COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Az ember és az örök élet

Hans Urs von BALTHASAR
- Programunk: Communio

Josef RATZINGER bíboros
- Communio – célkitűzés

Hans Urs von BALTHASAR
- Az ember és az örök élet

Vincent CARRAUD
- Örökkévalóság vagy élet

Jan AMBAUM
- Remélhetjük-e, hogy a pokol üres?

Wendelin KNOCH
- A világ – Isten jó teremtése?

1993. Húsvét

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat

Kiadja:
a Communio Alapítvány
Budapest

Felelős kiadó:
Bolberitz Pál

Szerkesztőbizottság:
Pápai Lajos, Ternyák Csaba
Bolberitz Pál, †Entz Géza, Fila Béla, Győrffy Andrea,
Jelenits István, Kereszty Rókus, Kunszt György, Maróth Miklós,
Roska Tamás, Rózsa Huba, Tímár Ágnes

Főszerkesztő:
Gál Ferenc

Főmunkatárs:
Erdő Péter

Felelős szerkesztő:
Török József

ISSN szám folyamatban

Nyomda:
Agapé Kft.
Ferences Nyomda és Könyvkiadó
Szeged, Mátyás tér 26.

Beköszöntő

Az INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT 1972-ben indult útjára, mint a „Communio" vállalkozás szócsöve. Eddig 13 nyelven adták tovább a benne levő tanulmányokat, s mi most a nemzetközi szerkesztőbizottság engedélyével tizennegyediknek hozzátesszük a magyar nyelvű változatot. A folyóirat céljáról, szelleméről, az egyházi tudományosságban elfoglalt helyzetéről bő felvilágosítást ad Hans Urs von Balthasar és Josef Ratzinger bevezető cikke. Ott megtaláljuk a „Communio" szónak és vállalkozásnak a tartalmát is. A latin „communio" és a görög „koinonia" kezdettől fogva az Egyház közösségi életét jelentette, ahogyan az Krisztusból, a Fő-ből táplálkozik és felfogja az ő Lelkének rezdüléseit. A név kifejezte és meghatározta a foyóirat célját. Nem akart leszűkülni a teológia és a világi tudomány érintkezési területeire vagy az egyházi élet egyes szempontjainak bemutatására, hanem azt akarta bemutatni, hogy az Egyház és a teológia a maga katolikus, azaz egyetemes szellemével hogyan áll benne a mai világban: hogyan hallja meg az Isten szavát és hogyan adja azt tovább az idők jeleinek megfelelően. A magyar kiadásnak is csak ez lehet a célja. Tervünk az, hogy évenkint négy füzetben mutatjuk be a folyóiratban megjelent vagy párhuzamosan megjelenő tanulmányokat, s itt visszanyúlunk az elmúlt húsz esztendő termékeire is. Természetesen a válogatást elsősorban a magyar egyház szükséglete és a közönség igénye befolyásolja. Tudatában vagyunk annak, hogy egy ilyen teológiai folyóirathoz az olvasóközönséget is ki kell alakítani. Az pedig nem magától alakul ki, hanem úgy, hogy megfelelő írásokkal felébresztjük az érdeklődést. Tanulva a múltból, nem akarunk megmaradni csupán az elmélkedő szövegeknél vagy a lelkipásztori és aszkétikus kérdések tárgyalásánál és főleg nem akarjuk a teológiát a moralizálás és a vallásszociológia területére leszűkíteni. Olyan szerzők írásait közvetítjük, akik tudják, hogy a hit misztériumait saját hitüknek, reményüknek és szeretetüknek a vonzó légkörében kell tárgyalni, s akik nem azért írnak, hogy a saját gondolataikat megcsodáltassák, hanem azért, hogy az üdvösséget közelebb hozzák testvéreikhez.

a szerkesztők

Az ember és az örök élet

1. **Hans Urs von Balthasar: Programunk: Communio.** Communio és katolicitás. Communio mint kegyelmi életközösség Krisztusban. Szentlélekkel átitatott közösség. Szolgálni azt a misztériumot, amely jelen van a világban, hitvallás és párbeszéd alakjában. 3

2. **Josef Ratzinger: Communio – célkitűzés.** Visszatekintés a Communio folyóirat keletkezésére. Az elnevezés mint program. A zsinati teológia gyakorlattá váltása. Nem kiugró eseményekre törekedni, hanem állandó állásfoglalásra. 20

3. **Hans Urs von Balthasar: Az ember és az örök élet.** Az örök vágy és a mai elégültség. Az „én" megmaradásának biztosítéka a feltámadt Krisztusban. Az ő szenvedésének és feltámadásának ereje. A felülről és belülről működő Szentlélek mint az örök élet elővételezése a világban. 33

4. **Vincent Carraud: Örökkévalóság vagy élet.** A dinamikus élet és az elvont örökkévalóság összeegyeztetése. Nem az én életem kap új sajátságokat, hanem részesedem Isten személyes életében. 50

5. **Jan Ambaum: Remélhetjük-e, hogy a pokol üres?** *(Vita Hans Urs von Balthasar nézetéről)* Az apokatasztaszisz (újjáalakulás) fogalma a hagyományban. A dogmatikai háttér. Kísérlet a rendszeres kifejtésre. A mai teológiai vita. Az élet mennyiségi és minőségi megítélése. A remény szerepe. 54

6. **Wendelin Knoch: A világ – Isten jó teremtése?** A környezetszennyeződés azt jelzi, hogy az ember tönkre teheti Isten teremtői művét. Hogyan kell megfogalmaznunk a teremtő Isten képét, a teremtés célját, az embernek a természethez való viszonyát és a kegyelem működését? 67

Hans Urs von BALTHASAR

Programunk: Communio

Milyen őrtorony magasából akarja az új folyóirat kémlelni azt az elképesztő mozgalmasságot – amit a különböző világnézetek összecsapása kivált – és leadni a maga néhány ismertetőjelét? A közösségnek, amely Jézus Krisztus nevére hivatkozik, hosszú története folyamán szünet nélkül újra kellett gondolnia helyzetét Isten és a világ között. Lényege eltiltja attól, hogy bezárkózzék a magáénak vallott jelszavak közé, melyeket mindig nyitott dinamikában kell megértenie. Az első századok során ez a dinamika feszített volt, egészen az ellentmondásig: a keresztények kicsiny csoportként ismerték magukat. Ez a külső és ellenséges világgal szemben a kölcsönös szeretet közössége (*koinónia, communio*) volt. Istennek Jézus Krisztusban megnyilatkozott, nekünk ajándékozott szeretete alapozta meg és táplálta. Kicsinysége ellenére e közösség tudta, hogy „katolikus" (már Antiochiai Szent Ignácnak a Szmirnaiakhoz írt levelében 8,2), vagyis egyetemes és az egész világ számára normát adó. Soha nem lehetett látni nagyobb feszültséget! Ezt csak a hit „naiv" öntudatával lehetett vállalni. A Szentlélek fuvallata hajtotta ekkor a bárkát mind messzebbre (vö. az Apostolok Cselekedetei). A tanítás az üldözések ellenére rendkívüli módon terjedt; végül maga a császár is megtért. Ettől kezdve a Krisztus által alapított közösség és a világ egymást fedték, még ha egy örökké megvalósítandó, ám soha be nem teljesített feladat marad is az, hogy a keresztény kovász a világot teljesen átjárja. A középkorban a feszültség csökkent, mert a Birodalom kiterjedése és az Egyház külszíne végre egybeestek, s együtt alkották a kereszténységet. A Lélek és a struktúra egymást kölcsönösen informálták, és a kettő közötti szükséges feszültség elég alkalmat nyújtott a mindig új reformok megkísérléséhez. Ez utóbbiakra azért volt szükség, mert a keresztény Birodalom és a határain mozgolódó pogány világ közötti kapcsolatok lényegesen fontosabb problémája, félő volt, hogy meg-

szűnik lelkiismereti kérdés lenni. Innen származtak a jól ismert elhajlások, amelyek útban a modern idők felé, sorra jelentkeztek. Előbb a gyarmatosítás és a hittérítés gyászos társulása, majd bizonyos hangsúly, amit az ellenreformáció a keresztény közösség hierarchikus és intézményes felépítésére helyezett olyan korban, amikor a Birodalom és az Egyház középkori egysége végérvényesen összetört. A protestáns közösségek azonban – az Egyház és a világ közötti, őskeresztény dualizmust magukévá téve, sőt azt tovább fokozva és azt átalakítva statikus megosztássá a választottak (predestináltak) és az elvetettek (vö. a törvény dualizmusát, ami öl, a lélek dualizmusával, ami éltet) között – egyáltalán nem csinálták jobban a katolikusoknál, amint ezt a missziós gyakorlatuk bizonyítja. A túl szűkre varrt öltözet szétszakadt. A „katolikus" vagyis „egyetemes" lét öntudata a legkiválóbbakat szünet nélkül arra késztette, hogy megkíséreljék a párbeszédet mindarról, ami őket elválasztotta, és így túljussanak a „katolicitás" és a „katolicizmus" mint sajátos („római") elnevezés közötti ellentmondáson. A felvilágosodás és az idealizmus századával a kettős predestináció protestáns és janzenista eszméje túlhaladottá vált. A protestánsok ekkor ellenkező irányú gondossággal igyekeztek igazolni a megszerveződött közösségek létét, Isten királyságának általános és elvont eszméjéből kiindulva.

Ha a kereszténység többé nem tudná feltételezni, hogy egyetemes (katolikus), akkor vele együtt az összes követelése – melyek a szentírási szövegeken vagy az egyházi hierarchia döntésein nyugszanak – a vallási selejtek hulladékdombjára kerülne. De ha a kereszténység számot tart az egyetemességre, akkor legyen valami különös, jól meghatározott és egyedi, szemben bármi más gondolattal. Nem egyszerűen egyedi jelenség a többiek között, hanem a kiváltképpen egyedi, ami pontosan emiatt egyetemes is lehet. Így elérkezünk a reflexió olyan stádiumához, hogy az nem kerüli meg többé a kezdeti feszültséget, hanem belátja: felül kell múlnia anélkül, hogy azt enyhítené. Így ébredünk tudatára ennek a stádiumnak és ezt így nevezzük: *communio*.

Itt szükség van arra az ősi szóra, amely központi helyet foglal el az Újszövetségben, jelentése tágra nyitottságában és egyesítő erejében: a közösség ez, melyet Isten Lelke formál Krisztusban, aki élt és föltámadt a holtak közül *minden* emberért. A *Credo* különböző meg-

fogalmazásaiban a *sanctorum communio* (a szentek közössége) kifejezés, még ha nem is volt soha kifejezetten hangsúlyozva, sem alaposan tudatosítva, mindig azt az állítást követi, amely így szól: „Hiszem a katolikus Anyaszentegyházat." Elérkezett az idő, hogy napfényre jusson a gazdag mögöttes tartalom, mert itt találjuk meg a kulcsot a jelenlegi világ és a mai Egyház helyzetének magyarázásához. A szó, értelmét a legtágabban fölfogva, maga a program és e folyóirat ennek kibontakoztatását kínálja. Vázoljuk föl ezt néhány mondattal.

1. A Lényeg

COMMUNIO közösséget jelent konkrét és pontos értelemben: egybegyűlni ugyanazon falak között, ugyanazon feladatra, ami ugyanakkor kölcsönösség lehet a szolgálatkészségben, a kegyelemben és az ajándékozásban. Azok, akik *communio*-ban vannak, nem saját kezdeményezésükre jutnak be a határozott kiterjedésű közösség zárt körébe. Éppen ellenkezőleg, mert betagozódtak, küldetést kaptak, nem csupán azt, hogy együtt legyenek ugyanabban a térben, hanem hogy a közös feladatot jó végre vigyék. A közösségben élés ténye bennünket felszólít, hogy közösségben dolgozzunk – anélkül, hogy kizárnánk ki-ki jogát cselekvése módozatainak szabad megválasztásához. A „fizikai" együttlét ténye ugyanakkor fölvet egy problémát, melynek csak erkölcsi, lelki és szabad megoldása lehetséges. Az egyszerű együttlét így megszerzi emberi formáját: ami a közösség. Különben „a másik ember maga a pokol".

Ugyanakkor, egy közösség létrehozásának a ténye, a szabadság, hogy fölépítsünk egy közösséget és azt jó irányba vigyük, s ha lehet a tökéletességre, csak akkor valósul meg, ha az emberek tudatosan kelnek útra, és a közös célon gondolkodnak: egybegyűlnek, kapcsolatot teremtenek, párbeszédbe kezdenek. A véleménycserének ebben a kezdeti szakaszában a vitatkozás során lehetségesek és felszínre is jönnek ellentmondásos áramlatok: a vélemények szembesülnek, ezáltal ütköznek s végül egyik a másikat kizárja. A vitatkozás szakasza a „kritikus" fázis. Következményektől terhes szó: a *krisis* jelentése szétválasztás (tehát küzdelem és választás), de elhatározás is, az események által vett fordulat, s hogy elhatározáshoz lehessen érkezni,

keresés, kutatás, perelés, és végül ítélet szükséges. Mindez nélkülözhetetlen az igazság fölfedezéséhez. Már az egyénnél is az igazság annyit tesz, mint „megkülönböztetni, hogy egység teremtődjék"; méginkább áll ez a közösség esetében, ahol többféle szabadságnak és különböző nézőpontoknak kell utat törni egy közös és igazságos, helyes elhatározás felé.

Minden az első alap szilárdságától fog függeni, melyen a bírálat és a vélemény-egybegyűjtés másodlagos eljárásai nyugszanak. Kérdezzük meg egyszerűen: mit kell feltételezni azért, hogy szabad és felelős egyének között létrejöjjön a kommunikáció? Elegendő egymás mellett élni a földkerekség közös börtönében? Ez a mi származásunk eredménye, amely megkérdőjelezi az egyén, mint független „atom" képét. Ezen felül szükséges a „közösség" a közös értelem és szabadság, vagyis olyan környezet terén, amelyet jobb híján emberi „természetnek" nevezünk? De mi ez a természet?

Tudott tény, hogy a görögök gondoltak ilyen közösségre, midőn a közös természetet többé nem egyszerű eszme gyanánt fogták fel és élték meg, hanem fizikai valóságként. Így volt ez a sztoikusokkal. Ez ugyanis előfeltételként megkívánja, hogy ezt az ésszerű valóságot, ami bennünket, mindannyiunkat körbevesz, isteni dologként fogjuk fel, mint a Logoszt, ami mindegyikünkben individualizálódik s amelyre az egyén hivatkozhat, elismerve, mint abszolut érvényű normát. Egy ilyen alapelv átjárhatná az emberi szellemek együttesét, megnyithatná azokat, egyiket a másik felé és megengedhetné nekik az elméleti és gyakorlati igazságban a közösséget. A közös és az egyéni jelleg, mind a kettő őseredeti és lelki természetű. A személyes szabadság és értelem nem találhatja meg gyökerét sem a kollektív tudattalanban, mert az egyedek a maguk lényegi különbségeiben nem tudnának közösségre lépni; sem a „természetben", ami nekik egyszerűen csak a szükséges lehetőségeket és az alapanyagot szállítaná az egyéni sorsuk fölötti döntéshez, melynek bensejében mindegyikük magányos maradna. Ami nagyszerű a minden ember közötti közösség antik eszméjében, az az, hogy az ember egyszerre részt vehet konkrétan és közösségi szinten abban, ami jellegzetesen emberi, s ez a *logosz*, mint „szabad" értelem. Mindez csak úgy lehetséges, ha az egyének egy „szabadon" ésszerű, isteni principium részesei, ami mindig előre jelen van, s amelynek a „szabadsága" (mint felsőbbség a kényszerek fölött)

egyességben áll az emberi „szabadsággal" (mint a totális Természet vagy a *logosz* törvényének követési lehetőségével).

Ám a világnak ilyesfajta felfogása, ami nem tesz különbséget Isten és az ember között, a Szentírás jelenléte óta végérvényesen túlhaladott. Az abszolut értelem, melyben minden ember osztozik, csak kétféle módon képzelhető el: vagy, mint a kereszténységben, a transzcendens isteni értelem a világban, és amely az igazi szabadságban számunkra megengedi, hogy a kegyelem révén belőle részesedjünk (csak erre a transzcendenciára való tekintettel lehetne isteninek nevezni). Vagy ott egy másik mód, tehát a világ fejlődésének utópikus célja, amely az anyagból kiindulva fölemelkedik és az egyéneket önmaguk felülmúlására késztetve „előre" serkenti, a totális értelemben és szabadságban megvalósuló határtalan közösség kölcsönösségében. Az ember így, ebben az irányban mindent meg tudna tervezni, mindent meg kellene terveznie, szükség esetén a forradalmi erőszak által megszüntetve minden magántermészetű realitást, ami fékezően hat. Ez az ideális állapot, nyilvánvalóan oly közeli, majdnem kéznyújtásnyi távolságra, amelyet minden eszközzel meg kell ragadni, és erőszakkal be kell léptetni a valóságba.

Ezzel ellentétben, a keresztények számára a közösség, amit Isten Krisztuson keresztül az emberiségben létrehoz, kettős alapon nyugszik:

1. Magán Istenen, aki nem tudna fölajánlani személyes közösséget vele és az emberek között, ha Ő már önnönmagában nem volna egy kifürkészhetetlen közösség: a személyek örvendezése egymásban, és kölcsönös csere, ami föltételezi a másik szabadságának a szeretet útján történő tiszteletben tartását.

2. Másrészről az emberiségen: ha az ember nem lenne Isten képmására és érte teremtve, nem érezné ezt a szenvedélyt, ami állandóan hajtja az emberek közötti, mind tökéletesebb közösség keresésére, úgy, amint azt ő ki tudja vetíteni a földi kapcsolatok keretein belül. Kapcsolat, párbeszéd, javak közössége: nyilvánvalóan csak eszközök annak megközelítésére. A dolog maga végül is elképzelhetetlen, transzcendens marad.

Ezek után nem marad más, mint a következő alternativa: vagy a keresztény közösség az isteni *logosz* valóságos principiumában, ti. az, ami nekünk adatott Jézus Krisztusban, mint az ősi ígéretek csúcsa és

végpontja, mint a totális közösség lehetősége. Vagy az evolúciós kommunizmus, mely az előre mutató remény zsidó pátoszától inspirálva a totális közösség felé tart, mint tökéletes eredménye az önmagát megvalósító világnak és emberiségnek. Látni lehet: a közösség csak az első esetben valóságosan adott és jelenlévő principium. A második esetben a kommunizmus, minden sikertelen erőlködése ellenére, eszme marad, és az elérkezését kikényszeríteni akaró eszközök nem felelnek meg a pozitív humanizmus részéről megkövetelt spontaneitásnak. Az *Apostolok Cselekedetei* leírja az első keresztények önkéntes kommunizmusát: „A hívők sokaságának egy volt a szíve-lelke. Egyikük sem mondott birtokából semmit sem a saját tulajdonának, hanem mindenük közös volt" (ApCsel 4,32). Ez a mondat mély visszhangra talált az egyházatyák teológiájában, egészen a skolasztikáig. A szerzetesrendek egymást követő alapításai folytonosan az első keresztények által megélt, valóságos közösség jelenbe-állításaként jelentkeztek. Ez a mondat lényegileg egy bizonyos lelkiállapotot fejez ki. Mert ha a személyes tulajdonról is van szó, amelyet senki sem tekint és használ magántulajdonként, lehetséges, hogy Szent Lukács – hangsúlyozandó a Szentlélek cselekvő jelenlétét – ezt a lelkiállapotot eszményítve írta le, úgy, mint a megvalósulás pillanatában lévőt. Ugyanakkor megszorítással is élt Lukács, amikor Ananiás és Szafira történetét elmondta (5,11). Az Egyház története élesen megmutatja a tátongó szakadékot, ami a keresztények számára átadott valós közösségi principiumot (Krisztus teste és vére, melyeket Isten a vele való igazi közösség kegyelmeként és mint a másikkal fenntartott teljes közösségi élet principiumaként ad az egyetlen Szentlélekben) elválasztja a keresztények kínos ügyetlenségétől, miszerint képtelenek egyességben élni ezzel a „Testtel" és ezzel a „Lélekkel". Ebben a szakadékban találja meg a maga teológiai helyét a kommunizmus, jóllehet az eszközök, melyekkel megkísérli megvalósítani a közösséget, soha nem felelhetnek meg ennek az eredet-helynek. Miért? Azért, mert az Isten által előre megalapozott közösség Jézus Krisztus kegyes lehajlásán, alázatán, szegénységén, lényege szerelmes kiáradásán nyugszik; ugyanakkor az a közösség, melyet emberi kézzel kell megalkotni, soha nem tudná magát elfogadtatni (ha ugyan képes lenne rá egyáltalán) a kényszerítés igénybe vétele nélkül. A kommunizmus jószándékú elképzelései közül néhánynak megvan a maga helye a

kereszténység egyetemes hivatásában, de eszközei ellentétben állnak a kereszténységével, mert a közösség principiumának aktuális irrealitását tételezik föl. Bonhoeffer Lutherre emlékeztető antitéziseiben leírta a két közösségi terv kibékíthetetlen karakterét, olyan Szent Pál-i kategóriákat használva, mint „pneumatikus" (a Szentlélek mint a szeretet záloga Krisztusban) és „pszichikus" (vagyis az, ami az emberi lélek természetes készségeiből, erőiből és ösztöneiből származik). „A másik szolgálatának sugárzó szeretete, az *agapé* a lelki közösségben létezik. A pszichikus közösségben megbúvik a homályos, ösztönös szeretet, ami egyszerre jóságos és kegyetlen, az *erosz*. Az előbbinél található a testvérnek történő alázatos alárendelődés, ez utóbbinál a testvér egyszerre alázatos és gőgös alávetése saját maga vágyainak. Ott minden hatalom, erő, tisztesség visszaszármazik a Szentlélekre; itt, a személyes karakter hatalmi és befolyási zónái kifejezetten keresettek és műveltek. Ott a testvérek iránti, prepszichologikus és premetodologikus, naív szeretet uralkodik; itt az analízis és a pszichologikus konstrukció dominál. Ott a másik alázatos és ártatlan szolgálata, itt a másik számító és strukturáló manipulálása" (Gemeinschaft, p. 22. köv.). Katolikusként hozzátehetjük, hogy számos „metodikus" és „pszichologikus" elemet lehet fölvállalni a keresztény közösség szolgálatában. Ám az emberi eszközök szükséges használatával szemben új probléma vetődik föl.

Mi, keresztények, nem törekedhetünk e közösség megteremtésére: Isten nekünk azt *már* előre megadta Jézus Krisztusban és a „szívünkben kiáradt" Szentlélek által. Minden, egyesülést célzó akarat föltételez egy előre megalapított egységet, amely nem tőlünk magunktól származik, sem nem az emberek egymás közötti természetes egyesüléséből, hanem Istentől, aki bennünket gyermekeivé és Fiában társörökösökké tett. Mi nem tudjuk befolyásolni az egységet, amely nekünk adatott. Ez az egység Istentől jön, benne valósul meg és mi nem rendelkezünk Isten fölött. Azt, hogy mi magunk, az isteni közösség ajándékának a középpontjában mindig az Ő rendelkezésére álljunk, újra meg újra, állandóan megtapasztaljuk az Ő ítéletében (*krisis*). Melyik ember nyitott Isten szeretetére és ezáltal a felebarát igazi szeretetére? Talán egy bizonyos pontig ezt nyomon követhetjük, de utána az ismérvek bennünket cserben hagynak. Egyedül Isten lesz ennek megítélője. És mert nekünk nem szabad ítélkeznünk, hanem

Istenre hagyni az ítéletet, azért van annyiszor szó az ítéletről az Újszövetségben. Isten, aki megajándékoz bennünket saját közösségével és a közöttünk fennálló közösséggel (1Jn 1,3–6), tud megkülönböztetni (*krinein*): ki az, aki kész az ő ajándékának befogadására és ki nem az. Többet érne egy ideig elkerülni a „kritika" szót, ahelyett, hogy annyi más, fontos szóval és fogalommal összekapcsolnánk. A „kritika" csak Istenre tartozik. És amikor Ő azt kéri az emberektől, hogy vele együtt „megkülönböztessenek", az embereknek emlékezni kell, hogy Ő, Isten az, aki előre kész fölajánlani a közösséget, és hogy azt valóságosan nekünk is adja. Ha Ő magának fönntartja is az ítéletet, kegyelmének határairól (vagy a határok hiányáról vagyis a kegyelem határtalanságáról) nem enged semmit sejteni; nem tudjuk, léteznek-e emberek, akik mindörökre az ő közösségén kívül találják magukat. „Ki vagy te, hogy más szolgája fölött ítélkezel? Saját urának áll vagy bukik. De meg fog állni, mert van elég hatalma az Úrnak ahhoz, hogy fönntartsa" (Róm 14,4).

Nehezen menthető naivitással, a hivatalos egyházi teológia túl hosszú ideig foglalkozott az utolsó ítélettel, amikor fölállította elméleteit az üdvösségre vagy a kárhozatra történő predestinációról. Az Egyház nem gondolta át elég mélyen és alaposan azt a tényt, hogy Isten, aki fönntartja magának ezt az ítéletet, ugyanaz, aki Jézus Krisztusban leszállt az önző emberek elhagyatottságába is (mindazok magára maradottságába, akik minden kapcsolatot elvesztettek vele), minden istenellenes és emberellenes magány mélységének fenekére is. Ezért senkinek nem áll többé jogában ugyanarra a szintre helyezni a szükséges kritika gyakorlását és az Isten által adott közösséget. A másikkal fennálló minden kapcsolatban, még ha az hiányos és félbemaradt is, föl kell tételezni egy minden eseményt magába foglaló, előzetes, együttműködő és végső soron eszkatologikus közösség létezését. Az Egyház látható közösségéből történt kizárást („exkommunikálás") mindig ideiglenes és javító-nevelő szándékú intézkedésként kell szemlélni, ami a bűnös megsegítésére szolgál (vö. 1Kor 5,5; 2Kor 2,6). És még ha nem is „tudjuk", vajon végül az isteni kegyelem elvezet-e, illetve visszavezet-e minden embert az Isten és ember közötti végleges közösségbe, mint kereszténységnek jogunk és föladatunk ezt remélni teljesen „isteni", vagyis Isten által akart és adott reménységgel. Az alapelv, ami meghatározza és támogatja gondolkodásunkat és

törődésünket minden emberrel és minden emberért egészen a legutolsóig bezárólag, ami meghatározza és támogatja párbeszédünket a legközelebbivel és legtávolabbival, az az Isten által megalapozott közösség lgéje, és ez nem pusztán távolról megígért, nem csupán fölajánlott, hanem az egész emberiségnek valóságosan odaadatott. Ebben az lgében hallatjuk hangunkat és őrizzük a csendet, fordulunk a többiek felé vagy fordulunk el tőlük, jutunk megegyezésre vagy maradunk széthúzásban.

Fejezzük be gondolataink első sorozatát annak megállapításával, hogy az alternativa másik lehetősége, ami a közösségnek saját erőkre támaszkodó megteremtése, soha nem járhat sikerrel. Amikor az ókori álom – miszerint minden egyénből, minden közösségből, ami a legjobb, az isteni – szertefoszlott, lehetetlenné vált a közvetítés, amelybe minden ember szabadságát megőrizve bekapcsolódhat, és amely valóságos közvetítés nem kezdene versenyezni a szabadsággal, vagy, pusztán eszmei közvetítésként túl gyenge lenne az egyesítés feladatára. Világos, hogy a kollektív öntudat nem az a közvetítés, amely a szabad személyek sors-közösségét a legcsekélyebb mértékben is biztosítani tudná. A szellem hegeli világa sem tudja ezt jobban biztosítani, mert a világ csak a teljes ráhagyatkozás árán zárja magába az egyéneket, ami valójában önmagába zárkózás. Ezen az áron az egyének egymás között közösségre léphetnek a keleti vallásokban is, de az identitás lerombolja az öntudatot. Másrészt, gondot okoz, hogy ez a közösség csak eszkatologikus remény tárgya és nem illeszkedik a mi időnkbe. Mert ekkor, az összes nemzedékek, akik feléje poroszkáltak, hoppon maradtak, csak építőanyagul szolgáltak. A közösség nagy ünnepéből kizárva találják magukat.

2. A vállalkozás hordereje

Az egyetemes (katolikus) közösség nem egy közösség a többi más között, hanem Isten által adott, teljes szabadságban megengedett és határok nélküli horderejű közösség. Legyünk nagyon világosak ezen a ponton: hordereje az előföltételek realizmusától függ, vagyis:

1.) Annak a ténynek (nyilvánvalóan kifürkészhetetlen) realitásától, hogy Isten lényege a szentháromságos élet, az abszolut közösség, és,

hogy Isten az embert a saját képmására teremtette, továbbá meghívta az ő természetéből történő részesedésre (2Pt 1,3).

2.) Attól a ténytől, hogy Isten mindenkinek odaadta önmagát, fölvéve a teljes emberi természetet Jézus Krisztusban, minden ember megmentéséért. Ő ezt előre látta (1Tim 2,4), hogy megmentse azt, ami elveszett (1Kor 4,20), hogy kiengesztelje az egész világot Krisztusban (2Kor 5,18 köv.), hogy a keresztre feszítettben ledöntse azokat a falakat, amelyek bennünket elválasztottak (Ef 2,12 köv.). Őbenne, a föltámadottban Isten meg akarta semmisíteni a hiúság, a halál és a holtak abszolut magányának határait, azért, hogy mindannyiunkat befogadjon a végleges, örök életbe (1Kor 15,22).

3.) Attól a ténytől, hogy az utolsó vacsorán Jézus Krisztus megosztotta velünk testét és ilymódon megalapozta a közösséget. Nem mágikus, hanem szentségi és objektív módon azok közösségét, akik részt vettek ezen az étkezésen. Olyan közösség ez, ami által részesedünk Jézus Krisztus isteni természetéből és az egymás közötti közösségből (1Kor 10,16 köv.). Őbenne másokért valami olyasmit tudunk tenni, ami túlhaladja emberi lehetőségeinket – abban a mértékben, amilyen mértékben részesültünk Krisztus szenvedéséből, aki maga szenvedett Egyházáért és benne minden emberért (Kol 1,24) –, ha részesülünk az Urunkkal közös sorsból. Vele élünk és szenvedünk, feszíttetünk keresztre és halunk meg, vele vagyunk eltemetve, az élet benne adatott meg nekünk, vele dicsőülünk meg és örököljük a mennyek országát, ahol vele fogunk uralkodni. Minden embernek előre fölajánlott sorsközösség ez, és egyedül ez igazolja a különbséget az Egyház és a világ között.

4.) Innen, ebből az objektív és szakramentális térségből kell, hogy megszülessen, a folytonosság föloldása nékül, a közösség a Szentlélekben. A közösség, bár alapjai öröktől fogva Istenben vannak, mégsem szorítja ki az emberi szabadságot. Ellenkezőleg, azt önmagában előre megengedi. (Itt van a mariológia helye, és ez az, ami végső elemzésként minden, mágiával kapcsolatos gyanút eloszlat.) A közösségi szellem, amiből részesültünk, sem nem egyedül „objektív lélek" (Hegel), sem nem az idők végére ígért lélek, hanem a mi szabad lelkünket átjáró abszolut Lélek (Róm 5,5; 8,8 köv.; 15,26 köv.; Gal 4,6 köv.), melynek vágyakozásai bennünk olyan végtelenné lesznek, mint Istenben. „Minden a tiétek" olyan mértékben, ahogyan Krisztushoz tartoztok, aki pedig az Atyáé (1Kor 3,21). A Lélek az, aki Krisztus

művét befejezendő, egyesíti lelkünket „egyetlen testben", átitatván minden lelket (1Kor 12,13). Többé nem valami külsőről, hanem a belsőről van szó, az emberi szabadság központjáról (1Kor 2,10–16; 7,40; Róm 8,26 köv.). Ez a katolikus törekvés az egyetemességre a vallások történetében párhuzamok nélkül van, mert semmi emberi összetevőt nem szüntet meg valami más miatt, egyaránt számításba veszi az emberit és az ember-fölöttit; minden vakmerőséget megenged, ám követelményei a meg nem alkuvás csúcspontját képezik.

Krisztusban lett lerakva az *Ég* és a *Föld*, a Teremtő és a teremtett világ nézőpontja között helyre állított béke alapja. A teremtett világ élhet önmagában és absztrakt módon kinyilváníthatja szakítását az Éggel, valamint Isten távollétét, mi több, halálát. A lenti világot uraló erők, amelyek azt irányítják, felfoghatók és átélhetők, mint hatalmi agresszió és akarat, stb..., melyek ellenségei a nemes, de tehetetlen értékek és a szeretet Istenének (Max Scheler). Egy ilyesfajta szembenállás a valóság látszatát nyújthatja, vagy azt a maga területén birtokolhatja (vö. a Jelenékes Könyve!). Nem kevésbé túlhaladott ott, ahol minden evilágban zajló csata előtt, a válaszfal az ég Istene és a földi ember között leomlott (Ef 2,14 köv.). Megadva magát Krisztusban a sötétségek és minden romboló erő uralmának, Isten megteremtette az Eucharisztiát – megtört test, kiontott vér –, a közösséget aközött, ami úgy tűnt, ebből véglegesen kizárja önmagát. János evangéliumában pontosan Júdás az, akinek Jézus az előbb a tálba mártott falatot adja. A közösségi szellemben, a keresztény meg van győződve arról, hogy „sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelemségek, sem jelenvalók, sem jövendők, sem hatalmasságok, sem magasság, sem mélység, sem egyéb teremtmény el nem szakíthat minket Isten szeretetétől, mely Krisztus Jézusban, a mi Urunkban van" (Róm 8,38–39). Szabad átváltani az antik világképhez kötött felsorolást a modern világ nyújtotta jellemzőkre: technikai és evolutiv törvények, hatalmi koncentrációk és planifikációk, ideológiai szuperstruktúrák és a mélypszichológia aknamunkái, az atomfegyver, a kibernetika, a gének manipulálása, minden előre ott rejtezik a közösségben, a helyreállított békében, „amely minden értelmet meghalad" (Fil 4,7).

Most térjünk rá azokra a nagy szembeszegülésekre, amelyek, úgy tűnik, az evilág kellős közepén állhatatosan ellenállnak, legalábbis ha felületesen nem becsüljük le horderejüket (az alábecsülés ugyanis

mindig visszafordul az arra hajlamosak ellen). Nem beszélünk a kapitalizmus és kommunizmus közötti feszültségről, amelyről már annyi szó esett, hanem a *zsidók* és *pogányok* közötti szembenállásról, amely be nem vallott, de döntő módon irányította a világ történelmét egészen mostanáig és most inkább irányítja, mint valaha (vö. a szerző: Dans l'engagement de Dieu, Paris 1973 c. könyvét). Itt a legfelső igenről vagy nemről van szó: a keresztények azt mondják, hogy az alapvető kiengesztelődés már megadatott nekünk, most be kell fogadni és meg kell élni. Ez a kiengesztelődés még nincs itt, mondják a zsidók, minden erővel afelé kell fordulni, ami eljövendő. Ez az igen vagy nem mint metsző kard vonul végig az evangéliumokon. Itt van legyőzötten, nem a párbeszédekben, hanem a néma Bárányban, akit keresztre feszítettek népéért és azért is, hogy „Isten szétszórt fiait összegyüjtse" (Jn 11,52). Péter, aki őt megtagadta, az Úr javára lemond az ítélkezésről és szolidaritást vállal a zsidókkal: „Tudom testvérek, hogy tudatlanságból cselekedtetek, amint elöljáróitok is" (ApCsel 3,17). Ezért hagy esélyt a zsidók jövőbe vetett, örök, emlékezetet meghaladó reménységének. Mi, keresztények, veletek, zsidókkal együtt várjuk a Messiás megérkezését – visszatértét (ApCsel 3,20–26). Maga, Pál, a „törvénytől" az „Evangéliumhoz" térése ellenére, ami az emberi tevékenységet illeti, a farizeusok közül származó farizeus marad és a főtanács elé „a holtak föltámadásába vetett remény miatt" (ApCsel 23,6) kell állnia. Tudja, mit jelent Izrael választottsága és a Zsinagógának meg az Egyháznak kölcsönösen engedni kell (Róm 11).

A párbeszéd segíthet elviselni és csökkenteni a feszültséget a keresztények között, de egyedül a közösség tudna ennek véget vetni. Először is föl kell idézni a feszültséget a *keleti és nyugati egyházak* között, jóllehet közöttük létezik a *communio in sacris*, közösség a szentségekben, ami alapvető egyetértés jele. Ez a közösség valóban jelen van a – katolikus vagy protestáns tipusú – nyugati teológia szellemében, a vitákban és a tervekben? Ez a nyugati teológia nem távolodik inkább egyre gyorsabban a kezdetek tiszteletreméltó Egyházától – kivéve egyeseket, mint Louis Bouyer és M.-J. Le Guillou – a hagyomány, a liturgia, az egyházi szolgálat értelmezése területén, mintha a kezdetek Egyháza a nemzetek párbeszédében elhanyagolható szerepet játszott volna, és bizonyára csak megvetői előítéletében volt jelen? Nem folytatunk előszeretettel párbeszédet (talán politikai

okokból) az ortodoxiával? És nem hanyagoljuk el a párbeszédet ugyanakkor, mintha nem is léteznének, a Rómával egyesült egyházakkal? Jóllehet a nyugati egyház emberei a felelősek azokért a változtatásokért, melyeket nekik Róma megparancsolt. Keresztények között is vannak genocidiumok.

A párbeszéd a *protestáns*okkal és *anglikán*okkal nem tud pozitiv módon kezdődni, csak a Krisztussal való közösség belsejében, azzal a bizonyossággal, hogy mi nem rendelkezünk magunkkal, hanem hagyni kell, hogy ez a közösség megragadjon bennünket. Annak, aki ezt a legmélyebb, legrealistább és legkövetelőbb módon megérti, annak van legtöbb esélye arra, hogy a párbeszédekben igaza lesz; ő lesz képes leginkább túljutni a felületes érveken és a részleges szempontokon, hogy egyetemesebb látásmódra tegyen szert. Nem az egyházak közötti egységet barkácsolva fogunk ezzel a mélységgel találkozni, hanem fölismervén a *communio* követelményeit. Ezt a közösséget, mint ajándékot Isten előre adja, szerető hozzánk-hajlásában.

Az átmenet a *nem keresztények*hez és *Krisztus ellenségei*hez fokozatosan történik, mert a világot átjárják a kereszténység hatásai. Szükséges még arról megbizonyosodni, hogy: Krisztus ellenségei nem küzdenek-e karikatúrák ellen, melyeknek többé nincs közük a kereszténty igazsághoz, sőt, azt talán teljesen elleplezik; nem keresik-e néha inkább, hogy lényegi foglalatosságokat megszerezzenek, amelyek a kereszténységet illetnék, s amelyeket azok elhanyagoltak? A legkülső határon azok találhatók, akik szívesen maradnak kívül, az „aposztaták", akikkel szemben a kezdetek Egyháza bennünket gyakran és kifejezetten figyelmeztetett. Az Egyház ezt csak átmeneti hatállyal teszi, mert még a legmegátalkodottabb tagadó szíve is megpuhulhat, a magányos ember érezni kezdi a halál hidegét, és titokban keresni kezdi egy kéz segítségét. Az, hogy valaki megtagadja a közösséget, még nem jelenti azt, hogy az utolsó pillanatban is biztosan elveti. Ha ő el is hagyja a közösséget, még nem válik magára hagyatottá. A keresztény ember, aki számára a közösség a csatlakozás jele, az Úrra bízza magát, és az Úr őt el nem hagyja.

Közösségben kell maradni *mindazokkal, akik ismerik Istent vagy az istenit vagy az abszolutumot*, és azokkal is, akik úgy gondolják, hogy nem tudják elfogadni sem egyiket, sem másikat. Itt a határok nagyon bizonytalanok. Gondoljunk a buddhizmusra. A keresztény

embernek kettős a kötelessége: más vallások híveivel saját elkötelezettségéről beszéljen, és ezt ne a missziós felsőbbrendűség érzetével vagy módján tegye. Lépjen kapcsolatba a *muzulmánok*kal, akikhez számos, bibliai tény köti, valamint a negatív teológia távolkeleti és indiai formáival, ahol a nemkeresztény vallások végződnek. Ugyanazzal a tisztelettel és megértéssel közelítse meg őket, mint egykor az egyházatyák.

Ez eggyel többször azt jelenti, hogy a *communio* valósága, mint ilyen, nincs ráhagyva sem az ember, sem a keresztény, sem az Egyház kénye-kedvére. A *communio* – közösség olyan horizont, amely felé irányul minden, Istenről és a felebarátról szerzett keresztény tapasztalat, de amelyet nem lehet ezen tapasztalat alapján felmérni. Fontos ezt aláhúzni ma, amikor sokak számára a keresztény közösség nem több, mint intézmények csontváza; és a kisközösség, amelyben megtapasztalják a közösséget, számukra egyre inkább az egyházi élet egyetlen kritériuma lesz. Az Egyház, mint katolikus, tehát egyetemes Egyház, számukra a házuktól különválasztott tető, s jóval az általuk lakott emeletek fölött van. Ezen csoportok közösségi tapasztalatában bizonyára megtalálható az alapok felől kiinduló megújulás reménye, de mellette éppen úgy jelen van a karizmatikus szektákra való szétbomlás veszélye. Pál minden erőfeszítése a korintusiakkal folytatott párbeszéd során arra irányult, hogy az egyházi közösséget kivonja a tisztára karizmatikus „tapasztalat" alól és az apostolkodás eszközének segítségével a közösséget az önmagába zárkózástól elfordítva a katolicitás felé irányítsa. Ez a ténykedés, természetesen, „szolgálat" és nem „uralom"; azonban „teljhatalmú" szolgálat, lerontani az egyetemes *communio* ellen emelt karizmatikus bástyákat. Ez a szolgálat rávezeti a karizmatikusokat, hogy „Krisztusnak engedelmeskedjenek" (2Kor 10,5). Az, aki lerángatja az egyházi funkciót a karizmatikus (demokratikus) szintre, kérlelhetetlenül és kegyetlen módon elveszíti azt, ami önmagán fölülre emelné, ami külön feladat a *Catholica* szintjén, s ez utóbbi egysége nem a tapasztalatban (*gnosis*) található meg, hanem az önmagáról lemondó szeretetben (*agapé*). Az egyik végül is rombol, mialatt a másik épít (1Kor 8,1).

Az *agapé* mindenek előtt föntről kapott ajándék. Csak ezután lehet megközelítőleg utánoznunk. Ezért a „horizontális" közösség az emberek között soha nem tudná megadni ennek a vertikálisnak a mértékét, amely Istenre alapoz. Különben visszajutnánk egy olyan Egyház esz-

méjéhez, amely önmagát nemzi a törvény farizeusi magyarázatával, vagy az öreg, (ma veszélyesebb, mint valaha) donatista eretnekség elevenedne föl, amely szerint minden keresztény csak azt tudja nyújtani, amit exisztenciálisan megvalósít.

A közösség végső horizont, amelyet nem érhetünk el saját tapasztalataink vagy erőfeszítéseink révén; az ajándék tehát örökre ingyenes marad. Ezért az imádság soha nem válhat túlhaladottá, és soha nem azonosulhat a cselekvéssel. „Imádkozzatok szüntelenül" kifejezetten (amint a Szentírás minden embere és Jézus is tette) és bennfoglaltan a másokkal való érintkezéseitek során, valamint a „kamrák rejtekén". A szó az ember kiváltsága, mert Isten képmása, aki viszont lényegét tekintve az Ige. A *communio*-közösség az Igében történő szabad és öntudatos kommunikáció nélkül mágikus – kozmikus vállakozás maradna. Mindig annak realizálását kell kérnünk, ami Istentől kiindulva *létezik*, megköszönni mindazt, amit kaptunk tőle, és hálát adni neki ennek a közösségnek a realitásáért.

3. A követelmény

Az, aki ismeri a közösség kiterjedését, nagyobb sürgetéssel áll szemben, mint bárki más. Nem kell kiugró gondolkodónak lennie annak, aki (például a hegeli dialektikának köszönhetően) minden szempontot adoptálni tud, megkülönböztetvén és kijelölvén saját törvényes helyét: ez az ember az, aki mindent megért. De ezzel ellentétben, ragyogó gondolkodónak kell lennie annak, aki nem enged olyan helyzetben, amelyet mint gondolkodó és mint ember többé nem ért, vagy csak alig ért, amikor a végső horizont, ahol minden közös, számára többé nem megközelíthető. Nem az abszolut tudás, hanem az abszolut szeretet az, ami egybefoglalja a szemben álló feleket. Benne egyszeriben kibékéltként fedezik föl magukat azok, akik nem értik, sőt nem szenvedhetik egymást. Isten a keresztre feszített testében „az ellenségeskedést megölte" (Ef 2,16), annyira, hogy többé szigorúan keresztény értelemben nem is lehet az ellenség szeretetéről beszélni: a feltételezett ellenség nem tudja, hogy a végleges és egyedül igaz szférában az ellenségessége túlhaladott. Bizonyára egy buddhista vagy egy sztoikus is ellenjegyezhetné ezt a mondatot. Mégis, a

szív magatartása különbözik. A buddhisták edzik magukat, hogy ebbe a szférába szenvedés és gyűlölet nélkül lépjenek be. Az ellentmondások, amelyek őket megrohanják, nem találnak célba, ők az ellenséggel egy szupra-perszonális Abszolutumban létesítenek közösséget. A kereszténynek ezzel ellentétben meg kell nyitnia szívét, s engedni, hogy eltalálják, provokálják, megsebezzék egészen lénye legmélyéig. Isten Krisztusban eljött a legmagányosabb bűnösig, hogy közösséget vállaljon vele az isteni töredelemben. A keresztény közösség az eucharisztián nyugszik, és ez föltételezi a leszállást a pokolba, az én poklomba és a másik poklába. Az embernek nincs joga ebből kimenekedni valami elvont egység-egyesülés felé. Inkább bátorság kell, hogy előre haladjon a fegyverekkel telirakott erődítmény felé, ami a másik, és ide belépni – a Lélek mentőövével fölszerelkezve – egészen annak kellős közepéig, azzal a bizonyossággal, hogy az legvégső fokon már meghódított és már megadta magát. Ez a másiknál még elkeseredettebb ellenállást válthat ki, amit el kell viselni. Mindez csak a tökéletes alázatosságban lehetséges, és ez utóbbit a szerető isteni cselekvésbe vetett hit adja meg. Ez a cselekvés a miénket megelőzi és kizár minden triumfalizmust, még a szeretetét is. Soha nem lenne időm triumfálni, mert szolidaritást kell vállalnom a másik helyzetével, amikor önmagába bezárkózott, hogy neki bebizonyítsam: a legmagányosabb létezőben is van közösség, még a másoktól teljesen elforduló felé is fordulhat valaki. A *communio*-közösség alapozta meg a Nagyszombatot, a magára hagyatottság kiáltása *után*, a sír erőszakos fölnyitása *előtt*: a teljes némaságban, minden párbeszéden túl, *együtt* az Egyedülivel a lét csöndjében. „Egyedül az Egyedülivel" – mondta Plotinosz; ez a szó elmélyül – vertikálisan és horizontálisan – ebben a végső alapban, ahonnan fakad minden, ami keresztény.

Nem mondjuk azt, hogy minden vita során kifejezetten hivatkozni kellene erre a végső alapra. Ez túlságosan indiszkrét lenne. De mindig jelen kell lennie előfeltételezésként, mint valóság, mert a közösség benne ténylegesen létezik. Enélkül minden párbeszéd terméketlen marad. Az emberek beszélgetnek, megtesznek együtt egy szakasznyi utat; majd, amikor ez nehézzé és időlegesen reménytelenné válik, a partnerek elválnak és mindenki megy a maga útján. Még a pluralizmus korában sem létezik kettős igazság. Keresztényül szólva, csak egyetlen igazság van, ami nem az erőben – hatalomban mutatkozik meg, hanem az emberek legutolsója iránt érzett szolidaritás tehetet-

lenségében. Minden, a párbeszéd során felhasznált érv, ami meg-győző lehet, végső soron ez a pont felé irányul. Marx rideg elméletének egésze végső gyökereit a legszegényebbek nyomortól szétszaggatott szívébe ereszti. Ez az a szív, ami előtt a kereszténynek meg kell magát adnia és elfogadnia a kihívást; a párbeszéd ezután meg tudja világosítani azt, hogy mit kell ma előirányozni és fölvállalni.

Fölvállalni azt, ami a valós világban lehetséges, nem jelenti a struktúrák lerombolását az egészen más jövő utópikus reménységében. Ennek az irrealizmusnak ellenszegül a már valóságosan jelenlévő *communio*-közösség mind nagyobb igazsága. Mindig, minden párbeszédben a nagyobb igazságnak van igaza, s a feleknek mindig erre kell hivatkozni. A katolicitás annyit jelent, mint elfogadni *ezt* a nagyobb igazságot, engedni, hogy ez tegye föl kérdéseit. Ez az elképesztő feltétel az a követelmény, aminek köszönhetően a valóságos *communio*-közösségnek elébe mehetünk és résztvevői lehetünk annak, ami már birtokol bennünket. Egyébként, tudjuk, ki a legszegényebb? A gazdagok nem szegényebbek-e, mint a teve, amelyik nem tud átmenni a tű fokán? Bárcsak a megkülönböztetés adománya és a gondolkodás meg beszéd egész dialektikus művészete megnyilat-koznának a világ vizióinak versengésében! Ágoston nem félt a legi-gényesebb görög filozófia előtt, sem Tamás az arabok kifinomult spekulációi előtt, sem Nicolaus Cusanus, Leibniz, Kepler vagy Teilhard a modern idők kozmologikus próbálkozásaival szemben. Több-kevesebb szerencsével ők irányt mutatnak, és nem a minden áldott nap újra megkövetelt erőfeszítés kikerülésére buzdítanak. Mily fokon, pontosan azért, mert nagyok voltak, ismerték a *communio*-közösséget, és az mennyire túlhaladja őket! Mindannyian ugyanannak a hajónak vagyunk az utasai.

Íme, ezt kíséreljük meg a *Communio* közreadásával. Nem a „hit igazságainak" tőkéjét birtokolva akarunk pihenni. Már megmondtuk, hogy az igazság, amelyben hiszünk, bennünket tesz védtelenné. Úgy vagyunk, mint bárányok a farkasok között. Szó sincs kérkedésről, csupán hitvallásra biztató keresztény bátorságról. Emberek lépnek közösségre így akkor, amikor nincs szégyelnivalójuk, hogy megmutatkozzanak egymás előtt. Ekkor valóra válik: „amikor gyönge vagyok, akkor vagyok erős" (2Kor 12,10).

Török József fordítása

Josef RATZINGER bíboros

Communio – célkitűzés

Amikor az 1972. év elején a Communio nemzetközi katolikus folyóirat első száma megjelent, kiadásának két változata volt, német és olasz, a horvát kiadás pedig alakulófélben. A német kiadást Franz Greiner rövid bevezetője mutatta be. Közös volt mindkét kiadásban a teológiai alapvetés, Hans Urs von Balthasar tollából: „Programunk: Communio" Aki ma, húsz év múltán újra elolvassa ezeket az oldalakat, elámul az ott mondottak el nem kopott aktualitásán, ami a teológia mai körképében is megőrizte átütő erejét. Kétségtelen, hogy feltehető a kérdés, milyen mértékben tartotta magát a folyóirat ehhez a programhoz és mit tehet annak érdekében, hogy a célkitűzéshez még jobban igazodjék? Előadásomnak semmiképpen sem lehet tárgya egy ilyen lelkiismeretvizsgálat, pusztán segítséget kíván nyújtani az emlékezet felfrissítéséhez és a kezdeti akarat megerősítéséhez.

1. A „Communio" folyóirat keletkezése

Az így megfogalmazott szándékot segítheti, ha kissé visszatekintünk a folyóirat keletkezésére, amely ma mégiscsak – ha nem is gond és probléma nélkül – 13 nyelven jelenik meg, és amely nélkül elképzelhetetlen a jelenkor teológiai párbeszéde. A kezdet kezdetén Hans Urs von Balthasarnak egy kezdeményezése állt, amely még nem irányult kifejezetten folyóirat létrehozására. A nagy bázeli teológus nem volt részese a zsinati eseményeknek. Arra a hozzájárulásra való tekintettel, amire képes lett volna, ezt nagy sajnálattal kell leszögeznünk. Azonban volt ennek előnye is. A távolság, ahonnan Balthasar az egészet figyelemmel kísérhette, olyan függetlenséget és világosságot biztosított ítéletalkotásának, amely lehetetlen lett volna, ha saját maga is négy éven keresztül az események sodrában él. A zsinati

szövegek nagyságát megszorítás nélkül ismerte és elismerte, de azt is látta, hogy mindenfelé, itt is, ott is, számos szűk kis szellem telepedett le, akik a zsinat légkörében jelentőségre próbáltak szert tenni, oly módon, hogy egyszerűen mellébeszéltek a hit normáinak olyan követelésekkel és állításokkal, melyek megfeleltek a kortársak ízlésének és érdekesnek mutatkoztak, mert az ilyen megnyilatkozásokat mindezideig az Egyház hitével összeegyeztethetetlennek tartották. Órigenész mondta egykor: A heretikusok mélyebben, de nem igazabban gondolkodnak.[1] Nekem úgy tűnik, hogy a zsinat utáni időkre ezt kissé módosítva kell mondani: gondolataik érdekesebbnek tűnnek, de az igazság rovására. Az eddig lehetetlennek az állítását úgy tüntették fel, mint a zsinati szellem továbbvitelét. Anélkül, hogy valaki alkotójellegűen újat hozott volna elő, olcsón érdekessé válhatott azáltal, hogy a régi elévült liberális árut, mint új katolikus teológiát kínálta fel.

Balthasar ezt a folyamatot, amelyben az érdekes fontosabb lett az igaznál, kezdettől fogva éles szemmel felismerte és gondolkodásának és hitének teljes kérlelhetetlenségével foglalt állást vele szemben. Az 1966-ban megjelent: *Cordula oder der Ernstfall* c. könyve – melyet egyre inkább a tárgyilagosan polemikus írás klasszikusának ismerünk – méltó módon zárkózik fel az egyházatyák nagy vitairatahoz, amelyek megtanítottak minket arra, hogy megkülönböztessük a gnózist a kereszténységtől. Ezt előzte meg 1965-ben már, a *Wer ist ein Christ* című kis kötet, amely léptékének világosságával hívta fel magára a figyelmet, és megtanított bennünket a hiteles kereszténységnek a saját gyártmányú fantáziakereszténységtől való megkülönböztetésére. Balthasar ezekkel az írásokkal pontosan azt tette, amit 1972-ben a *Communio* feladatának vázolt fel: „Nem kiugró teljesítményről, hanem mindig újra arról a keresztény bátorságról van szó, hogy állást foglaljunk."[2] Ő valóban exponálta magát és ezt minden bizonnyal abban a reményben tette, hogy harsonajelzései révén a teológiai gondolkodást ismét visszavezesse a tárgyilagosság síkjára. A bázeli tudósnak hamar be kellett látni, hogy hangja egymagában nem elégséges abban a pillanatban, amikor a teológiát többé nem tartalma, hanem a tisztán formális progresszív-konzervatív kategóriák sze-

1 Zsoltárkommentár 36,23 (PG 17, 133 B)
2 H. U. von Balthasar, Communio – ein Programm (1972) 17.

rint ítélték meg. Így aztán Balthasar nekilátott, hogy szövetségeseket keressen. *Klarstellungen* (Tisztázások) címen egy legfeljebb 150 oldal terjedelmű közös mű kiadását tervezte. Az egyes teológiai szakterületek legjobb szakembereinek kellett volna ebben a kötetben tömören összefoglalni azt, ami a hit alapkérdéseivel kapcsolatban lényeges. Kidolgozott egy tematikus tervet és saját maga 35 oldalas előzetes vázlatot írt hozzá, melyben megkísérelte felvázolni a leendő szerzők számára a mű belső logikáját, hogy ezáltal határozza meg témájuk helyét az egészben. Sok teológussal folytatott tárgyalást, de szembesülve a követelményekkel, melyek éppen az általa választott teológusokra hárultak volna, a dolog nem tudott érdemben előrehaladni. Ezen felül az is megmutatkozott, hogy az éppen használatos teológiai kifejezések gyors változása megkívánta a kérdésfeltevés és válaszadás módosítását is. Valamikor a hatvanas évek végén Balthasar belátta, hogy terve nem valósítható meg. Világos lett, hogy egyetlen gyűjteményes munka nem elég, hanem állandó párbeszéd szükséges a különféle teológiai áramlatokkal.

Így merült fel egy folyóirat gondolata, mely a Nemzetközi Teológiai Bizottság első ülésével összefüggésben öltött formát, 1969-ben. Itt adódott az a további szempont, hogy az ilyen párbeszédorgánumnak nemzetközinek kell lennie ahhoz, hogy valóban kifejezésre juttassa a katolikum tágasságát és, hogy különféle kulturális kifejeződéseiben is átgondolható legyen. Itt egészen világossá vált az, ami a *Klarstellungen* tervében az első polemizáló kísérletekkel szemben meghatározó volt: egy ilyen vállalkozásnak nem a „nem", hanem csakis az „igen" adhat maradandóságot. A kiindulópontnak pozitívnak kell lenni, hogy a feltett kérdésekre választ adjon. A Bizottság hivatalos tanácskozásai között 1969 őszén összeültünk: Balthasar, De Lubac, L. Bouyer, J. Medina, MJ. Le Guillou és én, és ezeken a megbeszéléseken a terv konkrét formát öltött. A résztvevők összetétele alapján ennek először német-francia közös munkának kellett volna lennie; melyben francia részről Le Guillou – aki akkor még jó egészségben és teremtő erejében volt – vette volna át az ügyvitelt, míg Balthasar magától értetődően a közös terv atyjává lett, a német ág iránti különös felelősséggel.

Az első gondolattól a megvalósításig nyilván hosszú volt az út. Először is kiadót és főszerkesztőt kellett keresni, majd anyagi eszközö-

ket és valamilyen állandó szerzői együttest. Felmerült a cím kérdése is. Többféle lehetőséggel próbálkoztunk; így pl. emlékszem egy beszélgetésre a *Les quatres fleuves* című folyóirat jogelődeivel, amely hasonló indítékok alapján volt indulófélben Párizsban. A francia változat elsőre nem sikerült, mert Le Guillou, megbetegedése miatt gyakorlatilag kiesett. Az elindulásnál két döntő előzmény volt: Balthasar kapcsolatba került az Olaszországban fellendülő *Communione e liberazione* mozgalommal. Megtalálta a fiatalokban, akik a Don Giussani által alapított társaságban összekerültek, azt a lendületet, bátor hitet, és a kockázat örömét, melyre szükség volt. Így az olasz partner rendelkezésre állt. Németországban úgy adódott, hogy a Kösel kiadó fel akarta éppen adni a gazdag hagyománnyal rendelkező *Hochland* kulturális folyóirat kiadását, hogy helyébe léptesse az igen rövid életű *Neues Hochlandot,* melynél az „új" szó döntő irányváltásra utalt. Így a *Hochland* utolsó szerkesztője, Franz Greiner kész volt arra, hogy minden tudását és tapasztalatát a leendő folyóirat szolgálatába állítsa. Nagy önzetlenséggel tette ezt, ő maga alapított egy kiadót, hogy a mű függetlenségét biztosítsa, és nemcsak személyi honoráriumáról mondott le, hanem az ügy rendelkezésére bocsátotta saját anyagi eszközeit is. Nélküle az indulás lehetetlen lett volna, és ezért mondjunk köszönetet neki legalább egyszer itt kifejezetten is.

Arra már nem emlékszem, hogy a *Communio* névről mikor esett először szó. Úgy tűnik, hogy a *Communione e liberazione*-vel kapcsolatban történt. Egyszercsak felvillant a szó, mint valami megvilágosodás a teremben, mint ami ténylegesen képes kifejezni mindazt, amit akartunk. Természetesen voltak ezzel is nehézségek, mert már mások használták az elnevezést. Ezen a címen egy kis folyóirat jelent meg Franciaországban, Rómában pedig egy könyvsorozat. Ezért főcímet kellett választani – Nemzetközi Katolikus Folyóirat –, és a *Communio*t mások jogainak sérelme nélkül, alcímként fűztük hozzá.

A vezető fogalom, valamint az olasz partnerrel való kapcsolat révén tovább tisztult az új folyóirat jellege, amely az addigi folyóiratokkal szemben szerkezetileg is új akart lenni. Ebben az új szerkezetben kiindulópontunk kreativitásának és tágasságának kellett kifejezésre jutnia. Két tényezőről volt szó: a nemzetköziség új típusát kívántuk nyújtani, valamint a *Concilium* centralista felfogásával szemben mi úgy véltük, hogy a *Communio* szó értelme az egység és a külön-

bözőség szintézisét kívánja meg. Hans Urs von Balthasar kiadói tevékenységéből kifolyólag tudta, hogy milyen nagy még ma is a távolság csak az európai kultúrák között is. Például szerkesztett egy sorozatot *Theologia Romanica* címmel, melyben a francia teológia legjobb műveit német fordításban hozta ki. Tudomásul kellett vennie, hogy ezek Németországban eladhatatlanok, mivel a művek kulturális megfogalmazása a németek számára idegen volt. A folyóiratnak azt is szolgálnia kellett, hogy a különböző kultúrákat egymás felé megnyissa és dialógust hozzon létre köztük, ugyanakkor mindegyiknek hagyja meg az őt megillető helyet. Mert ma már olyan különböző szituációk vannak az Egyházban és a társadalomban, hogy ami az egyik helyen égető, az idegen lehet másutt. Abban állapodtunk meg, hogy lesz egy változatlan alaprész nagy teológiai cikkekkel, amit megbeszélt közös terv szerint dolgozunk ki, és egy másik rész, ahol a résztvevő országok teológusai minden kiadásban szóhoz jutnak. A második részt fenntartják a mindenkori, országonkénti szerkesztőbizottságoknak. Ezzel kapcsolatban Németországban elhatározták, hogy ez a második rész – a *Hochland* hagyományát folytatva – lehetőleg átfogó kulturális témákkal foglalkozzék. A teológiának és a kultúrának a kapcsolata is lényeges jellemzője kellett hogy legyen a folyóiratnak. Ebből viszont az is következett, hogy helyet kellett adnia a szerkesztőségben papoknak, világiaknak, teológusoknak és más tudományágak képviselőinek is, hogy a folyóirat a hit és a kultúra közötti eszmecsere fórumává lehessen. A *Communio* fogalmából számunkra egy további, és akkor nagyon fontosnak tűnő jelleg is következett. Nem akartuk a *Communiót* egy semleges piacra bedobni és kivárni, hogy milyen közegben találja meg olvasóit. Úgy tűnt, a cím megkívánja azt, hogy a *Communio* folyóirat közösséget formáljon és mindig újra Communióból nőjjön ki. A különböző helyi középpontokban alakuljanak *Communio*-körök, ahol ezt a folyóiratot úgy tekintik és úgy beszélik végig, mint valamiféle szellemi alapvetést, és visszacsatolva ezektől a köröktől jöjjön felénk kritika és ihletés. Tehát röviden: újszerű dialógusra gondoltunk az olvasókkal. A folyóirat ne csak úgy kapjon teret, mint szellemi ajánlat, hanem hordozó kontextusa legyen az életnek. Itt még arra is gondoltak, hogy az anyagi fedezet újszerű biztosítása is lehetségessé válhat nem egy fix tőkéből kiindulva, hanem mindazok közös kezdeményezéséből, akik mint szerzők és olvasók, ténylegesen az

egész ügy hordozóinak tudják magukat. Sajnos ez az elképzelés a szerény németországi felfutás és a határozottabb franciaországi kísérletek után sem jutott el a tényleges hordozásig. A *Communio* németországi táborának körében azért egy töredék megvalósult abból, amire akkor törekedtünk. Azt mindenesetre be kellett látnunk, hogy közösséget nem lehet egy folyóirat révén alapítani, hanem a közösség előzi meg azt, és annak reális igényeiből kell a folyóiratnak létrejönni, mint az a *Communione e liberazione* esetében úgy is van. Nyilvánvaló, hogy soha nem gondolta senki a Communiót a mozgalom szócsövének, hanem minden kereszténynek akart szólni, s a közös hitből kiindulva egymáshoz közelebb akarta hozni őket függetlenül attól, hogy ki milyen közösségbe tartozik.

2. Az elnevezés mint program

Húsz éve, amikor folyóiratunk útjára indult, a *„communio"* szót a zsinat utáni, „posztkonciliáris progresszív" teológia még nem fedezte fel. Akkor mindenki az „Isten népe" fogalomra koncentrált, amit úgy tekintettek, mint a II. Vatikáni Zsinat tulajdonképpeni vívmányát, és csakhamar szembeállították az Egyház hierarchikus felfogásával. Az „Isten népét" egyre inkább a népszuverenitás értelmében fogták fel, mint jogot, hogy közösen, demokratikusan állapítsák meg mindazt, amivé az Egyház legyen és amit tegyen. Isten, aki a birtokos eset révén (Istennek a népe) mint ennek a népnek tulajdonképpeni Teremtője és szuverén Úra van jelen ebben a kifejezésben, az ilyesféle meggondolásokban kimaradt a játékból; beleolvasztották az önmagát megalapító és magát formáló népbe.[3] Időközben meglepő módon divatba jött az akkoriban figyelemre alig méltatott *communio* szó, megintcsak ellenfogalomként. Eszerint a II. Vatikáni Zsinat az I. Vatikáni Zsinat hierarchikus egyháztanát feladta, és azt egy *communio*-ekkleziológiával (közösségi egyháztannal) helyettesítette, ahogy ezt nemegyszer hallani lehet. Ebben a megfogalmazásban a *„commu-*

3 Az „Isten népe" fogalom helyes értelmezését megkíséreltem *Kirche, Ökumene und Politik* (Einsiedeln, 1987, 22–27. old.) c. könyvemben megfogalmazni. Erről röviden 1. kis könyvemet: *Zur Gemeinschaft berufen* (Freiburg, 1991. 27–30.

nio"-t nyilván az előző „Isten népéhez" hasonlóan értelmezik, vagyis lényegében horizontális fogalomként, amely egyrészt az egyenlőséget az azonosak között a mindenkinek mindenki számára való rendelkezésre állásban akarja kifejezni, másrészt pedig az egészen a helyi egyházra alapozott ekkleziológiát, mint lényeges alapgondolatot állítja be. Az Egyház mint csoportokból összeszőtt háló jelenik meg. A csoportok megelőzik az egészet és konszenzus kialakítása révén találják meg a közösséget egymással.[4]

A II. Vatikáni Zsinat ilyen értelmezésére csak az juthat el, aki vagy nem hajlandó annak szövegeit elolvasni, vagy pedig felosztja azokat elfogadható „haladó" és elfogadhatatlan „régimódi" részekre. Az Egyházról szóló zsinati dokumentumban az I. és a II. Vatikáni Zsinat elválaszthatatlanul szervesen kapcsolódik; szó sem lehet egy korábbi elhibázott egyházkép másik, újjal való helyettesítéséről. Az ilyen elképzelések a zsinati szövegeket pártprogramokkal, a zsinatot magát pártkongresszussal tévesztik össze, az Egyházat pedig egy politikai párt szintjére süllyesztik. A pártok, idővel elvethetnek egy régi programot és helyettesíthetik egy újjal, amelyet akkor éppen megfelelőbbnek tartanak, amíg ennek helyére is valami más lép. Az Egyháznak viszont nincs arra joga, hogy a hitet váltogassa és ugyanakkor a hívőktől elvárja, hogy megmaradjanak a hitben. Következésképpen a zsinatok nem találhatnak ki, de el sem vethetnek sem egyháztanokat, sem más tanításokat. Az Egyház, mint a II. Vatikáni Zsinat mondja, „nem áll Isten szava fölött, hanem azt szolgálja és azért csak azt tanítja, ami áthagyományozódott".[5] Ámde növekszik a betekintés a hagyomány mélyére és tágasságába, mert a Szentlélek tágítja és mélyíti az Egyház emlékezetét, hogy „elvezesse a teljes igazságra" (Jn 16,13). A hagyományban elrejtett igazságok helyes megértésének ez a növekedése a zsinat szerint háromféleképpen történik:

- azáltal, hogy a hívők a zsinati szövegeken elgondolkodnak és tanulmányozzák azokat,

4 Vesd össze *Zur Gemeinschaft berufen* 70–97.; ajánlatos figyelembe venni a Hittani Kongregáció írását a Katolikus Egyház valamennyi püspökéhez az Egyház mint communio egyes aspektusairól (Vatikánváros 1992).

5 *Dei Verbum* 10.

- a zsinati szövegek lelki megtapasztalásából fakadó belső belátás által,
- s azok igehirdetése révén, „akik a püspöki tisztség utódlásával az igazság biztos karizmáját kapták".[6]

Az alábbiakban a zsinatok szellemi helyét, lehetőségeit és feladatait is alapvetően körülírják: a zsinat belülről elkötelezett az Isten Igéjével és a Hagyománnyal szemben. Csak azt taníthatja, ami áthagyományozott. Természetesen ezt az áthagyományozott anyagot rendszerint új összefüggéseiben kell újból megszólaltatnia úgy, hogy újra mondva is, megmásíthatatlanul ugyanaz maradjon. Ha a II. Vatikáni Zsinat a *communio* fogalmát a középpontba helyezte is, nem azért tette, hogy más ekkleziológiát, vagy akár más Egyházat teremtsen, hanem azért, mert a tanulmányból és a megtapasztalásból származó szellemi belátás a hívők részéről lehetővé teszi, hogy a hagyományt ezen a ponton teljesebben és átfogóbban mondjuk ki.

Ezen kitérő után nézzük meg, hogy mit is jelent a *communio* fogalma a hagyományban, és ebből kifolyóan a II. Vatikáni Zsinat tanításában. Itt először is azt kell lerögzíteni, hogy a *communio* nem szociológiai, hanem teológiai fogalom, mégpedig olyan, melynek ontológiai gyökere van. Ezt O. Saier 1973-ban megjelent, és a *„communio"*-ról a II. Vatikáni Zsinat tanításában szóló alapos munkájában világosan kimunkálta. Ennek első fejezetében, mely „a II. Vatikáni Zsinat szóhasználatát" teszi vizsgálat tárgyává, első helyen az Isten és az ember közötti *communio* áll, második helyen van – az előzőkből következően – a hívők communiója egymás között. A második fejezet is, mely a *communio* teológiai helyét mutatja be, megismétli ezt a sorrendet, míg végül a harmadikban jelenik meg az Ige és a szentség, mint az Egyház communiójának tulajdonképpeni felépítő elemei. Ami erre vonatkozóan az utolsó zsinatból kiindulva alakult ki, azt a filozófiai és teológiai források szuverén ismeretében Hans Urs von Balthasar alapvetően bemutatta. Nem akarom ezt elismételni, de röviden utalok néhány fő elemre, mert ezek folyóiratunk célkitűzésében döntő szerepet játszottak és döntőek is maradnak. Először azt kell kimondani, hogy a *„communio"* emberek között csakis egy átfogó harmadik révén lehetséges. Ez annak ellenére is így van, hogy a kommunikáció

6 *Dei Verbum* 8.

előfeltételét a közös emberi természet adja meg. Az ember azonban nemcsak természet, hanem személy is, méghozzá egyszeri, aki mindenki mástól különböző módon jeleníti meg az ember-voltot, azért a természet önmagában nem elég arra, hogy a személyek belső kapcsolata létrejöjjön. Ha most újra különbséget teszünk az individualitás és a perszonalitás között, akkor elmondható, hogy az individualitás elválaszt, a perszonalitás megnyit. A perszonalitás lényegét tekintve reláció, vonatkozás valakire. De miért nyit meg? Azért, mert túllép önmaga mélységén és magasságán a nagyobb közös felé. Csak az átfogó harmadik, akire így újra visszatértünk, tud összekapcsolni, egyrészt ha nagyobb, mint az egyesek, felettük áll, másrészt pedig belőlük való, és mindegyiket belülről érinti meg. Magasabb az én méreteimnél, bensőségesebb, mint én önmagamnak vagyok, mondta erről Ágoston. Ezt a harmadikat, aki valójában az első, nevezzük Istennek. Benne érintjük meg önmagunkat. Általa jön létre a mélybenyúló *communio*, másképpen nem.

Egy lépéssel még tovább kell mennünk: Isten embervoltunkat magára vette azáltal, hogy maga is emberré lett. Azonban embervolta Krisztusban a Szentlélek által olyan nyitottá vált, hogy mindannyiunkat át tud fogni, és egyúttal egyetlen testben, méghozzá egyetlen közös Testben kapcsol össze. A Szentháromságba vetett hit és a megtestesülés hite, az Istennel való közösség gondolatát kiemelik a filozófiai fogalmak köréből és életünk történelmi realitásába irányítják át. Innen kiindulva az is érthető, hogy a keresztény hagyományban a 2Kor 13,13-hoz kapcsolódva a *koinónia-communio* éppenséggel a Szentlélek megjelölése lett.

Mint konkrét kijelentést szögezzük le: az emberek közötti *communio* Istenből kiindulva lesz lehetséges, Aki Krisztus által a Szentlélekben gyűjti egybe az embereket úgy, hogy közösséggé, a szó igazi értelmében vett „Egyházzá" lesznek. Az Egyház, melyről az Újszövetség szól, „felülről való", nem onnan „felülről", amit az emberek teremtenek, hanem igazán felülről, amelyről Jézus mondja: „ti innen alulról valók vagytok, én felülről vagyok" (Jn 8,23). Tőle kapott nyilván az „alulról" is új értelmet, mert „leszállt az alsó földi tájakra" (Ef 4,9). A ma ajánlgatott „alulról" ekkleziológia feltételezi azt, hogy az Egyházat csak pusztán mint szociológiai képződményt tekintsék és a játékból Krisztust, mint cselekvő alanyt kihagyják, ámde így valójában nem az

Egyházról beszélnek, hanem egy olyan társaságról, melynek vallásos célkitűzései is vannak. Ahol ezt teljes következetességgel viszik végig, ott az az egyház már teológiai értelemben is „alulról", nevezetesen „e világból" való, úgy, ahogy a János-evangéliumban Jézus a „lent"-et meghatározza (Jn 8,23). A *communio*-ekkleziológia minden esetre az igazi „fönt"-ből kiinduló gondolkodás és élet, ami minden emberi fönt-et és lent-et relativizál, mert ennek színe előtt az első utolsóvá és az utolsó elsővé lesz.

A *Communio* folyóiratnak az volt és az kell, hogy legyen a feladata, hogy erre az igazi „fent"-re irányuljon, mely a pusztán csak szociológiai és pszichológiai gondolkodás látóköréből eltűnik. A holnapra vonatkozó „Egyház-ábrándok" és az általuk kiváltott akcionizmus, mely olyan egyházat akar „csinálni", ahol a lényeges eltűnik, mint arra Georg Muschalek rámutatott, mindig csak újabb csalódásokat fognak kelteni.[7] Csak az igazi „odafönt" fényében lehet komoly és továbbsegítő kritikát gyakorolni a hierarchia fölött, és ennek a kritikának nem lehet kiindulópontja az irigység filozófiája, hanem csakis az Isten lgéje. Ezért annak a folyóiratnak, melynek címe *Communio,* mindenek előtt az Istenről szóló beszédet kell ébren tartania és elmélyítenie. Írnia kell a szentháromságos Istenről, az ő kinyilatkoztatásáról az Ó- és Újszövetség üdvtörténetében, melynek középpontjában az áll, hogy a Fiú emberré lett, s hogy velünk az Isten. Szóljon a Teremtőről, a Megváltóról, az Istenhez való hasonlóságról és az ember bűnéről; szem előtt kell tartania azt, hogy az ember rendeltetése az örökkévalóságra szól, és így kell kifejtenie a teológiával együtt a gyökerekig visszamenő antropológiát. Válasszá kell tennie az emberek számára az Isten lgéjét. Ez azt jelenti, hogy nem maradhat szakemberek, teológusok, vagy az egyház-fabrikálók zárt körében, akik sietve mennek egyik ülésről a másikra, miközben az Egyházzal kapcsolatos kedvetlenségüket és elégedetlenségüket erősítik önmagukban és másokban. A communióban gondolkodó folyóirat nem lehet ilyen csoportok részére ideológiák és receptek szállítója, hanem a kereső és kérdező emberek felé kell irányulnia, velük beszédbe elegyedve kell neki magának is újra

7 G. Muschalek, *Kirche – noch heilsnotwendig? Über das Gewissen, die Empörung und das Verlangen.* Tübingen 1990; ez a kis könyv a mai egyházkritika megfontolandó elemzését és diagnózisát nyújtja.

megtanulnia az Isten Igéjének világosságát befogadni. Úgy is mondhatnánk, hogy misszionáriusnak kell lennie a szó legigazibb értelmében. Európa ma új pogányság küszöbén áll. Ezek között az új pogányok között új szomjúság is él az Isten után. Ezt gyakran félrevezetik. Biztos, hogy ez a szomjúság nem csillapítható az Egyházról alkotott ábrándokkal, sem pedig vitatkozásokkal egy magát újraszülni próbáló Egyházról. A hitet szomjazó inkább belemenekül az ezoterikus, mágikus tanításokba, oda, ahol a titkok légkörében az „egészen más" bűvölete megnyílni látszik. A hit nem némelyek önállítása, akik erre ráérnek, hanem az élet ajándéka, és mint ilyennek kell újra felismerhetőnek lennie.

Utoljára szólnunk kell még röviden a *Communio* két, eddig még nem érintett dimenziójáról. Már a kereszténység előtti irodalomban is a *koinónia-communio* fogalom az Istennel, illetve az istenekkel volt kapcsolatos, méghozzá konkrétan a misztériumokkal, melyek az istenivel való közösségben részesítettek.[8] Ezzel a keresztény szóhasználat útját készítették elő. A *communio* mindenek előtt teológiai fogalom, azután messzemenően szentségi és csak harmadsorban ekkleziológiai. Közösség Krisztus Testével és Vérével (pl. 1Kor 10,16). Itt jut el az egész a maga teljes konkrétságára: mind ugyanazt az egy kenyeret eszik és így eggyé lesznek maguk is. „Vegyétek, ami vagytok" mondja erről Ágoston és feltételezi, hogy a szentségek által az ember léte beleolvad a Krisztussal való közösségbe és eggyé válik vele. Az Egyház csak a szentségekben egészen önmaga, ott, ahol az Egyház Krisztusba, és Krisztus az Egyházba átlényegül, és ahol Krisztus az Egyházat mindig újjá teremti, amint a föld és az embervolt legmélyére leszállva mindig újra a magasba vezeti. Itt lehetne tehát szólni a hierarchikus dimenzióról és még egyszer a hagyományról, mint az identitásban való növekedésről. Mindenekelőtt itt lesz láthatóvá, hogy mit jelent katolikusnak lenni. Az Úr minden helyen egészen ott van, de ez azt is jelenti, hogy mind együtt csak egyetlen Egyházat alkotnak; az emberiség egyesítése az Egyház lényegi rendeltetése. Mert „Ő a mi békességünk". „Általa van mindkettőnknek szabad útja egy Lélekben az

8 A legfontosabb bizonyítékok W. Bauer, *„koinónéo", „koinónia"* és *„koinónosz"* című írásában találhatók: *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1958, 867–870.

Atyához" (Ef 2,14.18). Ebből kiindulva a csoport-létet Hans Urs von Balthasar keményen elutasította. Először is emlékeztet arra, hogy „sokak számára az egyházi közösség ma már csak az intézmények csontvázaként jelenik meg" és ezáltal „a kis csoport... egyre inkább az Egyház életének egyetlen kritériumává lesz. Az Egyház mint valami katolikus-egyetemes, ezen emberek számára már nem tűnik olyannak, mint ami összekapcsolja az embereket, hanem tetőnek, mely azonban magasan lebeg azok fölött az emeletek fölött, ahol ők laknak." Ezzel szegezi szembe: „Pál minden igyekvése arra irányult, hogy az egyházi közösséget a »karizmatikus« megtapasztalás vonzásának bűvöletéből kivonja, és – az apostoli megbízatás által – önmaga fölé emelje és a katolikusra vonatkoztassa. Az apostoli megbízatás »szolgálat« és semmiképpen sem »uralkodás«, de »teljhatalmú szolgálat«, ami arra is szolgál, hogy lerombolja mindazokat a bástyákat, melyeket a karizmatikusok az egyetemes *communio* ellen emelnek. Ez a szolgálat segít, hogy az embert »a Krisztusnak tartozó hódolatra szorítsa« (2Kor 10,5). Aki az egyházi megbízatást karizmatikusan (demokratikusan) egysíkúvá teszi, az elveszíti azt a jelleget, hogy minden különleges megbízatás kérlelhetetlenül keresztrefeszítően magunkon túlra húz és felemel: a katolikum szintjére, melynek egységesítő köteléke nem a »megtapasztalás« (a gnózis), hanem a mindenről lemondó szeretet (*agape*)...".[9] Természetesen ez nem jelenti a helyi egyházak külön jelentőségének elutasítását, nem szól az olyan új mozgalmak és közösségek ellen, melyekben az Egyház és a hit ismét új frissességgel tapasztalható meg. Az Egyház minden krízises időszakában, mikor a berozsdásodott struktúrák nem tudtak szembeszállni az általános szétesés örvényével, az ilyen mozgalmak lettek az újjászületés erői és a megújulás kiindulópontjai.[10] Ennek azonban mindig előfeltétele, hogy az egész katolikum felé nyitottak legyenek, és ennek révén beleilleszkedjenek a hagyomány egységébe. Az *agape* szó végülis a *communio* fogalmának lényeges mozzanatát jelzi: az Istennel való közösség nem élhető meg az emberek közösségével való reális törődés nélkül. Ezért

9 H. U. von Balthasar, a.a.O., 15. old.

10 Mint ez szépen látható B. Hubensteiner, *Vom Geist des Barock* könyvében. München 1978. 58–158,. ill. P. J. Cordes, *Mitten in unserer Welt, Kräfte geistlicher Erneuerung*.

tartozik a *communio* lényegéhez – az istenfogalomból kiindulva – az etikai és a szociális dimenzió. A folyóiratnak, mely e programot vallja, a kor nagy etikai és szociális kérdései iránt is nyitottnak kell lennie. Nem politizálhat, hanem a gazdasági élet és a politika problémáit az Isten szavának fényével kell megvilágítania, egyaránt szolgálva a kritikát és az építést.

Utoljára, legalább első megközelítésben, a lelkiismeretvizsgálat sem maradhat el. Milyen mértékben volt hűséges a folyóirat programjához fennállásának első húsz évében? Az a tény, hogy 13 nyelvterületen honosodott meg, szükségességét és tágasságát mutatja, még akkor is, ha a közös és az egyedi sajátos egyensúlya sokféle problémát rejt magában a különböző kiadásokban. A *Communio* foglalkozott a hit nagy témáival. Sorra került a hitvallás, a szentségek, a boldogságok, hogy csak a legfontosabb témaköröket említsem. Ennek révén bizonyára sok embert közelebb segített az Egyház communiójához, vagy ahhoz, hogy a sok szorongattatás közepette se veszítsék el otthonukat benne. Önelégültségre azonban nincs okunk. Lelkemben ég Hans Urs von Balthasar mondása: „Nem kiugró teljesítményről, hanem mindig újra arról a keresztény bátorságról van szó, hogy állást foglaljunk". Vajon eléggé bennünk volt ez a bátorság? Vagy nem rejtőzködtünk mégis szívesebben a teológiai tudóskodás mögé, és nem akartuk-e nyilvánvalóvá tenni inkább azt, hogy mi is a korproblémák magaslatán állunk? Vajon belekiáltottuk-e az éhező világba a hit szavát érthetően és a szívekhez szólóan, vagy többnyire inkább megmaradtunk azok belső körében, akik a maguk szaknyelvén dobálják egymásnak a labdát? Ezekkel a kérdésekkel szeretném befejezni. Szavaim ugyanakkor kifejezik jókívánságaimat a *Communio* következő húsz esztendejére.

Tímár Ágnes O. Cist. fordítása

Hans Urs von BALTHASAR

Az ember és az örök élet

Az örök vágy és az új elégültség. A történelmi fejlődésnek nagyon feltűnő, nem magától értetődő és egyáltalán nem egyértelmű jele az, hogy a különféle népeknek a túlvilágról olyan sokféle nézetük volt, viszont a modern embert ez a kérdés alig érdekli. Úgy tűnik, mintha elvágtak volna benne egy inat, s nem tud a régi cél felé futni, vagy mintha megnyirbálták volna a szárnyát, s ezzel a transzcendens világ felé mutató szerve is megsérült. Mi az oka ennek?

A régi népeknek is megvoltak a földi céljai: házat, palotát, templomot építettek, államot szerveztek, háborút viseltek, történelmet írtak, eposzt, drámát költöttek, de úgy látszott, hogy mindez nem oltja ki a lét és a tevékenység értelme utáni szomjúságukat: egy másik, örök életről is álmodoztak. A róla készült elképzelés változatos volt, még az egyes népcsoportokon belül is. A túlvilág képei akárhányszor váltották egymást, ellentmondtak egymásnak, de csak ritkán tüntek el. Ha a túlvilági életet bármilyen formában tagadták, azt csak egyes filozófusok tették, akik egyúttal valamilyen csalódott korszakot képviseltek.

Tanulságos és meglepő, ha felsoroljuk az egyes népek kísérleteit, amelyekkel át akarták törni az életüket körülvevő falat, hogy betekintsenek abba a titokzatos világba, amelyről senkinek sem lehet valóságos képe. Ha ezt a sorozatot felvázoljuk, valahogyan az az érzésünk, hogy a kísérletekben van valami igaz, de talán még több az, ami így nem lehet igaz. Egyúttal azt sem látjuk, hogy ami az elképzelésben igaz lehet, hogyan függ össze azzal, ami nem lehet valóság.

Széles körben elterjedt az a felfogás, hogy a túlvilágon valamilyen árny-szerű élet van: – a meghaltak talán csak vegetálnak. Ezért segíteni kell őket úgy, hogy ételt helyeznek a sírjukra, amivel elesettségüket erősíthetik. Odüsszeusz leszáll az alvilágba, s az árny-szerű lelkek elé helyez egy korsó vért, hogy legalább rövid időre visszaemlékezzenek földi életükre. A korai zsidóságnak is olyan elképzelései

voltak, mint a többi népnek. A halott az halott ugyan, de nem egészen semmi. Ugyanaz, aki volt, de olyan állapotban, amit nem lehet irigyelni, s ezért az élők lemondó részvétet éreznek iránta, mintha így segítenének neki.

A képet vissza is lehet fordítani: a halott a földi lét változó, bizonytalan állapotából átment az állandóság állapotába. Békés nyugalma van, talán nincs is egyedül, hiszen „megtért atyáihoz", „Ábrahám kebelén" nyugszik. Itt a halott léte a földi veszélyeztetettséggel szemben a maradandóság képét mutatja. Közben feltűnik a túlvilági igazságszolgáltatás gondolata is: a gonoszoknak és az igazságtalanul szenvedőknek nem lehet ugyanaz a sorsuk. Tetteik valahogyan követik őket, s biztosabbnak látszik, hogy a bűnös a világ rendjét megzavaró cselekedeteiért bűnhődik, mint az, hogy a jó megkapja jutalmát. Ha a gonosz nem bűnhődne, örökre úgy össze lenne kötve bűneivel, mint az élő egy holttesttel.

Ide tartozik a tisztulás helyének elképzelése is, vagy akár a lélekvándorlás mítosza, bár ez homályos és alig lehet végiggondolni. A bűnösnek egy új állapotban kell vezekelni előbbi vétkeiért. De vajon az alacsonyabb rendű és nehezebb létmód a vezeklés? Vagy valamilyen kegy folytán olyan létmódot kap, amelyben alkalma van a javulásra? Mi történik, ha újra elszalasztja az alkalmat? Van végérvényes Igen vagy Nem? Továbbá hogyan lehet olyan bűnökért vezekelni, amelyekre a jelen állapotban nem emlékezik? Sőt ő maga ugyanaz a személy? Itt a gondolat elvész a következtetés útvesztőjében.

Vagy lehet azt mondani, hogy az ember igazában lélek, s úgy él a testben, mint számkivetett, a test valójában a sírja volt, amitől a halál megszabadította? Viszont akkor a testben levő élet valamilyen tévedés vagy bűn folyománya volt? Új kérdés az is, hogy miért van mégis jó a földi életben, amit nem akarunk elfelejteni vagy elveszíteni?

Az ilyen következtetésekben nem túlságosan saját én-ünkről van szó? Nem önzés az, hogy az örökkévalóságban még a beszűkült, magánál időző én-t keressük? Nem abban állana az igazi megváltás, hogy végül is kitörjünk én-ünk börtönéből és a mindenség életében egyesüljünk azzal, ami a számtalan élőlényben valódi, maradandó és értékes? Nem azzal kellene már itt lent kezdeni, hogy kilépjünk magunkból, hogy megtagadjuk a magunk körül forgó vágyakat, és az egyetemesnek, a mindenkire érvényesnek a kategóriáiban ítélkezünk, érzünk és cselekszünk?

A régi népek elképzelései nem mutatták a teljességet: a sötétben való tapogatódzás mindig falba ütközött. A különféle elképzeléseket nem is lehetett úgy összegezni, hogy kijöjjön belőle az igazi eredmény, mert a részletek ellent mondottak egymásnak. Mégis milyen keresés volt ez! Milyen fáradhatatlan körbenjárás, hogy talán valahol mégis megtalálják az ajtót! Mennyi érdeklődés volt benne a lét értelme iránt, egészen az ismeretlen istenek felelősségre vonásáig! Ez a halálra szántság nem lehet a végső megoldás és az élet értelmét meg kell találni, bármibe kerül!

Hogyan állt elő ez a mai elégültség? Nem kérdeznek, csak élnek s élvezik a jelen adottságait. Nem számít, hogy a halállal mindennek vége van-e, vagy nem. Az ember felszívódik a nyüzsgésben, a pénzszerzésben vagy a gyarapodásban. Esetleg izgató szerekkel elringatja magát valamilyen álom-paradicsomban, s engedi, hogy a kényelmes haladás magával vigye, s boldog, ha a maga fillérjeivel hozzájárul a jövő nemzedék kérdéses boldogulásához. Nem mindenki ennyire önelégült, de sokan vannak. Miért?

Lehet, hogy a kereszténység is hibás benne. Az élet és a halál értelmére a húsvéti eseményből kiindulva olyan választ adott, hogy az emberiségnek minden tapogatózását maga felé irányította. Ugyanakkor hitet követelt és ez sok embernek nem tetszik.

Ha az ember valamilyen okból megtagadja az igen-t Krisztusnak, akkor saját erejéből kell tovább kutatni, s hamar érzi, hogy nem érdemes. Már az egész mezőnyt bejárták, újat nem lehet felfedezni, tehát hagyjuk az egészet. Elégedjünk meg azzal a kevéssel, ami biztos, halandó életünkkel. A kereszténység tehát ebből a szempontból is veszélyes ügy: „Akinek nincs, attól azt is elveszik, amije van." Itt mindig az egészről van szó. A következő fejezetben azt vizsgáljuk, hogy Isten a feltámadt Krisztusban hogyan nyújtotta ezt az egészet.

A Feltámadott: én-né lenni Istenben. Az én-tudat, amely egész életünket kíséri – és néha bilincsnek, börtönnek tűnik –, megszűnik a halálban vagy megmarad? A megmaradást nem kell okvetlenül időben venni, mintha a halál után az idő folyama tovább hömpölygne. Egyszerűen csak azt jelenti, hogy az én-létünk és én-tudatunk a földi élettel nem tűnik el.

Az nem segít, ha különbséget teszünk egy magasabb és egy alacsonyabb rendű én között (egy monumentális és egy fenomenális

én között), mert a kérdés újra visszatér és tovább kínoz: ha megszűnik az én-tudatom, akkor nem érdekel többé sem a világ, sem az embertárs, sem Isten: akkor semmi sem létezik számomra. De azt is tudjuk, hogy ameddig nem léptük át azt a pontot, ahol mindent én-ünkre összpontosítunk, s ahol felmérjük annak ránk gyakorolt hatását, addig nem vagyunk valóban szabadok, s nem éljük meg a valóságot úgy, ahogy van. A megoldásról így is álmodozhatunk: a korlátozott test az, ami arra kényszerít, hogy mindig magunknál időzzünk és mindent magunkra vonatkoztassunk, s ahogy a test reagál a hidegre, melegre, édesre és keserűre, úgy reagál a testben levő lélek is a rokonszenvre, ellenszenvre, érdekesre és unalmasra. De ha megszabadulunk a testtől, akkor lelkünk talán nyitva áll majd minden dolog előtt, ahogy azok önmagukban vannak. Akkor a lélek tiszta extázisban lesz a mindenségben, és a mindenség részének érzi magát. De az ilyen álomnak is megvan a kijózanító ellenkérdése: egy ilyen extatikus állapot hordozhatja még az én-tudatot? Ki az, aki minden előtt nyitva áll? Ha ez az én nem tudja magát én-nek, akkor lehet még valamilyen tapasztalása? A kérdés tehát újra az, hogy én maradok-e meg, vagy nem én?

Az emberi szellemiség történetében egyetlen pont van, ahol ez a kínos vagy-vagy feloldódott: amikor Jézus a halál után mint élő mutatkozott meg Egyháza előtt, mégpedig olyan én-nek, aki fölment „az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz".

Miért nem volt Jézus számára az én-lét és az én-tudat bilincs, amelytől a halál megszabadította volna? Azért, mert annyiban mondta magát én-nek, amennyiben őt az Atya te-nek szólította. Ő nem volt én a maga számára, hanem az Atya számára, aki őt akarja, akinek szüksége van rá, hogy „kedve teljék benne". Az Atya szereti őt, nem mellékesen, mint ahogy mást is szerethetne, hanem úgy szereti, mint örök, abszolut szeretetének kifejezését, ami nélküle nem is lenne szeretet.

Amikor az Isten Fia önmagánál van, akkor az Atya szereteténél van. És mivel az Atya „mindent átadott neki", azért azt is neki adta, hogy önmaga központja és forrása is legyen. Ezért ő nem várja, hogy újra meg újra megajándékozzák, hanem tud olyan kezdeményező és aktív lenni, mint az Atya. Kölcsönös szeretetüket egyformán igazolják azzal, hogy a szeretet szent, isteni Lelke a kettőtől úgy származik, mint egy lélek.

Ha a Fiú úgy értelmezné magát, hogy ő csak az Atya ajándéka, abban volna valami megalázó. Az nagyon leverő, ha mindig csak köszönetet kell mondani. Mindenki szeretne belülről valami nagy ajándékot is adni. Valahogy úgy, mint a férfi és a nő a gyermekben egy harmadikat adnak egymásnak, mint valami hallatlan ajándékot. Istenben a Fiú hálát ad az Atyának azért, hogy én lehet, és hogy egész istenségét visszaadhatja az Atyának, mint a szeretet szent Lelkét, aki az Atyától és a Fiútól származik.

A Fiú emberré lett és emberi mivoltában kapcsolatba került az egész teremtett világgal s benne minden élőlénnyel. Velünk, mindnyájunkkal, akik átéljük én-ünk korlátait és esékenységét, s szeretnénk kitörni belőle a nyitottságba, az egészbe. A Fiú által kapott „megváltás" nem egyéb, mint hogy ő velünk kapcsolatba lépve mindent magára vett, ami én-tudatunkban hiányos, önző és korlátozott – felvitte a keresztre ezerféle bajunkat –, hogy bevezessen a maga hálás és szerető én-tudatának teljességébe.

Ha mi befogadjuk őt, akkor újjászületünk az Atyából, ami azt jelenti, hogy saját én-ünkért úgy tudunk hálát adni az Atyának, ahogy a Fiú teszi. Mária Magdolnán keresztül azt üzeni „testvéreinek", hogy „fölmegyek az én Istenemhez, és a ti Istenetekhez." Ezzel megszünteti a távolságot köztünk és maga között, s kivezet bennünket az isteni Lélek fújásába: „Akiket Isten Lelke vezérel, azok Isten gyermekei."

Mivel Isten gyermekei vagyunk, ezt a Lelket nemcsak passzive fogadjuk, hanem benne élhetünk az Isten Lelkének nyitottságában, működhetünk és alkothatunk úgy, hogy életünk, tevékenységünk és szeretetünk Isten számára ajándék és méltó felelet legyen. Ha tudatunkban egészen Istennek köszönjük magunkat, akkor Isten maga is hálás lesz nekünk mindenért, amit hozzá méltó élettel és tevékenységgel neki felajánlunk.

Krisztusban az egész világ nyitott lett Isten előtt. Isten úgy ajándékozza nekünk ezt a világot, mint életünk és szabad tevékenységünk területét, és ebben a világban tehetségünk szerint működve alakíthatjuk azt Isten terve szerint, s ő azt is úgy veszi tőlünk, mint neki felajánlott ajándékot.

Hogy Isten Szentháromság, az nem csak sokat emlegetett dogma, amiből nem sokat értünk. Pedig az számunkra az élet és a halál igazsága. Ha Isten nem ilyen volna, nem lenne megoldás én-ünk

számára. De ha ő ilyen, akkor én-nek mondhatjuk magunkat, mert Isten mindnyájunkat te-nek mond, s ebben az én-te kapcsolatban a Szentlélek felhatalmaz bennünket, hogy „mi" legyünk.

A Feltámadott: a szenvedés és a boldogság. A világban található szenvedés elképesztő. Ott van minden élőlényben mint csalódás, gyengeség, betegség, mint saját halálunk és szeretteink halála. Néhol annyira összejön minden baj, hogy nemcsak az egyes élőlény, hanem az egész lét értelmetlennek látszik, sőt démoninak. A megrendítő kép előtt a természetes bölcselkedés naiv és hiábavaló. Minél érzékenyebb lesz az emberiség a kisemmizettek és megvetettek szenvedése iránt, annál kevésbé válnak meggyőzővé azok, akik Istent védelmezik. Arra lenne szükség, hogy Isten maga védekezzék.

Egyszer meg is tette, amikor a Feltámadott megmutatta sebeit. Ezekben a sebekben nem csupán az a kevés szenvedés volt benne, amit egy felfeszített a sok ezer között három órán át elviselt, hanem benne volt a világ szenvedése: „Fájdalmainkat ő hordozta, betegségeinket ő viselte", hiszen Isten értünk „bűnné tette" és mert életét adta engesztelő áldozatul mindenkiért.

Az egész keresztény hit ezen függ, hogy „értünk, mindnyájunkért". Azt nem látjuk át, hogy az Isten Fia hogyan tehette magát az egész világ értelmetlenséggel és elhagyatottsággal teli szenvedésének hatékony középpontjává. De biztos, hogy sebhelyeit nem úgy mutatta meg, mint a sok közül egy magán ember szenvedésének nyomait, hanem mint a világ kiállott szenvedésének jelképét. A halál és a kárhozat fölé emelkedve, mint az Istentől való eltávolodást legyőzve jelenik meg fényben ezekkel a sebhelyekkel. A zsákutcából meglett a kijárat. Sőt a zsákutca, az ellentmondás, a sötétség megrázó élménye a végén úgy jelentkezik, mint út, mint értelem, mint nyereség, mint irgalom. Szinte hihetetlen, és mégis csak hittel fogható fel.

De mit értünk meg belőle? Azt, hogy minden szenvedésnek a belsejében, ahová az ember értelme nem hatolhat be, vagy ahol csak értelmetlenséget és elviselhetetlen fájdalmat él meg, ott áll valaki, aki az Isten és a világ iránt való tiszta szeretetből elvállalta az elviselhetetlen elviselését. Isten iránt való szeretetből azért, mert a szenvedés eredeténél a szabad ember nem-je áll szemben az Istennel, és kell, hogy Isten a szenvedés középpontjában az iránta való szeretetet lássa

meg. Azután a világ iránt való szeretetből, mert ez a Szenvedő – szolidaritásban minden szenvedővel – az elhagyatottság méregfogát kitöri, ezért már senki sem mondhatja, hogy ő értelmetlenül magára van hagyatva. Hiszen valaki vele van, aki még jobban átélte az elhagyatottságot és értelmetlenséget.

Természetesen az ilyen szolidaritásnak csak akkor van értelme, ha az nem csak egy embernek a másikra irányuló mozdulata, ami talán megható és pillanatnyi enyhületet nyújt a szenvedőnek, amikor azt mondja: veled vagyok, kísérlek téged... de ez a fény kialszik és az emberi tehetetlenség nyilvánvaló. A szenvedőt nem lehet utolérni.

Valóban arra van szükség, hogy Isten az ember felé forduljon. Jézus Krisztusban, a Felfeszítettben, a végső, elnémuló szavát mondta ki az ember számára, s azért hatol annyira belénk, mert elnémuló. Itt a beszéd már nem használna. A bátorítás és a részvétet kifejező könnyek ilyen helyzetben nem sokat érnek. Az egyetlen elviselhető nyelv még a lét nyelve, az együttlét nyelve. Ez még érvényes olyan helyzetben is, amit nem lehet kimondani, ami elviselhetetlen, a végső elhagyatottság esetében is, ahol azok a szavak nem érnek semmit, amelyek „veled együtt"-tel kezdődnek.

Istennek magának kell a magyarázatot kitalálni és bizonyára ki is találta, amikor az embert szabadsággal ajándékozta meg, olyan képességgel (és kísértéssel), hogy tudjon nemet is mondani parancsára, és hogy tudjon inkább magának létezni, mint Teremtőjének, s így elveszítse magát az értelmetlenségben és az elviselhetetlenben. Már ott kellett, hogy meglegyen Isten gondolatában a „lehetetlen lehetőség", amellyel követi az embert szabadságának végső következményei közé is, hogy majd a nem-nek az alakját, a szenvedést, egy mélyebb igen-nel átfogja és a szeretet kifejezőjévé tegye.

Ezekből is látható, hogy Isten valóban Isten – annyira szabad, hogy szabadságot engedhet az embernek is –, és hogy a világ valóban világ, vagyis olyan „nagykorú", hogy saját felelősségére beletévedhet az istenellenességbe és értelmetlenségbe. A szabadságnak tehát egyik oldalon sem szabtak határt. A hatalmas Isten nem tiporja el a szenvedő embert, hanem mód van arra, hogy a világot a maga mélységeivel és borzalmaival, ellentmondásaival és kegyetlenségével magához emelje és megigazulttá tegye. Minél mélyebb a szenvedés, annál mélyebbnek mutatkozik a szeretet. Ez a mindig-mélyebb az

utolérhetetlen. És ott, a mindig mélyebben megy végbe a fordulat, a holtak feltámadása, az értelmetlennek értelmessé válása.

Egyetlen vallás sem sajátíthatja ki a maga számára a szenvedés örök értelmét. A vallások inkább receptek a szenvedés ellen, s azt fejtegetik, hogyan lehet azon felülemelkedni, tudatlanra venni, hogyan kell a világ szenvedését mint szükséges árnyékot tekinteni, ami által a festmény még szebbé válik. De ez kitérés és menekülés. A kereszténység szembenéz a szenvedéssel és egyben önmagával. Isten, aki egyszer majd letöröl minden könnyet, nem olyan, aki nem ismerné a könnyeket. Jézus könnyezett Jeruzsálem sorsa felett, és „testének napjaiban hangos kiáltással, könnyek között kiáltott" az ég felé, és „engedelmességet tanult a szenvedésből." Ő tudja, hogy ezek mit jelentenek. A világnak, amelyet fel akar emelni magához, ki kell élnie minden benne levő képességet, hogy Isten is bizonyíthassa, hogy ő – túl a mi gyengeségünkön és azzal együtt – mindenható.

A Feltámadott és a szentek közössége. Jézus előre bejelentette halálát és feltámadását, mégis, amikor elevenen megjelent tanítványainak, nem akarták elhinni. Lehetetlennek találták, hogy a halálból való feltámadás a történeti idő közepette megkezdődhet, miközben ők még a halál felé menetelnek. A zsidók számára a „holtak feltámadása" és az „idők vége" egyet jelentett. Tehát úgy látszott, hogy Jézus a sír túlsó oldalán van egyedül, a tanítványok pedig ezen az oldalon.

Viszont Jézus mindenki számára ember; ahol van, ott soha nincs egyedül. Az ősegyház tudta ezt, amikor a régi szövegekben megvallotta, hogy Jézus „értünk" halt meg és támadt fel. János evangéliumában így mondja ki az ígéretet: „Ahol én vagyok, ott lesz az én szolgám is. Aki nekem szolgál, azt megtiszteli az Atya". Azután még erőteljesebben: „Atyám, akarom, hogy akiket nekem adtál, ott legyenek velem, ahol én vagyok, hogy lássák dicsőségemet, amit te adtál nekem." És kifejezetten bezárja az elválasztó sírgödröt: „Nem hagylak árván titeket. Rövid idő még, és a világ nem lát engem többé. De ti láttok engem, mert én élek és ti is élni fogtok."

Nemcsak átmeneti megjelenései által, hanem mint feltámadott, egész létével hoz létre új közösséget a halál tulsó oldaláról: a szentek közössége itt alakul ki. A „szentek" azok, akik Jézus áldozata által a

halálban megszentelődtek és megszabadultak múltjuktól. Anélkül, hogy akarnák, értenék, már titokzatos módon vele együtt vannak a síron túl. A halál, ami rájuk vár, nem a „nagy halál", mert ő helyettük is meghalt végérvényesen. Ezért az ősegyház nem tesz mást, mint megrendülve áll a keresztségnél, ahol Krisztus jelen van halálának és feltámadásának titkával. Isten a hívőket kimenti a sötétség hatalmából és áthelyezi szeretett Fia országába.

Ezért a világ oldaláról nézve nehéz, sőt lehetetlen megmondani, hogy „hol" vannak ezek a hívők. Természetesen a „világban" vannak, és Jézus nem arra kéri az Atyát, hogy vegye el őket a világból, és Pál is azt írja a korintusiaknak, hogy nem tudja őket kimenekíteni a világból. Ennek ellenére az „élő Isten városába, a mennyei Jeruzsálembe" érkeztek, annak lettek polgárai és a múló világban már „idegenek".

A világ ezt nem érti, sőt a keresztények is alig értik, hogy ők Krisztusnak, a „zsengének" feltámadása által már meggyökereztek az örök életben. A világ ezt ellentmondásnak tartja vagy úgy érzi, hogy „elárulja a földet", ha az örök élet mellett dönt. Hiszen éppen azt nem tudja, hogy a Feltámadott magát a világot is magával vitte Istenhez. Megadta neki azt a mélységet és terjedelmet, ami megilleti, mégha a világ ezt nem is fogja fel. A szakadék és a különbség az ég és a föld között elkezdett megszűnni, és a „válaszfal leomlott".

Mivel pedig „szeretett Fiának országában" az alaptörvény a szeretet, azért ott (Aranyszájú Szent János szerint) már hiányzik „az a hideg szó, hogy az enyém és a tied". Istenben mindent együtt birtokolnak, hiszen minden Istené és mindenki Istent birtokolja a maga fel nem cserélhető módján. Ugyanakkor mindenki személyes módon részesül mindenkinek a javaiban anélkül, hogy a személyek egymásban elmosódnának. Éppen ez adja meg az ég gazdagságát és boldogságát. Aki már itt a földön részesül az örök haza áldásában, az láthatatlanul és néha láthatóan is birtokolja az isteni életközösséget. Nem csak egyedül Krisztus kapott hatalmat arra, hogy mások terhét magára vegye és Isten kegyelmében részesítse őket, hanem benne és általa mindenkinél megvan ez, aki az ő feltámadása után a hit, remény és szeretet révén az örök életet magában hordozza. Nem lehet részesedést kapni anélkül, hogy részesedést ne adnánk. S minél többet kap az ember, azaz minél jobban belenő Krisztus lelkületébe, aki másokért létezett, annál hatékonyabban részesíthet másokat Isten kegyelmében.

Itt még arra is kitérhetünk, hogy Jézus halála és feltámadása milyen szorosan összefügg az eucharisztiával. Csak amennyiben mindenkiért él és az Istennel való közösségre feltámadt, csak annyiban közölheti magát (és magában a Szentháromságot) mindenkivel. Így az eucharisztia által mindnyájan részesülhetnek az ő áldozatos életében és hatékonyságában. Amikor a szentségben őt magunkhoz vesszük, valamit átveszünk az ő eucharisztikus állapotából és a vele kapcsolatos hatalomból, hogy mások számára hatékonyak legyünk. Ma ezt mind fenyegeti a félreismerés és az elfelejtés, pedig mindez az Egyház életének középpontjában áll. Az eucharisztia ünneplése az ég és a föld között megy végbe, mint egykor a Tibériási tónál, amikor Jézus a reggeli étkezést előkészítette és tanítványait felszólította, hogy halaikkal járuljanak hozzá a közös étkezéshez. Az ilyen étkezés megalapozta közöttük az időfeletti, az örök életből táplálkozó közösséget.

Megszoktuk, hogy egyes szenteket segítségül hívjunk, akikről úgy gondoljuk, hogy Istennél közbenjárnak értünk. De ki tudja, hogy az ismert szentek tömegén túl hol kezdődik az ismeretlen szentek tömege, akiknek éppen olyan hatalmuk van Istennél? Vagy hol megy át a már meghalt szentek serege azokéba, akik a földön elővételezik a mennyei eledelt és éppúgy hajlandók a magukét megosztani? Biztos, hogy sokan tartoznak közéjük azok közül, akik a világ küzdelmében vagy a kolostor magányában élnek, vagy a haláltábor, az elhurcolás, éhség, kínzás, betegség kínjait zokszó nélkül viselik, és mindent (nem tudják, hogyan) a világ szenvedésének kincstárába helyeznek, amelyet Isten maga kezel mindenki javára: „Senki sem él és hal meg önmagának".

Milyen felfoghatatlan „alkimia" lehet a világ üdvösségének előkészítése. Kétségtelen, hogy kötelességünk a szenvedést mindenütt enyhíteni. De azt se feledjük el, hogy amikor önzetlen szeretetben élünk, akkor is hatékonyak vagyunk a világ belső alakításában, sőt jobban, mint gondoljuk. Éppen a kisemmizettek, akik semmire sem támaszkodhatnak, a betegek, öregek, a másoknak terhére levők, ezek mind tudtukon kívül hordozzák ezt a képességet. A kereszténynek kell azt magukban és őbennük tudatosítani.

Áldást adva távozott tőlük. Lukács evangéliumában ezekkel a szavakkal írja le a „mennybemenetel" titokzatos eseményét, vagy ahogy János nevezi: a hazatérést az Atyához. Ez volt a szükségszerű

lezárása annak a viselkedésnek, amelyet a búcsúbeszéd olyan egyszerűen vázol fel: „Az Atyától jöttem és a világba léptem, de most elhagyom a világot és az Atyához megyek." Az Atyától az Ige, a Fiú jött el, hogy megmentse a világot azáltal, hogy bevonja Isten szeretetének légkörébe. Ezt a szeretetet belegyökerezteti a világba, és utána visszatér az Atyához, hogy övéinek örök lakást készítsen. És ki nem tartozik az övéi közé?

Isten szellemi tettét, ránk irányuló szabad döntését Jézus átteszi érzékelhető tettbe, eljövetelébe és elmenetelébe. Érthetően megmagyarázza tanítványainak, hogy távozása nem jelent elválást, hanem ellenkezőleg, ez az előfeltétele egy bensőségesebb eljövetelnek és velünk való maradásnak. Megszűnik az a távolság, amely két testben élő földi ember között a barátságban és a szeretetben is megvan. Jézus már étellé és itallá változtatta testét, s így behatol a hívők belsejébe, mint ahogy áthatolt a zárt ajtókon.

De amikor visszatér az Atyához, már nemcsak testét, hanem lelkét is nekünk adja. Amennyiben azonban ez a Lélek tőle és az Atyától származik, azért őt csak az Atyával való egységben küldheti el. János evangéliumában ezt ígéri meg: kérni fogja az Atyát, hogy küldje el nekik a Szentlelket, de ugyanakkor ő is küldi az Atyától. Így a pünkösd a Fiú istenségének igazolása is. Az Egyház kezdettől fogva vallotta, hogy amikor Jézus fölment az Atyához, akkor éppúgy részese lett a Szentléleknek, mint az Atya, ezért áraszthatta ki vele együtt a világra.

Eltávozása tehát feltétele volt annak, hogy még közelebb lehessen hozzánk, vagy jobban mondva, még szorosabban bekapcsoljon bennünket az isteni szeretet légkörébe. Erről kezeskedik az áldó mozdulat, amellyel műve befejezése után távozik a világból. Igazában nem sokat tudunk arról, hogy a bibliai kinyilatkoztatásban mit jelent az áldás. Ezért egyesek régi mágikus cselekmény emlékének tartják, amit ma mítosztalanítani kell, és amiből nem sokkal több marad, mint jámbor kívánság vagy valakinek Isten kegyelmébe való ajánlása. Mintha egy ember nem tehetne többet másokért, mint hogy utal arra, amit Isten megtehet!

Akadnak papok is, akik nem akarnak élni áldást osztó hatalmukkal, s ahelyett, hogy áldást adnának a közösségre, magukat és a közösséget Isten kegyelmébe ajánlják. De ez nem bibliai és krisztusi eljárás. Jézus, az Istentől jövő ember, megáldja a földet eltávozásakor emberi és isteni hatalmával, mint ahogy az Ábrahámtól kezdve az arra

kiválasztott emberek joga és kötelessége volt. Az ősatyák, a próféták, a papok és királyok áldását a nép úgy vette, hogy azt Isten adja megbízottai által: „Hívják le Izrael fiaira a nevem és én megáldom őket" (Szám 6,27).

A bibliai hagyományban az áldás kapcsolatos a halállal. A pátriárkákról olvassuk, hogy halálos ágyukon megáldják fiaikat, unokáikat. Olyan ez, mintha a halál tehetetlenségében volna valamilyen ünnepélyesség. Az ősatya az élet eredményét, és főleg abból a legjobbat, aminek Isten előtt is értéke van, átadja az életben maradottaknak. Itt a Biblia elénk tár valamit, amit minden józanul gondolkodó ember helyénvalónak tart a halál misztériuma előtt. Ahogy az apa és az anya többet adnak gyermeküknek a testi életnél, vagyis a személyes emberi életet, úgy a halál is több, mint élettani esemény: személyes élmény. Az Ószövetségben ez a mély emberi titok be van zárva Istennek és népének életközösségébe, és végső teljesedését Krisztusban találja meg, aki halálával és feltámadásával megpecsételi az örök szövetséget Isten és a világ között.

Krisztus maga Istennek az áldó mozdulata a világ felett. Nem passzív módon, hanem az Atya hatalmával ő maga végzi az áldás mozdulatát... Ő áldás annyiban is, amennyiben az Atya keze által az eucharisztiában önmagát adja a világnak, s az áldásnak ezt a bőségét mint „hálaadást" (az eucharisztia ezt jelenti) az Atya szeretetére vezeti vissza. De az az ő áldása is marad, hiszen a keresztig menő tökéletes engedelmesség által kiosztott áldássá vált, és az Atyától megkapta a teljes hatalmat, hogy ezt az áldást (ami ő maga) kiossza a világnak.

Krisztus ezt a hatalmat átadta az Egyháznak. A papságnak az a feladata, hogy az eucharisztiát Isten népe számára előkészítse és kiossza, de úgy, hogy közben ő maga is a keresztre irányuljon (Jn 21,18) és áldássá váljon. Amit a pap a maga helyén megtehet, azt a keresztények is megtehetik a maguk helyén: ők is továbbíthatják Isten áldását az embereknek, barátokra és ellenségekre egyaránt.

Az ószövetségi időben az istentisztelet így végződött: a főpap lelépett az oltártól, kitárta kezét a közösség felé, hogy hangosan elmondja az áldást és dicsekedhessék azzal, hogy kiejtheti az Úr nevét. A nép pedig arcra borult és úgy fogadta a Magasságbeli áldását (Sir 50,20–21).

Örök élet a világban. A feltámadt Krisztus élete – aki „egyszer halt meg és most él Istennek" – élet a halálból. Az emberek is csak a halálon keresztül juthatnak el az örök életre Istenben. Az az ószövetségi megállapítás, hogy földi ember nem láthatja Istent úgy, hogy életben maradjon, továbbra is érvényes. De mit tartalmaz ez a parancs: Szeresd Uradat, Istenedet egész szívedből, egész lelkedből és minden erődből? Nem kell az én-nek meghalni ahhoz, hogy ez a szó teljes igazsággá váljék? A keresztény élet hitből, reményből, szeretetből fakad. Ez a három erény isteni erény, mert Isten személyes életének valamilyen elővételezése a mi világunkban, részesedés az ő lelkületében, a kimondhatatlan hármas önátadásban. Az evangéliumok és az apostolok levelei tanúsítják ennek igazságát, viszont ha ez igaz, akkor az embernek meg kell tagadni magát, maga fölé kell emelkedni, meg kell halni önmagának, hogy Isten erejéből éljen.

De saját erejéből kiindulva ezt nem valósíthatja meg. Ki kell lépni magából, hogy Isten átalakítsa, mint ahogy a gyógyulást kérő ember mondja az evangéliumban: Hiszek, Uram, segíts hitetlenségemen. Akiktől Jézus hitet követelt, a betegektől és a bűnbánóktól, akiknek a kezét megfogta, hogy kilépjenek önmagukból és a hullámok fölé emelje őket, mint Pétert, azokba belesugallta azt az örök bizalmat, bátorságot, amellyel elérték a gyógyulást: „A hited meggyógyított téged."

Ugyanezt mutatja Ábrahám hite is. Idős korában és magtalan feleségével nem remélhette, hogy még fia lesz: a remény ellenére kellett reménykednie. S ha még hozzá megkövetelik tőle, hogy fiát adja oda áldozatul, sőt hogy ő maga áldozza fel, milyen erőforrásból meríthet még reményt? Miközben az engedelmesség minden erejét igénybe veszi, a reményt is elveszik tőle, hogy majd az égből újra visszakapja egy angyal által, aki félbeszakítja áldozatát. Ábrahám úgy halt meg, mint aki emberileg reménykedett, de valójában isteni erő alapján reménykedett.

Hasonlót mondhatunk a szeretetről. Ki meri állítani, hogy megtartja a főparancsolatot, vagyis Istent osztatlan szívvel, egész erejével szereti? Nem inkább azt érzi, hogy a szíve meg van osztva és erőit nem tudja összpontosítani? Önmagában kételkedve kell tekintenie arra a szeretetre, amely felülmúlja képességét. Így járt Péter is, aki háromszor megtagadta az Urat, és a kérdésre, hogy szereti-e őt, csak így tud

válaszolni: Uram, te mindent tudsz, tudod, hogy szeretlek. Ebben a helyzetben nem mondhatott nem-et, mégha szubjektív tisztességérzete ezt is diktálta volna. Az igen-t ki kellett mondani, mert megtagadása illetlenség lett volna. Péter az örök életből kölcsönzi ki azt, amit az Úrnak bemutat. „Ha vádol a szívünk, Isten nagyobb szívünknél: ő mindent tud" – mondja János apostol. Péter is erre hivatkozik: „Uram, te mindent tudsz..." Félretolja öntudatát, amely vádolja és felülemelkedik önmagán, hogy a szeretetet egy új központban, Istenben alapozza meg.

Isten gondolkodik arról, hogy az ember, aki hitben, reményben, szeretetben él, ne idegenedjék el önmagától. Hiszen az ember Istentől van és őrá irányul. Nemde akkor van igazán a maga középpontjában, ha ezt a központot Istenbe helyezi? Balga nézet az, amely úgy gondolja, hogy Isten „más", idegen számunkra, és az ember elidegenedik magától, ha neki kiszolgáltatja magát. De ha ez így van, akkor az embernek bizalmatlannak kell lenni minden iránt, amit olyan könnyedén magától birtokolhat és ami még nem ment át a halálon. Hitének készen kell lenni arra, hogy „tűzben legyen kipróbálva", hiszen a hit értékesebb a mulandó aranynál, s annak is át kell menni a tisztuláson. Bele kell ütközni a botlás kövébe és ott megmutatni erejét. El kell menni addig a határig, ahol már nem érzi saját hitének erejét és csak Isten erejéből tud tovább hinni.

Reménye is ott fog majd élni, ahol emberi (és egyházi) szempontból minden reménytelennek látszik. Mindig új támaszok bomlanak le, új kilátások ködösödnek el és a szívnek mindig új hangjai némulnak el, s végül már nem is én reménykedem, hanem Isten a „reményem". A szeretet viszonyában hasonló sajátos helyzet adódik. Van sokféle könnyű és nehéz, felületes és mély szeretet, amely a szívből előtör, s ez a szeretet – legalább is ha őszintének érezzük –, mindig követeli a maradandóságot, a hűséget, az „örökkévalóságot". De hogy rövid idő múlva elhalványul és más irányba terelődik, azt is emberi dolognak mondjuk, s elnézéssel intézzük el. Néha a hűség kitart a halálig, a házasságban vagy barátságban. Az ilyen szeretet is átmegy sok halálon, s ahol a csónak elsüllyedt, csak egy deszkába kapaszkodott, vagy egy szirtbe, amely véletlenül ott volt. Az ilyen eseteknél az ember megtapasztalja, hogy mit jelent kegyelemből túlélni. Danténak el kell hagyni Beatricét, hogy majd a pokol és a tisztítóhely után, végül

Istenben megtalálja, olyan szeretettel, amely meghalt önmagának, hogy tiszta kegyelemből újraéledjen. Nem akarjuk állítani, hogy minden földi szeretetnek össze kell törni és kialudni, hogy Isten örökkévalóságában újra feléledjen, hiszen Isten a maga örökkévalóságából két embert már itt is örökre összekapcsolhat. De a találkozó pontjuk éppen Istenben van, és hogy életük összefusson az örökkévalóságban, ahhoz magukra kell vállaniuk minden lemondást és tisztulást.

Az ember lényege szerint túlnő a földön. Hitben, reményben és szeretetben találja meg rendeltetésének mértékét. Iránytűje Istenhez igazodik, aki vonzza őt és a belőle kiáradó erővel tartja mozgásban.

A felülről és a belülről való Lélek. Jézus Krisztusban az Isten emberré lett anélkül, hogy megszűnt volna Isten lenni. Amikor Isten Szentlelke erejével megárnyékozta Máriát, hogy csodálatosan foganja fiát, akkor ő mint alázatos szolgáló leány, a maga termékenységét Isten rendelkezésére bocsátotta. Amikor pedig az Istenember mint „búzaszem" a földbe hullott és a föld sötét mélyéből mint érett buzakalász feltámadt, akkor a mulandó föld is termékenységet kapott az örökkévalóságra. Tehát nem az a helyzet, hogy Isten egészen fent van, az ember pedig lent. Isten, aki mindenütt jelen van, emberré lett, magára vállalta bűneinket, leszállt a holtak birodalmába, a mélység mélyére, hogy mindent betöltsön. Ezért töltheti el most az embert isteni Lelkével felülről lefelé és alulról fölfelé.

Pál apostol utal arra, hogy nemcsak az ember sóhajtozik és várja a megváltást a mulandóságtól és a hiábavalóságtól, hanem Isten Lelke is bennünk kimondhatatlan sóhajtásokkal jár közben értünk. Isten éppen ezt a szavak nélküli nyelvet érti meg és hallgatja meg. A Szentlélek a teremtő és megváltó Istenben az a titok, aki a teremtést és a szabadságáért küzdő embert nemcsak felülről, az örökkévalóság oldaláról hatja át, hanem belülről is kíséri és vezeti. Ebből következik – éppen az Egyház mai nehéz idején –, hogy mi a Szentlelket felülről és könyörögve várjuk, s ugyanakkor belülről is kitörni engedjük. Mindkettőt egyszerre, hiszen ő nem jön felülről, ha nem adunk neki teret belülről. Nem fog belülről kitörni, ha úgy gondoljuk, hogy mi magunk helyettesíthetjük őt és nem kérjük Istentől. De ha szívünkben valóban helyet készítünk számára, akkor hozzánk jön úgy, hogy észre sem

vesszük, mert ő „ott fúj, ahol akar", „hallod a hangját s nem tudod, honnan jön és hová megy."

Nekünk a tervezés és a futurológia korában mindezt tudnunk kell, hogy Isten Lelkét befogadhassuk s felhasználhassuk az Egyház és a világ életében. Az Egyházról készítettünk egy zsinat utáni ideológiát – hogy az Isten demokratikus és karizmatikus népe, bizonyos hivatalokkal, amelyeknek jelentősége vitatott – és elvárjuk a Szentlélektől, hogy ezeken a csatornákon át jöjjön az Egyházba. De akár tetszik, akár nem, meg kell látnunk, hogy nem teszi. A csatornák megmerevedhetnek, jelentkeznek új hivatalok, ajánlanak terveket, zsinati programokat, túl sokat ahhoz, hogy elolvassuk, nem hogy meg is valósítsuk. A modern bürokráciák az országok legjobb erőit nemcsak moloch-módra elnyelik és elégetik, hanem megbénítják a személyes döntéseket is, amelyekre szükség lenne. S még csodálkozunk, hogy az ifjúság bátortalanul áll az Egyház kapuja előtt, ha úgy találja, hogy az a világi társadalom módjára eltechnizálódik és szerveződik.

Hol van a kiút? A Szentlélek ott fúj, ahol akar, de az Atyától és a Fiútól származik, azért mindig az Atya és a Fiú között fúj, – bárhol is tapasztaljuk jelenlétét. Ők úgy lehelik a Szentlelket, mint közös, oszthatatlan szeretetet. Aki egészen beáll az Atya és a Fiú tengelyébe, az a Szentlélek fújásában áll. Mi ez a tengely? Az Atya oldaláról önmagának, a legnagyobb értéknek, a szeretet teljességének a felénk való fordulása: „Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte." A Fiú oldaláról nézve pedig ez a tökéletes, nyílt készség – *ha* és *de* nélkül, feltétel és korlát nélkül – hogy elfogadja a küldetést a világ eltévelyedettjeihez.

Beszélünk a megváltás tervéről is. Ezt is meg lehet tenni, de a szót nem jól választottuk, mert Istennek az „elhatározása", „tetszése" és „szándéka" (Ef 1) nem hasonlít az emberi tervezéshez, ahol lépésről-lépésre mindent kiszámítunk, hanem az minden célnak az utolérése a pazarló isteni szeretet teljes célnélkülisége, hiábavalósága, kiszámíthatatlansága és balgasága által. A Lélek, aki az Atya és a Fiú között fúj, maga a személlyé lett pazarlás, és csak mint ilyen „balgaság" lehet mindaz, amit róla elmondtunk: a bölcsesség, az értelem, a tanács, az erősség, a tudomány és az Úr félelmének lelke.

Valamilyen varázsvesszővel kell kikémlelni, hogy az Egyházban (és a világban) hol buzog földalatti szellemi forrás, amelynek van érzéke a

fölösleges, a mindenre való készség és pazarlás iránt. Meg kell látni, hogy hol akadnak emberek, akik nem tervek szerint rendezik be életüket, hanem készek arra, hogy a Lélekben és a Lélek által mindent befogadjanak, amire a Léleknek szüksége van. De hiba lenne az ilyen embereket azonnal bevonni az egyházi jövő tervezésébe. Először a készséges lelkületet kell bennük kibontakoztatni, elmélyíteni és az egész élet alapjává tenni, hogy így alkalmassá váljanak az egyházi és világi hivatásokra, ahol dolgozhatnak. Ezekben a lelkekben a szellem forrását belülről kell tisztán tartani, hogy a Szenlélek felülről betöltse életüket. Kell, hogy a szív igen-szava eleven legyen, hogy Isten szavát (és nem csak a magukét) belülről felfogják.

Ilyen forrás csak ott folyik, ahol megvan az ima szelleme: a szív sóhaja Isten felé, s ahol nem a saját belátás a mérvadó, hanem az Isten szerint való látás. Ott, ahol megvan a szegénység szelleme –, a túltömött szívekben Isten Lelke nem fújhat, hanem csak a kiüresítettekben. Ott, ahol megvan az engedelmesség szelleme, hiszen az Isten Fia az Atya iránt való engedelmességben volt egészen szabad. Ő a hívőnek is azt ígérte hogy az igazság teszi szabaddá.

Nem volna helyénvaló, ha az Egyház elbürokratizálódása lélekben nem ébresztené fel a vágyat a keresztény szellem élő forrása után. Az eleven kereszténység az őskereszténység, amelyben benne van az eredet ereje, ami a Szentlelket mindig jelenvalóvá teszi. Ismeri a hagyományt, de a most-nak és az élő szellemnek a hagyományát, ami igazában nem is mult. Bár, ahol emberek vannak, ott akad törmelék is. De az Istentől akart valódi Egyház, amely látható vagy láthatatlan formában eleven, az nem a múltból él, hanem az örök életből. Ez az Egyház az a mindig megelevenedő főnix madár, amelyről a régiek tudták, hogy csak egy van belőle.

Gál Ferenc fordítása

Vincent CARRAUD

Örökkévalóság vagy élet

Számomra az élet Krisztus (Fil 1,21)

Az örökkévalóságot elgondolni nem könnyű. Ha abból indulunk ki, hogy itt el kell tekinteni az időtől, azzal a nehézséget nem oldjuk meg, hiszen az időt éppen olyan nehéz elgondolni. Az időről ugyan legalább elmondhatjuk, hogy addig tisztában vagyunk vele, amíg nem akarjuk megérteni.[1] Az örökkévalóság esetében azonban idegen területre lépünk. Az örökkévalóság végső fokon olyan, mint egy tétel, amelyet elfogadok, hogy további problémákat feszegethessek, de azt is látom, hogy az örökkévalóság nehezebb kérdés, mint pl. a teremtés. Ha az örökkévalóságot az idő oldaláról akarom megérteni, az azt jelenti, hogy belekeveredem a bizonytalanságok szövevényébe.

Az örök *életet* elgondolni nemcsak nehéz, hanem megoldhatatlan feladatnak látszik, hiszen úgy tűnik, hogy ellentmondásba ütközünk, amit így lehet érzékeltetni: örökkévalóság az, aminek nincs sem kezdete, sem vége, viszont az életnek van kezdete (születés, fejlődés) és vége (halál, pusztulás). Ezért látszik az „örök élet" kifejezés ellentmondásosnak. A benyomás tehát az, hogy az élet nem lehet örök és az örökkévalóság nem lehet élő. Ami keletkezik és megjelenik, az magában hordozza a megszűnés lehetőségét: ami növekedik, az szétesik, ami él, az meghal. Már Arisztotelész így tanúskodott: a halál természetes módon hozzátartozik az élethez.

Elgondolni egy kezdetet vég nélkül, egy életet halál nélkül, egy teremtett Ádámot, akibe beleleheli a halhatatlan életet, ez a mítosz világát érinti. Olyan valami, mint az értelmet megelőző gondolat. A biológiának megvannak a törvényei, amelyek alól az ember a bűnbeesés előtt sem volt kivétel. Nincs olyan élet, amelyben a halál le-

1 Szent Ágoston, Vallomások, XI, 14,17

hetősége ne lenne jelen. Viszont Spinoza radikálisan ellentmondott ennek és komolyan vette az egyetemesen tagadott állítást. Az élet nem hordozza magában a halált, minden élő megtapasztalja, hogy önmagában halhatatlan.[2] Spinozánál a halál végső fokon valamilyen végzetes találkozás, ami a természet rendjében elkerülhetetlen és amire igazi példa a légy és a pók harca. A halál tiszta külsőség. Nem egyéb, mint név a természetes összeegyeztethetetlenségre.[3] Halálom nincs beírva az életembe, s a statisztika nem alapozza meg az okságot. Nem azért halok meg, mert megállapítom, hogy eddig minden ember meghalt.[4]

Ha a halhatatlan életről való elképzelést nem az értelem művének tekintem, akkor annak igenlése az ösztönösség síkján marad. A Hiszekegy utolsó mondata szakít a valószínűtlenségekkel, amelyek megelőzik, hogy a végén kijelentse azt, ami abszurdnak látszik. Itt nem marad más hátra, mint még lehetetlenebbnek látszó képeket előhozni, vagy rálépni a radikális útra. Mivel minden élő a maga végét is hirdeti, azért elegendőnek látszik, ha a végső pontot mindig kitoljuk, és a végtelenséget úgy fogjuk fel, mint az időleges ismétlését, viszont az időben elhúzott élet soha nem lehet örök. Ha így van, akkor a Hiszekegy nem olyan dologgal végződik, amit az értelmes hit követel, hanem a végtelenbe nyúló unalommal. Akadhatnak, akik az olyan életet is dicsőítenék, amelyben szüntelenül egymást váltja az élet és a halál, de ez csak valamilyen önmeghajtásos élet volna, alapvető passzivitással és vak erőkkel. Mindig csak önmaga volna jelen, és ismétlődnének a benne levő hiányok, amelyek a lényegét alkotják. Más szóval az ilyen élet immanens, belterjes maradna.[5]

Az életet igazinak és öröknek csak úgy gondolhatjuk el, ha feltételezzük azt a lehetetlent, hogy az *nem az én életem*, hiszen éppen azt

2 Schopenhauer és Nietzsche később az életet abszolutnak gondolták.

3 Utalni lehet Ádám gyomrának és a méregnek az összeegyeztethetetlenségére; itt van a (biológiailag) tiltott gyümölcs (Blyenberghez írt levél). Colerus-tól, Spinoza életrajzírójától tudjuk, hogy ő előszeretettel dobált legyeket a pók hálójába. Ma talán az autószerencsétlenség lehetne a halálnak mint külsőségnek a képe.

4 Spinoza abszolut racionalizmusa – amely a halált külsőségnek tartja, a teljes ellentmondás ellenére és filozófiai fejtegetései ellenére, amelyekben a halált az élethez tartozónak mondja –, a sorok mögött mégis ott van a meggyőződés, hogy a halál rossz.

5 Ugyanígy Schopenhauer és újabban Michel Henry.

tartalmazza, ami én nem vagyok. Az ilyen élet csak Istené lehet.[6] Ez az igazi élet nem másutt van, hanem távol. Az „én" mint olyan az örök életben nem lép előtérbe, mert az Istennek a sajátja.[7] Más szóval az örök élet fogalma utólagos.[8] Először létezni kell Istennek, akinek örökkévalósága számunkra „egyszerre természet és tudás" lesz. Boethius minden nehézséget összpontosított ebbe a meghatározásba: az örökkévalóság a teljes és egyszerre való birtoklása a határtalan életnek (*Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*).[9] Az „egyszerre való birtoklás" kizárja az időlegességet, a „teljes birtoklás" pedig a részlegességet és az egymásutániságot. Itt minőségi végtelenségre kell gondolni, az élet végtelenségére, amely éppen a teljességet jelenti. Kétségtelenül csak a kereszténység mer arra vállalkozni, hogy minden nehézség ellenére éppen a titok mellett tartson ki, amit olyan könnyű volna szétszedni és ellentmondásnak beállítani. Itt csak úgy jutunk célhoz, ha az örök életet *megvalljuk*, sőt a magunk számára valljuk meg. Ezt csak magunkból kiindulva ismerhetjük meg, ha megvalljuk és tanúskodunk mellette, s tudjuk, hogy nélküle nincs értelme létünknek.

Van egy hely, ahol az örök élet ellentmondásos fogalma jelentkezik: ez a liturgia, különösen az eucharisztikus liturgia. Általában az eucharisztiát úgy emlegetjük, mint az örök élet elővételezését, pedig az annak egyúttal előzetes megjelenítése is. A liturgia nem elővételezi az örök életet valamilyen állandóan ismétlődő cselekményben. Ez nem olyan hely, ahol az örök élet ki van állítva, hanem ellenkezőleg, az a hely, ahol én kiteszem magam az örök életnek. Az eucharisztia maga az örök élet és egészen az örök életből való.[10] Ilyen körülmények között a teológiának az a feladata, hogy ne az Isten örökkévalóságának és a Szentháromság életének elővételezéséről beszéljen,

6 Ahogy a lét nem létező, ugyanúgy az élet nem élő stb.

7 Lehetne az élet fokozataira gondolni, amit a platonista egyházatyák is emlegettek.

8 Ilyen következmény pl. a változhatatlanság, S. Th 1,q 9–10.

9 *De consolatione philosophiae*. S. Th. 1,q.10, ad 1. Tamás is mondja, hogy az *életet* nem lehet a *léttel* pótolni.

10 Az örök élet-*ből* való itt jelenti a részesedést és az eredetet és még sokkal többet. Ezért semmiféle irodalmi, filozófiai vagy esztétikai meghatározás sem fejezheti ki egészen a liturgiát, amely önmagában ellentmondásos: összekapcsolja a természetet és a természetfölöttit.

hanem a benne való részesedésről. Bármennyire paradox is, mégis az az általános követelmény, hogy a liturgikus életet és az örök életet összefüggésbe hozzuk. Sőt egy lépéssel tovább kell menni és felcserélni az alanyt meg az állítmányt: az örök élet liturgia, azaz istentisztelet, istenszolgálat. A teremtmény megmarad teremtménynek, de Isten dicsőségének hordozójává válik.

Gál Ferenc fordítása

Jan AMBAUM

Remélhetjük-e, hogy a pokol üres?

(Vita Hans Urs von Balthasar nézetéről)

Bevezetés. A nyugati egyház teológiai hagyományát évszázadokon át erősen befolyásolta Szent Ágoston antropológiai felfogása. Ő Pelagiusszal és követőivel folytatott vitájában úgy érezte, hogy Isten kegyelmének a jelentőségét kifejezetten hangoztatni kell.[1] Ágoston ismerte a Szentírás kijelentését: „Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön" (1Tim 2,4), de predestináció tanából kiindulva bizonyos tartózkodással értelmezte ezt a szöveget.[2]

Itt most felvázoljuk Hans Urs von Balthasar tételét a keresztény remény erejéről, s igyekszünk annak horderejét ellenőrizni. Balthasar ugyanis Istennek az előbb említett akaratát meglehetősen optimista módon fejti ki, s ezzel eltávolodott az ágostoni felfogástól. Míg a keleti nagy teológus, Órigenész, és főleg tanítványai biztosra vették, hogy a teremtés és benne az ember számára végül is visszaáll az eredeti jóság állapota,[3] addig Ágoston, nyugat tanítómestere úgy gondolta, hogy sok ember elkárhozik.

Balthasar először egy módszertani kérdést tesz föl, hogy vajon az egyházi hagyománynak ez a két nagy alakja nem azért akart-e biztos tanításbeli választ adni ebben a kérdésben, mert különböző módszerrel közeledtek az eszkatológiához, az örök életről szóló kinyilatkozta-

---

1 A történeti összefüggésre még mindig jelentős: G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit,* Mainz 1972. B. J. Hilberath, *Der Personbegriff in der Trinetätstheologie,* Innsbruck, 1986.

2 Jó áttekintést ad itt: B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter,* Freiburg, 1978.

3 Lásd a II. Konstantinápolyi Zsinat kijelentéseit.

táshoz? Nem kell-e ezen a téren megelégedni a reménnyel ahelyett, hogy biztos tudásra törekednénk? Ha Balthasar teológiáját követjük, akkor a továbbiakban azt is meg kell kérdezni, hogy ennek a reménynek mekkora a hordereje.

A két felvetett kérdést az utóbbi években hevesen megvitatták. Ellenvetették, hogy a pokol léte annyira be van gyökerezve a katolikus hitbe, hogy az üres poklot nem lehet feltételezni. Már az Isten kegyelmének ilyen irányú hatékonyságára irányuló remény is magába foglalja a kételkedést a kárhozat létéről. A második kérdéssel kapcsolatban pedig joggal mutattak rá az antropológia, az eszkatológia és az erkölcstan összefüggésére. Ha remélhetjük minden ember üdvösségét, akkor az a veszély áll fenn, hogy az etikában elvesznek az erkölcsi normák. Ha az Isten irgalmába vetett remény „garantálná" minden ember üdvösségét, akkor elvész az erkölcsi beállítottságnak és életalakításnak a kötelező normája, amely éppen az örök szankcióból vezethető le.

Mindkét ellenvetés megkívánja, hogy Balthasar tételét figyelmesen megvizsgáljuk, és amellett a hagyományos meggyőződések alkalmazásánál is kritikát gyakoroljunk. Az első kérdéskomplexumnál szükség van logikus következtetésre, a másodiknál pedig a hit érzékére, amely a hit misztériumainak belső összefüggéséből indul ki.[4] Véleményem szerint Balthasar teológiájából egyik sem hiányzik.

Dogmatörténeti háttér

A Szentírás adatai. Az egész kérdéssorozat az „apokatasztaszisz panton" (mindennek a helyreállítása) kifejezésből indult el, amely az Újszövetségben csak az ApCsel 3,21-ben található (Krisztus az égben marad „a nagy megújulás koráig").[5] Az Ószövetség görög fordítása (LXX) először a fogságból való visszatérésre alkalmazza a szót,[6] azután

4 Lásd: I. Vatikáni Zsinat, De Fide, cap. 4.

5 Meg kell jegyezni, hogy az apokatasztaszisz értelmének magyarázata sokrétű a teológia történetében. Egyesek egyszerű paruziát értenek rajta, mások a prófétai jövendölések teljesedését, ismét mások a gonoszság hatalma felett való győzelmet vagy az új létrend békéjét. A II. Konstantinápolyi Zsinat (553) csak az eredeti jóság helyreállításáról való tant ítélte el.

6 Vö. Jer 16,14–15; 24,5–6; Oz 11,11.

az ország újra való betelepítésére, aminek azonban már eszkatológikus dimenziója is van.[7] Az ószövetségi szövegek összefüggést sugallnak Isten hatása és az emberi szív megtérése között.

Mivel a hitbeli meggyőződést többnyire nem egyetlen kijelentésre alapozzuk, hanem figyelembe vesszük a hitrendszer tartalmi összefüggését, azért itt más szövegeket is tanulmányozni kell. Gondolhatunk arra, hogy az Újszövetségben is szó van a teremtés megújulásáról, ami kapcsolatos az Isten irgalma által hozott szabadulással.[8]

Viszont a dogmatörténeti fejlődés vizsgálatánál sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy bizonyos „idegen" hatások is jelentkezhettek.

Alexandriai Kelemen. Az alexandriai iskola első képviselője (+ 215 körül) fejezi ki először a meggyőződését, hogy a teremtés végül is elérkezik az eszkatologikus helyreállításhoz. Kelemen kritikus és sokoldalú gondolkodó volt, aki mint író a platóni és sztoikus kozmológia szellemi és antropológiai hagyományában élt. Felhasználta az újszövetségi apokrifek és gnosztikus írások misztikus, ezoterikus kinyilatkoztatásait.[9] Eszkatológiájában hajlik arra a nézetre, hogy a keresztény élet az állandóan előre haladó nevelés módjára bontakozik ki. A Krisztussal való egyesülés útján az aszkézis értékes szolgálatot tehet. A keresztény hívő a földön ne építsen maradandó lakást. Kelemen földi életét a vendégfogadóval hasonlítja össze, ahová az ember betér, amit rendben is tart, de utána elhagy. Jézus tanítványának meg kell tanulnia, hogy mint vándor él a földön, és „megköszöni a vendéglátást, de örömmel vesz búcsút s indul a mennyei otthon felé."[10]

Mivel az ember végleges otthona Istennél van, azért Kelemen nehezen hiszi, hogy van örök kárhozat. Az a büntetés, amit a léleknek a halál után magára kell vállalni, tisztulásra és tökéletesedésre való, nem a bűn büntetésére. Amikor egy helyen az „örök tűz büntetését" említi,[11] akkor is csak ideigtartó büntetést ért rajta. Ő tehát egyrészt a tisztítóhelyről szóló tanítás (tisztító, kijózanító tűz[12]) elején áll, másrészt

7 Vö. Ám 5,15; Mal 3,23–24.

8 Az ApCsel 21,1–2, Róm 8,21–22 és 1Tim 2,4 mellett utalhatunk sok más helyre, ahol Isten egyetemes üdvözítő akaratáról van szó.

9 Témánkat illetően elsősorban az egyiptomi asztrológiára kell gondolni.

10 Stromata IV, 166,1.

11 Homilia. *Quis dives salvetur?* 33,3.

12 *Stromata* VII, 34,4

ő az első keresztény író, aki tartózkodóan ugyan, de minden értelmes teremtmény üdvösségét tartja valószínűnek.[13]

Órigenész már nem a mindennapi társadalmi nyelvet használja írásaiban, hanem előnyben részesíti a tudományos kifejezéseket és fordulatokat. Ezért mondja róla A. Mehat: „Legalább is az Egyházon és az alexandriai hagyományon belül Órigenész az első, aki az eredeti épség állapotát a mindenség helyreállításával kapcsolatba hozza. Ezt olyan radikalizmussal tette és véleményét olyan egyértelműen kifejezte, hogy tanítása megmaradt és ma is újra előveszik. De a kicsiszolt terminológiának megvan a veszélye is. Mert egyrészt Órigenész érdeme az, hogy nézetét merészen kifejtette, másrészt ennek a bibliai kifejezésnek a magyarázatával elindított egy eretnekségbe menő mozgalmat".[14]

Órigenész nem szándékosan fordult a gnózis, a pogány antropológia és a platóni vagy a sztoikus filozófia felé. Inkább arra törekedett, hogy az akarat szabadságát az isteni gondviseléssel összeegyeztesse. Itt használta fel a kezdet és a vég azonosságának arisztotelészi követelményét,[15] az újjászületés bibliai fogalmát és a kozmosz megújulásának reményét. Szerinte az ember csak akkor éri el célját, akkor valósul meg rendeltetése, ha visszatér az Istennel való egység eredeti állapotára. Órigenész követi a jánosi teológiát Krisztus és az Atya egységéről, továbbá Pál gondolatait, hogy miután Krisztus győzelmet aratott az ellenséges erőkön, maga is aláveti magát az Atyának (1Kor 15,28), és ezek alapján végül eljut a mindenség megújulásának feltételezéséhez. Azt akarta megmagyarázni, hogy kezdetben minden teremtmény jó volt, a szakadás és a partikularizmus a bűn következménye. De ha a teremtés jó volt és a vég a kezdet hasonmása, akkor valamilyen hosszú és sajátos út után a teremtmények is alávetik magukat Krisztusnak. Eszményi esetben ez nem kényszer és erőszak által megy végbe, mert az méltatlan volna a felnőtt, tudatos emberhez, hanem felismerés és belátás útján vetik alá magukat Krisztusnak, Krisztus pedig az Atyának, hogy Isten legyen minden mindenben.

Órigenész a mindenség helyreállítását nem úgy adta elő, mint keresztény tanítást, hanem mint hipotézist, amely a keresztény hitrend-

13 Uo. VII, 12,2–3; 7,2–2; 13,1.
14 Uo. vö. van Laak, *Allversöhnung?* Sinzig, 1990.
15 Vö. *De principiis,* II.62.

szerben meglevő feszültségeket fel tudná oldani. Ez kitűnik a *De principiis* egyik szövegéből: „Előttünk állnak ilyen kérdések: Az akarat szabadságának megmaradása mellett hogyan dönthet Isten az értelmes lények üdvéről? Miért fogadja be az egyik Isten szavát készséggel és miért él annak követelménye szerint, és a másik miért zárja be előtte a fülét? Akik megvetik Isten szavát, amelyet felajánlanak nekik, azokat hogyan téríti jobb belátásra a büntetés és a szenvedés? És miért van az, hogy valakinek az Isten szava az üdvösség alkalmául szolgál, amennyiben hitével válaszol rá? Milyen okból és milyen alapon történik mindez? A háttérben milyen kifürkészhetetlen isteni bölcsesség, ismeret és döntés áll? Mindezt csak Isten ismeri és az ő Egyszülötte, „aki által minden lett" (Jn 1,3), s aki által „mindent újjáalakít" (ApCsel 3,21), valamint ismeri még a Szentlélek, aki az Atyától származik és aki által minden megszentelődik".[16]

Órigenész – összehasonlítva a korábbi hagyománnyal, Alexandriai Kelemennel és Ireneusszal – kétségtelenül kiélezte az apokatasztaszisz szó jelentését. Az ő számára az apokatasztaszisz már nem megvalósulás, teljesedés vagy jutalmazás. A kezdet és a vég azonossága alapján ez a szó egyetemes eszkatologikus jelentést kap: a végén minden teremtmény visszatér a teremtés eredeti jóságának állapotába. Órigenész ezt a nézetet szerényen mint feltételezést hirdette, de tanítványai nem voltak ilyen tartózkodók. Ők az első és második hullámban mesterük elméletét erőteljes rendszerré építették ki, amely annyira zárt volt, hogy újabb kérdéseket nem engedett érvényesülni. Mivel a tudás bizonyosságával léptek fel, tanításukat az Egyház elítélte.[17]

Kísérlet a rendszeres kifejtésre

A teológiai magyarázatnál ügyelni kell arra, hogy a végső dolgokról szóló tanítás és a többi keresztény hittétel között meglegyen a szoros kapcsolat. Leo Scheffczyk az apokatasztaszisztelutasító tanítás dogmatörténeti hátterét így foglalja össze: „Mindig megvolt a követelmény az igazságosság és a kiegyenlítődés, a büntetés és az engesztelés

16 Uo. III, 58.
17 DS 411, DS 438.

érvényesülésére, azután vallották a döntés lehetőségét az emberi életben, a jó és a rossz abszolút ellentétét és azt, hogy az ember sorsa a halálban véglegesen lezárul, s végül követelmény volt Isten szentsége és igazságossága is."[18] Ezeknek az összessége adja meg a keretet az ember végső céljának meghatározásához. Az apokatasztaszisz elítélése és az ember végső céljáról való tanítás differenciált kifejtése, továbbá ezeknek a kérdéseknek a többi hittétellel való kapcsolata eredményezte azt, hogy a VI. századtól kezdve az apokatasztasziszt már csak elvétve képviselték.[19] Az utóbbi két évszázadban még meg lehetett figyelni az új érdeklődést iránta, mert dinamikus jellege miatt jól beleillett az evolúciós világképbe.

Új integrációs kísérletek. Teilhard de Chardin így írt 1927-ben: „Istenem, a hittételek közül, amelyeket el kell fogadnom, egyik sem sérti fájdalmasabban emberi érzésünket, mint az örök kárhozat titka. ...Te megparancsoltad nekem, hogy higgyek a pokol létezésében".[20] Ebben a megfogalmazásban érezzük azt az erőfeszítést, amelyet az embernek ki kell fejteni, hogy Isten szeretetét és irgalmát összeegyeztesse az örök kárhozat előrelátásával. Úgy látszik, hogy Teilhard is csak engedelmességével egyeztette össze a kettőt. Ez az engedelmesség tükröződik a következő szavakban is: „Jézusom... becsukom a szemem olyan dolgok előtt, amelyeket emberi gyarlóságom nem tud megérteni és elviselni, mint pl. a kárhozat valóságát. Ezért legalább gyakorlati világszemléletemben igyekszem a fenyegető kárhozat komolyságát beleszőni."[21] Az engedelmesség szellemét segíti Teilhardban az Egyház tanítása és gyakorlata is. Amikor bevallja, hogy ezt a hitet Isten kötelezőnek tárja elénk, hozzáfűzi: „De te azt is megtiltottad, hogy abszolút bizonyossággal feltételezzem egy emberről, hogy elkárhozott. Ezért nem törekszem arra, hogy a kárhozottakat meglássam, s annak megtapasztalására sem, hogy egyáltalán vannak ilyenek."[22]

18 L. Scheffczyk, *Apokatasztaszisz,* Int. K. Zeitschr. 1985, 35 kk.

19 A középkorban Johannes Scottus Eriugena, a szabad szellem testvérei és nővérei a XIII. században, a reformáció idején az újrakeresztelők és a modern pietisták: F. Schleiermacher, A. Schweizer, O. Riemenn.

20 Teilhard de Chardin, *Werke* I. 1962, 182.

21 Uo. 185.

22 Uo. 182.

Azt a módszert, ahogy Teilhard a problémát lényegében megkerüli, az újkorban különböző módon ítélték meg. A pietista Johann A. Bengel (1687–1752) kiszámította, hogy az 1836-ik év lesz a kezdete az ezeréves országnak, amelyben a khiliaszták példája szerint, megkezdődik a nagy harc a jó és a rossz között. F. Schleiermacher (+ 1834) összeegyeztethetetlennek tartotta az örök büntetést Isten irgalmával. E. Tröltsch (+ 1923) bizonyos agnoszticizmussal jegyzi meg, hogy nem lehet tudni, Isten mit tesz azokkal, akiket nem választott ki az üdvösségre.[23]

Napjainkban Karl Barth mélyebben és kifejezettebben foglalkozott az apokatasztaszisz problémájával. Alapjában elfogadja Krisztus ítéletét ellenségei felett, ezért az apokatasztasziszról szóló tanítást nem követi egészen.[24] Viszont a kegyelem hatását annyira nyomatékozza, hogy eljut egy bizonyos mérsékelt apokatasztasziszhoz. Kitűnik ez abból is, ahogyan pl. Júdás sorsát tárgyalja. Júdás ellentéte Krisztusnak az igehirdetés dinamikus keretén belül. Barth elgondolása szerint az igehirdetés a maga ígéret jellegével megakadályozhatja, hogy Júdás és Jézus (illetőleg az elvetettek és a választottak) között abszolút ellentét legyen. Az igehirdetés keretében tehát csak „nyitott ellentét" van. „Erre a nyitott ellentétre kell gondolni az Egyháznak és minden hívőnek, amikor az ember végleges elvetésének kérdése szóba kerül. Az Egyház tehát nem hirdethet sem apokatasztasziszt, de nem beszélhet Krisztus kegyelmének tehetetlenségéről sem, sem pedig arról, hogy az ember gonoszsága nagyobb, mint Isten kegyelme. Az ellentéteket nem szabad elmosni, de nem szabad két külön hatalomként szembeállítani az emberi gonoszságot és Krisztus kegyelmét. Valójában a »Jézusért« és a »Júdás ellen« szóló érvek állanak egymással szemben, de az nyitva marad, hogy ebből mit lehet levonni Júdás megtérésére vagy elvetésére vonatkozólag, s az igehirdetésnél marad ez a helyzet."[25]

Hans Urs von Balthasar (+ 1988) K. Barth teológiájának értelmezésében két modellt különböztet meg, amelyek az eszkatologikus remény feszültségét jellemzik: „Mindnyájan, akik ebben az irányban

23 A német szerzőkhöz lásd: L. Scheffczyk id. cikk 44–46.
24 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2, 1974, 529.
25 Uo.

gondolkoznak (vagyis a végső célt erősen hangoztatják), tudatában vannak annak, hogy kimondhatatlan misztériumba ütköznek, amelyet azonnal félreértenek, ha úgy látják, hogy az kizárja az ellentétes állítást, vagyis ha nem úgy kezelik, mint „misztériumot", amely bár úgy áll az Egyház igehirdetésében, mint „szent, nyilvános titok", de másként nem közelíthető meg, csak hitben, reményben, szeretetben, és semmiképpen sem látásban és tudásban. A hit, remény, szeretet *több*, mint emberi tudomány. Több annál, de kevesebb a túlvilági színelátásnál. Ezért kijelenthetjük: ezen a téren a tanúskodás alsó határa az „etosz", az erkölcsiség, a felső (el nem érhető) határa a tudományos „rendszer". Ha a rendszert hangoztatjuk, akkor vagy a metafizika zónájába kerülünk (ez a veszély Barthnál), vagy a gnózisba, vagy pedig a megkövetelt etosz alá jutunk vissza (ez pedig az általános dogmatikák veszélye).[26] Itt külön ki kell emelni, hogy Balthasar szerint az eszkatológia nem a biztos tudás síkján tesz kijelentéseket, mintha az már a színelátásból táplálkozó ismeret lenne. Amikor Barth az apokatasztaszisz kérdését az igehirdetéshez kapcsolta, az Balthasar szerint a tudományos rendszer veszélyét hordja magában, s ettől óvakodni kell. Balthasar ezzel szemben úgy beszél az eszkatológiáról, mint misztériumról, amit csak hitben, reményben és szeretetben lehet megközelíteni.

Korunkban a mindenség helyreállításáról szóló tanítás iránt való érdeklődést össze lehetne kapcsolni azzal a reménnyel és elvárással, amely a mindennapi életben is szerepet játszik. Az iparosodás, a természettudományos és technikai haladás korában olyan világkép alakult ki, amelyben az ember kreatív képességei túlsúlyban vannak. A természetben levő fogyatékosságot, tévedést, hiányt az emberi teljesítménynek kell pótolni. Az ember képes arra, hogy a súlyos helyzeteket megoldja vagy elkerülje. Amikor mindent tökéletesíteni akarunk, úgy látszik, hogy a rossz és a hiány egészen megszüntethető. Nemcsak a természetes folyamatoknál van meg ez a beállítottság, hanem antropológiai és lélektani viszonylatban is. A természet erőin való uralom fontos célként áll előttünk. Ez adja meg azt az összefüggést, amelyben az apokatasztaszisz-gondolat újra felvetődik, hiszen kapcsolatban van sok olyan erkölcsi kérdéssel, amelyek ma napirenden vannak (abor-

26 H. U. von Balthasar, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 1976, 368.

tusz, euthanázia, szellemi kapcsolatok kezelése stb.). Ez azt jelenti, hogy a „megátalkodott bűnösök" sorsára vonatkozó kérdést is nehéz szellemtörténeti területen kell tisztázni, s szinte lehetetlen, hogy a korábbi polarizációkat elkerüljük.

Az apokatasztaszisz a mai katolikus teológiában. Az újkor történeti alakulása a katolikus teológiát sem hagyta érintetlenül. Az eszkatológiában kérdéseket vetnek fel a kettős ítéletre, a közbeeső állapotra, a megátalkodott bűnösök sorsára és a pokolra vonatkozólag. Kipróbálják az új magyarázatok erejét, mint pl. a halálból való feltámadás tételénél.[27] Isten végtelen irgalmát teszik meg a remény (vagy a tudás) alapjának arra vonatkozólag, hogy a megátalkodott bűnös elérheti-e az üdvösséget. Ezek az elgondolások, amelyek nagyrészt megtalálhatók Balthasar életművében, nem maradtak ellentmondás nélkül.[28] Az ellenvetés úgy hangzik, hogy Balthasar összekeveri az egyéni és az általános ítéletet, nem az emberi élet végét teszi meg az ítélet kritériumának és végül teológiailag igazolni akarja minden ember üdvét.[29] Ezekkel szemben Balthasar ezt a biztosítékot adja: „Az apokatasztasziszt soha nem hirdettem, még burkoltam sem, mint pl. Barth. De marad a komoly kérdés: a természetfölötti hit... az a hit, amely személyes odaadás, irányulhat-e nem üdvösségi tényre? Az Egyház hitvallásaiban csak üdvösségi tények állanak."[30] Pozitív fordulatban Balthasar így fogalmazza meg nézetét: „Csak annyit állítunk, hogy a szentírási kijelentések feljogosítanak arra, hogy minden ember üdvösségét reméljük, s ez egyszer s mind azt is mondja, hogy nem vagyunk kötelesek a fenyegetésekből kiindulva olyan poklot feltételezni, amely tele van testvéreinkkel és nővéreinkkel, hiszen az reményünket tönkretenné."[31]

Történelmileg ismerünk kijelentéseket a kárhozottakról és látomásokat a pokolról, s Balthasar kritikái ezekre is vonatkoznak. Szerinte ezek csak figyelmeztetések, amelyek megtérésre hívnak fel. Ezek üdvösségre irányuló képek, prófétai megnyilvánulások, amelyek a

27 Vö. S. Greiner, *Auferstehung im Tod,* Int. Kath. Zt. 1990, 314

28 Balthasarnál 1938 óta (Origenes: *Geist und Feuer*), különösen *Theodramatik* IV. *Das Endspiel,* 1983.

29 J. Rothkranz, *Die Kardinalfehler des H. U. v. Balthasar,* 1989, 327, 359 dtb.

30 H. U. v. Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle,* 25.

31 H. U. v. Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle,* 25.

kárhozat felvázolásával a hallgatókat az üdvösség melletti döntésre szólítják fel. „Ha az ítélet fenyegetéseinek és a bűnösre váró büntetés sötét képeinek – amelyek a Szentírásban és a hagyományban találhatók – egyáltalán van értelmük, az akkor elsősorban az, hogy szemünk elé tárják a komoly felelősséget, amely együtt jár szabadságunkkal."[32]

A pokolról szóló látomások ellenhatásaként hozzájárulhatnak ahhoz, hogy a hálás lelkület és az erkölcsi felelősség még jobban kialakuljon.[33] Balthasar azt sem tartja szükségesnek, hogy ezekből a képekből és látomásokból a kárhozottak számának ismeretére következtessünk.[34] Ezzel szemben nyugodtan beszélhetünk arról, hogy a hitben, reményben és szeretetben Istennél az ember üdve meg van határozva.

A remény ereje. A vitában egy döntő pontra Leo Scheffczyk mutatott rá. Nézete szerint a nehézség a remény fogalmában van: „Úgy tűnik, a magyarázó kísérletekben (Balthasarében is) a probléma ott van, hogy nem határozzák meg pontosan a reménynek, mint természetfölötti erénynek a fogalmát. A remény teljesen az Istenbe vetett hitre épül. A remény az az erő, amellyel a hit, amely még nincs célnál, a neki adott ígéretre irányul. Mivel azonban az Egyház hitében nincs benne az ígéret a pokol nemlétezésére, azért arra nem is irányulhat semmiféle természetfölötti remény. A hívő csak a maga üdvösségében reménykedhet, azon túl csak Isten irgalmához fordulhat, hogy a bűnös legkisebb megtérési jelét is fogadja el. A remény azonban a kárhozat állapotának valóságát nem szüntetheti meg, mint ahogy a mennyország valóságát sem alapozhatja meg."[35] Ezt a meglátást akarjuk még közelebbről megvizsgálni.

Mennyiben képesek a hit, remény, szeretet kategóriái az ember végleges sorsáról szóló tanítást kifejezni? Elsősorban mi a remény, mire vonatkozik, min alapszik? A remény, amellyel örök üdvösségünket várjuk, magán vonatkozású vagy remélhetjük embertársaink üdvét is? Balthasar elfogadja J. Daniélou fejtegetéseit a reményről: „Mi a reményt túl gyakran egyéni módon fogjuk fel, mintha az csak a mi

32 Uo. 42.

33 Hasonló gondolatok már az egyházatyáknál találhatók, pl. Aranyszájú Szent Jánosnál, *Máté-kommentár,* 16,6.

34 Balthasar úgy gondolja, hogy saját magyarázatával Ágoston kegyelemtanát is értelmezi. *Kleiner Diskurs,* 28–30.

35 Leo Scheffczyk, i.m. 44.

üdvösségünkre vonatkoznék. Pedig valójában Isten nagy tetteire támaszkodik, amelyek az egész teremtést átfogják, vagyis az egész emberiség üdvére is vonatkoztatható. Amikor az üdvösséget várjuk, az a remény az egész emberiség üdvét célozza, és annyira vonatkozik rám, amennyiben én is az emberiséghez tartozom."[36] Itt tehát a remény iránya fordított. Nem az én egyéni reményemről van szó, hanem arról, hogy a remény hordozza az egyéni embert, hiszen a remény Isten nagy üdvrendi tetteiből indul ki.

A kérdés, hogy az ember mások javát, illetve üdvösségét remélheti-e, nem új. Már Aquinói Tamásnál értékes utalások vannak a megválaszolására.[37] Elsősorban meg kell látni, hogy a reményben a célra való törekvés mellett szerepet játszik a nehezen elérhető jónak a várása (*ratio arduitatis*), amely egyéni lelki erőt követel. De ha az emberiséget úgy vesszük, mint egyének közösségét, akkor nem érezzük, hogy mások helyett is reménykedhetünk, mert hiányzik a személyes odaadás. De ha az emberek kölcsönös szolidaritásban élnek, akkor már más a kérdésfeltevés. Akkor a reményben levő egyéni, személyes odaadás kiterjed az Egyház szolidáris közösségére is. Az Egyházban – amely az egész emberiség üdvének hatékony jele, szentsége – a hívő emberek egyénfeletti közösségben élnek. A felebaráti szeretet által, amely Isten kegyelmében gyökerezik, az egyén a másokkal való összetartozás tudatában él. Ezért lehetséges mások üdvét úgy remélni, mint saját üdvösségünket. Akkor a másik ember örök sorsát úgy tekintem, mint a sajátomat, mert egynek érzem magam vele. Más szóval, az egyik ember buzgólkodhat a másik ember boldogságáért úgy, mint a sajátjáért. De ennek a gondolatmenetnek az előfeltétele az, hogy a szeretet erényét – amely túllépi az egyén határait – valóságnak vegyük és átéljük.

Másrészt azt is számításba kell venni, hogy a reménynek ez a helyettesítő gyakorlása nem határozhatja meg a remény célját a másik számára, mert aki mások helyett reménykedik, az elsősorban Isten irgalmához fordul. Ha ezt a megszorítást elhagyjuk, akkor olyan képet kapunk, mintha a keresztény ember beleállna az újkori termelői gondolkodásba. A hit nem győz meg arról, hogy senki sem kárhozik

36 Idézve: Balthasar, *Kleiner Diskurs* 9.
37 S. Th. II–II, 17, 3c.

el. Katolikus felfogás szerint a kárhozott magának köszönheti sorsát, mert elzárkózott Isten egyetemes üdvözítő akarata elől. Ugyanakkor a katolikus tanítás szerint Isten irgalma is végtelen. Ebből kiindulva nem helyes azt mondani, hogy a pokol üres, de azt mondhatjuk, hogy teljes alázattal, bizalommal lehetünk Isten irgalma iránt, s ilyen módon remélhetjük minden ember üdvét.[38]

Az emberi élet mennyiségi vagy minőségi megítélése? A mai vitában egy másik fontos kérdés arra a kegyelemre és érdemre vonatkozik, amelyet valaki felmutathat, és amelynek alapján Isten kimondja az ítéletet. Erről már ismételten voltak viták, pl. a L. Boros által képviselt „végső döntés" feltételezésével kapcsolatban.[39] Boros így érvel: „A halálban megnyílik a lehetőség az igazi, személyes, emberi döntéshez, ezért a halál az alkalmas létbeli helye a tudatosságnak, a szabadságnak, az Istennel való találkozásnak és a végső döntésnek".[40]

Lényegében a vita H. U. von Balthasar (illetőleg Adrienne von Speyr) felfogása által új irányt vett. Az ítéleten az emberi életben meglevő jót nem mennyiségileg állítják szembe a rosszal. Különben is az emberi szabadság nem a véges javak között egyénenkint válogat, hanem felülemelkedik a végességen, s egyetlen olyan aktussal dönt, amellyel önmagát is felülmúlja. Ezért az emberi végső döntést minőségileg kell értékelni. „Ezt az alapvető döntést azonban nem *elvontan* hozzuk meg, hanem az egyes, egymást követő élethelyzetekben, a tettek és magatartások sorozatában, amelyek vonatkozásban vannak a halállal, olyan értelemben, hogy állandóan szemünk elé tárják annak a térnek a végességét, amelyben szabadságunk mozog. Ezért az egyes helyzetekből nem is lehet kiolvasni azt az alapvető választást, amelyre Isten tárgyilagos ítélete vonatkozik. S mivel itt nem mennyiségi mérlegelésről van szó, hanem az alapvető döntés minőségéről, azért kérdéses, hogy negatív alapvető döntés – mégha időben utolsó is az életben – kifejezheti-e maradék nélkül az egész élet alapvető beállítottságát. A bíró itt bizonyára arra figyel, hogy a megítélt életben nem található-e valami, amit az ő szeretete megragadhat, legalább

38 Balthasar úgy érti a kárhozatot, mint amivel „nekem személyesen, félretekintés nélkül szembe kell nézni, *Kl. Diskurs* 27.

39 L. Boros, *Mysterium mortis,* 1971. K. Rahner, *Theologie des Todes,* 1958.

40 L. Boros, *Mysterium mortis* 9. Itt a teológusok ellenvetik, hogy Boros teljesen függ Heideggernek a „halál misztifikációjától."

mint a hit lehetősége. Vagyis hogy a megítélendő emberben van-e valami képesség a szeretetre, azaz van-e olyan szeretet-mag, amely válasz lehet az ő szeretetére."[41]

Balthasarnak ezt a hipotézisét nem könnyű összhangba hozni XII. Benedek pápának 1336-ból való *Benedictus Deus* határozatával. Abban ez áll: „Továbbá kijelentjük: Isten általános döntése szerint azoknak a lelke, akik valóban súlyos bűnben haltak meg, azonnal a kárhozatba jutnak, ahol a pokol kínjait szenvedik."[42] Természetesen nem kell okvetlenül feltételezni, hogy itt ünnepélyes, tévedhetetlen hitbeli döntésről van szó, de a meggyőződés mélyen bent gyökerezik az Egyház hitében.[43] A *Benedictus Deus* megjelentetésére a közvetlen okot nem az a kérdés adta, hogy a súlyos bűnben meghaltakra kárhozat vár-e vagy nem. Az akkori probléma az volt, hogy mikor kezdődik meg a boldog színelátás vagy a büntetés: a halál után vagy az utolsó ítélet után?

Kitekintés. Balthasar felfogása, hogy az emberi életet nem az aktuális állapot szerint, hanem minőségileg kell értékelni, nehezen sorolható be az a meglevő teológiai rendszerekbe. Ez főleg a keresztény élet hívő dinamizmusát nehezítené meg. Pozitív értéke viszont az, hogy távoltartja a vallási élettől a teljesítmény nyomasztó gondolatát. Amennyiben lehetséges az integráció, ahhoz mélyebben meg kell fontolni az ekkléziológiai és a krisztológiai keretet. Amikor Balthasar hangoztatja, hogy az örök sors eldöntésére vonatkozó kérdést a hit, remény, szeretet erényén belül kell feltenni, akkor ez azt is jelenti, hogy ezek az erények konkrét formájukat Krisztusból és az Egyházból kiindulva nyerik el. Ezt a konkrét formát Balthasar teológiája sem nélkülözheti. Ezért mélyebben át kell gondolni Krisztus „pokolraszállásának" tételét és az Egyháznak mint a szentek egységének küldetését. De ebből nem következik, hogy átadjuk magunkat valamilyen feltételes üdvösségi optimizmusnak vagy a mindenség helyreállítására vonatkozó tanításnak.[44]

Gál Ferenc fordítása

41 H. U. v. Balthasar, Theodramatik IV. 268–70.

42 DS 1002.

43 Lásd: L. *Ott, Grundriss der kath. Dogmatik,* 1981, 571.

44 Balthasar idézhetné W. Breuning kijelentését: A keresztény nevelés helyességének próbaköve az, hogy nem játszik az apokatasztaszisz gondolatával, *Theodramatik* IV. 191.

Wendelin KNOCH

A világ – Isten jó teremtése?

(Környezeti válság és keresztény istentan)

Amikor az angol filozófus és nemzetgazdász, John Stewart Mill (1806–1873) a kisebbségek védelmét azzal alapozta meg, hogy azok holnap a többséget alkothatják,[1] akkor nem is álmodta, hogy korunk az ő pragmatikus felfogását hány oldalról fogja igazolni. Egy alig észrevehető kezdetből kifejlődött egy világméretű környezet-tudat, amellyel ma teológiai és nem teológiai írások egyaránt foglalkoznak.[2] Ennek kapcsán a teológiában is új szempontok jelentkeztek. Jürgen Moltmann pl. egy helyen megállapítja: „Az Istenről szóló tanítás problémája ma a teremtés megismerése. A teológiai ellenfél a gyakorlati nihilizmus a természet kezelésében".[3] Itt az jut kifejezésre, hogy amikor a világot teremtettnek mondjuk, akkor a Teremtőről is hitvallást teszünk, aki a világ létének forrása és jövője, s egyúttal jelenének is hordozója. Ezt hangsúlyozzák azok a jelszavak is, amelyeket az antropológia beleső az ökológiai vitába. Az embernek mint „Isten képmásának" a Teremtő uralmat adott a föld felett. De ennek az uralomnak vannak követelményei. Ma a környezet krízisét követi a gazdaság és az életbiztonság krízise, és elsősorban ott, ahol a környezet fogalmából kihagyják a kötelező értékrendet és a cél kérdését, amelyek éppen a világnak a teremtettségéből, Istennel való kapcsolatából folynak.[4]

---

1 K. W. Deutsch, *Wie verstehen wir die Weltentwicklung?* Paderborn, 1985, 18.

2 A. Auer, *Umweltethik,* Düsseldorf, 1984. H. U. von Balthasar, Int. Kath. Zeitschrift, 1988, 205, kk. J. Ratzinger, *Konsequenzen des Schöpfungsglauben,* Salzburg, 1980.

3 J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung,* München 1985.

4 K. Lehmann, *Kreatürlichkeit des Menschen.* Int. Kath. Zeitsch. 1978, 38–54.

Fejtegetésünk alapul veszi az ó- és újszövetségi szentírási helyek értelmezését,[5] továbbá az erkölcstani és lelkipásztori következtetéseket.[6]

1. Az ember és a világ viszonya. Minden keresztény teológia a Szentírásra épül és a hagyományt is ahhoz vezetjük vissza.[7] Ezért az ember és a világ viszonyában is elsősorban a Szentírás kijelentéseire támaszkodunk. A teremtéstörténet józan értelmezése megcáfolja azt a vádat, hogy a Ter 1,26-ban olvasható felhívás (Hajtsátok uralmatok alá a földet...), elindítója lenne a környezet tönkretételének, ahogy pl. Carl Amery,[8] Dennis L. Meadows[9] és Eugen Drewermann kifejezik magukat.[10] A szentírási szöveg ugyanis állítja mind az Isten által való teremtést, mind pedig azt, hogy a világ az ember élettere. Ha az ember ezt műveli és alakítja, azzal Istenhez való hasonlóságáról tesz tanúságot. Isten akaratának megfelel az, ha a világban – ahogy azt megéljük – nem csak az Istentől adott kezdet van jelen, hanem az ember céltudatos tevékenysége is. „Az érintetlen teremtés eszméje romantikus eszme, nem teológiai gondolat."[11] De az ember tevékenysége csak akkor lesz Isten teremtő erejének elismerése, ha az ember a maga szabadságában elfogadja az Isten előtti felelősséget a teremtés műve iránt, s akkor az uralomra való megbízás áldást hoz a világnak: „Isten saját képmására alkotta az embert... férfinek és nőnek teremtette és megáldotta őket: Legyetek termékenyek, töltsétek be a földet és hajtsátok uralmatok alá."[12] Éppen ma égető feladat a kezdetre való visszaemlékezés, amikor látjuk, hogy a technikai beavatkozás mennyire el tudja torzítani a természetet.[13] A teremtés csak akkor lesz jó az ember számára, ha a Teremtőtől alkotott rend értelmében a természetet Isten adományának tekinti, s ezt a jellegét

5 F. Gradl, *Alttestamentlicher Schöpfungsglaube,* Franzischkanische Studien, 1989, 42–57.
6 K. Hilpert, *Verantwortung für die Natur,* ThPh, 1985, 376 kk.
7 II. János Pál. *Beszéd teol. tanárok előtt,* 1980. nov. 18.
8 C. Amery, *Das Ende der Vorsehung,* Reinbeck, 1972.
9 D. L. Meadow, *Wachstum bis zur Katastrophe,* Stuttgart, 1973, 28 kk.
10 E. Drewermann, *Der tödliche Vortschritt,* Regensburg, 1981.
11 G. Greshake, *Gott in allen Dingen finden,* Freiburg, 1986, 48.
12 Ter 1,28. Haag, *Am morgen der Zeit,* Einsiedeln, 1963, 17.
13 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung,* Frankfurt 1979, 26.

nem rontja el.[14] De ha a teremtés tanát feladjuk és az előttünk álló anyaggal szabadon rendelkezünk, akkor megszűnik a felelősség a világ iránt. Ezért értékelnünk kell azt, hogy a keresztény egyházak felfedezték közös feladatukat. Tervbe is vették, hogy világkongresszust rendeznek „az igazságosság, a béke és a teremtés megszentelése" témakörről.[15]

2. A teremtés istentani problémája. Leibnitz 1710-ben jelentette meg a *Theodicea* c. könyvét, amely az emberi életben és a világ folyásában tapasztalható sok rossz ellenére igazolni akarta Istent.[16] Ő azt az elvet képviselte, hogy ez a világ a legjobb, amit Isten teremthetett. Viszont ma olyan világ áll előttünk, amelyet az ember alakít és eltorzít. A természetet inkább úgy éljük meg, mint rombolást, harcot, kegyetlenséget és ellenséget.[17] Mi mutatkozik meg ebben? A természet olyan szabadság, amelyet a végső negativumig komolyan kell venni, vagy az ősrossznak, a sátánnak a kifejeződése? A választ abból kiindulva kell megadni, hogy a természet „része emberségünknek, és arra rá vagyunk utalva".[18] Éppen ezért számolni kell az áteredő bűnnel is, amiről a szentírás tanúskodik. A német katolikus és evangélikus egyházak ökumenikus bizottságának kiadványa: *„A teremtés műve iránti felelősség"* (1985) is így beszél: „Az ember kezdettől fogva kitért a rábízott feladat elől, hogy a teremtett világot őrizze és alakítsa, s ezáltal mind saját életét, mind a földet romlásba vitte." Az ősbűnről szóló elbeszélés (Ter 3) igazolja, hogy amikor az ember Isten ellen vétett, akkor bűne a teremtés művére is hatással volt, mert pusztító erők szabadultak fel (Ter 4,8–16).[19]

14 G. Greshake, i.m. 49.
15 R. Lettmann, *Unsere Verantwortung für die Menschen und für die Welt.* Bibel und Kirche, 1989, 137.
16 Idézve. W. Kern, *Anthropologischen Strukturen in Blich auf die Offenbarung,* 1985, 195 kk.
17 K. Hilpert, i.m. 190.
18 K. Hilpert, i.m. 391. G Greshake, i.m. 83 kk.
19 K. Lehmann, i.m. 51.

3. A világ mint jó teremtés. Az újkor elején a világ természettudományos szemlélete még be volt gyökerezve a teremtés hitébe. Johannes Keppler, a csillagász, pl. 1620 körül mint tényt állapítja meg, hogy a geometria a dolgok keletkezése előtt öröktől fogva ott volt az isteni értelemben, s ez adta a mintákat a teremtéshez, s ez a képesség az istenképiséggel együtt az emberbe is átment.[20] Nicolaus Cusanus (1401–1464) ebből a szempontból már úgy beszélt az emberről, mint *„alter deus"*-ról (másodlagos istenségről). Ma ennek az ellenkezőjét látjuk. Azt a méltóságot, amely a természetben a teremtésből kifolyólag benne van, az emberi alkotás elhomályosítja: „Az újkori technika világa le akar számolni minden titokkal, amely őt felülmúlja, s nem akarja magát úgy értelmezni, mint teremtményt"[21] Ilyen kihívás előtt a keresztény teremtéstannak világossá kell tenni, hogy a világ mélységi dimenzióját a teremtésből kell kiolvasni. A semmiből való teremtés ugyanis magában foglalja a jövő valóságát, amit joggal mondhatunk a világ transzcendens jegyének.[22] Ezzel egybecseng a tapasztalás is, hiszen az ember szabadságának használatában – bár kötve van az időhöz –, a jelenben mindig a jövőre vonatkozóan dönt. Ez pedig azt láttatja meg velünk, hogy csak maga a Teremtő lehet a teremtés értelme.

4. Úton Isten felé – a történelem teológiai horizontja. A II. Vatikáni Zsinat korának teológiájával egyetértésben a teremtést szigorú emberközpontú értelemben értékelte: „A földön minden az emberre irányul, mint középpontra és célpontra."[23] Vagy még pontosabban: „Minden az emberre irányul mint Isten üdvtörténeti partnerére".[24] Mielőtt az embert és a világot kölcsönös vonatkozásban szemlélnénk, előbb Istenre kell tekinteni, hiszen a teremtés mint az ő önkinyilvánítása, az ő éltető szeretetének bizonyítéka, s a jelenben is ez az élet alapja. Ezért a teremtés hitbeli elfogadása azt is hirdeti, hogy Isten

20 E. Scheibe, *Gibt es eine Annäherung der Naturwissenschaften?* in: Universitas, 1987, 10.
21 Chr. Link, *Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung*, 193.
22 Uo. 189.
23 *Gaudium et spes*, 12.
24 B. Langenmeyer, *Die frohe Botschaft der Schöpfung*, Franzischkanische Studien, 1989, 69.

fenntartja és teljességre vezeti a világot valamilyen újjáteremtés által. Ő a maga oldaláról az embert bevonta ebben az üdvösségi tervbe, hiszen az ember nemcsak része a világnak, mint teremtmény, hanem történetének is aktív munkása. „Ha a teremtést úgy értelmezzük, mint Isten és az ember közös útjának kezdetét, amely a szentségben való teljesség felé tart, akkor az ember mint Isten partnere egy történeti feladat teljesítője is."[25] Ugyanakkor az ember megérti azt is, hogy ő része a teremtésnek és az Istentől a világ elé tűzött célba van belefoglalva az ő jövője is. Annak ellenére, hogy a bűn mély nyomokat hagyott az ember és a világ történetén, az ember és a világ úton van az Istenben való teljesülés felé.[26] Ezzel pedig a figyelmünk már Istenre terelődött.

5. Isten mint teremtő. Az Isten és a természet összefüggéséről szóló vitában (ami valójában átírása a teológia „teremtés" fogalmának) két álláspont mérkőzik.[27] Egyesek a környezeti problémával kapcsolatban azt emelik ki, hogy gyakorlati okok miatt az ökológiai vitában Istent nem kell emlegetni. Hiszen akkor eltérnénk attól a szándéktól, hogy a környezet rendezése és értékelése az emberen fordul. A másik álláspont az, hogy a bibliai „uralkodási parancsot" a természet megőrzésére értelmezzük. Itt tehát egyenesen Isten utasításához menekülnek, amikor a keresztények számára hangsúlyozzák a kötelező magatartást. Istent beleviszik a vitába, mint tekintélyt.

A két álláspont problematikája világos: itt a határozott, szubjektív tudományos meggyőződés áll az ugyancsak magabiztos vallási szubjektivizmussal szemben. Gyakorlatilag ez azt jelenti, hogy az első esetben a természet értékét nem magából a természetből olvassák ki, hanem csak neki tulajdonítják: a természet értéke egy ráragasztott cimke.[28] A második esetben a bibliai szöveg adja a természet értékének mértékét, illetőleg végső fokon Isten tekintélye.[29]

25 A. Gánoczy, Art. *„Schöpfung"* in NHthG, hg. P. Eider, München, 1985.
26 W. Kern, In: *Mysterium salutis,* 2,529 kk.
27 R. M. Bucher, *Die ökologische Krise,* in: ThGl, 1989, 29.
28 Uo. 29.
29 Uo. 30.

6. A megoldás. A két álláspont egyoldalúságának legyőzéséhez szükséges, hogy a Szentírás istenképét pontosan körülírjuk és a szentháromsági vonatkozásokat is figyelembe vegyük. Az istenfogalom a világ szemléletében olyan perspektívákat nyit meg, amelyeket nélküle nem ismernénk fel.[30] A bibliai istenkép lényegében kettős polaritású: rajta van az egyetemesség és a partikularizmus. Az ószövetségi Izrael Istene egyúttal mindig a világot kormányzó Isten. Isten önkinyilatkoztatása végső mélységét Jézus Krisztusban érte el. Ő határozottan rámutat a teremtésnek, a tapasztalható világnak a transzcendens vonatkozására, mégpedig azzal, hogy a megváltásban meggyőz bennünket Istennek a világban való jelenlétéről és az iránta való szeretetéről. Tehát a bibliai istenfogalomban a konkrét jelenlét és az egyetemes horizont összetartoznak. Ezért a világot nem csak Isten látókörében lehet tematizálni úgy, hogy az ne veszítse el önállóságát, hanem Istenről is beszélhetünk a világ látókörében úgy, hogy szuverenitása nem vész el.[31] A keresztény teológia a világot napjainkig istenközpontúan értelmezte: Isten, aki teljesen független teremtményeitől, a világot mégis saját dicsőségének tükrözésére teremtette. A Krisztus-esemény új átgondolása azonban ezt a látásmódot befolyásolta.[32] Ez észrevehető pl. az úgynevezett „Stuttgarti nyilatkozaton" (1988. okt. 27.), amely mögött a keresztény egyházak közössége áll, „az igazságosság, béke és a teremtés megőrzése" jelszóval. A teremtés megőrzéséről szóló fejezet ezzel a megállapítással kezdődik: „Isten teremtette a világot és jelen van benne. Ennek megőrzése minden ember számára feladat. Mi, keresztények, hisszük, hogy az egész világot Isten szeretete hordozza, amely kinyilvánult Jézus Krisztusban".[33] „A teremtésben megkezdődött Isten együtthaladása a világgal."[34]

7. A szentháromsági vonatkozás. Aquinói Tamás, Ágostont követve, a teremtést szoros összefüggésben látja Isten benső szentháromsági életével:[35] „Azért volt számunkra szükséges az isteni szemé-

30 R. M. Bucher, *Die Kraft der Hoffnung*, 1989, 362.
31 J. Ratzinger, Art. *„Schöpfung"*, in: LThK. IX. 460–466.
32 Uo. 463.
33 Nr. 4,1, 40. old.
34 R. M. Bucher, id. m. 37.
35 W. Kern, *Auslegung des Schöpfungglaubens*, 487.

lyek megismerése, hogy megfelelő módon tudjunk gondolkodni a teremtett dolgokról. Mert amint az isteni természet, úgy a teremtő erő is bizonyos rendben viszonylik a teremtményekhez, jóllehet az isteni természet közös a három személyben. A Fiú az Atyától kapja, a Szentlélek mindkettőtől, a teremtő erőt. Így az isteni személyek sajátságuk szerint vesznek részt a természetben. Az Atya a teremtést Igéje által valósítja meg, aki maga a Fiú, és a szeretet által, aki maga a Szentlélek. Ilyen értelemben okai az isteni személyek a dolgok teremtésének".[36]

A teremtésnek ez a visszavezetése a Szentháromság belső életéhez üdvtörténetileg Jézus Krisztusban, mint a testté lett Igében, felülmúlhatatlan valóság lett. Ezért az egész teremtést belőle kell magyarázni, és belőle kiindulva lesz érthető az, amit az apostoli hitvallás így fejez ki: Hiszek Istenben, a mindenható Atyában, mennynek és földnek teremtőjében. Isten mindenhatósága nem szeretet nélküli hatalom, ahogy azt már Órigenész meglátta.[37] A teremtés alapja Isten jósága. A teremtés Isten végtelen életteljességét nyilvánítja ki, ahogy ő azt öröktől fogva szabadon elhatározta. Ezért az Atya hatása is csak a Fiún keresztül a Szentlélekben irányulhat a teremtésre, mint ahogy az „Atyát" mi sem vallhatjuk meg a Fiú kinyilatkoztatása nélkül, aki öröktől fogva az Atyától születik.[38]

Innen értjük meg az újszövetségi kijelentést is, hogy a Fiú az Atya teremtő szava (Jn 1,3; Kol 1,15). A teremtést megelőzőleg a Szó (az Ige) kezdetben még szótlan, mint tiszta szeretetteljesség (Balthasar), és mégis a teremtés az Igében találja meg istenközelségét, hiszen ő a Szentháromság belső életében az Atyától születik.[39] Minden általa lett, azért ő a kötelék Isten és a világ között, s ő magyarázza meg az Istenre utaltságot anélkül, hogy elmosná a távolságot Isten és a világ között. A Fiú mint a láthatatlan Isten képmása (Zsid 1,3) lett a teremtés ősmintája, rajta keresztül mutatnak a teremtmények vissza a belső szentháromsági szeretetre.

36 Idézve uo.
37 Órigenész, *De principiis*, PG. II. 230.
38 K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als Ursprung der Heilsgeschichte*, in *Myst. sal.* 2, 398.
39 H. U. von Balthasar, in: *Myst. sal.* 2, 15–45.

Innen kell a figyelmet a Szentlélekre is fordítani, aki az „élet szeretete". A Szentlélek oldaláról nézve lesz a teremtmény és a Teremtő szembenállása nem valami Istenen kívül álló viszony.[40] A Szentlélek úgy átfogja a teremtést, hogy az Istenben áll fenn. Ezért ő a teremtés tervének beteljesítője, amennyiben a Fiú által megkezdett kinyilatkoztatást teljességre emeli. Ez abból folyik, hogy ő az Atya és a Fiú kölcsönös szeretete.[41] Azonkívül a teremtmény tőle kapja meg méltóságát, ami abban áll, hogy minden teremtmény a Logosz véges tükröződése. A logoszteológiai és a pneumatológiai teremtéstan Krisztusban találkozik. Bár a nyugati teológiában a Szentlélekről szóló tanítás hiányos maradt, de a krisztológiában és az újjáteremtés tanában szilárd talajt kapott.[42] Viszont ha a Szentlélek úgy őselve a teremtésnek és úgy szerzője az isteni életben való részesedésnek, mint Isten szeretetének megnyilvánulása, akkor a figyelem újra visszaterelődik Istenre, mint felfoghatatlan misztériumra.

8. A történelem Istene – a teljes misztérium. Amit eddig elmondtunk, azt úgy kell érteni, hogy Isten mindig felfoghatatlan misztérium maradjon. Másrészt a teremtmény viszonyában állítani kell, hogy amikor Istent valódi misztériumnak mondjuk, őt nem lehet a történelmet megkerülve magyarázni. Mivel ő a történelem abszolút eredete és ő határozza meg a valóság feltételeit, azért lehet a történelem abszolút jövője is.[43] Valóban Jézus Krisztusban úgy nyilatkozott meg, mint a történelem élő Istene. „Amennyiben Jézus Isten országát bejelenti és elhozza, s amennyiben ő annak keretében találkozik velünk, annyiban radikális, fenntartás nélküli kapcsolat alakul ki köztünk és Isten között. Ő Jézusban mindazt adja nekünk, ami az övé és a mienk. Semmi sem marad ki az ajándékból és semmi sem hiányzik történelmünkből, ami egyúttal Isten története is lett. Jézus Krisztus tehát nem szerve az Isten országának, amely fölötte állana, és éppolyan kevéssé fejezi ki Isten immanenciáját és elveszését a történelemben vagy a világban. Jézusban Isten belépett a történelembe, de

40 B. Langenmeyer, *Die frohe Botschaft*, 76.
41 H. U. von Balthasar, *Schöpfung und Freiheit*, 212.
42 W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz, 1974, 308.
43 W. Kasper, *Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung*, in: Ratzinger, *Die Frage nach Gott*, Freiburg, 1973, 153.

fölötte is maradt. Csak ahol fölötte marad, csak ott van benne üdvözítő, megváltó erejével."[44]

9. Teológiai kitekintés: a világ Isten jó teremtése. A megrázó krízisek láttán döntő a kérdés, hogy a világot tekinthetjük-e még Isten jó teremtésének. Keresztény szempontból kielégítő választ csak akkor kapunk, ha nem csak a teremtésből kérdezünk vissza Istenre, ha a világot nem csak Isten szempontjai szerint vizsgáljuk és igyekszünk mindenben Istent megtalálni. Ha a keresztény világszemlélet nem csak ott akar konkurálni a nemkeresztény magyarázatokkal, ahol konkrét ökológiai problémák vannak, akkor meg kell kísérelnünk Istenből kiindulva szemügyre venni a teremtést és a világot, s benne az embert. Ez csak úgy sikerül, ha Istent úgy gondoljuk el, mint a hármas-egy-szeretet örök titkát. Ebben a szemléletben Isten ugyanis nem marad hittétel. Ha a teológia 1Jn 4,8 alapján Istenről úgy beszél, mint a szeretet misztériumáról, akkor meglátja Istennek a világhoz való közelségét. Őt csak akkor vesszük komolyan mint az üdvösség valóságát, ha nem csak azt valljuk, hogy teremtő mindenhatóságában nyilatkoztatta ki magát, hanem örök szeretetében is, és nem csak valamilyen bensőséggel, amelyről a misztikusok beszélnek, hanem a szeretetnek azzal az erejével, amely belőlünk és világunkból kisugárzik. Éppen emiatt válik feltűnővé a föld eltorzult arca, amikor a teremtést Isten oldaláról jónak és szépnek mondjuk, amelyből kicsillan Isten arca. A teremtés Isten önkifejezése, kitárulásának hatékony eszköze. A keresztény ember számára ebből a megállapításból a kereszt valósága előtt ki van zárva minden világidegen idealizálás. Ugyanakkor Krisztus feltámadásának fényében el kell utasítani azt a nézetet is, amely a kegyetlen események láttán tagadja a lét értelmességét. Ahogy Karl Rahner kifejezte: „A történeti kibontakozás egy bizonyos többé és újjá levés, a nagyobb létteljesség elérése."[45] Ez viszont azt jelenti, hogy a valamivé válás igazi önmaga fölé való emelkedés, a teljesség megközelítése.[46] Ahol viszont a véges létező

44 Kl. Hemerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln, 1976, 34.
45 K. Rahner, *Christologie innerhalb einer evolutiven Welt-Anschauung*, Schriften zur Th. V. 183 kk.
46 W. Kasper, *Jesus der Christus*, 68.

önmaga fölé emelkedik, ott a jelen tükrözi Istennek a távoli és mégis jelenlevő misztériumát. Mivel Isten Jézus Krisztusban mint szerető Atya, Fiú és Szentlélek nyilatkozott meg, és mivel az Atya a Fiút elküldte, sőt áldozatul adta értünk, a Szentlélekben pedig a világot megajándékozta maradandó jelenlétével, azért azt kell mondanunk, hogy Isten belső szentháromsági élete a mi üdvösségünk hordozója. Az Atya az ősképe minden atyaságnak, azért mindig hozzá lehet menekülni, ha az emberi atyaság eltorzul. Ez az Atya a Fiú és a Szentlélek által belépett a teremtésbe, hogy atyai hatalmát és szeretetét benne általuk gyakorolja. Ezért lehet a Krisztus-esemény a teremtés tökéletesítője. Tehát amikor a gonoszság felülkerekedik és a teremtés értelmetlennek tűnik, akkor is meg kell látni, hogy a világ és az ember méltósága nem tűnhet el egészen, hiszen annak az örök Logosz kell tükröznie. Ugyanígy mondhatjuk, hogy az embernek minden igyekezete, amellyel hazug módon akar úrrá lenni a teremtményeken, előbb-utóbb meghiúsul. A világ alakja ugyan időleges, de a Szentháromság belső élete, amelyből végső soron a teremtés fakadt, bevonja a világot a maga légkörébe, hiszen az ember Isten képmása. Az embernek viszont meg kell tanulni, hogy Isten oldaláról értelmezze magát. Isten nem csak a boldog színelátásban akar tükröződni teremtményeiben és főleg az emberben. Az ember mint képmás éppen az a teremtmény, akiben valamiképpen felragyog Isten dicsősége, s tükrözi Isten kifogyhatatlan szeretetét is, mint a „világ maradandó titkát".[47] A kozmosz érthetősége, szépsége, rendje mérhetetlenül felülmúlja a mi látóhatárunkban levő világot. De mi a Krisztus-esemény kapcsán hiszünk abban az igazságban, hogy Isten, mint a világ maradandó titka az üdvösség szerzője lett, azért az ökológiai krízis nemcsak ösztönzést ad a gyakorlati elkötelezettségre, hanem ahhoz is hozzásegít, hogy elmélyedjünk az Istenről szóló tanításban. Amikor Isten úgy nyilatkoztatta ki magát a világnak, mint az üdvösség szerzője, és kifejezte, hogy ez belső szentháromsági életéből fakad, akkor teljes szilárdságot adott reményünknek. Ezért a jó ügy szolgálatát egy eltorzult világban sem szabad tudatlanra venni.

Gál Ferenc fordítása

47 E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt,* Tübingen, 1977.

Jelen számunk szerzői

Hans Urs von Balthasar, svájci teológus, bíboros (1905–1988), a Communio folyóirat egyik alapítója. Korunk egyik legnagyobb teológusa, aki széleskörű filozófiai, irodalmi, biblikus és patrisztikus tudásával s rendszerező képességével kiszélesítette a teológia mondanivalóját. A „Progmamunk: Communio" cikk a folyóirat első számában (1972/1) jelent meg, „Az ember és az örök élet" pedig az 1991/1-ben.

Josef Ratzinger, bíboros, a Hittani Kongregáció prefektusa. Előbb a dogmatika tanára és müncheni érsek. A jelen cikket a Communio fennállásának 20. évfordulójára írta: 1992/5.

Jan Ambaum. Született a hollandiai Tegelenben, 1949-ben. Teológiai tanár a Kerkrade-i szemináriumban. A flamand nyelvű Communio-bizottság tagja. A cikk az 1991/1 számból való.

Vincent Carraud. Világi teológus, professzor a Caen-i egyetemen, a francia Communio szerkesztője. A cikk az 1991/1 számban jelent meg.

ANDRÉ FROSSARD

II. JÁNOS PÁL ARCKÉPE

Szent István Társulat

1978. október 16-án délután a Szixtuszi-kápolna kéményéből fölemelkedő fehér füst új pápa megválasztását hirdette. Mintha ágyú füstje szállt volna a kék ég felé: a konklávé szakított az olasz pápák hagyományával, és a vasfüggönyün túlra ment Péter-utódot keresni. A megválasztott, Karol Wojtyla, Krakkó érseke ötvennyolc éves volt.

André Frossard kevéssel ezután, mérhetetlen csodálkozására, meghívást kapott II. János Pál pápától: készítsenek együtt egy könyvet (ami a Szentatya ellen elkövetett merénylet után napvilágot látott). A hatalmas sikerű „Ne féljetek!" magyarul is megjelent, a Szent István Társulat kiadásában. Azóta André Frossard további római tartózkodásai alkalmával újabb kérdéseket tehetett föl illusztris beszélgetőtársának. A pápa számos válasza található meg e könyvben, amely nem életrajz (azokból van bőségesen), sem nem kronológia, hanem igazi portré, arckép. Sok-sok vonásból összeállva hitelesíti azt, amit Szolzsenyicin így mondott: ez a pápa Isten ajándéka.

Jean Guitton

Grichka Bogdanov *Igor Bogdanov*

ISTEN ÉS A TUDOMÁNY

Fordította: Török József
Szent István Társulat

Miért van inkább valami, mint semmi? Miért jelent meg a világmindenség? Honnan? Miként jelent meg az élet? A véletlen vagy a szükségszerűség áll mögötte? Mi a valóság? Milyen kapcsolat van az öntudat és az anyag között? Ezekre a kérdésekre keresi a választ Jean Guitton francia katolikus filozófus, két fiatal természettudós, a Bodganov-fivérek segítségével. A filozófia és természettudomány képviselőinek párbeszéde nem marad meg a puszta kérdésfeltevésnél, hanem új utat javasol: a metareializmus felé. A tudomány szigora mellett a személyes hangvétel teszi élménnyé e könyvet, melynek megjelenése esemény az európai szellemi életben.

Jean Guitton, a néhai VI. Pál pápa barátja, a Francia Akadémia tagja, Bergson tanítványa, korunk keresztény filozófusainak egyik legkiválóbb képviselője. Igor és Grichka Bogdanov az asztrofizika és az elméleti fizika doktorai, Roland Barthes tanítványai.

Megrendelhető a következő címen:
Communio Alapítvány
1053 Budapest, Papnövelde u. 7.

Kapható:

A **Szent István Társulat**
könyvüzleteiben

az **Ecclesia**
üzletében:
Budapest, V., Ferenciek tere 4-8.

az **Agapé**
könyvüzletében
Szeged, Alsóváros, Mátyás tér 26.

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat idegennyelvű változatai:

Angol (Am): *International Catholic Review Communio* (University of Notre Dame, P.O. Box 1046, Notre Dame, Indiana 46556 USA) – David L. Schindler (dir.).

Arab: *Al-Liqâ': Communio, Revue chrétienne internationale* (rue Mgr. Mobarak Achrafieh, Beyrouth, Liban – 7, rue Coëtlogon, 75006 Paris) – Michel Hayek (dir.)

Brazil: *Revista internacional catolica de cultura Communio* (Rua Benjamin Constant 23 – 5°a, 202401 Rio de Janeiro RJ, Brasil) – Estevao T. Bettencourt, (secr.).

Chilei: *Revista Catolica Internacional Communio para América Latina* (Casilla 976, Santiago-Chile) – Fernando Moreno (dir.).

Flamand–holland: *Communio, Internationaal Katholiek Tijdschrift* (Burgemeesterstraat 59, Leuven; Heijendahllaan 82, 6464 EP Kerkrade, S. Van Calster, (dir.) J. Ambaum (dir.).

Francia: *Revue catholique internationale Communio* (28, rue d'Auteuil, F–75016 Paris) – Rémi Brague (dir.).

Horvát: *Svesci Communio* (Kršćanska Sadašnjost, KR 41001 Zagreb, Marulićev trg 14.) Tomislav J. Šagi-Bunić (dir.).

Lengyel: *Miedzynarodowy Przeglad Teologiczny Communio* (Pallottinum, al. Przybyszewskiego 30, PL 60959 Poznan) – Lucjan Balter (dir.).

Német: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Friesenstrasse 50, 5000 Köln 1) – Maximilian Grenier (dir.).

Olasz: *Revista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Aurelio Saffi 19, 20123 Milano) – Elio Guerriero (dir.).

Portugál: *Revista Internacional Católica Communio* (Biblioteca Universitaria João Paulo II, Palma de Cima, P–1600 Lisboa) – Henrique de Noronha Galváo (dir.).

Spanyol: *Communio, Revista Catolica Internacional* (Ediciones Encuentro Cedaceros 3, 2°, 28014 Madrid) – Juan-Maria Laboa (dir.).

Szlovén: *Communio Krstjanova obzorja* (Zrinjskega 13, SL 61000 Ljubljana.)

PÉTER KATOLIKUS EGYETEM

1993. Húsvét

I. évf. 1. szám

Tartalomjegyzék

Hans Urs von BALTHASAR
Programunk: Communio 3

Josef RATZINGER bíboros
Communio – célkitűzés 20

Hans Urs von BALTHASAR
Az ember és az örök élet 33

Vincent CARRAUD
Örökkévalóság vagy élet 50

Jan AMBAUM
Remélhetjük-e, hogy a pokol üres? 54

Wendelin KNOCH
A világ – Isten jó teremtése? 67

Ára: 80 Ft