyvek

ADORNO, TH. in collaboration with BETTY ARON – MARIA HERTZ LEVINSON – WILLIAM MORROW, *The Authoritarian Personality*, Wiley, New York 1964.

ADORNO, W. TH., *Reason and Sacrifice*, In: *The Frankfurt School on Religion*, Key Writings by the Major Thinkers. Edited by E. MENDIETA. Routledge, New York and London 2005, 149-167.

ADORNO, W. TH., *Zene, filozófia, társadalom, Esszék*, Gondolat, Budapest 1970.

ADRIAN, Matthias – KAMPLING, Rainer, *Freiheit in Grenzen? Forschung und Konflikte neutestamentlicher Exegeten der „Katholischen Tübinger Schule“ im 19. Jahrhundert* (Contubernium, Bd. 89), Steiner, Tübingen 2021.

ALTHUSIUS, Johannes, *Politica methodice digesta atque exemolis sacris et profanis illustrata*, Herborn 1603. Ennek német kiadása: Johannes ALTHUSIUS. *Politik*. Übersetzt von Heinrich Jansen. In: Auswahl herausgegeben, überarbeitet und eingeleitet von Dieter WYDUCKEL, Duncker & Humblot, Berlin 2003.

ARGEJÓ Éva, *Égi és földi város. A város toposza az európai festészetben*, Urbs – Magyar várostörténeti évkönyv 6, Budapest 2011.

BADIOU, Alain, *Szent Pál. Az egyetemesség apostola. Radikális gondolkodók sorozat*, Typotex Kiadó, Budapest 1997.

BASTIAN, Jean-Pierre, *Az érzelmek kereszténysége: a pünkösdi mozgalmak*, In: Andrea RICCARDI (szerk.) *Ferenc pápa és az ő ideje. A kereszténység Jorge Mario Bergoglio idején* (ford.) Sólyom László, Pannonhalmi Főapátság – Bencés Kiadó, Pannonhalma 2019, 127-141.

BENATI, D., *A valóságghűségől a történetmondásig: a Carraccik akadémija*, In: BENATI, D., *The Carracci Academy: from Nature to History*, In: BENATI, D. – SETA, C. DE – JERNEY-KISS J. – SPIKE, J. T. – VECSEY A., *Caravaggio to Canaletto. The glory of Italian Baroque and Rococo Painting*, Szépművészeti Múzeum, Budapest 2013, 62-77.

BENEVOLO, Leonardo, *A város Európa történetében*, Európa születése sorozat 2. Atlantisz Kiadó, Budapest 1994.

BENKŐ Melinda – FONYÓDI Mariann, *Glocal city. Kortárs európai városépítészet*, Terc Kiadó, Budapest 2009.

BENTHAM, Jeremy, *Panopticon: The Inspection House.*, Anodos Books, 2017.

BENVENOLO, Leonardo, *A város Európa történetében*, Atlantisz Kiadó, Európa születése sor. 5, Budapest 1994.

BERGOGLIO, Jorge, *Gott im Zentrum der Stadt. Pastorale Akzente*, Vallender, 2014.

- BERNSTEIN, J., *Adorno on Disenchantment: The Scepticism of Enlightened Reason*, In: *German Philosophy since Kant*, edited by ANTHONY O'HEAR. Supplement to 'Philosophy' Royal Institute of Philosophy Supplement, 44., Cambridge University Press, 1999, 305-328.
- BLAISE PASCAL, *Filozófia*, Akadémiai kézikönyvek, (főszerk.) BOROS Gábor, Akadémiai Kiadó, 2007.
- BOLBERITZ Pál – GÁL Ferenc, *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája*, Ecclesia, Budapest 1987.
- BONTA János, *Ludwig Mies van der Rohe*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978.
- BORGHESI, Massimo, *The Mind of Pope Francis Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*, Foreword by Guzmán Carriquiry Lecour, Liturgical Press, 2018.
- BOURDIEU, Pierre, *A gyakorlat elméletének vázlatja. Három Kabil etnológiai tanulmány*, (ford.) Gelléri Gábor, Sebes Anna, Berényi Gábor, Napvilág, Budapest 2009.
- BOWIE, Andrew, *Adorno and the Ends of Philosophy*, Polity Press, 2013.
- BRACKEN, L., *Guy Debord, Revolutionary*, A Britical Biography, Feral House, 1997.
- BREEN, Michel – CONWAY, Eamonn – MCMILLAN, Barry, *Technology and Transcendence*, The Columba Press, Dublin 2003.
- BRETTELL, Richard et al., *The Art of Paul Gauguin*, Exhibition catalogue. Washington, D.C., National Gallery of Art, 1988.
- BRONNER, Stephen Eric, *Dialectics at a Standstill. A Methodological Inquiry into the Philosophy of Theodor W. Adorno*, In: *Uő. Of critical theory and its theorists*, Routledge, 2002, 137-156.
- BRONNER, Stephen Eric, *Of critical theory and its theorists*, Routledge, 2002.
- CASSIRER, E. *A felvilágosodás filozófiája*, Atlantisz, Budapest 2007.
- CERTEAU, M de – LUCE, Giard – MAYO Pierre L., *Practice of Everyday Life, vol. 2: Living and Cooking*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1990.
- CERTEAU, Michel de, *A cselekvés művészete. A mindennapok leleménye I.*, Figura sor. 5. Kijarat Kiadó, Budapest 2010.
- CERTEAU, Michel de, *A történeti művelet*, In: *Annales. A gazdaság-, társadalom- és művelődéstörténet francia változata*, L'Harmattan, Budapest 2006, 463-522.
- CERTEAU, Michel de, *Az írás és a történelem*, In: *Tudomány és művészet között. A modern történelemelmélet problémái*, (szerk.) KIS Antal, L'Harmattan – Atelier, Budapest 2003, 9-111.
- CERTEAU, Michel de, *Pierre Favre*, Jaca Book, 2014.

CERTEAU, Michel de, *The Mystic Fable, Volume One: The Sixteenth and Seventeenth Centuries (Religion and Postmodernism)*, First Edition, Chicago University Press, 1992.

CERTEAU, Michel de, *Történelem és struktúra*, In: *A történelem anyaga. Francia történelemfilozófia a XX. században*, (szerk.) TAKÁCS, Á., L'Harmattan, Budapest 2004, 137-144.

COLTA, Ives et al., *The Lure of the Exotic: Gauguin in New York Collections*, Exhibition catalogue, Metropolitan Museum of Art, New York 2002, ([MetPublications](#))

COOK, Deborah (ed.), *Theodor Adorno, Key Concepts*, Routledge, Taylor and Francis Group, London and New York 2014.

COOPER, D. Laurence, *Rousseau, Nature, and the Problem of the Good Life*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 1999.

COUTURIER, Marie-Alain, *Art et catholicisme*, Montréal 1945.

CROWE, Jerome, *From Jerusalem to Antioch. The Gospel Across Cultures*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1997.

DEBORD, Guy, *A spektákulum társadalma*, MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, Balassi Kiadó, Budapest 2006.

DEBORD, Guy, *Correspondence, The Foundation of Situationist International (june 1957 – august 1960)*, The MIT Press, 2009.

DEBORD, Guy, *Panegyric, volume I-II.*, Translated by James BROOK, Verso, London – New York 2004.

DERRIDA, J., *A halál adománya*, III. fejezet, *Adni – Kinek?* (A tudás paradoxona), Vulgo, 2000.
(https://teol.lutheran.hu/tanszek/rendszeres/oktatas/eloadasok/filtort/a_halal_adomanya.pdf)

DESAN, Philippe (ed.), *The Oxford Handbook of Montaigne*, Oxford University Press, 2016.

DROSTE, Magdalena, *Bauhaus. 100 years of Bauhaus*, Bibliotheca Universalis, Taschen 2019.

DROSTE, Magdalena, *Bauhaus 1919-1933 – Reform und Avantgarde*, Taschen – Köln 2006.

EISENMAN, Stephen, *Gauguin's Skirt*, Thames & Hudson, New York 1997.

ESPINOSA, I. F., *Cronica de la provincia franciscana de los apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacan (1751)*, Mexico 1945.

FAZAKAS Sándor, *Közösséggé formálódás a reformatio vitae jegyében. Egy református politikaelmélet tanulságai – Johannes Althusius*, In: „Hiszek az Ige diadalmas erejében!” *Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából*, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2020, 179-198.

FOUCAULT, Michel, *Felügyelet és büntetés, a börtön története*, Gondolat, Budapest 1990.

FOUCAULT, Michel, *Eltérő terekről*, In: Uő. *Nyelv a végtelenhez: tanulmányok, előadások, beszélgetések*, Debrecen 2000.

FOUCAULT, Michel, *L'incorporation de l'Hopital dans le technologie moderne*, In: Uő. *Dits et écrits*, Paris 1994.

FOUCAULT, Michel, *La scène de la philosophie*, In: *Dits et écrits*, Paris 1994.

FOUCAULT, Michel, *Religion and Culture*, Selected and edited by: Jeremy R. CARETTE, Manchester University Press, 1999.

FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, Paris 2004.

FRAMPTON, Kenneth, *A modern építészet kritikai története*, 2. bővített kiadás, Terc Kiadó, Budapest 2009.

GADAMER, H. G., *A szépség aktualitása*, T-Twins, 1994.

GADAMER, H-G., *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*, Gondolat, Budapest 1984.

GANGL, M., – RAULET, G., *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur Dialektik der Aufklärung*, Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris –Wien 1998.

GAUDER, Michael, *The Thales of two Mission*, SCM Press Ltd., London 1994.

GERA, Lucio, *La religione del popolo – Chiesa, teologia e liberazione in America Latina*, EDB, Bologna 2015.

GIERKE, Otto von, *Political Theories of the Middle Age*, Martino Fine Books, 2014.

GIOVAGNOLI, Agostino, *Ferenc pápa és az ő ideje*, In: Andrea RICCARDI (szerk.), *Ferenc pápa és az ő ideje. A kereszténység Jorge Mario Bergoglio idején* (ford: Sólyom László, Pannonhalmi Főapátság – Bencés Kiadó, Pannonhalma 2019, 265-287.

GOMBIN, R., *The Origins of Modern Leftism*, Pelican Books, 1975.

GOMBRICH, E. H., *Művészet és fejlődés*, Corvina, Budapest 1987.

GOMBRICH, E. H., *The Ideas of Progress and their Impact on Art*, The Cooper Union School of Art and Architecture, New York 1971.

GONCUORT, E. DE. – GONCOURT, J. DE., *A XVIII. század művészete*, Corvina Kiadó, Budapest 1975.

GÖNCZI – HORVÁTH – RÉVÉSZ – STIPTA – ZLINSZKY, *Egyetemes jogtörténet I.*, Dr. HORVÁTH Pál (szerk.), Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 2002.

GOTAAS, Thor, *A futás kultúrtörténete*, Typotex Kiadó, Budapest 2016.

GRIMSLEY, R., *The Philosophy of Rousseau*, Oxford University Press, London – Oxford – New York 1973.

GROOM, Gloria – WESTERBY, Genevieve (eds.), *Gauguin Paintings, Sculpture, and Graphic Works at the Art Institute of Chicago*, Art Institute, Chicago 2016. (<https://publications.artic.edu/gauguin/reader/gauguinart/section/139805>)

GROPIUS, Walter, „Egység a sokféleségben” – a kultúra paradoxona, In: Uő. *Apolló a demokráciában*, Corvina Kiadó, Budapest 1981, 20-31.

GROTIUS, Hugo, *A háború és béke jogáról I.*, Pallas Stúdió/Attraktor Kft., Budapest 1999.

GUILBERT, Cécile, *Pour Guy Debord, L'INFINI*, Gallimard, Párizs 1996.

GUTIÉRREZ, Gustavo, *A Theology of Liberation* (15th Anniversary Edition), Orbis Books, Maryknoll, New York 1995.

GUTTIÉREZ, Gustavo – MÜLLER, Gerhard Ludwig, *A szegények oldalán. A felszabadítás teológiája*, Új Ember Kiadó, Budapest 2017.

HAJNÓCZI Gábor, *Az ideális város a reneszánszban*, Akadémia Kiadó, Budapest 1994.

HAJNÓCZY Gyula, *Az építészet története – Ókor*, Tankönyvkiadó, Budapest 1969.

HALL, T. – BEWES, T. edited G. LUKACS, *The Fundamental Dissonance of Existence: Aesthetics*, Bloomsbury Publishing, 2011.

HANSEN, Mogens Herman, *Inventory of Archaic and Classical Poleis*, OUP, Oxford 2004.

HARRIS, A. H., *Sport in Greece and Rome*, London 1972.

HARRIS, A. H., *Greek Athletics and the Jews*, Cardiff 1976.

HARRISON, Everett F., *The Apostolic Church*, William B. Fredmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, USA 1985.

HEIDEGGER, M., *A műalkotás eredete*, In: Uő. *Rejtektak*, Osiris Kiadó, Budapest 2003, 9-70.

HENGEL, Martin, *Őskeresztyén történetírás*, Kálvin Kiadó, Budapest 2010.

HOPPE, Leslie J. OFM, *The Holy City. Jerusalem in the theology of the Old testament*, A Michael Glazier Book, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2000.

HORKHEIMER, M. – ADORNO, TH. W., *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*, Atlantisz Kiadó, Budapest 2011.

HORKHEIMER, M., *Religion and Philosophy*, In: *The Frankfurt School on Religion*, Key Writings by the Major Thinkers, edited by Eduardo MENDIETA, Routledge, New York – London 2004, 243-251.

HOWARD, Robert Glenn, *Digital Jesus. The Making of a New Christian Fundamentalist Community on the Internet*, New York University Press, New York and London 2011.

JAPPE, A., *Guy Debord*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1999.

JIRAT-WASIUTYNSKI, Wojtech, *Technique and Meaning in the Paintings of Paul Gauguin*, Cambridge University Press, New York 2000.

KÁLVIN János, *Institutio Christianae Religionis. A keresztény vallás rendszere I-II.*, (ICR), ICR III, Budapest 2014.

KASPER, Walter, *Ferenc pápa. A gyengédség és a szeretet forradalma. Teológiai gyökerek és lelkipásztori távlatok*, Vigilia Kiadó, Budapest 2015.

KASSÁK Lajos, *A magyar avantgárd három folyóirata*, Helikon, Budapest 1964.

KASSÁK Lajos, *Az izmusok története*, Magvető Könyvkiadó, Budapest 1972.

KAUFMANN, Vincent, *Guy Debord, Revolution in the Service of Poetry*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2006.

KENNEDY, E., *A Culural History of the French Revolution*, Yale University Press, New Haven – London 1989.

KLEY, K. D. van, *The Religious Origins of the French Revolution, From Calvin to the Civil Constitution 1560-1791*, Yale University Press, New Haven – London 1996.

KNIGHT, George A. F., *Az ószövetség keresztyén teológiája*, Kálvin Kiadó, Budapest 2006.

KRANZFELDER, Ivo, *Grosz*, Taschen Verlag, 2013.

LA BELLA, G., *Latin-Amerika és az argentin laboratórium*, In: *Ferenc pápa és az ő ideje* (szerk. RICCARDI, A.), Pannonhalmi Főapátság, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2019, 37-57.

LAFONT, Ghislain, *A katolikus egyház teológiatörténete*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1998.

LAFONT, Ghislain, *Milyenek képzeljük el a katolikus egyházat?*, Napjaink teológiája sorozat 8. Bencés Kiadó, Pannonhalma 2007.

LAUDE, J., *Fekete Afrika művészete*, Gondolat Kiadó, Budapest 1972.

LAUGHLIN, John C. H., *The Fifty Major City in the Bible. From Dan to Beersebe*, Rauthlege Taylor and Francis Group, London and New York 2006.

LE CORBUSIER, *A jövő nagyvárosai*, Gondolat, Budapest 1968.

LE CORBUSIER, *Új építészet felé*, Corvina Kiadó, Budapest 1981.

LE GOFF, J., *Európa születése a középkorban*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 2003.

LE GOFF, Jacques, *Az értelmiség a középkorban*, Magvető Kiadó, Budapest 1979.

LEFEBRE, Henri, *La production de l'espace*, Anthropos, Paris 1974.

LÖWENTHAL, L., *The Demonic, Project for a Negative Philosophy of Religion*, In: *The Frankfurt School on Religion, Key Writings by the Major Thinkers*. Edited by E.MENDIETA. Routledge, New York – London 2005, 101-115.

LUKÁCS GY., *A regény elmélete. Dosztojevszkij-jegyzetek*, (ford.) TANDORI D. – MESTERHÁZI M., Gond-Cura Alapítvány, Budapest 2009.

LUKÁCS GY., *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata*, In: *Uő. Történelem és osztálytudat*, Magvető, Budapest 1971.

MALEVICH, Kazimir, *A tárgy nélküli világ*, Corvina Kiadó, Budapest 1986.

MALRAUX, André, *Les Voix du silence*, Gallimard, Paris 1951.

MAN, Paul de, *Az olvasás allegóriái*, (ford.) FOGARASI György, Magvető Kiadó, Budapest 2006.

MANDER, Karel von, *Hírneves németalföldi és német festők élete*, Helikon Kiadó, Budapest 1987.

MARCOUSE, H., *A Study on Authority: Luther, Calvin, Kant*, In: *The Frankfurt School on Religion, Key Writings by the Major Thinkers*. Edited by E. MENDIETA, Routledge, New York – London 2005, 115-149.

MARX, K., *A tőke I.*, Budapest 1955.

MENKE, Karl-Heiz , *Krisztus a létezés értelme. Krisztológia a relativizmus korában*, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest 2002.

METZ, J. B., *Memoria Passionis. Veszélyes emlékezet a plurarista társadalomban*, In: *Mai keresztény gondolkodók sorozat, 1.*, Vigilia Kiadó, Budapest 2008.

MIKS, Frantisek, *Picasso, a vörös kakas. Ideológiák és utópiák a 20. századi művészetben*, Typotex, Budapest 2019.

MOISETT, J-P., *A katolicizmus története*, Napjaink Teológiája Sorozat, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2012.

MUMFORD, L., *A város a történelemben. Létrejötte, változásai és jövőjének kilátásai*, Gondolat, Budapest 1985.

NACSINÁK Gergely András, *Oszlop a hegyen. Stylita Szent Simeon élete*, Eulogia sor, L'Harmatta, Budapest 2009.

NEUMEYER, Fritz, *Mies van der Rohe. Das kunstlose Wort*, DOM, Berlin 1986.

NEUMEYER, Fritz, *The Artless Word: Mies van der Rohe on the Building Art*, MIT Press, 1991.

NEWBY, Zarah, *Athletics in the Roman Word*, Oxford 2005.

NIEUWENHOVE, Rik van, *Technology and Mystical Theology*, In: *Technology and Transcendence*, Edited by Michel BREEN – Eamonn CONWAY – Barry MCMILLAN, The Columba Press, Dublin 2003, 186-195.

NOTH, Martin, *Jerusalem und die israelitische Tradition*, Leiden Brill, 1950.

OBERLE, E., *Theodor Adorno and the Century of Negative Identity*, Stanford University Press, Stanford, California 2018.

PANOFSKY, E. *A manierizmus*, In: *A jelentés a vizuális művészetekben*, Tanulmányok, ELTE BTK Művészettörténeti Intézet, Budapest 2011, 74-108.

PANOFSKY, E., *Dürer és a klasszikus ókor*, In: Uő, *A jelentés a vizuális művészetekben*, Tanulmányok, ELTE BTK Művészettörténeti Intézet, Budapest 2011, 26-74.

PANOFSKY, Erwin, *Gótikus építészet és skolasztikus gondolkodás*, Corvina Kiadó, Budapest 1986.

PARK, Robert, *The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Environment*, In: Richard SENNETT, *Classic Essays on the culture of Cities*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1969, 91-131.

PASCAL, B., *Gondolatok*, Lazi Könyvkiadó, Szeged 2002.

PORTER, Stanley E. (ed.), *Paul's Word*, Paulin Studies (past) 4., Brill, Leiden – Boston 2008.

PULLINGER, David, *Information Technology and Cyberspace, Ethics and Theology*, The Pilgrim Press, Cleveland 2001.

RAHNER, Karl, *Zur Problem der Unfehlbarkeit*, QD 54., Herder, 1971.

RATZINGER, J., *A föld sója. Kereszténység és katolikus egyház az ezredfordulón*, Szent István Társulat, Budapest 2005.

READ, Herbert, *Arp*, Corvina Kiadó, Budapest 1968.

RICCARDI, Andrea (szerk.), *Ferenc pápa és az ő ideje. A kereszténység Jorge Mario Bergoglio idején*, (ford: Sólyom László, Pannonhalmi Főapátság – Bencés Kiadó, Pannonhalma 2019.

ROUSSEAU, J. J., *Júlia, a második Heloise*, Ramazetter, Pécs 1882.

RÓZSA Huba, *A genezis könyve I.*, Szent István Társulat, Budapest 2002.

RÓZSA Huba, *Az Ószövetség keletkezése II.*, Szent István Társulat, Budapest 1996.

RUH, K., *A nyugati misztika története I. A patrisztikus alapok és a 12. század szerzetesi teológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest 2006.

RUSKIN, John, *Az emlékezett lámpása*, In: John Ruskin, *A XIX. század viharfelhője*, Válogatott írások, Typotex, Budapest 2018, 283-317.

RUSKIN, John, *The Lamp of Memory* (1849/1855/1880). *In The Complete Works of John Ruskin. Volume VIII.*, Library Edition, Ed. By E.T. COOK – A. WEDDERBURN, Allen, London 1903.

SÁGHY Ádám – WAPPLER Ádám, *Bevezetés az Újszövetségbe*, Szent István Társulat, Budapest 2021.

SÁGHY Ádám, *A szubjektum elidegenedésének filozófiai vizsgálata és a teológia egy lehetséges válasza*. (Dissertatio ad Licentiatum, PPKE HTK; kézirat), Budapest 2019.

SCANNONE, Juan Carlos, *Interrelación de raelidad social, pastoral y teología. El caso de „pueblo” y „popular” en la experienci, la pastoral y la reflexión teología del catolicismo popular en la Argentina*, In: *Evangelización, Cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires 1990, 244-262.

SCANNONE, Juan Carlos, *Quando il popolo diventa teologo*, EMI, Bologna 2016.

SCANNONE, Juan Carlos, *La teologia del popolo – Radichi teologiche di papa Francesco*, Queriniana, Brescia 2019.

SCHILLING, Heinz. Hg., *Die reformierte Konfessionalisierung – Das problem der „Zweiten Reformation”*, Gütersloher Verlagshaus & Gerd Mohn, Gütersloh 1986.

SCHLEICHER P., *Oláh Miklós és Erasmus*, In: *Értekezések a magyarországi latinság köréből*, (szerk.) HUSZTI JÓZSEF, Kiadja: A Budapesti Kir. Magy. Pázmány P. Tud. Egyetem Latin Filológiai Intézete, 3. Budapest 1941, 35-58.

SCHNELLER István, *Modern szakrális épületek*, Typotex, Budapest 2019.

SCHREINER, Josef, *Az ószövetség teológiája*, Szent István Kézikönyvek 9, Szent István Társulat, Budapest 2004.

SCHULZE, Franz – WINDHORST, Edward, *Mies van der Rohe: A Critical Bibliography. A new and revised edition*, University of Chicago Press, 2014.

SENNETT, Richard, *Classic Essays on the culture of Cities*, Prentic-Hall, Englewood Cliffs 1969.

SHACKELFORD, George T. M. – FRÈCHES-THORY, Claire, *Gauguin Tahiti*, Exhibition catalogue, MFA Publications, Boston 2004.

SILVERMAN, Debora, *Van Gogh and Gauguin: The Search for Sacred Art*, Farrar, Straus & Giroux, New York 2000.

SIMMEL, Georg, *A nagyváros és a szellemi élet*, In: Georg SIMMEL, *Válogatott társadalom elméleti tanulmányok*, Gondolat, Budapest 1973, 543-560.

SIMMEL, George, *Válogatott társadalom elméleti tanulmányok*, Gondolat, Budapest 1973.

SPADARO, A., *Cybertheology, Thinking Christianity in the era of the Internet*, Fordham University Press, New York 2004.

SPINOZA, B. DE, *Etika*, IV. 22., Gondolat, Budapest 1979.

STAM, Juan E. – GOIZUETA, Roberto S. *Liberation theology*, In: William A. STAROBINSKI, Jean, *1789. Az értelem jelképei*, Európa Könyvkiadó, Budapest 2006, 486-492.

SZABÓ Miklós (szerk.), *Fejezetek a jogbölcseleti gondolkodás történetéből*, Prudentia Iuris 12., Bíbor Kiadó, Miskolc 2004.

SZEILER Zsolt, *Szentviktori Hugó, A természet könyvének olvasásáról*. In: *A „Természet könyve” mint a „Szentírás könyvének” analógiája. A „Két könyv”-metafora mai jelentősége a természettudomány és teológia párbeszédében*, Sapientia füzetek 34., BAGYINSZKI Ágoston OFM. (szerk.), L'Harmattan Kiadó – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2019, 77-95.

SZÉKELY János, *Az Újszövetség teológiája*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2004.

SZELÉNYI Iván (szerk.), *Városshociológia*, KJK, 1973.

SZERB Antal, *Utas és holdvilág*, Magvető Kiadó, Budapest 2015.

SZIGETI A., *Lukács és Debord, Eldologiasodás és Spektákulum*, In: RIGÁN L. – UNGVÁRI ZRÍNYI I. (szerk.), *Az értelem anyanyelvén. Magyar filozófusok a 20. és 21. században*, Komp-Press, Kolozsvár 2016, 177-193.

TÁRRECH, Armand Puig, *Az egyház és a szegények*, In: *Ferenc pápa és az ő ideje*, (szerk. RICCARDI, A.), Pannonhalmi Főapátság, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2019, 219-243.

TAUBES, Jacob, *Nyugati eszkatológia*, A kútnál sor, Atlantisz Kiadó, Budapest 2004.

TORREL, Jean Pierre, *Aquinói Szent Tamás élete és műve*, Osiris Kiadó, Budapest 2007.

TROELTSCH, Ernst, *Die Kulturbedeutung der Calvinismus*, In: *Uó. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 8. Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für moderne Welt (1906-1913)*, hrsg. Walter DE GRUYTER et. al., Trutz Rendtorff, Berlin – New York 2001, 140-180.

TROYER, John, *The Classical Utilitarians*, 1st Edition, Bentham and Mill (Hackett Classics), 2003.

TRÓCSÁNYI László – SCHANDA Balázs – CSINK Lóránt, *Bevezetés az alkotmányjogba. Az alaptörvény és Magyarország alkotmányos intézményei*, 7. kiadás, HVGORAC, 2020.

UNGER, Abraham, *A Jewish Public Theology. God and the Global City*, Lexington Books, Lanham – Boulder – New York – London 2018.

VADAS József, *Le Corbuiser*, Gondolat Kiadó, Budapest 1983.

VÁLÓCZY József, *A megosztott Logosz/ Posztmodern gondolkodás és a kereszténység újrafogalmazásának kísérletei a teológiában*, SZIT, Budapest 2013.

VÁMOSSY Ferenc (szerk.), *Mies van der Rohe írásaiból*, (ford.) Petrovics Emilné, Magyar Építőművészek Szövetsége (A Magyar Építőművészek Szövetségének elméleti sorozata), Budapest 1972.

VASARI, G., *A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete*, Helikon-Európa, Budapest 1973.

VEITH, Gene Edward Jr. – STAMPER, Christopher L. (eds.), *Christians in a .com World, Getting Connected Without Being Consumed*, Crossway Books, Wheaton, Illinois 2000.

VICO., G. B., *Új tudomány*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1979.

VIENET, R., *Enragés and Situationists in the Occupation Movement, France, May '68*, New York – London 1992.

VOLTAIRE, *A világok sora. Babuk látomása*, (ford.) BENEDEK Marcell In: *Regények és elbeszélések*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1995, 115-135.

VOLTAIRE, *Vers a lisszaboni földrengésről, avagy annak az elvnek a vizsgálata, hogy minden jól van*, (ford.) PETRY GY. In: *A Francia Felvilágosodás Morálfilozófiája*, Válogatás, Etikai Gondolkodók, (szerk.) LUDASSY Mária, Gondolat Kiadó, Budapest 1975, 304-309.

WEBER, M., *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Franklin Társulat, Magyar Irodalmi Intézet és Könyvnyomda, Budapest 1923.

WEBER, Nicholas Fox, *Le Corbusier. A life*, Knopf, 2008.

WEISS, J., *Kísérlet Adorno Fétiskarakter tanulmányának újraolvasására*, In: *Művészettől a tömegkultúráig*, (szerk.) OLAY Cs. – WEISS, J., L'Harmattan Kiadó – Könyvpont Kiadó, Budapest 2014, 97-113.

WINCKELMANN, J., *Gesichte der Kunst des Altentums*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993.

WINTERS, Jochen Peter, *Die „Politik“ des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen. Zur Grundlegung der politischen Wissenschaft im 16. und im beginnenden 17. Jahrhundert*, Rombach Verlag, Freiburg 1963.

WIRTH, Louis, *Az urbanizmus mint életmód*, In: Szelényi Iván (szerk.), *Városszociológia*, KJK, 1973, 41-63.

WRIGHT, Frank Loyd, *Testamentum*, Gondolat Kiadó, Budapest 1974.

ZUIDERVAART, Lambert, *Truth in Husserl, Heidegger, and the Frankfurt School, Critical Retrieval*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 2017.

NYILATKOZAT

Alulírott, felelősen kijelentem, hogy a jelen doktori disszertációt önálló kutatásaim alapján, önállóan írtam, a feltüntetett és hivatkozott források és szakirodalom alapján, amelyeket az érvényben lévő előírások értelmében idézek. Disszertációm nem tartalmaz plágiumot.

Sághy Ádám

Budapest, 2021. augusztus 28.