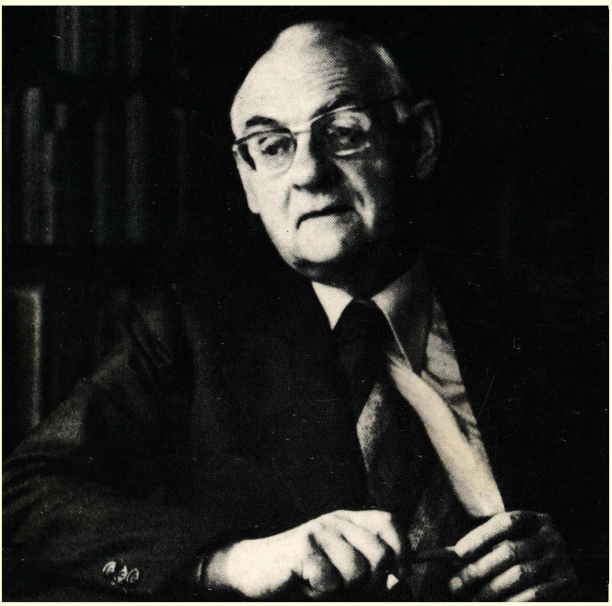
MAI ÍRÓK ÉS GONDOLKODÓK/3



HANS URS Von BALTHASAR

Válogatás a teológus műveiből

RÓMA 1989

HANS URS VON BALTHASAR

« MAI ÍRÓK ÉS GONDOLKODÓK »
(Sorozatszerkesztő: Szabó Ferenc)

1.
Mauriac önmagáról (Róma 1987)

2.
Marcel önmagáról (Róma 1988)

3.
Hans Urs von Balthasar (Róma 1989)

HANS URS VON BALTHASAR

Válogatás a teológus műveiből

A bevezetőt írta és a szövegeket válogatta:
Szabó Ferenc

A szemelvényeket fordította:
Szabó Ferenc és *Kerényi Gábor*

RÓMA 1989

A fedőlapot Szokoly György
tervezte

Tipografia Ugo Detti - Via G. Savonarola, 1 - I - 00195 Roma

ELŐSZÓ HELYETT

Hans Urs von Balthasar svájci teológus kettős címen is beillik « Mai írók és gondolkodók » c. sorozatunkba: nemcsak mint keresztény gondolkodó (*filozófus, teológus, szellemtörténész*), *hanem mint* író (*irodalmár és műfordító*) *is. Hatalmas életművét szinte lehetetlen bemutatni 50 oldalon *. Barátja és mestere, H. de Lubac mondotta róla, hogy talán korunk legműveltebb embere. De nem volt száraz enciklopedista: művészetet, irodalmat, filozófiát és teológiát a szívén szűrt át; az iskolás teológiai gondolkodást megújította nemcsak úgy, hogy visszahajolt az egyházatyákhoz és a misztikusokhoz (inkább az Ágoston-Pascal-Kierkagaard-vonalat követte), hanem a szépirodalomhoz is: Dante, Calderon, Goethe, Péguy, R. Schneider, Claudel és Bernanos szintén mesterei voltak (róluk írt esszéi vagy monográfiái, pl. a Bernanos-monográfia, vagy Claudel több drámájának német fordítása is igazolja ezt).*

A Herrlichkeit *egészen eredeti vállalkozás volt a Zsinat másnapján: a* szépség « *transzcendentale* »*-ja szempontjából vizsgálta a keresztény Kinyilatkoztatást, Isten dicsőségét, amint az Krisztus alakján, arcán felragyogott. Majd pedig a* Theodramatik *a kegyelem és a szabadság, az isteni szeretet (jóság) és az emberi szeretet drámai csatáját*

---

* Lásd szemléimet a *Mérleg*ben (1975/4, 1986/2 és 1989/1), valamint: *Lélekben és igazságban,* Róma 1986, 185-223. — A fontosabb irodalmat e bevezetőm végén találja az olvasó.

érzékeltette a « világszínház » eszközkészletét, a drámairodalom nyelvezetét felhasználva. Végül Theologik *c. művével fejezte be trilógiáját.*

II. János Pál pápa érdemei elismeréséül bíborossá nevezte ki a 80 évén túl levő teológust, de az 1988. június 28-i konzisztórium előtt két nappal halva találták Balthsart bázeli lakásán. Júl. 1-én, luzerni temetése homiliájában Ratzinger bíboros Szent Ágoston 88. beszédének szavaival jellemezte legszemélyesebb törekvését: « Egész művünk ebben az életben, szeretett testvéreim, abban áll, hogy megszenteljük szívünk szemét, hogy így Istent láthassuk ».

*

A szemelvények — az életútra és az életműre vonatkozó vallomások mellett — főleg a teológiai summából adnak ízelítőt. Ez a trilógia azonban nem nyújt teljes képet Balthasar egész életművéről, pl. a kifejezetten a lelkiségre és a misztikára vonatkozó eszmélődései, írásai alig szerepelnek a szövegek között. De választanunk kellett. Úgy gondoltuk, mégiscsak a Herrlichkeit *legkiemelkedőbb műve: ez a « teológiai esztétika » egyedülálló a maga nemében.*

A fordítások zömét magam végeztem. A könyv utolsó szemelvényeit (Klarstellungen, Neue Klarstellungen) *Kerényi Gábor fordította. Itt mondok köszönetet közreműködéséért.*

Róma, 1989. március.

Szabó Ferenc

I.

HANS URS VON BALTHASAR ÉLETMŰVE

(1905-1988)

1.

Életútja és a fontosabb befolyások

Hans Urs von Balthasar 1905. augusztus 12-én született Luzernben. (Anyai ágon részben magyar származású). Középiskoláit 1916 és 1923 között az engelbergi bencés és a feldkirchi jezsuita kollégiumban végezte. Filozófiát és német irodalmat tanult a müncheni egyetemen, majd Bécsben és Berlinben. Itt Berlinben R. Guardini kurzusaira jár; egész életében hálás lesz ennek a kiváló mesternek, aki egy katolikus nemzedék nevelője és a két háború közti katolikus megújulás vezéralakja volt. (Balthasar « vallomásával » kiegészítjük még ezeket az első évekről szóló megjegyzéseket: lásd a *szövegválogatást*).

1929-ben Zürichben megvédi doktori értekezését *Die Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* (« Az eszkatológiai probléma története a modern német irodalomban ») címen. Még ebben az évben belép a jezsuita rendbe. A München melletti Pullachban, a jezsuiták filozófiai főiskoláján végzi el a szokásos három év filozófiát. Igen száraznak találja a skolasztikát. Ebben az időben P. Lippert és E. Przywara nyitnak neki szélesebb távlatokat. Przywarát mindig legkedvesebb mesterei közé számítja; megrajzolja portréját is.

Balthasar a rendi teológiát a Lyon melletti Fourvière-ben végzi 1933 és 1937 között. Itt a francia jezsuiták skolasztikátusában egész életre szóló indításokat kap: főleg az egyházatyák műveit tanulmányozza, fordítja, értelmezi. Döntő szerepe van ebben H. de Lubacnak,

aki nemcsak mestere, hanem barátja is. Balthasar azzal rója le később háláját, hogy németre fordítja és sajtó alá rendezi de Lubac műveit. Hans Urs von Balthasart lyoni tanulmányai során 1936-ban szentelik pappá.

Mielőtt továbbmennénk, ki kell emelnünk Balthasar filológiai és szellemtörténeti munkásságát a 30-as években.

Miközben a Lyon-Fourvière-i jezsuita főiskolán teológiai tanulmányait végzi és az egyházatyákat tanulmányozza (Ágoston, Ireneusz, Origenész, Nisszai Gergely, Hitvalló Maximusz), átdolgozza germanisztikából írt doktori disszertációját és három kötetben kiadja (1937-39): *Apokalypse der deutschen Seele. A német lélek apokalipszise.* Tanulmányok a végső magatartások tanához. I. köt.: *A német idealizmus.* (Lessing, Herder, Kant, Schiller, Fichte, Schelling, Novalis, Hölderlin, Goethe, Jean Paul, Hegel, Hebbel, Wagner, Kierkegaard, Nietzsche). — II. köt.: *Nietzsche égisze alatt.* (Bergson, Hofmannsthal, Spitteler, Nietzsche, Dosztojevszkij). — III. köt.: *A halál megistenülése.* (Scheler, Heidegger, Rilke, Karl Barth, Bloch...).

Jóllehet, amint Balthasar maga is megjegyezte később, ezek a tanulmányok nem mind teljesen « érettek » és bizonyos átdolgozásokra szorulnak, ez az első szellemtörténeti és filológiai munkássága előkészítette sajátos teológiai summája megvalósításához. Elég, ha egy pillantást vetünk a *Herrlichkeit* II. és III/1-2. köteteire, ahol ezt a szellemtörténeti és irodalmi kutatást kamatoztatja, továbbfejleszti és mintegy a nagy mű « eszközkészletévé » avatja.

Az a « metafizika », amely a *Herrlichkeit* III/1-2. köteteinek témája, valójában szellemtörténet az ókortól napjainkig, ahol nemcsak az antik filozófusok, hanem költők és tragédiaírók is helyet kapnak, ill. a keresztény

korban az egyházatyák mellett a misztikusok és a későbbi teológusok éppúgy, mint a nagy filozófusok, költők, regény és drámaírók.

Dante, Hopkins és Péguy fontos szerepet kapnak, ugyanígy Bernanos, akivel külön nagy monográfia foglalkozott. Claudel « katolicitása » pedig, valamint a földi és égi szerelem drámájáról alkotott felfogása (ill. megélt víziója) nemcsak világnézetét, hanem személyes életét (Adrienne von Speyrrel való sajátságos lelki barátságát) is mélyen átjárta.

Már a teológiai évek alatt is vakációit a müncheni *Stimmen der Zeit* szerkesztőségében tölti; itt alkalma van arra, hogy Przywarával eszmecseréket folytasson. 1938-39-ben a folyóiratnál dolgozik; 1940-48 között egyetemi lelkész Bázelben. Ekkor ismerkedik meg Karl Barth-tal; barátságuk a nagy protestáns teológus haláláig tart. Párbeszédük eredménye lesz Balthasar krisztusközpontú beállítottsága és a Barth-ról írt, először 1951-ben közzétett nagy munka *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie* címen. Párbeszédük jelentősen módosítja Barth álláspontját is, nevezetesen a teremtés és megváltás kapcsolatának kérdésében. (Ezt Balthasar kifejti *Karl Barth*-ja 1962-es kiadásához írt új előszavában).

De a bázeli tartózkodás főleg azért döntő, mert megismerkedik Adrienne von Speyrrel (1902-1967), aki az ő hatására tér át 1940-ben a katolikus hitre. E nagyműveltségű és misztikus hajlamú asszony hatásáról írja a *Rechenschaft*ban: « Adrienne von Speyr volt az, aki kijelölte nekem az igazi utat, amely Ignáctól Jánosig vezet, és aki azután legtöbb írásom ihletője volt. Az ő műve és az enyém elválaszthatatlan egymástól pszichológiai és filológiai síkon egyaránt: egyetlen egész két felét alkotják, amelyet egy világi intézmény közös létrehozása kapcsol össze ». Adrienne von Speyr műveiben főleg a

következő témák térnek vissza: Krisztus szenvedése, « pokolra való alászállása », az egyház és a szentek, Krisztus követése. Balthasar lelkiségének és teológiájának is ezek a témák adják sajátos színezetét. Ide, az említett barátsághoz vezethető vissza az a spiritualitás, amelyet P. de Lubac « nagyszombat lelkiségének » nevez. Az intézmény, amiről az előbb szó volt, egy sajátos, szentignáci szellemtől ihletett *Weltgemeinschaft*. E világi intézmény célja az igazi kereszténység megélése az emberek felé való nyitottságban. Mivel ennek a közösségnek nem lehetett helye a Jézustársaság keretében, Balthasar, elöljáróival való hosszas tárgyalások után, 1950-ben elhagyta a jezsuita rendet. A churi egyházmegyébe inkardinálták.

Ez a lépés igen sok szenvedést okozott neki, hiszen mélyen átjárta az ignáci szellemiség és szerette a rendet. Kilépése művére is hatással volt. Ebben az időben indult meg a támadás az ún. « új teológia » ellen (ez a *Humani generis* kezdetű körlevél ideje); egyesek a « renegát » exjezsuitát is a gyanúsak listájára tették. Nem egy jezsuita bizalmatlan lett hozzá. Részben itt keresendő Balthasar elszigeteltsége, sőt Vorgrimler szerint az is, hogy későbbi írásaiban nem egyszer olyan éles hangon kikelt egyes jezsuiták ellen.

Balthasar Bázelben élt és dolgozott; irányította az általa alapított Johannes-Verlagot. 1965-ben, 60. születésnapján a münsteri és fribourg-i katolikus fakultások, valamint az edinbourgi evangélikus fakultás teológiai díszdoktori címet adományoztak neki. Athenagorász pátriárka pedig az Athosz-hegy Aranykeresztjével tüntette ki ökumenikus munkásságáért, főleg azért, hogy a keleti egyházatyákat megismertette Nyugattal. 1969-ben a pápa kinevezte a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagjává. Ettől az évtől kezdve részt vett az *Internationale katholische Zeitschrift* (*Communio*) szerkesztésében is.

Igazában a Zsinat (1962-65) utáni időszakban tesz szert világhírnévre. Nemcsak azért, mivel kezdi közzétenni hatalmas summája, a *Herrlichkeit* köteteit (erről később), hanem mivel részt vesz a Zsinat utáni válságos időszak egyházi « küzdelmeiben », éspedig az egészséges Hagyomány védelmében. Szó sincs arról, hogy a szélsőséges tradicionalistákkal elvetné a Zsinatot, hiszen bizonyos szempontból előfutára volt (pl. amikor 1952-ben a « Bástyák ledöntése » c. kis könyvében az Egyház jövőjét a világiak mozgósításához kapcsolta!). De a *teljes* keresztény Hagyományt védte pl. Hans Künggel szemben (miként mestere, H. de Lubac is, akit korábban, az 1950-es *Humani generis* kezdetű körlevél idején mint haladót, « új teológust » félreállítottak) [1]. Balthasar példát mutatott az őszinte és alapos ökumenikus párbeszédre is Karl Barth-tal folytatott baráti teológiai eszmecseréiben (lásd róla szóló hatalmas művét).

Balthasart II. János Pál kitüntette az 1984-es « VI. Pál-díj »-jal, 1988-ban pedig, mint mondottuk, kinevezte bíborosnak. A 82 éves teológus biborosi kinevezése az Egyház elismerése kívánt lenni a kiváló gondolkodó egyházi szolgálataiért. Ezt a Pápa maga kiemelte, amikor Salzburgban megemlékezett haláláról.

H.U. von Balthasar kevéssel halála előtt befejezte hatalmas életművét; megjelent a trilógia harmadik része, a *Theologik* három kötetben (1987-88), sőt még az *Epilog* c. kis füzet is, amely mintegy kalauz művéhez, főleg

---

[1] Lásd pl. a *30 Giorni* c. olasz lapban (1984. jún. 6) közölt hosszú interjút, amelyet Erwin Koller készített a német nyelvű svájci televízió számára. Később, 1986-ban ugyanaz a lap (*30 Giorni, Supplementi*) Henri de Lubac-kal és H.U. von Balthasarral a Zsinatról, ill. a Zsinat utáni időszakról készített interjúkat (A. Scola).

a trilógiához, ugyanakkor « utószó » és végkövetkeztetés is: összefoglalja leglényegesebb üzenetét.

Próbáljuk meg most nagy vonásokban bemutatni művét: előbb a nagyobb teológiai témaköröket vázoljuk, majd a trilógiát elemezzük, végül rövid kiértékelés következik. Ha meggondoljuk, hogy több, mint 60 kötet könyvről és 300 kisebb-nagyobb tanulmányról kell áttekintést adnunk (nem is szólva Balthasar fordításairól, valamint Adrienne von Speyr félszáz kötetének gondozásáról, bevezetéseiről), akkor sejtjük, hogy nem könnyű vállalkozás ez. De legalább kis ösvényeket nyitunk az őserdőnek tűnő könyvrengetegben.

2.

Jellegzetes teológiai témakörei

« Ez az ember talán kora legműveltebb embere. És ha van valahol keresztény kultúra, akkor az övé az! Klaszszikus ókor, a nagy európai irodalmak, a metafizikai hagyomány, vallások története, a kereső modern emberről szóló sokrétű esszék — és mindenekelőtt a szent tudomány Szent Tamással, Szent Bonaventúrával és az egész patrisztikával —, nem is szólva a Bibliáról...: nincs semmi olyan nagyszerű, amely felé ne lenne nyitott és amelyet ne asszimilálna ez a nagy szellem. Írók és költők, filozófusok és misztikusok, ókoriak és modernek, minden hitfelekezethez tartozó keresztények: valamenyit befogadja; mindezek a hangok szükségesek neki, — mindebből zeng fel Isten nagyobb dicsőségére a katolikus szimfónia » (H. de Lubac).

Hans Urs von Balthasar műve nem « iskolás » rendszerű, nem lehet könnyen elemezni, osztályozni. Néhány nagy intuícióból bomlik ki — koncentrikus körökben. Mi az a « pathos », szenvedély, ami mozgatja a szerzőt; mi az a mély ihlet, amely e hívő embert « küldetésében » előrelendíti? P. Faux helyesen látja: « az ember történetében — amelyet Balthasar mindig újragondol a történelem teológiája iránti lankadatlan érdeklődése folytán — az első helyet foglalja el a semmi másra vissza nem vezethető személy, sőt csaknem minden helyet ez foglal el, — és elveti az élet uniformizáló és kollektivizáló felfogását, nevezetesen azt a szemléletet, amely az emberiség lelki történetét evolucionista szemléletben akarja ki-

fejezni. (Jóllehet csodálattal tekint az emberre és művére, Teilhard de Chardin eszmevilágát szigorú kritikával illeti...). Főleg három tapasztalatot idéz fel, hogy bevezessen a krisztológiai esemény és a hit megértésébe: *a szépség, a szeretet, a halál.* A végtelen távlatú emberi misztériumnak van egy központja: a szív, a szabadság, a lélek, vagyis az a belső hely, ahol Isten találkozik az emberrel... A modern kor lelki drámáját úgy mutatja be, mint az ember és az Isten küzdelmét, míg az egyházatyák korát (az antik vallási gondolkodás hátterével) az Isten megismerésének, rejtett nagysága kinyilvánításának vágya hatja át. Balthasar teológiájában az üdvtörténet kibontakozása mindig két mélységre nyílik: az egyik a mindig nagyobb Isten misztériuma, a másik azé a szabad emberé, aki nemet tud mondani » (*NRTh,* 1972. dec., 1017-18).

1. *Jézus Krisztus*

Hans Urs von Balthasar teológiájának középpontjában Jézus Krisztus személye áll. Későbbre hagyva a *Herrlichkeit* elemzését, most csak korábbi műveiből emelünk ki néhányat. 1950-ben jelent meg először a *Theologie der Geschichte* (« A történelem teológiája »), amely lényegében krisztológiai mű.

Ez a kis könyv négy részben a következőkről tárgyal: Krisztus ideje; a történelem belefoglalása Krisztus életébe; Krisztus személye mint a történelem normája; a történelem Krisztus normája szerint szemlélve. Már csírájában benne van e könyvben mindaz a bibliai teológiai témacsoport, amelyet későbbi munkáiban jobban kifejt: Isten Fia gyökeresen magára vette a történelmet; Isten ideje összefoglalja a profán időt, éspedig a Fiú engedelmessége miatt. Krisztus eljövetelét határozottan történelmi és konkrét szemszögből fejti ki. Isten « betörése »

az időbe nem más, mint a kegyelem betörése. A kegyelem történetiségének teológiai alapja az a tény, hogy Krisztus belefoglalta a történelmet saját életébe, vagyis hogy az Istenember magára veszi és beteljesíti az isteni Szövetséget. Krisztus egyéni személye a Szentlélek tevékenysége folytán lesz a történelem normája: A Szentlélek teszi a húsvét utáni negyven napot annak a szakadatlan sugárzásnak forrásává, amely Krisztus dicsőséges istenségének fényével ragyogja be az időt; a Lélek működik az Egyházban a « küldetések » és a szentségek által. A szentek alkotják a felülről jövő választ a « lenti » problémákra.

Már említettük, hogy Balthasar párbeszédet folytatott Karl Barth-tal; ennek gyümölcse Karl Barth-ról szóló, 1951-ben megjelent munkája. E munka alapproblémája: « az egyetemes-konkrét Jézus Krisztus » viszonya a világ Logoszához. A krisztológia, a természet és a kegyelem, a bűn témáról tárgyalva Balthasar a katolikus és protestáns nézetek összevetésére és kiengesztelésére törekszik; megmutatja Barth felfogásának fejlődését a teremtés és a megváltás közötti összefüggést illetően. Mondottuk, hogy Balthasar Barth-nak köszöni krisztocentrikus beállítottságát. Barth-ot « igazi beszélő-partnernek » nevezi a *Skizzen zur Theologie* első kötetében (*Verbum Caro,* 1960).

A « Történelem teológiájá »-nak témáit elemzi tovább a világtörténelem távlatában *Das Ganze im Fragment* (1963) című művében, amelynek alcíme: « A történelem-teológia szempontjai ». Melyek ezek a szempontok? — 1) a szeretet ideje és a bűn ideje közti lényeges különbség; 2) az ember « tökéletesíthetőségével » és a történelem beteljesedésével kapcsolatos kérdések; 3) az emberi « töredékek » integrálása tökéletes és eszkatologikus formájukban Jézus Krisztus által. A könyv sokat köszön Szent Ágoston időről alkotott nézeteinek. Ami pedig a

krisztológiai integrációt illeti: Balthasar határozottan elveti a teilhard-i nézetet, azt ti. hogy a keresztény eszkatológia evolúciós görbét követne (ez a görbe egy Ómega pont felé tart, de nem egy szabadon működő, konkrét személy felé). A kérdés persze itt az, hogy Balthasar helyesen értelmezi-e Teilhard nézetét.

Miközben *Herrlichkeit* című nagy művén dolgozik, Balthasar közreműködik a Johannes Feiner és Magnus Löhrer által szerkesztett üdvösségtörténeti teológiai summa III/2. kötetének kidolgozásában is: megírja a « Három nap teológiáját » (*Theologie der drei Tage,* 1969), amelyet külön kötetben is kiad. A *Mysterium Salutis*-ban ez a tanulmány a Jézus élete misztériumainak szentelt részben foglal helyet, és a « húsvéti misztériumot » elemzi. Balthasar lelkiségének és teológiájának itt a « szíve ».

2. *Az Egyház*

Az egyházatyák tanulmányozásából és a mai egyházi élet követelményeinek vizsgálatából születik meg már 1952-ben *Schleifung der Bastionen* című tanulmánya. Ez a kis könyv türelmetlen kihívás akart lenni: arra szólította fel az egyházat, hogy döntse le a bástyákat és lépjen ki a gettóból, táruljon ki a világnak. Vannak ebben a « röpiratban » olyan állítások, amelyeket bizonyára ma már nem tesz magáévá, főleg azért nem, mert nincsenek teológiailag megalapozva. Mindenesetre, figyelemre méltó, hogy jóval a zsinat előtt már olyan magatartást követelt a katolikusoktól, ami napjainkban — a zsinat hatására — a legtermészetesebbnek tűnik. Pl. megállapítja, hogy a hierarchia túlságos hangsúlyozása automatikusan a demokratikus törekvést erősíti; hangoztatja, hogy nincs « privát » keresztény lét, minden hívő szolidáris; az egyházban nincs hely az « elszigetelteknek »; követeli a világiak

tanácsának megalakítását a püspökök és lelkipásztorok körül; olyan teológiát sürget, amely a keresztény egzisztenciát a szolgálat szempontjából írja le. Már itt megtaláljuk egyháztanának lényeges témáit, tételeit, pl. az Egyház mint Mária magatartásának és szerepének utánzója (hívő engedelmesség, szeplőtelenség és Krisztushoz hasonulás), továbbá az Egyház és a Lélek kapcsolata.

Mária testesíti meg a hívő ember kitárulkozását, az Isten felé való nyitottságot, engedelmességet, befogadó készséget, ugyanakkor az ő sorsa példázza a hit ingyenességét. Mária utánozza Krisztus életstílusát, amely minden kereszténynek hivatása: követni Krisztust egészen a kereszt esztelenségéig. A *Skizzen zur Theologie* 2. kötetének (*Sponsa Verbi,* 1960) tanulmányai, valamint a 3. kötet (*Spiritus Creator,* 1967) fejezetei úgy mutatják be a hitet mint Krisztussal való sorsközösséget az általa alapított egyházi közösség kebelében. Balthasar az engedelmeskedő hit aktusának rendeli alá az egyház intézményes oldalát (papi szolgálat, Eukarisztia, gyónás). Különös, hogy egyesek reakciósnak, konzervatívnak nevezték őt éppen az egyházi intézményről vallott nézetei miatt. Pedig ő a helyes « konzerválást », megőrzést úgy érti, hogy a hívek és a teológusok állandóan előrehaladnak lelkileg, hogy Krisztus életstílusát jobban « megőrizzék », utánozzák, ugyanakkor ez a belső magatartás az egyházi struktúrák megváltozását is magával hozza. A *Sponsa Verbi* « Casta Meretrix » című tanulmánya pl. megmutatja az egyháztani triumfalizmus ellenében, hogy az egyház eltérhet eredeti hivatásától és « prostituált » lehet, ha nem hajtja végre a szükséges reformokat. H. Urs von Balthasarnak igen rosszul esett, amikor J. Maritain (« A garonne-i paraszt ») és D. von Hildebrand (« Trójai faló Isten városában ») konzervativizmusát emlegették vele kapcsolatban.

Balthasar nem tanulmányozta az ekléziológia minden szempontját; főleg azok az alapvető diszpozíciók érdeklik, amelyek tegnap és ma is Krisztus tanúivá, az egyház gyermekeivé teszik a kereszténveket: hit, remény, szeretet. Ezért írt sokat azokról az egyházi emberekről, teológusokról, misztikusokról, szentekről, akik a történelem folyamán megtestesítik a keresztény életeszményt és ma is példaképeink lehetnek: Iréneusz, Origenész, Nisszai Gergely, Areopáguszi Dénes, Hitvalló Maximusz, Ágoston, Anzelm, Saint-Thierry-i Vilmos, a két Mechthild, az angol misztikusok, Jeanne d'Arc, Sziénai Katalin, Keresztes János, Loyolai Ignác, Lallement, Angelus Silesius, Lisieux-i Teréz, Charles de Foucauld...

Magának a teológiának is az egyházat és küldetését kell szolgálnia; hit és életszentség nélkül nem lehet valaki igazi teológus. Ezt hangoztatja pl. *Theologie und Heiligkeit* (1948) és *Die Einheit der theologischen Wissenschaften* (1968) című írásaiban. Balthasar jelentősen hozzájárult a pneumatológia fejlesztéséhez (a Szentlélek szerepe az egyházban, karizmák stb.), amikor lefordította németre és részletesen kommentálta Szent Tamás *Summa Theologiae*-jéből az ide vonatkozó részt (1953).

Az egyház zsinat utáni helyzete, a jelenkori válság arra késztette Balthasart, hogy állást foglaljon bizonyos doktrinális és gyakorlati kérdésekben. Nem számítva azokat az írásokat, amelyekről a következő pontban (« Keresztény lelkiség ») lesz szó, amelyek a keresztény identitással foglalkoznak, de inkább lelkiségi szempontból, említsünk meg itt három olyan újabb munkát, amely közvetlenebbül az egyháztan keretébe tartozik.

Az egyház titka és mai élete a témája ezeknek a tanulmányoknak; már címük is jelzi időszerűségüket: *Die Wahrheit ist symphonisch* (« Az igazság szimfonikus » — a keresztény pluralizmus szempontjai 1972.), *Der anti-*

römische Affekt (« A Róma-ellenes komplexus » Herder, 1974); végül a *Skizzen zur Theologie* IV. kötete: *Pneuma und Institution,* 1974. Ez utóbbi kötetnek nagy része az egyháztanhoz tartozik, de vannak benne krisztológiai és lelkiségi tanulmányok is. Hans Urs von Balthasar írásait — ismételjük — igen nehéz osztályozni, csoportosítani, minthogy nem követi az « iskolás » beosztásokat és módszereket.

3. *Keresztény lelkiség*

Krisztusról és az egyházról szóló írásokban (főleg az « egyházi emberekről » szóló tanulmányokban) Balthasar állandóan foglalkozik a keresztény lelkiség lényeges elemeivel: hit, engedelmesség, reménység, szeretet, Krisztus követése stb. De számos külön munkát is szentelt az imának, a szemlélődésnek, valamint annak a kérdésnek, hogy ki is az igazi keresztény, mit jelent ma kereszténynek lenni? Említsünk meg néhány jellegzetesebb munkát.

Alapvető az 1963-ban megjelent *Glaubhaft ist nur Liebe* (« Csak a szeretet hitelreméltó »). Itt nem az ember szeretetéről van szó (a világ és a testvérek felé nyitott keresztény szeretetéről), hanem Istennek az emberek iránti szeretetéről. A kozmológiai típusú vallások és az « antropológiai redukció » után csak ez a « harmadik út » lehetséges. Ennek a harmadik útnak igaziságát nem bizonyíthatja a vallásfilozófia vagy a keresztények hittapasztalata; egyedül abban a tanúbizonyságban nyilatkozik meg, amelyet az isteni szeretet önmagáról tesz. Az abszolút és teljesen ingyenes Szeretet megnyilatkozása és önközlése teljesen egyoldalú. A « keresztrefeszített Szeretet » igazsága objektív evidenciában tárul elénk. (Magyarul megjelent Adamik Lajos fordításában; « *A szeretet-*

ről c. gyűjteményben: '*Csak a szeretet hiteles*' », Vigilia-könyvek 1987).

E könyve előszavában írja: « Amit Isten Krisztusban az embernek mondani akar, annak normája nem lehet sem a világ a maga egészében, sem különlegesen az ember. Isten kinyilatkoztatása abszolút módon teo-logikus, vagy inkább teo-pragmatikus: Istennek az emberre irányuló tette olyan tett, amely az ember jelenlétében és az emberért nyilvánul meg (és csak azután általa és benne). Erről a tettről állítjuk most azt, hogy csak mint szeretet hihető: Isten saját szeretete ez, amelynek megnyilvánulása Isten dicsősége » [...] « Így ez a könyvecske nagyobb művem, a *Herrlichkeit* (Dicsőség) alapgondolatát világítja meg, amely kettős értelemben 'teológiai esztétika' akar lenni: az isteni Dicsőség szubjektív észrevételének tana és objektív megnyilvánulásának tana ».

Az elmélkedő imáról írt könyve először 1955-ben jelent meg, újabb kiadása 1965-ben. Ebben, de számos más írásában is, kifejezi azt a meggyőződését, hogy a keresztények szemlélődés nélkül nem teljesíthetik küldetésüket a világban. Főleg a zsinat után irányítja figyelmünket a lényegesre: elmélkedés az isteni szeretet misztériumáról, részvétel Jézus Krisztus engedelmességében, egyház iránti érzék. Néha, a veszélyes elhajlások vagy « redukciók » láttán elragadja a hév és élesen kikel azok ellen, akik — szerinte — eltérítenek az igazi kereszténységtől. Említsük meg *Wer ist ein Christ?,* című 1965-ben megjelent tanulmányát, amely négy év alatt nyolc kiadást ért meg. Még ennél is polémikusabb hangú: *Cordula oder der Ernstfall* (1966). Ebben támadja Karl Rahner nézeteit is; a radikális, egészen a vértanúságig elmenő kereszténységet követeli. Krisztus keresztje az, ahol az emberekhez lehajló isteni szeretet leginkább megdicsőül. Ebben a pamflet-szerű írásban felvet néhány nehéz elvi prob-

lémát is, amelyeket érdemes alaposabban megvizsgálni. Pl. a transzcendentális filozófia és teológia kérdését. Szakemberek, pl. L. Malevez, úgy vélik, Balthasar nem érti helyesen Maréchal és Rahner álláspontját (vö. *Nouvelle Revue Théologique,* 1968. aug.-szept.).

Az 1971-ben megjelent *In Gottes Einsatz leben* (« Isten bevetésében élni »), azoknak a kis könyveknek a sorába tartozik, amelyek összefoglalják a keresztény üzenetet. Itt is a keresztény személyazonosságáról van szó, mint *Cordula*ban, de a tónus megváltozott. Balthasar megengedi, hogy « a kegyelem, amelyet Isten Jézus Krisztus által közölt a világgal..., túlterjed a látható egyház keretein », de felveti a kérdést: Vajon nem vagyunk-e kitéve annak a veszélynek, hogy az egyházat már csak külső formája, csontváza által tudjuk jellemezni, és így elvesszük minden hihetőségét? Válaszában többek között rámutat arra (elemezve a mai világ vallásosságát), hogy az « igazi keresztények » titka az a szabadság, amelyet a nem keresztények szünet nélkül keresnek. « Isten szabad feltárulása Jézus Krisztusban (Isten elkötelezettsége) arra szólít bennünket, hogy lépjünk a szabadság abszolút, isteni mezejére, mert az emberi szabadság egyedül itt tud teljesen kibontakozni. De nemcsak hívásról van szó: Isten megtestesülése Jézus Krisztusban számunkra a beteljesült szabadság példaképe, annak a szabadságnak diadalmas megvalósulása, amelyet a modernek lázasan keresnek, de amelyet nem tudnak megtalálni az Isten által felajánlott nyitottság nélkül ».

A *Klarstellungen* (= « Helyreigazítások », 1978) rövid fejezetekben tárgyal a legégetőbb tanbeli kérdésekről és az időszerű egyházi gyakorlatról. Ugyanígy a következő évben (1979) a *Neue Klarstellungen*-ben is. (Mindkettőből szemelvényeket közlünk).

3.

A Trilógia: modern teológiai summa

H.U. von Balthasar a Zsinat idején hozzáfogott egy nagyszabású terv megvalósításához: előbb a « Dicsőség » szempontjából vizsgálta a Kinyilatkoztatást, vagyis a « szépség » égisze alatt (*Herrlichkeit* = H), majd pedig — ahogy menetközben a terv véglegesen kikristályosodott — a « jóság » és az « igazság » szempontjai szerint építette tovább katedrálisát; így született meg a trilógia második és harmadik része: a *Theodramatik* (= TD) és a *Theologik* (= TL). Mi az új, az eredeti e trilógia elgondolásában és kivitelezésében? M. Lochbrunner nyomán (*Analogia Caritatis* = AC 133-146) ezeket mondhatjuk.

H.U. von Balthasar a skolasztikusok által transzcendentáliáknak nevezett, vagyis a létet (*ens*) alapvetően meghatározó *unum* (*pulchrum*), *bonum, verum* alapján gondolta el teológiai triptichonját: a transzcendentális szép, jó, igaz szempontjai szerint akarta elemezni a kinyilatkoztatást. Ennek « szép » megjelenését (theo-*phania*) a Jézus Krisztus alakján felragyogó dicsőségben szemléljük (*Herrlichkeit*). Ezt követi az üdvösség kegyelmi jóságának kiáradása, ill. megvalósulása Isten üdvözítő tette és a szabad ember cselekvése révén (Theo-*praxis*): e dráma középpontjában az Istenember húsvéti tette áll (*Theodramatik*); végül a tervezett *Logik* az igazságot fejezné ki fogalmi állításokkal: ez lenne a tulajdonképpeni teológia (Theo-*logia*). Az 1965-ös *Rechenschaft*-ot olvasva az a benyomásunk, hogy akkor a hatvanéves teológus számára még nem volt teljesen világos a trilógia terve.

Csak a *Theodramatik* írása közben kristályosodott ki. Erre vallanak nemcsak a bevezető kötet módszertani megállapításai, hanem a későbbi kötetek ilyen értelmű magyarázkodásai.

Balthasar gyakran hangoztatta (pl. *Herrlichkeit* III/1, 22), hogy az *unum, verum, bonum, pulchrum* között mintegy « circumincessio » van, vagyis teljesen nem választhatók el egymástól. Hasonlóképpen trilógiájának három része sem választható szét. A « teológiai esztétika » (*Herrlichkeit*) azért bontakozott ki olyan szélesen, mivel nemcsak a kinyilatkoztatás szépségének szemléléséről volt szó, hanem — főleg a két utolsó kötetben (Ó- és Újszövetség) — már annak aktív szempontját is meg kellett világítani: már kezdte kifejteni a Kinyilatkoztatás drámáját és bevezetett a theo-praxisba (TD 1,15kk.).

A trilógia *mindegyik része kibontja az egész kinyilatkoztatást,* de más-más szempontból. Egyébként az ismétlés nemcsak a trilógia egyes részei között tapasztalható, hanem H.U. von Balthasar egész művében: kör-körösen mélyíti el intuícióit, vagy az általa is használt zenei hasonlattal (« *Die Wahrheit ist symphonisch* »!): mint a zeneműben az egyes motívumok, ill. hangszerek összecsengenek, a különböző szempontok a teológiában is kiegészítik egymást, teljesebbé teszik az összhangot. Az ismétlések, bővítések, elmélyítések hozzásegítenek az igazság teljesebb feltárásához. Közben Balthasarnak alkalma nyílik arra, hogy érvényre juttassa hihetetlen kultúráját: irodalmi, filozófiai, teológiai stb. ismeret*anyaga* nemcsak illusztrálásul szolgál, hanem egyben arra, is, hogy egyengesse a terepet, kirostálja a hamis nézeteket, rámutasson a vakvágányokra. Mindent megvizsgálni, és helyet adni a nagy « katolicitásban » mindannak, ami szép, jó és igaz! Ez az elv vezérli. Nem zárja ki a helyes pluralizmust, ha az a « szimfóniát » gazdagítja. Mindig az *egé-*

szet igyekszik látni a részben, a töredékben is; a szektás (eretnek) frakciókkal, az ellentétes végletekkel szemben a paradox feszültségektől terhes és látszólagos ellentmondást hordozó « katolikus » igazságot vallja. Főforrása a Szentíráson kívül a patrisztika és a misztika. (A racionalista késői skolasztikával általában nem foglalkozik).

Az *Epilog* (= E 45-66) végül summázza a trilógia egyes részeinek mély összefüggéseit. A szépség megmutatkozik (*sich zeigt*), a jóság közli, adja magát (*teilt sich mit, gibt sich*), végül az igazság szóban fejeződik ki (*sich-sagen*). Önmagát szóban kimondani több, mint egyszerűen megjelenni, megmutatkozni. Az önkimondás két pólus közti feszültségben jön létre: egyrészt az öntudat szabadságának teljes bensőségessége, másrészt a tökéletes külsőségesség, éspedig a természetes « nyelven » (mimikán, gesztusokon) túlmutató, *konvencionális* nyelv révén, amelyet a szabad szellem teremt. Amíg tehát az önmegmutatás és az önközlés bizonyos értelemben ember-*előtti,* az öntudat természetes előfokozata (bár már az önkimondás megkezdett formája), a nyelvi kifejezés az igazság teljesebb önkifejezése. Mindenesetre Balthasar mindig hangsúlyozza a három szempont összefüggését, amikor Istenre alkalmazza a « transzcendentáliákat »: « *Isten dicsősége az ő önátadása, ez pedig az ő igazsága* » (E 66).

Mindez világosabb lesz, ha most elkezdjük a trilógia egyes részeinek vázlatos elemzését, bemutatását. Kénytelenek vagyunk sematikus megjegyzésekre szorítkozni, hiszen 14 vaskos kötet bemutatásáról van szó.

1. *Herrlichkeit*: « *Dicsőség* », *avagy a szépség*

Hans Urs von Balthasar főtörekvése az, hogy — szeme előtt tartva az egyházi hagyomány teljességét és számolva a modern kor haladásával — a lehető legteljesebb és

legharmonikusabb képet nyújtsa a mai embernek a kereszténység sajátosságáról. Ez a szándék érlelte meg benne a hatalmas trilógia tervét, amelynek első része nagyszabású « teológiai esztétikája », a *Herrlichkeit*. Ebben Balthasar a szépség szemszögéből tekinti át a kinyilatkoztatást és az egyházi hagyomány teljességét. Szerinte a teológia szintjén a *kabod, doxa,* a dicsőség felel meg annak, amit a filozófia a szép transzcendentális kategóriájával jelöl.

Az I. kötet *Schau der Gestalt* (« A forma szemlélése ») címen az egész mű teológiai igazolása és az alapvető téma bevezetése. A *fundamentális teológia* számos témájával találkozunk itt. Gyakran visszatér a hit kérdése: ez Isten dicsőségének szemléléséből származik, Isten ajándéka. A dicsőség Jézus Krisztus arcán ragyogott fel teljesen, éspedig a szenvedő Szolga meggyötört arcán, mert a szeretet — paradox módon — a kereszthalál kenózisában nyilatkozott meg a legteljesebben. *Jézus Krisztus központi alakja* köré összpontosul az egész kinyilatkoztatás; az Istenember a kinyilatkoztatás központi « tárgya » és egyben a keresztény élet eszményképe. A szerző tárgyal a Kinyilatkoztatás konkrét formáiról: a lét kinyilatkoztatása, kinyilatkoztatás a szó által, az ember kinyilatkoztatása... A Szentírás kapcsán párbeszédet folytat a mai exegézissel és bírálja a szentíráskritika túlzásait.

Mindaz, ami szép és ragyogó a világban, rejtett isteni szépség epifániája, megnyilatkozása. A rejtett Isten kinyilatkoztatása (abszolút szabad és szuverén tett!), szavakban, történelemben és végül emberi alakban Jézus Krisztus alakja felé tart, Őbenne összpontosul. Az élő Isten úgy dicsőül meg, hogy kifürkészhetetlen szeretetét az « üresbe », sőt a bűnbe és az Istentől való elhagyatottságba árasztja ki, vagyis « kiüresíti önmagát », mert sze-

reti teremtményét. E kenózis által dicsőül meg az Isten Fia és lesz Kyriosz, a világegyetem és a megváltott emberiség dicsőséges Ura.

A II. kötet *Fächer der Stile* (« A stílusok szerepköre ») címen az elvont kijelentéseknek és az igazolt tételeknek most színt és történelmi teljességet ad. Hogyan szemlélte az emberiség Istennek Jézus Krisztusban megnyilatkozott dicsőségét; melyek azok a tipikus tapasztalatok vagy jellegzetes figurák, amelyeken keresztül a századok folyamán visszatükröződik az isteni dicsőség? Mert a szerző meg van győződve arról, hogy az egyház idejében egyetlen egy olyan igazán hatóerővel rendelkező teológia sincs, amely ne tükrözné Isten dicsőségét: csakis a « szép » teológia, vagyis az, amelyet megragadott a *Gloria Dei,* képes meggyőzően ragyogni és átalakítani az emberi történelmet.

A szerző olyan teológusokat vagy lelki embereket választ ki, akik valóban hatottak korukra és az egész egyháztörténelemre; olyan típusok vagy « stílusok » vonulnak fel előttünk, amelyek « teológiájuk » és földrajzi-időbeli megoszlásuk révén összességükben a keresztény egyetemességet képviselik. Itt éppen csak felsoroljuk a neveket (mindegyiknek egy-egy monográfiát szentel a szerző): Iréneusz (Isten dicsőségének megnyilatkozása a teremtésben és az üdvtörténetben); Ágoston (Isten szeretete és üdvözítő terve); Areopáguszi Dénes (a kimondhatatlan Istenség imádása); Anzelm (Isten megérthetetlen szabadsága); Bonaventúra (Isten szívének titokzatos mélységei); Dante (ez a laikus teológus az Éroszt és az Agapét a pokoltól Isten trónusáig vezeti); Keresztes János (Isten szeretetének jegyesi jellegét énekli); Pascal (a hit és a modern tudományok között vívódó ember); Hamann (protestáns teológus, a Felvilágosodás keresztény őse, aki a kenózis-megdicsőülés témáját domborítja ki);

Szolovjov (a keleti teológiát képviseli, ökumenikus ember); Hopkins (angol jezsuita költő, kiengesztel az angol idealizmussal); Péguy (a kereszténység és a szocializmus összeegyeztetője).

A III/1. *Im Raum der Metaphysik* (« A metafizika terében ») című kötet célja az, hogy megmutassa, miként találkozik a « teológiai esztétika » a profán esztétikával. Balthasar itt a legtágabb értelemben veszi a metafizikát, vagyis mint « mítoszt », mint « művészetet » és mint szellemtörténetet. A szerző végül szomorúan állapítja meg, hogy a « szépség » meghalt, éj szállt az emberi szellemre, mert kialudt az Isten dicsőségének fénye.

A tulajdonképpeni *teológia* területén mozog a III/2. kötet. Első része az *Ószövetséggel,* a második az *Újszövetséggel* foglalkozik. A bibliai kinyilatkoztatás tartalmi elemzését abban a kultúrtörténeti keretben kell elhelyeznünk, amelyeket az előző kötetek vázoltak. Az első rész bemutatja azokat az állomásokat, amelyeken át az Isten dicsőségének kinyilatkoztatása előre halad az *Ószövetségben.* Itt sem elvont « igazságokról » van szó elsősorban, hanem azokról a tényekről, eseményekről, amelyeken keresztül az élő Isten feltárja dicsőségét, még az Ige megtestesülése előtt. A Szövetség eseményeit e témák köré csoportosítja: hatalom és dicsőség, kegyelem és hűség, szeretet. A nagy ószövetségi teofániákban (pl. Sínai) az élő Isten megjelenik az embereknek, belép az érzékelhetőség szférájába; de az az Isten, aki megmutatkozik, el is fedi magát. A teofánia egyszerre vakító világosság és sötétség. A szövetség megkötésével az Isten (Jahve) dicsősége konkréttá lesz. Jóllehet a kiválasztás kezdetben egyoldalú (vagyis független a kiválasztott érdemeitől), a választott válaszát követeli: engedelmességet és feltétlen szeretetet. Egészen kiemelkedő az a rész, ahol Balthasar bemutatja a nagy próféták küldetését: ők a köz-

vetítők Isten és a nép között. Ők Isten szavának megtestesítői, egészen addig, míg az Ige testté nem lesz. Az utolsó, a legáttetszőbb alak: a Szenvedő szolga, aki vállalja a nép bűneit. De a próféták sora nem tart egészen Jézusig. A nagy próféták és az Újszövetség között hosszú félhomály húzódik. A messiási reménykedések, az apokalipszisek vagy a bölcsességi könyvek sokat beszélnek dicsőségről, de ez a dicsőség « előre » « fenn » van, « eljövendő ». Isten dicsősége valójában lefátyolozott. A számkivetés utáni időben a bibliai ember tehetetlen a bűnnel és a halállal szemben.

Balthasar bemutatja egyszerre az Ószövetség nagyságát és nyomorúságát: az Ószövetség kinyilatkoztatja a bűnös ember helyzetét a szent Isten előtt, és nyilvánvalóvá teszi azt, hogy az ember teljesen képtelen önmaga megváltására. Jézus Krisztusnak kell eljönnie, aki az igazi Szabadító, Isten szeretetének tökéletes kinyilatkoztatója és e szeretet kiárasztója a Lélek által.

A szerző az *Újszövetség* elemzésekor (ezt a kötetet az « Újszövetség teológiájának » tekinthetjük) három fázisban mutatja be a dicsőség megnyilatkozását: 1) A Krisztus-esemény első fázisa a megtestesülés (*Verbum caro factum*); 2) a *Vidimus gloriam ejus* cím alatt azt szemlélhetjük, miként bomlik ki az újszövetségi írások változatosságán keresztül Krisztus és Isten dicsősége; 3) a szerző leírja, miként teszik magukévá a keresztények a dicsőséget (*In laudem gloriae*). Lehetetlen itt részleteznünk ennek a kötetnek gazdag tartalmát. Most csak a húsvéti misztériumra, ezen belül is a *triduum mortis*-ra összpontosítjuk figyelmünket.

Már az I. rész alapgondolata az, hogy a testté lett Igében a Szó távolléte (*Nicht-Wort*) a kinyilatkoztatás lényege. A szerző már itt Krisztus halálára gondol, amely abszolút Csend. És e halálos csenden keresztül szól a

legbeszédesebben az isteni Ige. Más szóval: már azok a fejezetek is, amelyek Jézus földi útjának egyes állomásaival foglalkoznak, a kereszthalál felé haladnak: a « kereszt súlya » (*Wucht*) vonzza őket; a kereszt fényében kell olvasnunk mindazt, ami előtte történik. Mert a Kereszt « hiátusa », amely a pokol feneketlen örvényére nyílik, az Isten « súlyának » (ez a bibliai *kabod* = dicsőség szószerinti fordítása) abszolút kinyilatkoztatása. Tehát a kereszthalálban teljesedik be és nyilatkozik meg a legteljesebben az a három jegy, amelyeket a szerző elemzéseiben mindig kidomborít, amikor Jézus életét és idejét leírja: abszolút követelés — abszolút szegénység — teljes önátadás vagy önmaga teljes kifosztása.

Amikor az Ige testté lesz, halálra-szánt-létében Nem-Ige, Csend lesz. Az a tény, hogy egy halandó testi lény mint Ige vagy halhatatlan Szó fejezheti ki magát: ellentmondás. Ezt az ellentmondást élte meg az Isten Fia, amikor felvette az emberi állapotot és kiüresítve önmagát engedelmes lett egészen a kereszthalálig (Fil 2). Az « Isten alakjából » a « szolga alakjába » ereszkedett le (Ő volt a Második Izajás által leírt Szenvedő Szolga); ezért az Atya megdicsőítette és úrrá tette. Ez a gondolat az ószövetségi istenkép teljes revízióját követeli. Mert a kereszten beteljesedik a legfőbb hatalom és a legfőbb szegénység egysége: Jézus teljesen kiszolgáltatja magát — szerető engedelmességből — az Atyának; ez az önátadás folytatódik az Eukarisztiában az egyház ideje során. Minthogy ez a hiátus, ez a Csend (halál) áll a kinyilatkoztatás középpontjában, az Egyház teológiája mindig befejezetlen és kimeríthetetlen marad.

A Fil 2,6-11 elemzése és a *kenózis* teológiája Balthasar központi témája. A szerző megvizsgálja a keleti és nyugati hagyományt, elemzi a különböző értelmezéseket (itt a *Herrlichkeit*ben rövidebben összefoglalja mindazt, amit

a *Mysterium Salutis* III/2. kötetében *Triduum Paschale* címen írt). A kenózis modern értelmezéseivel is foglalkozik; átveszi Bulgakov egyik kedvenc gondolatát: mindennek alapja az isteni személyek érdektelensége (e Személyek a Szentháromság belső szeretet-életében tiszta relációk). Ez az alapja az első kenózisnak, a teremtésnek, amelyben a Teremtő szabadsága egy részét átengedi a teremtménynek; de a második hallatlan kenózisnak, a kereszthalálnak is forrása: ez a Fiú szeretet-aktusának legvégső megnyilatkozása: a halálig menő engedelmesség kifejezése annak, hogy a Fiút az Atya nemzi, hogy a Fiú az Atyától kapja létét. Így tehát Krisztus keresztje be van írva a teremtésbe egészen a kezdet kezdetétől. Természetesen, semmiféle filozófiai szükségszerűség nem tudja levezetni ezt a kenózist Istenből; ennek az állításnak csakis az Atya, Fiú és Szentlélek kinyilatkoztatásán belül van értelme.

Összefoglalva Balthasar nézetét a ma sokat vitatott kenózissal kapcsolatban, ezt mondhatjuk: a halál emberileg megélt kenózisa kinyilatkoztatja a Fiú istenileg akart születését (a Szentháromságon belül). De ez a megállapítás még kétértelmű lehet; hiszen a halál kenózisa az emberré lett *Isten Fiának* a kenózisa, és csakis ezen a címen nyit nekünk ablakot az örök Ige kimondhatatlan kenózisára.

Balthasar nem áll meg a kereszthalálnál, hanem elvezet bennünket a « pokolra », ahova Krisztus alászállott: nagypéntek teológiájához csatolja nagyszombat teológiáját. Itt elérkeztünk arra a pontra, amely szerzőnk lelkiségének legsajátosabb vonására mutat rá. Szerinte Krisztus nemcsak a meghalás aktusát tapasztalja meg, hanem a « második halált » is, vagyis az Istentől való elszakítottság állapotát is. Mert Hádesz, a holtak birodalma valóban az a « pokol » volt, ahol egyetlen reménysugár sem csil-

lant fel. Átvéve Nicolaus Cusasnus gondolatát, Balthasar azt állítja, hogy Jézus leszállt *usque ad poenam infernalem,* a kárhozottak büntetését is megélte. Sőt egyedül Jézus viselte el mindenkiért a tökéletes *poena damni*-t, miként ő engesztelte ki a kereszten minden ember bűnét.

Nem részletezhetjük itt Balthasar nézetét. Jegyezzük meg csupán azt, hogy kritikusai joggal hoznak fel bizonyos metafizikai és teológiai nehézségeket a « pokolraszállás » értelmezése kapcsán. Már Boros László felvetette azt a metafizikai nehézséget [2], hogy Krisztusnak az említett elmélet szerint meg kellett élnie a bűnt mint olyat, a poklot tiszta mivoltában, tehát így ontológiai valóságot tulajdonítunk a bűnnek. B. Sesboüé [3] ehhez a nehézséghez még hozzáadja a következőt: nem érthető a Krisztus által elviselt kárhozat « tartama » (*durée*). Továbbá a bűnös a *poena damni*-t gyűlöletben éli meg; Krisztus viszont csak a szeretet abszolút önátadásában élheti meg az Istentől való abszolút elhagyatottságot. És aki szeretetet mond, hitet és reménységet mond. Hogyan állíthatja hát Balthasar, hogy Krisztus az alvilágban megélte a hit, remény és szeretet teljes elvesztésének állapotát? Másrészt viszont: a szerző annyira a végletekig fokozza a Krisztus által megélt kárhozatot, hogy szinte a másik véglethez jut el, az *apokatasztazis* (mindenki végső üdvözülése) gondolatához. Tudjuk, hogy az egyházatyák gondolata ez: amit Krisztus magára vett, azt megváltotta; ha tehát magára vette a *poena damni*-t, a kárhozottakért elszenvedte a poklot, akkor nekik már nem kell ezt elszenvedniök. Sesboüé gyanúja onnan ered, hogy Urs von Balthasar Origenészre hivatkozik, aki —

---

[2] Lásd H.U. von Balthasar és L. Boros párbeszédét: *Orientierung,* 1969. nov. 30. és 1970. febr. 15.

[3] B. Sesboüé: *Rech. de Sc. Relig. 59,* (1971) 89.

úgy látszik — az *apokatasztazist* vallotta. De Balthasar nézetének helyes értelmet is lehet adni: mindazok az emberek, akik Krisztus előtt haltak meg, a pokoltól megmentett kárhozottak voltak. Ha Krisztus nem jött volna, elkárhoztak volna. Így tehát Krisztus valóban megmenti az embereket a kárhozattól.

Hans Urs von Balthasar teológiájának központi kérdését így fogalmazhatnánk meg (itt hatott rá Adrienne von Speyr misztikus tapasztalata): Hogyan vállalta Isten azt a kockázatot, hogy szabad lényeket teremtett, akik fellázadhatnak ellene és vesztükbe mehetnek? Isten valóban tehetetlen a lázadó (emberi) szabadsággal szemben? Nagyszombat misztériuma feljogosít a *reménységre* (még ha nem is valljuk az apokatasztazist). Az Isten Fia önkiüresítésében és halálában Isten nem idegenítette el önmagát. Mert itt van a legközelebb önmagához, hiszen itt teljesíti azt a szabad elkötelezettséget, amit megengedett a teremtésnek. A Teremtő mintegy önmagával fogadott, hogy megvalósítja azt, ami lehetetlennek látszott: olyan szabad lényeket teremtett, akik önmagukban megállnak, anélkül, hogy elkárhozni hagyná őket.

2. *Theodramatik: a szabadság isten-emberi drámája*

A « teológiai dramatikával » Balthasar szűz területeket tár fel: a világszínházat tanulmányozva, a drámairodalom eszközkészletét felhasználva olyan kategória-rendszert és szókészletet dolgoz ki, amely lehetővé teszi az Isteni kegyelem és az emberi szabadság, az *üdvösségtörténet drámája* új megvilágítását. Az 1973-83 közötti évtized « termése » ez az öt vaskos kötet, amelyet most bemutatunk.

A dráma — emberi színjátszás, ill. a « világ színpada » — alkalmas keretet és eszközkészletet (*Instrumentar*)

kínál ahhoz, hogy a kegyelem és a szabadság isten-emberi drámáját kifejezzük, hogy a statikus szemlélődésnek új dimenziót adjunk, mintegy mozgófilmmé alakítsuk az eddig szemlélt ikont. Az ember itt többé már nem puszta szemlélője a drámának, hanem maga is *szereplője* az isteni színjátéknak; mintegy Isten partnere. Isten cselekszik az emberért és az emberrel együtt; az üdvösség drámájában, amely az Istenember kereszthalálában éri el csúcsát, az embernek is részt kell vennie: a hit és szeretet által igent (vagy nemet) mond a felajánlott isteni ajándékra. A hívő szabad, szerető engedelmességgel a Fiúval együtt (az Ő Lelke erejében) igent mond Istennek, aki *Agapè,* és éppen a Fiú küldetésében és Kenózisában nyilatkoztatja ki ezt végérvényesen.

A Szerző a bevezetőben (TD 1,23kk) megmutatja, hogy vállalkozása mintegy a mai teológiai irányzatok útkereszteződésén helyezkedik el, tehát hogy rendkívül *időszerű.* A mai tendenciákat a következő szavakkal jelölhetjük: esemény (Barth, Bultmann). történetiség, ortopraxis, párbeszéd, politika (felszabadításteológiák!), fejlődés, funkcionalizmus (strukturalizmus), szerep (szociológia), végül az a szempont, amely közvetlenül a teológiai dramatika lényegét érinti: a szabadság és a rossz problematikája. Balthasar néhány lapon valóban korunk szellemi körképét vázolja fel. Később(2/1,55-69) rávilágít arra, hogy a saját vállalkozása mennyiben eredeti ezekhez az irányzatokhoz viszonyítva.

a) *Világszínház*

A bevezető kötet a módszertani megjegyzések után a dráma « kellékeit » veszi számba (TD, 1,121-449). Először a nyugati irodalom (főleg a dráma) tanulmányozásával rávilágít a « világszínház » *toposzára;* vagyis a *szín-*

játszás (színdarab) kellékeinek elemzésével, « képeivel » értelmezi az emberi létezés drámáját. Az ókori görög tragédiáktól Calderonon keresztül Pirandellóig és Dürrenmattig a szabadság, felelősség és bűn problematikáját veszi szemügyre. Egyesek ma a dráma haláláról beszélnek Dürrenmatt nyomán, mivel nincs többé bűntudat és felelősségérzés. De Balthasar számára a döntő kérdés nem az, hogy mi ma a színjátszás helyzete (időszerű-e vagy sem stb.), hanem hogy honnan ered a világ- és üdvösségtörténet drámaisága? Szerinte erre csak a teológia adhat választ, amely a színjátszás fogalmi készletével és « kellékeivel » megközelíti a Kinyilatkoztatást. Megmutatja azt is, hogy a « világszínház » toposza miért nyújt segítséget a keresztény teológiának, miért lehet « rejtjele » (Chiffre) az emberi egzisztencia drámaiságának. Végső soron a *szabadság* problémájának teológiai transzponálásáról van szó.

Balthasar elemzéseinek következtetéseit három pontban foglalhatjuk össze; három « különbség » határozza meg az egzisztencia (létezés) problémáját mint drámai cselekvést: 1) a játszott darab végessége és végtelen jelentése; 2) a színész Én-je és szerepe; 3) a színész személyes felelőssége önmaga előtt és a rendező előtt. E « különbségek » lényegesek a további értelmezésekhez.

A szerző ezt követően a színház « kategóriáit » vizsgálja meg, hogy lássa: a helyzetek, a kérdések, az emberek cselekvései és szenvedései miként jelennek meg a színpadon, hogy ezek segítségével megvilágítsa az emberi létezést. Itt a következő kategóriákat tanulmányozza: a szerző, a színész és a rendező a darab létrehozásában; az előadásban maga a játszás, a közönség és a távlat; végül a tematikában a végesség és a halál, harc a jóért. Mindez a Kinyilatkoztatás értelmezéséhez « segédeszközt » nyújt.

Balthasar az első kötet végkövetkeztetéseként (a III. részben: TD 1,453-603) a tulajdonképpeni teológia (krisztológia) felé készíti elő az utat, amikor *a szereptől a küldetésig* cím alatt erre a kérdésre keres választ: Valójában ki játssza a létezés drámai játékát? E problémával minden ember szembenéz, amikor felteszi magának a kérdést: *Ki vagyok én?* A Szerző sorraveszi a megoldási kísérleteket; a szellemtörténet felvázolásával tisztázza a *személy*-problémát. Különös gondot fordít a modern pszichológia (Freud, Jung, Adler), illetve a szociológia nézeteire; megvizsgálja a pozitivizmussal szembenálló modern idealista rendszereket (Fichte, Schelling, Hegel). Mindkét út járhatatlan, állapítja meg, mivel az egyén nem személy, hanem ott egy része a nagy mindennek, amelyet nem ért, itt elveszíti önmagát, amikor hagyja, hogy felszívja a nagy Minden. Balthasar ezután megvizsgálja a jelenkori « közvetítő » kísérleteket; különleges figyelmet fordít a *párbeszéd* jelenkori filozófiájára, amelynek képviselői csaknem mind zsidók (Fr. Ebner, M. Buber, G. Marcel, Fr. Rosenzweig). Így elvezet bennünket a teológia küszöbére. Amikor jellemzi a mai három fő szellemirányzatot vagy világnézetet (misztikus elmenekülés vagy buddhizmus, — marxizmus vagy horizontális messianizmus — kereszténység), rávilágít a kereszténység sajátosságára, amelyet egyébként a *Herrlichkeit* két utolsó kötetében kifejtett (Ó- és Újszövetség).

b) *Véges és végtelen szabadság*

A szerző, színész és rendező triásza mintegy « előzetes megértést » nyújt a keresztény megváltás-dráma szentháromságos dimenziójának tanulmányozásához (TD 2/1, 17). Mert ez a dráma végső elemzésben — végső megértési horizontját tekintve — nem emberi, hanem a szent-

háromságos Isten misztériumába torkollik (TD 2/1, 82-89). Valójában a *szabadság* drámája burkoltan már jelen volt az esztétikában is, de most kifejezetten a szabadság problematikájának kidolgozásáról van szó (TD 2/1,33). Az igazi drámában valódi emberek játszanak, nem bábfigurákat mozgatnak. A *Theodramatik*ban szabadságok állnak szemben egymással: az isteni szabadság « mellett », vagy « azon belül » teremtett (nem-isteni) szabadságok léteznek, amelyek igazi értelemben részesednek az isteni Szabadság önállóságában, tehát Isten mellett és *ellene is* dönthetnek (TD 2/1,56). A teremtői hatalom feneketlen mélysége főleg abban nyilatkozik meg, hogy a végtelen Szabadságtól teljesen függő teremtmény saját szabadságára van bízva (TD 2/1,180k. 196. 235. 248. 284).

Balthasar a II. és III. kötetben a játék « személyeit », szereplőit vizsgálja: *az ember Istenben,* ill. *a személyek Krisztusban.* A véges (teremtett) és végtelen (isteni) szabadság elemzése (a filozófia és a teológia idevonatkozó főbb kutatásainak összefoglalása) arra segíti a szerzőt, hogy megmutassa: *a szabad ember* valóban Isten előtt, vele szemközt áll, vagyis *igazi önállósággal, önmeghatározó képességgel rendelkezik.* Éppen azért lehet, teremtett volta ellenére, « Isten képmása », mivel a szabadság révén mintegy önmagát teremti. De a véges és a végtelen szabadság nem idegenül áll egymással szemben: lehetséges az Isten és az ember párbeszéde, lehetséges a szerető engedelmességből mondott igen. Ennek tökéletes példáját Jézus Krisztus adta, aki *tökéletes Igen, Amen* volt az Atyának, aki viszont Őbenne (Krisztusban) mondott teljes igent a világra (TD 2/1,229).

Balthasar kutatja a végtelen és véges szabadság közötti *szövetséget;* hogy jobban megértse, megjelöli a feltételeket az Isten és az emberek részéről. A szövetségnek Istenben « végtelen szabadság-térnek » kell megfelelnie (TD

1/1,233). « Az atyai önközlés megköveteli a saját szabadság-terét, a Fiú önmagát elfogadó és hálát kifejező tettének ugyanígy saját szabadság-térre van szüksége, úgyszintén a Szentlélek származásának is, aki a kettő (Atya és Fiú) bensőséges szeretetegységének 'gyümölcse' » (TD 2/1,233). Balthasar a három isteni « Személynél » (Hiposztázisnál) nem beszél három Szabadságról, hanem inkább arról, hogy az egyetlen isteni Szabadságot — saját szabadság-terüknek megfelelően — másképpen birtokolja mindegyik Személy. Már itt is látjuk, hogy Balthasar az üdvösség drámáját, a szabadságot, miként Krisztus megváltó halálát (kenózisát) a Szentháromság titkának távlatában igyekszik megvilágítani.

De nemcsak Isten részéről, hanem az ember, a teremtmény oldaláról is bizonyos « játék-térre » van szükség a szabadsághoz. Isten ezt úgy teszi lehetővé az ember számára, hogy *elrejtőzik,* bizonyos inkognitóban marad: nemcsak látszólagosan, hanem valóságosan több utat nyitva hagy a szabad cselekvés számára (TD 2/1,255). Isten « rejtőzése » miatt nyitott a szabadság tere. Hasonló ok miatt Isten nem közvetlenül van jelen az emberi szabadságnak. Rejtőzése természetesen nem jelenti azt, hogy Isten bensőleg elhagyja teremtményét: nemcsak a létben tartja az embert az egész teremtéssel együtt, hanem gondviselésével átkarolja az emberek egész szabadságtörténetét. Végül az Isten « rejtettsége » (*Latenz*) magyarázza azt is, hogy a teremtmény közvetlenül nincs tudatában annak, hogy létében Istentől függ, továbbá, hogy az ember teljesen nincs jelen önmagának sem, hanem maszkot (álarcot) visel és szerepet játszik a világ színpadán. Egyedül *Jézus Krisztusnál* történt meg az, hogy *egybeesett a személy, a küldetés és a szerep.*

c) *A dráma szereplői*

A véges és végtelen szabadság közötti kapcsolat drámájának középpontjában Jézus Krisztus, az Istenember áll. Nem azért létezik « isteni dráma », mivel Jézus Krisztusban Isten mindent összefoglalt, hanem mivel ő, az Istenember az emberi szabadságtörténet egész tragikumát összefogta és egyetlen Feleletként az Atya elé vitte (TD 2/1,248; vö. TD 3,137.148). De vajon Krisztus *cselekvése* fényt vet-e *személyére?* Ezzel a *Theodramatik* központi kérdéséhez jutunk. Vajon Isten maga elkötelezi-e magát az Isten-emberi drámában, és ha igen, hogyan? És ezzel felmerül az *Isten változhatóságának* és *szenvedésének* újabban sokat vitatott problémája is.

Jézus Krisztus, a Közvetítő tehát központi helyet foglal el a drámában (TD 2/2,23-53). A módszertani kérdéseket vitatva és a krisztológiákat bemutatva (2/2,53-135). Balthasar tisztáz számos nehézséget, hogy azután — « megtisztítva a terepet » — hozzáfoghasson a központi kérdés elemzéséhez: *Krisztus küldetése és személye* (2/2,136-238). A « teológiai személyekről » szólva bemutatja Máriát, aki igennel válaszol Istennek és befogadja az üdvösséget (258-311); az Egyházat, amennyiben Mária igenjéhez kapcsolódik (312-350) és amennyiben összegyűjti a zsidókat és pogányokat (351-410); végül az egyedet (*der Einzelne*) az Egyházban és a világban (411-424). Miután röviden tárgyalt az angyalokról és a démonokról (427-462), bemutatja a Szentháromságot, a háromszemélyű egy Istent, aki a játék felett áll, azt irányítja, de ugyanakkor a Fiú által, aki (*unus de Trinitate*) megtestesült és így elkötelezte magát a drámában, személyesen beteljesíti azt (463-489).

Próbáljuk meg röviden összefoglalni a *Fiú küldetésére és személyére* vonatkozó fejtegetéseket. Balthasar a Jézus

küldetésére utaló bibliai (főleg jánosi) kijelentésekből kiindulva azt igyekszik kimutatni, hogy Jézus végső tudását nem önmagától, nem is a világtól, az embertársaktól szerezte, hanem — számunkra elgondolhatatlan módon — mindig az Atyával egynek tudta magát. Mivel Balthasar Jézus *Isten*tudatát (istenfiúi öntudatát: *Gottes*bewusstsein) a szó szoros értelmében mint *küldetés*tudatot értelmezi, nem kell neki Jézusnál olyan isteni tudást állítania, amely lehetetlenné tenné az igazi emberi tapasztalatot (TD 2/2,159-167). A küldetés (*missio*) nem statikus, hanem eleven és történeti. A küldetés volt Jézus tudásának és szabadságának mértéke (TD 2/2,175-185). De ha Jézus isteni öntudata azonos küldetéstudatával, ennek szentháromságtani következményei vannak. Ezt nevezi Balthasar « *trinitarische Inversion* »-nak (TD 2/2, 167-175. 320. 479.).

Jézus azonosítja magát küldetésével, a Fiú maga azonos küldetésével. Minden kiválasztás a Fiúéhoz, a történelemben minden küldetés Jézuséhoz kapcsolódik. Fiúmivoltát — azt hogy mindent az Atyától kap és mindent neki ad vissza — küldetése tökéletes teljesítésével, tehát az Atya akaratának való szerető engedelmességgel fejezi ki: a kereszthalálig menő engedelmesség, *kenózis* (Fil. 2) a Szeretet-Isten tökéletes kinyilatkoztatása. Mint Isten és mint ember, a Fiú minden pillanatban teljesen az Atya felé fordulva él, teljesíti küldetését, várja « óráját » és megteszi az Atya akaratát egészen a végsőkig.

Krisztus személyéről szólva Balthasar elmondja, hogy a személy fogalmát a krisztológiai és szentháromságtani tanok tisztázása során dolgozták ki. A szellemi alany (egyén) igazában csak *Isten hívása révén válik személlyé*: Isten mondja meg az embernek kicsoda, amikor hívja és küldetést ad neki. Ez egyszer s mindenkorra — eszményi módon — Jézus Krisztusban, a megtestesült Igé-

ben történt meg, aki így *par excellence* személy. Balthasar szerint a Megtestesülés misztériuma és Krisztus egysége körüli nehéz kérdésekre egyszerű és központi választ adhat ez a nézőpont (az övé), amely *a személyt a küldetéssel definiálja.* De ezzel a krisztológia a Szentháromság misztériumára utal.

Balthasar végül a szentháromság-tan nehéz kérdéseivel foglalkozik. Teremtés, megváltó Megtestesülés, Egyház, keresztény lét — mind-mind csak a Szentháromság fényében világosodik meg. Balthasar érdekes megfigyeléseket tesz a Szentlélek szerepével kapcsolatban, hangsúlyozva, hogy a Lélek viszonya a Fiúhoz nem ugyanaz az önkiüresítés (kenózis) állapotában, mint a feltámadás után. A megtestesült Ige a Szentlélektől fogantatott, aki az Atya és a Fiú közti szeretetkapocs: az egység és különbség « elve » kettőjük között. A megváltó Megtestesülés üdvökonómiájában a Lélek tárja az engedelmes Fiú elé az Atya akaratát megfellebezhetetlen szabály formájában, amely a szenvedés alatt kérlelhetetlen lesz. A feltámadás után a Fiú, megdicsőült *emberségében* is, maga is küldi a Szentlelket, míg a *kenózis* állapotában a Szentlélek vezetésével teljesíti küldetését (TD 2/2,167-175 és 476-479). Balthasar már a « Triduum mortis », a húsvéti misztérium elemzésénél kifejtette meglátásait a *kenózisról*: *Mysterium Salutis,* III/2,133-326 (1969).

d) *A drámai cselekvés: bűn és megváltás*

Miután bemutatta a dráma szereplőit, a teremtmény szabadságát Isten előtt és a Krisztusban megnyilatkozó istenemberi szabadságot, Balthasar megindítja a filmet, elkezdődik a « cselekmény ». Vagy ahogy ő mutatja be a *Theodramatik* III. kötetét (*Die Handlung*): « ... miután hosszan előkészítettük a gyújtóanyagot, a cselekvés tüzé-

nek fel kell lobbannia; olyan robbanóanyagról van szó, amelyet 'az Apokalipszis jegyében' kell bevetnünk. Ez rögtön mutatja, hogy az emberi szabadság cselekményét nem tekinthetjük olyan átfogó cselekvésnek, amely megkerülheti, ill. harmóniába olvaszthatja a 'leölt Bárány' tettét. Nem apokatasztazisról (mindenek üdvözüléséről) van szó, amely az Isten és az ember közötti kapcsolatot amolyan átfogó filozófiába illeszti (Plotinosz vagy Hegel mintájára), együtt látva a világ Istenségből való kiáradását és visszaáradását. A főhangsúly ezen van: az ember titáni módon fellázad az őt rejtő Kereszt misztériuma ellen. Az antikrisztusi magatartás csak Krisztus óta van: 'Ha nem jöttem volna és nem beszéltem volna hozzájuk, nem lenne bűnük', mondotta Krisztus. Csak ahol az ég kitárul, ott nyílik meg a pokol örvénye is... » (TD 3,11).

Balthasar előbb bemutatja a « patetikus világszínpadot », vagyis a horizontális világtörténelmet, amelyet a végesség, a halál és a szabadságot hatalmában tartó Gonosz (Bűn) jellemez (67-186). Ezt követően a világtörténelembe vertikálisan « benyúló » üdvösségtörténetet vázolja, megvitatva a különböző szóteriológiai modelleket. (R. Girard és a bűnbakmechanizmus: 276-291). A központ itt is a húsvéti esemény: « Krisztus kereszthalála és feltámadása; ez az az « óra », amely felé Jézus egész földi élete irányul: küldetésének csúcspontja. Balthasar kifejti Jézus, az Üdvözítő *helyettesítő* szerepét. Végül (399-468) elemeket nyújt a történelemteológia krisztológiai kidolgozásához, rávilágítva a *mysterium iniquitatis*-ra, amely a megtestesült Logosz megöletéséhez vezetett.

Balthasar már a húsvéti misztériumról szóló tanulmányában (*Myst. Salutis* III/2, 194) öt érvet hozott fel annak igazolására, hogy miért olyan jelentős Jézus « *órája* » (jánosi értelemben): 1) az Atyaisten odaadja Fiát a világ üdvösségéért; 2) a bűn nélküli Istenember a bűnö-

sök helyett vállalja a büntetést (e gondolat gyakori az egyházatyáknál); 3) ebből következik a megszabadítás, meg-váltás (váltságdíj fizetése); 4) ezért az ember számára megnyílik az isteni, szentháromságos élet; 5) mindez a megváltói mű az isteni Szeretet kezdeményezésére jön létre. — Az első és az utolsó kettő szorosan összefügg. Balthasar szerint ez a Szentírás és az egyházi hagyomány által megalapozott és az egyetlen elfogadható magyarázat a kereszteseményre. Más szóval a kereszt és a megváltás titka a Szentháromságéba torkollik: az Ige megtestesülésével kezdődő kenózis, a Fiú önkiüresítése, amely a kereszthalálban érte el « csúcsát » (vagy « mélypontját »), annak az *Ős-Kenózisnak* (*Urkenose*) kifejezése, amely a Fiú örök születését jellemzi (vö. TD 3,301-310). Az Isten és az ember (világ) közötti dráma, a teremtés és megtestesülés lehetősége is, az Ős-Kenózis, a *filiatio* fényében érthető.

« Ez az Ős-Kenózis tette alapvetően lehetővé Isten egyéb kenózisát a világban; ezek abból következnek: az első a háromságos egy Isten 'önkorlátozása' (*'Selbstbeschränkung'*) a teremtménynek ajándékozott szabadság miatt; a második mélyebb 'önkorlátozás' az által, hogy a háromságos egy Isten szövetséget kötött az emberrel; és harmadik, nemcsak krisztológiai, hanem szentháromságos Kenózis a Fiú megtestesülése (emberré válása) miatt, aki ezentúl már eukarisztikus magatartását a Kereszt és a Feltámadás 'pro nobis' mivoltában nyilvánítja ki a világnak » (TD 3,308; vö. *Herrlichkeit* III/2,2,198).

Az istenemberi dráma a Golgotán éri el csúcspontját, amikor Jézus Krisztus magára véve a világ bűnét, minden emberért elszenvedi nemcsak a halált, hanem a poklot: Isten haragja miattunk Krisztust sújtja. Ez a nagy ítélet. Balthasar kifejezetten K. Barthot idézi (TD 3,322), amikor Isten haragjáról és ítéletéről beszél. A pokol elszen-

vedését pedig a nagyszombati « poklokra » = alvilágba való alászállással kapcsolja össze (TD 4,240-243). (Balthasar itt eltér az egyházatyák értelmezésétől; vö. RS 294). Balthasar számára a halott Fiú pokolra való alászállása üdvökonómiai *és szentháromságos esemény*: az Atya vezeti be a megtestesült Fiút a pokolba, amely a teremtett szabadság végső következménye: a lázadó szabadság véglegesen elszakadhat az élő Istentől.

e) *Végkifejlet*

A dráma végkifejletével (a hagyományos eszkatológia « végső dolgok »-ról beszélt) a *Theodramatik* IV. kötete (*Das Endspiel*) foglalkozik. Azt mondhatjuk Balthasarral, hogy — bevezető kötet után — első kötete antropológiai, a második krisztológiai, a harmadik szótériológiai, végül ez *szentháromságtani* (TD 4,11). Más szóval: az istenemberi dráma végső távlata a szentháromságos Isten belső élete, a három Személy szeretetkommúniója. Ez « magyarázza » a teremtést és a megváltást, az üdvösséget és a kárhozatot. Igen, Balthasar Dante nyomán hangoztatja, hogy a pokol is csak azért lehetséges, mivel Isten Szeretet. A kötet elején maga megjegyzi (TD 4,12): e művében sokat idézi Adrienne von Speyr könyveit (megadja az utalások listáját).

Ebben a kötetben ismét találkozunk a *kenózissal;* most az « Isten szenvedése » ma sokat vitatott téma kapcsán, amely Luther-Hegel-Barth-Moltmann stb. vonalában nemcsak a *Theologia crucis*-ra összpontosítja az egész teológiát, hanem a kenózist és a szenvedést kiterjeszti a Szentháromság belső életére is, nevezetesen az Atyára, és így teljesen felforgatja az Isten « változhatatlanságáról » szóló keresztény tanítást. Balthasar sorban megvizsgálja a fontosabb teóriákat (TD 4,191-222): a Szentírás után az egyházatyákat, majd az újkori teológusokat (Hegel,

Moltmann, G. Koch, Kitamori, Brasnett, Barth, Galot). Igyekszik elkerülni azt a veszélyt, hogy (K. Rahner nyomán) « gnosztikusnak » nevezhessék az Isten szenvedéséről alkotott felfogását (TD 4,11). A. von Speyr misztikus teológiáján kívül leginkább talán K. Barth nézeteit követi. De véleménye alátámasztására idézi G. Martelet és F. Varillon műveit is. (Varillon ide vonatkozó két munkájának fordítását együtt kiadtam: *Isten alázata és szenvedése,* Róma 1982).

A « végső kérdések » — halál, ítélet, pokol, üdvösség — megközelítését a húsvéti titok, Jézus halála, pokolraszállása és feltámadása fényében keresi, majd a szentháromságos Istenben szemléli a megdicsőült világot, illetve a szentek közösségét. Itt különösen sokat idézi a misztikusokat. Ha nem is mindig sikeresen, igyekszik ahhoz tartani magát, amit a könyv elején megjegyzett: amiről a teológus semmit, semmi pontosat nem tudhat, azt ne feszegesse, az nem lehet « tudományos ». A látszatlogikai spekulációk az elvont üresbe vagy a fölösleges tilalomfák elé vezetnek. Valójában Balthasarnak sikerül megvilágítania a katolikus Krédó utolsó ágazatait.

A keresztrefeszített és meghalt Jézus feltámasztásában az Atya és a Fiú « eltávolodása » (az Atya ítélete bűneink miatt őt sújtotta, a pokolba — az Isten ellen lázadó szabadság Isten-telen állapotába — vezette be a megtestesült Igét) megszűnik és a legbensőbb szeretetegységbe olvad. Ezt az egységet igazában soha semmi meg nem szakította, hiszen a Fiú az Atyától való távolságot az Atya iránti tökéletes, szeretetből fakadó engedelmességben élte meg. Az átszenvedett dráma nagyon valóságos volt, és megőrzi maradandó időszerűségét. Ő, aki a legvégső sötétséget hűségesen « kiállta », azzal az isteni szabadsággal rendelkezik, hogy az egész világot megítélje és megmentse. A húsvéti eseményekből világos, hogy

a megdicsőült Úr szabadság-hatalma olyan szuverén, hogy valamit önmagából átad azoknak az embereknek, akik vele érintkeznek. A Feltámadott most mint ember (megdicsőült emberségében) a Lélek felett rendelkezik: uralma teljes tudatában ráleheli a Szentlelket a tanítványokra és átadja az Egyháznak.

Balthasar hangsúlyozza, hogy Krisztus a kereszten a világ összes bűnét magára vette és nagyszombaton megjárta a poklot is: *győzelme teljes* a megdicsőüléssel. Ezzel azt a benyomást kelthetné, hogy végső soron mindenki üdvözül. De ő maga a Bibliára hivatkozva elhárítja ezt a felfogást (TD 4,253-258; 258-264). Isten senkit sem üdvözít akarata ellenére; és a Szentírás beszél arról, hogy egyesek a kárhozatra ítélik magukat. Ugyanakkor figyelmeztet arra is, hogy nagyon nehéz elgondolnunk a teremtménynél abszolút választási szabadságot, Isten maradéktalan visszautasítását. Balthasar a megoldást abban keresi, hogy a megátalkodott bűnös Istentől való elhagyatottságát a keresztre feszített és meghaló Fiú Istentől való elhagyatottságához « rendeli » (TD 4,283-286). Azok is, akik Istentől elfordulnak, valahol útjukon találkoznak (találkozniok kell) azzal a Fiúval, akit az Atya elhagyott és az Istentől a legtávolabb eső pokolba (kárhozatba) vezetett.

Az a megátalkodott ember, aki Istentől való eltávolodásában mégegyszer találkozna az Atyától elhagyott Fiúval, nem lenne az isteni elnyomás áldozata, mivel a Fiú legvégső gyengeségében elébe jönne. Fenyegető pokla átváltozhatna « tisztítótűzzé ». A pokol mint olyan, csak a bűnösöktől elvonatkoztatott tiszta bűn maradna. De itt már nem lehetségesek a biztos kijelentések. Ha állítjuk az igazi emberi szabadságot, az Isten és az ember kapcsolata, a szerető Isten és a lázadó bűnös találkozása misztérium marad. De akik hisznek a keresztre feszített

és feltámadt Krisztusban, abból a *reményből élhetnek,* hogy mindenki üdvözül (TD 4,288-293).

f) *Kritikai megjegyzések*

Fölösleges itt hangsúlyoznunk, hogy e rövid ismertetés alig sejteti a *Theodramatik* öt vaskos kötetének hihetetlen gazdagságát. Csupán néhány eredeti, krisztológiai és szentháromságtani gondolatot érintettünk. Balthasar számos « kitérőben » sok időszerű irodalmi, filozófiai, egzegétikai, dogmatikai szakkérdést is megvitat (főleg, amelyek a saját módszerét is érintik). *Summá*jának ez a második része sok újat hoz a korábbi írásokhoz és a *Herrlichkeit*hez viszonyítva, de az *előbb vázolt témakörben* nem igen találunk lényeges újat. Marchesi (GM 33-353) és főleg Schwager (RS 287-290) nyomán a következőket mondhatjuk e kiértékelésben.

1. A *Trilógia* terve vitatható. Az a tény, hogy a *Theodramatik* a tettre, az orthopraxisra, a *drámai cselekvésre* helyezi a hangsúlyt, még nem jelenti azt, hogy új dimenzióba léptünk át! Hiszen a teológus *nyelvileg fejezi ki* a szabadság istenemberi drámáját. Az új dimenziót magának Krisztusnak és a hívőknek (a teológusnak) elkötelezett *tényleges tette* jelenti. Különben is, a *Herrlichkeit* sem korlátozódott kizárólag az Istenember szép « alakjának » (*Gestalt*), a Kinyilatkoztatás központi személye dicsőségének szemlélésére: Balthasar már itt is (főleg az első és az utolsó kötetben) elmondta a lényegeset a húsvéti misztériumról. A *Theodramatik* egyes köteteiben számos módszertani « magyarázkodás » található, amelyek azt tanúsítják, hogy Balthasar trilógia-terve fokozatosan, « menet közben » tisztult ki. A legvilágosabban Marchesi könyvéhez írt előszavában foglalta össze (GM IX-XIII).

2. H.U. von Balthasar teológiája mindvégig Karl Barth, protestáns barátja dogmatikájának befolyása alatt áll, jóllehet több ponton kiegészíti azt az *analogia entis,* ill. « *analogia caritatis* » alkalmazásával. Mindenesetre az Egészen Más, a vertikális dimenzió állítása olyan erős a katolikus teológusnál is, hogy meglehetősen elhanyagolja az antropológiai (vö. Rahner!), és társadalmi-politikai szempontokat, amikor az emberi szabadság kérdéskörét tárgyalja. Balthasar (joggal) fél bizonyos redukciós kísérletektől, horizontalizmustól (lásd egyes felszabadításteológiákat); de néha ő maga is az általa bírált (keleti, buddhista) misztikus elmenekülés (evázió) kísértésének enged. Minden bizonnyal a misztikus Adrienne von Speyr döntő befolyásának kell ezt tulajdonítanunk. K. Rahner nem minden alap nélkül sejtett Balthasarnál egy bizonyos gnosztikus tendenciát.

3. A megváltás, a krisztusi « helyettesítés » értelmezésében, jóllehet a Szentírás és az egyházatyák alapján áll, mintha a ma sokat bírált mitikus szemlélet érvényesülne. A rossz, az eredeti bűn, a megváltás — helyettesítés, Isten haragja stb. problémák számos nehézséget vetnek fel a modern embernek; ezekre nem mindig válaszol megnyugtatóan Balthasar. R. Girard francia irodalomtudós újabb kritikái, irodalmi, antropológiai és vallástörténeti kutatásai jól kiegészíthetik Balthasar szemléletét, beleértve a megváltástan kritikáját is [4].

---

[4] René Girard: *La Violence et le Sacré,* (1972); *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* (1978); *Le Bouc émissaire,* (1982). F. Varone: *Ce Dieu censé aimer la souffrance,* (Cerf 1984) megkísérel válaszolni Girard kihívására és több ponton kiegészíti a francia szakember redukciós tendenciáját, de a túlságosan « mítosztalanító » törekvés elfogadhatatlan következtetések-

4. Balthasar krisztológiájának egyik eredeti pontja az, hogy *Krisztus személyi létét küldetéséből magyarázza.* Ez a küldetés-krisztológia nagyon termékenynek bizonyul Jézus emberi tudatának (tapasztalatának) értelmezésénél. Többek között az a tény, hogy Jézus szerető engedelmességében teljesen az Atya akaratát teljesíti, tehát *fiúi* engedelmességével *küldetését* fejezi ki, még a kereszten való elhagyatottságát is megvilágítja: az *Eli, Eli...* felkiáltás (jóllehet a zsoltár szavait idézi) nem színjátszás, hanem a Fiú valóságos elhagyatottságát fejezi ki (Isten, az Atya a világ bűne miatt « eltávolodik » tőle), ugyanakkor a Fiú mindig teljesen egy az Atyával: küldetését tökéletesen teljesíti, egészen a kereszthalál kenóziáig. De von Balthasarnál nem mindig világos (fogalmilag tisztázott) a szellemi alany és a személy közötti különbség, illetve az, hogy miben is áll tulajdonképpen Krisztusnál a Személy és a Küldetés azonossága [5].

---

hez vezeti a svájci papot. Varone a dolorizmus ellen küzdve valami naív optimizmusba esik. — Girard elméletének tömör bemutatása és kritikája: P. Valadier S.J., « Bouc émissaire et Révélation chrétienne selon Girard », *Études,* août-sept. 982, 251-260.

[5] Manapság már csaknem minden teológus egyetért Balthasarral abban, hogy a Krisztus személyére vonatkozó tant csak művével összefüggésben lehet kifejteni. De a szellemi szubjektum (alany) és a személy közötti kellő megkülönböztetés hiányában az elemzések gyakran pontatlanok maradnak. Vö. W. Kasper: *Jesus der Christus,* 1974, 284-300. Krisztus küldetéséhez tartozik a felvett emberi természet cselekvése és a szenvedése is. De ez, mint teremtett, formálisan nem azonos az isteni személlyel, mert így mitológikus kevert valóságról lenne szó. Balthasar helyesen bírálja a « Process-theology » túlzásait (TD 3,301), de a Szentháromság és a Kereszt (az immanens és üdvrendi Szentháromság) viszonyának pontosabb megfogalmazása néha nála is hiányzik.

5. Ezzel függ össze mindaz, amit Balthasar az Isten változása, ill. szenvedése témakörrel kapcsolatban kifejt. Összefoglalja az egyházatyák és az újabb teológusok (főleg protestánsok) véleményét; igyekszik elkerülni a zátonyokat. Mégis nem mindig sikerül helyesen megvilágítania a *kénózis* Szentháromságon belüli mivoltát (*Urkenose*), illetve azt, hogy a világ bűne — Krisztus szenvedése — mennyiben éri el nemcsak Krisztus emberségét, hanem magát Istent is. Milyen értelemben beszélhetünk az Atya (együtt) szenvedéséről? Mert az igaz, hogy nem kell Hegelhez folyamodnunk, hogy erről beszéljünk; de a szeretetre való hivatkozáson túl bizonyos metafizikai kérdéseket is jobban kell tisztázni. Azt már említettük, hogy « nagyszombat lelkisége », Krisztus pokolra szállása kérdésében főleg Adrienne von Speyr misztikáját követi; hipotézise eltér a katolikus teológiai hagyománytól.

6. Schwager rámutat arra — H. Schürmannra hivatkozva —, hogy az Újszövetségben *kétfajta üdvösségtan* rajzolódik ki: 1) Keresztény az, aki hívőn bízik abban, hogy Jézus « értem és az egész emberiségért » vállalta az engesztelő kereszthalált, tehát *helyette* meghalt. A mai szakszerű egzegézis szerint ezt a megváltástant Jézus húsvét előtt még nem hozta nyilvánosságra. 2) A másik az « eszkatologikus szótériológia », amely az Isten országa hirdetésén alapul: ezzel kezdi Jézus nyilvános működését (Mt 1,15: *Basileia*-üzenet). Jézus tehát más üdvösségtant hirdetett, mint az ősegyház (helyettesítő kereszthalál). Mindenesetre e kettősség komoly problémákat vet fel az egzegézisnek és a teológiának. Schwager véleménye (RS 304-309) az, hogy Balthasar drámai szemléletében lehetséges összhangba hozni a két szótériológiát, vagyis lehetséges beilleszteni a *Basileia*-üzenetet a keresztre összpontosuló szótériológiába (staurológia), ha a drámaiságot Jézus egész életére kiterjesztjük. Balthasar joggal

hangsúlyozza az üdvösség drámájának vertikális dimenzióját; de mivel az örök Fiú emberré lett, a végtelen és véges szabadság közötti drámai feszültség egyben a Jézus és az ember közötti dráma lett. A *Basileia*-üzenet, az ítélet szavai és a keresztesemény sajátosságát csak akkor világítjuk meg kellőképp, ha nem ugyanazon a szinten, hasonló feszültségi mezőnyben tekintjük, hanem *megkülönböztetjük őket mint egyazon dráma különböző felvonásait.* Balthasar tehát túlságosan egyoldalúan a keresztre összpontosítja megváltástanát.

7. Amit a kereszt és Isten haragja kapcsolatáról, Isten szeretete és igazságossága viszonyáról előad, a Szentírás alapján igazolható. De itt is túlzottan K. Barth hatása alatt áll. Isten evilági cselekvése és Krisztus szenvedése kapcsolatát nem világítja meg kellőképp. A *Herrlichkeit*-ben (3/2, 2,194-196) a « világ bűne és Isten akarata megfoghatatlan egységéről » beszélt; arról, hogy « Isten akarata a világ bűne formájában nekiütközik saját Fiának ». Vajon nem fenyeget itt annak a veszélye, hogy összekeverjük a Jót (Isten akarata) és a Rosszat (bűnt)? Itt is, miként K. Barth predestinációs tanában és általában a kereszteológia eltúlzásában, annak az azonosításnak a *maradványa* figyelhető meg, amelyet R. Girard az ősi bálványimádásnál állapított meg: összekeverték, azonosították a jót és a rosszat. Amikor Balthasar az Isten akarata és a világ bűne megfoghatatlan egységéről beszél, vajon nem erről a maradványról van szó? Szerencsére, ez a szóhasználat nem tér vissza a *Theodramatik*ban; Balthasar itt már pontosabban fogalmaz.

3. *Theologik*: *emberi igazság és isteni Igazság*

A *Theologik* három kötete betetőzi a summát; ezzel teljes lett a trilógia. A Szerző hangsúlyozza, hogy nem

akar sem ismeretelméletet, sem ontológiát, sem pedig theodiceát kidolgozni (TL I, 23). Először (az I. kötetben) úgy tárgyal az igazságról, ahogy a világban fellelhető, mint a dolgok és az ember igazsága, de amely végső elemzésben Istenre, a Teremtőre utal. Isten Igazsága úgy jelenik meg, mint őselv és mint cél: *principium et finis,* az I. Vatikáni Zsinat megfogalmazása szerint (*Denz.* 1785). A II. kötet arról az Igazságról értekezik, amelyet maga Isten önmagáról kinyilatkoztatott, Isten, aki pozitív kinyilatkoztató Szavával az evilági igazság végső normája. Az első rész az igazságot mint a filozófia tárgyát filozófiai módszerrel vizsgálja, a második rész pedig a kinyilatkoztatott Igazságot a teológia módszerével (TL 20). Úgy tűnik, a III. kötet terve csak később született meg: ez az *Igazság Lelkéről* szól, Balthasar pneumatológiáját foglalja össze. A Szerző a kötet elején (TL III, 13kk) meg is magyarázza, miért is kerül ez a Szentlélekről szóló kötet a logika témakörébe. A lényeg ez: a Szentlélek vezet el a teljes igazságra; *nem lehet krisztológiát kifejteni legalább közvetett pneumatológia nélkül,* hiszen a testté lett Logoszt nem lehet elválasztani az Atyától és a Szentlélektől (TL III, 22).

Balthasar számára itt is, mint végig egész életművén, a fő inspiráló Szent János evangélista, és a központi titok a *Verbum-Caro.* Krisztus *az* Igazság, Krisztusban, a megtestesült Igében Isten teljesen kifejezi és közli magát (benne lakozik az istenség egész teljessége, Pál szerint). A trilógia utolsó része tehát azt mutatja meg, hogy az Isteni Logosz (Igazság) miként fejezhető ki az emberi logikával, mi az a « szeretetlogika », amely révén a krisztológiában (ami a szentháromságos Szeretetközösségre nyílik, tehát pneumatológia is!), az Igazság mint « Dicsőség » és mint « Jóság » « kimondható ». Miután az *analogia entis* alapján rámutatott az « analogikus logika »

mivoltára, továbbá a transzcendencia és az immanencia kapcsolatára, tehát arra, hogy Jézusban miként nyilvánult meg a Láthatatlan, miként lett hozzánk hasonló az « Egészen-Más », a Biblia és a keresztény hagyomány (misztika) *negatív teológiája* jelentőségét emeli ki, illetve alkalmazza a Szentháromságra és a testté lett Igére. Ilyen előkészületek és módszertani megfontolások után (TL II, 27-198), a hosszú V. fejezetben (« Az Ige testté lett ») fejti ki Balthasar az isteni Igazság-Szeretet « logikáját ». Természetesen, az előkészítő fejezetek sokszor csak utalnak bizonyos témákra. Mert a szerző, aki éppúgy ismeri a patrisztikát, a nagy misztikusokat, mint a modern irodalmat (« a német lélek apokalipszise »: XIX. századi német irodalom; a franciák közül: Péguy, Bernanos, Claudel), vagy a legújabb protestáns teológiát, hivatkozhat korábbi műveire, illetve a trilógia előző köteteire. Pl. amikor (TL II, 76) a transzcendencia és immanencia viszonyáról, az Isten és a teremtmény közötti hasonlóságról és a még nagyobb különbözőségről beszél (DS 806: « *major dissimilitudo* »), a *Theodramatik*ra utal (IV, 53-122), ahol mindezt bővebben kifejtette.

A lényeg ez: az Isten és az ember közötti végső szó, amely egyben az ember és az ember közti végső szó is: *agapãn, szeretni.* Isten = Szeretet (17n 4,16), és a testté lett Ige kifejezte és kiárasztotta (a Szentlélek által) ezt az üdvözítő szeretetet szívünkbe. Szent Jánosnál hit — megismerés — szeretet az egész életfolyamaton belül kapcsolódik egymáshoz, egyik a másikat fokozza. Másrészt, mivel az üdvösségtörténet, az Ige megtestesülése, a kereszt és a feltámadás csakis a szentháromságos Isten misztériumában « érthető », a « *Theologik* », amelyben Isten Logikája meghatározott formában teremtményi logika lesz, *csakis szentháromságos logika lehet* (TL II, 33).

Ebből világosan következik, hogy Balthasar nem zárhatta le hatalmas trilógiáját anélkül, hogy az utolsó kötetet ne az « Igazság Lelkének », a Szentléleknek (illetve a Szentháromságnak) szentelje. Ez a kötet (TL III), mint jeleztem, jórészt összegyűjti mindazt, amit Balthasar műveiben a Szentlélekről írt. (Segítségére volt, amint az előszóban megjegyzi, Kossi K. Joseph Tossou, aki egy 556 oldalas monográfiát szentelt Balthasar pneumatológiájának: *Streben nach Vollendung,* Herder 1983). Ezenkívül a kötet ismertet, felhasznál, bírál több új Szentlélekre vonatkozó munkát, pl. Congar háromkötetes monográfiáját (*Je crois en l'Esprit Saint,* Párizs, 1979-1980).

Ebben a kötetben meglepően sok a hivatkozás más szerzőkre: ez egyrészt annak a jele, hogy Balthasar némiképp új területen mozgott, illetve most rendszerezte pneumatológiáját, konfrontálva azt mások nézeteivel, másrészt — és éppen ezért — szüksége volt történelmi távlatra, illetve a vélemények megrostálására. (Végül, úgy tűnik, sejtésem nem alaptalan: csak utólag született meg a terv, hogy ezt a kötetet még hozzáadja a *Theologik*hoz).

A már említett *Epilog,* amely utólagos bevezetés életművébe és egyben « epilógus », zárószó és végkövetkeztetés is, — a módszertani eligazítás, főleg a trilógia belső logikájának bemutatása után — a « Dóm » c. III. részben foglalja össze Balthasar teológiájának leglényegesebb krisztológiai és szentháromságtani mondanivalóját: itt valóban belépünk a misztérium szívébe, a szentélybe. Befejezésül ebből adunk ízelítőt. (Persze, itt is visszautal korábbi műveire, főleg a *Theodramatik* fontos IV. kötetére: *Das Endspiel* = A végkifejlet). És itt ismét hangsúlyozom, hogy Balthasar egyik eredetisége a *kenózis* és a « szent háromnap », a húsvéti misztérium értelmezése, különösen is « nagyszombat teológiája », Krisztus alászál-

lása a « poklokra » (alvilágba), amely ponton Adrienne von Speyr befolyása kifejezett. Itt jegyzem meg, hogy Balthasar több ízben, utoljára 1984-es *Unser Auftrag* c. könyvében, hangsúlyozta, hogy teológiai műve elválaszthatatlan Adrienne-étől, az özvegy orvosnő és misztikus eszméitől, aki 1940-ben Balthasar hatására katolizált és akivel megalapítottak egy világi intézményt.

Balthasar krisztológiájának egyik sarkpontja tehát a « kenózis », Krisztus önkiüresítő, végletekig menő engedelmessége-szeretete (Fil 2), illetve a « Kereszt esztelensége » (1 Kor 1). Ezzel lépünk be Krisztus-misztérium szentélyébe. Amit filozófiai szempontból elmondott a transzcendentáliákról, azt a Szentháromság művére is alkalmazza. Krisztusban az örök Ige, a Fiú látható lett, « megjelent », és általa megismerhetjük, « láthatjuk » (a hitben) az Atyát: « Aki engem lát, látja az Atyát » (Jn 14,9). Persze, sohasem « léphetjük át », kerülhetjük meg a testté lett Ige láthatóságát. Jézus isteni Személye mindig az evilágiban nyilatkozik meg: ezért Ő a « Kép » (*eikon*), képmás, hasonmás (*homioma*), tehát az Atya Ősképének kifejezése, megjelenése (Kol 1,15; Zsid 1,3).

Mindennek átlátása nyilvánvalóan meghaladja az emberi természet erőit; ezért van szükség a Szentlélek megvilágosító és megerősítő tevékenységére, aki « elvezet a teljes igazságra » (Jn 16,13). De amint Jézus mint Isten Fia belépett egy igazi emberi természetbe, ugyanúgy a Lélek sem marad az emberi megértés, felfogás küszöbe felett, hanem az emberi szellembe behatolva, azzal együtt, azt képesítve lehetővé teszi azt, hogy az ember-Jézustól az Istenihez emelkedjünk. « Isten bensejét sem ismeri más, csak Isten Lelke. Mi nem a világ lelkét kaptuk, hanem az Istentől eredő Lelket, hogy megismerjük, amit Isten nekünk ajándékozott » (1 Kor 2,11-12). Ez a « megismerés », « belátás », az emberek-közti megismeréshez

hasonlóan, amely feltételezi a másikban való bizalmat, magában foglalja a hitet mint Istenre való ráhagyatkozást.

Isten maga a Szeretet, a Jóság; így önmaga megmutatásában (*Sich-zeigen*) és önkimondásában (*Sich-sagen*) is alapvető az önátadás (*Sich-geben*), vagyis az Isten önkifejezése Krisztusban visszautal a Szentháromság Személyeinek szeretet-extázisára, a belső isteni Életben levő « processiókra », eredésekre: az Atya az Ősforrás, a Fiú Tőle születik öröktől fogva, a Szentlélek az Atyától és a Fiútól származik. Vagyis az abszolút önátadás az isteni Természeten belül lehet « Nemzés », amelynek eredménye a Fiú örök születése, és önmaga teljes visszaadása a viszontszeretetben. A « viszonzás » Szeretete nem kisebb, mint az önközlésé (így elkerüljük az arianizmust, amely szerint Fiú « alacsonyabbrendű », tehát nem egylényegű az Atyával). Hasonlóképpen a Szentlélek, az Atya és a Fiú kölcsönös szeretetének gyümölcse, *egyformán isteni Egymásban-levésük* csókja, szintén isteni Személy. « Isten Szeretet » (1 Jn 4,7-16), és semmi más; ebben a Szeretetben keresendő végső soron Isten önkimondásának lehetősége, az Igazság és a Bölcsesség, amelynek Szépsége/Dicsősége meghalad minden emberileg felfogható mértéket. Ebben a Szeretetben/Életben található az Istennek tulajdonítható minden sajátosság: ebben van az a Hatalom, mely erősebb a halálnál és pokolnál (Én 8,6). Ugyanakkor ez a Hatalom a teljes erőtlenségben, a Bölcsesség az esztelenségben nyilatkozik meg Krisztus kereszthalálakor (1 Kor 1,28). Annak végső kinyilatkoztatása tehát, hogy Isten szeretet, Jézus kereszthalála: « úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte » (Jn 1,16). « Istent sohasem látta senki. Az egyszülött (Fiú)Isten, aki az Atya kebelén nyugszik, Ő nyilatkoztatta ki (= *enarravit, exégésato*) » (Jn 1,18). Vagyis

Jézus Isten « exegétája », legfőbb kinyilatkoztatója, és a feltámadott Lelke vezet el a teljes igazságra.

Balthasar a *Theologik* III. kötetében kifejtette, hogy a megtestesült Ige egész földi tevékenységében, majd kereszthalálában és feltámadásában vele együtt működött az Atya és a Fiú Lelke, és hogy a feltámadott művét ez a Szentélek folytatja az Egyházban, Krisztus összentségében. Amikor Jézus a kereszten, a teljes elhagyatottságban és önkiüresítésben, a szeretet extázisában átadta lelkét az Atyának, egyben átadta a világnak a Szentlelket: a halál-feltámadás húsvéti eseménye, történelmi és egyben történelmen túleső « átmenete » a forrása a Lélek kiáradásának: ez a Lélek fejezi be a megváltás művét. Tudjuk, mert hisszük, hogy Isten azt akarja, hogy *minden ember* üdvözüljön. Ezért *reméljük* is mindenki üdvösségét, hangsúlyozza Balthasar, anélkül, hogy az *apokatasztazist* (vagyis mindenki tényleges üdvözülését, tehát a pokolkárhozat nem létezését) vallaná. « A szeretet *mindet remél* » (1 Kor 13,7).

* * *

Balthasar szétágazó tevékenysége átfogja a kultúrtörténet, a patrisztika, az irodalom és a művészet (ő maga nagyon kedvelte a zenét és jól zongorázott), a filozófia és a teológia különböző területeit. Az általa alapított Johannes-Verlag adta ki műveinek bőven áradó sorozatát. Jóllehet a Zsinat után pályája felívelt és világhírnévre tett szert (több díszdoktori kitüntetést is kapott), e sorok írójának feltűnt, hogy halála után a folyóiratok, lapok olyan szerényen emlékeztek meg róla, nem méltatták (mert nem is ismerték!), kellőképpen életművét. Kétségtelen, hogy a kezdő olvasónak elmegy a kedve, ha hozzáfog könyvei tanulmányozásához: úgy tűnik, őserdőnek vág neki. Néha fárasztók ismétlései, kitérői. De bármilyen

kérdéskörhöz szól hozzá, valami eredeti meglátást hoz, reflexióra indít, esetleg vitára késztet. K. Rahner túlságosan elvont eszmefuttatásaival ellentétben nála a pozitív — patrisztikus, kultúrtörténeti és irodalmi — ismeretek felfrissítenek. (Bár néha hiányoljuk Rahner szigorú gondolatmenetét). Mindenképpen újat hozott a *Herrlichkeit,* ez a « teológiai esztétika », amely a szépség szempontjából mutatta be a keresztény kinyilatkoztatást, annak középpontjában is Jézus Krisztus istenemberi alakját, a szenvedéstől meggyötört Keresztrefeszített « fényes istenarcát », amelyen a Szeretet-Isten dicsősége a legteljesebben felragyogott.

4.

Könyvészeti adatok

1. *Néhány könyv és tanulmány Hans Urs von Balthasarról*

— H.U. von Balthasar maga három írásával (és egy interjúval) vezet be életművébe: *Kleiner Lageplan für meine Bücher,* 1955 és *Rechenschaft* 1965. (Ezek és szinte minden más műve saját Johannes-Verlag-ja kiadásában). A *Rechenschaft 1965* függelékeként Berthe Widmer közzétette B. műveinek teljes bibliográfiáját. Ezt a következő évtized termésével kiegészítette (és átjavította) Cornelia Capol: *Hans Urs von Balthasar, Bibliographie 1925-1975.* — Önéletrajz-szerű beszámoló, amely Adrienne von Speyrrel való együttműködését kiemeli: *Unser Auftrag,* 1984. (Ebből részletek a szövegválogatásban).

Fontos *interjú*, amelyet teljesen közlök a szövegválogatásban: « Geist und Feuer », Ein Gesprech mit Hans Urs von Balthasar. *Herder Korrespondenz*, 1975. február, kérdez Michael Albus.

Nagyon jó « portré » a könyvek genezise alapján: Manfred Lochbrunner, « Hans Urs von Balthasar. Ein Werkporträt zum 75. Geburtstag ». *Die Welt der Bücher,* Weinachten 1980, 145-154. Egyébként M. Lochbrunner tette közzé Balthasar életművéről az egyik legjobb monográfiát: *Analogia Caritatis.* Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars. Herder 1981. — Joseph Godenir O.C.S.O., *Jésus, l'Unique.* Introduction

à la théologie de H.U. von Balthasar, 1984. — Giovanni Marchesi S.J., *La cristologia di Hans Urs von Balthasar.* (Balthasar előszavával). Gregoriana, Roma 1977. — H. Vorgrimler, « Hans Urs von Balthasar », in *Bilan de la Théologie du XXe siècle,* II, 1970; H. de Lubac S.J., « Un témoin du Christ dans l'Église »: Hans Urs von Balthasar, in: *Paradoxes et Mystère de l'Église,* 1967, 181-212; J.M. Faux S.J., « Un théologien: Hans Urs von Balthasar », *Nouvelle Revue Théologique*, 1972. dec.; ugyanő: « Gloire et Liberté », NRTh 1975. jún.; ugyanő: « La Pensée de H.U. von Balthasar », NRTh 1979. nov.-dec. — Raymund Schwager, « Der Sohn Gottes und die Weltsünde », fejezet H.U. von Balthasar megváltástanáról, in: *Der wunderbare Tausch,* 1986, 273-312. — Bernard Sesboüé S.J., « Bulletin, Christologie » Balthasarról: *Recherche de Science Relig.* 59 (1971), 83-91.

Válogatás Balthasar műveiből, az elején Kehl portréja Balthasarról: *In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch.* Herder 1980. Kiadja: Medard Kehl SJ és Werner Löser SJ.

2. *H.U. von Balthasar főbb művei*

1937-39	Apokalypse der deutschen Seele (3 kötet).
1947	Wahrheit.
1944	Das Weizenkorn.
1945	Das Herz der Welt.
1955	Das Betrachtende Gebet.
1938	Origenes: Geist und Feuer.
1957	Origène: Parole et Mystère.
1942	Grégoire de Nysse: Présence et pensée.
1941	Maximus der Bekenner: Kosmische Liturgie.
1941	Maximus der Bekenner: Gnostische Centurien.
1955	Thessalonicher- und Pastoralbriefe.
1952	Schleifung der Bastionen.

1951 Der Christ und die Angst.
1959 Theologie der Geschichte.
1948 Der Laie und der Ordensstand.
1956 Die Gottesfrage des heutigen Menschen.
1954 Thomas von Aquin und die Charismatik.
1951 Karl Barth.
1970 Schwestern im Geist. (Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon).
1953 Reinhold Schneider.
1958 Einsame Zwiesprache. (Martin Buber).
1954 Gelebte Kirche: Bernanos.
1966 Cordula oder der Ernstfall.
1963 Glaubhaft ist nur Liebe.
1965 Wer ist ein Christ.
1963 Das Ganze im Fragment.
1960 Verbum Caro.
1960 Sponsa Verbi.
1967 Spiritus Creator.
1974 Pneuma und Institution.
1968 Erster Blick auf Adrienne von Speyr.
1977 Christlicher Stand.
1974 Der antirömische Affekt.
1975 Katolisch.
1961-69 Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik (6 kötet).
1973-83 Theodramatik 5 kötet).
1985-87 Theologik (3 kötet).
1984 Unser Auftrag.

3. *H.U. von Balthasar fordításai németre*

Irenäus: Geduld des Reifens.
Frühchristliche Apologeten.
Gregor von Nyssa: Der versiegelte Quell.
Augustinus: Über die Psalmen.
Augustinus: Das Antlitz der Kirche.
Ignatius von Loyola: Die Exerzitien.
Calderon: Das Grosse Welttheater.
Henri de Lubac: Geheimnis aus dem wir Leben.

Henri de Lubac: Gesammelte Werke (6 kötet).
Maurice Blondel: Tagebuch.
Paul Claudel: Der seidene Schuh.
Paul Claudel: Sämtliche Gedichte.
Paul Claudel: Verkündigung.
Charles Péguy: Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung.
Charles Péguy: Wir stehen alle an der Front.
Pierre Teilhard de Chardin: Das Ewig Weibliche.
Pierre Ganne: Die Freude ist die Wahrheit.

II.

SZÖVEGVÁLOGATÁS

1.

Közös életmű Adrienne von Speyrrel

(Az életút első szakasza)

Ennek a könyvnek mindenek előtt egy célja van: az, hogy megakadályozza, nehogy halálom után megkíséreljék elválasztani művemet Adrienne von Speyrétől. Azt bizonyítja, hogy ez semmiképpen sem lehetséges, sem teológiám, sem a közösen megkezdett világi intézmény szempontjából. Ezzel azt is megmondtam, hogy e könyvtől ne várják Adrienne életrajzát, se önéletrajzot; csak a közös műről van szó...

(*Unser Auftrag*, 11)

* * *

1. *Egymást kiegészítő együttműködés*

Az Egyházban különböző küldetések vannak. Egyesek « magányosan Istenhez tartoznak, miként Ádám kezdetben Istené volt ». (*Az idézetek Adrienne műveiből valók; HUvB mindig jelzi a forrásokat is!*). Ilyen volt pl. Pál, Ágoston és Ignác küldetése. « Teljesen elhibázott lenne, ha egy ilyen személy, aki érzi küldetését, bekóborolná a világot, hogy kiegészülést keressen ott ». Vannak azonban kettős küldetések, amelyek mint « a Hold két fele » egymást kiegészítik, hogy így « egyesek, akik korábban a szükséges bonyolult utat követték, végül eljussanak a helyes összetételű állapothoz ». Ennek őspéldája lehet Mária (Jézus anyja) és János összetalálkozása a Keresztrefeszített révén, hogy az Egyház szűzi alapsejtjét alkossák

(Adrienne ezt a témát gyakran szóba hozta); az őskép utánzói pedig — az együttműködésben — többek között: Keresztes Szent János és Avilai Szent Teréz, Eudes Szent János és Marie des Vallées, Szalézi Szent Ferenc és Chantal Szent Franciska. Lehetnek kettős küldetések, amelyek « külsőleg egyáltalán nem működnek együtt; és van ilyesmi akkor is, amikor egyszer a gyóntatószékben a döntő választás megtörténik mindkét fél számára ».

A mi esetünkben intenzív, közös külső együttműködés jött létre közös munka céljából, amelyet hosszú előkészületi idő előzött meg (Adrienne-nél 1902-től 1940-ig; *vagyis születésétől megtéréséig, ford. megj.*); belsőleg már a kiegészülésre voltunk beirányítva, amit két szempont jellemzett; egyrészt az utak nagy különbözősége: Adrienne-nél a vég nélküli keresés, a katolikus igazság kutatása, az orvosi hivatás és a házassági tapasztalat is; — nálam előbb a filológiai, majd a filozófiai-teológiai kiképzés, az egyház lelki hagyományának ismeretére beirányítva, amelyen belül el tudtam helyezni azt, ami Adrienne-nél különleges és új volt; másrészt ugyanakkor egy bizonyos rokonság vagy egymáshoz rendeltség, amely lehetővé tette, hogy a különbözőségeket mint egymástkiegészítő sajátságokat tekintsük.

Az egymást kiegészítő sajátosságokat egyszer így írtuk le: « A. mindig a háttérbehelyezés titkát látja », nevezetesen a Fiú Istenségét az Atyánál, ami révén a kereszten való elhagyatottság és a megváltás lehetővé válik — « és kezdetben nem érti meg, hogy azzal mit mutatnak meg neki... ». Itt lép közbe H.U. küldetése. Ez A. számára mintegy zsinórmérték a Lélekben való beszédhez: egészen addig kell neki a « Lélekben való beszédet folytatnia, amíg azt H.U. megérti. Mindenesetre olyan sokáig magyarázni, mígnem H.U. világosan látja, mit akar mondani. Ebben H.U. nem befolyásolja őt; A. csak elemzi, szétbontja azt a sajátosat, amit ő lát. A. nem hiszi,

hogy ez erősen összefügg azzal, hogy én (H.U.) teológiailag képzett vagyok, ő pedig nem; de gyakran úgy történik, hogy a mai teológia nem (vagy még nem) érkezett el oda, hogy megragadja, amit ő megmutatott. Amikor valaki A.-t olvassa és ezt mondja: Ez tiszta H.U., néha igaza lehet [...]. A Lélekben való beszéd területén állomásoknak kell lenniök, ahol H.U. bizonyos körvonalakat ad. Ez azonban nem befolyásolja az összeredményt, csak az utat. H.U. ő (A.) számára közönség is; különben nem megy ». Mégis: « A küldetéshez tartozik, hogy A. előtte egy szigetre megy, amellyel nincs semmiféle összeköttetés. De az egész kapcsolat az Egyház számára meghatározott és hozzá tartozik. Csupán az átadás most még nem történt meg ». Kiegészítés csak akkor lehetséges, amikor a két félrész különböző. Ami az én utamat illeti, erről ezt mondták: « Ez más út, de célja ugyanaz ». A. feladata nemcsak az volt, hogy másokhoz hasonlóan megtapasztalja a sötét éjszakát és más krisztológiai állapotokat, hanem kifejezetten ezt kellett megjelölnie és ehhez a kiegészítő feladat az volt, hogy gyakorlatilag is a Fiú Atyának való engedelmessége központi krisztológiai titkába vezessen be, és ezt az engedelmességet begyakoroltassa.

Ezt az alapvető engedelmességet azonban végül is mindkét részről a végső következmények levonásáig vállaltuk. Ami engem illet: ez volt számomra a nekem ajándékozott és mindenek fölött szeretett « otthonom », a Jézus Társasága. Egészen enyhén és visszatartottan már korán kezdődtek a megsejtések, hogy a Szent Ignáctól kapott feladat talán fontosabb, mint a Társaságban való megmaradás. Hosszú huzavona következett, amelynek során gyakorolnom kellett az indifferenciát, mígnem végül — amikor lépésem helyességének érvei egyértelműekké váltak — be kellett következnie a rendből való kilépésemnek. A. számára a felelősség átvétele ezért olyan rendkívüli teher volt, hogy a halált kívánta, hogy így én a Társaságban maradhassak. Ezt a kívánságot megtudva,

megtiltottam neki e magatartást és a *Maior Gloria* (Isten nagyobb dicsősége, Szent Ignác jelmondata, *ford. megj.*) jelmondatot állítottam oda mércének: ha Isten nagyobb dicsősége « megköveteli a Jézus Társaságából való kilépésemet, kész vagyok rögtön kilépni. Nem történhet meg, hogy vonakodom attól, hogy az Istentől kapott megbízást teljesítsem, nem is másíthatom meg azt ». Döntésem következményei súlyosak voltak. De nem sokat nyomtak A. egészen más és mégis kiegészítő megbizatásával szemben, aki meghalás-tapasztalataival egyre inkább behatolt az én megbizatásomba. Véglegesen 1947 márciusában: Az ő továbbélése nemcsak « jobban, mint eddig, segítség az én küldetésemhez », hanem A. érzi, hogy új életet kapott, hogy küldetésemet beteljesítse, és világos lesz számára e feladat krisztológiai jelentése: a testté lett Fiú viszonya az Atyához. Ezek a látszólag meredek gondolatok e könyv további részeiben világosabbá válnak...

(*Unser Auftrag*, 13-17)

* * *

2. *Az én utam 1940-ig*

1905, születésem óta magától értetődően katolikus családban növekedtem éppoly magától értetődő hitben, amelyhez sohasem férkőzött a kétely. (Csak anyai nagyapám volt protestáns; katonatiszt lett és egészen a család peremén élt; néha belopakodtunk cigarettafüstös szobájába, amely tele volt fegyverrel, hogy megvizsgáljuk azokat). Emlékszem, hogy csendben és megilletődötten vettem részt egyedül a korai miséken a luzerni ferences templom kórusán, vagy a tíz órai misén a számomra nagyon úrinak tűnő jezsuitatemplomban. Korán kezdtem el olvasni, sokat olvastam, de semmi vallásosat. Anyám naponta felment a meredek úton házunktól a misére; imájának és

korai, fájdalmas halálának köszönhetem kétségkívül késői (a világiaknak adott nagylelkigyakorlatok alatt) és hirtelen hivatásomat Szent Ignác útjára. A gimnázium előtti éveim főtartalma a zene volt; az első zenei benyomásoktól kezdve — ez kb. ötéves koromban Schubert Es-Dur miséje volt, majd nyolcéves koromban Csajkovszkij Patetikus Szonátája — hosszú órákon át zongoráztam. Az engelbergi kollégiumban közreműködtem a zenés miséken és operákon, de amikor barátaimmal a gimnázium utolsó másfél évére átmentem Feldkirchbe, az ottani zenei « szakosztály » olyan siralmas volt, hogy egyből elment a kedvem a játéktól. Az egyetemi szemeszter a szegény és éhező háború utáni Bécsben telt; kárpótlásként rengeteg hangversenyt, operát, zenés misét hallgattam, és mióta Rudolf Allersnél laktam — aki orvos, filozófus, teológus volt és Szent Anzelmet meg Szent Tamást fordította —, esténként gyakran egy egész Mahler-szimfóniát végigjátszottunk négy kézzel. Ezután jöttek az említett lelkigyakorlatok, majd a doktorátus letétele után beléptem a jezsuita rendbe, és ezzel automatikusan vége lett a zenének.

Jámborságomat eddig az időpontig nehezen tudom leírni. Törhetetlen hit, Mária tisztelete, de biztosan nem nagyon gyakori ima; nagyon unalmas prédikációk, hittanórák. Bécsben Hans Eibl kurzusai Plotinoszról elbűvöltek; talán ezek vezettek — a germanisztikai tanulmányok kerülőjével — a teológia iránti érdeklődéshez. Allers, aki Alfred Adler tanítványa volt, a katolikus egyházban találta meg az igazi kommúniót, szintén az igazi teológia felé fordította figyelmemet. Nagy szeretettel kezdtem meg filológiai tanulmányaimat a német költészetről, és mellette némi filozófiát is űztem, szanszkritet, indogermanisztikát tanultam, anélkül, hogy komolyan meggondoltam volna, mit használnak majd ezek az élet-

ben. Csak jóval később értettem meg — amikor már a villámszerű (jezsuita) hivatást elfogadva filozófiai tanulmányaimat (a München melletti) Pullachban (Erich Przywara távirányításával), a négy év teológiát pedig Lyonban (ezt Henri de Lubac inspirálta) jezsuita társaimmal, Daniélou-val, Varillonnal, Bouillard-ral és sok mással együtt elvégeztem —, hogy mennyire segített teológiám felfogásában Goethe, Hölderlin, Nietzsche, Hofmannsthal ismerete, főleg pedig az egyházatyák tanulmányozása, amelyre H. de Lubac irányított. « *Herrlichkeit* » c. művem alapkövetelménye ez volt: képesség arra, hogy egy « alakot » a maga teljes összefüggésében lássunk; a goethei látásmódot kellett alkalmaznom a Jézus-jelenségre és az újszövetségi teológia konvergenciájára. Az egyházatyáknak megvolt a maguk módján ez a látásmódjuk, amely ma is, minden modern elemzés korában, megőrzi érvényességét.

Amikor doktori disszertációm témájára és az abból kifejlődött (háromkötetes) művemre gondolok (« *A német lélek apokalipszise* »), látom, hogy az alapvető ösztönzés a kutatásra az a vágy volt, hogy feltárjam (« *enthüllen* », leleplezzem, mert az *apokalyptein* ezt jelenti!), a modern német szellemtörténet nagy alakjait egészen végső, gyakran elrejtett vallásos magatartásukig, hogy feltárjam « vallomásaikat ». Mégha a mű nem is érett ki teljesen — több fejezetét újra kellene írni —, mégis sok érvényes szempont van benne. Przywara befolyása első filozófiai kísérleteimre világos, mégha később eltávolodtam is túlságosan a negatív teológia felé hajló irányától, és saját szempontom szerint értelmeztem át őt. Világosan az ő befolyása alatt jött létre Szent Ágoston zsoltárkommentárjainak részleges fordítása (1936) és ezzel összefüggésben a bő Ágoston-válogatás *Az Egyház arca* címmel (1942). Abban a reményben készítettem ezt,

hogy Przywara zseniális, de olvashatatlan *Augustinus*a (1934) helyett valami hozzáférhetőbbet nyújtsak. Befolyásolt « dialektikus » Tamás-értelmezése is: rajta keresztül jutottam el későbbi barátomhoz, Gustav Siewerthhez (aki Przywarával erősen polemizált), és még később Ferdinand Ulrichhoz, akinek sokat köszön *Herrlichkeit* c. művem zárórésze (III/1), sőt még a *Theodramatik* is. Mindkettő, de főleg az utóbbi, megnyitotta nekem a nyugati szellemtörténet egységes látásának és egy új filozófiatörténet keresztény-teológiai előfeltételeinek távlatait. H. de Lubac-nak az origenészi és az egész keresztény hagyományt átfogó szentírásértelmezés (a « négyes értelem ») megújításáért mondok köszönetet: azt a maradandó biztonságot nyújtotta nekem, amelynek hasznát a modern exegézis csak úgy őrízheti meg, ha nem felejti a kinyilatkoztatott Szó isteni teljességét. Az említett úttörők (előfutárok) nélkül nem lettem volna képes arra, hogy kellőképpen megértsem és helyesen visszaadjam Adrienne von Speyr diktálásait, hogy pontosan átlássam azok sokrétű teológiai jelentését.

Röviden meg kell említenem itt — a későbbiek szempontjából — azokat a szerzőket, akikkel teológiai tanulmányaim során különösképpen foglalkoztam, és akiknek nézőpontja különösen megragadott. Mindenek előtt a görögök (akik mögött elmarad még Ágoston iránti érdeklődésem is): először Ireneusz, a testté lett Ige gnosztikus-ellenes teológusa: a testi mivolt — ellentétben az újplatonizmus befolyása alatt álló egész keresztény misztika teológiájával — Adrienne egész misztika-teológiájában főszerepet játszott.

A második volt az óriás Origenész, aki felé H. de Lubac irányított bennünket, Daniélou-t és engem, és akiről egy magvas francia esszét írtam (*Le Mystérion d'Origène;* ez a tanulmány újra megjelent 1957-ben *Parole*

et Mystère chez Origène c. francia könyvemben); később németül egy kb. ezer szövegrészletből álló Origenész-florilégiumot adtam ki (*Geist und Feuer,* 1938).

Origenész hatalmas művéből két pont bilincselt le engem, amelyeket helyesen kell érteni: az egyik eszkatológiája, amely (Ágoston predestinációs tanával ellentétben) a « mindenki-üdvözülése » (*apokatasztazis*) tana felé hajlik, jóllehet Origenészt nem lehet egyszerűen e tan képviselőjének tekinteni (amint H. de Lubac bíboros is kimutatta). Világos volt számomra, hogy az apokatasztazis-tant nem lehet összeegyeztetni az egyházi tanítással, de ugyanakkor bibliaellenesnek tűnt nekem Ágostonnak az a nézete, hogy a pokol tele van kárhozottakkal (*massa damnata*). Hogyan lehet a két egymással szembenálló alternatíva között középutat, vagy helyesebben harmadik megoldást találni? Ezt kezdetben nem láttam; először Adrienne nagyszombat-tapasztalatai jeleztek teljesen meglepő utat; az egész kérdést újra kellett gondolnom. Utólagosan elkezdtem kutatni a teológiatörténetben, hogy erre vonatkozó tanát alátámaszthassam, és ezt megkíséreltem több tanulmányban megfogalmazni. Először a *Világ szívé*-ben (1943-ban; a könyv először 1945-ben jelent meg); majd pedig *A mai ember istenkérdése* (1956), az *Eszkatológia* c. tanulmány (1957, a *Fragen der Theologie heute* gyűjtőkötetben), végül legrészletesebben a *Háromnap teológiája* (1969: *Mysterium Salutis* III, 133-326) foglalkozott a kérdéssel. Biztosnak tűnt az is, hogy Adrienne a szentek közül legszívesebben az egyházatyákkal találkozott, és különleges kapcsolatban volt Origenésszel, « különös szeretettel és tisztelettel » viseltetett iránta. A másik téma, ami mesteremnél, Origenésznél lebilincselt, az az általa sokféleképpen kifejtett gondolat volt, hogy Krisztus az ő (égből földre hullott) Menyasszonyát, az Egyházat mint Meretrixet (paráznát) találta itt, de

megváltása által újra szűzzé alakította át. Később egy nagy tanulmányban folytattam kutatásaimat erre vonatkozóan; munkám címéül Szent Ambrus kifejezését használtam: « *Casta Meretrix* » (lásd: *Sponsa Verbi, Skizzen zur Theologie* II, 203-305). Amikor ezt a munkámat folytattam, nem is sejtettem, hogy ez a leírás az akkor házasságban élő Adrienne-t, — aki mint az egyházatyák mondják — az egyház « személyét » helyettesítette (« *personam ecclesiae gerens* ») — hihetetlen módon eltöltötte.

A harmadik teológus, akivel tanulmányaim során erősen foglalkoztam, és akiről egy francia könyvet is írtam, Nisszai Szent Gergely volt. (*Présence et Pensée,* 1942). Ő egészen más témákkal bűvölt el. Az egyik az ember származására — kétneműségére — vonatkozó ismert teória volt, amelynek gyökerei Origenészre nyúlnak vissza. Adrienne később gyakran visszautalt e spekuláció jelentésére. A másik téma volt a mozgás és a nyugalom egybeesése Istenben és a szentek örök életében, amely gyakran visszatér a szövegekben és amelyet különleges örömmel és gonddal kommentáltam. Adrienne ezt a témát tőlem függetlenül érintette Szentháromság-tanában és másutt is; én pedig a *Theodramatik* utolsó (IV.) kötetében (« *Endspiel* », Végkifejlet, 1983) kifejezetten reá és az egyházatyákra támaszkodva fejtettem ki.

Az utolsó egyházatya, akit én az Adrienne-nel való találkozás előtt tanulmányoztam, bemutattam és fordítottam: Hitvalló Maximusz volt, akinél a görög patrisztika minden áramlata összefolyik és szintézist alkot, jóllehet sok eredetit is találunk nála. De ennél a szentnél sokkal nagyobb benyomást tett rám személyes útja, mint tanítása. Szent Athanáz után mégegyszer egyetlen ember megvédte az ortodox krisztológiát egy egész birodalommal szemben; ő, a bizánci, I. Márton római pápával szövetkezett és végül az igaz hitért vértanúságot szenvedett.

Benne éri el csúcsát az egész patrisztikus kor, ahol a tan és az élet, az éleselméjű spekuláció és a misztika egységet alkot, sőt egységben van a józan és tudatos vértanúsággal. Róla lehet lemintázni a *Catholicán* belül azt, amit Kierkegaard az *Egyéniség*gel jelölt.

A *Catholica* jelző felidézi az utolsó alakot, aki számomra jelentős volt az Adrienne-nel való találkozás előtt, és e találkozás szempontjából: a Paul Claudel-élmény. Egyik lyoni tanuló rendtársam vezetett be a *Selyemcipő* és az *Öt nagy Óda* megértésébe. Elbűvölt Claudel felfogása a katolicitásról. Már 1939-ben lefordítottam mind a két művet, később újra átdolgoztam őket és kiegészítettem több más Claudel-fordítással. A *Selyemcipő* cselekményének ismert problematikája kétszeresen is elgondolkoztatott: először is a költő merészsége, aki a férfi és a nő szerelmi viszonyát planetáris távlatokra tágítja, amennyiben szándéka az, hogy Dante *Színjáték*ához csatlakozva, ábrázolja az Érosz tiszta Agapévá való fájdalmas átalakulását, előbb azzal, hogy bemutat egy angyaltól tanított és megtisztított, önmagát áldozatként felajánló és vezércsillaggá alakult Asszonyt, aki aztán a saját akarata ellenére a végső boldogító megalázkodáshoz eljutó férfit vonzza. Aminek velem (az Erosztól már megszabadult) Adrienne-nel való találkozásomban történnie kellett, azt ez a dráma jelezte: persze ennek egészen más szférába való transzponálásáról volt szó. De a semmit nem mellőző katolicitásra való törekvésem végül is az volt, amit — ezt erősen követelte H. de Lubac pl. 1938-ban megjelent *Catholicisme* c. főművében — az egyházatyák tanulmányozásán keresztül kerestem, és amit később Claudelnél, végül pedig teljes alakban Adrienne teológiájában megtaláltam, úgy ahogy ő (Adrienne) ugyanazt a katolicitást keresve ugyanabban a katolikus krédóban és a benne túláradó égi megvilágításban megtalálta.

Adrienne a katolicitás feltétlen szükségességét ugyanolyan erősen hangsúlyozta, mint én azt kezdettől fogva tettem, és azután mindig — egészen 1975-ös « *Katolisch* » c. könyvemig — igyekeztem tanúságot tenni a katolicitás mellett.

(*Unser Auftrag*, 30-38)

2.

Szellem és tűz

(Beszélgetés a 70 éves Hans Urs von Balthasarral)

Kérdez Michael Albus; Herder Korrespondenz, *1976. Február*

— HK: Von Balthasar Úr, ha az ember az utóbbi évek teológiai irodalmában azt keresi, hogy az Ön sokrétű munkássága a teológia egészére mennyire hatott, egy bizonyos paradox helyzettel kerül szembe. Egyik oldalon ott van hatalmas és még mindig növekvő műve, a másikon az aránylag szerény fogadtatás. Hogyan magyarázza Ön ezt az aránytalanságot?

— HUvB: Ön mint *teológushoz,* ill. teológiai íróhoz intézi a kérdést hozzám. Ehhez lenne néhány megjegyzésem. Először is én sohasem végeztem teológiai doktorátust; én eredetileg germanisztikával foglalkoztam. Másodszor: bizonyára Ön nem gondolja azt, hogy én életem legsúlyosabb lépését, ti. az én szeretett lelki otthonomból, Jézus Társaságából való kilépésemet azért tettem meg, hogy jobb író lehessek? Ezért mindjárt rá kell mutatnom az értékek hierarchiájára. Életem középpontjában a *Johannesgemeinschaft,* János-Társaság áll, amelyet Adrienne von Speyrrel gondoltam el és hoztam létre. Először ezért a közösségért és annak tagjaiért vagyok itt. Ha ilyen, ehhez hasonló társaságok (világi intézmények) létrejönnek, akkor a mai egyháznak komolyan segítségére leszünk. Második helyen következik kiadónk, a

Johannesverlag. Ennek a János-Társaság szellemét kell kifejeznie. Itt nyomtatják ki Adrienne von Speyr gazdag szellemi hagyatékát. Ez a kereken 50 kötet talán az « én » legnagyobb életművem. Ezek között van 12 posztumusz kötet, amelyek egyszerre nem kerülnek forgalomba. Azt hiszem, nemzedékek számára lelki táplálék lesz. Ehhez jön külföldi művek, sok fordításom kiadása; biztosan van 40 kötet. Sohasem számoltam őket össze: szerintem, ami érvényes és maradandó, az segíti szellemünk kibontakozását, kifejeződését. Csak ezután következik, harmadik helyen, az én saját, tulajdonképpeni alkotásom (termelésem): segítség a mi embereinknek és azoknak, akik e szellemiség iránt érdeklődnek. Ami pedig a fogadtatást illeti: Mégiscsak több könyvem megjelent harmadik és negyedik kiadásban. Talán 20 disszertáció készül művemről, sőt egyesek már megjelentek. Franciaországban és Olaszországban mindent lefordítanak tőlem. Könyveim nem teológiai szakmunkák, ezért nem különösképpen alkalmasak disszertációkhoz. Igazában minden valószerűség szerint csak az ismeri meg írásaimat, aki komolyan foglalkozik Adrienne von Speyerrel. De ez ma még mindig nehéz, mivel a hagyaték még nem hozzáférhető. Még nem érkezett el ennek órája.

— HK: És hogyan látja Ön saját teológiáját?

— HUvB: Saját teológiámat úgy tekintem, mint Keresztelő János ujját, amely rámutat a Jézus Krisztusban kapott kinyilatkoztatás teljességére: ez pedig befogadásának hihetetlen teljességében az Egyház történetében bontakozott ki, mindenekelőtt a szentek elmélkedéseiben. Meg kell mondanom, hogy a teológusok közül igazában csak a szentek érdekelnek, Ireneusztól Ágostonon keresztül Anzelmig, Bonaventuráig; vagy olyan alakok, amelyek a szentséget sugározzák, mint Dante vagy New-

man, vagy megnevezhetjük még Kierkegaard-t és Szolovjovot. Én sohasem írtam azért, hogy sikereket érjek el, hanem hogy egyeseknek valamit megmutassak, amiről azt hiszem, hogy látni érdemes. Tegnap Goethénél olvastam egy mondatot, amelyet szívesen idézek Önnek: « A mai időkben senkinek sem szabad hallgatnia vagy engednie. Beszélnie kell és mozognia. Nem azért, hogy győzzön, hanem hogy megtartsa saját helyét. Hogy aztán valaki a többséggel vagy a kisebbséggel van, az teljesen közömbös ».

— HK: Nos, ha az Ön idézetéhez kapcsolódom: vajon Hans Urs von Balthasarnál a beszéd és a mozgolódás inkább a keresztény lét időszerű kérdéseire vonatkoznak, semmint az iskolás vagy egyetemi teológiára?

— HUvB: Tulajdonképpen azt kérdezi, hogy nekem az ortodoxia vagy az orthopraxis tűnik fontosabbnak. Szép lenne, ha ezt a szétválasztást János-Társaságunk megalapításával egyszerűen megoldottuk, túlhaladtuk volna, abban a stádiumban, ahova a Társaság eddig fejlődött. « Aki a legmélyebbet gondolja, a legelevenebbet éli meg », mondja találóan Hölderlin. Keresztény szempontból ez a következőt jelenti: ha valaki a keresztény elmélkedés, a teológiai spekuláció vagy egyszerűen az ima által — miként pl. Foucauld és övéi teszik — elmerül az Isteni Szeretet közepében, amely Jézus Krisztusban tárult fel, az hathat a világra; az beveti magát Isten szegény, megfeszített Szeretete ragyogó dicsőségéért, bárhol szenved is, akár az égben, akár a földön. A mai iskolás vagy egyetemi teológia kérdései gyakran az orthopraxisban elkötelezettek tegnapi kérdései — persze nem mindig. Vannak sürgető kérdések, pl. a politikai teológia, igazságosság a világban, a reménység teológiája és így tovább. Végső soron azonban a kereszténységeknek nem az egyetemtől, a tágabb értelemben vett politikától, mondjuk a szo-

ciológiától kell kapniok, hanem egyszerűen küldetésüktől, amelyet Krisztus bízott rájuk. És egyedül ez változtatja meg igazán a világot, a szó helyes értelmében.

— HK: Imponáló az Ön életművének kulturális gazdagsága. Néha úgy tűnik, hogy a kultúr- és szellemtörténeti orkesztrálás szinte akadály, hogy magát a témát világosan észrevegyük. Önnél határozottan az esztétikai kategóriák kerülnek előtérbe. Kritikusok azt mondják, hogy Ön ezeket a kategóriákat hamis, meg nem engedhető vagy erőltetett módon alkalmazza az Egyházra, hogy ezeket a struktúrákat szinte szakrálisnak tekinti. Így van ez? Mennyire fontosak tulajdonképpen a struktúrák?

— HUvB: Mindenképpen meg kell itt különböztetnünk két kérdést. Az egyik: a történelemmel való orkesztrálás, amint Ön mondja. Azt hiszem, az egyháztörténet hozzátartozik a kereszténység jelenségéhez. Történelme sohasem törlődik el igazán, jóllehet a kezdettől fogva állandóan megújul. Azt hiszem, ezt világosan kimondtam kisebb írásaimban, ahol hiányzik az említett orkesztrálás. A nagyobb könyvekben azért alkalmaztam (ti. a kultúr- és szellemtörténeti orkesztrálást), hogy megmutassam: már sok minden ott van, sok mindent elgondoltak, sok mindent meríthetünk a Hagyományból, ha azokat a jelen számára transzponáljuk. Nem hiszem azt, hogy ezért az Egyház « esztetizálásáról » beszélhetünk. Beszéltem arról, hogy az Egyháznak látható struktúrái is vannak, és ez nemcsak a hivatal, hanem minden látható, pl. a világi keresztények látható tevékenysége. És ez mind a Szentlélek adománya, tágabb értelemben vett karizma, és én nem akarom a karizmát a világi esztétikával megvilágítani. Esztétikámban *széles utat törtem* a világi-esztétikai kategóriák segítségével (a *Herrlichkeit* I. kötetében), hogy *ezek révén teológiailag jobban értsek*; de egyre inkább átmentem az « esztétikától » a sajátosan bibliai keresztény

szférába: *Kabod,* Isten dicsősége nem esztétika, hanem maga Isten megjelenésében. Arról volt nálam szó, hogy kidolgozzam a Keresztény (jelenség) « észrevevésének » (*aisthesis*) tanát, azt, hogy a világban miként lehet meglátni a keresztényit; és amit az ember így észrevesz, az az Igaz, Isten szegény szeretetének Dicsősége. Valami ebből a Dicsőségből átsugárzik az Egyházra, amint ez Pálnál világos.

— HK: Amikor az ember megkísérli az Ön főművét, a *Herrlichkeit*et a maga egészében látni, akkor több más kérdés mellett ez a munka felveti a filozófia és a teológia viszonyának problémáját. Ez ma fontos kérdés, mivel világosan érezhető a teológiában a spekulatív erő (a filozófia) hiánya. Ön szerint hol vannak a filozófia válaszainak határai? Vagy másképpen: A filozófia és a teológia viszonya szempontjából hol látja Ön a saját teológiai helyét?

— HUvB: Egészen röviden a « főmű »-vel kapcsolatban. Nem vagyok biztos, hogy főművem teológiai esztétikám, a *Herrlichkeit.* Az esztétika töredék a többi töredék között. Egyébként ez egy triptichon első szárnya, amely azt akarja megmutatni, hogyan tanulhatja meg az ember látni a keresztényt. Talán kisebb műveim több egészet, teljeset tartalmaznak, mint ez a kötetsorozat. De jelezhetek más köteteket is, ahol mások olvasásába vezetek be: pl. Origenész vagy Bernanos. Ezek közelebb állnak hozzám, mint néhány általam írt könyv. Most pedig térjünk rá tulajdonképpeni kérdésére: mit jelent a filozófia a teológiában, vagy hol a helye? Azt gondolom, hogy három fázist különböztethetünk meg az emberi gondolkodáskísérletekben, amelyek nem válaszok, hanem mindig csak kísérletek arra, hogy a lét értelmét megalapozzák. 1) Krisztus előtt minden filozófia mindig már teológia volt. Elég, ha egy pillantást vetünk az eleátákra, vagy

Platónra, vagy a sztoikusokra, Plotinoszra, az indiaiakra, Sankarára, Laocere. Ez mindig « ádventi » keresés, az Abszolútum keresése. Pontosan úgy, ahogy Pál mondja az areopáguszi beszédben: Isten telepítette le az egy őstől származó emberi nemet... Mindezt azért, hogy keressék Istent, hátha rátalálnak, míg utána tapogatódznak... (Csel 17,26-27). És a *philo-sophia,* a « bölcsesség szeretete » is mindig erről kérdez. Csodálatos Arisztotelész: « Mindig a lét mivoltáról kell kérdeznünk ». 2) Másodszor a kereszténységben: Az ember feladata mint teremtett alanyé az, hogy az önmagát kinyilatkoztató Istent megértse. A kifejezett teológia felmenti a filozófiát, ez szükséges. Szolgálatot nyújthat a régiek már létező filozófiája, de teljesen át kell alakulnia. És nem szabad elfelednünk, hogy milyen sok filozófiát rejt magában már a Szentírás is, hiszen ezt az emberek gondolták végig. Ostobaság, ha a Szentírást ott megcsonkítják, ahol a görög filozófia az Ószövetség kései könyveiben, vagy az Újszövetségben is megjelenik. Pontosan ez az átmenet a képszerű, mitikustól a filozófiai gondolkodáshoz — ez Comte második lépése — világosan követhető a Szentírásban. 3) Harmadszor, a keresztény kor után: Itt nehezebb a helyzet. Miért? Mert a világ összes értelmét Jézus Krisztusban gyűjtötte össze, magához vonta ő maga: « Senki sem jön az Atyához másként, mint énáltalam ». Benne lakozik testileg az istenség egész teljessége. Jézus beteljesítette és magába szívta egyaránt a vallást és a természetes teológiát; vagyis a kereső embert megtalálta Isten. Most már csak nemet lehet mondani erre, ti. az ember elutasíthatja. Az ateizmus sajátosan kereszténység-utáni jelenség. Itt még természetesen a filozófiában lehet kísértetszonátákat játszani: idealizmus, materializmus, strukturalizmus, végül pusztán szcientizmus stb. Már nem lehet visszatérni a kereszténység előttibe, ezt megmutatja nekünk Heideg-

ger eleátáival. Nem térhetünk vissza a naív gyermekkorba. Ebben ismét igaza van Auguste Comte-nak. Ezért a *Herrlichkeit* III/1. kötetében úgy jelöltem meg a kereszténységet, mint a filozófia őrzőit és felszólítottam őket, hogy legyenek azok.

— HK: Az ateizmus valóban sajátosan kereszténységutáni jelenség? Vajon nincs ateizmus már a kereszténységelőtti gondolkodásban?

— HUvB: Tulajdonképpen nincs. Jelen van az istenek tagadása (vagy Epikurosznál visszaszorításuk egy bizonyos közbeeső zónába), de a *Theion* (az isteni), a Őseredeti területe, a Gyökér, a Physis mindig szent valamiképpen. Még Demokritosz, még Lucretius is szakrális nyelvet beszél, mégha az atomokról tárgyalnak is. Ez valami egészen más, mint pl. a XIX. században Lange és a hozzá hasonlók nyelvezete.

— HK: Térjünk vissza mégegyszer az Ön és az egyetemi teológia viszonyához. Ön sohasem volt egy teológiai tanszék vezetője, és írásaiban gyakran kritikus megjegyzéseket tesz az ilyen teológiával kapcsolatban. Ilyesmit mond: a « sok professzor » között az ember lámpással is csak « néhány igazi konfesszort » (hitvallót) találhat. Vagy: Nem a « száraz tankönyvek » — mégha kétségtelen igazságokat tartalmaznak is — teszik hihetővé a világ számára Krisztus evangéliumának igazságát, hanem a « szentek létezése », akiket Krisztus Szentlelke alakított ki. Mit látnak át az iskolás teológusok « rovarszemei »? — Ön a *Herrlichkeit*-ben egyszer erről beszél. Mi is az Ön számára a teológiatudomány?

— HUvB: Ön néhány polémikus kijelentésemet veti szememre. Amikor több tanszéket elhárítottam, pl. Guardiniét is, ezt egyedül feladatom miatt tettem, amely — mint mondtam — más; tehát hogy küldetésemet

szabadabban teljesíthessem. Megjegyzem, hogy legjobb barátaim csaknem mind professzorok. Olyanok, akik biztosan tudják, hogy mit köszönhetünk az egyházatyáknak és a skolasztikusoknak, és hogy mennyire nélkülözhetetlen számunkra az élő Hagyomány. Az ember mint teológus vagy a keresztény lét hirdetője semmit sem szophat az ujjából, hanem hosszan tanulmányoznia kell a Szentírást és a Szenthagyományt. A « Professzor » és « Konfesszor » szójáték tulajdonképpen arra célzott, amit Kierkegaard akart Hegel ellen mondani: A Misztériumot nem lehet a logika és a fogalmak által hatalmunkba keríteni. És ez végül minden teológia veszélye. Minden teológusnak ügyelnie kell erre. Régi barátom, Gustav Siewerth szerint a modern racionalizmus a teológia által lépett a világtörténelembe. Ami a « rovarszemeket » illeti: ez bizonyos exegétákat célzott, akik az írás egyes verseit elszigetelik és szétdarabolják: vajon a szövegrész húsvét előtti vagy utáni, vajon a történeti Jézustól származik, avagy valamelyik egyházi prófétától? Ez számomra teljesen mindegy; az egész Evangélium sugalmazott. Itt Hegelnek kell igazat adnunk: « *Az egész az igaz.* » — Talán már nincs többé iskolás teológia. Jóllehet még vitatkoznak arról, hogy a teológia tudomány-e és ez a vita még nem zárult le. Éppúgy nem, mint a filozófia tudományjellege, amit Heidegger tagad. Azt hiszem, hogy a XII. század *sapientiá*-ja több volt és többet akart mondani, mint a *scientia*, amelyet a XIII. század óta kifejlesztettek. Isten biztosan nem tudomány tárgya, mert egyáltalán nem tárgy...

— HK: De azért világosan és érthetően kell beszélnünk róla...

— HUvB: Természetesen, mindenek ellenére tisztán, felelősen és érthetően kell beszélnünk. És az ilyen beszédnek és gondolkodásnak a szabályait tudományosnak

jelölhetjük meg. Husserl szerint minden tudomány kibocsátja magából a saját módszerét. Ez áll a teológiára is. De a testté lett isteni Ige kommentátorai mégiscsak elsősorban a szentek. Éspedig az igazi, a Szentlélek által ajánlottak. Gyakran ezek a legkevésbé megmutatkozók, a legrejtettebbek.

— HK: Ebben az összefüggésben szeretnék egy kérdést feltenni Karl Rahnerről. 1966-ban *Cordula* c. könyvében éles kritikával illette őt és redukcionizmussal vádolta. Vajon tíz év után még fenntartja ezt a kritikáját?

— HUvB: Először is Karl Rahnert műve egészét tekintve korunk legerősebb teológiai hatalmának tartom. És az világos, hogy spekulatív erő szempontjából messze túlszárnyal engem. 1939-ben közösen kidolgoztunk vele egy dogmatikatervet (az Innsbruck felett fekvő Zenzenhofon), amiből később a *Mysterium Salutis* c. összegezés megszületett. (Feiner - M. Löhrer szerkesztésében, számos teológus közreműködésével, *Ford. megj.*). De kiindulópontjaink tulajdonképpen mindig különbözők voltak. Van Simmelnek egy könyve: *Kant és Goethe*. Rahner Kantot, vagy ha úgy tetszik Fichtét, a transzcendentális irányt választotta, én viszont, mint germanisztikával foglalkozó, Goethét. Az egyszeri, szerves, kifejlődő Alak (*Gestalt*) — gondolok itt Goethe « A növények alakváltozása » c. versére — egyáltalán nem fér meg Kanttal és esztétikájával...

— HK: . . . De nem jelent problémát az, hogy a Goethe-féle *Gestalt* (Alak) fogalmát átplántálja a teológia területére?

— HUvB: Kétségkívül, ez súlyos probléma: hogyan lehet bevezetni ezt a *Gestalt*-fogalmat a teológiába. Én megkíséreltem. Megkíséreltem, hogy a kereszténységet vagy Krisztus alakját először mint alakot lássam; és Krisztussal együtt Egyházát is. Egy alakot az ember

körüljárhat és minden oldalról szemlélhet. Az ember mindig valami mást lát és ugyanakkor mégis ugyanazt. Ezért én nem hiszek a pluralizmusban, amelyről Rahner pesszimizmusa meg van győződve, hanem a katolicitásban hiszek. Ezt legutolsó könyvemben erősen hangsúlyoztam. A katolicitásban azért, mert mi, legalábbis mi keresztények, mindig ugyanazt szemléljük, mégha mindig részleges szempontból tekintjük is. Ami pedig Karl Rahnert illeti: ő maga transzcendentális módszerét egyre ritkábban és viszonylagosabban alkalmazza. Vagyis pl. megengedve az interszubjektivitást, a dialogikus elvet stb. is. Szeretném megjegyezni, hogy minél kevésbé szisztematikus, annál jobban kedvelem. És újabban maga hangoztatja, hogy nem akar egyáltalán szisztematikus lenni. Eredeti rendszerétől eltávolodva bontakozik ki. Vállalkozása gyümölcseiről, pl. krisztológiája eredményeiről majd az utókor mond ítéletet. Továbbá arról is, amit tanítványai gondolatkincseiből kamatoztattak. Egyébként ez áll minden nagy egyéniségre, Goethét és Hegelt is beleértve. Sok csodálójuk, de kevés utánzójuk van. Péguy mondja valahol, hogy egy nagy filozófusnak egyáltalán nem lehet iskolája; ez csak félreértéseket eredményez. Elég, ha Aquinói Szent Tamásra gondolunk.

— HK: Ön azt hozta fel Karl Rahner ellen, hogy mindezideig tartozik a *theologia crucis*-szal (a kereszt teológiájával). Ezt Ön Rahner « anonim kereszténység »-ről szóló tézisével kapcsolatban mondta. Vajon az « anonim kereszténységről szóló tan » valóban magával vonja a kereszt teológiájától való elfordulást, és ennek megfelelően a komolytalan keresztény élet teológiájához való odafordulást?

— HUvB: Azt hiszem, hogy Ön itt egyáltalán nem értett meg engem. Amikor én Karl Rahner kereszteológiáját nem találom teljesen kielégítőnek, akkor tulajdon-

képpen nem az anonim kereszténységet tartom szem előtt, hanem transzcendentális elgondolású krisztológiáját. Rahner Krisztus halálában a megváltó, kiengesztelő mozzanatot abban látja, hogy Jézus a meghalásban teljesen átadja magát az Atyának. Én azt kérdezem, hogy ez vajon elég-e? Jézus halálában a félelmetes az, hogy a bűnös halálát, minden bűnös halálát szenvedi el. Szerintem a « helyettesítés » szót egészen reálisan kell értenünk, egyszerűen engedmény nélkül. Ez tehát halál a teljes sötétségbe, az abszolút nem-istenibe, az Istentől való elhagyatottságba. Ezért különbözik felfogásunk Krisztus pokolra szállását illetően is. Főleg, ha azt a harmonikus értelmezést vesszük tekintetbe, amelyet Boros László Rahner nyomán kifejtett. A pokolra való alászállás Szent Ignác tanítványának központian fontosnak kellene lennie, mivel itt valósul meg Isten Fia legvégső engedelmessége: ott keresni Istent, ahol nincs, ahol nem lehet, a világ bűnén belül. Ez a szentháromságtanhoz tartozik, éspedig oly módon, hogy mindent átfog, ami az égben, a földön és a föld alatt van. És ez nyilván a nagy és új gondolat, amely Adrienne von Speyrtől származik. — Ami az anonim kereszténységet illeti: azt hiszem, hogy itt Henri de Lubac megtalálta a helyes megkülönböztetést, amelyet én *Cordula* harmadik kiadásának végén ismertettem. « Anonim keresztény*ek* »: igen. A kereszténységen kívül is nagy emberi példaképeket találunk. « Anonim keresztény*ség* »: nem, mert ez a bibliai eseményben kapott objektív isteni kinyilatkoztatás relativizálása lenne, és más vallások objektív útjait mint rendes vagy rendkívüli üdvösségutakat szentesítené. Ez bibliai szempontból nem helytálló. De — szerintem — még az « anonim keresztény » kifejezés sem szerencsés, mivel kereszténynek lenni annyi, mint megvallani Jézus Krisztus nevét.

— HK: A jelenlegi — nemcsak egyházi — vitákban sok jel arra mutat, hogy az élet értelmére vonatkozó kérdés a közeljövő egyik legdöntőbb kérdése. A mai — főleg fiatal — kérdező emberek gyorsabban és közvetlenebbül ehhez a központi kérdéshez akarnak eljutni. Nem igen elégszenek meg olyan válaszokkal, amelyek logikai levezetések vagy csak adatszerű felmérések eredményei, amint ez manapság gyakran történik. Ebben a helyzetben többfajta megoldási kísérlet kínálkozik. A sok vallás között az egyik válaszlehetőség a kereszténység. Ha ma egy kereső ember azt kérdezné, miért nem « érdemes » ma buddhistának, mohamedánnak vagy zsidónak lenni, hanem csak kereszténynek, Ön röviden mit válaszolna neki?

— HUvB: Megkísérlem a legrövidebb választ erre a kérdésre. Ez egyébként alkalmat ad nekem egy megjegyzésre: A kereszténységnek nincs szüksége sajátos apologetikára, mert önmaga saját apologiája. Az ember életében ad választ a felvetett kérdésre, amennyire ez lehetséges. — Mármost, ha az ember a lét értelmét keresi a maga egészében, végső elemzésben a kereszténységen kívül csak két válasz lehetséges. Az egyik a vallásé, nevezzük buddhizmusé, mert ez ma nálunk időszerű, — a másik pedig a marxizmus. Mindkettő elmenekülés a jelentől, amely értelmetlennek tűnik. Vagy vertikális (felfelé-lefelé való) elmenekülés (evázió, elmerülés), vagy előre menekülés egy eljövendő messiási országba. A marxizmus szekularizált zsidó messianizmus. A vallások különböző formái pedig, így a buddhizmus is, mint a pogány vallások maradványai végső soron elmenekülők. A világ nem az Abszolútum. Platón is, aki pedig annyira szerette a világot, végső soron elmenekül belőle. A Korán is — mivel a muzulmánokat is említette — tulajdonképpen keverék: ószövetségi, zsidó módra értel-

mezett újszövetségi és pogány elemek keverednek benne, így biztosan nem eredeti megoldás. A felfelé és előre való menekülés kereszteződési pontján áll Jézus Krisztus keresztje. És csak ezen a ponton lehet állítani — Isten által — a jelen értelmetlen itt és mostját. Jézus Krisztus keresztjében van a « határozott Igen », ahogy Pál mondja. És csak Isten tudja kimondani ezt az Igent, amennyiben a keresztben a feltámadást ajándékozza, amely már rejtve benne van. Ezért a kereszténység az egyetlen világot igenlő világnézet. Minden más az adottság kritikájából indul ki, ezért formájuk a tagadás, és ezért magukban hordják a Nem és végül a bűn mérgét. De érdemes szeretni azt a világot, amelyet Isten a halálig szeretett.

— HK: Az Egyház egész történetében mindig úgy volt, hogy az Egyház a korabeli kultúrát asszimilálta, de önmaga is kultúrateremtő volt. Miként látja Ön az Egyház kulturális tevékenységét korunkban, amely a mély kultúrálatlanság jeleit mutatja?

— HUvB: Helyesen mondta, hogy az Egyház felveszi, asszimilálja a kultúrát. Amikor a filozófiáról kérdezett, már ehhez a ponthoz érkeztünk. Az Egyház átveszi a filozófiát, átalakítja és a filozófiátlan koroknak átadja. A filozófia felvetheti a lét értelmére vonatkozó kérdést és bizonyos módon meg is oldja. Azt gondolom, hogy ennek az átalakítási folyamatnak az Egyházon belül, amennyiben élő és nem holt, tehát a kultúra asszimilálásának, az etikai, a vallásos, vagyis Krisztus követése terén kell megvalósulnia. Krisztus élő követéséből, ha úgy tetszik: az etikaiból ismét « alakot » lehet kihozni és így a létnek értelmet adni; a megélt és így hihető kereszténység ad értelmet. Hogy aztán melyik kultúra kerül előtérbe, azt talán az ember nem tudja teljesen megkülönböztetni, meghatározni: germán, római, dél-

vagy észak-amerikai...; ez helyek és idők szerint változó. De ebben az asszimilációs folyamatban az Egyházban mindenki mindenkitől gazdagodik. A távolkeleti vagy az afrikai is új kovászt kaphat pl. az Egyesült Államokban megvalósult kultúrától.

— HK: Kétségtelenül az egyházi intézmény ma mély krizisben van. Ezt nemcsak a számok tanúsítják. Bizonyos új kezdeményezések ellenére sem beszélhetünk ma az Egyház gyarapodásáról és megújulásáról. A helyzet az, hogy bizonyos vallási « újdonság » inkább az Egyház *mellett megy el, semmint belép abba.* Vajon a sokat vitatott struktúrák magyarázzák ezt a válságot? Vagy talán a « rossz kor », amint egyesek az Egyházon belül vélik?

— HUvB: Engem személyesen szenvedélyesen érdekelnek azok a dolgok, amelyeknek az Egyházban *lenniök kellene*, és hogy hogyan lehet elérni őket. Kevésbé érdekelnek, bár, sajnos, léteznek: a széteső formák. Azt, aki az Egyházban csak *establishment*-et lát és a hivatal ellen dühöng, csak sajnálhatom. Ha már az intézményről beszélünk, térjünk vissza mégegyszer Goethehez, az élő alakhoz (*Gestalt*). Ez húsból és csontokból épül ki. Tudja, hogy Goethe mily nagyon és miért érdeklődött a csontok iránt. [...] A csontok által tartós az alak és áll egyenesen. [...] Az Egyház hivatali struktúrák nélkül lágy tömeg, medúza. Ha elválasztjuk a Szentlelket az Egyház élő krisztológiai alakjától — *aedificabo* ecclesiam meam! —, minden alaktalanná és kísértetiessé válik. A megmaradó csontváz halálosan zörög. De ez kinek a hibája? Azé, aki az élő húst a csontokról lefejtette. A páli közösség az apostol kemény és hajlíthatatlan jelenléte által él. Mindig ezt kérdezem magamtól: vajon Luther miért nem kommentálta a második Korintusi levelet? Hallgassa meg ezeket a verseket e második

Korintusi levélből: « Testben élünk, de nem test szerint harcolunk, mert harci fegyvereink nem földiek, hanem isteni erejűek és erődítmények lerontására képesek. Velük cáfoljuk meg az érveléseket és minden önhittséget, amely Isten ismerete ellen lázad, sőt velük szorítunk minden értelmet a Krisztusnak tartozó hódolatra. Készen állunk arra is, hogy minden engedetlenséget megtoroljunk, mihelyt a ti engedelmességtek tökéletessé vált » (2 Kor 10,3-6). Azt kérdezem most Öntől: Vajon a második Korintusi levél egy darab archeológia, amely ránk már nem vonatkozik — mivel a Pápa és a püspökök már nem rendelkeznek annyi tekintéllyel, mint az Apostol —, vagy pedig ezek a szavak minket is érintenek? Ismét sajnálkozom azokon, akik nem tudnak különbséget tenni a lelki « teljhatalom » között, amelyet Jézus a tanítványoknak átad, és bizonyos « testi » hatalom között (lásd az idézetet), sem e teljhatalom helyes használata között, amely visszavonhatatlanul az Egyházhoz tartozik, de amellyel, sajnos, mindig vissza lehet élni. Hivatal (tisztségviselés) nélkül nincs dogma, nincs szentség, nincs egyházfegyelem. Egyébként ki tud engem bűnöm alól feloldozni? Biztosan nem az, akit én vagy a közösség erre kiválasztott, mert akkor én magam is feloldozhatom magam és kiszolgáltathatom magamnak az Eucharisztiát. Egyetlen szent sem tudta ezt, egyik sem érkezett el a hivatalt megkerülve az életszentségre. Ehhez a csodálatos, önzetlen és nem reflektált életszentséghez, amely mégis lehetővé tette neki a személyes, megtestesített küldetést, nem pedig valamiféle személytelen én törekedett a nirvánába. De nem is puszta személyiség, amilyen pl. Luther volt. A szent mindig annak a bizonyítéka, hogy az Egyház úgy érvényes, ahogy van.

— HK: A mai embernek azonban néha hiányoznak az alapok, hogy az Egyháznak *ezt* az alakját megtapasztalja. Ehhez gyakran hiányoznak az eszközök.

— HUvB: Itt valóban egy nehézséggel találkozunk: Vajon az ember a technikai korban egyáltalán láthatja és megélheti az Egyháznak ezt az élő alakját? A szentnek, az isteninek, a szépnek, a dicsőségesnek ezt az ingyenességét? Mert ez a tökéletes alakhoz tartozik. A mai ember mindenfelé csak célokat és struktúrákat lát, és eredményt keres. Ezért van az, hogy pl. a szexre vonatkozó valamennyi kérdés annyira reménytelen és megoldhatatlan, mert mindenfelé célokat látnak. Születésszabályozás, abortusz stb. A hamis kérdésfeltevésre nem lehet kellő válaszokat adni, mindegy, hogy miről van szó. A szent megértette Isten szeretetének és a Fiú engedelmességének ingyenességét, miként az egyházi hivatalét is; mindez a Szentlélek tiszta ajándéka az emberiségnek. Természetesen, miként már mondtuk, a hivatalnak ezzel az ajándékával vissza lehet élni, mint minden mással. Itt most egyáltalán nem akarunk az egyháztörténetről beszélni. De semmiféle visszaélés nem teszi a hivatalt nélkülözhetővé.

— HK: De az Egyház szociológiai képe (megjelenési formája), amely először szembeötlik — főleg amikor távolról nézik —, mégiscsak változik?

— HUvB: Egy biztos: az Egyház szociológiai oldala változhat és biztosan változni is fog. Úgy tűnik, hogy az Egyház apparátusa éppen a Zsinat utáni időszakban annyira felduzzadt, hogy szétpukkadással fenyeget. Pontosan ez riaszt el ma sok fiatalt az Egyháztól, és ezért más vallást keresnek. Ennek a feldagadásnak ismét le kell apadnia. Akkor majd, azt hiszem, a hivatal tiszta lelki funkciója ismét világosabban előtűnik.

— HK: Ön 1952-ben könyvet írt ezzel a címmel: *Ledönteni a bástyákat.* Ez jóval a Zsinat előtt volt. Amikor az Egyháznak a mai világban való jelenlétéről van szó, nem lehet elmenni a II. Vatikáni zsinat mellett,

még ha ezt valaki akarná is. Tíz évvel a Zsinat befejezése után vissza lehet pillantani. Beszélhetünk-e a Zsinat igazi recepciójáról (befogadásáról)? Avagy nem ott tartunk, hogy a Zsinat eredményeit inkább a történelemkönyvekbe jegyeztük be, semmint az Egyház életében megvalósítottuk? Másképpen fogalmazva: Az Egyház valóban ledöntötte a világtól elszigetelő bástyákat, vagy pedig ott vannak újra körülsáncolva?

— HUvB: Ami a Zsinatot illeti: szerintem túl sokat írtak róla. A Rahner-Vorgrimler féle kis zsinati összefoglaló 763 oldal. Ebben igen sok egymástól eltérő, sok ismétlés van, különböző értékűek, néhány nagyszerű és néhány dilettáns pl. a *Gaudium et Spes*-ben. Mit is kell ebből befogadni? Úgy gondolom, hogy az igazán alapvetőt, pl. a *Dei Verbum* konstitúciót, a teológia befogadta, ugyanígy a *Lumen gentium* lényegét is. — És ma? Igaz-e az, hogy az Egyház ismét elsáncolja magát? Én nem vagyok ebben olyan biztos. De elfelejtette, hogy sajátos feladata az, hogy misszionárius legyen: *distinguer pour unir* (megkülönböztetni, hogy egyesítsen). Hagyjuk a bástya-képet, és válasszunk egy másik hasonlatot. Az Egyház hasonlít olyan öntözőkannához, amely kilyukadt. Amikor a kertész a virágágyat meg akarja öntözni és fogja a kannát, nincs benne víz. Az Egyház kevéssé hasonlít a mezőn elrejtett kincshez. Sokmindent elad. De igazában a kincsért teszi? Demokratikus módon leszállt a völgybe. De lehet-e még hegyen épült város? Sok keresztény kisebbrendűségi érzésben szenved az Egyház alakja miatt. De egy neurotikus tud-e hatni a történelemre? Papok, szerzetesek és világi intézmények tagjai az önértelmezés (önazonosság) körül keringenek. Hogyan győzhetnek meg másokat olyanok, akik magukkal sincsenek tisztában? Mit végzett volna az az Apostol, aki az önértelmezéssel bajlódott volna? Sok időt

elfecsérelünk itt, és véleményem szerint itt történik az elsáncolódás. A szent — mindig erre térek vissza — nem veszíti el lényegét, mint a lyukas edény, jóllehet minden pórusán át szétárasztja azt. Vegyünk olyan példát mint Charles de Foucauld vagy Madeleine Delbrêl, vagy más hasonló ismert alakokat. Nálunk alapjában véve erről van szó: átvinni a dogmát az életbe Isten szegény szeretetének átelmélkedése révén (a zen-elmélkedésben ezzel nem találkozunk), ugyanígy életté váltani a szegény Egyház misztériumát, amelyről a *Lumen gentium* elején olvasunk. Ez a tevékeny Krisztus-követés, a nagylelkű, fenntartás nélküli, végleges elkötelezettség, amelyet Loyolai Szent Ignác így jelöl: « *con grande animo y liberalidad* ». És amikor az ember teljesen bevetette magát, akkor — bástya ide, bástya oda — az ember egyszerre lehet teljesen kinn a világban is.

— HK: Az Ön műveiben fontos kérdéskör a szemlélődés és a cselekvés viszonya. Ez mindenekelőtt a mai végletek miatt jelentős. Egyrészt ugyanis megfigyelhető az új meditációs hullám, amely főleg a távolkeleti misztika példaképei felé tájékozódik, másrészt ott van a beszűkült egyházi aktivizmus és pragmatizmus. Kétségkívül ebben szerepet játszik az általános társadalmi fejlődés is. Ön szerint melyek a korszerű keresztény lelkiség alapelemei?

— HUvB: Jól ábrázolja a lelkiség meddő polarilázódását. Már beszéltünk róla: Elmenekülés fel- és lefelé a keleti meditációkban, illetve elmenekülés előre a marxizmusban. Csodálatos módon gyakran mindkettő tapasztalható ugyanazon embereknél. Ehhez két megjegyzésem van. Először: mióta Evangélium van, közel kétezer év óta, adva van a keresztény elmélkedés vagy szemlélődés is, éspedig igazi mivoltában, mint magának

a kinyilatkoztatásnak a dimenziója. Mikor csodáltam és imádtam eléggé Isten szegény szeretetét, mikor gondoltam át és sajátítottam el kellőképp? A mi hagyományunkban jobbat és gazdagabbat találunk, mint a távolkeleti meditációkban. Gondoljunk csak nagy teológusainkra, amilyen Iréneusz vagy Origenész, vagy Nisszai Gergely, a remetékre, Areopagita Dénesre, Ágostonra, Boetiusra, Cassiodorusra; ott vannak a misztikusok: Anzelm, Richard, Assziszi Ferenc, Hildegard, Bonaventura, Eckhart, Tauler, Mechtild, Ruysbroek, Cusanus, Loyolai Ignác, Pico della Mirandola, Bérulle, Keresztes János, Fénelon, Foucauld. Itt jelen van a misztika minden formája és foka. Miért mennek ma máshova élő vizet keresni? De a keresztény hagyományban minden magának Istennek az ajándéka, a jelen levő Isten misztériuma, és ezért a keresztény meditáció nem technika. Szörnyű, hogy ma keresztények, sőt szerzetesek, az Isten szegény szeretetéről való elmélkedést átalakítják bizonyos technikává, jógává, amelyben ugyan enyhületet találnak, úgy érzik, hogy meggazdagodnak, bár alapjában véve ez a bírvágy, az alapvető bűn Pálnál. [...] Amit Ön aktivizmusnak nevez, az egy bizonyos szorongásból ered: szorongás a szeretet, a kereszt szegénysége előtt. Menekülés a keresztény teljes önfelajánlása elől. Másodszor azt szeretném mondani, hogy a két pólust, a cselekvést és a szemlélődést mindennapjainkban kétségtelenül el kell választanunk. Van ideje a tiszta imának, máskor pedig a cselekvésben van jelen az ima. De a keresztény alapmagatartása mindkettőben ugyanaz: nyitott a Titoknak, készséges Istennel, kegyelmével szemben, felkészült az újabb feladatokra. Isten küld, ha hagyom magam küldeni. Nemrég erről egy tanulmányt írtam a *Communio* c. folyóiratba: « Túl a cselekvésen és a szemlélődésen ».

— HK: Az előbb szinte sóhajtva mondta « Miért keresnek másutt élő vizet? » Most újra megismétlem a kérdést: Mi ennek az oka?

— HUvB: Erre könnyű a válasz. Oka az, hogy nem ismerik és nem élik a Hagyományt. A papság azokból a nevekből, amelyeket felsoroltam, alig egy-kettőt használ fel a prédikációban. Amikor aztán kívülről jön valami kész misztikának az ajánlata, hozzá még a munkában túlfeszített embereknek a feloldódási technika, akkor odaszaladnak, ahelyett, hogy kifejlesztenék a keresztény misztérium szemlélését.

— HK: Valóban nyugtalanító az a megjegyzése, hogy a felsorolt neveket csak kevesen ismerik. Alapjában véve hagytuk, hogy a keresztény misztika és jámborság története feledésbe merüljön?

— HUvB: Itt teljesen egyetértek Önnel. A probléma ez: egy bizonyos idő kell ahhoz, hogy valaki egy egyházatyát vagy misztikust vagy lelki írót elmélyítsen, és egy bizonyos művészet is szükséges ahhoz, hogy korunk nyelvére áttegyük mondjuk a XII. századi nyelvet. De ez nagyon is lehetséges.

— HK: A mai keresztény élet szükségleteihez tartozik az ima szükségessége. Sok embernél nagy a tanácstalanság. Mit jelent imádkozni, milyen utak vezetnek ma az imához?

— HUvB: Pálnál olvassuk a vigasztaló szót: « Mi nem tudjuk, hogyan imádkozzunk helyesen. A Lélek azonban maga könyörög helyettünk » (Róm 8,26). És Jézus mondja: « Boldogok a lélekben szegények. » Úgy gondolom, hogy lényeges az embernek ez a « szegénysége » Isten előtt, hogy így találkozhassék Isten szegénységével az ő adakozó szeretetében. Aki azt hiszi, hogy technikája van, biztosan hamis úton jár. Aki vi-

szont a szegény Szeretet gazdagsága által hagyja magát elárasztani — és az embernek azért kell elmélkednie, hogy ezt megtapasztalja —, az a helyes úton halad. Ez a *tiszta készenlét* szegénységén át vezeti. [. . .] Így tehát a lelkiismeretvizsgálat, a szív megtisztítása, stb. velejár az élő Istennel való találkozással. Ezt mondom: élő Isten. Erre sokan azt válaszolják: « Én nem élek meg semmiféle élő Istent. » Nem tudom, hogy vajon az ember Jézus Krisztus élő Igéjéből valóban semmit sem sejthet-e meg az örök életből. Azt hiszem, kinyithatjuk Szent Jánost ott, ahol akarjuk, és találkozunk ezzel a kijelentéssel: « az örök életet, amelyet láttunk, hallottunk és megtapintottunk », hirdetjük. János ezt azért nyújtja nekünk, hogy a testté lett Ige által mi is közösségben legyünk. Tehát: az imádságban a legegyszerűbb a legjobb, ezt mondják már a legrégibb könyvek. Ön ugyan azt gondolja, hogy sok lépcsőfokot meg kell tenni, hogy oda eljussunk. De a szegénység, amelyet ajánlunk, a tehetetlenségben talán a legközvetlenebb út oda.

— HK: Önnek van tapasztalata a szerzetesi életről, hiszen jezsuita volt, és az előbb úgy beszélt a jezsuita rendről, mint « lelki hazájáról ». Miként látja Ön ma a szerzetesrendek szerepét az Egyházban? Vajon még mindig a megújulás sejtjei, vagy pedig, nagy általánosságban, csak bekötőutaknak tekinti őket?

— HUvB: A nehézség az, hogy az ember itt nem mondhat semmit úgy nagy általánosságban. Manapság a világban nagyon differenciáltak a dolgok. Ismeri az én állásfoglalásomat a szerzetesrendekkel kapcsolatban. A mai Egyházban a legfontosabbnak tartom a szerzeteséletet. Nemcsak rendekről beszélek, hanem egyszerűen a « *Jézus tanácsai szerinti életről* », és ezt az Egyház, amint én látom, helyesen fejezi ki a szegénység, a szűzesség és az engedelmesség evangéliumi tanácsaival. És ide

számítom azt is, ami a világi papok életéhez is hozzátartozik: akik szintén engedelmességet fogadnak, tudják, mit jelent lelkileg a cölibátus és biztosan rendelkezniök kell a szegénység szellemével. És mindebben valamiképpen a világi hívek is részt vesznek. Mindenkinek, a kármeltől a világi intézményekig az Egyház támaszának kell lennie. [. . .] És akkor lesznek azok, ha teljes önátadásuk, amelyet életformájuk megkövetel, valóban Isten szegény szeretete iránti szeretetből folyik. Miként áll most már a helyzet a megvalósítással? Vannak negatív és pozitív tények. Vegyük példának ismét a zenelmélkedést. Itt bizonyos hűtlenség van Isten Jézus Krisztus keresztjében megnyilatkozó szeretetével szemben. Más úton mennek az Abszolútum felé. De megtörténhet az is, hogy a keresztény elmélkedés tanítója bevezet valóban Istenünk titkába. Alkalmazkodás a marxizmushoz: ez jelentheti azt, hogy a szociológia háttérbe szorítja a Krisztus-követést. Nem akarok ítéletet mondani a jezsuiták utolsó általános rendgyűléséről. De majd meglátjuk, hogy a *Societas Jesu*-ból nem lesz-e *Societas Justitiae in mundo*. És Szent Ignác Lelkigyakorlatainak első hetéből nem lesz-e valamiféle elmélkedés a kapitalizmus bűneiről. Itt néhány neves francia és spanyol jezsuitára gondolok. De az alkalmazkodás pozitív jeleket is mutat. Gondoljunk Jézus kis testvéreire és nővéreire, Teréz anyára, Medellin tényére, és mindarra, ami abból következik és következni fog. A pozitív oldalon van valami az Opus Dei-ből is. Az a kezdeményezése, hogy a teljes evangéliumi életet és a világban való teljes jelenlétet összhangba hozza.

— HK: De a világi intézményeknél általában nincsenek veszélyek?

— HUvB: Természetesen, a veszélyek világosak és igen nagyok. Miként egyeztethető össze az evilági ha-

talmi pozíció az Evangélium utolsó helyével? Ez a világi intézmények főproblémája. Egy szót erről is. A világi intézmények ebben a csodálatos ütközési helyzetben születtek, és ezt kezdettől fogva tudták. Azt hiszem, amelyik nem mint világi intézmény született, hanem mint rend vagy kongregáció, annak nem kell a világi intézmény formája felé törekedni, mert ebből csak hibrid forma születik. Azok, amelyeket világi intézményeknek neveznek, akár jóváhagyottak, akár nem, vagy a hozzájuk hasonló közösségek, amelyek nem kérnek jóváhagyást, úttörő munkát végeznek az Egyházban. Miként lehet megélni a teljes Krisztus-követés Evangéliumát a világban? Ez igen nehéz. De ennek mennie kell.

— HK: Ön munkáját főleg a Zsinat után Rómában folytatta. Az 1971-es püspöki szinódus titkára volt, tagja lett a Nemzetközi Teológiai Bizottságnak. Ez elvezet engem egy égető egyházi témához, nevezetesen Péter hivatala és a pápaság problémájához, amely ökumenikus összefüggésben is központi kérdés. Ehhez tartozik még a római Kúria, érdemeivel és gyengéivel. Ön erről több tanulmányban írt, nevezetesen *A Róma-ellenes komplexus* c. könyvében. Komoly kritikusok minden oldalról ma Rómában túl sok szorongást és túl sok késlekedést látnak, konzervativizmust és hibákat a vezetésben. Hiszi-e Ön, hogy ezek a pápa és Róma elleni kritikák megalapozottak?

— HUvB: Jóllehet a kérdés Péter hivatalára vonatkozik, nem pedig jelenlegi viselője pszichológiájára, mégis először szeretném hangsúlyozni Szentatyánk nyilvánvaló bátorságát, csaknem valamennyi diagnózisának helyességét, heti katekéziseinek okosságát. Egyáltalán nem az a Hamlet, akinek egyesek akarják (VI. Pálról von szó! *Ford. megj.*). De beszéljünk a hivatalról. Nekem ma szükségesebbnek tűnik ez a hivatal, mint vala-

ha. Minél inkább széttöredezik az Egyház, annál inkább szüksége van vonatkozási pontra. Elég ha az ortodoxokat tekintjük, akiknek eddig nem sikerült szinódusuk előkészítő bizottságát összehozniok, vagy még nagyobb probléma előtt áll az Egyházak Világtanácsa. Sok ortodox és protestáns irigyli titkon vagy nyíltan a mi péteri hivatalunkat, sőt bizonyos vonatkozásban követelik azt. Megbeszélések folynak Amerikában lutheránusok és katolikusok között. Változás van pl. O. Culmann álláspontjában, aki ma már nem ott tart, mint hajdan Péterről szóló könyvében.

— HK: De talán az említett vezetési gyengeségek?...

— HUvB: Ha senki sem akar vezetett lenni, hogyan tud *egy* vezetni? Az Egyház szervezet, amely derűs önkéntességre épül. De nekem úgy tűnik, hogy a vezetési gyengeségeket sokkal inkább az egyes püspököknél és püspökkari konferenciáknál kell keresnünk, semmint Rómában. Gondolok itt arra a nyomásra, hogy ne mondjam terrorra, amit a francia püspöki kar állandó irodája gyakorol egyes francia püspökökre, akik semmit sem mernek egyénileg kezdeményezni az Iroda tudta nélkül. És e terror nélkül nem kellett volna megélnünk Ecône tragédiáját. Most nem tudom bizonyítani ennek részleteit. Bizonyos szomorúsággal gondolok saját hazámra, Svájcra is, ahol a vezetési gyengeség világos, és itt sem akarok konkrét példákat felhozni. P. de Lubacnak volt bátorsága, hogy a dolgokat nevükön nevezze « Az egyházi egység forrásai » c. írásában. — Természetesen, Rómát is meg lehet akadályozni abban, hogy a szükséges intézkedéseket megtegye, amennyiben sajtó- és rádiókampányokat szerveznek ellene, és így bizonyos rendszabályok csak növelnék a bajt. Nehéz azt eldönteni, hogy vezetési gyengeség-e az, ha Róma nem, vagy csak körültekintéssel cselekszik.

— HK: Az Egyházra vonatkozó kérdéssel kapcsolatban van az engedelmesség. Ez ma sokak számára csak bosszantó szó. Munkájukban, amikor ez a szó előjön, mindig Mária nevét emlegetik, Máriáét, akivel a mai teológia és egyházi gyakorlat nem túlságosan számol. Milyen következményekkel jár a lényegre figyelő mariológia az Egyház, a teológia és a jámborság számára?

— HUvB: Jézus a világot nem beszédei és tettei, nem is csodái által váltotta meg, hanem egyesegyedül halálig menő engedelmességével, az Istentől való elhagyatottságban. Ez esztelenség és botrány és az is marad, végül is bosszantó szó. És amikor túlságosan idegesítő, lehet talán « *mindenre való készséget* » mondani az engedelmesség helyett, hogy így mások is jobban megértsék. Ebben a készségben áll az emberi tökéletesség Isten előtt. « Íme az Úr szolgáló leánya, legyen nekem a te igéd szerint! » Az egyetlen teljes emberi válasz Isten szavára a készség, nem pedig az egyéni teljesítmény. És amikor Pál az Egyházat « ránc és szeplő nélküli jegyesnek » mutatja be (*immaculata*: Ef 5,27), hol van ez a szeplőtelen? Bennem, bennünk biztosan nem. Talán a túlvilágon? Az mégiscsak szomorú lenne, ha még a zsinagógában lennénk. Valahol tehát valóságosnak kell lennie. Ott, ahol Isten Igéje teljesen eljön, eljöhet, ahol befogadják, ahol egészen ember és test lehet, Máriában. Mi lenne tehát olyan központi a teológia és a lelkiség számára, mint ez az egyházi és világtörténeti szempontból jelentős hely, ahol ez megtörténik?

— HK: Egy utolsó kérdés, személyes és tárgyi egyszerre. A 70 éves Hans Urs von Balthasart meg kell kérdeznünk eddigi élete mérlegéről. Ön sokfajta tapasztalatra tett szert: egyszerű vagy bonyolult emberi, lelki, lelkipásztori, teológiai és egyházi tapasztalatra. Közös nevezőre tudná-e hozni ezeket a tapasztalatokat, olyan-

ra, amely egyrészt annyira személyes, hogy semmi mással nem lehet felcserélni, másrészt azonban annyira « általános », hogy sok mai, kétségek és szorongások közt élő embernek kedvet ad Krisztus követésére?

— HUvB: Sajnos, ezt nem tudom megtenni. Nagyon rossz « elszámoló » vagyok, főleg ha a magam dolgáról van szó. Ha egy képet használhatok: Az a bomba, amelyet elhelyeztek, nem tudja lemérni robannó hatótávolságát. Vagy Nietzsche szavával: « Akár ki-, akár beolvasom magam, nem tudok önmagam értelmezője lenni. » Pál egészen egyszerűen ezt mondja: « Nem ítélem meg önmagam, az Úr az én ítélőbírám. »

Talán néhány könyvem címe beszélhet helyettem. Origenész műveiből készített válogatásom címe: « *Szellem és Tűz* ». Origenész számomra Isten Szava legzseniálisabb, legteljesebb és legszeretőbb értelmezője marad. Sehol nem érzem magam oly jól, mint vele. Az említett két szó alatt szeretnék állni, lényegében ezekkel jellemezném magam. Aztán van egy másik könyvem: « *Az egész a töredékben* ». Ez az alak (*Gestalt*) meghatározása, amelyről beszéltünk. Az egész, amit Isten a világnak mondott, *egy* emberbe, *egy* egyházban mondta ki. De így a töredék katolikus, vagyis egyetemes és átfogó, és a Szentlélek által kiterjed a mindenségre, míg nem Isten lesz minden mindenben. És végül van még egy könyvcímem: « *Csak a szeretet hitelre méltó* ». Semmiféle kinyilatkoztatott igazság — a Szentháromságtól a keresztig és az ítéletig, nem mondhat mást, mint a szegény isteni Szeretet dicsőségét, amely nyilván egészen más, mint amit mi a szereteten értünk. Nevezetesen: *Szellem és Tűz*. « Aki hozzám közelít, a Tűzhöz közelít. »

3.

Dicsőség

1. *Részletek a « teológiai esztétikából »*

Ebben a munkában megkíséreltük a keresztény teológia kifejtését a harmadik transzcendentale, a *pulchrum,* a szép fényénél, kiegészítve így az igaz és a jó szemszögéből végzett megfontolásokat. A bevezető megmutatja, hogy a keresztény gondolkodás számára milyen elszegényedés következett abból, hogy egyre jobban lemondtak erről a szempontról, amely hajdan annyira megjelölte a teológiát. Nincs szó tehát arról, hogy valamiféle szétfolyó nosztalgiának engedve egy mellékes és kevéssé járt úton induljunk el, hanem inkább a teológiát vissza kell vezetnünk a lényeges útra, amelyet elhagyott. — Természetesen, ezzel nem akarjuk azt mondani, hogy a jövőben az esztétikának kell a teológiát irányítania a logikai és etikai szempontok kárára (hátrányára). Mégis a transzcendentáliák elválaszthatatlanok egymástól; ha egyiket elhanyagoljuk, ez káros következményekkel jár a többiekre nézve. Így tehát egy közös probléma érdekében merjük ajánlani — nagy általánosságban —, hogy ne vessék el *eleve* ezt a kísérletet (csak kísérletről van szó!), « esztéticizmusnak » bélyegezve azt, hanem fordítsanak rá megfelelő figyelmet, hogy megértsék, mit is akar mondani. »

(*Herrlichkeit I*, 9)

* * *

2. *Az esztétikai szemponttól megfosztott teológia: a katolicizmus*

A teológia az egyetlen tudomány, amelynek tárgya lehet a szépség transzcendentális kategóriája, feltéve, hogy szabad ezt megkísérelnünk. A szoros értelemben vett teológiától különböző filozófia, amely ezzel szembenáll, csak mint a világ kezdetét és végcélját — *principium et finis mundi* — tudja megcélozni az abszolútumot, tehát mint egy természetes ontológia határ-fogalmát, és csakis teljesen formális kijelentéseket tehet vele kapcsolatban. De ez a megkülönböztetés csak a késői keresztény korszakban jelent meg (Szent Ágoston még nem ismeri), a bibliai kor előtt és azon kívül nincs tárgya. Görögországban a filozófia egy a teológiával, és az isten szépségére vonatkozó állítások, az isteni szféra kisugárzó ereje, az eszmék világa, a kozmikus logosz, az Egyből kiáradó központi lelki fény mivoltára vonatkozó tanok egyszerre teológiai és filozófiai elgondolások, lehetetlen a szétválasztás. A világban megjelenő örök lény fényénél az ember megvilágosodik és csodálkozik, filozofál, vagyis a bölcsesség kedvelője.

De amikor az élő és szabad Isten Szava hallatszik a történelemben, előbb vagy utóbb szükség lesz a megkülönböztetésre. Először is páli értelemben: « nincs mentség » azok számára, akik nem voltak képesek felfedezni ezt az élő Istent a teremtett világból kiindulva, és az istenek, amelyeket egyszerre kitaláltak és felfedeztek, az igaz Isten elfajult pótlékai voltak: semmikkel, sőt démonokkal helyettesítették őt (Róm 1). Továbbá még egy következő értelemben (ezt Pál tanításából lehet levezetni), úgy, ahogy azt Justinusz tanítja: a pogányok megőrizhették a kinyilatkoztatás töredékeit, de a bibliai kinyilatkoztatás a teljes Logoszt tartalmazza. Így a gonosz sugallat mellett a pogány filozófiai teológia fakad-

hat igazi lelkesedésből (amely kész arra, hogy túlhaladják): megnyilvánulhat a kereszténységen belül vagy hagyja, hogy a kereszténység által átlátszóvá váljék a bibliai kinyilatkoztatás számára.

A helyzet akkor változik meg, amikor — teljesen absztrakt és biblián-kívüli módon — azt kérdezzük, hogy vajon az emberi értelem meddig juthat el pozitív kinyilatkoztatás nélkül. Ez a probléma csak a modern racionalizmussal vetődik fel és lesz sürgető. A keresztény számára ez a probléma teljesen elvont és tisztán teoretikus (elméleti) marad, ez viszont rögtön azt a gyakorlati következményt vonja maga után, hogy számára az így felfogott filozófia olyan tudomány, amelyből hiányzik a lelkesedés lendülete. A filozófiai *thaumatizein* (csodálkozni) csak akkor és ott uralkodhat és csak akkor tudja megvilágítani a belső tekintetet, amikor és ahol tárgya a végső elérhető érték, tehát ahol az *érosz* egészen a teológiai állításig lendül. A kereszténység-előtti teológiát úgy teljesíti be a keresztény teológia, hogy felszívja azt; ha addig alacsonyítják le a filozófiát, hogy már csak a teológia « előcsarnoka » lesz, nem élhet már semmi más éroszból, mint a teológiaiból, amely egy fölötte álló végső célpont felé irányítja.

Szent Anzelmnél az *intelligere* (megérteni) teljesen a *credere* (hinni) szolgálatában áll, még akkor is, amikor módszeresen megnyitja a hitet, hogy azon belül kibontakozhassék az *intelligere*. Aquinói Szent Tamás, egészében véve, lényegében ugyanígy gondolkodik: számára a gondolat-hagyomány, amely normául szolgál, még a filozófiai-teológiai egység útja, amely jelen van Platónnál és Arisztotelésznél, miként Ágostonnál és Dénesnél (Pseudo-Dionysius). Hasonlóképpen még Nicolaus Cusanusnál, aki Proclus spekulatív egysége és Eckhart misztikus egysége szkémái szerint gondolkodik. Csak Descartes-nál kerül a filozófia a tudományos eszmény,

az új természettudományos módszer befolyása alá, és távolodik el a teológiától. Csak akkor születhet meg a vágy, hogy megtapasztalják azt, mire az ész képes a kinyilatkoztatás segítsége nélkül, azt, ami a kegyelem nélküli « tiszta természet » lehetne.

Csak e kor nagy gondolkodói kísérlik meg még egyesíteni — merész « bárkájukban » — a két tudomány egymástól elválasztott rendszerét; ez a bárka az új fizikai matematikától indul el és kiköt a teológiánál, még egyszer alávetve e két tudományt a megfelelés, a harmónia, sőt az azonosság követelményeinek. Pascalnál ez az örvény feletti megfelelés; a geometriai igazság és a szív igazsága közti maximális távolság a gondolkodó és a hívő Pascalnál felébreszti a maximális igényt, hogy a kettőt visszavigye az egységhez. Az ember Pascal a belső örvények és ellentétek embere; nála nemcsak a mennyiségi és külső örvények borzongását, hanem egész lénye kibékíthetetlen ellentmondásait is uralja a világ egyesítő törvénye, az Istenemberé, Jézus Krisztusé. Leibniznél inkább harmóniát találunk: ő kifejezetten egyesíti a világegyetem fizikai-matematikai és az erkölcsi, sőt még inkább a teológiai szempontjait. Komolyan veszi Szent Ágoston *pondus amoris*-át, egymáshoz közelíti egészen az azonosításig nemcsak a mérhető nehézkedést és a lelki entelecheia (lényeg) szabad erejét, hanem még Isten szabad teremtő aktusát és a szükségességet is, amely Isten jóindulatú bölcsességére hat, hogy a lehető legjobb világot hozza létre, hiszen minél inkább « reális » és « tartalmilag gazdag » egy eszme Istenben, annál inkább törekszik önmagától a létre. Mint « harmónia » ez a törvény átíveli a természet fizikai rendje és a kegyelem erkölcsi rendje közti szakadékot, tehát azt a mélységet, amely Isten mint a mindenség gépezetének építője és Isten mint a szellemek isteni országának ural-

kodója között tátong. Leibniz ezt a szakadékot az « erő » közbeeső fogalma által íveli át, amelyet az ókoriak entelecheiájával azonosít, és szemére veti — joggal — a kartéziánusoknak, hogy elhanyagolták azt. Csakugyan, Descartes-tól elindulva már csak a « geométria » és a « szellem » közvetlen egységéhez lehetett eljutni; ezt látjuk Spinozánál, aki Leibniz helyett utódainak (Herdertől Hegelig) a filozófiát magában foglaló teológiát hagyományozza át. De ez a mesterséges azonosság joggal ateizmus-gyanús lesz (Jacobi), és a komoly teológusok elejtik. Staudenmaier Hegel ellen megkísérli odaállítani annak az alakját, akit a nyugati gondolkodás atyjának tartott és aki által remélte kiküszöbölni a hegelianizmust: J. Scotus Eriugenát. Ellenkezőleg: Deutinger arra törekedett Drey nyomán, hogy megmutassa minden idealista rendszer teológiai (sajátosan ágostoni) gyökereit, és így a teológiát a legmagasabb tekintélyre emelje. Hiába: erőfeszítéseinek közvetlenül — az illuminizmus történelmi értelmezéséből kiindulva — a filozófiát leromboló tradicionalizmushoz kellett vezetnie (egészen Bautain-ig, Molitor « történelemfilozófiáján » keresztül), amelynek elítélése elkerülhetetlen volt. A másik éppúgy kísértő lehetőség a racionalizmus volt (Hermesé, akit hasonlóképp elítélt az Egyház), aki úgy tekintette a hitaktust, amely minden ész mélyén található, mint az ész természetes struktúrájának részét, amint ezt már a következetes filozófiai idealizmus is tette.

Így érnek véget a múlt század derekán a nagy teológiai tervek, amelyek — jóllehet túlhaladják a « hit » és a « tudás » összeegyeztetésének modern kísérleteit — mindenek ellenére megőrzik, a nagy előfutárok példájára, a filozófia és a teológia közötti ősi egységet: abban a pillanatban, amikor a közép-hegelianizmus kettészakad materialista balszárnyra és spiritualista jobb szárnyra, és

attól kezdve a teológiát úgy tekintik, mint egy « diszciplinát » (tudományágat) a többi között, és a teológia önmagát is így tekinti. Bármilyen volt is a katolikus teológia hozzájárulása azóta és ma is, kétségkívül megjelölte a specializálódásnak ez az eszménye, amelynek következtében (elvonatkoztatva a hit hagyományától) úgy mutatkozik, mint a jelenlegi tudományos áramlat egyik « specialitása », és egyre inkább ezt a jelleget ölti fel. Ami végzetes befolyást gyakorol ebben az értelemben, az a következő: egyrészt Luther és Jansenius óta, másrészt Descartes óta, és az előbb jelzett valamennyi ellentétes áramlattal szemben, a teológia megkülönbözteti magát a filozófiától és gyászos módon szembehelyezkedik vele. Lessing erről a teológiáról ezt mondta: « a kontingens (esetleges) történelmi igazságok » tudománya, míg a filozófia — szerinte — « az ész szükségszerű igazságaival » foglalkozik. Kétségtelen az, hogy a kereszténység történelmi tényekhez kapcsolódó vallás; de ezért még a teológiai adottságokat nem kell úgy tekinteni « mint esetleges történelmi igazságokat » és ezért a történelemtudományokhoz sorolni. Sem az egyházatyák, sem a nagy skolasztikusok nem fogadták volna el ezt soha, annak alapján, amit a történelemben jelenlevő logoszról vallottak. De tény az, hogy napjainkban az érdeklődés középpontja és a kutatás súlypontja áttevődött a teológia *történeti* szempontjára; ez a tény érinti a teológia valamennyi részleges diszciplináját. Az alapvető teológia (fundamentális) Isten *in Christo* (Krisztusban) tett kinyilatkoztatásának történeti igazságát mutatja ki, és garantálja azt a jogot, amelyet az Egyház magának követel, hogy az értelmezze: az ún. *notae*, a történelmileg állandó ismertetőjegyek révén igazolja az igaz Egyházat. A kinyilatkoztatás forrásainak tudománya, főleg a bibliatudomány segédtudományaival szinte a végtelen-

ségig mint szigorú történeti tudomány fejlődik ki, és — legalábbis egy időre — vezető szerepet visz még a dogmatikával szemben is; jóllehet a « szentírási érvek » bizonyos módon fel vannak függesztve mindaddig, amíg a bibliatudomány nem határozta meg a szöveg értelmét és jelentőségét. A dogmatikát is egyre inkább úgy kezelik, mint a dogmák történetét; a morális teológia elveszíti túlságosan filozófiai jellegét: azt mutatják meg, hogy Isten szava történetileg miként szól hozzánk minden új történelmi helyzetben. A Biblia katolikus értelmezése napjainkban előszeretettel veszi át a protestáns bibliakritika kategóriáit, merészen szembehelyezve egymással az időtlen görög gondolkodást és az időbeli héber gondolkodást. Ugyanakkor az Újszövetség és az őskeresztyénség számos adottságát (adatát) nem a hellenizmusra vezetik vissza, amint azt eddig általában tették, hanem inkább a judaizmus hagyományára.

A történeti kutatás a teológiában egzakt kutatás az embertudományok (nem természettudományok) modern jelentésében; de ez csak azt tudja igazolni (megalapozni), amit Szent Ágoston *historiá*nak, Origenész pedig *litterá*nak nevez. Viszont a tulajdonképpeni teológiai dimenzió az *intellectus* (Ágoston), a *spiritus* (Origenész), a kinyilatkoztatás tartalma; és pontosan Isten theo-logiája az emberi történelemben és annak kapcsán az, amit a régiek *sensus spiritualis*-nak (lelki értelemnek) és *intellectus fidei*-nek (a hit megértésének) neveztek. Ezt kétségkívül segíti a történelem különböző szempontból való megértése, de nem lehet a teológiát « kivonni » az « egzakt tudományból ». Ezt világosan jelzi az a tény, hogy a régiek, jóllehet igen hiányos ismeretük volt a *litterá*ról, a *spiritus* révén sok ponton mélyebb teológiai ismeretre tettek szert, mint a modernek. Az igazi teológia csak ott kezdődik, ahol a történelem egzakt

tudománya a tulajdonképpeni értelemben vett hittudománnyá vált; ezt Szent Tamás értelmében igazi tudománynak kell tekinteni (lásd M.-D. Chenu munkáit ezzel kapcsolatban), de úgy, hogy a tudomány fogalmának egészen sajátságos jelentést adunk, amely a többi tudománnyal (beleértve a filozófiát is) csak analóg értelemben rokon, egyezik meg: mivel a kegyelem által — közvetlenül a személyes hitaktusban, közvetve az Egyház által hitelesen előterjesztett hitigazság révén — e tudomány részesedik magának Istennek és a dicsőséges Egyháznak az intuitív tudományában. Csak ebben a dimenzióban fedezhetjük fel a megkülönböztető teológiai « formát » és annak sajátos szépségét, és csak ebben lehetséges az ágostoni hagyomány által leírt aktus, a *fruitio* (élvezés), amely egyedül nyitja meg az utat a teológiai tartalomhoz. Ez az aktus különleges módon eszkatologikus elővételezés, amely a hitben valósul meg és amelyet a hit megkövetel.

De a bibliai kutatás aprólékos szakemberei között kevesen vannak olyanok, akik a *sensus spiritualis* ízlelésének (élvezésének: *fruitio*) helyet hagynak a bibliai tudományban, és még kevesebben azok, akik kitüntető helyet adnak neki. Díszhelyet, mivel ez a teológiatudomány központi aktusa. Egy hallgatólagos, de nagyon elterjedt vélemény szerint, ezt az aktust vagy kivetik a « tudományos » teológián kívülre, és a nem tudományos « lelkiség »-hez utalják, vagy pedig függőben hagyják, egészen addig, míg az « egzakt » kutatás nem nyilatkozott vele kapcsolatban véglegesen, tehát nem tárta fel a *littera* jelentését és történelmi vonatkozásait.

Kétségkívül többfajta reakció tapasztalható a *littera* túlzó szcientizmusával szemben: ezek a nagy százados exegétikai hagyományhoz kapcsolódnak, amelyekkel lehetetlen nem számolni (vö. pl. H. de Lubac monográ-

fiáit *Origenész* szentírásértelmezéséről és a *Középkori exegézis*ről), és megőrzik a hagyományos teológiai esztétika visszhangjait; de ezek a nyomok a teológia peremén maradnak. Az eljövendő hittudomány számára még sokat várunk a « betűre » vonatkozó kutatásoktól; de a hit elemzésében új szempontokat érvényre kell juttatni, és jelenleg a teológiai munka szünetében vagyunk. E szünet idején fel kell használnunk a dogmatika számára, amennyire ez lehetséges, az újabban elért eredményeket, de ugyanakkor serkenteni a történelemtudományt abban, amiben termékeny, és fékezni abban, amiben túlzottan térfoglaló. A teológia tudománya, ha hagyná magát elözönleni a történelemtudomány által, kénytelen lenne leszállítani központját, egészen a többi tudomány szintjére. Ebből menthetetlenül egy új judaizmus származna, amelyben csak a « törvénytudók » lennének illetékesek, hogy Isten Szavát magyarázzák, míg az « egyszerű emberek » legfeljebb műkedvelők lennének a hit megértésében.

De legyen szabad mégegyszer kifejeznünk véleményünket: a nagy keresztény teológiák, amelyek méltók arra, hogy belépjenek a történelembe, csaknem mind « dilettantizmus » révén épültek ki (ha a mai « tudományos » normákkal mérjük őket), Isten Szava « lelkes » és « műkedvelő » hívei által. Mert azt nem mondhatja senki, hogy az egyházatyák csak akkor maradtak a teológia csúcsán, amikor — nagyjából igazodva a modern egzaktság követelményeihez — polémizáltak és definíciókat fogalmaztak meg, de akkor nem, amikor — igen gyakran — szabad rapszódiákban (költeményekben) áradoztak, konfessziókban és « elbeszélésekben » (*enarrationes*) fejezték ki hitüket.

Kétségkívül, egyesek egyesíteni tudták a két stílust (pl. Nazianzi Gergely dogmatikai beszédeiben); de a

leggyakrabban szétválasztották a kettőt: a központ, a teológia belső szentélye inkább a « költészetben » van, mint a külsőkhöz intézett beszédekben, amelyek a megkülönböztetésekre és a definíciókra törekedtek. Vajon Antiochiai Ignác teológus? és Origenész homiliáiban és kommentárjaiban? És Ambrus Szent Lukácshoz fűzött kommentárjában? Ágoston polémikus írásaiban? És a Viktorinusok? Rupert? Bonaventura kis műveiben? És hova soroljuk Dénes művét a mennyei hierarchiákról? Micsoda Keresztes János (egyházdoktor)?

Másrészt a Khalkedoni Zsinaton oly nehezen kidolgozott formula lényegét tekintve mi más, mint kiinduló pont, módszertani, kutatási elv ahhoz a krisztológiához, amelyet még ki kell dolgozni ezen az alapon? És mindez vajon nem áll az Egyház számos kánonjára és definíciójára, amelyek nem a tulajdonképpeni teológiához tartoznak, hanem inkább biztos irányelvek, amelyek szerint ennek a teológiának ki kell bontakoznia, és következésképpen, amelyek szerint helyesen kell érteni és értelmezni az isteni Kinyilatkoztatást? Egy másik szinten ugyanez igaz a teológia ama formájáról, amely — követve saját alapelvét, de más tudományok tudományos formájára támaszkodva — szigorúan didaktikus formában bontakozik ki (skolasztikus). Elég ezzel kapcsolatban megjegyeznünk, hogy a didaktikai formából a szabad és lelki formába való átmenetnek hajlékonynak kell lennie — ha igaz, hogy még a *habitus fidei vivae*-ből (az élő hit habitusából) a *donum Spiritus Sancti intelligentiae et scientiae*-be (a Szentlélektől kapott értelem és tudomány ajándékába) való átmenet is csak észrevétlen lehet. Nincs szó arról, hogy elhagyjuk a *habitus acquisitus scientiae*-t (a tudomány megszerzett habitusát), és azt túlhaladjuk a *habitus infusus* (belénk öntött habitus) és a *donum Spiritus* (a Szentlélek ajándéka) javá-

ra; hagyni kell, hogy ez utóbbiak kifejlődjenek a legszigorúbb tudományos formán belül, hogy az emberi szellem építő ereje és géniusza a Szentlélek erejének hatása alatt működjön. Aquinói Szent Tamás műve, de Anzelm, Bonaventura, Albert művei is, az építő emberi erő szépségét sugározzák, amelyeket természetfeletti fuvallat (lehelet) hat át, — és lényegtelen az, hogy keveset vagy egyáltalán nem beszélnek a szépről, vagy hogy építkező módszerükben, magyarázatukban tudatában vannak-e vagy sem a szép tényezőnek. De nem birtokolhatnának ilyen építő erőt — elvonatkoztatva értelmi képességüktől és a történelmi pillanattól —, és nem gyakoroltak volna egyáltalán befolyást a történelemre, ha tehetségüket nem hatotta volna át a Szentlélek építő hatalma, vagyis ha nem lettek volna — a szó keresztény értelmében — « inspiráltak », ha nem ragadtattak volna el a lelkesedés és az életszentség egységébe.

Amikor ezt állítjuk, nem tagadjuk, hogy ez a *habitus*, egyedül a teológiai tárgyhoz méretezve, teljesen hatékony lehet az egzakt történelmi kutatás (előzetes) mezején, az embertudományok egzaktsága értelmében. Sőt inkább hatékonynak kell lennie, legalább hosszú távon, hogy a teológiai munka termékeny legyen. Még akkor is, amikor keresztény vagy nem keresztény kutatás semleges eredményei (ásatások, papiruszok felfedezése stb.) befolyásolják a Kinyilatkoztatásról alkotott elképzelésünket, ahhoz, hogy teológiai szempontból hasznosak legyenek, a teológiai gondolkodás formáját kell felölteniök (amint a *spolia Aegyptorum* a szent nép tulajdona lett), a kutatás éroszának ösztönzése alatt, amely — jóllehet bensőleg — kapcsolódik az emberi éroszhoz, mégsem azonos vele, mivel nem a *daimon*, hanem a Szentlélek sugallata lelkesíti.

(*Herrlichkeit I*, 66-74)

* * *

3. *A kinyilatkoztatás központi alakja: Jézus Krisztus*

Jézus Krisztusban Isten láthatósága homályban fejeződik be. És ez nemcsak a szenvedésben történik, hanem már megtestesüléstől kezdve: abban az egyetlen tényben, hogy az Ige testté lesz. Felfoghatatlan paradoxon; feléje összpontosul a teremtés és az üdvtörténet valamennyi paradoxona. Itt túlcsordulón beteljesedik mindaz, amit a teremtés megkezdett: Isten kifejezi magát és megjelenik, a szabad és végtelen Szellem testet teremt magának az önkifejezéshez, amelyben kétségkívül kinyilatkoztatja magát, de ugyanakkor még inkább elrejtőzik (rejtőzködik), minthogy Ő az, aki kimondhatatlanul felette van mindannak, ami rajta kívül van és elgondolható (*Denz.* 1782). És itt túlcsordulón beteljesedik az is, amit Isten Izraelben megkezdett: egyre mélyebben ki akarta fejezni magát és egyre védtelenebbül kiszolgáltatni magát a történelemben és népe szívében kimondott Szava által, de pontosan így tárni fel önmagát egyre inkább mint rejtőzködő és megérthetetlen Istent.

De az Ige megtestesülése legelőször is, minden különleges megfontolás előtt jelenti a legfőbb láthatóságot a legmélyebb sötétségben. Láthatóság, mivel itt Isten kifejezi magát az ember előtt, éspedig pontosan az ember által, nem valami szóbeli tanítás révén, hanem az ember léte és élete által. Ami az emberben a legbensőségesebb, Isten szava és tanítása lesz számára: hogy is ne értené meg ezt? Sötétség, mert kifejezni Isten létét, abszolút és végtelen egyedülvalóságát a legeltérőbb mindennapiban, tehát a csaknem felcserélhetetlenben, egy a tömegben elveszett egyén kétségbeejtő viszonylagosságában: ez olyan vállalkozás, amely látszólag eleve csődre van ítélve. Mert ha az ember valóban Isten « nyelvezetévé » válik, ezt nem úgy éri el, hogy természetét erőnek erejével az emberfelettibe akarja emelni, tehát meg akar lepni, na-

gyobb akar lenni, ragyogóbb másoknál, híresebb és meghökkentőbb, mint mások, hanem úgy, hogy olyan ember lesz, mint mindenki, mivel mindenkiért kell lennie, és az Egyetlennek pontosan banalitás lesz a jellemzője: « nem kiált, nem emeli fel hangját, nem hallatja szavát az utcákon » (Iz 42,2; Mt 12,19). Aminek nincs látszata, megjelenésnek kell lennie, a legszembetűnőbb megjelenésének. Az ember jobban megértené azt, hogy ennek a « test »-nek a homálya jelzi az Ige hallgatását, Isten tiszta burkát; de nem, Isten pontosan ebben a testben akarja hirdetni önmagát, véglegesen és felülmúlhatatlan módon, a « hús » nyelvezetében minden lehetséges félreértés nélkül, anélkül, hogy bámilyen más emberi szóval felcserélhetnénk.

Itt már megsejthetjük ennek a kinyilatkoztatásnak szentháromságos jellegét. Ha így kell lennie, szükséges a három Személy, hogy Isten kinyilatkoztathassa magát: a Fiú kinyilatkoztatja Istent a rabszolga alakjában; de a Szentlélek, Isten ragyogása, megvilágítja ezt a szolgaalakot és kinyilvánítja dicsőségét. De ez még nem elég: ha a Fiú nem mondott volna, emberi fogalmakban, többet, mint amit egy ember mondani tud, ha nem kapta volna meg, amikor tanúságot tett az Atyáról, azt a tanúságtételt, amelyet az Atya ad róla (ez az Atya Szava), akkor a Fiú megdicsőítése a Szentlélek által sohasem tudott volna felragyogtatni mást, mint ami már látható volt a Fiú emberségében. A kinyilatkoztatás alakjának ezek a szempontjai bensőleg és szükségszerűen egymáshoz vannak rendelve; teológiailag szólva azt mondhatnánk, hogy háromdimenziós plaszticitásuk van; és ez a hit szeme számára evidenciájuk részét alkotja. Következésképpen, elégtelen lenne az, ha Krisztus alakjának paradoxonát karakterológiai síkon akarnánk megoldani: Ő, aki egyszerre annyira alázatos és annyira öntudatos, annyira

biztos önmagában; szelíd és engedelmes, mint egy bárány, és annyira buzgó és szenvedélyes Isten ügyéért, sőt még nyers is, faképnél hagyva ellenfeleit; annyira érdektelen és annyira igényes. Ezek a feszültségek kinyilváníthatják emberi lénye dimenzióit, de csak a szentháromsági dimenziókban érthetők és magyarázhatók: jóllehet csak egyedül Isten Fia ember, embersége szükségképpen az egész szentháromságos isteni lényeg kifejezése lesz; csak így tudja láthatóan kinyilvánítani az abszolút lényt.

Itt újra megjelenik a szóbeli kinyilatkoztatás nehézsége: amint ez nem a teremtés kinyilatkoztatása mellett helyezkedik el mintegy versengve vele, hanem benne, ugyanúgy a megtestesülés kinyilatkoztatása is Istennek az emberben történő lényegi kinyilatkoztatásán belül helyezkedik el: az ember elkendőzi Istent kinyilatkoztatva őt, minthogy képmása és hasonlatossága. Ez itt azt jelenti, hogy Krisztusban az ember nyilatkozik meg Istennel, mert Isten nem úgy használja fel az emberi természetet, mint valami külső eszközt, hogy kívülről és felülről kifejezze az Egészen Mást, Istent, hanem magára veszi ezt a természetet mint sajátját, és belülről, e természet kifejező szervével fejezi ki magát. A kifejezési viszony bensőségessége adva van azzal, hogy ő a Teremtő, aki nem tud visszaélni saját művével valami külső cél végett, hanem egyedül — emberré válva — azt megtisztelni, megkoronázni, elvinni legbensőségesebb beteljesedéséhez. Vagy elvont fogalmakkal: az, aki maga a lét (és nemcsak egy létező a többi között), végleges önkifejezési formát talál magának ebben a létezőben, az emberben. Számot kell vetnünk azzal, hogy minden véges létezővel szemben Isten, az abszolút lét, kétségkívül az « egészen más », de pontosan ezért a « nem másik » (ti. valami = *non aliud*), amint Cusanus mondja. Ezért tudja Krisztusban kinyilatkoztatni egyszerre Istent és az embert, és nem

felváltva (amint gyakran leegyszerűsítve mondják), hanem egyidejűleg. De oly módon, hogy az emberi viszonylagosságát (a teremtményét), úgy látszik, nem zúzza össze és erőszakolja meg az isteni egyidejű abszolútuma.

De igaz az, hogy Krisztus alakja, ahhoz, hogy objektíven megértsék úgy, ahogy magát « adja » (közli), megkívánja azt, hogy minden dimenziójában kísérjék azok az emberek, akikkel találkozik; e « kíséret » végett és e vállalás miatt történt a megtestesülés. Amíg ezt az embert úgy *látják,* amint « adja magát » (megjelenik), ahhoz, hogy megértsék (tehát, hogy ne maradjon értelem nélküli rejtély), *hallani* is kell őt mint Isten Szavát, Isten végleges állítását, aki összefoglalja és beteljesíti az egész szóbeli kinyilatkoztatást (Zsid 1,1-3). Míg az ember bensőleg és emberileg realizálja azt, amit *ez* az ember kifejez, megéli, hogy hinnie kell benne, hogy megérthesse. És ez nem valami szétfolyó esetlegességgel, hanem objektív (meghatározó) evidenciában történik.

Csak miután elhelyeztük a leleplezés és az elrejtés dialektikáját « a megtestesülés-egyáltalán » alakzatában, csak azután ragadhatjuk meg *ennek* az alaknak a meghatározott módozatát. Ez a módozat adva van a bűn, az isteni harag, a kiengesztelődés és a megváltás valóságával. Ha a módot a lényegnek vesszük, minden az ellentmondás tiszta dialektikájává süllyed; így az alak összeomlik, és hit tiszta sötétség lesz, *credo quia absurdum* (hiszek, mivel értelmetlen). A feladat inkább abban áll, hogy Szent Jánossal szemléljük « az alak hiányát » (*Gestaltlosigkeit*: *non est species ei neque decor..., quasi absconditus vultus ejus*) mintegy dicsősége egy módozatát, mert ez az ő « mindvégig szeretése » egyik módja, és az eltorzított alakban (arcban) kell felfedezni az alakfelettit (az istenarcot). « Elvenni a világ bűnét » (Jn 1,29), « bűnné válni érettünk » (2 Kor 5,21): mindez

csak a szeretet dicsősége szempontjából érthető, saját maga elhomályosodása előtt, utána és következésképpen alatta is; *ez a tiszta dicsőség,* és, mint rejtőzködés és sötétség teljes realizmusában (egészen a pokolra való alászállásig), ez mindig egyedül az ellentét funkciója, sőt, annak, aki a hitben lát, az ellenkező megjelenése: *latens* és megjelenő *sub contrario — quae sub his figuris vere latitas.* Ha a kereszt minden földi esztétika gyökeres vége, ez a vég pontosan az isteni esztétika hajnala. De ez sohase feledtesse, hogy még a földi esztétika sem zárhatja ki a csúnya tényezőjét, a tragikus törést, a démonit, hanem azt túl kell szárnyalnia, és hogy minden esztétika, amely egyszerűen ignorálja (mellőzi) ezt az éjszakai oldalt, maga is eleve elhanyagolható, mivel nem más, mint puszta esztéticizmus. Nemcsak minden szép forma korlátozott és fenyegetett, és ez a jelenséghez hozzátartozik, hanem ugyanezt kell mondanunk magáról a törésről is, mert csak abban jelenik meg valóságosan az eszkatologikus ígéret értelme, ami a szépben lakozik. Ha erre emlékeztetünk, ez nem jelenti azt, hogy lefokozzuk a keresztet és Isten kenózisát (önkiüresítését, Fil 2) egy természetes esztétika méreteire és törvényeire; hanem ezt állítjuk: a gyökeresen bűnös és mégis a megváltás reménysége égisze alá helyezett létezés alakja már titokzatosan — önmagán túlmutatva — vonatkozásban van a Megváltó alakjával, aki a maga részéről felveszi a bukott létezés módozatait, hogy azt a megváltó szenvedés által átalakítsa. Ezzel már találkoztunk, amikor a szubjektív érzékenységről szóltunk: azt mondtuk, hogy a földi érzékeknek meg kell halniok önmaguknak, hogy lelki érzékekként támadjanak fel, tehát hogy a végső mérték nem az elsőkben, hanem az utóbbiakban van.

Az elrejtés és leleplezés problémájának e végső átalakulásában látjuk, hova irányult ennek a dialektikának

egésze. A nagy hasonlóságban megnyilvánuló még nagyobb különbözőség (*in tanta similitudine major dissimilitudo*: *Denz.* 432) alapvető alakja visszavonhatatlan; de ez már nem *filozófiai* « negatív teológia », amelyben — túl az Istenre vonatkozó valemennyi analóg állításon — Isten lényege végtelenül rejtett és kifürkészhetetlen marad, hanem igazi « negatív teológia », amely a kinyilatkoztatott teológiához tartozik: ebben Isten « megjelenik » egészen a végsőkig, és — éppen ezért — valóságosan előtérbe nyomul még nagyobb felfoghatatlanságában. Ami Istenben megérthetetlen, többé nem a tudás egyszerű hiányából ered, hanem a hitmegismerés pozitív isteni meghatározása: lehengerlő és felforgató megérthetetlenség ama ténynél fogva, hogy Isten annyira szeretett bennünket, hogy egyszülött Fiát adta értünk (Jn 3,16); és a teljesség Istene kiüresítette önmagát nemcsak a teremtésben, hanem egy a bűn által meghatározott egzisztencia módozataiban, a halálra szánt, Istentől eltávolodott egzisztenciában.

Ez a magát (rejtőzködőn) elleplezve megjelenő sötétség, Isten megragadhatatlansága, amely megragadhatóvá vált az őt megragadó *aktusban* (*die im Erfassen fassbar gewordene Unfasslichkeit Gottes*).

Meg kell jegyeznünk, hogy annak az Istennek ez a jellege — ti. hogy kinyilatkoztatva magát megérthetetlennek nyilatkozik meg — hozzátartozik a kinyilatkoztatás alakjának objektív evidenciájához; ezért nem kondicionálja elsődlegesen a földi hit homályossága. Nem veszítheti el ezt a jelleget a színről színre való látásban; ellenkezőleg, pontosan akkor az Isten minden megragadásában jelen levő még nagyobb megérthetetlenség szükségszerűen legmagasabb fokára jut el. Nevetséges lenne, és éles ellentétben Isten minden vallásos megtapasztalásával, ha úgy értelmeznénk a *visio facialis*-t mint *comprehensio*-t, az

emberi tudomány vagy filozófia értelmében. A *si comprehendis non est Deus* (ha megérted, már nem Isten) axióma éppúgy érvényes az égben, mint a földön, csupán a *spes*-t (reményt) *res*-szé (valósággá) változtatja. Pontosan ezt akarja mondani ez a kitétel: látni Istent, ahogy van (*sicuti est*: 1 Jn 3,2). Ez alapozza meg Isten kenózisának « látását » az üdvtörténetben, amit észreveszünk az isteni *doxa* (dicsőség) fényében. De ebben a fényben a kenózis úgy jelenik meg nekünk, amint a valóságban van: *nem* « önmaga elidegenítése », mintha Isten, aki önmagában érthető, itt valami megérthetetlent tenne és így önmaga is érthetetlenné válna (vagy megfordítva); *hanem* a megjelenés, amelynek a világ bűne feltételeket szab, az önmagában érthetetlen Isten megjelenése (pontosan a világ iránti szeretetében érthetetlen). Ha tehát a szemtől szembe látásról ellentmondás nélkül elmondhatjuk, hogy a minden megértés ellenére mindig érthetetlen Istent látjuk, amikor leszállunk a mennyei látástól a földi hithez, szintén nem ellentmondásos azt állítani, hogy a hit is a maga módján látás és a hit titkának megértése, anélkül hogy e misztérium megszűnne titokzatos lenni.

(*Herrlichkeit I*, 439-444)

* * *

4. *Belső hihetőség* (*plauzibilitás*)

« A kinyilatkoztatás alakjának középpontja » kifejezés nem ennek az alaknak a töredékét jelöli, mégcsak a központi töredéket sem, amelynek lényegileg szüksége lenne arra, hogy a központ környezetével kiegészítsék ahhoz, hogy mint alakot megérthessék, hanem inkább azt jelöli, ami által a teljes alak megszerzi egységét és érthetőségét, amihez minden részleges szempontot vonatkoztatni kell, hogy érthetők legyenek. Hogy *Krisztus ez a központ,*

az a keresztény vallás különleges jellegéhez tartozik, és minden más vallástól elkülöníti. Krisztus a központ és nem csupán pl. egy történelmi alak kezdete vagy elkezdője, ami aztán tőle függetlenül bontakozna ki. A judaizmusban nem találunk hasonló központot, amelyhez minden oda lenne rendelve: sem Ábrahám, sem Mózes, egyetlen próféta sem foglalja el ezt a helyet. De Krisztus maga a forma, mert ő a tartalom. Ez abszolút értelemben igaz, mivel ő az Atya egyszülött Fia, és amit megalapít vagy elrendel, annak csak általa van értelme, minden hozzá viszonyul, és csak általa marad élő. Ha csak egy pillanatra is elvonatkoztatnánk Tőle, és ha az Egyházat úgy tekintenénk és úgy akarnánk megérteni, mint független alakot, ez az Egyház nem bírna semmiféle valószínűséggel. Nem rendelkezne vele sem mint vallási intézmény (mert a szentségek és a papi szolgálat, amely azokhoz tartozik, csak úgy « elviselhetők », mint az élő Úr — *Kyrios* — jelenléte aktualizálásának módozatai), sem mint a rend és a civilizáció történelmi hatalma (az Action française vagy a német katolikus nácizmus értelmében). Ellenkezőleg: az Egyház így elveszítené minden hihetőségét (hitelét). Ezért az egyházatyák az Egyház fényét gyakran a holdéhoz hasonlították, mivel a naptól kapja kölcsön a fényt, és a holdváltozások a legjobb bizonyítékai viszonylagosságának. A kereszténység valószínűsége Krisztuséval születik vagy eltűnik, amint ezt mindig is elismerték. Mert még az Egyház jegyeiről (*notae Ecclesiae*) szóló tant sem fogták fel soha komolyan a krisztológiától elszakítva: ezeket a « jegyeket » (tulajdonságokat) Krisztus ígéreteiből lehet levezetni, és úgy lehet megvilágítani a történelemben, mint Krisztus ígéreteinek beteljesedését és az ő élő hatalmának bizonyítékait.

Hogy ilyen épületet elbírjon, az alapozásnak lerombolhatatlan szilárdsággal kell rendelkeznie. Semmi esetre

sem lehet úgy lerakni, hogy csak valószínűségeket építhessenek rá; az alapoknak evidenciát kell nyújtaniok; éspedig nem szubjektív, hanem *objektív evidenciát*. Ezen a kritikus ponton sokan érzik a kísértést, hogy elváljanak tőlünk; ezért pontosan meg kell határoznunk, mit is értünk *objektív evidencián*. Ez az evidencia magából a jelenségből árad ki és sugárzik szét, tehát nem olyan evidencia, amelynek alapja az alany igényeinek kielégítése. Az az alak, amellyel a történelemben találkozunk, önmagában meggyőző, mert a fény, amelyen keresztül megnyilatkozik, önmagától sugárzik, és nyilvánvalóan (evidensen) bizonyítja, hogy ilyen, minthogy magából a dologból sugárzik. Természetesen, ez nem jelenti azt, hogy az Alak szükségszerűen megvilágít *bárkit*, és hogy e valakinek nem kell eleget tennie bizonyos előzetes feltételeknek, amint pl. (egy egészen különböző területen) egy atomfizikusnak is, ahhoz, hogy megértse tudománya bizonyos formuláit, vagy a művészettörténésznek, hogy felismerhesse egy Téniers kiválóságát és megtudja a képet különböztetni a hamisítványtól. E példákból is láthatjuk, hogy a szubjektív feltételek változatosak és bonyolultak lehetnek; senki sem vitatja, hogy nem az ilyen felkészülés szüli a fizikai teorémát, sem a műalkotás szépségét vagy értékét. Az a tény, hogy Krisztus « nem mond *nekem* semmit », nem mond ellent annak, hogy önmagában és önmagától már mindent megmondott mindenkinek. És itt nem arról van szó, mint valami részleges tudományban, hogy szakszerűen alkalmazkodunk e tudományág gondolkodásmódjához vagy fogalomrendszeréhez; hanem inkább az egész emberi személynek kell harmóniát találnia Krisztus alakjával. Nemcsak értelmi, hanem *egzisztenciális feltételekről* van szó: ezeknek kell eleget tenni, hogy az alak, amely az egész személyhez szól, ennél az egész személynél meghallgatásra találjon. Ebben igazat

kell adnunk Blondel és tanítványai « immanencia-módszerének », mint napjainkban Bultmann iskolájának.

De tiszteletben kell tartani egy szigorú demarkációs vonalat is: a szubjektív feltételnek ahhoz, hogy a tárgyat észre lehessen venni (e feltétel nagyon széles mezőnyt átfoghat) nem szabad egyáltalán soha közbelépnie a tárgy objektív evidenciájának létrejöttében, sem egyszerűen azt kondicionálnia, tehát helyettesítenie; mindenfajta kantizmus, bármilyen egzisztenciális legyen is, a teológiában csak eltorzítja a jelenséget és nem éri el azt. Még a skolasztikus axióma: *quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur* (ami modern megfogalmazásban ezt jelenti: amit felfogunk, ahhoz kategoriális vagy egzisztenciális előzetes megértés szükséges) sem tudja megszorítani azt, amit most mondtunk. Mert Krisztus, ha az, akinek « kiadja magát » (*was er sich ausgibt*), nem függ semmiféle szubjektív feltételtől, ami megakadályozhatná abban, hogy teljesen érthetővé tegye magát az embereknek, vagy megfordítva: ami kegyelme nélkül elegendő feltételeket biztosítana ahhoz, hogy befogadják és megértsék. Alapjában véve az előzetes megértés (*Vorverständnis*) nem olyasvalami, amit az alany szolgáltat mint hozzájárulást a keresztény megismeréshez; hanem szükségszerűen adva van ama egyszerű és objektív ténynél fogva, hogy Isten emberré lett, és ezen a címen megfelel az emberi gondolkodás és létezés általános formáinak. De ami különleges, azt eme általános formák keretében csak önmaga által hirdetheti.

A következőkben számos megfontolást tehetünk — figyelemre méltó meggondolásokat — arról a módról, ahogyan Krisztus Evangéliumát, vagyis Krisztus alakját az Egyház bemutathatja és hirdetheti, ahogyan hirdetnie kell minden kornak, így a miénknek is. De bármennyire fontosak is e megfontolások a maguk helyén (főleg azért,

hogy ne éljenek tovább az Egyház történelmi múltjához tartozó gondolatformák és sémák, amelyek ernyőként emelkednek Krisztus alakja elé), a központban nincs semmi jelentőségük és szerepük. Ha Krisztus alakja olyan, amilyennek magától « adja », mutatja magát, egyetlen kor, egyetlen civilizáció sem lehet kiváltságos a jelenséggel szemben. Ami végleges és megvilágosító, az benne van, éspedig kettős szempontból: annyiban, amennyiben a Krisztusban megjelenő alak magában hordja a belső igaziságot és evidenciát, amint (egy másik, teljesen profán területen) egy műalkotás vagy matematikai tétel; mivel abban, amit ez az igaziság létrehoz a belső viszonyok között, olyan erő van, hogy önmagát sugározza egészen az őt megragadó ember szívéig, amit nem pusztán értelmi értésnek kell vennünk, hanem az egzisztencia átalakításának. De elégtelen lenne leszűkíteni az (igaz, különleges) evidenciát, amely magában a jelenségben van és az alak teológiai intuícióját követeli meg, a kegyelem erejére, amely átalakítja az egzisztenciát és a hitet szüli. Manapság általában ezt teszik, egymással szembehelyezve a történelem Jézusát, aki egészen más, mint evidens, és a közösségi és személyes hit Krisztusát; erre később visszatérünk. Most csak annyit mondunk, hogy ez az alternatíva pontosan elmegy a szóbanforgó kérdés mellett [. . .].

Ha az ember érteni akar, az első feltétel az, hogy elfogadja az adottságot úgy, ahogy « adódik » (*so wie es sich gibt*). Ha előzőleg az Evangéliumban vágásokat végzünk, a jelenség teljességét megcsonkítjuk, és ez már lehetetlenné teszi a megértést. Az Evangélium úgy mutatja be Jézus alakját, hogy az « test » és « lélek », — a szenvedésig és halálig menő megtestesülés és a halottaiból Feltámadott élete össze van kapcsolva a legkisebb részletekben is. Ha az ember elhagyja a feltámadást, Jézus földi életének nemcsak egy kis pontja lesz értelmetlen,

hanem az egész Jézus-jelenség. És ha a Feltámadottban csupán a hit Krisztusát látjuk, akinek semmiféle belső azonossága nincs a történelem Jézusával, Jézus egész alakja ismét csak érthetetlen lesz. Az első földi alak csak úgy érthető, ha a kereszt és a feltámadás révén nyert végleges alakkal egybekapcsolva szemléljük. Mászrészt viszont: a halál és a feltámadás is csak úgy érthető (a kettő szorosan összetartozik az érthetőség szempontjából), ha azt a földi alakot szemléljük, amely az isteni hatalom révén átalakult (átalakulásról van szó és nem átszellemiesülésről vagy apoteózisról). Tehát sem az egyik fél nem « Isten Szava », sem a másik, hanem csak a kettő együtt, és a kettő ismét csak úgy lehet egy, ha az Igét a Lélek hordozójának, a Lelket pedig az Ige (Szó) átszellemiesítőjének és megvilágítójának tekintjük; így tehát a Lélek az Igéé és azé is, aki az Igét kimondta (és a világba küldte: az Atyáé). Ha a kinyilatkoztatás objektív alakjából kikapcsoljuk a szentháromságos dimenziót, minden érthetetlenné válik; semmiféle plauzibilis összefüggés nem áll meg, mivel minden tag csak a teljes összképben kap jelentést.

(*Herrlichkeit I*, 445-449)

* * *

5. *Az esztétika konkretizálása: teológusok és világképek*

Munkám első kötete megmutatta, hogy lehet és kell is az élő Isten kinyilatkoztatását, úgy ahogy azt a keresztény érti, nemcsak igazsága és jósága szempontjából vizsgálni, hanem páratlan ragyogása, szépsége szempontjából is. Mindaz, ami szép és ragyogó a világban: epifánia, megjelenés, a lét hatalmas és rejtett elveinek kisugárzása, fakadó felragyogása egy kifejező alakban. A rej-

tett, abszolút szabad és szuverén Isten kinyilatkoztatása, amely földi formában jelenik meg a szóban és a történelemben, és végül egy emberi alakban, csakis a természetes szépséggel való analógiaviszony legfelsőbb fokát alkothatja. Jézus Krisztus, aki felé összpontosul a teremtés és a történelem kinyilatkoztatása, kinyilvánította « Isten mindig nagyobb különbözőségét » ahhoz viszonyítva, ami nem Isten; kinyilvánította nemcsak « jelek » révén, nem is egyszerűen (a *docta ignorantiá*ban) csak mint ismertet, hanem szó szerint mint észrevettet a kinyilatkoztatás-alakban — bármilyen szempontot mutat is ez fel. Amikor Isten magától jelenik meg (bármennyire is rejtve marad közben), ez a megjelenés magában foglalja az ajándékot, a szeretetet, tehát az önajándékozást; minden *via negativa* — mégha filozófiailag a *via positiva* felett helyezkedik is el — egy pozitív elem szolgálatában áll. Sőt, az ajándék negatív felfoghatatlansága csak azt jelzi, hogy az embert még jobban hatalmába keríti (*via eminentiae*) az a « felfoghatatlan », hogy Isten velem, értem, bennem akar lenni. Ez most a teológiai rendben az isteni dicsőség « fényes sötétsége »: ez nem a hozzáférhetetlen maradék Isten Krisztusban való megjelenése mögött, hanem inkább annak a szeretetnek fakadó felragyogása, amely maradék nélkül önmagát adja, amikor belép a tehetetlenség földi alakjába. A szeretet-fény és a szeretetből fakadó megértés legfőbb hatalma, túlcsordulása, amint ezen az Alakon visszatükröződik, szükségszerűen olyan alakot alkot ebből az alakból, amely elleplez (elrejt) — pontosan azért, mert kinyilatkoztatja azt, ami végletes, ami felfoghatatlan.

Ha igaz az, hogy az isteni kinyilatkoztatás a kegyelem rendjében beteljesíti a teremtett természeteket — vagyis a létezők kölcsönös nyitottságának megadja a végső értelmét és megvilágítja minden világban létező átlátszóságát

a lét abszolút principiuma iránt —, akkor mindaz, ami szép a világban (tehát az is, ami igaz és jó) e legfelső, mindent túlszárnyaló norma felé van beirányítva. A szeretet élő Istene itt megdicsőül szétárasztva kenotikusan teremtménye iránti kikutathatatlan szeretetét abba, ami a saját hiánya, sőt abba, ami egészen más, mint ő, vagyis a bűn és az Istentől való elfordulás sötét örvényeibe. Amikor így a végsőkig kiüresíti önmagát, (vö. Fil 2) véglegesen megalapozhatja méltóságát mint Úr és Felség a másikban, aki nem ő, az emberben, és a megdicsőült Kürioszból kiindulva, vele együtt képes megdicsőíteni az emberiséget és a mindenséget, amint Krisztus főpapi imájában (Jn 17) állítja és követeli annak beteljesedését.

Első kötetünk középpontjában ez az Alak állt. Minden más hozzá volt rendelve: látásának szubjektív feltételei, objektív struktúrájának leírása (amelynek rejtélyét csak istenileg lehet megfejteni, vagyis mint a háromságos Isten « ábrázolását ») és Isten dicsőségének leírása, amely objektíven ebből a struktúrából fakadva Jézus alakjában jelenik meg; végül a történelmi üdvökonómia, ahol ez a végső alak fokozatosan előtűnik (Ószövetség), majd megnyilatkozik az emberiségben mint a dicsőséges Úr (az Egyház ideje).

Mintegy elővételezve a későbbieket, jelezzük itt azt a viszonyt, amit majd a *teológiai esztétika* és *teológiai dramatika* között kimutatunk az előbbiek alapján. Ha Isten önmagának kifejezést ad a világban, ez a tett mérhetetlenül szabad és gazdag következményekkel jár az emberi cselekvés számára. A világ és a történelem Urának eljövetele kirobbantja és már tartalmazza a legcsodálatosabb *drámát*: nem lehet szó egyszerű észrevevésről, sem egyszerű elméleti megállapításról; mindannak, akit megragad a hit, színre kell lépnie (« kifiguráztak », bohócot csináltak belőletek: Zsid 10,33; vö. 1 Kor 4,9: « látvá-

nyossága lettünk a világnak »), a világ elé állni, amely először megelégszik a nézéssel. Isten keresztény epifániájának nincs többé semmi köze a platóni naphoz, ahhoz a Jóhoz, amely egyszerűen szétsugározza azt, ami; hanem a lehető legszabadabb tett, amely által Isten jelenvalóvá teszi magát, « színre hozva », működtetve a legnagyobb mélységeket, a szeretet isteni és emberi mélységét, vállalva a végső kockázatokat is. Az « esztétikai » formája alatt pontosan megvalósul az « etikai » (a Szerző a kierkegaardi stádiumokra utal, *ford. megj.*): az Emberfia minden szavának, mozdulatának tökéletessége mögött, a vele való találkozás mögött ott van mint alap és lehetőségének feltétele, az emberi és isteni « egzisztencia » elkötelezettsége, az élet és a halál, az ég és a pokol. És újra ebben az egzisztenciá*ban* — és nem mellette, amit az ember tanúsítana, de nem venne benne részt — ott van mint *teológiai logika* tárgya, az igazság struktúrája: ez nem lehet más, mint a Lét, amely láthatóvá lesz szabad önkinyilatkoztatásában.

A teológiai esztétika legközelebbi feladata most az, hogy ezeknek az elvont kijelentéseknek történelmi színt és teljességet adjon. Az emberiségnek (már amennyire megtanult a hitben látni) sikerült-e szemlélnie Isten dicsőségét a keresztény kinyilatkoztatásban?, és miként élte meg ezt a tapasztalatot? Hogy megfeleljen Isten Krisztusban közölt gazdagságának, e tapasztalatnak végtelenül változatosnak kellett lennie: e kötetnek a feladata az, hogy ezt kifejtse, megmutassa a maga kiterjedésében. Igyekszünk ezt a programot teljesíteni úgy, hogy bemutatunk egy bizonyos számú *teológust,* illetve nagyhatású keresztény *világképet*: mindegyik központját megérintette az isteni kinyilatkoztatás dicsősége, és mindegyik ezt igyekszik sugározni (visszatükrözni) a központból kiindulva.

A teológusok és világképek kiválasztása — eltekintve nagyságuktól — annak alapján történt, hogy milyen *befolyást* gyakoroltak a történelemre. Isten dicsőségének visszfényei és ilyen címen ragyoghattak a keresztény civilizáció századai felett, megvilágítva és alakítva e századokat.

(*Herrlichkeit II*, 9-11)

* * *

6. *A választott szerzők*

Néhány szó, hogy igazoljuk választásunkat; néhány megjegyzés, hogy megmagyarázzuk fontos nevek elhagyását.

Iréneusz: az egyházi teológia megalapítója kifejezetten antignosztikus magatartásával; megelőzi az alexandriaiakat, vagyis platonizáló. A hangsúlyt Isten dicsőséges teremtésére helyezi: *gloria Dei vivens homo* (Isten dicsősége az élő ember) és az üdvösség történeti ökonómiájának csodálatos művére. A keresztény gondolkodást kedvezően befolyásolta szelleme; sajnálatos, hogy idők folyamán nem fordítottak kellő figyelmet erre a kezdetre.

Ágoston: lezárja a nyugati patrisztikát, befejezve a döntő fordulatot, amelyet egyszerre magába olvaszt és túlszárnyal. Plotinosztól Krisztusig megy. Elfogadja az Eszme és főleg a Szám esztétikáját (Püthagorásztól Varronig), de továbbmenve ünnepli — a *Vallomások* egzisztenciális teológiájában — Isten szeretetének mindig ősi és mindig új szépségét, az *Isten városában* pedig a kegyelem kiosztása evilági rendjének nagyszerűségét. Egy évezredre ő rögzíti a teológiai esztétika alapvető formuláit.

Dénes (Areopagita): a vén szír szerzetes, átülteti Keleten a keresztény teológiába Proclus filozófiai világké-

pét; liturgikus és hierarchikus elképzelése időtlen: kristályos imádás a kifejezhetetlen istenség központja körül. Világképe teljesen esztétikai jellegű; Ágostoné mellett a nyugati teológia második oszlopa lesz, nevezetesen a nagy skolasztika klasszikus képviselőinél, egészen a reneszánszig és a barokk korig.

Anzelm szemlélődő és bencés értelme (gondolkodása) új és eredeti módon esztétikai: a mérték és a pontos viszony lelki látása; egyébként teljesen tudatosítja, hogy a ragyogó és harmonikus alak, amelyet Isten a világ közepébe állított, egyedül az ő megérthetetlen szabadságától és szeretetétől függ, és erről tanúságot tesz.

Bonaventura teológiája székesegyházhoz hasonlít: egyesíti Ágostont és az Areopagitát Szent Ferenc szellemében. Merész szintézisei átlátszókká válnak, hogy megláttassák e szegény szív dicsőségének misztériumait: Jézus, a Poverello, sőt Isten szíve titkait. A természet és a kegyelem e misztériumok kifejezése, és ennek kibogozására irányul az idő misztériuma.

Dante jelzi a forradalmi átalakulást: a monasztikus és klerikális teológia megrázó átfordulása ez a laikus teológiába. A platonikus és skolasztikus világkép központjába most a férfi és a nő örök szerelmének misztériuma kerül; ez először történik a keresztény gondolkodás történetében. Az *éroszt* megtisztítja az *agapè,* és így elragadtatással szárnyal a pokol minden körén keresztül, a világ minden szféráján keresztül egészen Isten trónusáig.

Keresztes Szent János megreformálta a Kármelt, hogy válaszoljon Luther reformjára: ugyanazt az utat követi, mint Dante, amely a pokol éjszakájától a dicsőség egéig vezet, de az Istennel való misztikus magányban, a dantei világ képei nélkül. A spanyol misztikusnál minden a tiszta hit függvénye, az önkiüresítés éjszakájában, felfedi elrejt-

ve azt Isten vakítóan ragyogó szeretete és az örök nászmisztériumát.

Pascal a második katolikus válasz a Reformációra. Egyetért ezzel a régi létfilozófia elvesztésében, összekötő hidat emel egyrészt a tiszta teológiai hit, másrészt a metafizika és a modern természettudomány közé, de ezt úgy teszi, hogy sikerül neki (Descartes-tal ellentétben) meglátnia a keresztrefeszített Krisztusban az ember képét (jóllehet ez az ember Őbenne szétroncsolt és nincs kifejezése). Eljut tehát az aránytalanságtól az arányhoz, mint ahogy eljut ahhoz a geometriához, amely formát és szabályt visz be a véletlenbe és a szabály nélküliségbe (*aleae geometria, matheseos demonstrationes cum aleae incertitudine jungendo*): ez a barokk esztétika csúcsa.

Hamann a felvilágosodás kiindulópontjánál, a német idealizmus előestéjén (amelynek nemcsak ténylegesen, hanem *de jure* is keresztény őse) a protestáns teológiai esztétika képviselője, tehát a harmadik, aki válaszolni akar Luthernek. Prófétai intuíciókkal ünnepli Krisztus kenózisát és a Szentlélek megalázkodását Krisztus emberi természete szolgai alakjában, illetve a Szentírás betűjében, és ezzel egyszersmind a test és a betű megdicsőítését, amennyiben ezek a Logosz és a Pneuma végleges, felülmúlhatatlan eszközei lettek.

Szolovjov az idealista filozófia másik végén helyezkedik el, amelynek eredményeit összegyűjti a keresztény teológia számára, ugyanakkor elhozza a Keletről származó egész teológiai hagyományt — a görög egyházatyáktól Bizáncon és a régi Oroszországon keresztül egészen Dosztojevszkijig, Tolsztojig és Leontyievig. Hatalmas szintetizáló képességgel megáldott gondolkodó, aki elővételezi és részben helyesbíti Teilhard de Chardin vízióját.

Hopkins angol jezsuita, költőzseni;az angol teológiai hagyományt képviseli, amely számára — ellentétben a

kontinentális gondolkodással — nincs soha szembenállás a kép és a fogalom között, a mítosz és a kinyilatkoztatás között; Isten látása a természetben vagy az üdvösségtörténetben nem áll egymással ellentétben. Hopkins hidat tud vetni a költői esztétika és az ignáci lelkigyakorlatok közé.

Péguy zárja le a sort, mivel keresztény léte a kommunizmus és az Egyház között zajlik, és azt állítja, hogy megtalálta azt a pontot, ahol a két tan szándéka egymással folytonosságban van. Központi problémájával (pokol, kárhozat) küzdve igyekszik felülmúlni a Középkor, a Reformáció és a janzenizmus egy bizonyos augusztinizmusát: gondolkodásában konfrontálódik Pascallal és az *Inferno* Dantejével, és ezekben a misztériumokban meg akarja nyitni a keresztény teológiát, hogy azt ismét érthetővé tegye a jövő emberiség számára.

Így születik meg egy nyugati szimpozion: a forrásvidékek képviselőihez — Szíria (Dénes), görög Kis-Ázsia (Iréneusz), Afrika (Ágoston) — társulnak a lombárdok (Anzelm), az olaszok (Bonaventura, Dante), a franciák (Pascal, Péguy), a spanyolok (Keresztes János), a németek (Hamann), az oroszok (Szolovjov) és az angolok (Hopkins).

Aki megállapítja a szakadást e teremtő alakok között, annak meg kell engednie, hogy nem lehet megírni a teológiai esztétika folyamatos történetét egészen egyszerűen azért, mert nem létezik.

(*Herrlichkeit II,* 15-18)

* * *

7. *Péguy (1873-1914)*

Charles Péguy a XX. század elején úgy tekinthető, mint a teológiai esztétika legjobb képviselője, mert kato-

likus területen « a rendszer szellemével » szemben ugyanazt a polémikus fordulatot viszi véghez, mint amit Kierkegaard folytatott a hegelianizmus ellen. Péguy tehát ugyanazt az egzisztenciális szándékot képviseli, mint Kierkegaard, de a franciánál gyökeresebb a bibliai begyökerezés, mint a dán filozófusnál, és ezért elkerüli hibáját: nem választja el az esztétikait az etikaitól (vagy vallásostól). Ugyanúgy, mint Hamann számára, vagy még gyökeresebben, az esztétikai Péguy számára mélységében azonos az etikaival, éspedig Isten Krisztusban való megtestesülése miatt: a lelkinek meg kell testesülnie, a láthatatlannak meg kell mutatkoznia látható formában, és csak ami igaz és igazolt Isten előtt, az lehet igaz (helyes) a világban, amint már ezt kifejezte Ágoston és Anzelm alapvető szava, a *rectitudo;* Péguy kettős szava, a *justice-justesse* ugyanezt akarja mondani. Kierkegaard meghátrált Hegel és befolyása előtt, és megépítette erődítményét a hegelianizmus ellen. Péguy rögtön a kereszténységellenes álláspont szívébe hatol, a szélsőséges baloldali hegelianizmusba, hogy ezt visszavezesse az otthonba, vagy helyesebben, hogy azon belül kifejlessze a kereszténységet. De ez egyáltalán nem szintézis által valósul meg, sem kompromisszum által; a létrehozott, megélt alaknak egésznek és tisztának kell lennie; *pur, pureté*: íme még az alapvető fogalmak, amelyeket Péguy csaknem szakrálisként alkalmaz.

Ami a fiatal Péguyt kiűzte az Egyházból, az egyenes vonalban visszavezeti hozzá. « Múltamnak nincs szüksége semmiféle apológiára... Nincs szükségem arra, hogy megvédjenek. Semmivel sem vádolnak ». « Mindig ugyanazt az egyenes utat követtük, és ez az egyenes út vezetett bennünket oda, ahol vagyunk. Ez nem fejlődés, amint kissé ostobán mondják, meggondolatlanul, állandó visszaéléssel alkalmazva a modern nyelvezet egy szavát,

amely nyelvezet maga is lazább lett, tehát nem evolúció, hanem elmélyítés... Szívünk állandó elmélyítése által, ugyanazon az úton, de egyáltalán nem fejlődés által találtuk meg a kereszténység útját. Nem visszatérve találtuk meg, hanem az út végén. Keresztények lehettünk a betű előtt. Sohasem voltunk a szellem ellen ». Péguy alakjának misztériuma ebben az elmélyítésben, valami hajlíthatatlan logikát követő előrehaladásban van; — annak ellenére, hogy bizonyos személyes ingadozások és depressziók figyelhetők meg nála, csalatkozhatatlanul biztos volt önmagában. Egy csaknem emberfeletti teremtő periódus után kijelenti: « Sohasem éreztem annyira, hogy semmi sem vagyok, és amit teszek, az minden ». « Felfoghatatlan megpróbáltatások a privát vonalon, óriási kegyelmek az alkotásban ». Péguy ezzel küldetésére utal, amely egyre világosabban kirajzolódik benne, megerősíti, ugyanakkor lerombolással fenyegeti. « Nincs többé közönséges életem. Életem fogadás... Alapjában véve a katolikus reneszánsz bontakozik ki bennem. Látni kell, mi van és kitartani... Bűnös vagyok, nem vagyok szent. Az életszentség rögtön felismerhető... Bűnös vagyok, jó bűnös... Tanú, plebániai keresztény, bűnös, de olyan bűnös, aki a kegyelem kincseit birtokolja... ».

* * *

Így elérkezünk az idő eszméjének harmadik formájához; ez Péguy utolsó éveiben uralkodó és *Éva* c. hatalmas költeményében ölt alakot. Ez sajátosan keresztény variáció. Clio, a csodálatos, humorral tele múzsa a középső korszakban, antik, mitikus alak volt, absztrakció. De Éva, a bukott emberiség első anyja konkrét személy, és egyedül ő élte meg a valóságos különbséget az eredeti paradicsomi idő és a bukott bűnös ideje között. Ő birtokolja, ő alakítja a mértéket. De nem Éva beszél, hanem

Jézus beszél hozzá, « annyira szeretett anyánk anyjához », az elveszett és benne újra meghódított időről: ezáltal Péguy műve mintegy a teológiai megváltása Proust befejezetlen epopéjának. Ez a mű pontos fogalmakban az egyetlen hatalmas kísérlet — az ágostoni *Civitas Dei* után — arra, hogy leírja költőien a reális ember három teológiai egzisztenciális állapotát: az eredeti állapot az ártatlanság idejében — a bűn állapota a bukott időben, mely a halálba és a hiúságba vezet — a megváltás állapota Krisztusban és Máriában, akik a világ örökségét kapják és visszaviszik az Atyához a halál aratását. Péguy leleményessége az volt — ennek szükségességét még kimutatjuk —, hogy ezeket az állapotokat nem elméletileg tanulmányozta, mint Ágoston, hanem az Éva és Jézus közti dialogikus szolidaritás helyzetében szemlélte őket: látta, hogy a szeretet mindent áthat, nem Dante nyomán az emberi *éroszban,* amely kozmikus érosszá tágul, hanem a kereszt magasabb *agapè*jában. Ez az *agapè,* amely a második Ádám (Jézus) dialogikus szolidaritásában az első Évával és a kegyelemnek a természetben való tökéletes begyökerezettségében adja azt az egyedülálló, természetes és természetfeletti gyengédséget, amely az egész költeményt áthatja. [. . .]

* * *

Itt, csak itt, lép be a teológia újra első kikötőjébe, Lyoni Iréneusz eszmevilágába. *Éva* tündöklő versszakokkal ünnepli a természet és a kegyelem elválaszthatatlan, szerves egységét:

Maga a természetfeletti is testi
S a kegyelem fája mélyen ver gyökeret
S gyökerét mélyen a talajba ereszti
És így a faj fája maga is örök lett.

S az örökkévaló maga is időben...
S maga az idő is időtlen idő lett.

A kegyelem fája s a természet fája
Úgy összekeverték testvéri sorsukat
Úgy összeforrottak a frigy csomójával,
Hogy egy a lényegük, ugyanaz az alkat.

* * *

A kegyelem fája s a természet fája
Úgy összefonódtak testvéri csomókkal,
Hogy mindkettő lélek, és mindkettő testi,
Mindkettő hajótest, mindketten árbócok.

Mindkettő teremtett, mindkettő teremtmény,
Mindkettő hajó az egy Óceán felett.
Mindkettőt egyazon fegyverzet szorítja,
Mindkettő bölcső a semmi vize felett.

Majd rögtön következik a karácsonyi kép:

És Jézus, egy anya méhének gyümölcse,
Fructus ventris tui, az ifjú csemete
Elaludt a pelyván és a puha szalmán,
Két térdét hústeste hasa alá hajtván.

A gyermek, a paradicsomról álmodva — tiszta tej és vér, harmat és szőlő — alszik, anyjába burkolózva, az eredet álmát alussza, mert minden az álom termékenységében kezdődik. Beburkolja a két állat lehelete is: ezek az anyatermészet torzonborz képviselői és küldöttjei, a kozmoszé, amelybe Isten a megtestesüléssel beágyazódott. Péguy humora gyengéden és hosszan litániázva szemléli ezeket az állatokat. És amint Isten alszik a ter-

mészet ölén, ugyanúgy alszik a történelem közepében. Amint Péguy szerint előre eldől Jeanne d'Arc sorsa a Domrémy-i szemlélődésben, ugyanúgy itt összegyülekezik az egész történelem az alvó örökös körül. Úgy fekszik, mint Mózes a sáskosárban: örökli az Ószövetséget. De sokkal többet örököl: az egész antik világot, Egyiptomot, Görögországot és Rómát. A papságot, a bölcsességet, a világ birodalmát. Minden csak neki áldozott, minden érte gondolkozott, érte nyertek csatákat. Péguy itt kibont egy igazi reneszánsz *trionfót,* de azzal a teológiai gondolattal, hogy Jézusban megállt a világ semmi és halál felé irányuló mozgása és másik irányba fordult: mostantól kezdve minden kezd visszaözönleni az eredet felé, amely Jézusban a történelem közepén jelent meg. Róma, a történelmi világ központja újraalapított benne, és ha Rómából indulnak és sugároznak szét az utak minden irányban, mint egy lándzsaheggyel megütött üveglap szétsugárzó hasadásai, a római katona lándzsájával átszúrt szívből indulnak, sugároznak szét a kegyelem világútjai minden irányban; ezt a témát vég nélkül variálják a versek. Ez az egyházatyák és Dante nagy témája: a *praeparatio evangelica,* amelyet Péguy sokáig keresett és most sajátos értelmezésben költőien kifejezett. [. . .]

Péguy sohasem állította szembe az Atya szempontját a Fiúéval. Mert ugyanaz az Isten, aki szelíden panaszkodik a Fiú « elárulásáról », *traditio*-járól, hiszen — minthogy ez a Fiú tárta fel az embereknek Isten misztériumát, — a világ iránti szeretetében kiszolgáltatta, elhagyta, elárulta saját fiát. Az Atya tehetetlensége, akinek igazságosságát megköti irgalmassága, a saját mindenhatóságának kifejezése, és mindenhatósága tehetetlensége pontosan tehetetlensége mindenhatósága, és ez a *kabod,* Isten igazi dicsősége, amelyet Péguy ünnepelni akar és amelyet minden úton láttatni akar.

A következmény az, hogy maga az ember is csak az isteni tehetetlenség hátterével lesz hatalmas Isten felé és Istenért: ez az isteni tehetetlenség a hordozó és tápláló talaj, ahonnan felemelkedik és amely felé lehajlik újra mindaz, ami fényes és harmonikus ebben a világban. Itt megjelenik Péguynél az *éj szimbóluma,* amely megfelel Keresztes Szent János sötét éjszakájának (*noche oscura*). Novalis « Himnusz az éjszakához » c. költeménye közbeeső, objektív átmenetet alkot itt, de Péguy éje mélyebben elmerül a biblikus teológiában. [. . .]

Az éj Péguynél nem csupán az isteni transzcendencia és a kereszt kifejezése, mint Keresztes Szent Jánosnál, hanem már magának a teremtett lénynek alapvető alakja: az embernek minden éjjel újra gyermekké kell válnia, és a gyermek minden éjszakából erőt merít a nappalhoz. És csak itt léphet tovább Péguy, hogy behatoljon az éj végső misztériumába, és megadja neki legfőbb teológiai helyét: az éj itt leszálló lepel lesz, megnyugtat, megbékít, kiengesztel, amikor aláereszkedik Nagypéntek rettenetes drámájára. Következésképp olyan éj, amelyben maga Isten is leereszkedik, mivel az Atya látja, hogy Fia előtte a kereszten függ.

. . . Minden beteljesedett. Ne beszéljünk erről, mert ez fájdalmat okoz nekem.
Fiamnak ez a hihetetlen leereszkedése az emberek közé.
Az emberekhez
Azért, amit vele tettek...
Kilenc óra körül Fiam olyan kiáltást hallatott,
Amely nem halkul el soha. Minden beteljesedett.
A katonák visszatértek kaszárnyájukba.
Nevetve és viccelődve, mivel a szolgálat letelt...
Egyedül a százados maradt és néhány férfi.

Egy egészen kicsi őrség, hogy őrizze ezt a jelentéktelen bitófát...
Csak néhány asszony maradt ott.
Az Anya ott volt.
És még talán néhány tanítvány, de ez nem egészen biztos.
Nos mindenkinek joga van ahhoz, hogy eltemesse fiát...
. . . És én egyedül, én, Isten,
Mivel karomat megkötötte a kaland...
Nem tudtam eltemetni fiamat.
És akkor, ó éj, te jöttél...

Mintha a teremtett éjnek most hatalma lenne Isten szíve felett, mintha a teremtett éj megbékéltetné és eltemethetné a vérző misztériumot Isten szívében. Mintha Isten szíve ráhagyatkozna « legszebb teretménye » törvényére. Mintha most a világ « megszakítatlan » éjszakája végleg összefolyna Isten megszakítatlan éjével. Péguy megérezte mint valamennyi probléma között a legmélyebbet, a folytonos és állandó problémáját minden felosztó és megszakító mértéken keresztül, és szüntelenül beszélt róla. Minden emberi alkotás és minden fogalmi kifejezés minden alkalommal a nemzés éjszakájának, miként a fogalmon-túleső megértésnek a szakadása. Végső soron minden teremtés Isten örökkévalóságának megszakítása: « Felvágtam az időt az örökkévalóságban, mondja Isten ». Az idő visszaillesztése (integrálása) az örökkévalóságba nem filozófiai probléma, hanem teljesen teológiai probléma, és megoldásához nem kevesebb kell, mint az egész üdvösségtörténet: az emberi halál, de Isten szeretete is, aki kiüresítette önmagát egészen a kereszthalálig, egészen Nagypéntek végtelen gyengeségéig, ahol Isten maga leereszkedik saját örök életében. A halál, mint az örök kapuk zaj nélküli kinyílása. Így *Éva* is azzal a képpel

fejeződik be, hogy hull a hó szakadatlanul és csendben Geneviève sírjára. [. . .]

(*Herrlichkeit II*, 769-772, 845, 849-850, 867-870)

* * *

8. *A « Dicsőség » két német költője: Hölderlin és Goethe*

a) *Hölderlin* (1770-1843)

Az újabb korban senki sem védelmezte a « dicsőség » (*Herrlichkeit*) eszményét oly erősen és tragikusan, mint Friedrich *Hölderlin*. Az az igénye, hogy mindenkire érvényes valóságélményét kifejezze, arra ösztönözte őt, hogy a három szellemirányzatot, amelyek a történelmet meghatározták — kereszténység, antik világ, német idealizmus — *kétfajta redukció* révén egymásba olvassza: szubjektív szempontból úgy, hogy az antik mint uralkodó forma emelkedjék ki, objektíven pedig úgy, hogy alkalmasint a német idealizmus lett a magasabb központ. Mégis Hölderlin, kiindulva Schiller Kant feletti győzelméből (lásd az « Esztétikai Levelek »-et és a programadó tanköltemények) kétségkívül inspirálója volt a valószínűen Schiller által elgondolt, de Hegel kézírásával megőrzött dokumentumnak: « A német idealizmus legrégibb rendszerprogramjá »-nak, amelyben az ész legfőbb aktusa a minden eszmét összefoglaló « esztétikai aktus », amely « Igazságot és Jóságot a Szépségben testvéri kapcsolatban egyesít », és « egy új mitológiát », az « ész mitológiáját » követeli. Mégis, Hölderlin, minél előbbre haladt, annál határozottabban hátat fordított az idealista filozófiának, amely hideg reflexiójával és spekulációjával szétrombolta az istenit megjelenítő valóság tapasztalatát. Amennyiben azonban végleges filozófiai helyét Parmenidesz-Herakleitosz eszmevilágában, illetve Homérosz,

Pindarosz, Szophoklész és Platón műveiben látta, értelmezéseinek mindent meghatározó háttere az azonosság (*Identität*), nem pedig az analógia volt, ami legalább az alapvető megegyezést lehetővé tette a Leibniz-Shaftesbury, Schelling-Hegel, Heidegger-W.F. Otto eszmeáramlattal. Másrészt az antik világ és isteneinek a dicsősége annyira uralkodó helyet kapott nála, hogy az antik « *Herrlichkeit* », mint a kozmosz isteni mivoltát kinyilvánító ragyogás, a keresztény kinyilatkoztatás dicsőségének minden erejét és indítékát elhomályosította, alapvetőbben és kimerítőbben, mint pl. a naív Ficinónál; olyannyira kimerítően, hogy — miután Krisztus minden előjogát Diotimára, a szerelem istennőjére ruházta rá, illetve az igazi panteista közvetítőre, Empedoklészre, aki meghalva kiengeszteli a világot — tudatosan hátat fordított Krisztusnak, aki most már érdektelen volt, mint a gyümölcstől megfosztott fa, mint egy üres kincstárszoba, Heraklész és Dionüzosz testvére, egy valaki, akit még az idő estéjén meg lehet hívni a « Békeünnep »-re a költő által megnevezett más istenekkel, de végül is (a végleges megfogalmazásban) már nem alkalmas arra, hogy az ég és a föld eszkatologikus « összebékítése (« helyreállítása »: Ef 1,10) általa és benne megtörténjék; ezt a szerepet át kell engednie « az ünnep Fejedelmének », a kozmikus-világtörténeti-germán Szellemnek.

Hölderlin csaknem imádó döbbenettel közeledik az antik világ csodájához; megtapasztalva az istenit a kozmoszban; sikerült neki ezt az élményt épen és töretlenül a művészetben kifejeznie. Ezt a « dicsőséget » keresztény szemmel és keresztény szívvel kezeli, amely azt kétségtelenül mint a szeretet dicsőségét látja és értelmezi. [. . .]

(*Herrlichkeit III/1/2*, 644-646)

b) *Goethe* (1749-1832)

Goethe nemcsak « Goethe korát », hanem az egész XIX. századot áthatotta; nyugodt és ugyanakkor aggódó magabiztossággal tudja, hogy a zúgó ellenáramlatok közepette az ellentmondás sziklája. Pozitív léttapasztalatai és ezek alakváltozatai annak az elemi *nem*-nek köszönhetők, amelyet kikovácsolt. A fiatal Goethe kozmikus élménye azt eredményezi, hogy búcsút mond a lágypietista protestantizmusnak, valamint a franciák és az európai felvilágosodás lapos materializmusának: « Milyen hiábavalónak és üresnek éreztük magunkat ebben a szomorú ateista féléjszakában ». Az a létélmény, amely hatalmasan megjelenik nála, néhány névvel körülhatárolható: Bruno, Spinoza, Shaftesbury, Herder. Strassburg és Frankfurt után jön Weimar; a panteista én-t az udvari életben kell kényelmesen megnyugtatnia; megtapasztalja a határozott formákat egyszerre mint hamis-elviselhetetleneket és mint üdvös-kikerülhetetleneket. A konfliktust az Itáliába való menekülésben és abban az antikban oldja fel, ahol a természet és a forma már kiengesztelődött. Ezután jut el hozzá (Goethéhez) Schillerr-rel és Fichtével a kritikus szellemfilozófia; de a feszültségekkel tele csere olyan gyümölcsöző lesz, Goethe *nem*-e annyira elemi, hogy arra ösztönzi őt, hogy éppen léttapasztalatában húzza azt alá, ami a Kant-Fichtétől Schilleren át Hegelig menő idealista eszmékben hiányzik neki. « Schiller hálátlan volt a nagy Anyával szemben ». Schiller egész művében a szabadság eszméjéről van szó... Mit használ nekünk a szabadság túlcsordulása, ha nem tudunk vele élni (nem tudjuk használni)!... Nem az tesz szabaddá, amit magunkról meg akarunk ismerni, hanem ha valami olyasmit tisztelünk, ami felettünk van ». Goethe Isten-Természet-vallása az idealizmus elleni küzdelemben mélyül el, eljut a tisztelet vallásához (ez a « Vándorévek »-

ben programszerű); miként a francia forradalom elleni elemi *nem*-ben elmélyül a nemes és lemondó szív ethosza (Eugenie, Ottilie); miként a romantikáról való — annyira fájdalmasan elszigetelő — lemondásban akarata az antikban gyökerező nyugati hagyományhoz tapad; s végül amint a természettudomány technikaizálódása és az embernek abból végzetesen következő (ateista) természetnélkülisége elleni *nem*-ben Goethe kibontakoztatja és megszilárdítja utolsó jámbor természettanát mint szerves morfológiát és plótinoszi színtanát.

Goethe kétségkívül — élete és műve hihetetlen méreteiben, Hölderlin keskeny meredek lángja mellett — utolsó szekularizált megvalósítója annak, amit a nyugati metafizika terében « *Herrlichkeit* » jelent. Amennyiben Bruno-Shaftesbury (és így Cusanus, Plótinosz és Homérosz) vonalában kitart, nem engedve az idealizmus kísértésének, ez a vonal fiatalsága Minden-Egy tanától emelkedik a létmisztériummal szembeni távolság és tisztelet szelleméhez. Így áll elő az a paradoxon, hogy Goethe, a « világfi », aki nem imádkozik, sokkal szorosabban az *analogia entis*-en belül él, mint az imádkozó Hölderlin (*azonosság*-misztikájával). [...].

(*Herrlichkeit III/I/2*, 682-684)

4.

Isteni dráma

(A trilógia II. része)

1. *A bevezetőből*

A teológiai esztétika sokáig lefoglalt bennünket, és még hiányzik az ökumenikus végkövetkeztetés. (*A fordító megjegyzése:* Ezt a tervezett kötetet HUvB nem írta meg). A *Herrlichkeit* elején felvázolt terv szerint az esztétika egy triptichon első részét alkotja. Ez képviseli a jelenség tudatos észrevételét, amint a világban találkozunk vele, az isteni kinyilatkoztatás « dicsőségének » szemlélését. A találkozást követi a párbeszéd, a magyarázat és az egyetértés, ha az ember a köszönés után nem akar továbbmenni csendben. Aki a találkozást komolyan vette, amint azt az esztétika érzékeltette, számot kellett vetnie azzal, hogy már elkötelezte magát a találkozás e jelenségében: « ha egy meghalt mindenkiért, akkor valamennyien meghaltak », és most már nem tudnak csak « önmaguknak élni, hanem annak, aki értük meghalt és föltámadt » (2 Kor 5,14-15). Az esztétika szívében tehát már megkezdődött a « teológiai dramatika ». Amint mondottuk, az észrevevésben már benne van az elragadtatás. De ez még csak az esztétikán belüli megállapítás volt. Most arról van szó, hogy hagyjuk saját nyelvén beszélni azt, akivel találkozunk, vagy helyesebben: hagyjuk magunkat bevezetni általa dramatikájába. Isten kinyilatkoztatása nemcsak szemlélendő tárgy, hanem Isten tevékenysége a világban, ráhatása a világra;

e « cselekvő » kinyilatkoztatásra a világ csak cselekvés által válaszolhat (és nem értheti meg azt, ha nem valósítja meg). Csak e dramatikából kiindulva nyílik út a harmadik és utolsó részhez, amely fogalmakban és szavakban gondolja el, fejezi ki azt a módot, ahogyan ez a cselekvés kibontakozik. A három rész tehát:

Theo-phania	=	esztétika	(*Herrlichkeit*)
Theo-praxis	=	dramatika	(*Theodramatik*)
Theo-logia	=	logika	(*Theologik*)

* * *

2. *Egyetlen dráma*

Az előzőkben megvilágítottuk azt, hogy a mai teológia lényeges áramlatai koncentrikusan egy teodramatikára összpontosulnak, és hogy sehol másutt nem tudják úgy egymást kiegészíteni, mint éppen ezen a területen. Ezen kívül egymást jórészt kölcsönösen közömbösítik. Ez a helyzet az eseményszerű, a történeti, a jövőbeli stb. iránti strukturális érdeklődésnél. A kérdés most az, hogy ez a központ, ahová ezek a tendenciák összpontosulnak, még képes-e kirajzolni a lelki szemnek egy « alakot » (*Gestalt*), vagy másképpen: vajon a vonalak nem kuszálódnak-e annyira össze, hogy legfeljebb már csak egy konvergencia-pont posztulátuma marad, amely viszont már minden szemlélhetőségtől távol áll.

Ha ez lenne az eset, akkor « esztétikánk » kiindulópontja is kérdésessé válna, hiszen e kötet első szakaszának célja az volt, hogy kimutassa: az « esztétikai » Alak önmagától, belülről közvetlenül drámaivá fejlődik ki. Ha viszont kiindulópontunk helyes, a vonalak együttlátásának nehézsége abban állhatna, hogy itt valami a keresztények és a teológusok számára szokatlant kísére-

lünk meg, tehát mivel az « epikus teológiához » hosszú ideig hozzászokott szemnek új látásmódra kellene szert tennie, ami persze nem önkényes. Az epikus távolságból tárgyaltat és ezért viszonylag szabálytalant most már az aktusban vagy aktusok sorozatában kell a maga belső mozgásában megélni. Ezzel a nagyon sürgetett keresztény szemlélődésnek is a nézőtérről a színpadra kell lépnie, és a cselekményben szerepet játszania. De ez a cselekmény természetesen sokkal többet akar mondani, mint a világi tevékenység, mivel ennek a cselekménynek a fogalma eredetileg Istennek Krisztus életében, halálában és feltámadásában véghezvitt tettéből ered. Kívánatos lenne, ha az egymással ellentétes magatartások egy új központ felé törekednének: az epikus-szemlélődőnek a távolságtartás helyett a drámába kell belépnie, míg a külső orthopraxis követőjének és a futuristának abban kellene ismét egyetértenie, hogy a teodráma menetét elsődlegesen nem az ember, hanem Isten határozza meg: és ez az eszmélődés utalás lenne egy elfelejtett mozzanatra: ez a hallgatás és a befogadás a hitben.

(*Theodramatik II/1*, 69-70)

* * *

3. *A megszabadítás « isteni drámája »*

A Krisztusban újjászületett ember részt vesz Krisztus szabadsága analógiájában: felszabadulva az Istennel és a világgal szemben hitelesen teljesített felelősségre, birtokolja a Szentlelket, aki segíti, hogy az abszolút isteni szabadság erőterébe belesimuljon. Ebben az analógiában beteljesedik az, ami csíraszerűen a teremtményi szabadságban adva volt: ha ugyanis Ádám valóban szabadnak teremtetett, akkor nem nyögött abban a bilincsben, ami a bukott állapot ismertetőjegye: nem volt csupán evi-

lági, saját magára és érdekeire, teljesítményeire hajló szabadság, hanem a teremtő Logosz révén szabad önátadás és ezért az evilágin túlszárnyaló, Istenre irányuló valóságos transzcendencia. De most maga a Logosz felvette a bukott Ádám « bűnös testhez hasonló alakját » (Róm 8,3), és ezzel elítélte a testben a bűnt; így a keresztény Ádám szabadságán túl megszabadult a magába csukódó szabadságtól, és Isten Fia megajándékozta Isten gyermekei szabadságával (Jn 8,36; Gal 5,1). Ez a paradoxon, hogy mint « új teremtménynek » a régi korlátai között kell kitartania, mígnem a « remény » « magának a dolognak » a látásában véget nem ér (fel nem oldódik): « Ha Krisztus bennetek van, a test ugyan holt a bűn miatt, de a lélek él a megigazulás következtében » (Róm 8,10). Ez a feloldhatatlan paradoxon irányít minden következőt. « A test ugyan holt a bűn miatt »: a bukott és ezért nemcsak biológiailag, hanem teológiailag halandó világban élünk, megszüntethetetlen végességével és kemény, éppúgy megszüntethetetlen struktúráival, amelyeket a bűn eredményez, amely minden újszülött előtt « már ott van » (kezdődik). És *ebben* a világ*ban* élünk mint Krisztusban meghaltak, nem *ebből* a világ*ból*, jóllehet Krisztussal együtt arra kaptunk küldetést, hogy ebben a világban hirdessük az újat, hogy itt éljünk, ebbe beilleszkedjünk.

Így merül fel a szorongató kérdés, lényegileg önmagába csukódó világba mennyire lehet elülteni az Istentől és Istenre nyitottat, abba, ami « holt », vagyis minden dimenziójában halálba hanyatlik, a halhatatlant. Abba ami csak önmagára (egyénileg vagy társadalmilag) vonatkozó szabadságot ismer és keres, egy egészen más, Istentől ajándékozott és Istenre irányuló szabadságot. Ez az « elültetés » nem lehet lehetetlen, hiszen Krisztus — akit ugyan a világ elvetett, de testileg feltámadott —

nemcsak előre jelezte övéinek azt, hogy a világ gyűlölni fogja őket (Jn 15,19), nemcsak óvta az emberektől (Mt 10,17), hanem elküldte őket az egész világra mint bárányokat a farkasok közé (Mt 10,16), hogy hirdessek az Örömhírt (Mt 10; 18, 19). Mert neki, az új Ádámnak adatott minden hatalom nemcsak a mennyben, hanem a földön is, a vén, vonakodó földön (Mt 28,18). Krisztus kegyelmének lehetősége a világ kegyelme lehetetlensége közepett. A lehetetlenség területe kiszélesedik egészen a világ minden *nem*-mondására és a végül megmaradó vértanúságra. De végül mi marad a lehetőségből? És nemcsak a privát körben: az ember életével és tevékenységével példát ad a másik embernek — mindig volt világító életszentség és voltak megtérések is —, hanem a nyilvánosság területén is, ahol a társadalom, a közgazdaság, a politika törvényei uralkodnak? Lehetséges valami evilágon belüli értelem-teljesség és hatékony bárány-politika, valamiféle « hatalom-mentes politika » révén?

A *Gaudium et Spes* kezdetű zsinati konstitúció így kezdődik: « Az az öröm és remény, az a szomorúság és gond, amelyet a mi korunkban az emberek, különösen a szegények és szenvedők éreznek, öröme és reménye, szomorúsága és gondja Krisztus tanítványainak is... » A zsinat igyekezett kifejezni a valóság paradoxonát, a *nem* és az *igen* feszültségét. A *humanumra* appellált, az emberben levő emberire, tehát ami igazán (*vere*), teljesen (*plene*), leginkább (*summe*), ami értelmesen (*rationabiliter*) emberi lehet, mégha másutt az emberiesség mércéjét az Istenemberről vette is: *nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit* (« az ember misztériuma csak a megtestesült Ige misztériumában világosodik meg igazán »). Az első Ádám ugyanis előképe volt az utolsónak, és Krisztus az Atya szeretetének ki-

nyilatkoztatásával megmutatja az embernek magát az embert és feltárja előtte nagyszerű hivatását (GS 22). Ezzel először megoldódott az emberi létezés értelmére és igazságára vonatkozó kérdés (GS 41), amelyet a konstitúció újra meg újra felvet (4, 10, 33, 36. pontok stb.), és elhárít minden evilági (immanens) választ. Mert az ember csak úgy létezhet, ha evilági tevékenységének valamilyen értelmet ad, mégha azt kielégítően, véglegesen nem is tudja megnevezni. Ezért írja a konstitúció 40. pontja elején: « Mindaz, amit a személy méltóságáról, a közösségről, az emberi tevékenység mélyebb értelméről elmondtunk, megalapozza az egyház és a világ közötti kapcsolatot és kiindulásul szolgál kettőjük párbeszédéhez. »

Igen, az embert éppen ezért mutatja be a zsinat (GS 10) « sokfajta ellentmondásában »: az ember ismeri « korlátoltságát » (miként teljesítőképességét), és ugyanakkor mérhetetlen « vágyakozás » sarkallja. Mélyen érzi, hogy « bűnös », és ez szabadságában akadályozza: azt teszi, amit nem akar. És a társadalmi viszályok is az ember személyes meghasonlásából erednek. « Ennek a *drámai helyzetnek* a világos felismeréséig el sem jutnak azok, akik elmerülnek a gyakorlati anyagelvűségben, vagy a rájuk nehezedő nyomor nem engedi, hogy erről elgondolkodjanak. Sokan úgy vélik, hogy beérhetik a valóság sokféle értelmezésének valamelyikével. Mások egyedül az ember erőfeszítésétől várják az emberiség igazi és teljes felszabadulását és meggyőződésük, hogy az ember eljövendő uralma a föld felett ki tudja majd elégíteni a szív minden vágyakozását. Vannak olyanok is, akik reménytelenül kételkednek az élet értelmében, ezért azoknak a vakmerőségét magasztalják, akik, úgy vélekedve, hogy az emberi létezésnek önmagában semmi értelme sincs, kizárólag egyéni bátor döntésük által akar-

ják annak egész értelmét megadni. » És itt nem pusztán valamilyen véges jóra, hanem az abszolút Jóra kell igent vagy nemet mondani, amelytől a szabadság sohasem vonatkoztathat el (mégha ezt a jót nem is Istenben keresi). A konstitúció az emberi létezést mint csatamezőt írja le: (A bűn miatt) « az ember meghasonlott önmagában. Ezért pedig az egész emberi élet, akár az egyéni, akár a közösségi élet, küzdelem, sőt *drámai küzdelem* a jó és a rossz, a világosság és a sötétség között. Mi több, az ember rájön, hogy a maga erejéből hathatósan vissza nem verheti a rossz támadásait, s mindenki úgy érzi magát, mintha bilincsbe volna verve. » Ugyanakkor az emberiségben a vágyakozás a szabadságra és igazságosságra egyetemes, sokkal erősebb, mint valaha is volt (GS 9).

Korunkat erősen megjelölték a technikai haladás eredményei (GS 5, 6, 20, 23, 35, 57), a tudományos haladásra alapoz (44) és a gazdasági fejlődéstől függ (64). Vajon ez a legkedvezőbb feltétel a kulturális haladáshoz, amely az erkölcsi és intézményes fejlődés révén emberibbé teszi a családi és társadalmi életet? (53) Itt kezdődnek a konstitúció részben ismert, részben nem ismert aporiái. Világosan ismert a föld technikai átalakításának egységesítő tendenciája (54), ismert ennek a problematikája: a hagyomány elvesztése, az egyes tudományágak szétaprózódása, a specializálódás és a teljes képzés elvesztése, növekvő feszültség a tömegkultúra és a kevesek igazi kiképzése között, feszültség a teljesen evilági, sőt vallásellenes humanizmus és az igazi transzcendencia között (56, 61). Mégis a konstitúció — és itt van az ismeretlen és az ellenőrizetlen — egy bizonyos konvergenciát lát az egyetemes kultúra (61: *universalis cultura*) és az Egyház küldetésének katolicitása (egyetemessége) között, és ezt követendő eszménynek

állítja oda (58). A posztulátum nagyon elvont marad ott, ahol a « mindenekelőtt pszichológiai és szociológiai » eredményeket a keresztények alkalmazhatják; itt nem jegyzik meg, hogy éppen az embertudományok nem semlegesek, hanem a keresztény vagy nem keresztény értelmezés hatja át őket, és éppen ezért látszólagos vagy valóságos eredményeiket alaposan meg kell vizsgálni keresztény szempontból, és esetleg le kell építeni vagy újra kell építeni őket.

Kívánatos a « párbeszéd » (25) a jelen világban felépítendő kultúra és Isten országa keresztény hirdetése között az értelemkeresés körül; az egyház jól tudja mennyi mindent köszönhet az emberiség történelmének és fejlődésének. A kereszténveknek szívesen együtt kell dolgozniok a közös emberi feladatok megvalósításában az azonos célokért fáradozókkal (GS 31, 43), ahelyett, hogy vallási meggondolásból elmenekülnének földi feladataik elől (43). Másrészt itt a természet, a társadalom túlzott technikaivá tételének démoni vonásait és a keresztények problematikus együttműködését ezzel a titáni művel túl kevéssé látják. Igaz, hogy a zsinati atyák a fegyverkezési versenyt erősen megbélyegzik (81), de vajon kellőképp átlátták-e a tömegtájékoztatási eszközök pusztítását? Kétségtelen: élesen megbélyegzik a szegény és gazdag országok közötti egyre növekvő, kiáltó szakadékokat (66 és 8), erősen aláhúzzák mindenki elidegeníthetetlen jogát (26), de vajon az emberek — miután már mindenki eljutott a jólétre — a rendelkezésre álló javakat mint « Isten kezéből kapott ajándékokat » kezelik, amelyeket szegénység szellemében és szellemi szabadsággal használnak és élveznek?

A konstitúció jól látja, hogy, az egyes embernek belső ellentmondásával, « az ember egész történetén végigvonul az élet-halál harc a sötétség hatalma ellen » (37),

de az említett konvergencia síkján, a világkultúra és az Egyház katolikus küldetése közötti konvergenciánál nem jelzi kellőképpen a harcot a társadalom, a kultúra, a politika síkján, ahol ez a harc még hevesebb lehet, mivel az evilági társadalmi struktúrák mint ilyenek nem szárnyalják túl az innenit, az immanenciát. Mindig utalni kell arra, hogy a keresztény humanizmus megkoronázása Jézus Krisztus, aki szeretetparancsában, és még inkább « mindenkiért » vállalt halálában (32, 22) az emberiség szocializálásának alapvető értelmét adja; mégis másutt a szolidáris embercsalád kialakítása mint valami *deus ex machina* működik (26, 30, 32). A keresztények befolyása által a földi világnak Isten országa alapanyagát kell alkotnia (« *materia regni coelestis* »: 38), a természet erőit azonban úgy kell szolgálatunkba állítanunk, hogy az emberi élet annak a jövőnek lendüljön neki, « amelyben maga az emberiség lesz Istennek tetsző áldozati ajándékká » (38) Ezután hangsúlyozza a konstitúció, hogy « a földi haladást gondosan meg kell különböztetnünk Krisztus országának növekedésétől »; mégis « ez a haladás sokat jelent az Isten országa szempontjából », hiszen « az új emberi család közösségének növekedése », « némiképp már sejteti az eljövendő világ körvonalait » (*aliqualem novi saeculi adumbrationem*). Vajon ezek a határozott állítások nem szárnyalják át túl könnyedén a Szentírás eszkatologikus szövegeinek egész problematikáját? Vajon a világ végső sorsára és minden emberi tevékenységre vonatkozó kijelentés nem Pálé marad, aki szerint mindennek át kell mennie az ítélet tüzén: ez bizonyítja, kinek mit ér a munkája, és « a lerakott alapon kívül, amely maga Jézus Krisztus mást senki sem rakhat »? (1 Kor 3,11-15). Az egész amit az emberiség a történelem során alkot, nevezhető Istennek tetsző áldozatnak, de olyan értelemben, ahogy azt Teilhard de Chardin magyarázta Maurice Blondellel egyetértésben:

« Egyetértek először minden nehézség nélkül abban, hogy a világ egyetemes erőfeszítését úgy érthetjük, mint egy *elégő áldozat előkészítését* (*la préparation d'un holocauste*). Végső soron minden munkánk azt eredményezi, hogy kialakítjuk azt az ostyát, amelyre le kell szállnia az isteni Tűznek » (Teilhard írta 1909. dec. 29-én M. Blondelnek).

(*Theodramatik III*, 444-449)

* * *

4. *Felszabadítás-teológia*

Itt egy pillantást kell vetnünk az ún. *felszabadítás-teológiára*, hogy lássuk időszerűségét és bonyolult természetét. Nagy veszélye az, hogy az első és az utolsó Ádám, az evilági cselekvés és az eljövendő Isten országa közötti viszonyt egy áttekinthető rendszerbe akarják egyesíteni és így valamiféle új teológiai racionalizmusba esnek. És ezen nem változtat az sem, hogy a praxisra hivatkoznak és annak elsőbbségét hangsúlyozzák. De mivel ez a hívás keresztény cselekvésre és a világ folyásának megváltoztatására, tehát a döntő együttműködésre a keresztény hivatás középpontjában áll, itt feltárul, jobban mint eddig, a *keresztények világban való létének drámai helyzete*. Négy lépésben világítjuk meg ezt.

1. A teremtéstől kezdve az ember — mivel Isten képmása és hasonlatossága — arra hivatott, hogy hajtsa uralma alá a földet. Az Evangélium nem szünteti meg ezt a parancsot, hanem irányt és konkrét tartalmat ad neki, minthogy a testté lett Logosz szavát, tettét, tökéletességét hirdetni kell minden világot építő népnek. Pál éppoly kevéssé menti fel magát a munka alól, mint a kézműves Jézus; « keserves fáradtsággal, éjjel nappal dolgozott », hogy « senki kenyerét ingyen ne egye »

(2 Tessz 3,8). A példa mindenkire érvényes: « Aki nem akar dolgozni, ne is egyék » (uo. 3,10). De miként legyen, ha az emberi munka megszervezése az egyre növekvő hatalom szolgálatában áll, éspedig nem a munkásokéban, hanem azokéban, akik a munka gyümölcseit lefölözik? A munka mint olyan a természet feletti uralmat szolgálja, és a hatalom akarása csak növekszik minden eredménnyel; nehezen lehet megállítani ezt a folyamatot: dolgozunk, hogy éljünk, éljünk, hogy dolgozzunk és hogy uralkodjunk. Hogy ez az uralom a mértéktelen jólét vagy féktelen fegyverkezés révén tör a nagyobb hatalomra, az lényegtelen, mindenképpen túllépi az erkölcstelen, mert embertelen cél határát. Az embertelen egyszerre megjelenik a munkások kizsákmányolásában is, akiket csak mint eszközöket kezelnek a hatalom megszerzésében. Világos, hogy a kereszténynek be kell vetnie magát e könyörtelen gépezet kerekei közé, és — amint a zsinati konstitúció hangsúlyozza — fel kell mutatnia az emberi (*humanum*) mértékét (amelyet Jézus Krisztus által megismert) a két mértéktelenséggel szemben: egyrészt a jólét és az imperializmus túlereje mértéktelenségével, másrészt az elszegényedés tehetetlenségének mértéktelenségével szemben. Hogy aztán van-e esélye arra, hogy a kettős mértéktelenségben működő démonit legalább megfékezze, vagy pedig a hatalom spirálja már feltartóztathatatlanul továbbterjed, úgy, hogy őt felőrli: ez egy második kérdés. Ki kell-e állnia határozott tudással és képességgel a hívó humánum mellé, amely minden nem teljesen elpusztultban és lelkileg el nem haltban él? De még ha valami sikerül is neki, földi szempontból minden eredmény kérészéletű marad, mivel a hatalom a lényegileg mohó emberek kezében ambivalens (kétértékű) marad, ezért legtöbbször csak ingatag egyensúlyt lehet elérni, és (egy ideig) azt megtartani: nem az elviselhetetlen nyomor és az esztelen fényűzés

vagy a titáni hatalomvágy között, hanem az elviselhető szegénység és az egész világgal törődő jólét között. Ez a keresztény törekvés, amely elősegíti az egyetemes emberi jogoknak és az emberi személy méltóságának megfelelő létezést, annál inkább kérdéses lesz, minél inkább céljához közeledik, mivel a ma elérhető kultúrjavak, amelyeket a szegényeknek juttatnak és amelyekre ők törekszenek, annak a technikának a köréből származnak, amely magában hordozza az egyre-több dinamizmusát és így a személyt szétromboló tömegkultúrát (= kultúrálatlanságot), amely a gazdag országokból annál könnyebben eljut a szegényekhez, mint hogy ezek gyakran személyes kultúrájuk egy egész korszakát átlépték.

Így a keresztény felszabadítás Krisztus szabadsága nevében a régi időszak meg nem felelő eszközeire *is* irányul és közösséget vállal minden felfelé törő földi törekvéssel. Ismét áll az axióma, amelyet Claudel annyiszor ismételt: a keresztényektől azt várják, hogy ellenálljanak és helyben maradjanak, nem pedig azt, hogy győzzenek. Mesterük is — földi szempontból — bukott Győző volt.

2. De vajon Krisztus győzelme pontosan nem abban áll, hogy végül, szenvedése idején a gonosz túlhatalmával szemben semmiféle ellenállást nem tanúsít, hanem az erőtlennek teljesen szabad folyást enged, hogy kitombolja magát? Vajon a krisztusi program, amelyet a Hegyi beszédben hirdetett az erőszakmentességről (*Nichtwiderstand*), csak a magán vagy személyek közti szférára áll, és nem a társadalmi, politikai színpadra is? Luther Martin King mondotta egyszer: « Krisztus a szellemet és az indítékokat, Gandhi a módszert szolgáltatta. » A ma sokféleképpen és sokféle célból gyakorolt erőszakmentesség taktikája, amely meg akarja törni az igazságtalan hatalmat, serkentő appellálás lehet a minden emberi szívben levő humánumra, és néha (Gandhinál is) a keresz-

ténység mint végső indíték hiányzik belőle. De két kérdés adódik: Vajon egy realistán gondolkodó állam lemondhat a hatalmi szervekről (rendőrség, katonaság?), amelyek a hatalmon levők hatalmi visszaéléseitől akarnak megóvni? A másik kérdés mélyebbre nyúl: Vajon Krisztus keresztje « haszontalanná » (funkciómentessé) válhat az evilági hatékonyabb « taktika » végett? Az *Agapè*nak (szeretetnek), amely « mindent elvisel, mindent eltűr » (1 Kor 13,7) lehet-e taktikája, elérhet-e politikai célokat? Vajon itt az « Isteni erényt », tehát amely Isten saját tulajdona marad, nem viszik át az emberi számítások területére? Ha így fogalmaztuk meg a kérdést, máris nyilvánvalóan átléptünk egy nehezen meghatározható határt. A keresztény tevékenykedhet a Hegyi beszéd szelleme körében és még tömegeket is mozgathat, talán túlságos aggodalom nélkül, ha már ebben a szellemben átlépte a határt a politikai taktika felé. De ehhez a határhoz mégiscsak át kell gondolnia a földi hatalmi viszonyok valóságát. Önmaga számára Krisztus igazságosságáért választhatja a vértanúságot, de kérdéses marad, hogy kell-e politikai, vagy akár humánus célok végett nagy tömegeket mozgósítania. Talán a « kereszt politikája » átfogóbb politikai számítás részmozzanatává hanyatlik: pl. miként célozható meg a földi igazságosság? Az a tény, hogy Gandhi egyre magányosabb küzdő lett, amint útján előrehaladt, figyelemre méltó.

3. Fel kell tehát újítani a hatalmat, hogy számolhassunk az ellenhatalom bevetésével? A kereszt stratégiája ilyen volt a halálban, a másvilági Uralomba való átmenet határán. Ezt a stratégiát mint egészet, mint teljesen egyedülállót nem lehet visszahozni a földi hatalmi harcok közé. Másrészt nem találunk Jézus életében egyetlen példát sem arra, ahol ő földi hatalmi eszközöket használt volna fel ügye érdekében; a templom megtisztítását itt

nem lehet felhozni. Aki az ószövetségi szent Jahve-háborúk teológiáját akarná felmelegíteni, melléfog; mert legfeljebb csak mint « előképeket » (*typoi*, 1 Kor 10,6) emlegetheti. A kereszténveknek nem szabad semmit átvenniök a Félhold szelleméből. De egyszerűen létezik a régi világ rendje, kemény törvényeivel (ebben a magasabb igazságosság nevében kardot viselő államhatalom, amelyről Pál beszél: Róm 13,1-7), és a keresztények még ebben a világban élnek, amelyet zártságában és haladásában nem lehet és szabad egyszerűen « teologizálni ». A keresztény politikus vagy szociológus realizmusához hozzátartozik a földi hatalmi viszonyok józan kiszámítása. Ezeket nem lehet egyszerűen teológiailag « fedni » (« Aki kardot ragad, kard által vész el », Mt 26,52), de az eszközökhöz tartoznak, amelyek az embernek végszükségben rendelkezésére állnak. Jézus példabeszéde szerint szükség van a hideg számításra (Lk 14,31): mit érhet el az ember és mit nem az adott eszközökkel; továbbá ott van a csodálatos példabeszéd (Lk 16,1-9), amely a « hamis mammon » intézőjét dicséri; nem hamisságát, hanem tisztán emberi okosságát. « Az igazságtalanság mammonja » hebraizmus, és mindarra vonatkozik — minden vagyonra, még a szabályosan szerzettre is —, amiben valami igazságtalanság van (Sir 27,2). De az ember az « igazságtalanság mammonja » segítségével hűségesen úgy intézheti dolgát, hogy az igazi jót (értéket) rábízzák (Lk 16,11). Jézus a körülötte levő vámosokkal bizonyítja, hogy jól ismeri ezt a határterületet. A mammon mint « csalóka gazdagság » (Mk 4.19) azoknak a világi javaknak egy formája, amelyek nem mennek be Isten országába; a hatalom alkalmazása egy másik ilyen forma, amely mint *ultima ratio* — az egyéni és társadalmi életben egyaránt — a végesség börtönében levő léthez tartozik. Hozzá még nem egyértelműek a hatalom alkalmazásának határai;

ez jóval a nyílt vérontás előtt kezdődhet. Vajon a hatalomnélküliségnek nincs néha olyan taktikája, amely (paradox módon) a hatalomról árulkodik, olyan művészet, amely a külső hatalmasokat szokatlan eszközökkel olyasmire kényszeríti, amit nem akarnak?

4. A szegények és elnyomottak társadalmi igazságosságáért folytatott küzdelem szigorú keresztény kötelesség, hiszen az « irgalmasság testi-lelki cselekedete » alapján ítélik meg a kereszténytyt. De mivel a célt és az eszközöket nem lehet pontosan elhatárolni (hol kezd veszélyes lenni a közvetett segítés, a megszabadított számára akart jólét?), ez a küzdelem csak egy mozzanata lehet egy átfogóbb harcnak, amely a Logosz igazi csatája. Az « igazi jó » (Lk 16,11) több, mint a politikai és gazdasági szabadság, amely a világpolitika egészében és még inkább a világgazdaságban mindig csak nagyon viszonylagos lehet. Az « igazi szabadság » Istentől jön, Szentlelke elküldése által kapjuk, és a szegény és elnyomott is részesedhet belőle és tudatosan megélheti, miként bárki koncentrációs táborba vagy a Gulagra internáltak közül. Ezt Maximilian Kolbe a legfelsőbb fokban tanúsítja. Csak a keresztény és polgári szabadság közti különbségből érthető Szent Pál közömbössége a rabszolgaállapottal szemben: megmutatja, hogy « Krisztus szabadsága miként szárnyal túl minden emberi szabadságot és rabságot » (H. Schlier). Ez a szabadság Krisztusban nem attól függ, hogy vajon megvan-e vagy nincs emberi szabadságom. « Jézus Krisztusban nincs rabszolga és szabad ember » (Gal 3,28; Kol 3,11). A keresztények tanúságtétele (*martyrion*) a világi túlhatalommal szemben más és magasabb *ultima ratio*, mint az előbb említett, mégha lehetséges is az átmenet a hatalomnélküliségből, sőt a hatalom alkalmazásából (társadalmi végszükség esetén) a saját testtel és vérrel meg-

pecsételt tanúságtételhez. Az aktív tett, amely a keresztény szabadságban megélt egzisztenciát lezáró aktusban van, alkotja az átmenetet az első Ádám zárt szférájából a második nyitottságához. És mivel az Apokalipszis csak a végső ellentéteket ábrázolja a Logoszcsatában, valamennyi evilági tanúságtételt Krisztus ügye mellett mindig ebben a határhelyzetben mutatja.

Itt mégis emlékeztetnünk kell arra, hogy egyháztörténeti szempontból a vértanúk korát a remetéké követte, akiknek teljes önátadásból származó tanúságtétele egyenlő értékű volt a vértanúsággal. A *Gaudium et Spes* kezdetű lelkipásztori konstitúció nem mulasztja el, hogy (a földi felszabadítás előmozdítása mellett) erre a hivatásra utaljon (GS 38). És a szerzetesteológia, kezdve Origenésszel, erősen kidomborította ennek az életnek küzdelemjellegét, és társadalmi megfontolásait a Logoszcsata egészéhez viszonyította: Amíg Mózes a hegyen karjait Isten felé emeli, a völgyben Izrael gyermekei megnyerhetik a csatát (Kiv 17,8kk). Másrészt a felszabadítás-teológiának ez a legfelső zónája a bizonyíték arra, hogy az említetteket minden sürgősségük mellett mégiscsak a maguk viszonylagosságában kell tekintenünk, legalábbis ott, ahol a politikai és gazdasági felszabadítás előtérben áll. Csak amikor a Krisztus által véghezvitt végső felszabadítás távlatába állítjuk és ahhoz vonatkoztatjuk őket, akkor érdemlik meg a felszabadítási mozgalmak a teológiai minősítést.

(*Theodramatik III*, 449-454)

5.

A Róma-ellenes komplexus

Mi ennek a könyvnek a célja? Megmutatni, hogy a katolikus egyházon belül — ami rajta kívül helyezkedik el, az pillanatnyilag nem érdekel bennünket — létezik egy bizonyos mély Róma-ellenes komplexus; továbbá, hogy ennek a bonyolult ellenérzésnek szociológiai és történelmi gyökerei vannak, de teológiai alapokra is támaszkodik. Az egyházi közösségnek állandóan felül kell múlnia ezt a komplexust. Igyekszünk tárgyilagosan látni és komolyan venni az Egyház irányításával kapcsolatban kifejezett kételyeket, akár kezdetén, akár történelme folyamán jelentkeznek, akár napjainkban, nem veszítve szem elől azt a tényt, hogy a XX. században egy sor olyan pápát kaptunk, akik teljesen önzetlenül Krisztus ügyének adták magukat. Ez a megállapítás azt sugallhatná, hogy válasszuk el századunkat mintegy varázsütéssel a pápaság gyakran sötét történetétől és hagyjuk ezt a feledésben. De emlékezünk Montalembert szavaira is: « Ahhoz, hogy megítélhessük a múltat, meg kellett volna azt élnünk; ahhoz, hogy elítélhessük, semmit sem kellene neki köszönnünk. » Emlékezünk Möhler bölcsességére is. A XII. század pápaellenes szektáival kapcsolatban (amelyek — lelki és szent Egyházról álmodva — szemére merték vetni koruk egyházának, amely eltörölt annyi vihart és forradalmat, hogy csődöt mondott küldetésében), kijelenti: « Ha a képzelődésnek és az önzésnek ezek az alkotmányai — ezt kell mondanunk róluk, anélkül hogy félreismernénk azt

a jót, amit bennük találhatunk — kénytelenek lettek volna hordozni a koroknak *azt* a terhét, amely a katolikus egyházra nehezedett, az első pillanattól kezdve a semmibe hulltak volna vissza, ahonnan felmerültek. »

Bevezetőnkben először igyekszünk megjelölni az egyházi realizmus teológiai alapját, amely az említett mondatokban kifejezésre jut; azután tekintetünket az egyház vitatott valóságára vetjük, hogy végül — emlékezve a teológiai realizmusra — kötetünk második és harmadik részében részletesen kifejtsük tételünket.

1. *Az alapelv: Az Ige testté lett*

Szent János ebben az alapelvben megfogalmazza Isten végleges kinyilatkoztatásának lényegét, úgy, ahogy azt az evangéliumok konkréten leírták. Az Ige, a görög « *logosz* », a héber « bölcsesség » öröktől fogva Istennél volt; ő volt az isteni principium (alapelv), amely által Isten mindent teremtett, Ő a fény, amely által állandóan megvilágítja a teremtményeket. Az Ige Istenben a teremtő művészet, mindent szuverén szabadsággal rendez el; mindenható, semmi más nem köti, mint saját terve és saját akarata, nem érik el a sötétségek, korlátok, bűn, semmi sem ragadhatja meg, állíthatja meg, kötheti meg világosságát, amely mindenhová kiárad (« megragadni », megérteni egy dolgot, egy igazságot, annyi, mint szellemileg uralkodni rajta és hozzákötni olyan kategóriákhoz, amelyek bezárják). A megragadhatatlan isteninek a megragadása konkréten kifejeződik az Ószövetség törvényében. A törvény előbb nyitott és kibontakoztató intelem volt az isteni fény és az isteni igazság misztériumának közöttünk lakozásáról, azután részben megmerevedett egészen addig, hogy csak mágikus formula lett a tudás és a cselekvés szabályozásához,

amely révén a « sötétségek » felülkerekednek a fény hullámain. Ettől a pillanattól fogva a helyzet ellentmondásos és tragikus lesz.

Amikor az Ige, aki Istennél volt, testté lesz, valami új, hallatlan jelenik meg. A test (« hús ») maga a konkrét ember, aki jelen van és megnyilatkozik testi egyediségében. Igaz, a « testi embert » lélek kormányozza, minthogy Isten leheletéből ered: ez különbözteti meg az embert a növényektől és az állatoktól; de a Biblia számára mindenek ellenére « hús », miként vele együtt teremtett társai: Hús: ez annyit jelent, mint születni, növekedni, táplálkozásra kényszerülni, nemző képességgel rendelkezni, meghalni; annyi, mint részét alkotni az ősök láncolatának, akik megjelölnek és meghatároznak titokzatos módon; ezért két evangélium Jézus családfájával kezdődik. Egyetlen testi lény sem alkot tiszta kezdetet. Mindegyik beágyazódik egy közösségbe, amely régóta létezik, egy hagyományba, amely nevel. A testté lett Ige hagyománya az Ószövetség: Jézus ebbe illeszkedik be. Következésképp nevelője a Törvény: *factus est ex muliere, factus sub lege* (= « asszonytól született, a törvény alattvalója lett », Gal 4,4); a kettő összekapcsolódik. Egy Jézus-korabeli zsidó számára Isten Lelke ott fú, ahol megtartják Mózes törvényét, amely annak a szövetségnek a kifejezése, amelyet Isten Izraellel akart kötni. Jézus templomi bemutatásának jelenetében Lukács szándékosan ötször ismétli a kitételt: « az Úr törvénye », Mózes törvénye (Lk 2,22-29): mindennek e törvény szerint « kell » beteljesednie. És a jelenet szívében a Szentlélek lehelete háromszor száll Simeonra. A törvénynek való engedelmesség*ben* Jézus testét körülmetélik; Mária teste « megtisztul », az Ószövetség átadja helyét az Újnak — ebben a gyermekben, aki ellen kontesztálnak, aki « *sokak romlásának és föltámadásának* » alkalma lesz; az anyában, akinek szívét tőr járja

át. A test jelenti még: az ember meghatározott emberi lehetőségeiben egy bonyolult meghatározott fizikai szervezet révén, amelyet jórészt nem ismer az, aki gondolkodik és cselekszik. A látás és a hallás egyszerű tette feltételezi a megszámlálhatatlan testi és fiziológiai viszonyok hálózatát, amelyet végsőkig soha ki nem kémleltek; e viszonyok mindig fenyegetettek, mindig lehetséges hiányosságuk: vannak vakok, bénák, süketek, mindenfajta betegségtől szenvedők, vannak foglyok, elnyomottak, jövedelem nélküli emberek, üldözöttek, olyanok, akiket testi fogyatékosságaik különböző módon akadályoznak. Jézus mindenekelőtt értük jelenik meg testben: Iz 61,1kk; 58,6, idézi Lukács 4,18. A test védtelenül ki van szolgáltatva a testnek. Mint Lázár, az ajtó előtt elterülhet; bebörtönözhetik és lefejezhetik, mint Keresztelő Jánost; « játékszer » lehet (« kényük-kedvük szerint bántak vele », Mk 9,13), mint Jézus szenvedése idején mindenki játékszere lesz; keresztények, zsidók, pogányok elvetik, jóllehet egymást gyűlölik, egyesülnek a játékpartiban: ennek az embernek el kell tűnnie. « *Övéi nem fogadták be* » (Jn 1,11); a szövetség « táborán kívül » kell halálra adni őt (Zsid 13,12). A test nem tud elszökni, arcul lehet csapni, rászegezni két gerendára, hogy azt halál kövesse, nevetség tárgyává lehet tenni.

A testben már mindig megvalósult az egyén átmenete a közösségbe. Az egyén úgy születik, mint egy nép és az emberiség része; mások nevelik, hogy abba beilleszkedjék. Saját szerveinek és tagjainak sokasága (egyesek hiányoznak kezdetben, másokat le lehet amputálni) mintegy spontán módon emlékezteti az egyént, hogy ő maga is csak része a *polis*-nak, a népnek vagy az emberiségnek, és a legtöbbször egyáltalán nem nélkülözhetetlen tagja. Csontjai és izmai nem maguk választják helyüket a testben; meghatározott módon kell egymás mellett elhelyezkedniök, illetve összekapcsolódniok, hogy

az emberi lény értelmesen kifejezhesse magát. Hasonlóképpen az egyén nem választja meg helyét a társadalomban: kijelölnek neki egy szerepet, amelyet játszania kell fizikai szinten éppúgy, mint a politikain: be kell töltenie egy funkciót, teljesíteni egy feladatot.

Ha a megtestesült Igének társadalmi befolyást kell gyakorolnia, egyáltalán nem menekülhet meg e kettős determinizmus kemény valóságától. Az Ige megtestesülése mindörökre visszavonhatatlan: « Tapintsatok meg és lássátok! A szellemnek nincs húsa és csontja, mint nekem » (Lk 24,39). És az a szervezet, amelynek neve Egyház, és amely az Ő *teste* (Ef 1,22kk) — ez pontosan a « hús » értelmében (1 Kor 6,13-20), tagjaival (Róm 12,4k) — szintén nem menekülhet ebből az állapotból. Csak amennyiben az egyének beépülnek és beilleszkednek arra a helyre, amelyet Krisztus kijelöl nekik (Ef 4,11), amennyiben az egész test törvénye szerint « funkcionálnak » (teljesítik szerepkörüket), annyiban ez a test maga is, tagjai is, eljutnak « a felnőtt korba, Krisztus teljességének mértékében. » « Egybe fogunk nőni a fővel: Krisztussal. Ő az, aki az egész testet egybekapcsolja és összetartja, a különböző ízek segítségével és minden tag arányos együttműködésével. Így növekszik a test és építi föl önmagát a szeretetben » (Ef 4, 15-16). Milyen kép! Nem a szabad egyének társasága gyülekezik egybe tetszése szerint egy « társadalmi szerződés » révén, mindegyik személy jóléte érdekében, hanem « teljesség », « érettség », « egység », amely felülről ered, amely már előre létezik, de mégis csak valamennyi szorosan együtt elkötelezett tagjának együttműködése révén érhető el, valósul meg.

Akkor mi lesz a « keresztény » annyit hangoztatott « szabadságával »? Kérdezzük meg előbb azt, hogy miben áll Krisztus szabadsága. Alapvetően abban a tény-

ben, hogy az Ige testté lett. A Logosz spontán módon lép be — anélkül, hogy « erőltetnék » — a test minden determinizmusába. Egész testben való léte e szabad akarásból kiindulva rendeződik el. Márpedig ez annak szabad akarása, aki Istennél van, és akit Isten « elküldött » a testbe, és aki szabadon teljesíti Isten akaratát. « Nem akartál vér és ételáldozatot, de embertestet alkottál nekem... Akkor így szóltam: Íme, jövök, Istenem, hogy akaratodat megtegyem » (Zsid 10,5-7 = Zsolt 40). Minden determinizmus mélyen átalakul e szabad akarat révén, amely azt megelőzi. Ebből következik, hogy a test tagjaival szemben megnyilatkozó jellege is részesedik ebben a szabadságban. Ezen a ponton nyilvánul meg a « világ » mentalitása: nem tud elviselni ilyen isteni eredetű szabad akaratot; ezt mint támadást éli meg minden zárt « biztonság » ellen, amelyet a kozmikus törvények alakítanak: ezért minden kifogását és gyűlöletét arra zúdítja rá, akit egyedül Isten tart fenn és aki védtelenül ki van szolgáltatva a világnak. Krisztus Teste, az Egyház pontosan ebbe a helyzetbe illeszkedik be. Azoknak, akik befogadták Őt, hatalmat adott, hogy « újjászülessenek » Isten világot megelőző akaratából és lényegéből, — « nem vérből, sem a test ösztönéből, sem a férfi akaratából » (Jn 1,13). Ezért ki vannak téve az üldöztetésnek, mint Jézus: « Boldogok vagytok, ha miattam szidalmaznak és üldöznek titeket és hazudozva minden rosszat fognak rátok » (Mt 5,11). « Ha engem üldöztek, titeket is üldözni fognak » (Jn 15,11). Ez keresztény szabadságunk struktúrája: Jézussal együtt, messzebbről jöve, mint a « világ » (mivel a Fiúval Isten gyermekei vagyunk), vele együtt mélyebben a test determinizmusaihoz kötve, jobban kitéve védtelenül a világ ellentmondásainak, amely nem viseli el ezt a szabadságot és amely pont akkor kapja meg an-

nak bizonyítását, amikor ellentmond neki. Sőt — és ez Krisztus és az Egyház misztériumának mélysége — a keresztény maga is részesedik ebben az adományban, hála az Ő szenvedésének, aki helyettesítője lett.

De vajon Krisztus nem szabadított meg bennünket a Törvénytől (Gal 5,1)? Pál írja: « Így tehát, testvérek, nem a szolgáló fiai vagyunk, hanem a szabad asszonyé », az égi Jeruzsálemé (Gal 4,31). Igen, megszabadultunk a kívülről és felülről jövő törvénytől, amely állandóan félrevezetett bennünket, hogy próbáljuk bölcsességünk és gyakorlataink hálójába fogni Istent és szabad fényét; Szent Pál azt mondja, hogy megszabadultunk a bűn törvényétől vagy egyszerűen « megszabadultunk a bűntől » (Róm 8,2; 6,18; 6,21). De a testté lett Ige szabadított meg bennünket. Ez számunkra « a szabadság tökéletes törvénye » (Jak 1,25); ez által mélyebben kötve vagyunk a test által, nemcsak a szó (a törvény szava) meghallgatóinak kell lennünk, hanem « tevékeny megvalósítóinak ». Csak ezáltal leszünk Egyház, amely Krisztus szabadságából él, amelynek eredete az Atyának való engedelmesség és a vége keresztre szegezett állapota.

2. *A tény*: *Róma-ellenesség*

Abból kiindulva, amit emlékezetbe idéztünk, vessünk egy pillantást az Egyházon *belül* tapasztalható Róma-ellenes komplexusra. Rögtön sejtjük, hogy ez kétségtelenül a testben létező Egyház kikerülhetetlen jellegével van kapcsolatban és valamennyi tagja egymás közötti elrendeződésével. Miként az Egyház a maga egészében, ugyanúgy vezetése sem tisztán lelki; valami angyali eszme nem találhat helyet a Megtestesülés Egyháza struktúrájában. A test tagjai erősen súrlódnak, mozgásuk fá-

raszt és az ember megérezheti, miként a « funkcionálási igény », a kifejezési lehetőség korlátait és mechanizmusa elhasználódása által eredményezett lassúságot. Még mélyebben: az emberi testet szellemi principium mozgatja, amely immanens (benne maradó), az « ember-rendszer » egy bizonyos autonómiával rendelkezik, bizonyos harmóniával is; az egyházi testet egy « fő » mozgatja, amely fölötte áll, « természetfeletti » hozzá viszonyítva, és az Egyház irányításának funkciója, főleg a pápaság azért létezik, hogy állandóan emlékeztessen erre a transzcendenciára és azt képviselje. Ez a helyzet kellemetlen a testnek olyan mértékben, amennyire immanensnek fogja fel magát, tehát ha szociológiai távlatban tekinti magát. Már a korintusi közösségekben a Pál-jelenséget a maga egészében így élték meg: kellemetlenséget okozott és kontesztálásra adott alkalmat. Ez a Pál-ellenes komplexus, amely mindenféle érveket keresett az Apostol személyes jellemére és magatartására, látszólagos autokrata magatartására hivatkozva, amikor ellentétben állt a jeruzsálemi ősközösség nézeteivel — nem igen csitult el Pál hosszan kifejtett önvédelme révén. Aki védekezik, magát vádolja.

Pál mint személy eltűnik, de Péter megbizatása marad, miként az apostolutódoké, a püspököké is. A Pál-ellenes komplexus továbbél mint Péter-ellenes komplexus. Erről a komplexusról tárgyal ez a könyv. Érezhetően leszűkítjük témánkat és figyelmen kívül hagyunk számos hozzá tartozó szempontot. Nem tárgyalunk a pápaság teológiájáról, még kevésbé az Egyház teológiájáról, sem a pápa és a püspökök hivatalának viszonyáról, sem arról, hogy miként származik a püspöki hatalom az apostoli kollégiuméból, nem a Tizenkettőéhez való viszonyáról, sem az egyházi szolgálatok hierarchikus elosztásáról, sem Isten népe általános papságáról. Ezekről a

problémákról bő irodalom létezik. Egyedül csak a Róma-ellenes komplexus furcsán irracionális jelenségét vizsgáljuk, és éppen csak érintjük a jelenség katolikus Egyházon *kívüli* tényeit.

Luther végrendeletében ezt a figyelmeztetést hagyta: « *Hoc unum me mortuo servate: odium in pontificem Romanum* » (Halálom után ezt az egyet őrizzétek meg: a római pápa gyűlöletét). Ez kevésbé érint bennünket, mint egy ismerős angol pap búcsúszava látogatóihoz: « Good bye; keep away from Rome »; (Isten veletek, óvakodjatok Rómától!) Talán ez az utóbbi tanulmányozta az Egyház történetét és megállapította, hogy sokkal több okot ad a Péter-ellenes komplexusra, mintsem amelyekkel a korintusiak Pál-ellenes magatartásukat indokolták. De legalábbis fel kellett volna tennie egy kérdést: a II. Vatikáni zsinat után, amely visszaállította az egyensúlyt a püspöki kollégialitás és a pápai primátus között, sőt, amely kijelentette, hogy az egyensúly egész Isten népe és az azt vezetők felelőssége között az egyházi létezés eszményét alkotja és annak igazi képét nyújtja, vajon ezekután a vezető szolgálatával szembenálló nem kockáztatja azt, hogy elszigeteli ezt az utóbbit, elannyira, hogy fékezi és haszontalanul késlelteti a kívánt integrációt?

De, azt mondják, nem bízhatjuk magunkat Rómára, hiszen mindig hasonló marad önmagához: uralkodni akar, visszaél a hatalommal, amellyel rendelkezik, amikor legalista és kikényszerített engedelmességet követel; Rómával mindig visszaesünk az evangéliumi szabadságon innenre, az Ószövetség legalista és elidegenítő vallásába. Newman egyik fiatalkori, anglikán munkájában (*A prófétai szolgálat az Egyházban*) olyan erőteljesen kifejezte ezt a bizalmatlanságot, hogy érdemes meghallgatnunk egy pillanatig:

« A *Rómaiság* csalatkozhatatlanság-igényével leszállítja az Evangéliumnak való engedelmesség színvonalát és minőségét és megsebzi misztérium- és szentség-jellegét, éspedig sokféle módon. Ha a vallást minden szempontból lefokozzuk egyszerű rendszerré, ez azzal a veszéllyel jár, hogy a földi értékeknek több figyelmet szentelünk, mint Istennek. Márpedig Róma osztályozza kötelességeinket és azok jutalmát, azokat a dolgokat, amelyeket hinnünk kell, a tetteket, amelyeket végre kell hajtanunk, azokat a módokat, ahogyan Istennek tetszhetünk, mi érdemel büntetést és mi bocsátja meg a bűnöket, és mindezt akkora pontossággal, hogy ki-ki pontosan tudhatja, hogy — mondjuk így — hányadán van az ég felé való zarándoklásban, milyen haladást tett, mekkora utat kell még bejárnia: az erkölcsi értékeket ki lehet számítani. Világos azonban, hogy a legtisztább vallási szolgálat az, amely kényszer nélkül, szabadon valósul meg, mint a mindenható Isten spontán ajándéka. Kétségkívül léteznek a keresztény életben kikerülhetetlen kötelességek, de pontos határuk nyitott marad, hogy mintegy próbára tegye hitünket és szeretetünket. Pl. vagyonunknak hány százalékát kell alamizsnaként szétosztanunk? A házasságot vagy a cölibátust választjuk-e? hogyan engeszteljük ki vétkeinket és milyen élvezeteket engedhetünk meg magunknak? Ezeket a döntéseket és a válaszokat hasonló kérdésekre saját inspirációnkra kell bíznunk. Kétségkívül jó, hogy az Egyház tanácsokkal látja el és vezeti gyermekeit, de egy bizonyos ponttól kezdve a tekintély csak teher. Az igazi keresztény szabadság megköveteli, hogy legyen alkalmunk arra, hogy — ha ez nekünk tetszik — jobban engedelmeskedjünk Istennek, mintha erre formális törvény kötelezne bennünket. Krisztusnak az tetszik, hogy szívélyes szolgálatot teszünk feledjtve önmagunkat, túlcsorduló hálával és tele tisztelettel, anélkül, hogy mérnénk a kifejtett erőfeszítést. Az aprólékos előírások arra kényszerítenek bennünket, hogy figyeljük és lemérjük előrehaladásunkat; az igazi hit viszont mindenekelőtt bukásait nézi és nem szegényes eredményeit, bármilyenek legyenek is. De a római rendszerben kevés hely marad az ilyen öntudatlan Istenre-hagyatkozásnak. Ott minden tettnek megvan az ára, az ígéret földjének minden négyzetmétere ki

van rajzolva a térképen, minden út meg van jelölve, mintha létezne egy olyan tudomány, amely megtanítja, hogyan juthatunk az égbe. Így a keresztény szentség elveszíti frisseségét, erejét, szépségét, és megmerevedik bizonyos magatartásokban, amelyek csakis öntudatlan spontaneitásukban vonzók » (*Via Media I*, 1891, 102-104).

Vajon a fiatal Newman nem érinti a Róma-ellenes komplexus valamennyi ellenvetésének lényegét, amelyeket a « rendszer » ellen megfogalmaz, tehát az olyan rendszer ellen, amely egyre inkább és egyre racionalistábban megmerevedik, mint kínai fal emelkedik a lélek és Isten közé, a hívő és az Evangélium élő Krisztusa közé? Engedjük meg, hogy a keresztény itt felfedezheti — mintegy rejtjelen vagy hieroglifen keresztül — Isten követelésének eredeti és élő értelmét: a Róma-forma mint olyan önkényesen elidegenítőnek tűnik, a közvetítés, amelyet felajánl, fölöslegesnek tűnik és ellentmondást vált ki.

Igaz, Newman később helyesebben látott, amikor megismerte a katolikus szenteket és az egyházatyákat. Felfedezte nem az elidegenedést, hanem a boldog otthont önmagában és Isten közelében, amelyet a hitben és a szeretetben az Egyház egyesítő ereje őrzött meg. A minimum, amit az Egyház megkövetel a lanyháktól és a középszerű kereszténytől, teljesen nyitott felfelé és azt célozza, hogy kiváltsa a szabad spontaneitást. Míg a könyvben kodifikált evangéliumi követelmény gyakran meghagy bennünket emberi restségünkbe gubózva, az, amelyikkel az Egyház élő tekintélyével kerülünk szembe, naponta megzavar és felébreszt bennünket. Egyszerűen annak a tudata, hogy létezik a történelemben egy élő pont, amely buzdít, irányít, serkent, még akkor is, amikor nem lép különösképpen működésbe, sohasem hagy bennünket eltespedni a mozdulatlanságban; más-

részt, ha figyelünk rá, megadja nekünk azt a tudatot, hogy teljesen nem tértünk le az útról, és nem vagyunk, saját kockázatunkra és veszedelmünkre, magányos keresők.

Mégis, lehetséges rábíznunk magunkat egy olyan tekintélyre, amely oly gyakran hibázott az Egyházban? Hibázott (csődött mondott) emberileg. Nem tévedett-e gyakran általános irányelveiben, amelyek hatalmasan hatottak a történelemre, mégha nem is követeltek maguknak « tévedhetetlenséget » a szó szoros és szakteológiai jelentésében? Hogy eldöntsük azok horderejét, ez nem a mi kényünk-kedvünkre van bízva, mert az Evangélium világosan beszél Péterről és szolgálatáról. Péter azokban a helyzetekben, amelyekre maga Jézus állította, ki van téve különleges kísértések támadásainak. « A pokol kapui nem vesznek erőt rajta »: ez nem jelenti azt, hogy az Egyházat, és benne Péter hivatalát, nem támadják mindenfelől és előszeretettel, hogy nem lesz a világtörténelem legsötétebb hatalmainak célpontja: « Simon, Simon, a sátán kikért titeket, hogy megrostáljon, mint a búzát » (Lk 22,31). Mennyire sürgető ez a kétszer megismételt név! De még jobban megfeddi Jézus a kísértőt és a megkísértett embert: « Így korholta Pétert: Takarodj előlem, sátán! Emberi módon és nem Isten tervei szerint gondolkodol! » (Mk 8,33). Az I. Vatikáni Zsinat szerint a csalatkozhatatlanság nem az empirikus Egyház és nem is képviselője személyes tulajdonsága; a kísértések hullámai közepett ez a csalatkozhatatlanság (Reinhold Schneider szava szerint) az a csúcs, amely éppen hogy csak kiáll a tajtékból, hála egy isteni közbelépésnek, ajándéknak, amely megőrzi az Egyházat a hajótöréstől. A botrány nemcsak kívülről ront rá az Egyházra, hanem belülről is támadja; az, amit « struktúrának » neveznek, az, ami — hála személytelen jellegének — látszólag immunizálva van a botránnyal szemben,

a fertőzés kiváltságos góca lehet. Itt az egyedüli mentség (orvoslás) a szellemek megkülönböztetése, amelyet az ima révén kérhetünk, amelyet a szentek nyerhetnek el magunk és mindenki számára. Nem a test vagy a társaság csontvázát kell mint holtat leamputálnunk, hanem a testet éltető szellem jó vagy rossz.

Figyeljük meg, milyen *keményen* neveli Jézus Pétert, hogy sziklává tegye, olyan fővé, aki megerősíti testvéreit. Nem kíméli meg sem a megrovástól, sem a megalázástól. Tudnia kell, hogy Krisztus szeretetében hajlíthatatlan, jóllehet « szelíd és alázatos szívű ». Nem elég, hogy ezt tudja, hanem meg kell tanulnia azok számára is, akiket reá bíznak. Nem mutatkozhat egyedül szelídségben és alázatban, anélkül, hogy meg ne testesítené ugyanakkor, Mestere nevében, Isten könyörtelen szeretetét, amelynek egyre növekvő követelménye a langyosnak úgy jelenik meg, mint « *fölötte álló* » törvény, jóllehet valójában *benne* van. A szentek különbséget tudtak tenni a « mindig több » képviselete és a képviselő gyengesége között; sőt: a között, ami túlságosan emberi a követelmény keménységében (a burok) és a szív között, amelynek a hit és a szeretet engedelmessége szól. Azok, akik nem szentek, szívesebben különbséget tesznek a « bűnös struktúra » (amely ellen szabad, sőt kell is lázadni) és a « tartalom » között, amelyet — úgy hiszik — közvetlenül az Evangéliumból merítenek, elhanyagolva az egyházi struktúrát. Ez által már elkezdték azt az ideologizálást, amely igyekszik a konkrét Egyházat megfosztani testétől *mint* Krisztus testétől, elválasztani a testet a Logosztól és így szétbomlasztani, tehát elvetni mint fölöslegeset a « struktúrát », ami a « test »-hez tartozik. Márpedig az, amit az Újszövetség Pneumának (Léleknek) nevez, sohasem fú egy *Sarxá*tól megfosztott *Logosz*ban. Szükséges lesz tehát a következőkben, hogy mi magunk is megkérdőjelezzük, az Új-

szövetségből kiindulva azt az eljárást, amely problematikusaknak ítéli az egyházi struktúrákat és elvileg, gyökeresen meg akarja őket « változtatni ». Akkor majd olyan Egyházat látunk, amely egy ellenálló, a szenvedés által megkeményített burokban őrzi a Lélek, a kereszten kilehelt Lélek gyengéd és lágy gyümölcsét. *De forti egressa est dulcedo.* (Az erősből származott az édesség).

3. *A javaslat: integrálni*

Így tehát az Újszövetséghez utalva — a megoldás érdekében — az egész Róma-ellenes komplexus egész tényét, amely végig a történelmen egészen napjainkig megnyilatkozik, javaslatunkat kell előterjesztenünk.

Pascal mondja Gondolataiban: « Az Egyházat mint egységet tekintve, a pápa, aki feje, szintén mindenütt van. Ha mint sokaságot szemléljük, a pápa annak egy része. Az egyházatyák egyszer így, másszor úgy szemlélték..., de amikor kiemelték az egyik igazságot, nem zárták ki a másikat. A sokaság, amely nem tűnik el az egységben, zűrzavar. Az egység, amely nem függ a sokaságtól, zsarnokság. » Majd még hozzáfűzi: « Szinte csak Franciaországban szabad azt mondani, hogy a zsinat a pápa felett van. »

A következőkben számunkra is az *integrációról* lesz szó, az egység és a sokaság problémájáról, és itt új úton szeretnénk előremenni. Ez a könyv nem akar gyakorlati útmutatásokat adni az egyházpolitikához (ami talán rögtön érdektelenné tenné több olvasó számára). Legfeljebb *teológiailag* el akarja helyezni Péter hivatalát (megbizatását), és a lehető legközelebb maradva az Evangéliumhoz, megmutatni — még a II. Vatikáni zsinat után is —, abszolút szükségességét és ugyanakkor viszonylagosságát. A Rómával szembeni ellenérzés — amely ma

már több, mint túlhaladott — az Újszövetségre alapozott tények szűk szemléletéből ered a katolikusoknál. E tények mélyebb vizsgálata lehetővé teszi annak megállapítását, hogy Péter megbizatása elengedhetetlen eleme — több más között — az Egyház struktúrájának. Így kiszabadíthatjuk ezt a megbizatást mintegy piramis csúcsán álló elszigeteltségéből, amelybe történeti okokból és szinte önmaga ellenére egyezett bele (követve a római birodalom modelljét), ugyanakkor teljes tetszéssel (a középkori császárok hatalmi törekvéseinek ellenhatásaként). Úgy tűnik, elégtelen a primátus és a kollégialitás közti feszültség felidézése, amikor arról van szó, hogy leírjuk az Egyház erőinek mezőnyét, és méginkább, ha azt a monarchia-demokrácia kategóriában akarjuk kifejezni. Mélyebb és alapvetőbb feszültségek játszanak szerepet, és az egyedüli út, hogy megtisztítsuk a fertőzött levegőt az, ha számolunk vele, — feltételezve, hogy a keresztények tekintete azt *észre akarja venni.*

Az elmélkedésnek ahhoz, hogy valóban hathatós legyen, be kell hatolnia az egyházi valóság *teológiai* mélységeibe. Egyszerűen a pápaságra vonatkozó általános kulturális, filozófiai vagy szociológiai megfontolások — vagy a jelenlegi pápa mélypszichológiai elemzései — nem elégségesek a helyzet tisztázásához, sem a károk orvoslásához. Az ilyen fajta személyes « revelációk » szenzációt keltenek és lényegében indiszkrétek, akár abból a szándékból erednek, hogy dicsőítsék a pápát (mint Jean Guitton *Beszélgetések VI. Pállal* c. könyve), akár a « kritikus információt » akarják szolgálni, mint a *Vatikan intern* (1973), amelynek két szerzője « Jeromos » névvel jelöli magát; vagy akár egy történelmi obszervatórium magasából világítják meg a papaság tragikus sorsát, miközben figyelik a három utolsó pápa lelkét, mint Reinhard Raffalt (*Merre tart a Vatikán?* 1973); vagy végül ilyen Fritz Leist *A Vatikán foglya* (1971) c.

műve, amely a pápák múlt történetének szennyeiben vájkál, hogy aztán a jelenlegi pápaság megtisztult vizeihez érkezzék.

Ezeket a szerzőket egyszerűen azért neveztük meg, hogy jelezzük azt, amit *nem* akarunk tenni. Pozitív módon szándékunk a következő: elősegíteni annak a konstellációnak a teológiai megértését, amelyről az Újszövetség tanúskodik: amelybe minden pápa (napjaink pápáit is beleértve) beilleszkedik, és amelyet csak az egyetemes Egyházzal együtt képviselhet, és amelynek csak a Krisztusnak való engedelmességben lehet ura. Valószínűleg azt vetik szemünkre, hogy elmenekülünk az elvontba, hogy ne kelljen foglalkoznunk kemény és drámai személyi kérdésekkel; de az alapvető feszültség-helyzet, amelyre emlékeztetünk és amely a kezdettől fogva létezett, szemünkben sokkal drámaibb, mint a kis átmeneti feszültségek a személyek között, amelyek elkerülhetetlenek, és az ő illetékességükről folyó viták. Mi magunk is könyörtelenül be vagyunk ágyazva Krisztus « testének » igazi struktúrájába. Lehetetlen leráznunk a felelősség ránk eső részét, miként lehetetlen a távolságtartás a katolikus Egyház múltjával szemben, mintha tőlünk idegen valóságról lenne szó. Hogyan lenne lehetséges az Egyház « struktúrájával » való szolidaritás megtagadása, ahogy ezt pl. Regine Bohne asszony teszi, amikor elővételezve az utolsó ítéletet, ezt meri mondani: « Attól a naptól... az egyházi rendszernek biztosan jobban kell rettegnie, *mint nekünk*, a nyájnak. » Nem tagadjuk azt, hogy a pápaság múltja kellemetlen érzést kelt, azt a tényt, hogy a pápai kormányzást nem mindig értették az evangéliumi szolgálat szellemében. De az Egyház melyik mai kritikusa biztos abban, hogy egyedül az evangéliumi szolgálat szellemében bírálja, hogy elősegítse a Krisztus által akart egységet?

Szükséges — bár ne lenne az! —, hogy únos úntalan ismételjük: az Újszövetségben az *exousia* fogalma jelenti a szolgálatot éppúgy, mint a hatalmat, vagy inkább olyan hatalom, amelyet valaki a szolgálat végett kap. Végül is minden állampolgár, az elnöktől az utolsó alkalmazottig, megértheti ezt: hogy a közszolgáltatások hathatós és megfelelő működését biztosítsák, szükséges a gyakorlati hozzáértés, de ugyanúgy a társadalom által hivatalosan átadott és elismert hatalom is. Vajon a katolikusok teljesen képtelenek megérteni a Szent Pál által megfogalmazott megkülönböztetést az Egyházzal kapcsolatban: vannak *testi fegyverek* és *lelki fegyverek*; az előbbieket visszautasítja, az utóbbiak segítségével pedig biztosan szabad ledönteni a gőg bástyáját, amely Isten igazsága ellen ágaskodik (2 Kor 10,4k)? Az a *exousia,* amelyet Jézus megad a Tizenkettőnek kiválasztásukkor, a latinban egyedül *potestas*-szal (hatalommal) adható vissza, a németben pedig *Vollmacht*-tal (teljhatalommal): az apostolok ez által képesek « uralkodni », « vezetni » (Mt 19,28; Lk 22,30). Vajon ez érthetetlen? Látszólag igen, mert (ugyancsak Mme Bohne szerint) Jézus « a testvérek szabad Egyházát akarta, ahol minden anarchiában történne, meghatározott tekintély nélkül... »

Az Egyház feszültségben levő struktúrája — minthogy az Egyház éppúgy látható, mint az ember Jézus volt — természetesen külső szociológiai és pszichológiai oldalt is mutat, amelyet nem kell lebecsülni, minthogy sohasem lehet teljesen elválasztani a látható Egyházat és a láthatatlan Egyházat. Mégis az Egyház *először* misztérium (amint Jézus először és nem utólag Isten Fia). Amennyiben misztérium, annyiban Krisztus Teste és az ő Jegyese. Egyedül mint ez a misztérium válik Isten népévé, látható szocio-pszichológiai valósággá. Így azok a feszültségek, amelyeket jelzünk, mindig a misztérium-

ra utalnak: ennek szükséges kifejezése, ahelyett, hogy olyan fogyatékosság lenne, amely eléri az Egyházat és amelyet el lehetne törölni, pl. « megváltoztatva a struktúrákat ». Isten misztériumát nem lehet manipulálni; ha megengedett, hogy az Egyház struktúrájának látható körvonalain változásokat eszközöljenek, ezt egyedül a misztérium szövetére vetett, alázatos tekintettel lehet megtenni, hogy jobban kidomborítsák annak alakját, amely a kezdettől fogva a botrány oka. Hogy minden lehető módon kiküszöböljék a hamis botrányt, mondhatnánk, hogy az Egyház *igazi botránya* annál teljesebb fényben ragyogjon fel az egész világ előtt. Mi nem vagyunk az Egyház, amennyiben ez Krisztus teljességének ajándéka: megelőz bennünket, benne és általa kereszteltek meg bennünket. Nem beszélhetünk az Egyházról és nem rendelkezhetünk « vele », miként nem beszélhetünk Istenről és nem rendelkezhetünk « Vele ». *Kapjuk* az igét és a szentségeket, nem változtatjuk meg őket, nem növeljük vagy csökkentjük őket. Hasonlóképpen kapjuk Krisztus « alapvető » konstellációját (« helyét » másokhoz való viszonyában): megelőz bennünket, nem tudjuk növelni vagy csökkenteni, manipulálni. Egyetlen dolog megengedett: integrálni a misztérium összefüggésébe a részeket, amelyeket elszigeteltünk az egésztől, és amelyek így elvontaknak tűnnek, nem hitelre méltók, sőt groteszkek. A pápai primátus és a kollégialitás integrálása, ahogy azt a II. Vatikáni zsinat kihirdette, *egy* szempontja ennek az integrálásnak. Van még több, amelyekkel nem igen számoltak, talán mivel nehezebb olyan összefoglalást adni róluk, amely lehetővé teszi, hogy egy pillantással áttekintsük őket. Pillanatnyilag nem foglalkozunk a szolgálat és a karizmák közti feszültséggel, amelyet oly sokat emlegetnek; csakugyan, a feszültséget nem lehet kellőképpen kiküszöbölni, mivel az Újszövetségben a szolgálatnak magának van egy világosan kariz-

matikus szempontja. De ki vette magának a fáradtságot, hogy figyelembe vegye a nagy személyi szentséget (ezt a különleges és ingyenes karizmát), hogy megvizsgálja a feszültséget, amelybe e szentség az egyházi szolgálattal szemben került, és hogy integrálja azt konstruktív módon, polemikus kisiklás nélkül, a katolikus teológia egészébe. Ha valaki azt válaszolná, hogy ez lehetetlen, annak legalább meg kellene engednie, hogy az Egyház teológiája, legalábbis szokásos formájában, csak az Egyház misztériumának egy részleges szempontját ragadja meg. Számolnunk kell ezzel a ténnyel, ha részrehajlás nélkül megkíséreljük megragadni azt és így Krisztus *egyetlen* igazsága számos oldalának fényeit felragyogtatni: objektív igazságot, amelynek megfelel egy nem kevésbé objektív vezetés; egyetlen személyi hivatás igazságát, egy zseniális intuícióban megragadott teológiai igazságot; az egyszerű és homályos hit igazságát, amely nem akar ismerni más igazságot, mint Istenét, aki azt vezérli... Nem szabad ezeket a különböző szempontokat egyszerűen egymás mellé helyezni, egymáshoz való viszonyuk nélkül, ahogy azt a « pluralizmus » tette; ellenkezőleg: örülnünk kell az egyházi távlat eme gazdagságának; hagynunk kell, hogy ösztönözzön bennünket e forma (*Gestalt*) háromdimenziós szemléletére, ahelyett, hogy csak egy síkját, a felületet tekintenénk.

Ez az alak (*Gestalt*) csakugyan sokkal gazdagabb, semmint azt képzelné a mi iskolás bölcsességünk; ez alkotja az elengedhetetlen elemet, amely megakadályozza, hogy az Egyház széthulljon — a felületes tekintet előtt — tisztán külső « struktúrák »-ra, amelyeket azután át lehetne alakítani vagy el lehetne vetni. Sem a lelki platonizmus, sem a kiszáradt strukturalizmus nem mérheti magát igazán az Egyház élő alakjához. Valójában a külső struktúrák elleni harc az utolsó fázisa annak a betegségnek, amelyet Madeleine Delbrêl pontosan felismert

és megfogalmazott: « Az a világ, amelyet kereszténnyé tettek, úgy látszik, belülről kiürül, előbb Istent, majd Isten Fiát, majd azt az istenit üríti ki, amelyet Krisztus közvetített Egyházának, és gyakran a külső felület omlik össze utolsónak. »

(*Der antirömische Affekt*, Bevezetés)

6.

Megtapasztalható-e Isten?

Fordította: Kerényi Gábor

Sokan kérdezik manapság igazi szükségtől indíttatva: megtapasztalhatja-e az ember Istent? Mert ha életem során sehol sem találkozom az élő Istennel, hogyan higgyek benne? Ne intézzük el válaszunkat rögtön azzal, hogy a tapasztalás, különösképpen pedig a vallási tapasztalás fogalmának többértelműségére utalunk, hanem gondoljunk arra, hogy a család, a közösség, a nép eleven keresztény hagyományának széthullása, a keresztények magáramaradottsága egy hitetlen társadalomban, egy gyakorlatilag ateista technikai civilizációban minden ellenvetés ellenére is hihetővé és mélységesen meggondolandóvá teszi ezt a segélykiáltást.

Az alábbiakban nem tudunk és nem is akarunk kész választ nyújtani, csak kiindulópontot adhatunk, ahonnan további konkrét lépésekkel eljuthatunk egy olyan válaszig, amely segítségül szolgálhat. A forrásoknál maradunk: mindenekelőtt a Bibliánál, ahonnan röviden kitekintünk az atyák korára is. Bevezetésül Isten és ember általános kapcsolatáról fogunk elmélkedni, úgy, ahogy az egy keresztény hívő számára megmutatkozik.

1. *Isten és ember*

Isten nem egy létező más létezők mellett, ahogy azok a világon belül előfordulnak, és ahogy emberi érzékeléssel és szellemi belátással tapasztalhatóvá válnak egy olyan

tapasztalati folyamatban [1], amely az élet során egyre gazdagodik. Ezért eleve feltételezhető, hogy Isten nem tapasztalható oly módon, ahogy egy világi dolgot, például valamelyik embertársunkat tapasztaljuk. Isten lényege szerint a mi eredetünk, ahonnan kiemeltettünk, méghozzá nem természetes növekedéssel, miként egy ág nő ki a törzsből, hanem szuverén szabadságban, amely teremtményi önállóságunkba és szabadságunkba bocsájt bennünket. Persze nem azért, hogy egy kopár szigetre kerüljünk, hanem hogy szabadon elinduljunk saját eredetünk keresésére, « hogy keressék az Istent, hogy szinte kitapogassák és megtalálják, hiszen nincs messze egyikünktől sem » (ApCsel 17,27). Ez a « kitapogatás », amennyiben Istent és embert csupán a Teremtő és a teremtmény viszonyában szemléljük, hasonlatos egy vak tapogatódzásához, aki a véges tárgyakkal telerakott téren túl a végtelenben tapogatódzik várván, vajon lelki kezei beleakadnak-e valamibe? A nem keresztény vallások ilyen tapogatódzások, ilyen kinyúlások a « már-nem-végesbe », itt azonban mindig kétséges marad, hogy az ilyenkor tapasztalt negativitás (« Nem ») tényleg Isten végtelenségének, s nem inkább csak az ember saját transzcendenciájának vagy teremtményi semmiségének a tapasztalása-e. Így a nem keresztény misztika mindig az Isten által nekünk ajándékozott, saját személyes létünkről való lemondás határán jár (amelyet korlátnak érez), vagy olykor az ateizmus határán, mivel a személyes lét látszólag

[1] Tapasztalni németül *erfahren*. Er-fahren szószerint: « utazva, valahová utazva tapasztalni ». És a « fahren » (utazni) ige ugyanabból a « per » (valami felé keresztülhatolni, valamit átfúrni, keresztülutazni) gyökérből származik, mint a latin *per* = át, keresztül, ex-perientia = kísérletek által szerzett tapasztalat; görögül: *peira* = tapasztalat, *peiro* = keresztülhatolni, *peirao* = megpróbálni, próbára tenni, megismerni.

korlátok közé szorítja az istenit. Ugyanez a nem keresztény misztika átcsaphat azonban saját maga ellentétébe is: hogy Istent megismerje, az ember behatol saját őseredetébe és birtokba veszi azt, mintha az övé lenne: ebben az elmerülésben aztán Isten csupán a saját magát az abszolútba fölszabadító ember függvénye lesz. Ilyen « kísérletek » és « kísértések » aligha hiányoznak ott, ahol az ember bűnös, aki rosszul használja legfőbb hajtóerőit, a vallásiakat és így azok perverzitássá fajulnak el (Róm 1,18-21).

2. *A Biblia megmutatkozó Istene*

A bibliai kinyilatkoztatás világában a kereső, önmagát transzcendáló ember mozgásával ellentétes irányú mozgás megy végbe: Isten magától akar találkozni az emberrel. Nagyon lényeges, hogy Isten sohasem nyilatkozik meg úgy, hogy válaszol az ember hívására, hogy teljesíti az Isten tapasztalására vágyódó ember kívánságát. Ábrahámhoz egy teljesen váratlan ígérettel megy oda, Mózeshez egy éppoly kevéssé várt, nem kívánt és (míg Isten haragját föl nem lobbantotta) makacsul visszautasított feladattal, Izajáshoz pedig — aki Isten nagyszerűségét látva így kiáltott fel: « Jaj nekem, végem van! » (Iz 6,5) — megintcsak egy szenvedést hozó, viszontagságos megbízatással. Ami az Ószövetségben elkezdődött, az az Újszövetségben folytatódik, amikor Isten Jézus Krisztusban megjelenik: embereket választ ki, hogy megbízza és kellő teljhatalmat adva nekik szerteküldje őket a világba. A találkozási élmény (erről még később szólni fogunk), amelynek kétségtelenül részesei voltak, küldetésük kiindulópontja és függvénye.

És most már minden azon múlik, hogy szívük maradéktalanul nyitott-e és kész-e megbízatásuk teljesítésére.

Ez nehéz helyzetekben válik el, ahol Istenben való hitüknek, iránta való hűségüknek, engedelmességüknek be kell igazolódnia. És az Ó- és Újszövetség Bibliája ezeket a helyzeteket előszeretettel tulajdonítja Isten kifejezett akaratának: nem az embernek kell Istent tapasztalnia, hanem Isten az, aki tapasztalni akar, *próbák* által tapasztalatilag akarja megállapítani (*peiradzeszthai*), hogy a megbízott ember az általa kijelölt úton jár-e. Míg a Bibliában sehol sem olvashatunk Isten ember általi tapasztalásáról (*peira*), addig az a téma, hogy Isten próbák által tapasztalatot szerez emberekről (*peiraszmosz*), végigvonul a teljes üdvtörténeten: « Gondoljatok arra, hogyan bánt Ábrahámmal (midőn Izsák feláldozását követelte), mint tette próbára Izsákot, mik történtek Jákobbal... Mert amint őket megpróbálta, hogy kifürkéssze szívüket, ugyanúgy minket sem büntet, hanem inkább figyelmeztet az Isten, s azokat veri meg az Úr, akik közelről hozzáérnek » — szólt Judit a néphez (Jud 8,26k). Jézus küldetésének is keresztül kell mennie ezen a megpróbáltatáson, hogy megedződjék a tűzben; amennyiben engedett volna a földi messianizmus kísértésének, megfordította volna a helyzetet, és ahelyett, hogy hagyta volna magát kipróbálni, Istent tette volna próbára. Ezzel ugyanazt a vétket követte volna el, amelyet Izrael népe követett el « a pusztában Massza napján! Atyáitok ott megkísértettek, bizonyítékot követeltek » (Zsolt 95,8-9). Ez az oka Jézus elutasító szavainak a kísértővel szemben: Ne kísértsd Uradat, Istenedet (*peiradzein* Mt 4,7 = MTörv 6,16) [2].

---

[2] A Római levél szigorú tilalmának megfelelően, mely szerint Isten nagyobb kegyelmét nem szabad vétkezéssel « megkísérteni » (3,5-8; 6,1.15).

Ha az ember Isten próbáit kiállta, úgy *kipróbáltatott,* ezért állítja Pál, hogy « még szenvedéseinkkel is dicsekszünk, mert tudjuk, hogy a szenvedésből türelem fakad, atürelemből kipróbált erény (*dokime*: Luther fordításában: tapasztalat), a kipróbált erényből reménység. A reménység pedig nem csal meg... » (Róm 5,3-5). Ez a remény hasonlatos ahhoz a fényhez, amely Istennek a próba kiállása fölött érzett örömeből visszasugárzik az emberre, így joggal mondhatja Jakab: « Testvéreim, tartsátok nagy örömnek, ha különböző megpróbáltatások (*peiraszmoi*) érnek benneteket. Tudjátok, hogy hitetek próbájának (*dokimion*) állhatatosság a gyümölcse. Az állhatatosságnak meg tökéletességre kell vezetnie, hogy tökéletesek és feddhetetlenek legyetek, és semmilyen tekintetben ne essetek kifogás alá » (Jak 1,2f).

Mikor aztán az apostoli atyáknál végre felbukkan a tapasztalás (*peira*) kifejezés, ott sem az ember, hanem Isten tapasztalatának megjelölésére szolgál: « Ki kell állnunk az élő Isten tapasztalatának próbáját (*peira*) és okulnunk kell ebben az életben, hogy az elkövetkezőben a dicsőség koronáját elnyerhessük » (2 Clem 2,20). De ha Isten öröme, amelyet az ember helytállása felett érez, visszasugárzik az ember saját « örömére » (ahogy Jakab tanítja) akkor, indirekt módon, beszélhetünk emberi tapasztalásról is: « Istent éppen a szorongattatások által tapasztaljuk; ezek a szorongattatások semmiesetre sem gátjai a keresztény tapasztalásnak és a keresztény tapasztalás dicsőítő tanúságtételének, hanem épphogy lehetővé teszik ezeket » [3].

---

[3] Wilhelm Thüsing, « Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie ». In: K. Rahner - W. Thüsing: *Christologie systematisch und exegetisch.* Quaestiones Disputatae 55. Freiburg i. Br. 1972, 154. old.

Azonban van ennek a bibliai « visszasugárzásból eredő tapasztalásnak » egy félreismerhetetlen jele: ez olyan *lemondás* gyümölcse, amely valamilyen kísértésben kiállta a próbát. Vegyük az egyenesen archetipikus példát: Ábrahámtól az Isten azt követeli, hogy áldozza fel fiát, és ebben beigazolódott hitének valódisága és tökéletessége. Íly módon — a Római levél idézett részének megfelelően — egy, az Isten ígéretében való egészen más minőségű reménykedést kap ajándékul, amely által szövetségük valósága — amely az Isten és a közte fennálló kölcsönös hűségen nyugszik — mintegy tapasztalati megerősítést kap. Ebben az esetben — ellentétben azzal, mikor az ember saját maga próbálkozik Isten tapasztalásával — már nem a környezetről való lemondásról van szó, hogy ezáltal (extázis vagy elmélyülés útján) fölfoghatóvá váljék az Abszolútum, és még csak nem is saját személyes létünkről vagy Isten létéről való lemondásról (mint például a buddhizmusban). A lemondás itt sokkal inkább a hitben rejlik, amely egy saját tervezésű életprogram helyett vállalja Isten megbízatását, és minden külső és belső kísértés ellenére egy parancsokban és tanácsokban megnyilatkozó isteni útmutatást követ. Bizton állítható, hogy nincs olyan keresztény istentapasztalat, amely ne az önakarat legyűrésének vagy legalábbis egy ilyen önlegyőzés szándékának a gyümölcse lenne. Az önakarat fogalmához tartozik minden olyan önkényes emberi próbálkozás is, hogy az ember saját kezdeményezései alapján, saját módszereivel és technikáival jusson vallási tapasztalathoz.

Éppen erről olvashatunk az Ószövetségben, amikor az Jahve vallásának a bálványimádó vallások elleni mindent átható, elszánt harcáról ír. Izrael a Szentföldön a legszorosabb kapcsolatban él a kánaánitákkal és azok vallási gyakorlataival. Később, a királyok korában, politikai

házasságok során bevezetik a beházasodott hercegnők idegen vallási gyakorlatait. Ezekiel drasztikusan ábrázolja a pogány kultusz jelenlétét — a fajtalanság szinte mindig velejárója volt ezeknek a kultuszoknak — nem csak a magaslatok szent helyein, hanem a jeruzsálemi templom környékén és magában a templomban is: Manassze egy Astarte szobrot állíttatott fel, az emberek mitológikus « csúszómászók és visszataszító állatok » képeit tömjénezték, asszonyok a földön ülve halotti siralmak közepette dicsőítették Tammuz istent, aki minden évben meghalt és újra feltámadt, mások kelet felé fordulva a földre vetették magukat a nap előtt, hogy imádják (Ez 8). Amiről itt sűrítve olvashatunk, az Salamontól kezdve mindenütt megtalálható a Királyok könyvében. Illés történetében 450 Baal próféta jelenik meg (1 Kir 18,19), szó van templomi rabszolgákról, férfiakról és nőkről egyaránt, akik a templomi istenség kedvéért prostituálják magukat (Oz 4,8f, 14 stb.), hallunk Molochnak feláldozott gyermekekről (2 Kir 16,3 stb.) és a környezet kultúrájához való alkalmazkodás más hasonló jeleiről. Kétségtelen, hogy a vallási tapasztalás utáni vágy sokkal több lehetőséget látott a bálványtiszteleteknek e Jahve számára undorító formáiban, mint Izrael Istenének minden képi ábrázolást nélkülöző kultuszában. Az ábrázolás tilalma elsősorban nem az élettelen kőre vonatkozott — ilyeneknek érezzük az egyiptomi vagy mezopotámiai istenszobrokat —, sokkal inkább arra, hogy íly módon mágikusan érzékletessé tegyék az istenséget, amely az ábrázolás által jelenlévővé vált. Szorosan az istenség érzékletessé tételéhez tartoznak a kultikus prostitúció különféle formái, amelyeknek az égi-földi termékenységet részben jelképezniük, részben előidézniük kellett. Nagyonis reális történéseket emelnek szimbolikus szintre a prófétáknál azok a gyakori képletes kifejezések, amelyek

a szent népet — mind az északi, mind a déli tartományban — szajhaként emlegetik, aki a hites urának fogadott hűséget százszor is megszegi és aki magát minden jöttment istennek felkínálja. Az ilyenfajta « vallási tapasztalatokra » a nép mindig is könnyen kapható volt, mint azt a pusztai vándorlás peori epizódja is mutatja (Szám 25).

Nagyon jellemző, hogy az igaz Isten a szexuális kultuszt kiemeli az érzéki tapasztalat szférájából, és ezt teszi meg a közte és a nép közötti tökéletes hűség konkrét képévé (Ózeás, Jeremiás, Ezekiel). A népnek pedig meg kell tanulnia: amiről azt hitte, hogy érzéki-vallási extázis során tapasztalhatja, azt föl kell emelnie egy egészen más, « kép » és « tapasztalat » nélküli, de egzisztenciálisan nem kevesebb odaadást követelő szférába, ahol — Ózeás szerint — « Isten megismerése » a teljes odaadásban és az önzetlen hűségben következik be. Ebből a szemszögből az ószövetségi képtilalom mind a mai napig megtartotta aktualitását. Ha ugyanis a kép jelentése az, amit akkoriban egyértelműen kifejezett: az istenség tapasztalható jelenléte oly módon, hogy az istenség a tapasztalati momentum jóvoltából titkon vagy nyíltan az ember hatalmi szférájába kerül, akkor mindenfajta képkultusz tilos a mi számunkra is. Az ábrázolás tilalma arra is vonatkozik, akit nyomatékosan « Isten képmásának » (2 Kor 4,4) nevezünk: Jézus Krisztusra, aki magáról mindig az Atyára tereli a figyelmet és aki csak úgy van jelen a világban, mint aki meghalt és visszatért az Atyához. Egy bizonyos fajta ikonkultusz gyakran jut el veszélyes határokig, amelyen túl már a Bibliától idegen, tiltott tapasztalás kezdődik. A képpel, amelyet Jézus Krisztus állít elénk Istenről, nem élhetünk vissza és nem is szabad visszaélnünk oly módon, hogy az érzéki tapasztalatokat közvetítsen számunkra Istenről (a középkori jegyesmisztika is

többször túllépte ezt a határt); ez a kép sokkal inkább arra szolgál, hogy az Ő képéhez hasonuljunk, mint azt Pál többször is tanácsolja (Róm 8,29; 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18) és így Isten igaz ismeretét közvetítse (Ózeás).

Ide sorolhatunk egy másik ószövetségi témát. Nyilvánvaló, hogy a nagy prófétai mozgalom eredetileg jobbára kétes jelenségekből nőtt ki. Ezek a jelenségek Izrael korai prófétáit összekötötték más népek prófétáival: egyrészt művészi alapon a zene meg a tánc okozta extázis által, másrészt összekötötte őket a hivatásos prófétaság, amely az udvartartás és a templom tartozéka volt. Egy nép számára az ilyen tipusú prófétaság megintcsak annak a formája, hogy tapasztalatilag biztosítsa magának Istent és az ő konkrét akaratát. De ebből Izraelben valami egészen más fejlődik ki: egy isteni kívánságon alapuló prófétaság, amely felett az embernek semmi hatalma nincs, amely az élő Isten kezében van és amely az embernek éppen azt hirdeti, amit nem akar hallani. Ez semmi esetre sem jelenti azt, hogy minden próféta csak bajt jövendöl, de azt jelenti, hogy ha üdvösségről — *Shalom* — szólnak, úgy ezt a békességet abban az értelemben ígérik, ahogyan azt Isten érti és az Isten szabta feltételek mellett, ezért ritkán másképpen, mint egy ítélet utójátékaként és fonákjaként.

3. *Az Istentől való távollét megtapasztalása?*

Van azonban az Ószövetségben még egy motívum, amely ebbe a témakörbe tartozik és amely nagy visszhangra fog találni az egyházatyák körében. Különösen fontos ez az Ószövetséggel kapcsolatban, mert itt eleinte még nincs kapu a túlvilágra, ezért a hűségért ígért jutalom és a hűtlenségért járó büntetés még ezen a világon valósul meg. Így magyarázható, hogy az összefoglaló (deu-

teronomisztikus) történetírás a nép sorsát a következő igencsak egyszerű séma alapján írta meg: hitbéli hűség — jósors, idegen istenek felé fordulás — kézzelfogható büntetés, az ínségben segélykiáltás Istenhez, belső megtérés és Isten szeretetének új, látható megnyilatkozása. Az igaz itt közvetlenül « tapasztalja » igaz voltát abban, hogy jól megy sora. Az Istentől való elfordulásért várható borzalmakat hosszú listákon drasztikusan sorolják fel (Lev 26,14ff; MTörv 28, 15ff). Mindenki tudja, hogy ez a túlságosan egyszerű séma, amelyet Jób barátai is alkalmaznak, a szenvedő Jób problematikájánál érvényét veszti. És végleg alkalmazhatatlanná teszi Jézus halála, az Istentől való elhagyatottság kiáltásával.

Mégis, az atyák teológiáján makacsul végighúzódik egy olyan motívum, amely — finom kiigazításokkal — folytatja az ószövetségi felfogást. Erre a helyesbítésre a tékozló fiúról szóló példabeszéd adta az ösztönzést.

Elsőként Iréneusz fejti ki a gondolatot terjedelmesen és színezi ki szeretettel. Isten szabadnak teremtette az embert, akinek tudatlansága és tapasztalatlansága miatt el kellett buknia. Tapasztalnia (*peira*) kellett véges és esendő voltát, saját bőrén kellett megismernie, milyen az Istentől való távollét: éhínség messze földön. Csak amikor bűnbánattal visszatér az atyai házhoz, akkor jön rá, hogy Istennek miféle javaiban van része. « Minél keményebben küzdünk meg valamiért, annál értékesebbnek tűnik, minél értékesebbnek tűnik valami, annál kedvesebb számunkra » [4]. Iréneusznál az ember teljes szabadságáról van szó és Isten éppannyira tökéletes erőszakmentességéről, akinek jellemző tulajdonsága, hogy a teremtett szabadságot soha nem kényszeríti semmire,

[4] *Adv. Haer. IV*, 37,7.

hanem csendes « meggyőzéssel » próbál az emberre hatni vagy « tanácsaival » beszél a lelkére. Ezért a rossz tapasztalatot, amelyet az ember Istentől való eltávolodásával szerez, nem annyira isteni büntetésként tünteti föl, mint inkább az ember saját akaratából történt elfordulásának következményeként.

Hasonló módon látja a dolgot Órigenész is. Szerinte mindenek előtt Isten gondviselése az, ami az embert tévútján elkíséri és a megfelelő pillanatban visszavezeti Istenhez: előfordulhat, hogy ezt a pillanatot el kell halasztani az ember tökéletesebb gyógyulása érdekében, mint ahogy az orvos is elhalasztja az operációt, míg a tályog fel nem fakad. « Aki nem veszi észre saját gyengeségét és betegségét és az isteni kegyelmet, és ha meggyógyult, akkor sem jut el az önmegismerésig (*heauton pepeiramenosz*) és (ezért) nem ismeri fel, mi lakozik saját magában, az azt fogja hinni, hogy ami az égi kegyelem ajándéka, azt önmagának köszönheti » [5]. Az emberrel, mint azt Iréneusz hírdette, meg kell gyűlöltetni a gonoszt, hogy íly módon biztos legyen a jóban és « a gonosszal való kapcsolat és a bűnben való megmártózás után — amelyre vágyott — a csömör hatására veszteségét és (az újból megszerzett üdvösséget) annál nagyobb biztonsággal nyerje el » [6].

Baszileiosznál is megtalálható az órigenészi gondolat, miszerint Ádám « mintegy (a jótól) eltelve vált önteltté », de Isten engedte meghalni, « hogy a betegség ne váljon halhatatlanná » [7]. Végül Nüsszai Szent Gergely azt tartja, hogy a gonosznak az emberiségben el kell jutnia a leg-

---

[5] *Peri Archon III*, 1,12.
[6] *Über das Gebet II*, 29,13.
[7] PG 31,344 CD.

végső határig, de mivel a gonosz nem lehet végtelen, ezen a határon meg kell állnia, hogy utat nyisson az Istenhez való visszatérés folyamata előtt [8].

A gondolat egyoldalú és nem veszélytelen. Hátterében nem a Biblia, hanem a platonizmus áll, amely szerint kezdetben a lelkek, « megelégelve » az istenit, leszálltak a testekbe. Az Istentől való eltávolodás tapasztalata itt is, mint a tékozló fiú példázatában, feltétele a visszaszerzett üdvösség megbecsülésének, de ez a folyamat örökké elölről kezdődhet. Plotinosz határozottan ezt állítja: « Csak a rossz megismerése vezet a jó alaposabb ismeretéhez azoknál a lényeknél, akik nem rendelkeznek olyan képességgel, hogy pontosan ismerjék a rosszat anélkül, hogy keresztülmennének rajta » [9].

Maximus Hitvalló, aki az atyák korának végén a mértékadó szintézist felállítja, kifejezetten lemond a platóni-órigenészi gondolatról, amely szerint ahhoz, hogy a jó mellett kitartsunk, szükséges a gonosz tapasztalati megismerése [10]. Az előmunkálatokat Nüsszai Szent Gergely végzi, aki rámutatott annak a lehetetlenségére, hogy a végtelen Isten látványa valaha is megelégelhető lenne: valamely isteni igazsággal vagy szépséggel való « telítettség » mindig újabb mérhetetlen mélységeket nyit meg, az örök életben nyugalom és mozgás egy és ugyanaz. És végül felülkerekedik a felismerés, hogy a « gonosz

---

[8] PG 44,204 BC. Erről egy teljes fejezet Jean Daniélou-nál: *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*. Leyden 1970, 186-209 old.

[9] Enn. 4,4,8; vö. 4,8,7. Bréhier a sztoikus teodicea befolyására gondol és Krüsszipposzra (Arnim, *Stoicorum Vet. Frag. II*, n. 1175, 1172) utal.

[10] Vö. művemmel: *Kosmische Liturgie*. Das Weltbild Maximus des Bekenners. Einsiedeln [2]1961, 124f.

megismerése » — ez az örök emberi csábítás a paradicsomi kígyó suttogása óta — semmiféle pozitívumot nem jelent, mint azt Augustinus fájdalmasan tapasztalni fogja, míg Aquinói Szent Tamás szerint Isten a gonoszt csak mint a jó határát ismeri, hiszen ő ismeri a teremtés összes határát [11].

A tékozló fiú példázata tehát nem egy szükségszerű keresztényi utat jelöl ki, sokkal inkább rámutat Isten szeretetére az eltévelyedettek iránt, és emellett kettős figyelmeztetés is: hogy rátérhetünk olyan útra, amely elvezet Istentől, és (az idősebb testvér számára): hogy nem mindig ismerjük fel az Istenhez való közelség kegyelmét.

4. *A Lélek záloga*

Mint említettük, a Bibliában nincs kifejezés a vallási tapasztalatra, mert a Bibliát elsősorban nem az ember vallási hajlamai érdeklik, hanem az, hogy engedelmeskedik-e az isteni önkinyilatkozásnak és a kapott feladatnak. Aki ezt a feladatot hűséggel és kitartással végrehajtja, az « kipróbáltatott », és arra visszasugárzik valami Isten afeletti örömében, hogy miként a mennyben, a földön is megvalósult üdvözítő akarata. De ez az ember számára nem külsőséges formában jelentkezik: az élő hitben, amely magába foglal reményt és szeretet, az isteni élet csírája van elvetve, amely a gyakorlatilag megélt hitbeli hűség alapján fejlődik az emberben, és titokzatos módon megadja neki azt a meggyőződést, hogy jó úton van az Atya felé, hogy szeretett gyermekévé váljék. A bennünk lakozó « Lélek maga tesz tanúságot lelkünkben, hogy Isten gyermekei vagyunk » (Róm 8,16; vö. Gal

[11] *C. Gent I*, 71.

4,6; 1 Jn 5,10). De a szöveg folytatódik: « Előbb azonban szenvednünk kell vele (Krisztussal) együtt, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk ». Amit talán lelki tapasztalásnak nevezhetnénk [12], az egy pillanatra sem választható el a krisztusi úton történő kitartó haladástól. Ez a lelki tapasztalás belső biztonságot nyújt, amely csak az úton való töretlen haladás által adatik meg; ha valaki megáll, hogy a fényről gondolkodva megbizonyosodjék annak létezéséről, akkor a fény vagy kialszik vagy átváltozik lidércfénnyé. Erről beszél Jánosnál Jézus is: « Ha kitartotok tanításomban, valóban tanítványaim lesztek, megismeritek (belsőleg és lényegileg) az igazságot, és az igazság szabaddá tesz benneteket » (Jn 8,31k).

De éppen ebből a szemszögből nézve jelentkezik egy nehézség: a tevékeny hit Jézus követése; Jézus azonban megbízatásának megfelelően a mennyből egyre mélyebbre hatol a bűnösök világába: végül a kereszten magára veszi az ő élményüket, az Istentől való távollét, sőt az Istentől való elhagyatottság élményét. Tehát éppen azt a belső bizonyosságot veszíti el, amely a « kipróbált » hívő számára biztosítva van. Ezt a paradoxont el kell viselni, és keresztény szempontból nézve az időtartamok — órák napok, évek — egymásmellettisége nem utolsó sorban azért van, hogy lehetővé tegye ezeknek a látszólag összeegyeztethetetlen keresztény élettapasztalatoknak az egymásutániságát. Pál átélte ezt a paradoxont és ki is fejezte. Két dologról tud: hogy Isten maga « vigasztalja » szorongattatásai közepette (amelyek az « életúntságig » vezethetnek) és hogy az ő — Pál — « krisztusi szen-

---

[12] De jobb, ha maradunk a képszerű bibliai megjelölésnél: « foglaló »: 2 Kor 1,22; Ef 1,14. Mert ez rámutat a mostani adomány belső tökéletlenségére is és elindít bennünket az örök életben esedékes beteljesülés felé.

vedései » az egyház vigasztalását és belső erősödését szolgálják (2 Kor 1,4-7). Sejthetjük, hogy mennyi különböző árnyalat lehetséges itt: az ember a legnagyobb külső szorongattatások közepette is benső « vigasztalásra találhat », azaz tudhatja, hogy Isten akarata szerint tevékenykedik: sok vértanú tudta ezt. Lehetséges azonban, hogy valakiben belül sötétség uralkodik — Isten ilyenkor « megpróbáltatásoknak veti alá », amiről korábban szóltunk — miközben mások számára fényt bocsájt ki, amit ő maga nem is érzékel vagy tud. Így bizonyára ez történik sok súlyos beteggel, akik képtelenek bármilyen értelmet is találni kilátástalan szenvedésükben, mint ahogy a Megfeszített sem látott értelmet Istentől való elhagyatottságában.

Isten az, aki a hívő « teológiai állapota » fölött rendelkezik: aki egyszer alámeríti a kereszt mély vizeibe, ahol már nem tapasztalhat semmiféle vigasztalást, máskor meg a feltámadás által ajándékozott kegyelemben fürdeti, azaz olyan reményt kap, amely biztosan nem csalja meg. Senki sem képes rá, senkinek sem szabad ezeket a « teológiai állapotokat » egy, az ember által manipulálható, áttekinthető rendszerbe szorítania. Ezeknek a « teológiai állapotoknak » a vonatkozásai, mégha látszólag ellent is mondanak egymásnak, krisztológiaiak, ezért Isten tetszésére vannak bízva.

Legfeljebb azt mondhatjuk, hogy a próbát kiálló keresztényeknél ezek az állapotok általában együtt mélyülnek: minél inkább kibontakoznak a « Szentlélek adományai » az élő hit gyakorlása által az egyes ember életében, annál nagyobb biztonságot nyújt ez a hívőnek [13], de

---

[13] Ezt ecseteli Aquinói Szent Tamás a lelki adományokról szóló híres traktátusában: ld. *S. Th.* I II q 68; II II qq 8, 9, 19, 45, 52, 121, 139.

ezt a kibontakozást nem lehet töretlen folyamatként előidézni — például egy közönséges módon elnyerhető misztikus élménnyé fokozni —, mert Istennek mindenkor hatalmában áll, hogy üdvrendje kedvéért megvonja a kegyelmi tapasztalatot egyes emberektől (éppen a magát teljesen odaadótól!), hogy azzal Krisztus misztikus testének más tagjait ajándékozza meg.

Így a keresztények lelki életében előforduló « teológiai állapotokra » vonatkozóan csak óvatosan állíthatunk fel viselkedési szabályokat, úgy, ahogy azok az egyház több évszázados tapasztalatai alapján kifejlődtek. E szabályok kerülnek minden szisztematizálást, amely sérti Isten szabadságát, de mégis bizonyos biztonsággal mozognak azon a területen, ahol Krisztus követése a Szentlélekben megvalósulhat.

5. *Tévutak és visszatalálások*

A belső tapasztalás említett « szabályai » fáradságos és változatos történelmi folyamatok során alakultak ki. Igyekvő keresztények csoportjai újra és újra engedtek a kísértésnek, hogy a « foglalóul szívükbe árasztott Lelket » közvetlen és kimutatható tulajdonná változtassák.

Montanus és prófétanői már a második században azt állították, hogy ők a szent prófétai Lélek inkarnációi, s az általuk hirdeti túlzottan szigorú etikáját; ennek a szektának az integralizmusa megtévesztette a buzgó Tertulliánust, aki csatlakozott hozzájuk. Ha a montanizmus alapjául a « prófécia adottságának » bitorlása szolgált, úgy az euchiták (szíriaiul: messzaliánusok) az V. században Pál felhívásából indultak ki, aki állandó imára buzdított. Úgy vélték, hogy sem az egyház szentségei, sem a puszta aszkézis nem tudja az ember lelkében tanyázó gonoszt legyőzni, ennek kiűzésére csak a szentlélek képes,

aki az ima által tapasztalhatóan ott lakozik az ember lelkében. E szerteágazó, nagy hatású mozgalom írásainak egy része közel van az egyházi ortodoxiához (lásd az 50 híres pszeudo-makarioszi homiliát), az átmenet a valóban egyházi irodalomba nehezen megfogható. Emellett az első szerzetesek messzalianikus befolyás nélkül is buzgón elmélkedtek az ima által előidézett lelkiállapotokról, a szent és a gonosz szellem jelenlétéről az emberi lélekben (Evagriosz Pontikosz) és ezzel együtt a « szellemek megkülönböztetéséről », úgyhogy ezekben a körökben a « tapasztalás » (*peira*) szó egy újabb, pozitívabb értelemben nagy szerepet kezdett játszani.

Ezt követhetjük nyomon — hogy csak egy jellegzetes példával éljünk — Diadokhosznál, Photike zseniális püspökénél, aki a messzalianizmus éles eszű bírálója volt ugyan, mégis sok mindent átvett azok tapasztalásfelfogásából [14]. Szerinte létezik « az agape tapasztalása », « lelki tapasztalás », « a hit tapasztalása », « megvilágosodás általi tapasztalás » stb. Mégis, az imádkozók, a buzgón Istenhez igyekvők lelkében előforduló « teológiai állapotok » intenzív szemlélését Diadokhosz hézagtalanul összekapcsolja a szellemek megkülönböztetésének (mindenképpen ortodox) tanával; nem minden alap nélkül voltak művei ajánlott olvasmányok a Jézus Társaság első noviciátusaiban.

Maximus Hitvalló sokat tanul majd Diadokhosztól és sokat vesz át tőle a szeretetről szóló beszédeiben [15], és a szellemek megkülönböztetésének tana lényegében megszakítás nélkül vonul végig a középkoron az ignáci

---

[14] Érdemes elolvasni azokat a szövegeket, amelyek Eduard des Places (*Oeuvres Spirituelles,* Sources Chréthiennes 5 bis, 1955) kiadványában a regiszterben a « peira » kifejezés alatt állnak.

[15] Német fordítása: *Kosmische Liturgie*, 408-481 old.

lelkigyakorlatokig. Ez a tan minden egyházi korszakban, így a miénkben is, újra meg újra aktuálissá válik, annál is inkább, mivel a tiszta hit és a vele társuló hitbéli tapasztalás közti viszony nem hozható egyszerűen és egyértelműen közös nevezőre.

6. *A kérdés aktualitásáról*

A Bibliában, az Ó- és Újszövetségben egyaránt az Isten és ember közötti kapcsolat fő tagolódása a kinyilatkoztatás és a hit. És bizonyos, hogy a kinyilatkoztatást egyes emberek közvetítik, akiket prófétáknak vagy látnokoknak nevezünk és akiknek másféle, inkább tapasztalati ismeretük van Istenről, mint azoknak, akiknél « a hit hallásból fakad » (Róm 10,17). És az is bizonyos, hogy boldogok a tanítványok szemei és fülei, amelyek látják és hallják, amit előttük oly sokan vágytak látni és hallani (Mt 13, 16k). De ez a boldogság tulajdonképpen csak húsvét után nyeri el erejét, amikor az Úr eltűnik tanítványai elől: a vele való « egyidejűség » alatt még nem láttak és nem hallottak igazán [16]. És éppen ebben a « látásban és hallásban » — amely csak abban a pillanatban lesz valóságossá, amelyben az Úr eltűnik (« Jobb nektek, ha elmegyek ») — válik az apostolok tapasztalása archetipikussá a következő nemzedékek számára [17]: egyfelől a « látás és hallás » az utóbbiak számára nem adatik meg: « Boldogok, akik nem látnak, mégis hisznek » (Jn 20,29; vö. 1 Pét 1,8), másfelől a hit által egyenrangúan részesülnek a szemtanúk archetipikus tapasztalatából: « amit hal-

---

[16] Ld. a kiváló fejtegetéseket az « egyidejűség » kierkegaardi fogalmáról és ennek egyházi helyesbítéséről Fernand Guimet-nél: *Existenz und Ewigkeit*. Einsiedeln 1973, 39-49 old.

[17] Ld. erről: *Herrlichkeit I*, ²1968, 290kk.

lottunk, amit a szemünkkel láttunk, amit szemléltünk és amit a kezünkkel tapintottunk: az élet Igéjét (és nem « a történelmi Jézust ») hirdetjük nektek..., hogy ti is közösségben legyetek velünk » (1 Jn 1,1-3).

Ez a részvétel az eredeti krisztusi kinyilatkoztatás « tapasztalásában », amelynek « közösséget » kell teremtenie, János levele szerint nyilvánvalóan csak akkor elérhető, ha a hallók tagjaivá váltak egy hívő közösségnek, amely voltaképp Jézus jelenvalóvá tétele a Szentlélek által: « én bennük » — imádkozik Jézus az Atyához — « te bennem, hogy így ők is teljesen egy legyenek, s megtudja a világ... » (Jn 17,23). Amikor Pál arról beszél, hogy a hit hallásból származik, akkor ő is mindig az ige hirdetőjének és mögötte a közösségnek az élő tanúságára gondol. Ez azt jelenti, hogy a keresztényi valóság valamiféle tapasztalata nélkül lehetetlen a hithez eljutni. Emellett világossá kell válnia, hogy ez a keresztény elevenség nem a hit aktusának szubjektív élményén, hanem a hit tartalmán mérhető le, amely Isten műve az élő Krisztusban.

Itt — miként a tanulmány elején hangsúlyoztuk — megint a (közvetlen tapasztalásró való) *lemondás*nál tartunk, amely minden igaz keresztény hitbéli tapasztalás feltétele. Maurice Blondelnél jobban aligha ragadta meg és fejtette ki valaki ezt a mozzanatot [18]. Csak ha lemondunk valamennyi résztapasztalatról és annak viszontbiztosításáról, hogy a magunk tulajdonává tegyük a tapasztalást, csak akkor kaphatjuk ajándékba a lét teljességét, az isteni titkot. Istennek önzetlen edényekre van szüksége, hogy beleönthesse lényegét, az önzetlenséget.

---

[18] Vö. Manuel Ossa B., « Possession de l'être et abnégation dans la philosophie de Maurice Blondel ». In.: *Revue d'Ascétique et de Mystique 38,* 1962, 483-509 old.

Olyan időkben, amikor az igazi egyházi élet csak erőtlenül nyilvánul meg, ezzel szemben szekták sokasága csalogat a közvetlen « tapasztalás » lehetőségével, igen nehézzé válhat az egyes ember számára a lemondás törvénye. De ha valaki átéli ezt a nehézséget, ne gondolja, hogy könnyebb annak a misztikusnak, aki látszólag közvetlenül tapasztal isteni dolgokat. Mert minden igaz misztikára, bármely gazdag legyen is istentapasztalásban és látomásokban, legalább olyan szigorúan vonatkozik a kereszt törvénye — tehát a nem-tapasztalás törvénye —, mint arra az emberre, akit látszólag elfeledtek a világi mindennapok sivatagában. A misztikusnak talán még többet kell szomjaznia. Ahol nem ez az eset vagy ahol netán a kereszt keserűségétől és megaláztatásaitól mentes misztika megtanulható technikáját ajánlják elsajátításra, ott biztosra vehetjük, hogy ez keresztény szempontból hamis és jelentéktelen.

Tartsuk mindig szem előtt, hogy a Biblia a « tapasztalat » szót egyáltalán nem és a fogalmat is csak közvetve ismeri, mint más lényegesebb dolgok mozzanatát: az egyik ilyen dolog a hit, amely odaadóan lemond önmagáról és a megismerésről, mint végső mértékről, a másik a kipróbáltság, mint helytállás a megpróbáltatásokban, amelyek során Isten kíván « tapasztalatot » szerezni a benne hívők hűségéről. Amikor a korai egyház a keresztség szentségét « megvilágosodásnak » (*illuminációt*) nevezte, akkor objektív eseményre és nem szubjektív módon bizonyítható történésre gondolt [19].

---

[19] Amikor Pál a hitbe való élő behatolásról szól, akkor « epignózisról », megértésről beszél és nem « tapasztalásról » (Filem 1,9k stb.); « aiszthesisz » (ugyanebben az összefüggésben) nem érzéki tapasztalást, hanem erkölcsi megértést, tapintatos érzékelést jelent.

Ha Isten Jézus Krisztusban eljön hozzánk, sőt bennünk lakozni szándékozik, akkor ez nem jelenti azt, hogy veszít magasztosságából és felfoghatatlanságából, hanem hogy ezek a tulajdonságai, amelyek eddig szinte csak elvont szavak voltak számunkra, hirtelen fényessé válnak és ez a fényesség konkrétté változtatja ezeket a tulajdonságokat, főleg olyankor, amikor tudjuk, hogy az isteni Atya gyermekeinek neveznek bennünket, és azok is vagyunk.

(*Neue Klarstellungen*, 13-28)

7.

Bűnös vagyok?

Fordította: Kerényi Gábor

1.

Számomra nincs értelme többé a « bűnös » szónak. A nyilvánosság előtt komikus mellékíze van: a szexfilmek címében csábítólag hat, de ki figyel még oda az ilyesmire? Mintha egy elsüllyedt világ kifejezése lenne, amelyben kínzóeszközök segítségével felébresztették a delikvensek lelkiismeretében a bűntudatot, amelyet aztán gyónások és kiszabott vezeklések segítségével ismét kiűztek, de a folyamatot újból kezdve ezt a bűntudatot állandóan ébrentartották, újra meg újra feleleventették. Mindez pedig egy állítólag a szeretetében megsértett istenség kedvéért történik, akit hatékonyan képvisel a hivatalos papság, amelynek hatalmában áll, hogy addig beszéljen az ember lelkiismeretéhez, míg az illető « utolsó bűnösnek » érzi magát, és szintúgy hatalmában áll, hogy valakit — hókuszpókusz — kivarázsoljon a fertőből és felruházza a Jóisten kedves gyermekének az ártatlanságával — a következő bukásig. Nem csoda, hogy az embereknek lassan elegük lett ebből a receptszerű forró-hideg fürdőből és kivonták magukat a papi kúrák alól oly módon, hogy « egyszerre bűnösnek és igaznak » vallották magukat. Ezzel megtréfálták a hivatalt és a szentséget; de ez az eltávolodás ténylegesen bekövetkezett: ez a koincidencia logikusan várható eredménye volt ennek az ide-oda táncolásnak: nincs ember, aki ezt huza-

mosan kibírja, az átlagos gondolkodásban a szélsőségek egybeolvadnak. És amíg valaki magát keresztények érzi, miért nem vallhatná az igazságos és könyörületes Isten előtt azt is, hogy nagy bűnösnek érzi magát, s így nem gondolja, hogy megfelel Isten követelményeinek, meg azt is, hogy ennek ellenére a Fiú megváltó szeretetének védőszárnyai alatt érzi magát, s ezért bűneinek mocska ellenére is tisztességesen felöltözve léphet a mennyei Atya színe elé?

Logikus, hogy az ellentéteknek ebből a koincidenciájából kifejlődött a mai közömbösség. Mert ebben már rejtve jelen volt egy demokratikus egyenlősdi — mindannyian bűnösök vagyunk és mindannyian igazak: hogy ki milyen mértékben, az alapjában véve nem számít —, és amikor aztán a tudatra helyeződik a hangsúly (mint a pietizmusban és az idealizmusban), végül pedig az individuális és általános szociologikus pszichológia birtokba veszi ezt a tudatot, akkor a családi környezet (Freud) vagy a társadalmi struktúrák (Marx) tényezői is hozzájárulhatnak ennek a *mixtum compositum*nak a feltárásához; a pszichoanalitikusok és a szociálpszichológusok látszólag jogosan lépnek az egykori gyóntatóatyák, lelki vezetők és inkvizítorok helyébe. Most ők rendelkeznek az immár tudományosan igazolt « teljhatalommal », hogy a természetes okok felfedésével kioperálhassák az emberekből a bűntudatot, legalábbis annyira, hogy az egyén az átlagos emberi közösségekben átlagosan viselkedhessen és feltűnésmentesen « együtt nyüzsöghessen a közönséges tömeggel ».

Az imént felállított mérték kollektív mérték. Tesztek és jelentések illetékesek megállapítani a közösség tudati állapotát. Az átlagos viselkedés válik normává: a neurotikus ifjút az orvos nemi életre buzdítja, hogy *ezáltal* megszabaduljon komplexusaitól és *mert* ezt teszi minden normális fiatal. A közösség a fügefalevél, amely

mögé az egyén a bűntudatát rejti. A közösség érzi ugyan még valamelyest az egykori keresztény dialektika utófuvalmait, de alig jobban, mint amennyire ennek az előszele érezhető volt a pogány, kereszténység előtti korban: az emberiség egésze átvilágíhatatlan homályban áll az istenek előtt és a világ hatalmasságainak alávetve; két dolog él állandóan egymás mellett: egyrészt az egyes jóságos istenségektől való üdvösség, kegyelem, boldogság, másrészt az istentelenség, irígység, alattomosság, amely más, sötét hatalmasságok műve. A két mozzanat nem esik egyszerűen egybe; tudjuk, hogy van bűn és bűnhődés, és az ember az oltároknál mindenféle áldozatok bemutatásával könyörög jóindulatért; de mindkettőnél erősebb és végső soron meghatározó a sors szele, amely minden fát ugyanabba az irányba, a hanyatlás irányába dönt meg. Ma az isteneknek és a hatalmasságoknak más nevük van, a jókat « reménynek », « haladásnak », « fejlődésnek », az ellenségeseket « a technicizált emberiség önfelbomlasztásának », « atombombának », « hatalmi spirálnak », « a fejlesztési segély dialektikájának » nevezik, és a nappal és éjszaka közti félhomály — akár csak az ókorban — éjszakába hajlik: a félhomály már önmagában is teljesen rémisztő. És az elharapódzó rettenet oly hatalmas, hogy mindaz, ami korábban keresztény « bűnként » még a végleges felelősség súlyával nehezedett az emberek vállára, többé már nem követeli meg a felelősségvállalást. Ennek egyik tünete a keresztény magángyónás kiiktatása és annak a közösségi feloldozással történő helyettesítése: ahogy bűnösként is csak a közösség parányi része vagyok, az vagyok feloldozottként is. Nem vagyunk-e különben is mindannyian szolidárisak a sorsunk által kijelölt úton? Mi értelme lenne még számunkra, ha az emberiség, miként a régi székesegyházak kapuján, végül is két részre szakadna: jobbra a mennybe, balra a pokolba kerülne?

Ki az, aki közülünk nem állna egyszerre a jobb meg a bal oldalon is? Nem « szenvedjük-e ugyanazt a büntetést » mindannyian, mint ahogy a lator mondja a kereszten, és nem lakozik-e mindannyiunkban ugyanaz a « megfoghatatlan », utópikus remény? Hogy íly módon kettéhasadt, skizofrén tudatunk — amely mégiscsak a mi tudatunk — felfogja, kibírja, túlélje ezt az eszkatologikus kardcsapást?

2.

Ha vezetne innen visszaút, akkor az csak egy keskeny ösvény lehetne, amely idegen szemek számára alig láthatóan kanyarogna az egyén lelkiismeretének bozótosában. Az első bűnös mindjárt bevette magát ebbe a bozótba, de a hang, amelynek tulajdonosát egyáltalán nem kellett látnia, mégis utólérte: « Ádám hol vagy? ». A kérdés, amely feltételezi, hogy eljut a rejtőzködő fülébe, megállapítja, hogy nincs látható helyen, ahol lennie kellene, ahol egy beszélgetés lehetséges lenne, de a kérdés az akadály ellenére is utóléri.

A következő epizódban egy másik kérdés hangzik fel: « 'Hol van a testvéred, Ábel?' Ő így válaszolt: 'Nem tudom; talán őrzője vagyok testvéremnek?' » Ez a kérdés kellemetlenebb, kínosabb, mint az első, a válasz heves visszavágás és provokatív elutasítása annak, amit felrónak neki. Itt egy olyan ember adja fel a szolidaritást, aki egy nézet és egy tett következményeként már végérvényesen meghúzta a választóvonalat. « Aki gyűlöli a testvérét, gyilkos... mint Káin, aki a gonosztól való volt, és megölte testvérét. Miért ölte meg? Mert az ő tettei gonoszak voltak, a testvére tettei ellenben igazak » (1 Jn 3,15.12). Itt visszajutottunk a kollektív bűn és bűnhődés nagy szolidaritása mögé, valamiféle kezdet-

hez, és a kérdés, amely oly tolakodónak tűnik, nem a kollektivitás, hanem az egyéni lét magányában ér el bennünket. Ezt az egyedüllétet azért érezzük oly iszonyúan magányosnak, mert gyűlöletünkkel saját magunkat juttattuk ide. Nem véletlen az a mozdulat, amellyel Káin eltólja magától a felelősséget testvéréért (habár az mázsás súllyal nehezedik rá), s így ezt a mozdulatot sem el nem felejtheti, sem fel nem dolgozhatja magában: ez az elhárító mozdulat, ettől kezdve tartósan átalakítja lelkiismeretét és tudatát. « *L'enfer c'est les autres* » (Sartre): de én tettem másokat pokollá, én érzem őket pokolnak: magamban, legbensőbb pokoli énemben.

Van még egy harmadik elbeszélés is, amelyben egy ember egy botrányos ügyről — a nyers önzés tettéről — mesél valakinek: a hallgató szörnyen dühbe gurul, az ügy felháborítja erkölcsi érzékét, az elbeszélő azonban félbeszakítja a következő kijelentéssel: « Magad vagy ez az ember! » (2 Sám 12,7). Ebben gyakorlatilag benne rejlik Dávid király halálos ítélete, amelyet önmaga fölött, mint gonosz házasságtörő és gyilkos fölött mondott ki. Dávid nem tudatos önleleplezése itt már meghaladja Káin elhárító mozdulatát. Itt nem hivatkozhatunk mentségként Oidipusz esetére, mert Dávid nagyon is tudta, mit tett, amikor elvette Batsebát és a halálba küldte Uriját. Saját kezével ásta ki « tudatalattijából » gaztettét. Ezért lehet mondani neki: « A magad szájából ítéllek meg » (Lk 19,22).

Ami közös a három történetben: az egyrészről a rejtőzködés, a kibújás, a felejtésbe való menekülés; másrészről a bűnös elevenébe vágó szó, amely, mint Hamlet kardja, az összes függönyön keresztül a szív közepébe hatol: « ugyanis eleven, átható és minden kétélű kardnál élesebb, behatol a lélek és szellem, az íz és a velő gyökeréig... minden föl van fedve és nyitva » (Zsid 4,

12k). Persze igaz: ha a hang nem szólt volna Ádámhoz, Káinhoz és Dávidhoz, úgy fokozatosan kibogozhatatlanul belegabalyodtak volna tudatuk sűrűjébe, amelyből időnként megpróbáltak volna vallásilag kitörni. Szerencsére tetten éri őket a kard (szó, Ige). Mondhatnánk *in flagranti*, mert bűnük parazsa még nem hunyt ki teljesen. A kard « megszólítja » őket: *te*! Elhatol a személyig, fókuszba állítja; csak őhozzá szól, kioldva minden szociális kötelékből, megtisztítva minden pszichológiai és szociológiai általánosítástól (amelyek szétosztják a bűnt és elosztják az egyének számával). Itt az ijesztő és mégis boldogságos pillanat, amikor rólam és csak énrólam van szó, szembe kerülök a Hanggal, amely egyenesen hozzám szól, hogy kénytelen legyek megadni azt a választ, amelyet saját magamtól megtagadtam vagy későbbre tóltam vagy elsülyesztettem a múlt mélységes mély kútjába. Esetleg még válaszolnom sem kell, a felszólításban már készen bennefoglaltatik a válasz, mint kép a tükörben; szemenszedett hazugsággal kellene előállnom, hogy a kikényszerített válasz mellett valami mást állíthassak. Ez a Hang komolyan veszi a személyt, leplezetlenül kell odaállnunk a személyesen elmondandó szavak mögé, túl azokon a horizontális törvényeken, amelyek az egyéneket összekapcsolják egymással.

3.

Mindez az Újszövetségben teljesedik be. Az Ige testté lett, aki az örök szeretet szavával szólítja meg a bűnöst. A « bűnös » megjelölés mindenütt jelen van, megkerülhetetlen. Ez a találkozás adja akut és virulens értelmét, minden ami ezelőtt volt, beleolvad ennek a drámaiságába. « Ha nem szóltam volna hozzátok, nem lenne bűnötök. » Még világosabban: « Ez az ítélet: a világos-

ság a világba jött, de az emberek jobban szerették a sötétséget, mint a világosságot, mert tetteik gonoszak voltak. » Mindez annak ellenére, hogy röviddel ezelőtt ezt írja: « Nem azért küldte el Isten a Fiát a világba, hogy elítélje, hanem, hogy üdvösséget szerezzen a világnak » (Jn 3,17kk). Ez egy új, végleges « Ádám, hol vagy? », amelynek segítségével az ember felfedheti magát vagy még jobban elbújhat. « Mert mindenki, aki gonoszat tesz, gyűlöli a világosságot, s nem megy a világosságra, nehogy kiderüljenek tettei. » A tiszta szeretet az, ami a rejtőzködő lelkéhez szól. A szeretet nevében szólnak hozzá. Nem ítélkeznek fölötte, hanem megkérdezik, hogy nem akar-e inkább a szeretet világosságára lépni. Maga a világosság nyújt számára lehetőséget, magától képtelen lenne rá. El kell szánnia és fel kell tárnia magát. S ez mindig egy végletes egyedüllétben történik, a világosság társaságában. Esetleg egy embertársának a kérdése váltja ki ezt, s e kérdés lehet önző vagy önzetlen indíttatású. A kérdésre csak egyedül ő adhat választ.

Az evangéliumban sehol sincs szó közös feloldozásról. Mindenkinek egyedül kell a világosságra lépnie. A szamariai asszonynak egy négyszemközti beszélgetés során teszi fel a kérdést, s világítja át múltját és jelenét; maga a Világosság ad neki bátorságot a kapitulációra: « Uram, látom, próféta vagy ». Péternek egyedül kell kiállnia, hogy Jézus megvizsgálja, megkorholja, megdicsérje, aztán megint figyelmeztesse, halálosan szomorúan ránézzen, végül egy megválaszolhatatlan kérdés elé állítsa: « Jobban szeretsz-e, mint ezek »? Ez pedig olyan feladatra utal, amelyet teljesen egyedül kell végrehajtania, senkire sem ruházhatja át, mert egyedül őrá bízta a személyes szeretet. Tamásnak egyedül kell a körben álló tanítványok közül előlépnie; egyedül ő kétkedett, neki kell Jézus oldalába tennie a kezét, ő és nem más

lesz most az, akinek Jézus azt mondja: « Ne légy hitetlen, hanem hívő ». Sokaknak szolgálhat ez épülésére és segíthet a talpraállásban, mert a jó nem kevésbbé termékeny, mint a gonosz. De amennyire magára marad mindenki halálakor, ugyanolyan magányosan kell vállalnia a felelősséget Isten Igéje előtt.

És íme, az Ige nem azért jött a világba, hogy ítélkezzen, hanem, hogy megmentsen. Akkor ítélkezne, ha csak föntről és kívülről szólítana meg minket és közelítene hozzánk. De meghalt értünk és leszállt a mi poklunkba, és belülről adta át nekünk világosságának erejét, a Szentlelket. Ezért nem kétséges, hogy lesz-e elég ereje az Igének, hogy előrehatoljon lelkünk bozótosában és kiszabadítson minket onnan. Mi már nem az Ószövetségben élünk. Utólért bennünket. Ha akarjuk felajánlhatjuk magunkat. « Minden készen van ».

De a Megmentő fokozott veszélyt is hordoz magában: nem váltott-e meg mindannyiunkat, nem bizonyosodott-e be mindenki számára, katolikus módon, Isten szeretete Jézus Krisztusban, és ezzel együtt nem vesztette-e el érvényességét az ószövetségi elszigeteltség? Ezzel a nivelláló pszichológia és szociológia megint ott áll az ajtó előtt, ezúttal a kereszténység legbelsőbb lényege következtében. Itt az evangéliumra kell támaszkodnunk, amely két dologra mutat rá: Jézus Krisztus minden egyes embert külön választás elé állít: követjük-e őt vagy hátat fordítunk neki, hiszünk-e benne vagy megtagadjuk, dicsőítjük-e Istent azáltal, hogy megtartjuk a szeretet törvényét vagy saját dicsőségünket hajhásszuk. Az utolsó ítélet nagy jelenete, ahol eldől, hogy ki áll jobbra és ki áll balra, nem jelent mást, mint hogy a személyes mozzanat a legmélyebb rétegekig hatol. Az általános nyüzsgésben senki sem sodródik automatikusan a Mennyország kapuja felé.

A másik dolog, amit az evangélium megmutat, az az, hogy az Ige, amely megszólít, Isten szeretetének nevében szól hozzánk. Egyedül ez a megszólítás tartalma. Az apa szeretete várja az elveszett fiút. Az Atya szeretete Fiának alakjában keresi az elveszett bárányt. És a szeretet minden sugarát az egyetlenre irányítja, oly fényesen, hogy a többi kilencvenkilenc árnyékban marad. Mindig csak egy kerül sorra. És amikor az ember, akire a sugár ráirányul, észreveszi, hogy miféle világosság várt őrá, csakis őrá, akkor kimondhatja az egyszerű igazságot: « Apám, vétkeztem az ég ellen és teellened. Arra, hogy fiadnak nevezz, már nem vagyok méltó » (Lk 15, 21). Ki merné megmosolyogni Lukács példázatát? Ha senki, akkor itt meg kell tartanunk a « vétkeztem » kifejezést. Az apa és a züllött, csüggedten hazabaktató fiú egyedül van a poros dűlőúton és semmi sem áll távolabb a fiútól, mint hogy enyhítő körülményeket keressen. Ami korábban az Ige átható kardjának tűnt — « Ádám, hol vagy? » —, az most az apa csöndes várakozásává és hangtalan csókjává változott: minek kitérni a szeretet elől ahelyett, hogy megvallanánk a színe előtt, hogy vétkeztünk? Ennek a szeretetnek a tiszta tükrében vakítóan tűnik elő, hogy mi volt a bűn, de csak eltűntében és megsemmisülésében válik láthatóvá. Aki felfedte magát, azt már kezdettől fogva, már előre betakarta az oltalmazó köntös.

Ahol a várakozó Atya képe elsötétül, ott vele együtt a bűntudat is elhomályosul. Talán egyszerűen azért, mert ezen a világon tehetetlenül állunk az igazságtalanság szemétdombjai előtt, amelyek természeti jelenségek módjára túlnőnek rajtunk. Gyakran naívak vagyunk és azt hisszük, hogy a technika fejlődésével, a társadalmi struktúrák átalakításával együtt lassacskán mégiscsak leküzdhetjük a gonoszt. Persze meg kell tennünk a tőlünk tel-

hetőt, hogy kevesebb igazságtalanság legyen a világon. De közben ne feledkezzünk meg a legfontosabbról: hogy én, mindig én vagyok a bűnös a Szeretettel szemben, aki szól hozzám és akinek a színe előtt mindig méltatlan módon kudarcot vallok.

(*Klarstellungen*, 140-146)

8.

A Jézus Krisztus iránti szeretet

Fordította: Kerényi Gábor

A modern keresztény lelkiség lényegéről folytatott mai vita az istenszeretet és a felebaráti szeretet kapcsolata körül forog. Vajon Isten iránti szeretetünknek nem egyedüli, de elégséges kritériuma a felebaráti szeretet? « Mert, aki nem szereti testvérét, akit lát, nem szereti az Istent sem, akit nem lát » (1 Jn 4,20). Nem ez-e a törvények összfoglalata és lényege mindannak, amit a próféták hirdettek, mert Jahve nem akarta, hogy őt a képmutatók szája dicsőítse (Iz 29,13 LXX; Mt 15,8), akik « eladják az igazat ezüstért, a szegényt meg egy pár saruért; a szegényeknek a fejükön gázolnak » (Ám 2,6k)? « Tanuljatok meg jót tenni: keressétek az igazságot, segítsétek az elnyomottakat, szolgáltassatok igazságot az árvának s védelmezzétek az özvegyet » (Iz 1,17). Így intézi el a szeretett tanítvány a jámborkodót: « Ha valaki azt állítja, hogy: 'Szeretem az Istent', de testvérét gyűlöli, hazudik » (1 Jn 4,20). És arra a következtetésre jut, hogy a felebaráti szeretet nem csak kritériuma valami másnak — az istenszeretetnek —, hanem ennek tulajdonképpeni aktusa és megvalósulása: « Szeretteim, szeressük egymást, mert a szeretet Istentől van és mindenki, aki szeret, Istentől való és ismeri Istent. Aki nem szeret, nem ismeri az Istent, mert az Isten szeretet » (1 Jn 4,7k). Az éntől a te felé áradó szeretetben az én felismeri, hogy a szeretet nem saját magából, hanem valahonnan messziről, egy örök forrásból ered, és — mi-

vel ő csak mint szerető ember válik teljes mértékben e folyamat részesévé — felismeri, hogy íly módon folyammá válva nem önmagától ered, hanem szintúgy messziről származik: « Istenből született ». Azáltal, hogy folyik és létét megköszöni minden folyam forrásának, a szerető ember felismeri, hogy micsoda Isten. Végre megismeri Istent; nem úgy, hogy emberi módon az abszolútumról spekulál, hogy aszkétikus módon becsukja a szemét a véges, múlandó világ értékei és hitványaságai előtt, mégcsak nem is oly módon, hogy heves fogadalmakat tesz: a legfőbb jóval szemben semmi más jót nem részesít előnyben; mindez olyan lenne, mintha szemben úszna a szeretet árjával: erővel ellenszegülne, hogy eljusson a forrásig, ahelyett hogy a sodrással vitetné magát Istentől az emberekhez és a dolgokhoz, abba az irányba, amelybe Isten maga is halad, amely maga Isten, amelyben az ember magát Istent tapasztalhatja. Ha az ellenkező irányba fordulunk, az nem csak az ember megerőszakolását jelenti, aki embertársaira van utalva, és aki számára Isten — önmagában véve — rejtve marad, hanem maga Isten ellen is erőszakot követünk el, aki nem ismerhető meg másképp, és nem is akarja, hogy másképp megismerjék, csak úgy, hogy ebben a folyamban együtt haladunk vele. Idézzük ismét Jánost: « Istent soha senki nem látta. Ha szeretjük egymást, Isten bennünk marad, és szeretete tökéletes lesz bennünk » (1 Jn 4,12). A « transzcendentális » szeretet a « kategóriális » szeretetben valósul meg és teljesedik be.

Mindez meggyőzően hangzik a maga zárt egységében, és ajánlhatnánk is kortársainknak egy mai vagy holnapi lelkiség vezérgondolataként. Mindenki észre fogja azonban venni, hogy ez a gondolat keresztény eredetű, még ha nagyvonalúan utat nyit is a kereszténység fölötti, az általánosan emberi felé. Ennélfogva a döntő kérdés az marad, hogy vajon milyen mértékben tekinthető Krisz-

tus e gondolat megkerülhetetlen ősokának, s nem csupán véletlen felfedezője és kezdeményezője-e ennek. Másként kifejezve: amit János az említett mondatokban « szeretetnek » nevez, az ugyanaz-e, amit emberi tapasztalatai alapján mindenki megért és megnevez, vagy pedig ez valami teljesen egyedi fogalom? Létezik-e a « szeretet », mint átfogó, általános fogalom, amely Istenre és emberekre egyaránt alkalmazható?

De Isten az, aki Teljesen-Más, tehát semmilyen emberi fogalom nem vihető át rá változatlanul. Így a keresztény kijelentés szándéka szerint az egyetlen Isten egyszeri szeretete kell, hogy mértékadó modell (*analogatum princeps*) legyen minden általa meghatározott szeretet számára. És János határozottan kijelenti: « A szeretetnek nem az a lényege hogy *mi* szeretjük Istent, hanem hogy *ő* szeret minket (azzal, hogy páratlan, az emberek részéről nem várt szeretetének egy felfoghatatlan tettel is tanújelét adta: « és elküldte Fiát bűneinkért engesztelésül »: 1 Jn 4,10). Az emberek közötti szeretetnek itt kizárólag Isten irántunk megnyilvánuló egyedülálló szeretete ad mértéket, amely annak nem csak indítéka (persze az is), hanem létezésének feltétele is: « A szeretetet arról ismerjük fel, hogy életét adta értünk. Nekünk is kötelességünk életünket adni testvéreinkért » (1 Jn 3,16). Aki itt nincs nevén nevezve, az Jézus Krisztus. János úgy állítja szembe velünk, hogy egyedülálló embersége mögött érezhetővé válik Isten egyedülállósága, aki életét, a számára legkedvesebbet, gyermekét adta érettünk. Így, biblikus szemszögből nézve, a minden emberre érvényes következtetés sehol sem elválasztható az Istenben való egyszeri megokolástól.

Az egyszeri és az általános közötti, a világ iránti isteni szeretet és a mi egymás iránti szeretetünk közötti szintézist már az Ószövetség is Isten szabad műveként

jelzi: *ő* az, aki kiválaszt, aki megszabadít, aki megkegyelmez, aki a szövetséget köti, aki ígér. Ezért ő az első és abszolút tartalma Izrael hitének, reményének és szeretetének, és ennek a logikus következménye, hogy az izraeliták « Istenhez méltó » magatartást tanúsítanak embertársaikkal szemben. Az etika a teo-logia visszhangja és érte mondott köszönet. « Az idegent és az árvát ne csorbítsd jogában, és az özvegy ruháját ne vedd el zálogba. Emlékezz, magad is rabszolga voltál Egyiptom földjén s az Úr, a te Istened kiszabadított onnan. Ezért parancsolom meg neked, hogy így tégy » (MTörv 24, 17k). De az Ószövetség csak utal a szintézisre: Isten « teológiailag » cselekszik a mennyben, az ember válaszképpen « etikailag » cselekszik a földön. A szinézist, amely a teológiát és az etikát végérvényesen egymásba olvasztja, Isten Jézus Krisztusban valósítja meg, aki igaz Isten (Jn 1,1) és igaz ember (Jn 1,14), ami által Isten bizonyságot tesz arról, hogy ő a szeretet, amely « minden szájat elnémít ».

Nem szabad megfeletkeznünk arról, hogy ez a gondolat míly mérhetetlenül elszigeteli az eredeti kereszténységet a világ összes teológiájától és ezzel együtt a világ összes etikájától. Csak Krisztus, az egyedülálló bizonyíték tehet egy vallást oly vakmerővé, hogy — mit sem törődve a világ irtóztató arcával — « Szeretetnek » nevezze Istent. E bizonyíték híján nevezhetnénk Istent esetleg « jóságos Napnak », amely azonban nem felelős azért, hogy fénye elhalványul az « anyagi » és a « semmi » határán, sem pedig azért, hogy mosolygó szenvtelenséggel nézi a körülötte vagy alatta önmagukkal hadakozó és önmagukat megsemmisítő világellentéteket. Ilyen körülmények között az ember etikai válasza az lesz, hogy megpróbál ugyanolyan szenvtelen és távolságtartó módon közönyös lenni, ez azonban merőben más,

mint « az életünk odaadása testvéreinkért ». (A buddhiznus csak keresztény befolyás hatására tett szert szociális etikai dimenzióra).

Ha pedig az ember egyáltalán nem törődik Istennel, s a terméketlen filozófiától rögtön az egyedül praktikus, földi, világot megváltoztató cselekvés felé fordul, akkor a szellemi szintézisről is lemond, és a teológia feloldódik az etikában. (Mennyiben változtatta meg Krisztus halála a világot? Semmi sem történet!) Tisztában kell lennünk azzal, hogy ekkor már nem tarthatunk igényt a jánosi szeretetre — arra a folyamatra, amely messzebbről jön, mint az ember. Az embernek most saját magának kell a szeretet eredetének, létrehozójának és forrásának lennie. Adnia és ajándékoznia kell a szeretetet anélkül, hogy kapta volna. Ha Jézus Krisztusban Isten végbevitte a szeretet tettét, azt, hogy vállalta a bűneinkért való helyettesítő szenvedést, akkor most, a kereszténység utáni korban nekünk magunknak kell véghez vinnünk a helyettesítés művét, mint alapvető etikai tettet. És ha embertársaink Istenhez való viszonya mint jelentéktelen eltűnik, akkor a támaszunkra szoruló másik ember terhe sem lesz már oly elviselhetetlenül nehéz. Ha mindenki csak félig megteszi a tőle telhetőt, akkor tán a világ is félig-meddig elviselhetővé válik. Többet mondani, többet remélni itt felelőtlen utópia lenne.

Ha azonban kitartunk a törvény mellett, amelynek nyomán a kereszténység kialakult, és kitartunk a teológia és az etika egysége mellett, amely Isten Jézus Krisztusban véghezvitt műve nyomán jött létre, akkor ebben a felbonthatatlan egységben feltétlenül Istené az elsőbbség: az *ő* szeretete hozta létre ezt a szintézist. Hogy keresztény-e valaki, az elsősorban azon múlik, hogy elismeri-e ezt az elsőbbséget: « A szeretetnek nem az a

lényege, hogy *mi...*, hanem hogy *ő...* » Azt nevezzük *hit*nek, ha elismerjük Isten szeretetének elsőbbségét a mi szeretetünkhöz képest. És a hit ezt jelenti: hagyjuk, hogy Isten megajándékozzon szeretetével, hagyjuk, hogy Isten szeretete érvényesüljön rajtunk. Az íly módon érvényre jutó isteni szeretet lesz aztán az emberi szeretetválasz legbennsőbb oka, és oka mindannak, amit az emberi szeretet útnak indít. Mennyire lehetetlen lenne a szeretet gyakorlása közben megfeledkezni annak eredetéről és arra törekedni, hogy a saját fejünk szerint cselekedjünk anélkül, hogy köszönetet mondanánk a szeretet adományáért! Ha ez történne, Isten szeretete megintcsak elvont programmá lenne, amellyel mi rendelkezhetünk és eltűnne belőle minden, ami isteni-egyszeri, szuverén-szabad és levezethetetlen. És az evangélium, Jézus Krisztus alakjával és sorsával a központban, ismét valamilyen tanná, azaz gnózissá válna, amelynek történelmi héjából kihámozhatnánk egy morális magot.

Eszerint a hit — keresztény szemszögből — nem lehet pusztán ugródeszka a (felebaráti) szeretet felé, hanem csak annak belső formája. Ezzel együtt azonban felfedezzük, hogy a hit (mint a szeretet elismerése és érvényre juttatása) eredendően maga is szeretet, igen: « a szeretet forrása ». Keresztény szempontból tehát az « Isten = Szeretet » kijelentés csak bizonyítékával együtt lehet a miénk: « Mert úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda » (a helyettesítő elveszettségbe) (Jn 3,16), és: « Aki saját Fiát nem kímélte, hanem mindnyájunkért áldozatul (a helyettesítő elveszettségbe) adta, hogyne ajándékozna nekünk vele együtt mindent? » (Róm 8,32). Ebben a bizonyítékban nem csak az rejlik, hogy Isten a világot és az embereket *isteni módon* szerette, hanem hogy *ő* (még mindig nem *mi*!) a világot és az embereket ugyanabban az aktusban *emberi módon*

is szerette. Az ő szeretetében rejlik az isteni és a felebaráti szeretet eredendő szintézise, amely nem azáltal jön létre, hogy szeretete összefonódik a mi (Isten vagy az emberek iránti) szeretetünkkel. De az ő szeretetében — mert emberi — a miénk is mindig bennefoglaltatik; ez Isten hallatlan bizalmi vagy « hit »-aktusa irántunk: mivel *ő* emberi módon szeret bennünket, számít részvételünkre. Mivel ő mint « felebarátait » szeret bennünket, maga állított mértéket, maga bocsájtotta útjára és maga tette lehetővé a mi felebaráti szeretetünket. Ez az Isten teremtette előfeltétel — amelyet az ő « hitének » neveztünk — olyan mozzanat, amelyet csak a szeretet védtelenségével és balgaságával magyarázhatunk és menthetünk bizonyos mértékig; és csak ebben az atmoszférában érthetjük meg, miért ismeri el az ember ezt az isteni merészséget: a hit mozzanatát szeretetünk alapján.

Így világossá válik, hogy az istenszeretet, mint főparancsolat, ószövetségi elsőbbsége (MTörv 6,5) teljes egészében érvényes marad az isteni és a felebaráti szeretet újszövetségi szintézisén belül is. De gondolatmenetünkkel nem ide akartunk kilyukadni, hanem oda, hogy a keresztényi szeretet tulajdonképpeni gyújtópontja az az Isten alkotta szintézis, amely nem más, mint Jézus Krisztus. Mert a transzcendentális-megközelíthetetlen Isten csak benne vált számunkra felfogható módon szeretetté, egyszerre lett felebarátunkká, akit emberi módon szerethetünk, és az atyai ősforrásból származó örök Szeretet megtestesülésévé, amely képessé tesz minket a keresztény szeretetre. Jézus Krisztusban nem választható el többé az isteni és az emberi, a transzcendentális és a kategoriális szeretet. Ha erre mégis kísérletet tennénk, úgy el kellene vitatnunk tőle annak tudását, hogy egyedülálló viszonyban áll az Atyával, hogy megbízatása eszkatologikus, hogy szenvedésével és feltámadásával a világ-

nak az Atya általi teremtését teljesíti be. Közönséges prófétává vagy bölccsé kellene lefokoznunk, és ezzel együtt alaptalan illúziónak minősítenénk az ősegyház és az Újszövetség írásainak Krisztus-értelmezését.

Így azonban az Újszövetség Krisztus-értelmezése szerint Jézus Krisztust feltétlenül a keresztény szeretet előttünk álló, soha el nem érhető tartalmaként kell értelmeznünk, és nem csak úgy, mint aki mögöttünk megteremtette a felebaráti szeretet feltételeit vagy mint aki ezt « közvetítette ». János határozottan kiemeli a hívőknek Uruk iránti szeretetét, amely a szinoptikus evangéliumokban és Pálnál mindenütt érezhető, magától értetődő, de kifejezetten nincs megfogalmazva: János Jézusa — mint az Atya odaadó szeretetének képmása — olyan szeretetet követel magának, amely megfelel lényegének, a szeretet kinyilatkoztatójának. « Ha Isten volna az atyátok, akkor szeretnétek *engem*. Mert az Istentől való vagyok, tőle jöttem » (Jn 8,42). « Az Atya maga is szeret titeket, mivel ti is *szerettetek* és hittétek, hogy az Atyától jöttem » (Jn 16,27). « Ha szeretnétek engem, ti is örülnétek, hogy az Atyához megyek. » « Simon, János fia, jobban szeretsz *engem*, mint ezek? » (Jn 21, 15). « Aki a szülőt szereti, szereti a szülöttét is » (1 Jn 5,1). És az idevonatkozó negatív megfogalmazások: « Aki engem gyűlöl, Atyámat is gyűlöli » (Jn 15,23). « Aki tagadja a Fiút, az Atyát sem ismeri » (1 Jn 2,23) stb. Csak az ehhez hasonló kijelentések után következnek azok, amelyek a Krisztus iránti (és ezzel együtt az Atya iránti) szeretet feltételeiről szólnak: « Ha szerettek, tartsátok meg parancsaimat » (Jn 14,15). « Aki szeret engem, az megtartja tanításomat » (Jn 14,23). « Maradjatok meg szeretetemben. Ha teljesítitek parancsaimat, megmaradtok szeretetemben, amint én is megtartottam Atyám parancsait, és megmaradok szeretetében »

(15,9-10). A szeretet a Fiúban kezdődik, aki ezt azonnal visszavezeti a szeretet forrásához, az Atyához és ezáltal a saját szeretetét mint engedelmesen-tevékeny szeretetet tünteti föl, amely a hívőktől is megköveteli, hogy engedelmesen gyakorolják az együttműködő tevékeny felebaráti szeretetet. A szeretet gyújtópontja egyszerre két irányba nyílik meg: az Eredet felé, Akinek hittel és hálával tartozunk, és a cél felé: úgy vándoroljunk felebarátunkkal, hogy velünk együtt visszataláljon a forráshoz. Ha Jézus a kereszt és a feltámadás után visszatért az Atyához, úgy ez azért történt, mert a maga teljességében végrehajtotta az Atya megbízatását, meghozta az összes emberért a helyettesítő áldozatot, ténylegesen véghezvitte a hármas-egy Isten eszkatologikus tettét. És ha az övéit elküldi a világba, hogy megvalósítsák a felebaráti szeretetet, úgy azon az úton indítja el őket, amelyet előzőleg ő tett meg és amelynek a végén éppen ezért « visszafordul ». Íly módon ő — mint szeretetünk gyújtópontja — múltunk, jelenünk és jövőnk is egyszerre.

Persze élhetnénk azzal a (gyenge) kifogással, amely talán egyfajta racionalizált krisztológiára kíván támaszkodni: aki azt állítja, hogy szereti Jézus Krisztust, az vagy az Istent szereti benne — Isten azonban megfoghatatlan —, vagy egy emberi személyt szeret benne — tévedésből, mert Krisztus a dogma szerint nem emberi, hanem isteni lényegű; ha nem téved, akkor meg Krisztus nem Isten. E szerint az ellenvetés szerint lehetetlen az Isten alkotta szintézis, és azt fel is bontja visszafelé. Nem vesz tudomást arról sem, amit az « Én » az evangéliumban mond magáról — « Én vagyok, ne féljetek! », « hallottátok a parancsot..., én pedig azt mondom nektek... » stb. —, ami a szintézis misztériuma mindenféle fogalmakban kifejezett krisztológia előtt, és amit lehe-

tetlen végérvényesen hatalmunkba keríteni. De egy valami vitathatatlan: a Jézus Krisztus iránti szeretet megköveteli, hogy belsőleg elfogadjuk a szeretet háromságos struktúráját: a Szentháromság, a krisztológia és az egyház mind elméletileg, mind gyakorlatilag, teológiailag éppúgy, mint etikailag megbonthatatlanul egy.

(*Klarstellungen*, 46-52)

9.

Miért maradok az Egyházban?

Fordította: Kerényi Gábor

Hogy miért maradok az egyházban? Mindenesetre nem azért, mintha valamilyen műszerrel megállapíthatnám, hogy az egyház megfelel *a*) az én elvárásaimnak, vagy *b*) Isten elvárásainak. Mivel *a*) esetben fordított a helyzet: hogy ugyanis én megfelelek-e az egyház elvárásainak, és *b*) esetben még a vak is látja, hogy az egyház, amely egy sereg bűnösből áll, sohasem fog megfelelni Isten elvárásainak, mégpedig annál kevésbé, minél inkább képesnek hiszi magát erre — miközben komikus komolysággal megfeledkezik minden mélyebb bölcsességről —; ráadásul mindezt a saját feje szerint képzeli el, s az egyház motorját a kelleténél néhány fokozattal feljebb kapcsolja. Ez a sereg bűnös az egyházban — rólunk van szó, mindannyiunkról — az egyház egész története során többé-kevésbé őrült módon viselkedett, főleg olyankor, amikor azt állította, hogy ravasz manipulációkkal a jelenben vagy a jövőben Isten országát a Földre képes varázsolni, de ritkán volt annyira esztelen, mint ma, amikor a kapcsolótáblára meredve feszülten várja, vajon eléggé megváltoztak-e már a struktúrák ahhoz, hogy végre beindíthassa Isten eljövendő országának motorját. « Nem tudják, mit tesznek. »

Miért maradok (ennek ellenére) az egyházban? Mert különös módon bármit tettünk is mindannyian, mi idióták, a mai napig képtelenek voltunk tönkretenni. Mintha szinte fordítva lenne: minél inkább megerőszakoljuk, an-

nál inkább látszik sérthetetlen szűziessége. Minél inkább megalázzuk, annál inkább ott látjuk a saját, őt megillető helyén. Természetesen az « utolsón ». Az « utolsó hely » kifejezés Jézus és Pál szájából származik. Hogy mit tesznek a kívülállók, az tán közömbös lehet számunkra, de nagyon sokan vannak az egyházon belül is, akik azt hiszik: azzal szolgálják Istent, ha az egyházat csépelni kezdik, mint egy öreg porlepte matracot; — miért is ne, ha közben nem feledkeznek meg arról, hogy minden csapásnál azonosítsák magukat az ütlegelttel, hogy valójában a saját öreg porlepte mellüket verik. Ha nem ezt teszik, akkor nem értem, hogyan állíthatják, hogy az egyház*hoz* tartoznak és nem rajta kívül kapálóznak ellene. De hagyjuk őket sorsukra, vagy inkább: a kegyes gondviselésre, amely talán felnyitja egyszer szemüket, hogy észrevegyék: egy tiszta és mindent jobban tudó egyház, amely rátámad a régi beporosodottra, már egyáltalán nem egyház, hanem inkább egy montanista-donatista-pelagianista szekta, ahová tartozni nem érdemes, mert már semmi köze sincs Jézus Krisztus egyházához. Rájuk bízzuk, hogy maguk jussanak erre az egyszerű következtetésre és rátérünk a pozitív érvekre.

1. Az egyházban maradok, mert az öreg katolikus egyház megközelítőleg még mindig ugyanaz a képződmény, amely a Jézus feltámadása utáni napokban kikristályosodott és amelyről Pál levelei és az Apostolok Cselekedetei elég részletesen írnak ahhoz, hogy megfelelő elképzelésünk lehessen róla. Szinte megdöbbentően különös: Pál a korintusiakról ert írja, hogy « gazdagok lettetek minden tanításban és ismeretben. A Krisztus melletti tanúságtétel is megszilárdult köztetek. Így semmi kegyelmet sem nélkülöztök » (1 Kor 1,5kk). Ugyanakkor fejezetről fejezetre egyre jobban lehordja e korintusiakat: azzal vádolja őket, hogy klikkeznek, gőgösek,

megtűrik az erkölcstelenséget, eucharisztikus « partijaik » (a kifejezés az egyik svájci plébániai lapból származik) szeretet nélküli összevisszaságok, s végül, hogy felvilágosult elméjükkel még Krisztus feltámadásán is túltették magukat. Ez a közösség, amelyet az apostol « tiszta szűzként akart Krisztushoz elvezetni », egyik napról a másikra rendes utcalány lett.

Hogyan száll szembe velük Szent Pál, hogy visszavezesse őket a helyes útra (saját tulajdon lényegükhöz)? Természetesen Krisztus keresztjével, Isten balgaságával. De emellett, majdhogynem tolakodóan, szinte kínosan, mert túlzottan felnagyítva, felmutatja előttük saját arcképét is: a *megalázott egyházi hivatal* képét, amelyen konkrétan láthatóvá válik Krisztus keresztje és Isten balgasága, és amelyre azért kell a közösségnek is felfigyelnie, hogy megpillantsa — mégha kelletlenül is — saját igazi arcát. Egész fejezeteket kellene idéznünk; álljon itt csupán néhány töredék: « Úgy látom ugyanis, hogy Isten nekünk, apostoloknak az utolsó helyet jelölte ki, mint olyanoknak, akiket halálra szántak, hogy látványul szolgáljanak a világnak, az angyaloknak és az embereknek is. Mi oktalanok vagyunk Krisztusért, ti okosak Krisztusban. Mi gyöngék vagyunk, ti erősek. Titeket megbecsülnek, minket megvetnek... Szinte salakja lettünk ennek a világnak, mindenki söpredéke mostanáig » (1 Kor 4,9k, 13). Figyeljünk föl a « mostanáig » kifejezésre. « Mi ugyanis nem magunkat hirdetjük, hanem Krisztus Jézust, az Urat, magunkat csak úgy, mint a ti szolgátokat Jézus kedvéért... Testünkben folyton-folyvást viseljük Jézus szenvedését, hogy egyszer Jézus élete is megnyilvánuljon testünkön... Bennünk tehát a halál működik, de tibennetek az élet » (2 Kor 4,5.10.12). A keserű iróniát elfedi egy szabály józan leszögezése. Ez a végleges, « mindmáig » érvényes struktúra: egyrészről amilyennek az egyháznak lennie kellene (és Isten ke-

gyelméből olyan is), másrészről amivé az egyház ténylegesen vált és e kettő között közvetítőként, mint « utolsó salak » ott van a megalázott hivatal. Pál talán nem volt különösképpen szimpatikus ember, és az, hogy oly makacsul hangsúlyozta a maga hivatalos voltát, talán még inkább ellene hangolta a karizmatikus rajongókat. De ha Korintusban nem sarkít ki könyörtelenül mindent hivatala szemszögéből, ha nem szárnyal túl minden kegyelmi adományt önmaga fölé a Krisztus-formájú *össz*egyházi szeretet (1 Kor 13) egységébe, akkor emberi számítások szerint sohasem jöhetett volna létre a katolikus egyház.

Ma már nem az az érdekes, hogy mikor van igaza vagy mikor nincs igaza a pápának vagy egy püspöknek, hanem a felállított struktúra a fontos, amely kitart (nem a saját erejéből, hiszen gyönge és « görnyedezik », hanem mert felállították), és éppen ott és azért marad meg, ahol és amiért a földre teperik. Az evangéliumban Péternek sokszor nincs igaza, és Jézus minden alkalommal meg is dorgálja, hogy hozzászokjon az egyházi hivatalviselő helyes magatartásához. Épülésünkre szolgál, hogy VIII. Bonifác « kiérdemelte » ismételt megaláztatását. Ha ma az értelmetlenül oly túlterhelt pápa elkerülhetetlenül hibákat követ el, és VI. Pál mélységesen megalázva áll a világ előtt, akkor én fellélegzem, felfrissülök és a pápa hitelesebb előttem, mint a főpapi méltóságukban tetszelgő kardinálisok, akik demokratikus egyházpolitikájuk miatt tömjéneztetik magukat a tömegekkel (élükön a teológusokkal).

A látható egyházról beszélünk, de vigyázzunk: az apostoli « struktúra » csak megalázottságával együtt látható. És lehetséges, hogy egy olyan korban, amikor a struktúrákat az egyházon belül és kívül mind nagyobb könnyedséggel és sietséggel építik fel, bontják le vagy építik át, a struktúra, mint építkezési forma már egyál-

talán fel sem tűnhet, és lehetséges az is, hogy ez a mozzanat talán a minimumra fog csökkeni, míg, éppen ennek a csökkenési folyamatnak a hatására, a másik oldalnak, a megalázottságnak a titokzatos láthatósága ugyanannyival fényesebben ragyog majd fel, és ezzel rámutat arra, hogy *melyik* az a struktúra, amely a sok lehetséges és valódi közül az Igazi. Talán tényleg okos dolog lenne, ha a pápa múzeummá alakítaná át a Vatikánt és beköltözne az egyik jámbor társaság valamelyik fölöslegesen felépített és ismét eladásra kerülő hivatali épületébe Róma kapui előtt. Ez jel lenne — VI. Pál már több ilyen jelet is adott —, de nagy jelentőséggel nem bírna. Megtörténhetne azonban az is — és ez fontosabb lenne —, hogy a katolikus egyház megalázottsága miatt a struktúrák látszólagos fennköltségük helyett igazi kicsinységükben mutatkoznak meg, és így a megfeszített Úr és a megalázott apostolok ősképe alatt közelebb kerülnének egymáshoz a különböző keresztény felekezetek. Annyit mégiscsak elmondhatunk, hogy a legutóbbi időben szinte minden közeledési kísérlet a katolikus egyháztól indult ki, míg a többiek ezt többékevésbé kíváncsian, ha nem éppen kárörvendően kísérték figyelemmel (meddig megy el és ereszkedik le a diplomáciai egyezkedések során?), és elmondhatjuk azt is, hogy ez a « leereszkedés » csak akkor lesz mindenki számára hitelt érdemlő, ha a megalázkodás kétségtelenné válik mindenki számára, aki ezt látni akarja (mindig ott lesznek a többiek). Egyesek nevetni fognak ezen, de a többiek számára a legfőbb ideje lenne, hogy elgondolkodjanak önmagukról és a pápa meg az egyházat szolgáló hivatal létének mikéntjéről.

2. Miért maradok az egyházban? Mert ez az apostolok egyháza, amely tudja, mi az Úr parancsa és mi az Úr szolgálata, s ez az egyház adhatja nekem az élet ke-

nyerét és borát. « Bizony, bizony, mondom nektek, ha nem eszitek az Emberfia testét és nem isszátok a vérét, nem lesz élet bennetek. » Bármennyire győzködjenek, nem hiszem el, hogy vannak sűrített pótszerek is, mindenek előtt a felebaráti szeretet, amely nélkül különben az ama táplálék sem válik életté. Mert én az élet vérét, mint annak az Istennek adományát akarom megkapni, aki Fián keresztül teljes, történelmileg reális szeretetét nyújtja nekem, minden mást megelőzve és függetlenül attól, hogy milyen magatartást tanúsítok én, aki a szentséghez járulok. Isten nem elvileg és általában a szeretet; János mondatát senki sem veheti mosdatlan szájára, ezt a mondatot a történeti Jézus keresztjéről és feltámadásáról szóló üzenettel együtt kell a szentséghez járuló még mindig mosdatlan szájába adni. Minden felebaráti szeretetem és minden futurológikus fantáziálásom ellenére sem lehetek arányban vele, senki sem képes folyamatos átmenetet teremteni saját felebaráti szeretete és Isten eucharisztikus szeretete között. Elég, ha elolvasunk egy görög tragédiát, hogy az összezavart mértékek nyilvánvalóvá váljanak. Ahogy az ember nem tudja utólérni « sorsát », bármennyire barátságossá emberiesíti is környezetét, éppúgy nem érheti utól az emberi szeretet az isteni szeretetet, amely az emberi lét oka és amely végső soron megítéli és megmenti őt; az ember nem is közeledik az isteni szeretethez aszimptotikusan és nem alkot vele szintézist oly módon, hogy a kettő együtt a Jézus Krisztus által alapított és az általunk folytatott isten-emberi szeretetben egy magasabb rendű harmadikat alkotna.

Keresztény szemszögből ezért ízléstelen és groteszk, amikor emberek összeülnek egy lakomához és egymást igazán szeretve megosztanak maguk között cipót és bort és más egyebet, miközben — többek között — olyan erősen gondolnak a nagy testvérre, Jézusra, hogy az ezáltal egyszer csak kicsapódik közös szeretetükből és

tányérjaikon materializálódik. Ez vagy nem több megemlékezésnél vagy ha mégis több annál, akkor mágikus-spiritualista maradvány, amely ellen küzdenünk kell. (Ezt én annak ellenére mondom, hogy: « ahol ketten vagy hárman összegyűlnek a nevemben... »; Máténál ez ugyanis más összefüggésben áll: ott egyetértésről és közös imáról van szó, mert mindkettő csak az Úr jelenléte által válik elérhetővé és eredményessé). Nem: az Úr föláldozott testében csak az részesíthet engem, ami több, mint az egyház tagjainak összessége, ami egyszer s mindenkorra felment az olyasfajta számítgatások alól, hogy vajon van-e jelen annyi szeretet ebben a közösségben, hogy az elegendő legyen Krisztus jelenvalóságához, mert nincs az a hitbéli teljhatalom és jóakarat, amely elegendő lenne ennek létrejöttéhez vagy delegálásához. Ebben csak az részesíthet, ami alapvetően, kezdettől fogva mindmáig mentes minden egyéni relativitástól, és ez megintcsak a hivatal. Pontosan tudja ezt a keleti egyház és elég jól tudja az anglikán is. Mindenki számára, aki utánagondol, érthetővé válik, hogy csak íly módon tartható távol a szektásságnak, azaz a szubjektivitásnak, az önmaga mértékévé vált karizmatikus eltévelyedésnek a férge az egyház fájától. Ez a féreg addig furkál a belsjében, míg Isten adománya, Jézus békéje — amely minden értelmet felülmúl — elvész a karizmatikusok civódásai és vitái közepette. Gyümölcseiről ismeritek majd meg őket.

3. Miért maradok az egyházban? Mert ez a szentek egyháza: az ismeretleneké és azoké, akik akaratuk ellenére ismertté váltak. A szentek megcáfolják azt az oktalan ellenvetést, hogy a kereszténveknek semmi jobb nem jut az eszükbe, mint hogy feláldozott Istenüket magukhoz vegyék, miközben megfeledkeznek arról, hogy bátran és leleményesen ismeretlen kalandok felé indul-

janak. A szentek tudják, hogy Isten sohasem az idegen, a másik. Ha szólít, úgy tűnik, mintha saját magunknál is mélyesebb lakozna bennünk. Az Ő odaadása ad szárnyakat a szenteknek, hogy olyan tervekkel álljanak elő, s azokat úgy hajtsák végre, mint senki, aki saját magára hagyatkozik. Csak az idegenedik el, aki nem hallja, ha szólítják vagy azt csak félig-meddig követi. A szent bizonyítja a keresztény teljesség lehetőségét, amely Isten kegyelméből valósul meg, mégpedig jobban, mint ahogy természetként megvalósulhatna. A szent teljes egészében láng, de nincs ráutalva másokra mint máglyára, hogy éghessen, és nem hagyja aztán őket vissza hamuként maga mögött, mint Nietzsche. A szent az abszolút tűzből merítve ég, amelyben úgy él mint egy szalamander; önzetlenül megfeledkezik önmagáról, mégis teljesen önmaga: egy ember. Megteszi, amit mások terveznek vagy szándékosan elfelejtenek: Peter Claver, Las Casas, Filippo Neri, Don Bosco. (És itt nem zavarnak engem azok, akikkel semmi más nem történik, mint hogy beállnak a tűzbe, csak azért égnek, hogy égjenek, mert ha az abszolút tűz vállalja a világért a felelősséget, akkor elég, ha vele együtt égünk a világért. Foucauld és a hozzá hasonlók). Ők az igazi realisták, a maga valóságában számolnak az emberi reménytelenséggel, és a jelen elől nem térnek ki a jövőbe. Ők az igazi utópisták: mindenbe belefognak és a remény ellenére is reménykednek. Okosak, de nem számítóak, Isten pazarló eucharisztikus szeretete élteti őket.

És alázatosak, vagyis az egyház középszerűsége nem riasztja el őket attól, hogy mindenkor szolidárisak maradjanak vele, mert jól tudják, hogy az egyház nélkül nem találnának rá az Istenhez vezető útra. Nem választanak egyéni utakat, hogy bizalmas közelségbe kerüljenek Istennel, és nem veszik semmibe Jézus egyházát.

Az egyház középszerűsége ellen nem úgy harcolnak, hogy igazukat bizonygatják, hanem ösztönzik, megfertőzik, felhevítik a jobbakat. Szenvednek az egyháztól, de nem keserednek el és nem állnak duzzogva félre. Nem szerveznek titkos összejöveteleket, hanem tüzüket a középre dobják. És ha igaziak, nem magukra mutogatnak; ők csak visszfények, a láng ura a fontos. Hogy nem magukra, hanem valaki másra mutatnak, ez a pontos kritérium: « Nem ő volt a világosság, csak tanúságot kellett tennie a világosságról. » De ugyanerről ír Lukács is: « hogy világosságot adjon az embereknek, akik a sötétben és a halál árnyékában ülnek » (Lk 1,79). Vajon nem egyedül az egyház az, ahol tökéletesen sikerül ez a másra-mutatás, lévén az egyház nem csupán « közösség », szociológiai valóság, hanem az « Úr szolgálója », aki nem magára, hanem Urára mutat (és ehhez tartozik a megalázott hivatal is), s bár az egyház maga teljesség, de nem magától eltelt teljesség, hanem a « teste és a teljessége annak, aki mindenben mindent teljessé tesz » (Ef 1,23).

Miért maradok tehát az egyházban? Mert ez az egyetlen lehetőség, hogy megszabaduljak önmagamtól, önsúlyom átkától, attól a szereptől, amelyet saját személyemmel azonosítok, s így ha szeretem saját szerepemet, végül is saját magamba szeretek bele. Ez tehát az egyetlen lehetőség, hogy megszabaduljak mindettől anélkül, hogy elidegenednék az emberektől, mert Isten emberré vált, és pedig nem a légüres térben, hanem az egyház közösségében. Egy pillanatig sem kételkedem abban, hogy Isten emberré válása minden emberért történt, és hogy eléggé Isten ahhoz, hogy mindenkit elérjen, akit csak akar. De az emberiség történetének kellős közepén, annak minden borzalma és pokla közepette felállított egy ragyogó, megérinthetetlen nászágyat — az *Énekek éneke*

szól erről —, és a végtelenül problematikus egyházat sem veszi körül olyan sűrű köd, hogy a szentekben újra meg újra fel ne villanna a szeretet fénye: naívan, minden ideológiától mentesen, kitűzött programok nélkül.

Van ellenpróba, és sajnos ez egyházi életem legcáfolhatatlanabb tapasztalata. Senki se tulajdonítson neki nagyobb fontosságot, mint egy tapasztalatról szóló híradásnak. Vannak olyan hivatások, amelyek a tűz szférájába csalogatnak. Ezek mindig teljes embert követelnek. És némelyek megtagadják a hivatást: tudatosan (ezer másodrangú okra hivatkozva) ellenállnak a szólításnak. Sokkal nagyobb számban fordul ez elő, mintsem gondolnánk. Ezek a nemet mondók megjelöltetnek. Ők is égnek, de közben felemésztik magukat. Cinikussá és destruktívvá válnak. Kiszimatolják egymást és összetartanak. Mindegy, hogy kilépnek-e hivatalosan az egyházból vagy bennmaradnak. Aki csak egy kevéssé is képes a szellemek megkülönböztetésére, felismeri őket. Természetesen nem azonosak az egyház úgynevezett « ellenségeivel », sem azzal, amit Ida F. Görres « Isten egyházon belüli elszakadási különítményének » nevezett. Ezek időnként durva, de szüksége munkát végeznek, érzelgősségtől mentesen, kertelés nélkül. A többiek munkája sokkal ármányosabb, amit most nem akarok ecsetelni, elég annyi, hogy ennek negatív kontúrja megcáfolhatatlan, mert önkéntelen bizonyítékul szolgál annak a jelenségnek a pozitív kontúrjára, amelyet az egyházon belüli kiválasztásnak és szentségnek nevezhetnénk. Önmaguk fatális kirakatba helyezésével a nemet mondók megmutatják, milyen lehetne a tiszta szolgálatban való elmerülés.

Természetesen az egyháznak sok mindent « kellene » csinálnia. Mindent meg « kellene » tennie, és sokkal többet is, mint amire valaha képes lehet. Csak azt szeret-

ném tudni, hogy azok, akik azért hagyják el az egyházat, mert nem teljesíti elvárásaikat, úgy gondolják-e, hogy máshol elégedettebbek lesznek? Ha hallom: « az egyháznak ezt meg ezt kellene tennie », ez az én fülemben így hangzik: « nekem kellene ezt meg ezt tennem ». Annál is inkább, mert sokkal többet kapok az egyháztól, mint amennyit megérdemlek. Többet, mint amennyit egy ember vagy egy emberi közösség adni képes. Magamon, magunkon kell munkálkodni, hogy az egyház mindinkább megfeleljen annak, ami valójában.

(*Klarstellungen*, 183-190)

TARTALOM

Előszó helyett . 5

I.

Hans Urs von Balthasar életműve (1905-1988)

1. Életútja és a fontosabb befolyások . 9

2. Jellegzetes teológiai témakörei . 15
   1. Jézus Krisztus 16
   2. Az Egyház . . 18
   3. Keresztény lelkiség . 21

3. A Trilógia: modern teológiai summa . . 24
   1. Herrlichkeit: « Dicsőség », avagy a szépség . 26
   2. Theodramatik: a szabadsági isten-emberi drámája . 34
      a) Világszínház 35
      b) Véges és végtelen szabadság . 37
      c) A dráma szereplői 40
      d) A drámai cselekvés: bűn és megváltás . 42
      e) Végkifejlet . . . 45
      f) Kritikai megjegyzések 48
   3. Theologik: emberi igazság és isteni Igazság . 52

4. Könyvészeti adatok . 60

II.

Szövegválogatás

1. Közös életmű Adrienne von Speyerrel . 67
   1. Egymást kiegészítő együttműködés . 67
   2. Az én utam 1940-ig . 70

2. Szellem és tűz (interjú: Herder Korrespondenz, 1976) 78

3. Dicsőség 104
   1. Részletek a « teológiai esztétikából » 104
   2. Az esztétikai szemponttól megfosztott teológia: a katolicizmus 105
   3. A kinyilatkoztatás központi alakja: Jézus Krisztus . 115
   4. Belső hihetőség (plauzibilitás) 121
   5. A esztétika konkretizálása: teológusok és világképek 126
   6. Választott szerzők 130
   7. Péguy (1873-1914) 133
   8. A « Dicsőség » két német költője . 141
      a) Hölderlin (1770-1843) 141
      b) Goethe (1749-1832) . 143

4. Isteni dráma (A trilógia II. része) . 145
   1. A bevezetőből 145
   2. Egyetlen dráma 146
   3. A megszabadítás « isteni drámája » . 147
   4. Felszabadítás-teológia 154

5. A Róma-ellenes komplexus . . 161
   1. Az alapelv: Az Ige testté lett . 162
   2. A tény: Róma-ellenesség . 167
   3. A javaslat: integrálni 174

6. Megtapasztalható-e Isten? 181
1. Isten és ember 181
2. A Biblia megmutatkozó Istene . . 183
3. Az Istentől való távollét megtapasztalása . 189
4. A Lélek záloga . . . 193
5. Tévutak és visszatalálások 196
6. A kérdés aktualitásáról . 198

7. Bűnös vagyok? . 203

8. A Jézus Krisztus iránti szeretet . 213

9. Miért maradok az Egyházban? . 223

A SZERZŐ KÖNYVEI

Mai írók és gondolkodók, Louvain 1963.
Le Christ créateur chez Saint Ambroise (Doktori disszertáció), Róma 1968.
Isten barátai. Hitünk korszerű bemutatása. Róma 1969.
Távlatok. Irodalmi és világnézeti tanulmányok. Róma 1970.
Henri de Lubac az Egyházról. Róma 1972.
Az ember és világa. Róma 1974.
Párbeszéd a hitről. Irodalmi és világnézeti tanulmányok. Róma 1975.
H. de Lubac - Y. Congar (TKK: Mai teológusok 1). Róma 1976.
A szeretet hullámhosszán (Mirt élünk, miért hiszünk?) Róma 1977.
Jézus Krisztus megközelítése. Róma 1978.
A rejtett Isten útjain (Párbeszéd a hitről). Róma 1980.
Karl Rahner (TKK: Mai teológusok 2). Róma 1981.
Őszi ámulat. Versek és műfordítások. Róma 1982.
Jelek az éjszakában. Tanulmányok és versek. Róma 1983.
Teljes évszak. Versek és műfordítások. Róma 1984.
Szavak forrása csend. Műfordítások. Róma 1985.
Lélekben és igazságban. Tanulmányok. Róma 1986.
Szomjúság-forrás. Napló, versek, műfordítások, tanulmányok. Róma 1989.

Mások közreműködésével

(*szerkesztés, összeállítás, fordítás, tanulmány*)

Ábrahámtól Jézusig (Bevezetés a Bibliába). Róma 1976.
Életadó Lélek (Bevezetés a keresztény hitéletbe). Róma 1980.
F. Varillon, *Isten alázata és szenvedése*. Róma 1982.
Biblikus Teológiai Szótár. Budapest 1983.
Vallomások Teilhard-ról. Róma 1984.
Jézus Krisztus tegnap és ma. Róma 1985.
Pázmány Péter emlékezete. Róma 1987.
Szabó-Triznya, *Mielőtt szürkülnek a színek* (versek és akvarellek). Róma 1987.
Mauriac önmagáról. Róma 1987.
Marcel önmagáról. Róma 1988.
Arcod keresem. Istenkeresők vallomásai. Róma 1988.
Hans Urs von Balthasar. Róma 1989.

A szerző címe:

Ferenc Szabó
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 Roma