COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Hit a teremtésben

Hans Urs von BALTHASAR
- Teremtés és Szentháromság

Christoph SCHÖNBORN
- A teremtés hite és a fejlődéselmélet

Marc LECLERC
- A fizikai világ hármas egysége

Reinhard LÖW
- Evolucionizmus és természetbölcselet

Andreas KNAPP
- Szociobiológia és keresztény erkölcs

KERESZTY Rókus O. Cist.
- Jézus feltámadása

1994. **Szentháromság**

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat

Kiadja:
a Communio Alapítvány
Budapest

Felelős kiadó:
Bolberitz Pál

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

Főszerkesztő:
Gál Ferenc

Főmunkatárs:
Erdő Péter

Felelős szerkesztő:
Török József

ISSN 1217–2456

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

A teremtéstan majdnem teljesen eltűnt a teológiából. Ezzel kapcsolatban minta-értékű tünet, hogy két modern teológiai összefoglalásban a teremtésről szóló tanítást mint hittartalmat mellőzték, és filozófiai jellegű parttalan, egzisztenciális ízű elmélkedésekkel helyettesítették. Ez a hallgatás bizony meghökkentő olyan korban, amikor megtapasztaljuk a természet lázadását az emberi beavatkozás ellen, s ennek következtében hangsúlyozottan vetődik föl a kérdés: mekkora az ember hatalma a természet fölött és hol vannak a határai? Mindez ma már erkölcsi felelősségünk központi problémájaként jelentkezik.

A teremtéstan hanyatlása, mint mondottuk, magával hozza a metafizika hanyatlását, az ember bezárkózását tapasztalati dimenziójába. Mihelyt ez történik, a krisztológia is szükségszerűen meggyöngül. Az Ige, amely kezdetben volt, elenyészik. Nem beszélünk többé a teremtő bölcsességről. Metafizikai dimenziójától megfosztva Jézus Krisztus alakja összezsugorodik egy hétköznapi történelmi Jézusra, tehát egy „tapasztalati" Jézusra, aki, mint minden tapasztalati létező, csak azt birtokolhatja, ami a körülmények véletlenéből adódik. Ha a metafizika útja bezáródik, a „Fiú" cím központi megbecsülése elveszti erdeti tartalmát.

Joseph Ratzinger

Hit a teremtésben

1. **Hans Urs von Balthasar: Teremtés és Szentháromság** 3

2. **Christoph Schönborn: A teremtés hite és a fejlődéselmélet** – A teremtésről szóló tanítás korai elmélete – Teremtéskatekézis az evolúciós elmélet látókörében – A teremtés-katekézis perspektívái 11

3. **Marc Leclerc: A fizikai világ hármas egysége** – Az eredet egysége – A valósulás egysége – A célegység 22

4. **Reinhard Löw: Evolucionizmus és természetbölcselet** – Evolucionizmus és evolúciós elmélet – Az evolucionizmus kritikája – Fejlődéselmélet és filozófia 32

5. **Andreas Knapp: Szociobiológia és keresztény erkölcs** – Az etika fejlődése – Az etika evolúciós értelmezésének határai – Keresztény világkép és erkölcs 41

6. **Kereszty Rókus O. Cist.: Jézus feltámadása** – Források – Történetileg bizonyított tények – A feltámadás minden formáját tagadó feltevések – Jézus feltámadásának különböző értelmezései – A feltámadás az alapvető teológiában 54

A Communio szerkesztősége elnézést kér az eddigi, időnkénti késésért. Az idei év 2. száma Nagyboldogasszony, a 3. száma Mindenszentek ünnepére, a 4. pedig Karácsonyra fog megjelenni. Előfizethető a Communio Alapítvány címén.

Hans Urs von BALTHASAR

Teremtés és Szentháromság

I.

Az Újszövetségi Szentírásban ilyen kijelentésekkel találkozunk: Krisztus az egész teremtés elsőszülötte, minden általa és érte lett, minden őbenne áll fenn (Kol 1,15–17), Isten őt tette a mindenség örökösévé s általa teremtette a világot (Zsid 1,2), minden az Ige által lett (Jn 1,3). Ezek csak annak a hitnek az alapján érthetők, amely azt tanítja, hogy a názáreti Jézus személy szerint az Isten Fia. Ez a hit egyben azt is állítja, hogy a Szentlélek áthatja és teljessé teszi a világot, amelyet az Atya a Fiú által alkotott.

Az egy Isten hármasságának a megtestesüléssel fennálló kapcsolata ébreszt rá arra, hogy a teremtés léte, alakja és értelme végső fokon a Szentháromságban van megalapozva, s ehhez hasonló dolgot nem találhatunk a világ történetében. Semmiféle vallástörténeti analógia nem mérhető hozzá, s nem is találunk hozzá semmiféle bevezetést, még akkor sem, ha a Ter 1,1–3-ban a teremtő Istenről, a mindent létre szólító szaváról és a vizek felett lebegő lelkéről hallunk. Ugyanezt mondhatjuk a Bölcsesség könyvének 9. fejezetéről, ahol Isten mindent birtokló bölcsességéről és szent lelkéről van szó. Ezek csupán az egyetlen Teremtő sajátságai. Ugyancsak nem lehet alapja a filozófiának a szentháromsági modell olyan formában, hogy az bizonyítható módon fokozatosan végigvonul a történelmen és Jézus Krisztus alakjában megtalálja minden előbbi beavatkozás végérvényes igazolását (Hegel). Egy ilyen rendszer megalkotásához arra lenne szükség, hogy az ószövetségi absztrakt monoteizmust meg egy éppen olyan absztrakt görög sokistenhitet egymással szembeállítsanak, mint egyenértékűeket, hogy abból a konkrét keresztény szintézis létrejöjjön, s abba belehelyezzék az Isten emberrélevését és annak szentháromsági struktúráját, hogy azok egymást kölcsönösen igazolják. Egy

ilyen szemléletben a világ végleges formája és értelme egy kezdetétől (dialektikusan) kibontakozó szándék volna, egy evolúciós világfolyamat, amely Krisztusra irányulna, mint Isten és a világ végső szintézisére. Másképpen kifejezve: a természetes folyamat egybeesne a kegyelmi eseménnyel.

Ha újra átgondoljuk a bevezetésben említett szentírási helyeket, úgy látszik, mintha sok dolog a hegeli rendszer helyességét igazolná, és onnan kiindulva lehetne az ószövetségi Isten-bölcsesség (szó) – lélek hármasságot (sőt a vallási-filozófiai hármasságokat is) úgy venni, mint a Szentháromság valamilyen előre vetítését. Hiszen először is Pál apostol kifejezetten mondja, hogy a mindenség alapja nem a (Philó-i értelemben vett) Logosz, hanem Krisztus, tehát olyan valaki, aki csak egy konkrét világ bontakozásán keresztül érhető el, azaz feltételezi a közbeeső lépcsőfokokat. Pál apostol tanításában ennek megfelelne az, hogy ő Ábrahám hitét előre vetíti és Izrael határain kívül Krisztusra vonatkoztatja, annyira, hogy látszólag Krisztus Ábrahám hitének szinte a kibontakozása: „Az igéret Ábrahámnak és leszármazottjának szól" (Gal 3,10).

Másodszor a Zsidókhoz írt levél eleje Krisztust úgy mutatja be, mint a szentháromsági istenkép hordozóját és mint a mindenség örökösét, aki előbb megtisztít bennünket a bűntől és utána Isten jobbján ül. Ugyanakkor a szöveg ezt a képet megkülönbözteti Istennek a többszöri és többféle módon közölt szavaitól, amelyeket az ősatyákhoz intézett. Krisztus ott is úgy tünik elénk, mintha a sokféleség szintézise lenne.

Harmadszor exegétikailag kétségtelen, hogy a jánosi Logosz nem állítható szembe a 14. versben említett „megtestesülttel", akiről már a 10-11. vers mondja, hogy a világban volt és a sajátjába jött. János tehát nem egy test nélküli Logosszal hozza kapcsolatba a teremtést, hanem a történeti Jézussal. Ezt megerősíteni látszik az is, hogy Ábrahám „látta Jézus napját" (Jn 8,56), vagy hogy Mózes őróla írt (Jn 5,46), ezért amit írt, az csak Jézusból kiindulva érthető.

Mindezekkel szemben azonban megállapítható, hogy a teremtett világnak a Krisztusban és az ő emberré levésében fennálló egysége, amely ezekben a szövegekben elénk tárul, sohasem olyan, mint egy fokozatosan kibontakozó evolúció és közeledés az emberré levéshez, mint céljához. Azt nem kell bizonyítani, hogy a teremtés nem történ-

hetett a történeti Jézus személyében, hanem legfeljebb őrá irányítva. A bibliai világképben, amely az emberré levéssel való belső összefüggést csak az ószövetségi történet számára ismeri el, az egyetemes evolúcióval szembenáll egy ellentétes irány: az, hogy a pogány világban a Teremtő megismerése helyett kialakul egy gyakorlati fel nem ismerés és „Isten igazságának hazugsággal való felcserélése" (Róm 1,28). A zsidók történetében pedig az önmagában jó törvénynek olyan felhasználása, amely valójában a bűnt szaporította (Róm 3,20). Bibliai szemléletben a Szentháromság kinyilatkoztatója, Jézus, úgy jelenik meg, mint akit nem fogadnak be, sőt elvetnek és mint bűnöst keresztre feszítenek. De ugyanakkor ő a világ teremtése óta előre elrendelt Bárány, aki drága vérével meghozta a kiengesztelődést (1Kor 1,19 kk), ő a szeretett Fiú, akinek vére árán nyertük el a megváltást, s őbenne választott ki bennünket az Atya, hogy gyermekeivé fogadtassunk (Ef 1,4–7).

De ennek a megállapításnak az ellenkezőjét is hallhatjuk: hogy a teremtés kezdettől fogva Isten Igéjében valósult meg, az önmagában is ésszerűnek és célra irányultnak tűnik. A véges és korlátozott lét megvalósítása nem puszta tett, hanem már önmagában is – eltekintve a beteljesedéstől – az abszolut létezőnek az önkimondása, megnyilatkozása és önmagának a feltárása. Ez benne van abban a kijelentésben, hogy az Atya mindent Igéjében, Fiában teremtett, aki dicsőségének ragyogása és lényegének képmása (Zsid 1,3), bár ez önmagában csak sztatikusan jelzi azt, amit Isten tett. Az Ige (a Szó) – azzal a teljes jelentéssel, amit tartalmaz, azért „igaz", mert ő egyúttal a Fiú, akit az Atya szeretettel szül, tehát jó és szép is, mint dicsőségének ragyogása. A világ négy transzcendentális sajátsága (az igaz, egy, jó és szép) attól van, aki egyszerre szól, nemz és kisugároz. Ezért már a kezdet kezdetén, amikor még nincs szó háromságról, van egy igéret (dinamikus tényező), s ez ott válik foghatóvá, ahol a központi teremtmény, az ember úgy jelenik meg, mint Isten képmása és hasonlata (Ter 1,26–27; 5,1). Itt egyúttal kiviláglik a teremtés értelme: a kapcsolat Istennel, a vele való párbeszéd és az ember tevékenysége, mint a teremtő aktus analógiája. A teremtménynek ezt a belső, lényegi sajátságát nem szabad tudatlanra venni. Csak így érvényes a Teremtő megállapítása, hogy amit alkotott, az „nagyon jó" (Ter 1,31). Még akkor is, ha ez a mű a következő történetben ettől a jóságtól, a

láthatatlan Isten lényegének és hatalmának felismerésétől (Róm 1,19), jótéteményeinek megvallásától (ApCsel 14,18) és a megkezdett párbeszédtől eltávolodott.

Az Isten szava és lelke által végbement teremtés nélkülözhetetlen azoknak az igazságoknak a kinyilatkoztatásához, amelyek az Ige emberré levésében az újat és a teljességet jelentik. De az nincs belefoglalva, hogy a bűnbe esett ember a teremtés és az emberré levés között a maga számára felismerhető evolúciót megalkothatta vagy követelhette volna. Az Ószövetség az embert Isten képmásának mondja ugyan, de kifejezetten megtiltja neki, hogy Istenről képet „faragjon", mert az szükségszerűen az emberre hasonlított volna, nem Istenre, mint ahogy ezt a mítoszok igazolják.

II.

A teremtés teológiájában, ahogy az az Ószövetségben előttünk áll, meg kell látnunk a ragyogó fényt és a kifürkészhetetlen talányt. (A régi filozófiákban és mítoszokban a teremtés elvész a panteista monizmusban vagy a semmitmondó emanációban). A megfejthetetlen talány az, hogy az „egyetlen Egynek" (MTörv 6,4) miért van szüksége valami „másra". Biztosan nem azért, hogy általa és benne kapjon valamit, ami méltó a szeretetére. Ezt kizárják azok a kijelentések a kinyilatkoztatásban, amelyek szerint Isten számára a világban nincs fontosabb és szeretetre méltóbb, mint a választott nép (MTörv 7,7). Viszont ez a kiválasztás teljesen ingyenes és az ok Istenben van, nem a népben. Miért keres tehát Isten másikat? Az idézett szentírási hely azt kívánja a néptől, hogy szeresse Istent teljes szívéből és minden erejéből. De az méltatlan volna Istenhez, hogy képmásának korlátozott és gyarló szeretetére vágyakozzék. Továbbá a Szentírás kifejezetten tanítja, hogy a teremtés, az emberrel való párbeszéd valódi leereszkedés, kegy és kegyelem, nem pedig dicsőítésre váró lelkület. Tehát az a kérdés, hogy a teljesen független Isten miért választja szabadon ezt a világot, a teremtés teológiájának vonalán megválaszolatlan marad. Az említett filozófiai kitérők önmagukban érthetők és elkerülhetetlenek. Hiszen a teremtmény nem azon a létsíkon áll, mint a Teremtő, ezért világunk vagy egy lesüllyedt világ (Platon), vagy pedig az igazi léttel szemben

csak látszólagos, megtévesztő képződmény, ezért nem számíthat igazi párbeszédre.

Az ószövetségi nép nem bukott el ezen a kísértésen, de csak azon az áron, hogy félretett mindenféle filozófiai magyarázatot és a talányt a maga keménységében elfogadta. Ennek igazolása az, hogy nem töprengett a hallhatatlanságon, mint az isteni szférába való belépésen és a Jób könyvében felvetett kérdéseket is megoldás nélkül hagyta. A titkok melletti kitartást igazolja az is, hogy a bálványimádást gúnnyal illették, de megértéssel voltak azok iránt, akik Istent műveinek szépségén keresztül keresték (Bölcs 13,1–9). Éppen ebbe a csapdába esik egy zsidó, amikor ezekről a kérdésekről filozofál (Spinoza: Isten egyenlő a világgal), s innen magától következik a lépés az ateista értelemben vett messiánizmus felé. Az ember, az Isten képmása, megszegve a képtilalmat, magát teszi meg Isten képévé.

A bibliai témakörön kívülálló filozófiák oldaláról még egy egyensúlyt lehetne megkísérelni, t.i. az újplatonizmusét: Az Egy, az Egyetlen kisugározza magát és ezzel létrehozza a kozmikus fokozatokat (szellem–lélek–anyag), s ezek a fokozatok azt a lényeges jelet viselik, hogy visszafelé, az Egy felé sóvárognak, hogy „hátha rátalálnak" (ApCsel 17,27). A Plotinosz által elgondolt egyensúlynak az ára azonban a fel nem oldható dualizmus: Olyan misztika, ahol az Egy-nek a „megtalálása" az igazság egyetlen kritériuma? Vagy olyan filozófia, amely a létet mint „tökéletes gömböt" szemléli, s ahol a világ nem egyéb, mint az istenségből való kifolyás és oda való visszatérés? Tehát ez is csak elképzelt egyensúly, ahol természetesen sok hipotézis és változás lehetséges.

Az egyetlen kiút az Isten Fiának emberré levése, aki Istenben „a másik" anélkül, hogy áttörné a lényegi szeretetegységet, és ahol a Fiú a Szentlélekben az Atyával való szeretetegységet úgy mutatja be, mint az egység ősforrását. Ez az egység nem más, mint az emberré levés értelme: a kereszt és benne a szeretet megdicsőülése mint „feltámadás". Ez az Istentől adott bizonyíték nemcsak abban áll, hogy a kereszten a bűnös, az Istentől elfordult világ megváltva visszatér, hanem annak a ténynek az igazolásában is, hogy a teremtés Istennel szemben a „másik" lehet, mivel Istenben is kell lenni „másiknak", hogy ő mint szeretet egy legyen. Biztos, hogy a kereszt a világ megváltása, de az elesésnek és a látszatnak minden filozófiájával

szemben benne van a rehabilitálás és az ószövetségi talány megoldása. Miért kell Istent mindenek fölött szeretni? Mert ő az abszolút, önzetlen szeretet. És miért szabad a szenvedő igaznak Istenhez kiáltani? Mert Jézus is kimondta a kereszten a kérdést az Atyához: Miért hagytál el engem?

Itt azonban meg kell állni: A Háromság a kereszt teológiájának egyetlen előfeltétele, és a kereszt a Háromság egyetlen kinyilvánítása, mert a Fiú a Szentlélekben átadta magát az Atyának, s ezzel elérte a szeretet legmagasabb fokát, amit az Atya az ő feltámasztásával viszonzott, s ezzel a bűn által okozott szakadás megszünt. Igazolódott, hogy Isten egysége akkora, hogy még az Istennel való szembenállást is feloldja. A kereszt ereje tehát nem a kárhozatra irányul, hanem annak legyőzésére. Isten és a világ viszonyának a teljes megoldása ebben a kijelentésben van belefoglalva.

III.

De a cél követésének sietségében nem ugrottunk-e át egy fontos gondolaton? Ha a Háromság, amely az egységben a „mást" is magába foglalja, a világ másságát a maga valóságában igazolja, azzal már adva van a világnak mint az Istennel szembenálló másiknak az igazolása? Nem most jutottunk el igazán az ószövetségi talányhoz, amely most még mélyebbnek tünik? Mert ha Isten önmagában a hármasegységű szeretet és azzal a végső elgondolható teljesség, akkor mire való még a világ? Aki itt tovább szövi gondolatait, annak tudnia kell, hogy Isten teljesen szabad a teremtésben, s a világot nekünk nem szabad az isteni szeretetből szükségszerűen így vagy úgy levezetni. A szeretet önmagától kiárad, túllépi magát (*bonum est diffusivum sui*), de ez fenyegetni látszik a szabadságot. A másik kijelentés pedig, hogy Isten a saját dicsőségére teremtette a világot, csak úgy fogadható el, hogy Isten dicsősége az ő szeretetében nyilatkozik meg és hogy ő csak háromsági mivoltában mondható szeretetnek. Vagyis a választ nem kereshetjük a Szentháromság titkának megkerülésével.

Anélkül, hogy a szabadságot megközelíthetnénk, először az isteni személyekről kell szólni, és itt a kinyilatkoztatás valódi fogódzópontot nyújt. Ha megkérdezzük, hogy a szentháromsági Atya miért teremtette

a világot, akkor az Efezusi levél eleje ad rá választ: „Isten tudtunkra adta akaratának titkát, azt az előre meghatározott jóságos tervét, hogy elérkezik az idők teljessége és Krisztusban mint Főben újra egyesít mindent, ami a mennyben és földön van" (Ef 1,9–10). Az Atya tehát a világot minden tér- és időbeli dimenziójával együtt a Fiú dicsőségére rendelte. Őt mindenek fölé emelte (Ef 4,10; Fil 2,9), hogy mindenki elismerje, dicsőítse és imádja, mint a magasságban levő Urat. Az Atya szeretete tehát azért hozta létre a világot, hogy a Fiút megdicsőítse.

Itt azonban a közbeeső gondolatot nem hagyhatjuk ki: milyen világot teremtett, hogy az a Fiú dicsőségét szolgálja? Látszólag olyat, ahol a „bűn által a halál uralkodik" (Róm 5,13), s a bűn ma még súlyosabbnak tűnik, mint Ádám bűne vagy a vele való szolidaritás következménye. Ez a világ már az ember megjelenése előtt az élőlények egymást puszító tere volt, s azért lehetett „hamisnak, ellentmondásosnak, kegyetlennek, félrevezetőnek, értelmetlennek, istentelennek, erkölcstelennek és embertelennek mondani" (Nietzsche). A „teremtmények sóhajtozását" (Róm 8,19) csak úgy kell venni, mint az emberi bűn előjátékát, vagy mint az anyagvilágot megelőző „evilági hatalmak és erők" lázadásának következményét, hogy így mentsük a Teremtő szavát, amely a világot jónak mondja? Ha ehhez a második, kalandosnak látszó megoldáshoz csatlakozunk, akkor megmagyarázhatjuk, hogy vannak „sátáni mélységek" (Jel 2,24) és hogy az embernek nem csak embertelen, hanem istentelen hatalmakkal is küzdenie kell, s azt csak Isten fegyverzetével teheti meg (Ef 6,11), s hogy van egy „anti-háromság", amelyet a Jelenések könyve pontosan leír (sárkány, tengeri és szárazföldi vadállat, Jel 12)?

Hogyan gondolhatott el Isten ilyen világot, s hogyan nézheti el, hogy az egyre istentelenebbé válik? Ezt adja át a Fiúnak, mint a megdicsőítés eszközét? Mi természetesen nem láthatunk át Isten tervein és nem mondhatjuk teljes joggal, hogy ő engedi meg a rossz teljes kibontakozását azért, hogy utána kimutathassa atyai szeretetét a Fiú iránt, aki a kereszten kimutatta teljes engedelmességét. A Szentírás néhány helye megengedné ezt a magyarázatot: „Isten elnézte a korábban elkövetett bűnöket, hogy aztán a Fiú áldozatában kimutassa igazságosságát" (Róm 3,25), vagy hogy Isten a türelmét azért gyakorolja, hogy eljussunk a bűnbánatra (2Pt 3,9; Róm 2,4). Egészen meggyőzőnek azonban ezt sem mondhatjuk. Pál apostol törté-

netteológiájában Izrael megtorpanásának megengedése (Róm 11,7) sem szükséges előfeltétele a későbbi megmentésnek (Róm 11,26), hanem kegyelmi adomány a pogányok mielőbbi befogadására. Tehát a bűn eltűrését nem szabad úgy tekinteni, mint Isten eszközét, hogy a még nagyobb szeretetét a Fiú áldozatában kimutassa (Jn 3,16), hanem legföljebb úgy, mint a véges szabadságnak mindvégig való kiélését, hogy Isten „kifürkészhetetlen útjai" (Róm 11,33) kinyilvánuljanak, s ugyanakkor övéit mindvégig való szeretet kiséri (Jn 13,1). Ehhez a kifürkészhetetlenséghez kell számítani az Atya számunkra elképzelhetetlen fájdalmát is, amely ott van a Fiú áldozatul adása mögött.

Ha tovább kérdezzük, hogy a Fiú miért teremtette a világot, illetve miért jöttek létre általa az összes dolgok (1Kor 8,6), akkor ilyen feleletet találunk: Amikor már minden ellenséget a lába alá vetett, és az utolsó ellenséget, a halált is megsemmisítette, akkor átadja az uralmat az Atyának, hogy Isten legyen minden mindenben (1Kor 15,24–28). A világ tehát egyértelműen Istennek, az Atyának a megdicsőítésére van: mivel ő eredet nélküli a Szentháromságban, neki tulajdonítjuk a teremtést.

A Szentlelket nemcsak a liturgiában nevezzük *Creator Spiritus*-nak, s ő nemcsak az Ószövetségben az „Úr lelke", aki betölti a mindenséget, és aki „a dolgokat összetartva minden beszédet ismer" (Bölcs 1,7), hanem ő az Újszövetségben is a teremtés betöltője, amennyiben a Fiú által megkezdett kinyilatkoztatását teljessé teszi azzal, hogy mint az Atya és a Fiú kölcsönös szeretete, a világra is kiárassza a szeretetet. Az Igazság Lelke elvezet bennünket minden igazságra, s nem magáéból beszél, „hanem engem dicsőít meg, mert az enyémből veszi, amit hirdet. Minden, ami az Atyáé, az enyém, azért mondom nektek, hogy az enyémből veszi" (Jn 16,13–15). Ő a mi szívünkbe kiárasztott szeretete Istennek, aki a szeretetét azzal mutatta meg irántunk, hogy Krisztus akkor halt meg értünk, amikor még bűnösök voltunk" (Róm 5,5). Az Atyát és Fiút összekapcsoló Szentlélek megigérése a teremtett világ számára nem más, mint a világ legvégső lehetséges egyesítése a Szentháromsággal: „Mi az Istentől való Lelket kapuk, hogy megértsük azt, amit Isten ajándékozott nekünk" (1Kor 2,12).

Fordította: Gál Ferenc

Christoph SCHÖNBORN

A teremtés hite és a fejlődéselmélet

Hiszek egy Istenben, mindenható Atyában, mennynek és földnek Teremtőjében... Így kezdődik az apostoli hitvallás, amelyet minden keresztelésnél elmondunk. A Teremtőbe vetett hitet úgyszólván minden keresztény embernek a bölcsőjébe teszik. A Szentháromság nevében kiszolgáltatott keresztséghez kapcsolódik a hit három főtétele: a hit az Atyában, a Teremtőben, a Krisztusban, a Megváltóban és az éltető Szentlélekben.[1] De bármennyire is hozzátartozik a teremtésről szóló tanítás a keresztény hit letéteményéhez, mégsem volt magától értetődő ennek a hitnek a továbbadása és tisztázása. A nehézségek már az Egyház őskorában kezdődtek. Hiszen a pogány ókor számára a keresztény teremtéshit egészen idegen volt. A „semmiből való teremtés" – beleértve az anyag megteremtését is, továbbá Istennek az anyagvilágra is kiterjedő személyes gondviselése, Isten emberré levése és a test feltámadása érthetetlen volt annak a világnak, amelybe a kereszténység belépett. Ez a körülmény magyarázza, hogy az egyházatyák irodalma miért tárgyal olyan kiadósan erről a tételről. Ők joggal látták meg benne az egész hitrendszer alapját. Ez az oka annak, hogy a teremtés és a fejlődéselmélet viszonyának tárgyalásánál a kezdeti forrásokhoz térünk vissza. A mult és a jelen katekétikai tapasztalatából akarunk következtetéseket levonni a jövő számára.

A teremtésről szóló tanítás korai története. Az ősegyházban világosan látták, hogy az üdvösség története feltételezi a teremtés hitét. Ahol ezt a hitet feltételezték (pl. a zsidóknál), ott egyenesen Jézussal, a megígért Messiással, az Isten Fiával kezdték a tanítást. Ahol a feltételezés hiányzott (a pogányok esetében), ott először az egy

1 H. de Lubac, Credo, Einsiedeln, 1975, 29–56.

Istenről, a mindenség teremtőjéről beszéltek, s csak azután Jézus Krisztusról.[2] A pogány világban idegen volt a személyes Teremtő fogalma, viszont a kereszténység lényegesnek tartotta, azért a szembesítés elkerülhetetlen volt. Olof Gigon így magyarázza ezt a szembesítést: „Az antik gondolkodás elfogadta, hogy a létező dolgok maguktól keletkeztek, nem teremtés által. Ők a keletkezést kizárólag tárgyilag nézték, nem úgy, mint személyes aktust, s így teremtésről nem is esett szó".[3] Ezzel szemben a keresztény szerzők a semmiből való teremtést egyre nagyobb világossággal hirdették, mind az anyagi, mind a szellemi létezőkre vonatkozólag.[4] Az ég és a föld teremtőjéről szóló tanítás nem egy volt a sok tétel közül, hanem az alap, a kiindulás, hiszen nélküle a keresztény istenkép és világkép torz maradt volna. Elsősorban három pontot emeltek ki: 1. Ami nem Isten, az mind teremtmény, tehát az anyag is. 2. Ami lett, az lényegében jó, mert Isten alkotta. 3. A dolgok eredetét nem valami szükségszerű folyamatban kell keresni, hanem a Teremtő szabad elhatározásában.[5] Éppen a semmiből való teremtés, az Istentől való akarás adja az előfeltételt ahhoz, hogy a világ nem szenved belső léthiányban, mint azt az újplatonikusok állították.[6] És ha a világ teremtmény, akkor biztosan megvan benne az Istentől akart jóság. Vagyis az anyagvilág sem nem fogyatékosság, sem nem Istentől való eltávolodás, hanem a tőle akart sajátos valóság.

Továbbá ha a világ teremtett valóság, akkor teremtmény benne az is, ami legtávolabb van Istentől: az anyag. A keresztény teremtéstannak egyetlen pontja sem talált olyan ellenállásra, mint ez, és a keresztény teológusok sem védtek semmit olyan állhatatosan, mint az anyag teremtését. Ha Platonnal és iskolájával az anyagot kizárták volna Isten teremtő tevékenységéből, azzal kérdésessé tették volna Isten mindenhatóságát, ahogy arra már Antiochiai Theophilus rámutatott. Különben is az örök anyag ellentmondásos elgondolás. Nagy dolog volna az, ha Isten az adott anyagból alakította volna ki a világot?

2 Szent Ireneus, Adversus haereses, III, 12, 13.
3 O. Gigon, Der Ursprung der griechischen Philosophie, Basel, 1945, 33 kk.
4 lásd. G. May, Schöpfung aus dem Nichts, Berlin, 1978.
5 S. Augustinus, Enarrationes in Psalmos, Ps. 134, 10.
6 E. Ivánka, Plato Christianus, Einsiedeln, 1964, 87 kk.

Hiszen az ember is azt csinál belőle, amit akar. Isten mindenhatósága abban mutatkozik meg, hogy semmiből is azt hoz elő, amit akar, s ezt senki más nem tudja megtenni.[7]

Ha pedig hitték, hogy Isten az anyagot is akarta, abban benne van a test jóságának, a feltámadásra és az üdvösségre való meghívásának a tétele. Itt az egész ember üdvösségéről van szó, nemcsak a lélekéről. Ezért igaz Tertullianus sokat idézett mondása: *caro cardo salutis*, a test az üdvösség sarkpontja.[8] Ireneus (180 körül) a gnosztikusokkal folytatott vitában minduntalan visszatér ehhez a kérdéshez.[9] Cáfolja a gnosztikusoknak azt a felfogását is, amely Istent elérhetetlen messzeségbe helyezi és lehetetlennek mondja kapcsolatát az anyagi világgal, mert az megfertőzné.[10] Ireneus szerint azt állítani, hogy a világ egy ősbűn vagy tudatlanság következménye, egyenesen káromkodás,[11] hiszen ha tudatlanságból jött létre, akkor Isten nem szándékosan teremtette, és akkor az nem is szolgálhatja az ő dicsőségét.[12] Ami véletlenül jön létre az ürességből, az vak és sötét,[13] s bármikor visszasüllyedhet a semmibe.[14]

Aki elfogadja a személyes Teremtőbe vetett hitet, az elfogadja azt is, amit a pogány világ a legnagyobb botránynak tartott,[15] hogy Isten az anyagot a semmiből hozta létre, s egyetlen eszköze mindenható akarata volt. Az anyag teremtése tehát hihető és elfogadható,[16] s ezt sokan felismerték vagy legalább sejtették, hiszen a teremtmény a Teremtőre mutat, a mű a mesterre, a világ rendje a Rendezőre. A Hiszekegy első tételével áll vagy bukik a személyes Istenbe, a szövetség Istenébe vetett hit, akit Atyának nevezünk.[17]

Teremtéskatekézis az evolúciós elmélet látókörében. Az a sajnálatos benyomás, hogy a fejlődéselmélet győzelmes előre haladá-

7 Ad Autolycum, II, 4 (PG 6,1052).
8 De resurrectione carnis 8.
9 Adv. haer. II, 1, 1.
10 H. Urs v. Balthasar, Einleitung zu Trenaus, 1956, 18.
11 Adv. haer. II, 3, 2.
12 u. o. 7, 1–2.
13 u. o. 3–4.
14 u. o. 7, 1–2.
15 Balthasar, id. m. 18.
16 Adv. haer. 10, 2–4.
17 u. o. 11, 9–1.

sával szemben a teremtés teológiája és katekézise állandó visszavonulásban volt, döntőleg hozzájárult ahhoz, hogy az utóbbi évtizedekben egy bizonyos kényszerbékét kerestek, amelyben a fejlődéselméletnek a *hogyan* magyarázata, a teológiának pedig a teremtés *céljának* magyarázata jutott. Ennek az illetékességi megosztásnak megvoltak az okai és a pozitív következményei. Az újabb katekizmusok már igyekeztek megkülönböztetni a tudományos és vallási kérdést. Az egyik katekizmus pl. így fogalmaz: „A természettudományok ma már sok megállapítást tesznek a Föld keletkezéséről és koráról, a világegyetemről és annak titkairól. A Szentírás ezekről keveset mond. A hitnek és a Szentírásnak az a dolga, hogy megkérdezze és megválaszolja ezt a tételt: Ki a mi világunknak és hitünknek az Istene, kinek köszönhetjük létünket, kinek élünk és mi a célunk... Ebből a szempontból a keresztény hit nem áll ellentétben a természettudománnyal... A tudomány kutatja a természetet anélkül, hogy azt teremtménynek tartaná, tehát a kérdésfeltevése korlátozott. Így tőle nem is kaphatunk választ a világ talányára".[18]

Az egzegétikai kutatás sokban hozzájárul ahhoz, hogy kidolgozzák a természettudományos szemlélet és a vallási nyelv közötti különbséget. Ezért pl. az iskolai hittankönyvekben ilyeneket olvashatunk: „A termtéstörténet szerzője nem elsősorban arra tanít, hogy a világ természettudományi szempontból hogyan jött létre, hanem Istenről akar valamit mondani az üdvösség érdekében".[19] Ez a megkülönböztetés hasznos és szükséges, hogy ne legyen hamis összeütközés a tudomány és a hit között. Erre a különbségre már Szent Ágoston is rámutatott.[20]

Az illetékességnek ezzel az elhatározásával valóban el lehet kerülni a konfliktust. A hit *igazsága* az üdvösség rendjében áll fenn és nem a természet rendjében. A hit a világ *értelmére* válaszol, a tudomány a *tényeket* vizsgálja. Ilyen megosztás alapján kiegyensúlyozott szemlélethez jutunk a teremtés hite és a fejlődéselmélet között. „A bibliai teremtéstörténet vallási kifejezései nem ütközhetnek bele a természettudományba".[21] Bár ez a meglátás nem született meg könnyen.[22]

18 Grundriss des Glaubens, München 1980, 66 kk.
19 Impulse zur Verantwortung, Düsseldorf, 1972, 189.
20 Contra Felicem, 1, 10, (PL 42,525).

Az illetékességi harmónia tehát békekötésnek számított hosszú küzdelem után. De az is érthető, hogy nemsokára jelentkeztek a visszahatások. Újabb katekizmusok azt a benyomást keltik, mintha egyáltalán nem lettek volna konfliktusok. Az a hangsúly, amellyel állítják a teremtéshit és a fejlődéselmélet harmóniáját, már kissé gyanús. Ezért megkíséreljük, hogy ebbe a túlságosan harmónikus képbe néhány kérdéssel mozgást és nyugtalanságot vigyünk bele.

A fő kérdés röviden így hangzik: Ebben a harmónikus modellben nincs túlhangsúlyozva a természettudomány a teológia rovására? Ha azt a kérdést ugyanis, hogy a világ és az ember hogyan lett, a biológiai tudomány keretébe utaljuk, akkor előáll az a veszély, hogy a természettudománytól várunk választ olyan kérdésre, amely túl van az illetékességén. Feltűnő, hogy kevés kivétellel a legtöbb tankönyvben abból indulnak ki, hogy az evolúció már bizonyított tudományos tétel, pedig itt igazában világnézeti kérdésről van szó.[23] „Minden természettudományos elmélet partikuláris és korlátozott... Ami ezen túllép, az már dogmatizmussá válik, s a dogmatizmussal a kritika ellen védekezik. Egyetlen természettudományos elmélet sem fogja át az életet és a világot, egyik sem ad teljes magyarázatot, így a fejlődéselmélet sem".[24] Vagyis a természettudománytól túl sokat kívánunk, ha elvárjuk tőle annak magyarázatát, hogy hogyan lett a világ és az ember. A fejlődéselméletnek mint egyetemes magyarázatnak a valósága nem egyes megfigyeléseken alapszik, hanem filozófiai és világnézeti előzményeken. Ennek pedig az a következménye, hogy a teremtés kérdésében és az evolúciós elméletben nem részleges természettudományos kérdésekről van szó, hanem általános filozófiai és világnézeti feltételezésekről.

Az a magától értetődöttség, amellyel a fejlődéselméletet mint „tudományosan igazoltat"[25] feltételezik, eltakarja azt a tényt, hogy az elmélet éppen a részletkutatás területén megoldatlan problémák előtt áll. Az evolúciót valló Karl Poppernek pl. ilyen problémája van: „Sem

21 Schweizer Schulbibel, Einsiedeln, 1981, 216 kk.
22 idézve: A. Lapple, Biblische Verkündigung, München, 1963,41.
23 Zielfelder, Kath. Religionsunterricht, München 1977, 197.
24 W. F. Gutmann / K. Bonik, Evolutionstheorie, Hildesheim, 1981, 159.
25 u. o. 157.

KATOLIKUS EGYETEM HITTUDOMÁNYI KAR KÖNYVTÁRA

Darwin, sem valamelyik darwinista nem mutatott fel egyetlen oksági magyarázatot, sem valamilyen szervnek vagy organizmusnak az evolúcióját illetően. Csak arra mutattak rá – és már ez is sok –, hogy ilyen magyarázat adható (vagyis logikailag lehetséges)".[26] Popper emlékezett a „darwinista elmélet számtalan nehézségére, amelyek előtt egyes újdarwinisták majdnem behunyt szemmel állnak".[27] Ezért, amikor ezekre a nehézségekre rámutatunk, nem kell rögtön teológiai fundamentalizmust feltételezni. Az a kép tárul fel előttünk, hogy ma a fejlődéselmélettel szemben sokkal több természettudományos nehézséget hoznak fel, mint teológiait.[28]

A természettudományos viták láttán fel kell tenni a kérdést, hogy a teológia és a katekézis jól teszi-e, ha a fejlődéselméletből indul ki, mint adott szilárd pontból. A fejlődéselméletnek ilyen árnyalatlan átvétele éppen olyan hibás lehet, mint globális elutasítsa. Ezért a teológiának és a katekézisnek nem kell félni attól, hogy differenciáltabb megértés érdekében beszálljon a vitába.

Az a benyomásunk, hogy a mai katekézisben sokszor alábecsülik a teremtés hitének kifejező erejét, és szerepét a természettudományos magyarázattal szemben. A katekézisnek nem szükséges ma állandó védekezésben lenni egy látszólag egyre nagyobb teret hódító elmélettel szemben. Éppúgy nem szükséges viharmentes zónába visszavonulni, ahol nem kerül kapcsolatba a fejlődés tanával. Inkább az a kötelessége, hogy a teremtéshit szükségességét pozitív módon megmutassa, hiszen ez a hit tulajdonképpen előfeltétele az ésszerű tudománynak és a világ iránt való felelősségnek.

A teremtésről szóló tanításnak tehát a mai világban is megvan a nagy feladata. A világ tudományos megismerésének legmélyebb forrása annak az alapelvnek a következetes elfogadása, hogy a világegyetemnek van értelme és célja.[29] A teremtés hitével együtt jár a meggyőződés a valóság értelmességéről. Jáki Szaniszló tudománytörténeti tanulmányaiban ismételten rámutatott arra, hogy a tudomány csak szellemi klímában alakulhatott ki, vagyis ahol a világot

26 Objektive Erkenntnis, Hamburg 1984, 280.
27 u. o. 284.
28 H. Kahle, Evolution – Irrwege moderner Naturwissenschaft, Bielefeld, 1980.
29 Jaki Szaniszló, The Road of Science, Edinburgh, 1978, 293.

elismerték Isten teremtményének, azaz hogy a világ nem a „visszatérő ciklusok taposómalma",[30] nem valami isteni dráma melléktermé ke, hanem a Teremtő végtelen szeretetéből fakadó tervnek a megtestesülése. A teremtés hite azonban nemcsak az értelmesség egyetlen maradandó forrása, hanem a bizalomnak is kimeríthetetlen táplálója.[31]

A teremtés-katekézis perspektívái. Milyen helyet kapjon a hitoktatásban a teremtéstan? Legyen a kiindulás, mint a Szentírás beosztásában? Érvényesüljön ott is a Hiszekegy első mondata? Az Egyház hosszú hagyományában ez nem volt kétséges. A 60-as évektől kezdve azonban az egzegézis hatása alatt kezdték azt *teológiai* helyéről *történeti* helyére áttenni. Alfréd Lappl indítványozta ezt, azzal a megokolással, hogy az embernek először egy bizonyos történelmi alapon kell állni, hogy a teremtésről és a kezdetről szóló teológiai reflexiót végigjárhassa. Ha a teremtéssel kezdjük, az a benyomás alakulhat ki, hogy az ember valóban meg tudja magyarázni a világ keletkezését. De ha Ábrahámmal vagy Mózessel kezdjük a kinyilatkoztatás tárgyalását, akkor könnyebben kimutatható, hogy a világ eredetéről szóló híradás teológiai reflexió.

Ennek a második módszertani lehetőségnek az az előnye, hogy a kezdet kérdését úgy értékeli, mint a régi ószövetségi élet súlypotját, és a Szentírásban meglátja az Isten lelkétől kiváltott dinamizmust. Isten a kinyilatkoztatásban nem hengerli le az embert, hanem gondolkodási fokához alkalmazkodik s figyelembe veszi az egyén és a nép hitbeli képességét.[32] Ez a módszer egyébként már eléggé elterjedt, s terjesztői hivatkoznak a régi keleti gondolkodás sajátságaira. Nem tagadható, hogy ennek a beállításnak vannak előnyei. Segít a kinyilatkoztatás történeti előzményeinek kimutatásában. Meg tudja világítani, hogy a hitnek története van, s Isten lépésről lépésre közli a tanítást az egyes emberrel és az egész néppel. De a módszernek vannak hátrányai és veszélyei is, amelyekre már az úgynevezett „francia katekizmussal" (Pierres vivantes) kapcsolatban rámutattak.

30 Jáki Szaniszló, Science and Creation, Edinburgh, 1974, 357.
31 u. o.
32 A. Lapple, u. o. 21 kk.

A módszer alkalmazásának egyik határa véleményünk szerint a teremtéstörténet eredetének túlhangsúlyozásánál látható. Bármennyire is szükséges, hogy felkutassuk a szöveg eredetét, de az is fontos, hogy az *eredetet* és az *érvényességet* megkülönböztessük. Egy szöveg történeti eredetének erős hangsúlyozása gyakran azt eredményezi, hogy nem figyelnek arra, amit az mond. Nem csak azt kell kutatni, hogy a két teremtéstörténet hogyan keletkezett, hanem azt is, hogy a szöveg a maga mai kánoni formájában mit közöl. Nem elég csak a forrásokra rámutatni (jahvista, papi kódex), hanem azt is ki kell fejteni, hogy miért ebben a formában lett kánoni, sugalmazott szöveg.

A másik veszély a vallástörténeti relativizálás. Kétségtelenül jó, ha a teremtéstörténetet összehasonlítjuk a régi keleti mitoszokkal, de itt is könnyen háttérbe szorulhat a szöveg érvényessége, ha sokat foglalkozunk a szöveg eredetével és keveset a szöveg igazságával. A régi keleti világkép (égbolt, égi vizek stb.) ma már túlhaladott, de maga a tanítás nem. Ezt viszont ki kell emelni, különben az a benyomás marad meg, hogy a teremtés tétele a primitív kultúrkör tartozéka.

A harmadik veszély akkor jelentkezik, ha a hit teremtésteológiai kijelentéseinek csak általános, egzisztenciális jelentést tulajdonítunk, pl. a teremtéstörténet lényege ez: hiszek abban az Istenben, akinek minden ember fontos,[33] vagy: a teremtéstörténet azt a bizalmat fejezi ki, hogy Isten a világot nem engedi ki a kezéből.[34]

Itt a „teremtéshit következményei elnagyoltak".[35] A teremtéstörténet állításai és a tudomány eredményei között vannak különbségek, de a hit lényeges elemei megmaradnak, s ezek közvetve valamit a teremtés *hogyanjáról* is elárulnak. mindenek előtt az *abszolút kezdetet*. Feltűnő, hogy ezzel a katekizmusok milyen keveset foglalkoznak. Többnyire megelégszenek azzal, hogy a Szentírás szövegében a *jelen tapasztalás* kifejezést látják. Pl. a francia katekizmus: „Az ószövetségi emberek a teremtés titkát úgy magyarázták, hogy jelen tapasztalatukat a multba vetítették".[36] A teremtéstörténet szerzője a többi emberhez hasonlóan ezt kérdezi: Hogyan kezdődött a világ? Azután a hívő

33 Schweizer Schulbibel, 216.
34 Botschaft des Glaubens, Donauwörth, 1978, 71.
35 Ratzinger, Vortrag an der Slzburgrer Univerzitat, 1980.
36 Batir une demeur de la foi, Lyon, 1984, 216 kk.

emberek így okoskodtak: Az az egy Isten, aki összehozta népét Mózes körül, ugyanaz, mint aki a dolgokat és az élőlényeket létrehozta.[37] Vagy más helyen ezt olvassuk: Mielőtt az izraeliták a teremtéstörténetet kigondolták, már hittek az egy Istenben, akit mindenhatónak tartottak, így hitték azt is, hogy a világot teremtette.[38]

Kétségtelen, hogy a kinyilatkoztatásnak volt története és a semmiből való teremtésnek is megvan a történeti kibontakozása. De ez már a kinyilatkoztatás értelmének a korlátozása, ha ezt a kibontakozást egyedül a zsidó nép tevékenységére vezetik vissza. A Biblia elején levő ünnepi kijelentés (Kezdetben Isten teremtette az eget és a földet...) nem vezethető vissza csupán a történeti tapasztalásra. Ez Istentől sugalmazott állítás, amely túllépi az emberi felfogóképességet, sőt utat mutat az emberi gondolkodás számára, de semmiképpen sem emberi eszmélés eredménye.

Egyes hittankönyvek ma azt hangsúlyozzák, hogy Isten tevékenysége a folyamatos teremtés (*creatio continua*). Ilyeneket lehet olvasni: „Isten átfogott mindent belülről, amit alkotott, hiszen állandóan fenntartja a létben. Isten bensőleg jelen van abban, amit létrehozott".[39] Szent Tamás sohasem beszél *creatio continua*-ról, mert a teremtést az abszolút kezdetre tartja fenn. A teológia hangoztatja a világ fenntartását és kormányzását, de abból nem következik, hogy a semmiből való teremtés mint abszolút kezdet elhanyagolható. A hagyományos teológia mindig is így értette a Biblia első mondatában álló „kezdetet".

Ha Isten nem abszolút teremtője a világnak, beleértve az anyagi kozmoszt is, akkor a hegyi beszéd elveszti konkrét értelmét, hogy az Atya gondoskodása a legkisebb teremtményekre is kiterjed, továbbá hiányos marad a krisztológia és az eszkatológia is.

Ha a teremtéstant elsekélyesítjük, az lefokozza az istenfogalmat és Krisztus megváltói művét. Akkor a vallásos téma már csak a pszichológiában és a szociológiában marad meg: az anyagvilágot pedig átengedjük a fizikának és a technikának. Ellenben ha az egész lét Istentől van és minden az ő kezében nyugszik, akkor lehet a mi szabadítónk és igazi életet ajándékozhat nekünk. Ma látunk egy

37 Pierres Vivantes, 1980, 27.
38 Religion: Beispiele und texte, Düsseldorf 1974, 20.
39 Oscar Schimmel, IKZ, 1985, 275.

végzetes áramlatot, amely ki akar kerülni minden utalást a hitre ott, ahol az anyagról van szó, és visszahúzódik a jelképek világába, kezdve a teremtéstől Jézus szűzi fogantatásáig, feltámadásáig, a kenyér és a bor szine alatt való jelenlétig és a mi feltámadásunkig, vagy Krisztus második eljöveteléig. Az sem közömbös teológiai vita, ha az egyes ember feltámadását a halálba helyezzük. Ezzel nemcsak a lelket tagadjuk, hanem az üdvösség igazi testi szinezetét is. A teremtés hitének megújulása az előfeltétele a krisztológia és az eszkatológia hihetőségének és mélységének.[40]

Ezért nem véletlen, ha egyes jelentős új kezdeményezésekben a teremtés tanát ismét a hittankönyvek elejére teszik, ahogy régen volt, s ennek a hívek körében is jó visszhangja van. Példának lehet felhozni Noele Le Duc sorozatát, a *La vie spirituelle des enfants-t*. Az első kötetben az első kérdés ez: Tudod-e, ki a Teremtőd? Mindent Isten hozott létre, s őt kiolvashatod a teremtett világból. Utána következik a teremtéstörténet elmélkedő magyarázata.[41] A *Religionspegagogische Praxis* c. folyóiratban Franz Kett és Esther Kaufmann igyekeztek teremtésteológiailag felépített katekézist adni. A cél annak a megértése, hogy a világ Isten teremtménye, és ebbe a gondolatkörbe van beállítva a Biblia magyarázata.[42] Itt egyébként az angyalokról is szó van, pedig róluk sok helyen hallgatnak.[43] A Daniel Bourgeois által összeállított *Parcours cathetétique* azzal kezdi a teremtésről szóló tanítást, hogy először a gyermekek imádoznak: Uram, nyisd meg szemünket, s utána kezdődik a bibliai teremtéstörténet magyarázata.[44] Ide be lehet vonni az egzegézis adatait, az irodalmi műfaj sajátságait, de nem úgy, hogy a Szentírást lefokozzuk valamilyen vallástörténeti emlékre, hanem úgy, hogy kitünjék belőle a teremtés titka. A Szentírás súlyos kezdő szavai maguktól beszélnek, s a gyermekek érzik, hogy a kijelentés nekik szól. Newman szellemében el kell vezetni őket annak az átélésére, hogy minden és mi magunk is Isten teremtményei vagyunk.

40 Die Kriese der Katechese, Einsiedeln 1983, 341.
41 Noelle Le Duc, La Révelation du Père aux enfants, Venasque, 1983.
42 Lásd: 13. Jahrgang.
43 Lásd: 1884, 4. Heft.
44 Limoges, 1984.

Ha ez a hit felébred, akkor az idősebbeknél meg lehet kezdeni a kitérést a tudományos megállapításokra. Rá lehet mutatni a mitoszokban található hasonlóságokra és a Biblia jelképes kifejezéseire. Itt lehet aztán a fejlődéselmélet határaira és túllépéseire is kitérni. A tudományos felismerés határára, továbbá az emberi szellem, az élet és az élettelen természet titkára vonatkozó filozófiai reflexió jó közvetítő lehet a teremtés hite és a fejlődéselmélet között.[45]

A teremtésről szóló katekézis az őskeresztény tanítás elején állott, előkészület volt a kereszts éghez. A mindenható Atyába, az ég és a föld teremtőjébe vetett hit volt az alap a Jézus Krisztusba vetett hithez, és a Szentléleknek mint Isten műve befejezőjének elfogadásához. De a teremtés hite egyúttal alap a világ olyan szemléletéhez is, amely megérti a dolgok nyelvét. A két könyvnek, a természet könyvének és a Bibliának ugyanaz a vezetője, s a természet adja a kulcsot a Biblia megértéséhez. Így válik lehetségessé a világ ésszerű kutatása és a hittel egyező felhasználása.

Fordította: Győrffy Andrea

45 J. Lacourt, Dieu, pourquoi ne pas y croyer? Limoges, 1978.

Marc LECLERC

A fizikai világ hármas egysége

A kozmosz és a hármas egység. A kozmosz Arisztotelésznek és nekünk is többet jelent, mint a természet világát. A kifejezésben benne van a rend, a szervezettség, a valóságos egység gondolata, amely végigvonul a tapasztalati világ sokrétűségén. Ez a csodálatos rend, amelyet a görögök megsejtettek, a mai tudomány látószögében még lenyűgözőbb, mint ahogy ők elképzelték. A földi világ látszólagos változatossága mögött törvények vannak, amelyek nem kevésbé következetesek, mint azok, amelyek a csillagokat irányítják. Ellentétben azzal, amit az ókor emberei és az elmult évszázadok fizikusai, egészen Einsteinig hittek, a világ nincs alávetve valamilyen kérlelhetetlen determinizmus kényszerének. A jelenségek láncolatában van bizonyos „játék", és van tér valamilyen radikális újnak a feltünésére, sőt a szabadságnak a világon belüli gyakorlására.

Vagyis a világ rendje nem ciklusszerű, visszaforgatható és változatlan, mint ahogy az állócsillagok „örök" körforgása sejtetné. Ezzel a csodálatosan rendezett világgal tulajdonképpen adva van egy „teremtő" keletkezés, amely nem ugyanannak az örök visszatérése. Ebben az alakulásban azonban, amelynek mi is részei vagyunk, mégis van állandóság és biztosság, amit tudományos szinten a valósulás törvényének is nevezhetünk, mert nem határozatlan, hanem van belső elve, kezdete, lefolyása és fel lehet ismerni a célját.

A fizikai világ egységében három különböző szempontot különböztethetünk meg: az *eredet egységét*, amely az egész fejlődést meghatározza, a *megvalósulás egységét*, amely végigvonul annak egész komplexitásán, és végül a *célirányosság egységét*, amelyet nem lehet elválasztani a kozmosz eredet- és valósulás-egységétől.

Módszertani kérdés. Hogyan kapcsoljuk össze a különböző természettudományos és filozófiai ismereteket anélkül, hogy azokat természetellenesen összeötvöznénk vagy csupán egymás mellé állíta-

nánk? Erre így válaszolunk: Világos, hogy természettudományos ismeretből nem vezethetünk le filozófiai megállapításokat, de egy kritikailag igazolt metafizikai indukció megengedi, hogy a természettudomány fogható adottságait és a filozófiai reflexiót egymással kapcsolatba hozzuk, s ezzel viszont adva van az ésszerű kozmológiának, a természetbölcseletnek a jogossága. Ezt a módszert alkalmazzuk annál a filozófiai és természettudományos problémánál, amely a fizikai világ egységét jelzi eredetében, valósulásában és céljában.

1. Az eredet egysége

A teremtés metafizikája. Már Aquinói Szent Tamás rámutatott arra, hogy a teremtés igazában nem a létrehozás, előállítás (*compositio*) kategóriájába tartozik, hanem a relációéba, a függésébe. Isten nem valamiből állít elő valamit, hanem saját erejéből létet ad annak, ami egyáltalán nem létezett, s ami így egészen tőle függ és őrá támaszkodik.[1] Tamás továbbá azt is állítja, hogy pusztán észokokkal nem mutatható ki a világ időbeli kezdete. Erről csak a kinyilatkoztatás alapján van bizonyosságunk.[2]

A tudomány adatai. A természettudomány a teremtésnek mint olyannak a kérdésében nem illetékes. Az értelem csak azt állíthatja, hogy az esetleges anyagvilág nem magától keletkezett. A természettudomány azonban indítóokokat szolgáltathat a fizikai világ időbeli kezdetét illetően. Szent Tamás nem gondolta, hogy az ember egyszer a világ első pillanatának nyomait fogja fürkészni. Úgy látszik, ma már közel járunk ehhez. Penzias és Wilson 1965-ben felfedezték a 2,7°K kozmikus háttérsugárzást, amelyben az egész világegyetem benne úszik.[3] Erről feltételezik, hogy az ősrobanás (Big Bang) maradványa és nyoma, s a világegyetem kb. 15 milliárd évvel ezelőtt ezzel az ősrobbanással kezdődött.[4] Ez teljesen egybecseng azzal, amit Georges Le-

1 S. Th. I, qu. 44.
2 u. o. qu. 46.
3 A. Penzias / R. W. Wilson: Astrophys. Jb. 142 (1965) 419.
4 J. Demaret / Ch. Barbier: Rev. Quest. Se. 152 (1981) 461 kk.

maître a kezdeti egyediség (ősatomhipotézis) kozmológiai modelljének keretében megállapított.[5] Ő egyébként pontos termodinamikai számítás által – amely a második alapelv egyetemességén nyugszik – kimutatta a világegyetem ciklikus modelljének tarthatatlanságát, hiszen a világegyetem állandó expanziója bizonyított tétel.[6]

A mai kozmológiai standard-modell érvényességére egy másik utalást találunk a kvantumfizika jelenségeiben, amit a különböző kölcsönhatások egyesülésének elmélete (Grand Unified Theories) is követel, s amit az új standard-modell feltételez.[7]

A mai felismerések tehát egyértelműen arra utalnak, hogy a tágulásban levő világegyetem kezdetén van egy sajátos egyedi esemény, éspedig függetlenül attól, hogy ezt a tágulást az összehúzódás fázisa követi-e vagy nem. Ez olyan kérdés, amit ma még nem tudunk eldönteni, de amit határozottan meg kell különböztetni a Főnix-világegyetem mítikus hipotézisétől, mert ez a termodinamika második alapelvével nem egyeztethető össze. Még ha a vita nem is zárul le, az adatok jelentős konvergenciája megállapítható.[8]

Az a világegyetem, amely a megállapítható kezdete óta állandóan fejlődik, s amelynek fő fejlődési állomásait (az első kivételével) megfigyelhetjük, elárulja a csodálatos egység jeleit. Az egész világegyetemen végigvonul az egy és ugyanazon összetettségi formula,[9] mindenütt ugyanazokból az alaprészecskékből, ugyanazon elemekből áll, és be van merítve ugyanabba a homogén izotróp alapsugárzásba, s mind a mikroszkópikus, mind a makroszkópikus síkon ugyanazon törvényeknek engedelmeskedik;[10] továbbá úgy bontakozik ki, mint egységes egész, és sokkal csodálatosabb egységet mutat, mint amit a régi kozmológia feltételezett.

A világmindenség mint teremtett valóság. A tudományos eredmények mindig töredékesek, s a felfedezések ilyen vagy olyan állapotát nem szabad abszolutizálni. Mégis az egymást követő kérdés-

5 G. Lamaitre, L'hypothese de l'atom primitiv, Neufchatel, 1946.
6 G. Lamaitre, The beginning of the World, Nature, 1931 május.
7 W. Banner / G. Cohen Tannuodji, La Recherche, 154 (1984) 502 kk.
8 J. Silk, The Big Bang, San Francisco, 1980.
9 M. Blondel, L'Action, Paris 1893, 74.
10 Jellemző, hogy az asztrofizika új felfedezései főleg az elemi részecskékre vonatkozó kutatásoknak köszönhetők.

feltevéseken keresztül olyan biztos ismereteket szolgáltatnak, amelyek világképünket végérvényesen meghatározzák és nem engedik, hogy attól újra eltérjünk.[11]

Egy mozdulatlan világegyetem, amelyben minden mozgást így vagy úgy a csillagok örök körforgására lehetne redukálni, ma már a mult képzeletképéhez tartozik. De hogyan kell elgondolnunk azt a világegyetemet, amelyet a mai tudomány feltár? Úgy, mint egy rendezett, egységes, visszafordíthatatlan kibontakozásban levő világot, amelynek látható felépítése magán viseli az egyetlen kezdet bélyegét. Nemcsak a 2,7°K „utósugárzása, hanem mindaz, amit egységes összetételéről és a világegyetemet irányító törvények érvényéről tudunk, az úgy jelenik meg a kutató elme előtt, mint a teremtettség jele. Valóban két dolog világos: A pontos törvények által irányított világegyetem változik, fejlődik, egyre összetettebb és entrópiája visszafordíthatatlanul növekszik. És ez a fejlődés nem lehetett meg mindig. Lemaitre érvelése szerint[12] az entrópia nulla pontján (az „ősatom") túl nem lehet visszamenni. Itt a tudomány megáll, de az emberi reflexió nem. Ez a világegyetem, amely nem öröktől fogva létezik, nem keletkezhetett magától, és úgy sem, mint egy végtelen lény emanációja, mert radikális esetlegessége időbeli kezdetre mutat. Marad az a megoldás, amire Szent Tamás rámutatott, hogy megfeleljen a bibliai kinyilatkoztatásnak: „a világ a semmiből jön", ami azt jelenti, hogy nem olyan semmiből vezethető le, amely előtte létezett volna, hanem egy létező lénynek, azaz Istennek a szabad teremtő aktusa hozta létre.

2. A valósulás egysége

Az idő és az örökkévalóság. Ennek az átmeneti, és alakulásban levő és időbeliségnek alávetett világnak az oka – egyúttal célja – kívül esik az időn, a teremtő aktus egyszerűségébe tartozik, amelynek örökkévalósága az időt egész bontakozásában vertikálissá teszi. Ennek az örökkévalóságra való ráirányulásnak a metafizikai struktúráját már Szent Ágoston végiggondolta, ahogy az kitűnik az Isten államáról

11 G. Isaye, La métaphysik et les sciences, NRT, 83 (1961) 199 kk.
12 lásd: 6. jegyzet.

írt művéből és Vallomásaiból. Az így létrehozott idő lehet egy valódi, de alapjában mégis kétértelmű valósulás helye. Az időnek megvan a világos meghatározottsága, és megszünésre van itélve, hogy átmenjen az „örökkévalóságba", amelyen nyugszik. Az idő azonban nincs előre egészen meghatározva, hiszen a teremtett szabadakarat hatásának erejében a szellemi növekedés helye lehet, s azt vezeti célja felé. De lehet a széthullásnak is a helye, ami a halálhoz vezet. Ha nem akarunk megfelelni a Teremtő akaratának mint adománynak, annak következménye a *„civitas terrestrisnek"*, „Babilonnak" a szétrombolása. A vele együtt létező *civitas Dei* azonban folytatja útját az örökkévalóság felé, amelyből kisarjadt. Ezért a mi időnk elválaszthatatlanul a pusztulásnak és a maradandó valóság építésének ideje egyszerre. Ebben áll a nekünk ajándékozott idő összetett gazdagsága, s ez éppúgy távol áll minden olyan haladástól, amelyről az utópiák álmodnak, mint a pesszimista magatartással kapcsolatos szükségszerű hanyatlástól.

A termodinamika adaléka. Különleges egybecsengés található Szent Ágoston reflexiója és a mai termodinamikai felismerés között. A termodinamika elsősorban a kibontakozás visszafordíthatatlanságát teszi világossá,[13] amelyet nem lehet összeegyeztetni a ciklikusan elfogadott idővel. De a determinizmussal sem és a klasszikus mechanika visszafordíthatatlanságával sem, amelynek egyetemessége nem engedne teret a szabadság világon belüli kinyilvánításának. A termodinamika újabb fejlődése éppen ellenkezőleg az egyensúly helyett elágazások, bifurkációk, a nem stabil zónák jelenlétét mutatja, amelyekben egy előre nem látott mikroszkópikus zavar az egész rendszert ilyen vagy olyan előre nem látott irányba vezeti. Prigogine szerint[14] ez alapjában megmagyarázza a kémiai átalakulások visszafordíthatatlanságát. Egyidejűleg a fizikai világ úgy mutatkozik meg, mint ami az emberi szabadsággal nem összeegyeztethetetlen. És a világ idejének sajátos komplexitása is kinyilvánul. Ugyanaz az idő, amely egy zárt rendszerben csak széteséshez és hőhalálhoz (minimális potenciális energiához és maximális entrópiához) vezet, lehet új struktúrák kiala-

13 Az entrópia, amely egy adott makroszkópikus állapot valószínűségi logaritmusával egyenlő, egy rendszer rendellenességének a mértéke.

14 I. Prigogine / I. Stengers, La Nouvelle Alliance, Paris 1970.

kulásának és kiépülésének az ideje egy nyitott rendszerben, amely nem egyensúlyi állapotban van, hanem a külvilág energiahatását magáévá teszi.

A valósulás komplex egysége. Mi szabad személyként éljük meg magunkat, bár szabadulásunk számtalan korlátnak van alávetve. Ugyanakkor tudjuk, hogy része vagyunk egy határozott törvényekkel átszőtt világnak is, amely állandó evolúcióban van, s ahol a szétesés és ujjáalakulás egymásba kapcsolódik. Abból a valóságos egységből kiindulva, ami bennünk megvalósul, lehetséges a mi metafizikai struktúránkhoz kötött időt, Szent Ágoston nyomán, induktív módon vonatkozásba hozni a világ azon jelenségeinek tudományos leírásával, amelyek a modern természettudományból kiolvashatók. Mint tudatos, szabad és reflexióra képes lények, mi is felállítunk „rendszereket" a világban, amelyek messze vannak az egyensúlytól. Bizonyos esetekben minden „útelágazásnál" meghatározhatjuk az irányt, amelyet választottunk. Így szolidárisak vagyunk azzal a világgal, amely mint egész bontakozik ki, alá van vetve a valósulás törvényének, amely nincs előre meghatározva, amelyet azonban az entrópia egyetemes gyarapodása és az általa feltételezett szétesés helyileg újabb komplexebb és rendezettebb struktúrák fellépése kisér. Ez a valósulás nem örök, van időbeli kezdete, s az entrópia nulla pontján túl nem tudunk visszamenni. Egészen célra irányul, amely egyenes kapcsolatban van a világgal. Ezt kell még kimutatnunk.

3. A célegység

Célirányosság az organikus egység kezdetén. Amikor igyekszünk rámutatni az alakulásban levő világ szivében megtalálható metafizikai célirányosságra, akkor Blondel kezdeményezéséből indulunk ki, amelyet ő 1930-ban Leibnitznek a *Vinculum substantiale* (szubsztanciális kötelék) című hipotéziséhez írt.[15] Blondel különben már az 1893-ban írt disszertációját annak a bámulatos hipotézisnek szentelte, amely Leibnitz és Des Bosses levelezésének utolsó éveiben

15 M. Blondel, Une enigme historique, Paris 1930.

1712 és 1716 között kristályosodott ki. Blondel a második kommentár végén határozottan elhagyja a levelezés történeti analízisének talaját, hogy elinduljon saját kutatásának útján, ami messze túlmegy Leibnitz elképzlésein. Itt mi nem követjük gondolatainak merész ösvényét, hanem csak alapvető szándékát foglaljuk rendszerbe.

Ellentétben azzal, amit a Monadologia (1714) feltételezett, vannak sajátos összetett szubsztanciák, komplex egységek, amelyek nem egyszerű aggregátumok, látszólagos képződmények. Mindenek előtt a szerves testek, az élőlények tanúsítják ezt. Minden szerves lényben található valóságos komplexitás, sajátos egység, amelyet éppen organizmusnak nevezünk, mivel különböző struktúrális és funkcionális elemeket egyesít magában.[16] Gondoljunk egy élő sejtre.

De mi ennek az egésznek a metafizikai elve? Leibnitzt követve nevezhetjük azt *vinculum*-nak, köteléknek. Ez nem nőhet ki az elemek összeadásából, amelyről feltételezzük, hogy egyesíti azokat, hiszen akkor az egész csak aggregatum, halmaz lenne. Ahogy a *monasz* nem tudja a szerves egységet vagy az összetett szubsztanciák jelenlétét megmagyarázni, ugyanúgy nem képes a mechanisztikus tan sem, amely szerint az egész csak töredékek összege. A *vinculum*, amely a bonyolult egységet aktív módon létrehozza, az ontológiailag megelőzi az elemeket, amelyeket egyesít. De ezek az elemek pl. egy élő szervezetben egy és ugyanazon cél érdekében működnek (a szervezet fennmaradása és növekedése érdekében). Ez az egyetlen cél hozza létre a különböző elemek szerves egységét, s az elemek csak erre irányulva találják meg helyüket és értéküket. Ez tehát az a *vinculum*, amely szükségszerűen megelőzi az elemeket, ezért azokat ilyen vagy olyan módon felülmulja, transzcendálja, s ugyanakkor bennük is van, vagyis immanens. Más szavakkal: a komplex egység átalakítja az elemeket, amelyek a lehetőséget adják az egységhez. Arisztotelész nyelvén a lét rendjében ezek alkotják a *matériát*, de a *formáé* az elsőség.[17]

Az ilyen egység azonban nem lehet sem pusztán eszmei, sem maguk a dolgok nem hozhatják létre. Vagyis az organikus egység

16 André Wolff szerint az élőszervezetet a struktúrának és a funkciónak integrált egésze.

17 Ugyanezt mondhatjuk minden természetes létező egységről.

kezdetén van egy célirányosság, amely a gondolatot és a lényeget magába foglalja. Ez a kötelék Blondel számára az el nem múló szeretet által éltetett cselekvés.[18] Éspedig túl azon a filozófián, amely ezekkel a dolgokkal nem készül el. Blondel ezt a transzcendens és immanens köteléket (*vinculum omnium vinculorum*) az egyszülött Fiúban látja meg, „akiben minden fennáll" (Kol 1,6). A *vinculum* hipotéziséből kiindulva kell a filozófiának a szegletkövet arra a nyílásra ráhelyezni, amely a világ tetején van.[19]

Az élőlények célirányossága. Ebben a kérdésben a biológia adatai döntőnek látszanak. Az élőlények tanulmányozása nem engedi meg többé, hogy megkerüljük annak az objektív célirányosságnak a fogalmát, amelyet nem lehet visszavezetni semmiféle „animisztikus kivetítődésre". Monod maga is kötelezőnek érzi, hogy a *teleonómiát*, a célirányosságot, mint az élőlények egyik alapvető vonását elismerje, de azt egyúttal a „reprodukáló változatosság" tiszta mechanizmusára és partikularizmusára vezeti vissza.[20] A tárgyilagosság következményének szerinte csak ez felel meg, mert ez az alapja minden tudományos vizsgálódásnak. A változatosság szükségessége megelőzi a teleonómiát.[21] Más szóval: az objektív célirányosság, amely minden élőlény magatartásában megnyilvánul, csak a vak mechanizmus következménye, ami a véletlen zavarokon és a pozitív törvények szükségszerűségén alapul, amelyek a bioszférában megjelennek.

Monodnak önmagában igaza van, amikor a vitalizmust és minden olyan kísérletet kritizál, amely célokokkal segít magán, hogy a tudományos magyarázat hiányait mechanikus okokkal pótolja. De mivel mindent egy síkra helyez és nagyon is különböző valóságrendeket összecserél, azért módszertani hibába esik, s ez hasonlít ahhoz, amit ő valóságos vagy vélt ellenfeleinek a szemére vet. Ezzel szemben Leibnitz – akit szintén nem kímél –, legalább a két létsíkot meg tudta különböztetni. A *Discours de Metaphysique* világosan mutatja, hogy a mechanikus okok tudományos leírása és a célokok metafizikai magyarázata nem állnak szemben egymással és nem olvadnak össze,

18 R. Virgoulay / Cl. Troisfontaines, Maurice Blondel, Louvain 1973 26.
19 Blondel a képet a római Pantheon lyukas tetejétől veszi.
20 J. Monod, Le hasard et la necessité, Paris 1970.
21 u. o. 37.

mintha ugyanabba a kategóriába tartoznának, hanem mindegyik a maga rendjében két összefüggő legitim tipusa ugyanazon komplex realitás magyarázatának.[22]

Itt mégis az a csodálatos, hogy a tudományos leíráson belül az élőlények magatartásában visszavonhatatlan célirányosság mutatkozik meg. Mégha ezek a magatartások mechanikus okokkal magyarázhatók is, senkinek sem jut eszébe, hogy a bennük levő célirányos jelleget kétségbe vonja. Továbbá ez a célirányosság nem vezethető vissza ugyanannak a dolognak a változatlan reprodukciójára. Az élőlényeknek van kutatható magatartása; az evolúció új formákat talál magának, és a véletlen tapogatózás semmit sem magyaráz meg, mégha Monod szerint a véletlen két független oksági sor előre nem látott találkozása is. Arisztotelész tanítása szerint az akkor is csak esetleges (*per accidens*) ok lehet, nem pedig egyenes hatóok. Márpedig ami esetleges, az nem lehet előfeltétele annak, ami önmagában (*per se*) jön létre. Vagyis a véletlen semmit sem hozhat létre.[23]

A fizikai világ célegysége. Ahogy láttuk, a célirányosság, amely az élőlényekben megmutatkozik, nem magyarázható mechanikus okokkal. És a reflexió úgy tárja elénk azt a célirányosságot, mint egy hatalmas jéghegy látható részét. Blondelnek köszönhetően már láttuk, hogy az objektív célirányosság minden szerves egység elején ott van. Az egész fizikai világot ez jellemzi, s ez egész terjedelmében végtelen sok változatot és formát mutat fel, amelyek állandó változásban vannak, s mégis csodálatos felépítésű és működési egység áll elő. Ebben az egységben megtaláljuk eredetének nyomát és valósulásának maradandó egységét, amely alá van vetve a keletkezés és a pusztulás kettős törvényének. Ebben pedig már céljának alapvető egységét ismerjük fel. Az egység a bontakozáson innen vagy túl van, de mindig olyan jellegzetes marad, mint a kiinduló pont, az „arché".

Az ontológiai rendben az első a cél és az, ami az eszközöknek – az egyszerűbb anyagi lehetőségi feltételeknek – a választását meghatározza. Ezért értelmezhetjük életünket – aminek végső célja a szeretet – úgy, mint egy biológiai evolúció végét, s így az evolúció annak csak lehetőségi előfeltétele. Az egész kozmikus feljődés pedig olyannak

22 G. W. Leibnitz, Discours de métephysique (par G. Leroy), Paris 1970.
23 Arisztotelész, Fizika II.

látszik, hogy annak végső célja a bioszféra megjelenése, s az azt megelőző fejlődés pedig csak a lehetőségi előfeltétele.

Ezzel a fizikai világ egysége létének kezdetén ott van, mint immanens és transzcendens tényező, s ugyanakkor túl van minden struktúráján és valósulásán. Rányomja bélyegét minden elemére, s az egész hatalmas fejlődést egy célra irányítja, amely nem az övé, de amelyhez az egész fejlődés alkalmazkodik, s ez a cél a teremtő szeretet tiszta ajándéka... És nekünk, akik egyszerre vagyunk kozmikus és értelemmel meg szabadsággal megáldott lények, az a szerepünk, hogy ennek a nagylelkűségnek a szabad elismerésével bezárjuk a kört.

Fordította: Győrffy Andrea

Reinhard LŐW

Evolucionizmus és természetbölcselet

Tárgyalásunkban különbséget teszünk az evolúciós elmélet (ahogy Darwin felfogta) és az evolucionizmus között. Az első részben ezt a megkülönböztetést fejtjük ki. A másodikban az evolucionizmust természetbölcseleti szempontból vesszük kritika alá, a harmadikban pedig igyekszünk közvetíteni a fejlődéselmélet és a filozófia között.

1. **Evolucionizmus és evolúciós elmélet**. Az a gondolat, hogy az élőlények nem sztatikusan, egymás mellé való teremtés által függnek össze, hanem egymásutániságban és egymásból kinőve, a XIX. század terméke. Először a német idealizmus természetfilozófiájában található meg – amit akkor a pozitív természettudomány elvetett. Később azonban Darwin rendszerében alapot kapott az élettani, állatföldrajzi és környezeti megfigyelésekből, s innen kezdődött a darwinizmus diadalmenete. Ennek az elméletnek a magja az a speciális mechanizmus volt, amely szerint az élő fajok egyre magasabb fokot érnek el a természetes kiválasztódás által (*natural selection*), s ez azokban az egyedekben valósul meg, amelyeknek a szervezete jobban alkalmazkodik a környezethez. Darwin nem ismerte el a fajok változása ellen felhozott legerősebb érvet, hogy a hibridek nem szaporodóképesek. Ő a fajok változását nyilvánvalónak vette, s bizonyos hibridek sterilitását még további tanulmányozásra szoruló kivételnek tekintette. Az ő számára a fő bizonyíték volt a paleontológiai leletek alapján rekonstruált fejlődési fokozat, a közbeeső alazatoknak minősített formák és az a ma már megdöntött nézet, hogy az embrió fejlődése ismétli a faj fejlődését (filogenezis – ontogenezis). Darwin eredeti elgondolásának kiigazításai (pl. hogy a szerzett tulajdonságok örökölhetők), a molekuláris genetika megfigyelései, a viselkedéskutatás, a kibernetika és a rendszerelmélet a biológiai darwinizmust majdnem

vitathatatlan nézetté alakították. A filozófiai problémákra alább térünk ki.

Az elmélet sokakat arra ösztönzött, hogy alkalmas világnézetté szélesítsék ki azt. Ha ugyanis Darwin elmélete elegendő ahhoz, hogy az élővilág kialakulását megmagyarázza, és az embert egy megszakítás nélküli összefüggésbe beállítsa, s így a létet természetes módon megmagyarázza, akkor miért nem lehetne minden sajátos emberi képességet: a tudatot, a nyelvet, az ismerést, a cselekvést, intézményeket hasonlóképpen értelmezni? Az Ernst Haeckel és Herbert Spencer által népszerűsített darwinizmus már egyenesen valláspótlékká vált. Ennek a világnézeti darwinizmusnak – amit a továbbiakban *evolucionizmusnak* nevezünk – a materializmussal való összekapcsolása azt a látszatot keltette, mintha az egyik a másikat igazolná. Ez az összekapcsolás legjobban megvalósult az evolúciós ismeretelmélet és a marxista dialektikus materializmus között.

Tehát az evolucionizmusnak, vagyis a világnézetté vált darwinizmusnak a magyarázó alapja nem a fajok átalakulása és nem az annak magyarázására felvett speciális mechanizmus, hanem az a törekvés, hogy az egész emberi és emberfeletti valóságnak természetes oksági magyarázatot adjanak. Ebből pedig az a fontos következtetés folyik, hogy a természet magyarázatában tilos a teleológiához, a célirányossághoz és a célszerűséghez folyamodni. Ez továbbá azt jelenti, hogy a fejlődés folyamán nincs sehol olyan jelenség, amelynek célirányos jellege volna. Vagyis a fejlődés nem úgy bontakozott ki, hogy egy *jobb* életforma valósuljon meg, hanem az értelmetlen jelenségek között az állandósult, amelyik jobban alkalmazkodott a külső körülményekhez. Ez érvényes minden jelenségre: a legegyszerűbbekre és az emberi kultúra legmagasabb teljesítményeire. A legjobb példa erre a vallás keletkezésére adott evolúciós magyarázat:

Két ellenséges törzs, A és B lakik egy területen, amely már nem tudja szükségleteiket kielégíteni. Egyik sem akar elköltözni. A-nak az erkölcsiségéhez tartozik a halhatatlanságba vetett hit, egy jó istenség, aki a túlvilágon megjutalmazza a bátor harcosokat. B-nek az erkölcsiségéhez viszont a kegyetlen halál-isteségbe vetett hit tartozik. B hitének van ugyan előnye azokkal szemben, akiknek semmilyen hitük sincs, de az A-val való küzdelemben alul marad. A-nak a harcosai bátrabbak és vállalják a halál kockázatát.

Erre a példára is érvényes, hogy A-nak a hite és erkölcse nem azért fejlődött ki, hogy a törzs jobban érvényesüljön, hanem A egyszerűen jobb helyzetben van, mert ez a hit kifejlődött benne. De lehet az is, hogy a fejlődés további stádiumában egyes értelmes emberek, varázslók, papok, sámánok ezt az előnyt felismerik és tovább fejlesztik (talán úgy is, hogy nincs rá szükség). Ennek az előnynek az eredete azonban elvész a véletlen homályában. A szociobiológus, Richard Dawkins úgy gondolja, hogy az agyban levő bizonyos információs alakzatok, amelyek a maguk sajátos dimenziójában gének módjára viselkednek, szaporodnak, változnak és ezek irányítják a gondolatokat. Ez a sajátos képződmény, ha egyszer az agyban kitermelődött, vírus módjára más emberek agyában is elterjed. Az intellektuális vírus variánsainak felelnek meg a különféle vallások. A szociobiológusok szerint ez jobb magyarázat a vallások keletkezésére, mint pl. Nietzscheé vagy Haeckelé, akik szerint a vallás a hatalomra vágyó papok találmánya. W. Wickler is sikeresnek mondja ezt a magyarázatot, de még kiegészíti azzal, hogy az ember pszichofizikailag jobban érzi magát, ha hisz Istenben, s bevallja , hogy ezért ő is hisz benne. H. von Ditfurt annyiban tartja jogosnak a vallást, hogy a vigasztalás forrása lehet és a társadalomban bizonyos körülmények között stabilizáló szerepet tölt be. A hit tételei azonban, mivel az evolúciós világképpel nem egyeztethetők össze, szerinte illúziók vagy csalások. Ilyenekre gondol: Jézus az Isten Fia, csodák, feltámadás, mennybemenetel, kenyér és bor átváltozása stb. Amellett elgondolását úgy tünteti fel, mint javaslatot az egyházak számára.

Számunkra a kérdés az, hogy az evolucionizmus kihívására fundamentalizmussal, visszavonulással, fejcsóválással vagy imádsággal kell-e reagálni.

2. **Az evolucionizmus kritikája** két részre oszlik: először a fejlődés-*elméletre* vonatkozó kritikát adjuk elő, azután az arra épülő világnézetet elemezzük. Az első azért fontos, mert általában az elméletet és a világnézetet nem különböztetik meg. Ma alig jutna valakinek eszébe, hogy a fejlődéselméletről úgy beszéljen, mint hipotézisről, amit esetleg mással is lehetne helyettesíteni. Az elmélet helyességéről való meggyőződés nélkülözhetetlen előfeltétele annak, hogy egyáltalán foglalkozzunk vele. De azért ezt a meggyőződést nem kell magával az igazsággal összetéveszteni, s még kevésbé azt az „igazságot" határozott világnézetté kiszélesíteni.

A fejlődés mint természettudományos elmélet tárgya. Ha az evolucionizmust, mint *igaz* elméletet bírálni akarjuk, akkor elsősorban ezt az „igazságot" kell szemügyre venni, s azt kérdezni, hogy megfelele e saját feltételezésének.

Amikor a XVI.–XVII. században az „új természettudomány" népszerű lett, annak képviselői: Bacon, Galilei, Descartes és mások még tudatában voltak azoknak az előfeltételeknek, amelyek velük kapcsolatosak: a gyakorlati érdeknek és a hozzájuk tartozó elméleti absztrakcióknak. A gyakorlati érdek így jelentkezett: Bacon szerint „a tudás hatalom"; Descartes ilyen követelményt támaszt: „a tudományt azzal a megokolással műveld, hogy az ura és mestere legyen a természetnek"; Hobbes pedig radikálisan eltért attól, ami azelőtt „tudást" jelentett. „Egy dolgot ismerni azt jelenti, hogy tudom, mit kezdhetek vele, ha hatalmamban van". Azelőtt, Platon és Arisztotelész óta, az ismeretet így fogták fel: „Tudom, hogy a dolog önmagában mi és milyen, függetlenül attól, hogy mit kezdhetek vele". Arisztotelész a dolgok létének okságánál négyet sorol fel: cselekvő, anyagi, formai és cél-okot. A modern gondolkodás ezekből igazán csak egyet ragadott ki, a cselekvő okságot, amely az anyagot használja fel. Ha az anyagot tudjuk mennyiségileg kezelni, akkor célunknak megfelelően tudjuk alakítani. Így el lehet tekinteni a lét alapvető megnyilvánulásaitól: az élettől, a személyiségtől, a természetes tendenciától és a természet szépségétől. Már Descartes leredukálta a természetet „kiterjedt dolgokra" (*res extensa*), s ennek kutatásához előbb a geometria kellett, később a fizika és a XIX. században a kémia.

Itt meg két dolgot kell megjegyezni: Először is: ezek az absztrakciók nemcsak jogosak voltak, hanem szükségesek is, ha az ember hosszú távon a természettel szemben saját védelmét és előre haladását biztosítani akarta. Arra azonban vigyázni kell, hogy az ember ezeket a kezdeti, elméleti igazságokat ne felejtse el, mert akkor a módszert evolucionizmus nélkül is átviszi és alkalmazza saját magára, s az ember teste szerint csak „kiterjedt dolog" lesz, s tevékenységét és ismeretét a nagyság, a termelékenység, a hasznosság szempontjai szerint lehet megítélni. Ez a szemlélet ma a természettudományos gyógyítástól kezdve a molekuláris genetikáig jelen van. Ha pedig feladjuk a természettudomány előzményeit, akkor el lehet tekinteni az élettől, a szubjektivitástól, a természetes hajlamoktól és a természetes

szépségtől, mert ezek nem illeszthetők be az evolucionista világképbe, s akkor igazában nem is léteznek. A szociobiológia tovább megy és megállapítja, hogy az ismeret, az erkölcs, a művészet, a vallás nem is az, aminek az emberek értelmezik. A félreismerésnek erről a végső lépéséről még beszélünk. Itt csak azt állapítjuk meg, hogy a természettudomány előfeltételeinek tudatában levő fejlődéselmélet miről *nem* tárgyalhat. Nem nyilatkozhat az emberi értelmi szféra egészéről: szeretetről, szépségről, művészetről, hitről, továbbá a természeti szféra céljáról és célirányosságáról. Ezt különben már kezdetben leszögeztük.

Egy tudományos elmélet – így a biológiai fejlődéselmélet is – amely tudatában van sajátos érdekeinek és előfeltételeinek, igyekszik megmaradni saját kaptafájánál. Tudnia kell, hogy magyarázatai meddig érvényesek.

Az evolúció mint világnézeti alap. Az evolucionizmus kritikájához három érvet hozunk fel: feladja saját igazságigényét, leszűkített fogalommagyarázattal dolgozik és hamis kiindulópontot vesz fel a magyarázathoz.

a. Az evolucionizmus igazságigénye elleni érvelés nagyon egyszerű. Ha feltételezzük, hogy ez a világnézet igaz, akkor hogyan néz az ki a saját látószögében? Hiszen az evolucionizmus maga is fejlődés eredménye, illetve a megismerőképesség fejlődésének eredménye, és akkor bizonyos fogalmaknak (az agy információs adatainak) a kombinációját tükrözi, amelyeket bizonyos embergépek állítottak elő. Ők ezt génjeik funkciója alapján csinálják, ami valójában túlélési stratégia. Tehát a világnézet felállításával és terjesztésével is csak a kiválasztódás előnyeit keresik. Hogy ezt bizonyítsák, a világnézetet „igaznak" mondják, még akkor is, ha az saját szempontjaik szerint értelmetlen. Itt az igazság legföljebb azt jelenti, hogy a túlélési manőver sikeres. Igaz, hogy az evolucionizmusról is van vita az evolucionisták között, de azt úgy kell venni, mint két vagy több komputer kisérletét, hogy programját ráerőszakolja a másikra. Ha az evolucionizmus igaz volna, akkor ez nemcsak a megismerést, a művészetet, az erkölcsöt és a hitet tudná megmagyarázni, hanem saját magát is, s ezt meg is kell tennie. Az evolucionizmus igazsága nem más, mint a krétai ember óriásira felfújt kijelentése, hogy: „minden krétai hazug". Ha igazat mond, akkor nem minden krétai hazug, ha hazudik, akkor a kijelentése nem igaz.

b. Az evolucionizmusban általában arról van szó, hogy az ember elvileg fogadja el a természettudomány módszertani pontosságát, más szóval a magyarázatnak a Hempel-Oppenheim féle sémáját. Eszerint egy B esemény magyarázatot nyer, ha közte és egy előbbi A esemény között kimutatható a törvényszerű összefüggés. Vagyis az A a B okának számít. Nem tagadható, hogy ez a séma sokak számára, főleg a természettudományos-technikai jelenségeknél, érvényes. De nehézségei is vannak. Először is az emberi cselekvés fogalmát veszi alapul. Az ember összefüggést keres a jelenlegi és az előző jelenség között. Itt az A lehet előzménye a B-nek valamilyen szempontból, de azt is magyarázni kellene, hogy a B honnan kapta létét és a benne levő hatóképességet. Az anyag, a természeti törvény, a kiválasztódás, a változás érdekes elvek lehetnek a fizikai és kémiai folyamatokra, de ezek nem magyarázzák meg az élet, az élő fajok, a tudat és az erkölcsiség eredetét. Nem szabad összetéveszteni a kezdetet és a filozófiai ok fogalmát (H. E. Hengstenberg) és nem szabad azonosítani a valamivé válást a létezéssel (R. Spaemann).

A további nehézség is ebből az összefüggésből adódik. Elvileg ugyanis nem elegendő az az evolúciós magyarázat, hogy új tulajdonságok és fajok miért lépnek fel. Általában három érvelést hoznak, de ezek közül kettő csak látszatmagyarázat. A redukciós magyarázat minden életet, minden minőséget az anyagra és a természeti törvényekre vezet vissza. A preformációs magyarázat szerint az új változat a régiben rejtve megvan, csak ki kell bontakoztatni. De ebben a két esetben igazán nem valami újról van szó. Ez azt jelenti, hogy végső fokon az emberi szabadakaratnak is meg kellene lenni valamilyen formában az atomok alapépítményében. A kreativisztikus magyarázat szerint az új igazában új lenne, de ez nem egyeztethető össze a Hempel-Openheim-sémával, hiszen itt a kezdetről van szó, nem az okságról. A teremtő okságnak van egy szekuláris magyarázata, az *emergentizmus*, E. Mayr-nál, illetőleg *fulguratio*-elmélet K. Lorenznél: az új sajátság egyszerűen előtör a régiből, mint a villám. De ez nem mond mást, mint a redukcionizmus vagy a kreacionizmus.

c. Az evolucionizmus szerint a valóság jelenségeinek tudományos magyarázatához a kiindulás az ősrobbanás, ahol létrejött az anyag és vele együtt a természeti törvények, amelyeket követtek a változások és a kiválasztódás. Ilyen távoli feltételezett esemény azonban semmit sem

magyaráz meg. Mindenféle magyarázat számára, beleértve a tudományosat is, a kiindulás csak a mostani valóság megtapasztalása lehet. A tapasztalás minden olyan észrevételnek a foglalata, amelyet passzíve felfogok vagy aktíve létrehozok. Az életben a legjelentősebb tapasztalások rendszerint nem reprodukálhatók, mert egyszeriek, pl. egy műalkotás létrehozása, nagy szerelem vagy hitélény. Aki (mint az evolucionista és a szociobiológus) ezt illúziónak tartja, attól meg kell kérdezni, hogy illetékes-e ebben a kérdésben. Egyáltalán kit tekintünk illetékesnek a tapasztalás különböző fajtáiban: azt, aki átéli, vagy aki kívülről nézi? Ki beszélhet igazi szerelemről: a boldog családapa vagy a nyilvános házak látogatója? Ki illetékes abban, hogy Anton Bruckner vonósnégyeséről véleményt mondjon: az akusztika szakembere vagy a zenekedvelő? Ki mondhat a hitről tárgyi ítéletet: E. Haeckel, aki az Istent valamilyen gáz-szerű örvényes lénynek tartja, vagy K. Marx, aki szerint a vallás ópium a nép számára? Vagy H. von Ditfurth, aki a keresztény hit tanúsítását fejlődéstörténetileg túlhaladottnak véli? Minden magyarázathoz a kiindulás a valóság konkrét megtapasztalása. A kiválóság, a szépség, a szeretet, az értelmesség, az egyszeriség megtapasztalása nem kevésbé reális, mint a tudományos kisérlet. Ha egy természettudós saját hivatásáról, felelősségéről, élettapasztalatairól beszél, bizonyára nem mennyiségi és minőségi adatokra gondol. Mivel a „természettudomány művelése" is emberi tevékenység, azért tiszteletbeli hely illeti meg az emberi kultúrában. De ha – miként az evolucionizmus – arra törekszik, hogy minden más tevékenységnek az értékét lebecsülje, akkor már túllépte a határát. Immanuel Kant nem viseltetett ellenségesen a természettudománnyal szemben, de az emberi szabadságot kivette a fizikai determinizmus szorításából.

3. **Fejlődéselmélet és filozófia**. Az evolucionizmus csak úgy beszél a valóságról, mint ahogy a telefonkönyv hírt ad a készülékek tulajdonosairól. Ezek után megkérdezzük, hogy milyen tartalma van az értelmes fejlődéselméletnek, amely szembe tud szállni az evolucionista ideológiával? Milyen jelentősége van a paleontológia leleteinek, a molekuláris biológia és a viselkedéskutatás adatainak? A filozófus nem jár el felületesen, ha ezeket a tapasztalati tényeket félretolja? Ha nem venne róluk tudomást, az a fundamentalizmus veszélyét hordozná magában. Azért nézzük először a leleteket. A paleontológia igazolja, hogy a különböző földtörténeti korokban különböző élő fajok

jelentek meg. Ezek sokban hasonlítanak egy fejlődési sorhoz, s így a formák folyamatosságát javallják. A hiányzó láncszemekről még sok a vita, főleg az ember származását illetően, mivel eddig csak oldalági formákat találtak. Vitás az úgynevezett „nagy mutációk" magyarázata is, de az élő fajok horizontális (együtt élő) és vertikális (leszármazó) rokonsága nem lehet vitás. Ez érvényes a gének, az enzimek és a hormonok molekuláris biológiai adataira is. De problémák vannak az összehasonlító viselkedéskutatásnál, bár a magasabb rendű állatoknál sok hasonló vonás figyelhető meg az emberi viselkedéshez. Annyira, hogy az evolucionisták kifejezetten beszélnek anyai szeretetről, hűségről, barátságról, sőt csalásról és hazugságról is az állatvilágban, csak ezek az embernél összetettebbek és tudatosak. Ez azonban klasszikus tévedés. Amit az állatoknál megfigyelhetünk, az nem annyira szeretet vagy barátság, hanem olyan határozott magatartásforma, amit mi anyai szeretetnek vagy barátságnak interpretálunk. Éspedig azon hallgatag és nem vitatható feltételezés alapján, hogy mi emberi tapasztalásból tudjuk, hogy az anyai szeretet és a barátság hogyan különbözik más megnyilatkozásoktól. Az úgynevezett morális megnyilatkozások összehasonlítása még kevésbé megbízható. Ami marad, az a látszat-viselkedés látszat szerint való hasonlósága. És mit bizonyítanak? Bizonyítják a természetes okság kiterjedését fel egészen az emberig? Egyáltalán nem. Egyszerűen bizonyítják az anyagi egybetartozást a belső és külső feltételek terén, amelyek között az élőlények élnek; továbbá azoknak a belső és külső feltételeknek az azonosságát, amelyek mindig is hozzátartoztak az élőlényekhez.

Önmagában már a faj fogalma is problematikus, hiszen az is hasonlósági adatokon nyugszik, s a hasonlóság felismerése mindig függ a felismerő tudattól. Az olyan objektív fogalom, amelyet az utódok szaporodó képességére alapoznak (Buffon, Kant) önmagában jelentős, de ellene mond a darwinizmusnak. Darwin tudatosan elkerülte a „faj" meghatározását. Még problematikusabb egymástól eredő fajokról beszélni, illetőleg a fajnak más fajjá való átalakulását emlegetni. Egy egyed a maga életét mindig más egyedtől vagy egyedektől kapja. Hogyan lesz ez a mondat értelmes, hogy „én az apámból fejlődtem ki, vagy a gyermekem belőlem"? Már ez a kifejezés is megtévesztő, hogy „én szaporodom". A szaporodásban előáll egy sajátos egyed, amely vagy aki önmagában létezik és valójában megmagyarázhatatlan.

Így a fejlődéselmélet megmarad azoknak a változó feltételeknek az elmélete, amely feltételek mellett a fajok hosszabb vagy rövidebb időszakok alatt kifejlődnek. De a feltételek nem hozzák létre a feltételezettet, és nem is magyarázzák meg. Ezt a megállapítást keresztény előjellel meg is lehet fordítani. Sokszor halljuk, hogy az Egyház kitart a teremtett fajok változatlansága mellett, és hogy az evolúciót nem engedi az emberig levezetni. De ez nem igaz. Már Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás megmutatták az utat a helyes érveléshez, vagyis ahhoz, hogy a teremtést mind vertikális, mind horizontális értelemben elgondolhatjuk. A Teremtő gondolatában minden teremtmény együtt van, de azok időbeni egymásutániságban jelenhettek meg. A szervetlennel való összefüggés sem probléma, hiszen Ádám a föld porából lett, de azért a föld pora nem magyarázza meg őt. Az új fajok fellépését nem úgy kell érteni, mint a feltételből (logika nélkül) előjövő feltételest, hanem mint az eszmének a megvalósulását az anyagban, ami megfelel Isten teremtő gondolatának. Ha a „faj változása" következik be (vagyis inkább az eredetihez hasonló, hiszen a régi sem mindig hal ki) – akár hirtelen, mesterséges változtatással (ami eddig nem sikerült), akár lassú genetikus elszigetelődés által –, akkor az új faj egyedei új, logikusan körülhatárolt fajba lépnek be (Platon faj-logoszról beszélt). Éppen azt kellene bizonyítani, hogy itt oksági értelemben vett szétválásról van szó. Nem a növényekből keletkeznek állatok és az ember sem az állatvilágból nőtt ki, hanem legföljebb az állatvilág*ban*. És ha a spekulációt tovább visszük és megengedjük az evolúciót, hogy az ember egy majom-kolóniában jött létre, majom-apától és majom-anyától, akkor is az emberre mint emberre vonatkozó teremtő aktus olyan, hogy a feltételezett szülők igazában nem apa és anya az ő számára, mert ő már Isten gyermeke, akinek megvan az egyetlen valódi Atyja.

Fordította: Török József

Andreas KNAPP

Szociobiológia és keresztény erkölcs

1. Az etika fejlődése

Ch. Darwin „Az ember származása" c. könyvében 1871-ben ezt írta: „Teljesen elfogadom azoknak az íróknak a véleményét, akik állítják, hogy az ember és az állat között levő különbségek közül legjelentősebb az erkölcsi érzék, vagyis a lelkiismeret".[1] De azóta az erkölcsre mint jelenségre is alkalmazták a fejlődés fogalmát. Darwin arra gondolt, hogy az erkölcsi érzék különböző fokozatokon át fejlődött ki. Először megjelent a közösségi ösztön, amely az ősemberek csoportjait összetartotta, azután az értelem fejlődése következtében felismerték az ösztönök közötti összeütközést. Ez a gyökere a lelkiismeret kialakulásának. Azután a nyelv segítségével kodifikálták az egyes szükségleteket, s így a csapattól elfogadott magatartást az egyének megtanulhatták. Darwin kisérletében – hogy az emberi erkölcsöt a fejlődéselmélettel magyarázza – meg lehet látni azt a veszélyt, hogy az elmélet mint világnézet jelenik meg és a valóság teljes magyarázatát akarja nyujtani.

Darwin nyomában H. Spencer már követelte, hogy a biológia tanulmányozása előzze meg az erkölcstudományt, mert az etika rendszere csak az ember természetéből ismerhető meg. Szerinte az erkölcsi rendszerek evolutív módon keletkeztek, hogy a közösségi érdekekkel szemben az egyéni érdeket is érvényesítsék.Az erkölcs alapelve a haladás. Az ember a majomból alacsonyabb formákon keresztül fejlődött ki, s így pl. az írek állapotából is eljutott az angol középosztály emberéig. Mivel a fejlődés legmagasabb foka a „homo

1 Ch. Darwin, Die Abstammung des Menschen, Stuttgart, 1982, 121.

britannicus" elérése, azért a létért való küzdelemnek szabad utat kell engedni.[2]

Itt tehát már látható az az újkori kisérlet, hogy feladjuk a különbséget *scientia* és a *prudentia* (a tudomány és az okosság), továbbá a természettudomány és az etika között, illetőleg, hogy az etikát alárendeljék a természettudománynak. A kisérlet látszólag nem volt sikeres és letűnt Spencerrel, és a darwinistákkal. De E. O. Wilsonnal újra megjelent 1975-ben „szociobiológia" formájában, azzal a célzattal, hogy a közösségi magatartási módokat szisztematikusan átfogja és biológiailag megmagyarázza.[3] Az altruista magatartás (pl. ivadékgondozás vagy egy madár kiáltása, amellyel a rajt védi a veszélytől, de önmagát veszélynek teszi ki) csak úgy érvényesülhetett, ha azok a gének, amelyek ezt a magatartást kódolják, az önmagát feláldozó egyénnel nem pusztulnak el. Csak „egoista" gének hatásosak a fejlődésben. Az önmagát feláldozó magatartásnak a fejlődésben csak egy esélye van, ha példájával megmenti a rokonokat, és így a megfelelő gén azokban megmarad. Az az esély, hogy két testvér ugyanazzal a génnel rendelkezik, 1:2-höz (mindegyiknek lehet valamilyen viselkedésre irányuló génje az apától és az anyától). Ezért amikor a biológus Haldane-t megkérdezték, hogy feláldozná-e életét testvéréért, így válaszolt: „Egyért nem, háromért igen". Ha egy organizmus ugyanis feláldozza magát, akkor saját génje 100%-ban elvész, hogy a másik testvérében 50%-ot megmentsen. Tesvérében ennyi az azonos gén. De ha három testvért megment, akkor a gének 150%-a él tovább.

Az nem vitás, hogy az E. D. Wilson és R. Darwin által kidolgozott szociobiológia az állatvilágra vonatkozóan bő ismereteket szolgáltat. Továbbá tájékoztathat az ember természetes magatartásról is. De Wilson ennél tovább megy. Lehetségesnek tartja, hogy a tudomány rájöhet az emberi értékelképzelések eredetére és jelentőségére, amelyből az erkölcsi itéletek forrásoznak. Vagyis a szociobiológia az etikát „biologizálni" akarja, azaz magát az erkölcsi „kell"-et is hatókörébe akarja vonni.

2 H. Spencer, The Data ot Ethics, in: The Sociobiology Debat, New York, 1978, 23.
3 Idézve: A. Knapp, Biologie und Moral, Stuttgart, 1986.

Az etikai evolúció magyarázatához a kiindulás Wilsonnál is ugyanaz, mint Darwinnál és Spencernél. Mivel az ösztön az embert nem határozza meg szorosan, hanem az öntudat is beleszól, azért a cselekvéshez szüksége van olyan etikára, amely irányítja cselekvését. A cselekvésre való képesség viszont fejlődés és átvétel eredménye. A „kell" tudata a fejlődésből indult ki. Wilson alapeszméje tehát az, hogy az etikai magatartást is úgy kell tekinteni, mint az élet jó állapotára irányuló stratégiát. Az erkölcs a gének raffinált trükkje, hogy az ember azt tegye, amit éppen a gének elvárnak, vagyis hogy őket tevékenyen reprodukálja még akkor is, ha nem tudatosul benne, hogy ezt a célt szolgálja. Az ember valójában a gének túlélő gépe, akinek azonban nemes önámításai vannak erkölcsi fáradozásainak céljáról és tetteinek szabad voltáról. Az „előnyben részesítés", az „okok" és „motívumok" egyszerű csalódások, hiszen tetteink valódi oka az egoista gének molekuláris világában van.

Wilson szerint a kötelességérzés is, mint erkölcsi ítélet, csak az agy fiziológiai terméke. A biológiai kutatás hozzáfér ehhez: az érzelmek változásai és az ítélet mértékei (jó – rossz) mind átvett képességek. Idegfiziológiai ismeretek által – Wilson szerint – még a régi vallások nézeteiben is meglátjuk az erkölcsi evolúció kezdeti stádiumát, s egyúttal képesek vagyunk azt is megmagyarázni, hogy bizonyos időkben miért ilyen vagy olyan morális döntést hozunk. A szociobiológia megalapítója megengedi ugyan, hogy az ismereteknek és az észokoknak van valamilyen kulturális hatása az erkölcsi fejlődésre, a magasabb etikai értékek kulturális evolúciója azonban nem nyomhatja el egészen a genetikus evolúciót: a gének féken tartják a kultúrát. A gyeplő nagyon hosszú, de az etikai értékek alá vannak vetve határozott és kikerülhetetlen kényszereknek: annak megfelelően, ahogy azok a génállományra hatással vannak. Hiszen az etika egész jelensége azért fejlődött ki, hogy az „emberi örökségi anyagot" változatlanul megőrizze. „Az erkölcsnek nincs más bizonyítható funkciója".[4]

Wilson az etikának ezzel a magyarázatával tudatosan ki akarja iktatni az erkölcs magyarázatának transzcendens és vallásos vonásait. Önmagát „tudományos materialistának" mondja, aki megkísérli az

4 E. O. Wilson, Biologie als Schicksal, Frankfurt 1980, 159.

etikai előírásokat mint genetikus és evolúciós örökséget bemutatni. Ebből következik továbbá, hogy számára semmilyen etikai alapelv nem létezik, hiszen azok – mégha az értelem fogalmazza is meg őket – csak a természetes kiválasztódás termékei, és semmi másra nem valók, mint azoknak az életben tartására, akik ezeket az elveket követik.

Mint szervezett képződmények, ezek az elvek nem is lehetnek abszolútak. Más értelmes fajoknál más szabályok fejlődhettek volna ki: kannibalizmus, *incestum*, szülőgyilkosság, mint erkölcsileg értékes tett.[5] Ennek az elméletnek megfelelően a legnemesebb emberi érzelmek is csak mint a túlélés elemei tekintendők. „Közeli vizsgálat alapján úgy látjuk, hogy legnemesebb indíttatásaink is csak biológiai funkciókká válnak".[6] Ezért összefoglalásul azt mondhatjuk, hogy a szociobiológia számára a „kell" és a kötelességérzet az evolúció folyamán mint természetes kiválasztódási előny fejlődött ki. A normák érvényessége magától jött létre.[7] A fejlődéselmélet alapján még az egyes normákat is meg kell vizsgálni: A morális irányvonalakat, mint pl. az aranyszabályt, a tízparancsolatot is csak a természetes kiválasztódás oldaláról értelmezhetjük.

2. Az etika evolúciós értelmezésének határai

Az ember mint gép. A szociobiológikus R. Darwin számára az ember a gének által létrehozott gép. Az egyén csak úgy létezik, mint érzelmi benyomás. A test valóságban gén-telep. Wilson szintén a materialista világnézet elkötelezettje: az agy is csak gép, és a szellemet magyarázhatjuk úgy, mint kémiai és elektromos reakciók véges számának összefogott aktivitását. „Ha az agy a természetes kiválasztódás által fejlődött ki, akkor az esztétikai ítéletek és a vallásos meggyőződés képessége is ilyen mechanisztikus processzus alapján jött létre".[8] Wilson számára az emberi lélek az idegek gépezetének a tehetetlen

5 M. Ruse / E. O. Wilson, Moral Philosophy, in: Philosophy 61, 186.
6 E. O. Wilson, Biologie als Schicksal, 11.
7 R. Spaemann / R. Löw, Die Frage Wozu? München, 1981, 258.
8 E. O. Wilson, Biologie als Schicksal, 10.

jelensége, és az emberi személyiség is csak megjelenési forma. Az organizmus a gének trükkje, hogy még több gént állítson elő. Az én-tudat és a szabadakarat érzése illúzió. Az értelem is trükk: a gének szaporodásának a technikája.[9]

Ez a szociobiológiai emberkép, az értelem lebecsülésével, végső következményeiben visszafordul a szociobiológia ellen. Hiszen ha az ésszerű vizsgálat maga is csak evolúciós erők eredménye, akkor a szociobiológia nem tarthat igényt arra, hogy szellemi megnyilvánulásnak tekintsék. Ha az embert a gének kényszerítik – anélkül, hogy határozott, evidens következtetéseket levonhatna –, akkor igazában nincsenek igazi okok arra, hogy a szociobiológiát előnyben részesítsük. Aki az ésszerűséget kérdésessé teszi, az saját fundamentumát semmisíti meg. Vagyis akkor a szociobiológia nem tarthat igényt az igazságra, hanem úgy kell tekinteni azt is, mint azon emberek stratégiáját, akik arra vannak determinálva, hogy ezt a világképet hordozzák. Akkor nincsenek észérvek, hanem csak a gének egymás elleni harca. A szociobiológia, amely minden emberi jelenséget visszavezet a gének mechanizmusára, nem tarthat igényt a tudomány és az igazság fogalmára. Már Chesterton megállapította: Ha a fejlődéselmélet valamit szétrombol, akkor a racionalizmust rombolja szét, nem a vallást.

Az erkölcsiség, mint a gének taktikája. Egy másik ellentmondás ott lesz nyilvánvaló, ahol a szociobiológusok az olvasót felszólítják, hogy a gének fölé emelkedjenek: „Meg kell tanulnunk, hogy egoista génjeink mire törekszenek, és akkor talán sikerül terveiket keresztezni, és ez olyan valami, amit még nem próbáltunk meg" (Dawkins). Vagyis az erkölcsről egyrészt azt állítják, hogy túlélési illúzió, másrészt olyan erkölcsi követelményt támasztanak, mint a szaporulat szabályozása vagy igazi felebaráti szeretet. De az ember nem lehet egyszerre szkeptikus és reformer. Továbbá igazában az ilyen felhívást is csak szociobiológiai indíttatásnak kell venni, vagyis a gének stratégiájának. Az előszókban hangoztatott morális felhívások nyilván hozzájárulnak a könyvek kelendőségéhez és közvetve a szociobiológus szerzők termékenységéhez.[10]

9 u. o.
10 R. Löw, Leben aus dem Labor, München, 1985, 52.

Amikor a deterministák az erkölcs nyelvét használják, azzal közvetve kifejezik, hogy az ember rendelkezik új sajátosságokkal, amelyek nem a mély rétegek, az egoista gének törvényeinek engedelmeskednek, hanem más rendszersíkot képviselnek. Amikor Dawkins arra hív fel, hogy a gének fölé emelkedjünk, azzal akaratlanul elismeri a szellemi öntudatot, a motivációt és erkölcsiséget. Vagyis az erkölcsiség nem fér bele a szociobiológia keretébe. Az erkölcs megtapasztalása az ember ősi adottsága, amely a lelkiismeretben feltétlenül, abszolút módon és kitérő nélkül kötelez: „Itt állok és nem tehetek másként..."

Van az erkölcsben valami abszolút? Wilson szerint nincs objektív erkölcsi rend, hanem csak emberi illúzió. Ezért etikai pluralizmust hirdet. Mivel pedig az is a gének hatása, hogy mit tartunk jónak vagy rossznak, azért nem mondhatjuk meg, hogy pl. a rabszolgaság objektíve jó-e vagy rossz. Aki a rabszolgaság híve, az genetikailag úgy van programozva. S mivel objektív jegy nincs, az erkölcsi ítélet végső fokon ízlés dolga. Ha ugyanis az etikai döntések nem mások, mint az agy emocionális kontrollközpontjainak a kifejeződései, akkor ezeket a döntéseket éppúgy nem kritizálhatjuk, mint az ételekben való válogatást.[11] Természetesen az ilyen szubjektivitást Wilson is elveti, és kiáll az emberi jogok mellett, mivel ezek a túléléshez való kiirthatatlan hajlamokban és az önbecsülésben gyökereznek, s így velünk születtek. De igazi megalapozást nem tud adni az emberi jogokhoz.

A világ leértékelése. A szociobiológiai világkép abból indul ki, hogy a világ minden jelenségével együtt, mint élet, tudat, erkölcsiség, csupán a vak véletlen terméke. Sőt ezek a jelenségek végül is illúziók, hiszen csak az anyag és annak törvényei mondhatók valóságnak. Ezeknek vak összjátéka révén jött létre minden, ezért semmiben sem szabad értelmességet keresni. Csak az ember magyarázza azt bele a dolgokba. Ha pedig a természetnek nincs célja, akkor azt nem is veszítheti el. Igazában nincs különbség magasabb és alacsonyabb érték között. A természet ellen alapjában nem lehet véteni. De ez a szemlélet nagyon kedvező menlevél a technikai hatalom számára, hiszen így nem kell semmiféle természettörvényt vagy természeti

11 P. Kitcher, Vaulting Ambition, Cambridge/Mass. 1985, 421.

képződményt respektálni.[12] És mivel az ember, aki a célokat belemagyarázza a természetbe, maga is az értelmetlen természet produktuma, és értékelő képessége csak a kiválasztódás trükkje, ezért ő maga is érték nélküli tárgy lesz, aki mindent tehet magával. Ha az ember úgy értelmezi magát, mint nyersanyag, akkor azzá is válik. Semmi sem áll útjába az emberi élet manipulálásának. C. S. Lewis emlékeztet a varázslóval vagy az ördöggel kötött szövetségre, amelyben az ember eladja lelkét, hogy valamilyen hatalmat kapjon. Az ember a lelkével önmagát szolgáltatja ki, s akkor a hatalom már nem is az övé: annak rabjává válik, akinek eladta a lelkét. A természet maga az, amely a robotszerű természettudós felett az emberi nyersanyagot manipulálja. A természeten való uralkodásra beállított világkép, amely megtagadja az embertől az egyéniséget és a szabadságot, végül is az ember ellen fordul: „Az ember végérvényes meghódítása egyenlő az ember elpusztításával".[13] Wilson maga is érinti a génmanipuláció kérdését: Az embernek a génjeit kell megváltoztatni, hogy magatartása változzék.

Az emberi lét tragédiája. A szociobiológiai világnézet megkisérli, hogy a vallás helyére lépjen, s feleletet adjon az ember és a világ feleletlen kérdéseire: Van-e az életnek értelme? Miért vagyunk itt? Mi az ember? Dawkins szerint ezeknek a megválaszolásához nem kell visszanyúlni a mítoszokhoz, hiszen adhatunk tudományos választ: „Mi és velünk együtt minden állat, gépek vagyunk, amelyeket a gének alakítottak ki. Génjeink a létért való küzdelem kemény világában fennmaradtak, mint Chicágó-gengszterek. Ezek itt vannak bennem és benned, ezek alakítottak ki bennünket, testünket és lelkünket, s létünk végső értelme a gének fennmaradása". Wilson „tudományos materializmust" propagál, amelyet el fognak ismerni, mint felsőbbrendű mitológiát. Ez a mitológia pl. a hagyományos vallást az evolúció mechanisztikus modelljével meg tudja magyarázni. A tudományos materializmus magja a fejlődés-eposz, amely a legjobb létező mítosz. Természetfeletti valóság nincs. Az embernek biológiai természetén kívül nincs más célja. Semmiféle teremtő nem helyezett minket erre a bolygóra, hanem az evolúció termelt ki bennünket. Mindenki az, ami mindig is volt... Semmiféle hatóság nem diktál nekünk semmiféle célt.

12 H. Jonas, Technik, Medizin, Ethik, Frankfurt, 1985, 83.
13 C. S. Lewis, Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln, 1979, 62.

Agyunk ismerteti meg velünk a világot, a tudomány pedig megszünteti csalóka értelmezésének varázsát. Wilson azután Sociobiology c. könyvének a végén idézi A. Camus-t: „Egy megmagyarázható világegyetemben, ahol nincs fény és illúzió, ott az ember idegennek érzi magát. Számkivetésében nincs megváltás, mivel meg van fosztva az elveszett otthon emlékétől és az igéret földjének reményétől". Hasonlóképpen idézi a genetikus J. Monod-ot is: „Az embernek végre fel kel ébrednie ezeréves álmából, s fel kell ismerni radikális elhagyatottságát. Tudnia kell, hogy olyan, mint e világ külső peremén ülő cigány, akinek zenéjére süket a világ, s egyszersmind mindegy neki a remény, a szenvedés vagy a gonoszság".[14]

Ennek a világképnek az első következménye a végzetszerűség. Az ember számára itt csak Sziszüphosz „csak azért is"-e marad. Az ember tragikus hős, aki felismeri az elkerülhetetlent és kénytelen elfogadni. De képes az ember igazán tevékenykedni, ha tudja, hogy az evolúció kötelein lóg, mint egy bábu? A fatalizmus nem teszi-e tönkre az aktivitást, amikor látjuk, hogy nem menekülhetünk a fenyegető megsemmisüléstől? Az ilyen fatalizmus nem ment fel a társadalmi és politikai tevékenység alól? Ha az emberi szubjektivitás és az érzelmek a gének fizikai hatásai, amelyek az embert csak a fajában megvalósuló túlélésben serkentik, akkor mi más marad, mint rezignáció vagy kétségbeesés? Az a szemlélet, hogy egyedi személyiségünk csak illúzió, radikális szellemi kiüresedéshez vezet. Akkor már csak az abszurditásban lehet hinni: „Az ember abszurd lény egy jeges univerzumban, amely egyáltalán nem törődik az emberrel. Minden törődés a semmibe torkollik és minden élet csak grimasz a végtelen anyag idióta arcán" (C. S. Lewis).

Az ilyen világképben értelmetlen dolog emberi jogokra és környezetvédelemre hivatkozni. Ha minden közömbösen a véletlenből vagy a szükségszerűségből jön létre, akkor az emberi lét is közömbös dolog. Mindegy hogy ez, vagy az van, hiszen minden a vak természet terméke. Semminek sincs más célja, mint a természeti történés lezajlása. Semmi sem lehet jó, vagy szép, értékes, vagy kívánatos. A gyilkosság és a betörés is a természet ügye.[15]

14 J. Monod, Zuffal und Notwendigkeit, München 1985, 151.
15 Idézve: A. Baruzzi, Mensch und Maschine, München 1973, 126, 134.

Wilson szociobiológiája tehát új világképet rajzol meg, amit evolúciós eposznak lehet nevezni. De ez az eposz ellentmond önmagának, tehát nem következetes. Pedig a világ számára az igazság döntő kritériuma a következetesség. A világképek küzdelmében nemcsak az elméleti magyarázat a kritérium, hanem a gyakorlati és a társadalmi hatás is, pl. mivel járul hozzá az ember önértelmezéséhez? „Az igazság kritériuma a teljesség, beleértve az elméletből folyó praxist is. Egy valódi szociobiológiai szintézisnek, mint az összvalóság eszméjének, összhangban kell lenni az önmagát megélő és cselekvő ember lényegével és a társadalmi adottságokkal. Az igazi tevékenységet segítenie kell, nem akadályozni".[16] Ezért rámutattunk arra, hogy a keresztény emberkép jobban megfelel a szabad és tevékeny személynek, mint az evolúciós világkép, sőt felülmúlja azt. Egy világkép annál igazabb, minél inkább integrálja a világról és az emberről kapott tapasztalatunkat. „Az igaz mindig az egész" (Hegel).

Itt nem beszélünk arról, hogy a természettudományos evolúciós elmélet mennyiben egyeztethető össze a keresztény teremtéstannal,[17] hanem csak a szociobiológiai világképet akarjuk összehasonlítani a keresztény világképpel, legalábbis alapvető vonásaikban.

3. Keresztény világkép és erkölcs

Az ember mint Isten képmása. A bibliai teremtéstörténet az embert Isten képmásának mondja (Ter 1,27). Arról vitatkoznak, hogy az ember *miben* hasonlít Istenhez: szellemiségében, közösségi természetében vagy a természet fölött való uralmában. Isten helyett és az ő megbízásából hajtja uralma alá a földet (Ter 1,28). Ebből indul ki Szent Tamás is. Az ember mint *„imago Dei"*, felelős tetteiért, mert van értelme és szabadakarata. Képes tudatosan cselekedni, s így gondoskodni magáról és másokról. Részt vesz Isten gondviselő tevékenységében. Ezért lehetett rábízni az uralmat a föld felett.[18] Az ember

16 P. Koslowski, Evolution und Gesellschaft, Tübingen, 1984, 77.
17 Lásd: L. Scheffczyk, Einführung in die Schöpfungslehre, Darmstadt, 1987, 25–42.
18 Lásd: L. Scheffeczyk, Einführung in die Schöpfungslehre, Darmstadt, 1987, 25–42.

értelmes természete nem vak irracionális véletlen műve, hanem az isteni bölcsességé. Az ember felismeri a világban levő értelmességet is.

Szabadság és felelősség. Isten és az ember közötti viszonynak párbeszédes formája van. Az ember a maga személyességét igazán csak az Istentől való megszólítás által ismeri fel. Képes válaszolni Isten szavára és annak megfelelni. Van szabadsága és szabadon engedelmeskedik.[19] A felelősség is csak az Istennel való partnerségből magyarázható. A teológia az istenképiséget mindig is együtt nézte a szabadsággal. A felelősség egyszerre méltóság és veszély. A Biblia tehát olyan emberképet hoz, amely megfelel szabad, cselekvő és felelős önértelmezésünknek. Sőt az erkölcsi jelleg megtapasztalása egyenesen megköveteli az ember teológiai magyarázatát. Az erkölcsi kötelesség abszolútságának kell, hogy abszolút oka legyen. Bár az erkölcsiség megtapasztalása lehetséges az Istenre való következtetés nélkül is, de tartalmilag igazán nem okolható meg. Dosztojevszkij ilyeneket ír: ha nincs Isten, akkor az ember az úr a földön. Hogyan lesz erényes Isten nélkül? Kit fog szeretni Isten nélkül? Ez másképpen azt jelenti, hogy a jó és a rossz igazi megkülönböztetése csak a szakrális nyelvben lehetséges.[20] A szociobiológia nem beszélhet evolúciós erényekről, amelyek a túlélést lehetővé teszik.

Az ember méltósága. Ha az embert úgy tekintjük, mint a fejlődés láncának egyik véletlen termékét, aminek az eredete az ősrobbanásban van, onnan semmiféle személyes méltóságot nem vezethetünk le. Ha nincs abszolút létező, akkor az emberben sem tételezhetünk fel semmiféle abszolút értéket. Ellenben ha a fejlődés menetének van értelme és célja, és a világ kialakulásában az embert különleges hely illeti meg, akkor beszélhetünk emberi méltóságról, amely megkülönböztet bennünket a világ dolgaitól.

Az ermberi méltóság újkori eszméjének és az emberi jogoknak az alapja a keresztény emberkép. A felvilágosodás, amely az ember személyi méltóságát az értelemre és a szabadságra alapozza, még az istenképiség hitéből élt. A mai kijelentések az emberi méltóságról már

19 A. Schwan, Humanismen und Christentum, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, 19, 1981, 54.

20 I. Kolakowski, Falls es keinen Gott gibt, München 1982, 172.

csak a szekularizált kifejezései az Istenre alapozott érvelésnek. Keresztény értelemben az ember mint Isten képmása elhanyagolhatatlan értéket képvisel. Ez érvényes a betegekre, az öregekre, a gyermekekre és a korlátozott egyénekre is. Itt nem érvényes az, amit Rilke ír Nietzsche hatása alatt: „Akit ők Messiásnak mondanak, az a világot kórházzá tette: a gyengéket, az elesetteket, a nyomorultakat nevezi Isten gyermekeinek és kedvenceinek; és az erőseket?... Hogyan történhetnénk fölfelé, ha erőinket a betegekre, a nyomorultakra, az elesettekre pazarolnánk. Ők hadd pusztuljanak, hadd vesszenek el nyomorukban. Ti legyetek kemények, félelmetesek, kegyetlenek. Nektek előre kell nézni. Néhány nagy, erős és isteni ember izmos, erős karokkal építhet országot a betegek, gyengék, bénák holtteste fölött".[21] Csak az az abszolút méltóság, amely a transzcendenciában gyökerezik, biztosíthatja minden ember számára az élethez való jogot. H. Böll írja: Még a legrosszabb keresztény világot is előnyben részesíteném a legjobb pogány világgal szemben, mert itt hely van azok számára is, akiknek a pogány világ sohasem adott teret: a gyengéknek, öregeknek, bénáknak és sántáknak. Sőt több is van számukra, mint hely: „szeretet".

Isten világa mint teremtés. Az istenképiséggel együtt jár a megbizatás a föld feletti uralomra. De az nem zsarnokságot jelent, hanem atyai uralmat: a földet felelősséggel kell kormányozni. Az ember a föld kertésze és gondozója (Ter 2,15). Az embernek a néma teremtmények nevében is hirdetnie kell a Teremtő dicsőségét. A teremtés az emberben nyitja ki szemét és ébred tudatára önmagának. Ebből következik a teremtmények szolidaritása. A teremtés hite nélkül nem lehet a teremtményeket tisztelni és megbecsülni. Az ősi robbanás és az evolúció előtt az ember nem tud tisztelettel megállni. Az élet tiszteletét csak a hitből lehet megalapozni.

A lét értelmének kérdése. A szociobiológia nem tud arra válaszolni, hogy a vak természet miért termelt ki látó embert, és a gondtalan természet miért alkotott gondoskodó embert. A világ abszurditásának az lenne a csúcspontja, hogy létrehoz egy lényt, aki kutatja a világ értelmét. A természet kegyetlen játéka lenne az, hogy az embert ösztönzi a lét értelmének kutatására, mikor az nincs. Szép

21 Idézve: H. de Lubac, Über Gott hinaus, Einsiedeln 1984, 82.

az olyan kijelentés, hogy az ember maga adjon értelmet létének. De tud értelmet adni a világ esetlegességének, a szenvedésnek és a halálnak? Ezért írja Wittgenstein: „A világ célját a világon kívül kell föllelni". Vagy más helyen: „Istenben hinni annyit jelent, mint az élet értelmének kérdését felfogni".[22] A gondolkodó embernek az nem mond semmit, hogy az élet célja a gének fennmaradása. Ha az ember csak mint idegen van jelen a jeges, néma világban, akkor érthetetlen, hogy miért keresi egyáltalán a boldogságot.[23]

A szociobiológiai világkép tehát nem ad magyarázatot az ember szellemi törekvésére és alul marad a metafizikával és a keresztény világképpel szemben. A teremtés tételében és Isten emberré levésének tételében benne van az a tény, hogy a Teremtő előtt kedves az a félreeső Föld, amely szinte elvész a csillagok milliói között. És benne van az is, hogy neki minden ember kedves, mert az ő alkotása és képmása. Minden fejlődés csak ebben találhatja meg értelmét. A szenvedés és a bűn nem közömbös dolog. Megvan bennünk a vágy, hogy ne a jogtalanság legyen az utolsó szó, s az ilyen alapvető vágyak nem torkollhatnak a semmibe, az ürességbe. A kereszt eseményében a szenvedésnek is megvan a maga értelme, s Jézus feltámadásában a halál is értelmet kapott. Azóta tudjuk, hogy az nem katasztrófa, hanem teljesedés lehet. A hívő tudja, hogy nem a földi túlélés az egyetlen megoldás. A hit világánál az élet nem hiábavaló, mert az idő az örök beteljesedés igéretét hordozza. Itt nem hat bénítólag az a tudat, hogy az események sorozata meghiúsítja a reményt, vagy hogy a történelem nem igazol bennünket. Az emberhez méltó megoldás csak ott található meg, ahol az idő sajátos minőséget hordoz: mindig és mindenütt átmenetet ajánl fel az örök életbe.[24]

Fordította: Gál Ferenc

22 L. Wittgenstein, Schriften, Bd 1. Frankfurt 1960, 80, 166.
23 J. Ratzinger, Im Anfang schuf Gott, München, 1986, 44.
24 K. Demmer, Deuten und Handeln, Freiburg 1985, 126.

KERESZTY Rókus O. Cist.

Jézus feltámadása[1]

1. Források

a. A feltámadás kérügmája (1 Kor 15,3–8)

Általánosan elfogadott vélemény, hogy a kérügma legkorábbi összefoglaló formuláit Pél leveleiben találjuk meg.[2] A legfontosabb korai szöveg, amely a feltámadás legteljesebb kérügmáját tartalmazza, az első Korintusi Levélben található:

> *Eszetekbe juttatom, testvéreim, az evangéliumot, amelyet hirdettem nektek, amelyet át is vettetek, amelyben meg is maradtatok. Általa üdvözültök is, ha megtartjátok úgy, ahogy én hirdettem nektek, különben hiába lettetek volna hívőkké. Én ugyanis elsősorban azt adtam át nektek, amit én magam is kaptam; hogy t. i. Krisztus meghalt bűneinkért az Írások szerint. Eltemették és feltámadt harmadnapon az Írások sze-*

---

1 E cikk angol nyelvű krisztológiám (*Jesus Christ. Fundamentals of Christology*, New York: Alba House, 1991) egyik fejezetének átdolgozott fordítása. Az egész könyv előreláthatólag a következő évben jelenik meg magyarul a Szent István Társulat kiadásában. E részlet közzététele a kiadó engedélyével történt. Az olvasó elnézését kérem, hogy több, eredetileg németül és franciául írt könyvet csak angol fordításban tudtam idézni.

2 A „kérügma" görög szó. A kívülállóknak szóló hithirdetés tartalmát és formáját jelenti. Több szakember úgy gondolja, hogy hasonlóan korai kérügmákat találunk az Apostolok Cselekedeteiben is. Pl. J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (Paris: Gabalda, 1949); C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (New York: Harper & Row, 1964), 7–35. o. *The Acts of the Apostles. The Anchor Bible* 31. köt. ford. J. Munck, átdolg. W. A. Albright és C. S. Mann (Garden City: Doubleday, 1967) XXXVI–XLV o. Mi olyan szöveget választottunk, amelynek ősi voltát és kérügma jellegét minden szakember elismeri.

rint, és megjelent Kéfásnak, majd a tizenkettőnek. Azután megjelent több mint ötszáz testvérének egyszerre, akik közül a legtöbben még életben vannnak, egyesek azonban elhunytak. Azután megjelent Jakabnak, majd valamennyi apostolnak. Legutoljára pedig az összes között, mint egy torzszülöttnek, megjelent nekem is. Én ugyanis a legkisebb vagyok az apostolok között, arra sem méltó, hogy apostolnak hívjanak, hiszen üldöztem az Isten Egyházát (15, 1–9).[3]

Az is köztudomású, hogy Szent Pál az első Korintusi Levelet kb. 25–30 évvel Jézus halála után írta és a 15,3b–5. versig terjedő szöveg nem Pál fogalmazása.[4] Amint ő maga állítja, mint hagyományt vett át korintusi tartózkodásakor (Kr. u. 50–51) és mint az evangélium foglalatát adta át híveinek. Ezt az állítást megerősíti a szövegrész stíluselemzése: tömör, ritmikus szerkezete arra vall, hogy Pál már egy kialakult, állandósult hitvallás összefoglalásaként vette át még korintusi tartózkodása előtt, feltehetőleg akkor, amikor megtérése után felment Jeruzsálembe, hogy Pétert megismerje (Gal 1.18).[5] Ha ez a szöveg valóban ilyen régi, ebből fontos következtetéseket vonhatunk le: Jézus halálának üdvözítő volta, a feltámadás hite, a feltámadt Jézussal való találkozások hagyománya nem későbbi „fejlődés" eredménye, hanem egyidős az Egyház kezdeteivel.

Lássuk röviden e kérügma tartalmát. Jézus halálát nem mint egyszerű tényt említi, hanem mint „bűneinkért" való, azaz üdvösséget szerző halált. Nem is váratlan, előkészítetlen tény: a halál az „Írások szerint", azaz Istennek az ószövetségi szent iratokban kinyilvánított terve szerint ment végbe. A 4. vers Jézus feltámadását szembeállítja eltemetésével. A szöveg tehát sírból való, testben történő feltámadást jelez, hiszen a feltámadás csak akkor lehet a sírbahelyezés ellentéte.

3 A szentírási idézetek fordításánál elsősorban az új magyar protestáns és a Békés-Dalos fordítást veszem figyelembe.

4 Vö. J. Murphy–O'Connor, „Tradition and Redaction in I Cor 15: 3–7", *Catholic Biblical Qarterly* 43 (1981), 582–589. o.

5 Más kérügmatikus feltámadás, illetve felmagasztalás Pálnál: Róm 1,3–4; Fil 2,6–11; Gal 1,1; 1 Tessz 1,10. Az utolsó kettőt Pál valamelyest átalakította.

Ezt az értelmezést megerősíti az a gondolatvilág, amelyben a szöveg született: a zsidó felfogás nem ismeri az embernek testre és szellemre, mint metafizikai összetevőkre való felosztását. A test az emberi személy a maga valóságos, aktív jelenlétében. Ezért egy test nélküli, pusztán szellemi továbbélés nem jelenthet teljes értékű életet a zsidóság számára.

A zsidóság egy része várta a halottak, elsősorban az igazak feltámadását a ítélet napján. A kérügma (és Pál) ezt a jól ismert eszkatológikus igéretet alkalmazza Jézusra: az új kor hajnala felvirradt, mert Jézust Isten feltámasztotta; ő az elsőszülött az új életre támadó halottak között.[6]

Nemcsak Pál előtti kérügma, hanem Pál számára is Jézus új élete testben való feltámadást jelent: nem a biológiai törvényeknek alávetett testben, hanem a „dicsőséges test"-ben, amelyhez az általános feltámadáskor mindannyiunk teste hasonulni fog (Fil 3,21). Ezért, amit Pál a mi feltámadt testünk tulajdonságairól mond, jogosan alkalmazhatjuk Krisztus feltámadt testére is. A feltámadt test „lelki test" (*szóma pneumatikon*), azaz romolhatatlan, Isten dicsősége és hatalma tölti be (1 Kor 15,42–44). Jézus testét a Szentlélek olyan gyökertesen „átlelkesítette", hogy Pál egy helyen ilyen merész azonosítást tesz: „Az Úr pedig a Lélek" (2 Kor 3,17).

Első olvasásra a „lelki test" kifejezés önellentmondásnak látszik. Pál azonban csak ilyen paradox módon tudja kifejezni azt a transzcendens új világot, amely a teljes mivoltában meghaladja tapasztalati világunkat. S az újdonság ellenére is van némi hasonlóság a földi test és a lelki test funkciója között. Amint a földi test kinyilvánítja a személyt a világnak és a világgal valós kapcsolatba hozza, hasonlóképpen a lelki test új módon nyilvánítja ki Jézust, amennyiben Szentlelkét közli és bennünket Lelke által feltámadt testéhez kapcsol.[7]

A föltámadt Krisztus azonos a názáreti Jézussal; a föltámadás révén azonban a szolga alakjában szolgáló Jézus „Úr"-rá magasztalódik minden földi, földalatti, mennyei teremtmény fölé; és a „minden

6 A kérügma eszkatológikus jellegéről és a páli és nem-páli egyházak kérügmájának alapvető egységéről ld. C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching*, 1–35. o.

7 vö. H. Schlier, „Ekklesiologie des Neuen Testaments", *Mysterium Salutis* IV/1 köt. 157–161.

név felett való neve"-t, Jahvé nevét kapja meg. Ezért minden teremtmény úgy imádja Jézust, amint egyedül Jahvét lehetett imádni az Ószövetségben.[8]

Miért emlegeti a kérügma, hogy „feltámadt a harmadik napon az Írások szerint"? Ozeás 6,2 az egyetlen ószövetségi szöveg, amelyik a harmadik napon történő „feltámadás"-t említi: „A harmadik napon feltámaszt minket, hogy a jelenlétében éljünk". A próféta itt a bűnös és a megbüntetett Izrael metafórikus feltámasztásáról beszél. Ezért nem valószínű, hogy valaki ebben a szövegben Jézus feltámadásának megjövendölését látta volna, hacsak nem a „harmadik napon" kifejezés miatt. De ha emiatt választották, ez azt jelenti, hogy a „harmadik nap"-nak kezdettől fogva jelentősége volt. S erre a jelentőségre a legkézenfekvőbb magyarázat, hogy az üres sírt a harmadik napon fedezték fel az asszonyok, és Jézus először harmadnap jelent meg az asszonyoknak, illetve tanítványainak.

A föltámadás valóságát a kérügma és Pál a megjelenések valóságával bizonyítja. Pál az 5–7. versekben egy hagyományos megjelenéslistát idéz.[9] Azzal, hogy a neki szólót a Kéfásnak és a tizenkettőnek való megjelenéssel egy sorba állítja, Pál azt a meggyőződést jelzi, hogy a Föltámadott ezen utolsó megjelenése ugyanolyan természetű volt, mint az előzők. Ezért, ha Pál élményét elemezzük (amelyről gyakran beszél), megtudjuk, mit gondol a Föltámadott többi megjelenéséről is.

„Legutoljára pedig az összes között, mint torzszülöttnek, megjelent nekem is" (v. 8). Pál gondosan megkülönbözteti ezt a találkozást azoktól a misztikus elragadtatásból eredő látomásoktól és kinyilatkoztatásoktól, amelyekben később részesült (2 Kor 12,2–5: *opthasziai és apokalüpszei*). Pál szerint a föltámadt Krisztussal való találkozás egy egyszeri eseménysorozat része: Jézus halála után, a Péternek, a tizenkettőnek, a több mint ötszáz testvérnek, Jakabnak és az összes többi apostolnak való megjelenés után történt. Lássuk részletesebben, mit gondolt Pál erről a találkozásról. Két szövegben különböző

8 Fil 2,11. Fil 2,6–11 szintén egy Pál előtti szöveg: liturgikus himnusz, amelyet Pál beleépített levelébe. Ld. J. A. Fitzmyer, „The Aramaic Background of Philippians 2:6–11", *CBQ* 50 (1988), 470–483.

9 Esetleg két különböző jelenéslista (5–6 a és 7) kombinációjáról van szó; 6b pedig páli hozzáadás.

módon beszélt róla. Az első helyen kérdés formájában állítja: „Nem láttam-e Jézust, a mi Urunkat?" (1 Kor 9,1). Másutt pedig egy Istentől jövő kezdeményezésről szól: Isten választotta ki Pált és hívta meg arra, hogy „Fiát kinyilatkoztassa neki" (Gal 1,16). E két szöveg ugyanannak a találkozásnak a két oldalát írja le. A „láttam Jézust, a mi Urunkat" jelzi, hogy a feltámadt Jézus ebben a világban, az érzéki ismeret rendjében jelent meg Pálnak. Az, hogy Isten nyilatkoztatta ki Fiát neki (vagy benne), mutatja, hogy nem mindennapi eseményről volt szó. A normális emberi találkozásban látom és felismerem a másik embert, ha látóközelbe ér, akár akarja az illető, akár nem. Itt azonban a kezdeményezés nem a látótól, hanem Istentől indul ki. Pál csak azért látta Jézust (és egyedül Pál látta, kísérői nem[10]), mivel Isten örök terve szerint csak Pálnak mutatta meg Fiát. A görög igeforma *ophthé* (amelyet „megjelent"-el fordítottunk) mindkét szempontot összefoglalja. A görög Ószövetségben a héber *nr'h*-nak, illetve az *ythmy*-nek felel meg és Isten megjelenéseire vonatkozik (Ter 18,1; 26,2.24; Kiv 3,2). Azt fejezi ki, hogy az önmagában láthatatlan isteni valóság személyes kezdeményezés alapján néhány választottnak rövid időre érzékelhetővé teszi jelenlétét.[11] Szövegünkben ez az önmagában láthatatlan isteni valóság a keresztrefeszített és feltámadt, megdicsőült Jézus, akit Isten kegyelemből megláttat azokkal, akiket erre kiválasztott.

Sokan sokat vitatkoznak azon, hogy a Pálnak (és a többi apostolnak) történt megjelenés „objektív" vagy „szubjektív", azaz külső, vagy belső történés volt-e. Úgy gondoljuk, hogy ezt az egyedülálló történést egyik kategóriába sem lehet beleszorítani: mindkettőn túlmutat, illetve mindkettő elemeit integrálja.

Egyrészt Pál megvan győződve arról, hogy nem autogén, azaz nem belső pszichológiai okokból megmagyarázható hallucinációról van szó. A feltámadt Krisztus kezdeményezte a találkozást, ő láttatta meg magát Pállal. Ebben az értelemben objektív történésnek nevezhetjük,

---

10 Semmi okunk sincs annak föltételezésére, hogy az Apostolok Cselekedetei (9,1–9; 22,3–16; 26,2–18) más Krisztus-látásról ír, mint 1 Kor 15,8, vagy hogy nem hitelesen írja le ezt a találkozást. Meggyőző bizonyítékaink vannak arra, hogy Lukács ismerte Pált és tanítványa volt. Ld. erről Farkasfalvy D. hamarosan megjelenő újszövetségi bevezetését.

11 Vö. J. Scmitt, „Résurrection de Jésus", Supplément de la Doictionnaire de la Bible 56. füzet, 508–509; 543. o.

hiszen nem a szubjektum, hanem a szubjektumon túli valóság okozta. Sőt történeti eseménynek is nevezhetjük, hiszen az érzékelés rendjében történő eseményről van szó, amelynek valóságát Pál tanúsítja és beleállítja hasonló, szintén szemtanúkkal igazolt események időrendi sorozatába. A 6b verset („akik közül a legtöbben még életben vannak, egyesek azonban elhunytak") valószínűleg Pál adta hozzá a kérügmához. A megjelenések történetileg igazolható jellegét azzal is hangsúlyozza, hogy fölhívja olvasói figyelmét: saját tanúságtételét egybevethetik a még életben lévő sok száz testvér tanúságával.

Másrészt a feltámadt Krisztus nem csupán objektív, azaz Pálon kívül álló valóság. Krisztus egyszerre Pál felett és Pálban volt, és a találkozás átformálta Pál szubjektumának a legmélyét. Más, „normális" ember csak Pálon kívül létezhet, nem „benne". Krisztus azonban, bár végtelenül Pál fölött áll, mégis végtelenül közel van Pálhoz, – hiszen a feltámadt Úr Isten transzcendens és immanens létmódjában részesedik. Krisztus Pál lelkének legmélyére hatol, megtör minden ellenállást, átformálja értelmét és akaratát, teljes megtérést, „metanoiá"-t hoz létre. Pál belép az Egyházba, amelyet eddig üldözött és megkeresztelkedik. Meghal eddigi „én"-je: többé már nem az a buzgó és magabiztos farizeus, aki a törvény hűséges megtartásával dicsekszik. Mindaz, amire eddig büszke volt, most „szemét"-nek tűnik, mindazt, amit eddig nyereségnek tartott, odaadja, csakhogy Krisztust megnyerje. Új ember, új teremtés, akinek egyetlen öröme, hogy Jézus Krisztus szolgája és apostola lehet. Krisztus él benne és ő Krisztusban (vö. Fil 3,7–14; Gal 1,13–17; 2,15–21).

Az Apostolok Cselekedeteinek első elbeszélése Pál megtéréséről (9,1–9) mindenben megegyezik a páli levelek utalásaival, de elmélyíti a Jézussal való találkozás teológiáját. A damaszkuszi találkozáskor Jézus apokaliptikus dicsőségben nyilvánítja ki magát. A vakító fény Pált földre dönti, de nem veszi el szabadságát. Csak azután ismeri föl Jézust, miután hisz szavának: „Én vagyok Jézus, akit te üldözöl". A feltámadt Jézus egyrészt közvetíti azt a kezdeti hitet, amelyben Pál felismeri Jézust, másrészt a Feltámadottal való találkozás Pál hitének tartós alapjává válik.[12]

12 ApCsel 22,6–11 és 26,12–19 megegyeznek abban, hogy Pál csak a hitben ismeri fel Krisztust.

Pál apostoli méltóság– és küldetéstudata is ezen a találkozáson alapszik. Azért tartja magát „Jézus Krisztus apostolá"-nak, mivel látta az Urat (1 Kor 9,1). A feltámadt Krisztus benne él és apostoli munkájában, az üldözésekben és gyöngeségekben ki nem apadó erőforrás (2 Kor 5,6–7; Gal 2,20).

Ideje, hogy összefoglaljuk vizsgálódásunk eredményeit:

1. A Jézus feltámadásában való hit nem egy későbbi fejlődés, azaz mítoszképződés eredménye, hanem jelen van az Egyház kezdetétől fogva. Nincs kereszténység a feltámadás meghirdetése nélkül.

2. Az a hit, hogy Jézus halála megbocsájtja bűneinket, hogy halála és feltámadása beteljesíti Isten üdvösségtervét, amint azt a zsidó szent iratok megjövendölik, szintén része a legrégibb hithirdetésnek.

3. A Jézus feltámadásában való hitet az Egyház azoknak a tanúságtételére alapozza, akiknek a Feltámadott megjelent. A megjelenések jegyzéke a legősibb kérügma szerves része.

4. Jézus feltámadása az ősi kérügma és Pál szerint nem visszatérés a mi biológiai életünkbe: Isten őt Úrrá magasztalta, Jahve dicsőségében, hatalmában és méltóságában részesedik.

5. Az ősi kérügma és Pál jelzik, hogy Krisztus testben támadt fel. Szent Pál szerint Jézus „lelki testé"-n keresztül közli velünk önmagát és kapcsol magához.

6. Pál szemében a feltámadt Jézussal való találkozás egyszerre történeti esemény és kinyilatkoztatás. Egész életét átalakította és Jézus Krisztus apostolává avatta.

b. A feltámadásról szóló elbeszélések az evangéliumokban és az Apostolok Cselekedeteiben

Az evangéliumok és az Apostolok Cselekedetei két oldalról egészítik ki a feltámadás kérügmáját: elbeszélik az üres sír felfedezését és részletezik a Föltámadott megjelenéseit.

(1) Történetek a Föltámadott megjelenéseiről

Bár ezek a történetek végső formájukat tekintve később keletkeztek, mint a páli levelekben és az Apostolok Cselekedeteiben azonosítható kérügmaösszefoglalások, téves volna arra következtetnünk, hogy a kérügmára alapított, költött elbeszélések. Igaz, hogy az elbeszélések megírását az író teológiai célja is befolyásolja, de a történetek nemcsak a kérügmára, hanem a kérügmán kívül megőrzött történeti

adatokra is támaszkodnak. Éppolyan alaptalan volt ennek az utóbbi ténynek a tagadása, mint azt képzelni, hogy az Apostolok Cselekedeteinek rövid kérügma-összefoglalásai szolgálnak egyedül forrásul az evangéliumok Jézus-mondásai és Jézus-történetei számára.

A sokféle próbálkozás megmutatta, hogy szinte lehetetlen a Föltámadott megjelenéseiről szóló, különböző elbeszéléseket egységes földrajzi és időrendi sorrendben elhelyezni. Ez a nehézség arra figyelmeztet, hogy, ellentétben a szenvedéstörténettel, itt az evangélisták nem akartak, illetve nem tudtak összefüggő és kimerítő történetsorozatot adni. Mindegyik a maga célja és olvasói szükségletei szerint válogatta, sűrítette, illetve magyarázta a rendelkezésre álló hagyományokat. Máté egy asszonyoknak történt megjelenéséről ír a sír közelében Jeruzsálemben (28,9–10) és egy „hivatalos" megjelenésről Galileában (28,16–20). Lukács 40 napon keresztül tartó sok megjelenésről beszél, de csak hármat ír le részletesen (beleértve a mennybemenetelt is). Mind a három Jeruzsálemben, illetve a közvetlen környéken történik.[13] János evangéliuma csak két megjelenésről számol be, az első Mária Magdolnának a sírnál, a második az apostoloknak, mindkettő helye Jeruzsálem. Csak függeléke mondja el a találkozást hét tanítvánnyal a Tibériás tónál Galileában (21).[14]

Ahelyett, hogy én is megkísérelnék egy időrendi és földrajzi sorrendet összeállítani, könnyebb, de teológiailag fontosabb feladatra vállalkozom.[15] Azt keresem, hogy a megjelenésekről szóló elbeszélések hogyan erősítik és hogyan egészítik ki az ősi kérügmát és Pál leírását a feltámadottal való találkozásról, illetve mennyiben térnek el az utóbbiaktól.

1. Az evangéliumok, sőt az evangéliumot megelőző, de abba beleépített hagyományok szerzői is meg vannak győződve arról, hogy

13 Hogy Lukács milyen szuverén szabadsággal bánik a hagyományokkal, kiderül az evangélium és az ApCsel összehasonlításából. Ha csak az evangéliumot ismernénk, semmit sem tudnánk arról, hogy Lukács szerint Jézus negyven napon át „sok bizonyítékkal" mutatta meg, hogy él (ApCsel 1,3).

14 Az eredeti Márk a később hozzáadott befejezés nélkül az üres sír és a feltámadás meghirdetésével ér véget 16,8-al. A megjelenések márki elbeszélése vagy elveszett, vagy sohasem íródott meg.

15 Vö. a különböző feltevéseket: *The Gospel According to John, XII–XXI, The Anchor Bible*, ford. és magyarázta R. Brown (Garden City: Doubleday, 1970) 972. o; X. Léon–Dufour, *The Resurrection and the Message of Easter*, (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1975), 215–217. o.

a Feltámadottal való találkozások az érzékelhető valóság rendjébe tartoznak. Jézust látják, hallják és tapintják. Máténál csak az asszonyok fogják Jézus lábait (28,9), de Lukács és János számos részlettel hangsúlyozza a feltámadt test test-voltát föltehetőleg azért, hogy korai gnosztikus tévedésekkel szemben megvédje Jézus megdicsőült testének valóságát.

2. Bár az evangéliumok szerint a feltámadt Jézus a mi érzékelhető világunkban jelenik meg,de ugyanakkor a mi világunkon túli valóság, ezért pusztán természetes érzékszerveinkkel, a hit „szeme" nélkül nem tudjuk fölismerni. Az Emmauszba menő tanítványok csak azután ismerik fel, miután az Írások magyarázatával lángra robbantotta hitüket (24,25–32). A hét halászó tanítvány közül csak az ismerte fel Jézust, „akit Jézus szeretett" (Jn 21,7). Hitből fakadó szeretete teszi élesszeművé.

A hit, amellyel Jézust tanítványai felismerték, senkire sem kényszeríthető ajándék. Vissza is lehet utasítani. Egyesek továbbra is kételkednek a feltámadt Jézus jelenlétében (Mt 28,17). Így akárcsak Pálnál, az evangéliumokban leírt megjelenések egyszerre külső és belső események: a tanúnak mind érzéki ismeretre, mind hitre van szüksége ahhoz, hogy a feltámadt Krisztust felismerje. Egyrészt a Feltámadott jelenléte váltja ki ezt a felismerő hitet, másrészt a Feltámadottal való találkozás lesz egy életre szóló hit biztos alapja.

3. Ez az érzéki ismerettel és hittel megragadott valóság nem olyan „újraélesztett test", mint Lázáré, vagy, Jairus lányáé, akik a mi világunkba, a halandó életbe tértek vissza.[16] Jézus biológiai élete a kereszten végérvényesen befejeződött. A feltámadt Jézus Isten transzcendens világába tartozik, nincs alávetve a mi tér- és időben létező világunk korlátainak. Zárt ajtók és falak nem akadályozzák; akarata szerint jelenik meg és tűnik el ismét.

4. Transzcendens létformája ellenére a feltámadt Krisztus azonos a keresztre feszített názáreti Jézus személyével. A tanítványok akkor ismerik föl, amikor az Ismeretlen a földi Jézus egy jól ismert gesztusát ismétli meg: megtöri és odaadja nekik a kenyeret (Lk 24,30–31), a

16 Ld. X. Léon–Dufour, „The Appearances of the Risen Christ and Hermeneutics" *Resurrection and Modern Biblical Thought*, szerk. P. Surgy ect. (New York: Corpus Books, 1970), 108. o.

magdalai Máriát nevén szólítja (Jn 20,16), megjelöli a hálóbedobás helyét (Jn 21,6–7). A feltámadt Jézus teste megőrizte a szegek és a lándzsa nyomát (Lk 24,39–43; Jn 20,27).

5. A Feltámadottal való minden találkozás kiszámíthatatlan: Jézus szuverén akaratától, nem tanítványok kívánságától függ. Megjelenése váratlan, megdöbbenti, zavarba hozza őket. Időbe telik, amíg elhiszik, hogy valóban Jézus van velük. Érzékelhető jelenléte rövid, mintegy villanásszerű: néhány gesztus, néhány szó és újra eltűnik szemünk elől.

6. E rövid, *látható találkozások* meggyőzik az apostolokat Jézus új, állandó és *láthatatlan jelenlétéről* köztünk és bennünk (Mt 28,20; Mk 16,10). Lk és Jn szerint Jézus állandó jelenléte bennünk és közöttünk a Szentlélek által valósul meg (Lk 24,49; Jn 14,16–26; 15,1–8). Éppen azért, mert Jézus testét nem korlátozzák többé az anyagi világ törvényei, új, bensőséges és hatékony módon van jelen Egyházában és minden hívőben. A feltámadásban nyert transzcendenciája új immanencia, új velünk-lét és bennünk-lakás forrása lesz.

7. Minden egyes megjelenés küldetésben végződik: Jézus az asszonyokat „testvérei"-hez, illetve az apostolokhoz, az apostolokat pedig az egész világra küldi.[17] A megjelenések Jézus egyházalapító tevékenységének szerves részét képezik. Csak attól fogva van legyőzhetetlen jóhír, evangélium, amit érdemes mindenhol meghirdetni, amióta Jézus feltámadt. Csak attól kezdve létezik Egyház, hogy a feltámadt Jézus jelenlétével élteti, óvja és tanítja közösségét. A Feltámadott látható megjelenései szükségesek ahhoz, hogy a tanítványok felfogják a jóhír valóságát és Jézus állandó jelenlétét; megalapozzák az apostolok hitét, amelyre minden következő nemzedék hite épül. „Akik nem láttak és mégis hisznek", azok tanúságtételének hisznek, akik láttak és hittek (Jn 20,29).

A fentebbiek alapján elmondhatjuk, hogy nincs lényeges különbség az apostoli kérügma valamint Pál tanúsága és az evangéliumok, illetve az Apostolok Cselekedeteinek elbeszélései között. Az utóbbiak ugyan jobban hangsúlyozzák a megjelenések testi mivoltát, a Feltámadottal való fizikai kapcsolat különböző formáit. De ugyanakkor Pál

17 Egyedül az emmauszi tanítványok esetében nem ad Jézus kifejezett missziós parancsot. De a tanítványok maguktól is azonnal útra kelnek, hogy megvigyék a feltámadás hírét a tizenegynek.

is tudja, hogy Jézus dicsőséges *testben* támadt fel és az evangélisták is hangsúlyozzák, hogy Jézus teste nem biológiai test.

Az Apostolok Cselekedetei (9,1–9, 22,3–16; 26,2–18) apokaliptikus nyelvezettel írják le a Feltámadott megjelenését: a napnál ragyogóbb mennyei fény dönti Sault a porba és a hang az égből szól hozzá. Pál maga nem említi a fényt, de a találkozást mint apokalipszist értelmezi (*apokalüpsai*: Gal 1,16).

Máté feltámadt Krisztusa valahol középúton van a damaszkuszi út fényes látomása és a Feltámadott meghitt, jólismert emberi alakja között Lukács és János történeteiben. Az apokaliptikus fény nem a feltámadt Jézust, hanem a követ elhengerítő angyalt világítja meg. Jézus egyszerre jól ismert barát, akinek átfogják lábát az asszonyok, de ugyanakkor minden égi és földi hatalommal felruházott király, aki előtt imádva borulnak földre tanítványai.

Jézus transzcendens hatalmát Lukács és János is érzékelteti, de a hangsúly a feltámadt Úr és a földi Jézus azonosságán van. Nincs vakító fény és mennyei látomás, nincs hegyen álló, mindenható király. A tanítványok a Feltámadottban szeretett mesterüket ismerik fel, aki előttük étkezik, ill. megvendégeli őket, s akinek sebhelyeit kezükkel tapinthatják.

Ez tehát a misztérium két pólusa: égi fényben tündöklő Úr és a felismert jóbarát. A kettő együtt jelzi a Feltámadás értelmét: a keresztrefeszített názáreti Jézus jólismert emberi alakjában megvalósult az emberi történelmet lezáró új kor, eljött az Isten Országa, amelyről Izrael apokaliptikus irodalma álmodott.

(2) Elbeszélések az üres sírról

Amint láttuk, a kérügma nem említi az üres sírt, pusztán feltételezi. Az üres sírról szóló történetek a kérügmától függetlenül kialakuló hagyományt alkotnak. A kérügma a keresztrefeszített és feltámadt Jézusról szóló hivatalos tanúságtétel, amely egy törvényszék előtt is hitelesíthető. Ezért csak férfiak tanúságát tartalmazhatja, mivel abban az időben nőket nem fogadtak el hiteles tanúnak a zsidó törvények.[18]

Mind a négy leírás megegyezik abban, hogy a Jézus kíséretéhez tartozó asszonyok közül egyesek a keresztrefeszítés utáni harmadik

18 A hagyomány szerint a nők elbeszélésének igazságát egyes apostolok is igazolják (Lk 24,12; Jn 20,3–10).

nap hajnalán, a zsidó hét első napján, Jézus sírját üresen találták.[19] Mk szerint egy fehér ruhába öltözött ifjú, Mt szerint egy angyal, Lk szerint két férfi fénylő ruhában fogadja az asszonyokat és magyarázza meg, hogy miért üres a sír. Az elbeszélés itt, a feltámadás meghirdetésében éri el csúcspontját (Mk 16,5; Mt 28,2; Lk 24,4). Máté szerint az asszonyok félelemtől és örömtől reszketve futnak a tanítványokhoz, hogy közöljék a hírt (és közben találkoznak a feltámadottal: Mt 28,9–10). Márk szerint magukon kívül vannak: „remegés és döbbenet" fogja el őket, olyan döbbenet, amely az Isten misztériumának megtapasztalásakor fogja el az embert. Senkinek sem mernek szólni arról, amit hallottak (Mk 16,8–9).[20] Lukács szerint az apostolok üres fecsegésnek tartották az asszonyok beszámolóját az üres sírról és a feltámadásról (Lk 24,11). János szerint a magdalai Mária fedezi fel, hogy a kő el volt hengerítve a sírbarlang szájától. Úgy látszik, be sem néz, hanem rögtön elszalad a hírrel Simon Péterhez és a másik tanítványhoz, akit Jézus szeretett és így szólt hozzájuk: „Elvitték az Urat a sírból és nem tudjuk, hova tették" (Jn 20,2).[21]

Péter és a szeretett tanítvány együtt sietnek a sírhoz. Mindketten látják „hogy a halotti leplek ott fekszenek, és hogy az a kendő, amely a fején volt, nem a leplekkel együtt fekszik, hanem külön összehajtva egy másik helyen". De csak a szeretett tanítvány „látta és hitt" (Jn 20,6–8).

Az üres sír látása tehát egymagában csak a szeretett tanítványnak elég. A többi tanítványt csak a Feltámadottal való találkozás vezeti el a hithez.

---

19 A magdalai Mária neve mind a négy elbeszélésben megtalálható. A „másik Máriá"-t, aki valószínűleg Jakab és Jósét anyja (Mk 15,40; Mt 27,56) csak Máténál és Márknál találjuk meg. Szalómét csak Márk, Johannát csak Lukács nevezi meg (Mt 28,1; Mk 16,1–2; Lk 24,10; Jn 20,1).

20 Ld. „Échange des vues" *Resurrexit* (Róma: Libreria Ed. Vaticana, 1974), 199. o.

21 Az a tény, hogy Mária többes szám első személyben beszél, mutatja: a jánosi hagyomány is tud arról, hogy Mária csak egy volt az asszonyok közül, azonban János egyedül az ő történetét mondja el.

2. Történetileg bizonyított tények

Megvizsgáltuk a Jézus haláláról és feltámadásáról szóló legfontosabb és legkoraibb történeti forrásokat. A következő lépésben a fenti (és más közismert) források alapján kiválogatjuk és összefoglaljuk azokat a tényeket, amelyeket a történeti módszer határain belül maradva minden olyan történész bizonyítani tud, aki a történelemben megjelenő újat és váratlant nem akarja mindenáron a megszokottra visszavezetni.

(a) Jézust Poncius Pilátus alatt keresztre feszítették. Ez a szégyenletes halálnem mélyen megingatta a tanítványok hitét Jézusban.

(b) Ennek ellenére, röviddel halála után ugyanezek a tanítványok meghirdetik feltámadását. Nemcsak azt, hogy tanítása,személye és „ügye" örökérvényű olymódon, ahogyan egy nagy gondolkodó, művész vagy vallásalapító emléke és hatása továbbél tanítványaiban. Személyes, testben való feltámadását állítják. A keresztrefeszített názáreti Jézus megdicsőült, lelki testében új életre támadt Istenben és Egyházában.

(c) A tanítványok (a tizenegy Péterrel az élen, Jakab az „Úr testvére", több mint ötszáz tanítvány és Pál, az Egyház kezdeti ellensége) azt tanúsítják, hogy a feltámadt Jézus valóban megjelent nekik. A feltámadást tehát nem másoktól hallották, nem is valami belső intuícióval megérezték, hogy ennek így kellett történnie. Azt állítják, hogy egyedül a Feltámadottal való találkozás űzte el kétségeiket.

(d) Jézus sírját halála után üresen találták. Ezt legalábbis három gondolatmenettel igazohatjuk. 1. Ha az üres sír története későbbi legenda terméke lenne, szerzői nem nőkre hivatkoztak volna, hanem a „hivatalos tanúk"-ra, az apostolokra. Hiszen így saját maguk gyöngítették történetük hitelét. Azzal a ténnyel, hogy az evangéliumi hagyomány asszonyok nevéhez kapcsolja az üres sír felfedezését, jóhiszeműségét bizonyítja. 2. Azok a zsidók sem tagadják az üres sír tényét az első század második felében, akik nem hisznek a feltámadásban. Sőt az a hír terjedt el közöttük, hogy az apostolok lopták el Jézus holttestét (Mt 28,11–15). 3. Hogyan hirdethették volna az apostolok Jeruzsálemben Jézus testben való feltámadását, ha ellenségeik ilyen egyszerűen nevetség tárgyává tehették volna őket: „Nézzé-

tek csak meg a sírban oszladozó holttestét".[22] P. Althaus szavaival: „A feltámadást egy napig, egy óráig sem lehetett volna Jeruzsálemben hirdetni, ha az üres sír nem lett volna általánosan elfogadott tény".[23]

(e) A feltámadásban való hit gyökeresen megváltoztatta a tanítványok gondolkodását és életét. Jézus tragikus bukását új fényben látják: megértik, hogy mindennek így *kellett* történnie az Írásokban megtalálható örök üdvösségterv szerint. A szétzilált rejtőzködő kis csapat egyszerre nyugodt bizonysággal hirdetni kezdi a növekvő üldözés ellenére, hogy a názáreti Jézus valóban feltámadt.

(f) A feltámadt Jézus tanúi közül sokan, Péter, Pál és Jakab, „az Úr testvére" történetileg biztosan életüket adták hitükért.

(g) A kor történeti forrásaiból tudjuk, hogy rövidesen milliók fogadják el a feltámadt Jézust. A szemtanúk elbeszélése olyan meggyőződést sugároz, hogy a hallgatók tömegei elfogadják: ezek az emberek igazat mondanak; arról beszélnek, amit láttak és hallottak. Mindez annak ellenére történik, hogy a testben való feltámadás a hellén kultúra számára elfogadhatatlan; továbbá a kereszténység gyö-

22 Egyesek szerint az üres sír története csak későbbi legenda lett, mert a keresztrefeszítettek holttestét római szokások szerint jeltelen közös sírba tették. Akik ezt állítják, a következő tényeket kell elégségesen megmagyarázniuk: 1. Egy későbbi legenda miért választotta az evangéliumokban különben soha elő nem forduló arimateai József nevét, hogy Jézus temetését elmondja? Legendák általában ismert nevekhez kötik költött történeteiket. 2. Miért hivatkozik Lukács az asszonyok megfigyelésére, akik „megnézték a sírboltot, meg azt is, hogyan helyezték el Jézus testét" (23,55)? Lukács evangéliuma elején azt állítja, hogy „eleitől kezdve mindennek pontosan utánajárt" (1,3). 3. A Szentírást Konstantin idejében minden nehézség nélkül azonosítják egy olyan hellyel, ami Kr. u. 44 után már a városon belül volt. T. i. Heródes Agrippa építtette meg ezt a városfalat, amely már a Szentírást is a városhoz csatolta. Tekintve, hogy az evangéliumi hagyomány a Golgotát és a Szentírást a városon kívül jelölte meg, egy későbbi elképzelés Jézus sírját minden valószínűség szerint nem erre a helyre rögzítette volna. Gondoljunk csak a XIX. sz.-ban egy amerikai Protestáns által megjelölt „Garden Tomb"-ra. Ld. O. Nicholson, „Church of the Holy Sepulchre" *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, szerk. D. N. Freedman (New York: Doubleday, 1992), 258–260. o.

23 *Die Wahrheit des kirlichen Osterglaubens. Einsprech gegen E. Hirsch* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1940), 25. o. R. Brown hasonlóképpen érvel; „Ha megnézték volna a sírt és Jézus holttestét vagy csontvázát ott találták volna, nehéz, szinte lehetetlen megértenünk, hogyan hirdethették volna a tanítványok, hogy Isten Jézust feltámasztotta a halottak közül. Hiszen ez a tény éppen az ellenkezőjére szolgáltatott volna megcáfolhatatlan bizonyítékot". *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (New York, Paulits, 1973), 126. o.

keres szakítást kíván a birodalomban elterjedt erkölcsi zülléssel (a nemi szabadosság, a homoszexualitás, magzatelhajtás, csecsemőgyilkosság, gyermektelen házasságok és válás nagyobb mértékű volt, mint a mi új-pogány kultúránkban). Kb. három évszázadon belül a kereszténység lesz a Római Birodalom legerősebb vallása.

A következő lépés: azt kell megvizsgálnunk, hogy milyen feltevés alapján tudjuk az összes fent említett tényt kielégítően megmagyarázni.

3. A feltámadás minden formáját tagadó feltevések

Először azt a három feltevést vizsgáljuk meg, amellyel a feltámadás minden formáját illetve értelmezését kizárja.

(a) A legkorábbi tagadó magyarázat egyidős a kereszténységgel: a tanítványok ellopták Jézus holttestét és elterjesztették a hírt, hogy feltámadt. Ez a hír még Máté evangéliumának megírása előtt elterjedt a zsidók között (28,11–15). Az újkor elején Reimarus lényegében ugyanezt a csalás-elméletet próbálta népszerűsíteni.[24]

De milyen érdek vezette volna a tanítványokat egy olyan hazugságra, amely kizárólag üldözést és végül is kivégzést eredményez? Ha szándékos csalást követtek volna el, a megkínzástól való félelem legalábbis egyeseket vallomásra kényszerített volna.

A fenti „elmélet" egy változata szerint Jézus nem halt meg, csak eszméletét vesztette.[25] Ebben az irányban mutatna az a tény, hogy az elítéltek sokszor csak néhány nap múlva haltak meg a kereszten. Pilátus is meglepődött, amikor meghallotta Jézus állítólagos gyors halálát. E feltevés szerint tehát Jézus a sírban, vagy a sírból való kivétele után valamelyik tanítvány házában magához tért és a tanítványok gondos ápolása révén felgyógyult sebeiből. Ez a felgyógyulás lenne a feltámadás meséjének a történeti magja.

E változatnak azonban ugyanaz a sebezhető pontja, mint a Reimarus-féle elgondolásnak. Mindkettő feltételezi a tanítványok rosszhiszeműségét: szándékosan félrevezették a népet, mikor a feltámadás

24 H. S. Reimarus, *Vom Zwecke Jesus und seiner Jünger*, kiadta Lessing 1778.

25 Ld. H. J. Schonfield, *The passover Pot: New Light on the History of Jesus* (New York: B. Geis Assoc., 1966).

történetét terjesztették. De ki hazudik érdek nélkül? Ki vállal vértanúhalált azért, amiről tudja, hogy csalás és ámítás? Manapság komoly történész egyik feltevést sem tartja.

Első meggondolásra sokkal tetszetősebbnek látszik a következő két feltevés, külön-külön is, de főleg akkor, ha összekapcsoljuk:

(b) Jézus feltámadása mítosz,[26] hasonló a többi ókori misztériumvallás elképzeléséhez, amelynek központi témája egy isten (pl. Adonisz, Dionüszosz, Mithrasz) évenként megismétlődő halála és feltámadása. A misztériumba beavatott ember titkos szertartások keretében részesül az isten halálában és új életében. Az ókori ember íly módon keresett választ a halál szorongató problémájára.

A felszíni hasonlóság ellenére a Jézus feltámadásáról szóló tanítás lényegesen különbözik minden feltámadásmítosztól. Egyrészt nem évszakosan megismétlődő folyamatról van szó (a természet évenkénti halálának és feltámadásának megszemélyesítéséről), hanem egyszeri történeti eseményről. Másrészt az összehasonlító vallástörténet egyetlen párhuzamot sem talált arra, hogy egy történeti személyről, közvetlen halála után földi életének szemtanúi állítsák valóságos, testben való feltámadását. A mítosz születéséhez hosszú idő kell. Márpedig láttuk, hogy a Jézus feltámadásáról szóló híradás szemtanúktól származott, néhány évvel halála után már hitvallás formájában kristályosodott ki és féltve őrzött, gondosan továbbadott hagyományt képezett. Összehasonlításul említsük meg a buddhizmus fejlődését. Buddha (Szidharta Gautama) közvetlen tanítványai sohasem állították, hogy mesterük az „egyetemes Buddha-természet" időben és térben való megjelenése. Többszáz évnek kellett eltelnie, amíg ez az elgondolás a mahayana buddhizmusban kialakult.

(c) A következő elmélet pszichológiai okokkal próbálja megmagyarázni a feltámadáshit keletkezését.[27] A tanítványok olyan mélyen meg voltak győződve Jézus személyes nagyságáról, hogy halála után levert-

26 Ld. W. Bousset, H. Gressmann *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Tübingen: Mohr, 1926). Újabban M. Buber, *Two Types of Faith: A Study of Judaism and Christianity* (New York: Harper Torchbooks, 1961), 99–100. o.

27 D. F. Strauss (*Das Leben Jesus kritisch bearbeitet*, Tübingen 1835–36) volt az első, aki ezt az elméletet megfogalmazta.

ségük csak rövid ideig tartott. Észrevétlenül, tudat alatt végletes kétségbeesésük végletes lelkesedésbe csapott át: „Jézus, akit mi is szeretünk, nem hallhatott meg!" S így éppen fordítva történt, mint ahogyan az Egyház hirdeti: a feltámadás hite okozta a feltámadt Jézus jelenéseit. Egyik látomás előidézte a másikat: a tömeghisztéria közismerten gyorsan terjed. E magyarázat tehát mindent a tanítványok lelkiállapotára vezet vissza: az egyensúlyt vesztett képzelőerő szüleményei. A pszichológiai elmélet nem vonja kétségbe a tanítványok jóhiszeműségét, de annál inkább – több-kevesebb nyiltsággal – épelméjűségüket: a Feltámadott „tanúi" olyan súlyos lelki válságba süllyedtek, hogy csak hallucináció révén tudtak a krízisből kikerülni.

Viszont ha ez a feltevés igaz, akkor az apostolok egész további életét betöltő missziós és egyházépítő munka, valamint vértanúságuk is néhány rövid lázálom, hallucináció következménye. De teremhet-e egy beteg fa egészséges gyümölcsöt és ilyen hihetetlen mennyiségben? A lelki beteget csak a másik beteg vonzza, s egymás lelki ferdeségeit csak tovább erősítik, amint ezt a valósággal meghasonlott szektatagoknál megfigyelhetjük. Az apostoli munka ezzel szemben mindenütt virágzó, egymást és az embereket szerető közösségek létrejötte; életformájuk még a pogányok csodálatát is kivívja. Milliók fordulnak el züllött, önző és hiú életmódjuktól a tisztaság, és nagylelkű felebaráti szeretet ideálja felé. Lehet-e mindez egy maroknyi beteg ember lázálmának a következménye?[28]

A legtöbb nehézség azonban a pszichológiai elmélettel szemben Pál megtérése. Ő nem volt a földi Jézus tanítványa, hanem a kezdődő keresztény mozgalom veszedelmes ellensége. Hogyan magyarázhatjuk meg Pál tanúságtételét azzal az állítólagos pszichológiai folyamattal, amely szerint a Jézus iránti rajongás okozta a Jézus-jelenéseket?

Az eddig tárgyalt feltevések mindegyike világosan tagadja a feltámadás bármilyen formáját és a feltámadás hitével kapcsolatos tényeket más módon igyekszik megmagyarázni. Reméljük, hogy elemzésünk megmutatta: egyik elmélet sem képes *minden* igazolható tényt ellenségesen megmagyarázni: bizonyos tényeket vagy elferdít, vagy figyelmen kívül hagy. Ha valaki tagadja Jézus feltámadását, a

28 Különben ha az újszövetségi írásokat vizsgáljuk (vagy az abból kirajzolódó apostolportrékat), egyik sem mutat pszichológiai rendellenességet.

feltámadás hitével kapcsolatos tények összessége kibonthatatlan rejtély elé állítja.

Most azokat az elgondolásokat vesszük szemügyre, amelyek valamilyen formában elfogadják az újszövetségi állítást Jézus feltámadásáról, de különbözőképpen értelmezik. Minthogy e magyarázatok mind azt állítják, hogy az Újszövetséget hitelesen értelmezik, a történeti kérdés előtt a hermeneutikai kérdést is tárgyalnunk kell: t. i. hogy az egyes elméletek mennyiben felelnek meg az újszövetségi szövegek értelmének.

4. Jézus feltámadásának különböző értelmezései

A XIX. századi és a XX. század első felében dívó átlag katolikus és protestáns hitvédelmi iratok elég könnyen meg tudták mutatni, hogy a fenti elméletek a történelmi tények súlyos elferdítésén, illetve elhallgatásán alapszanak. Ugyanakkor a vita hevében a keresztény apologéták jórésze naív módon elfogadta ellenfeleik alapállását, t. i. hogy a történész csak azt fogadhatja el igaznak, amit a történettudomány racionális módon megfogalmazott módszere bizonyítani képes. Ezért a feltámadt Jézus megjelenései vagy beteg lázálmok, hallucinációk, vagy olyan objektív tények, amelyekről minden jelenlévő személy érzéki ismeretén keresztül meggyőződhetett. Szerintük tehát a föltámadt Jézus jelenlétét ugyanolyan módszerrel lehet bizonyítani, mint minden földi személyét, a megbízható tanúk egybevágó tanúvallomása alapján.[29]

29 R. Garrigou-Lagrange tipikus példája ennek az apologetikus iránynak, amely többé-kevésbé elfogadja a racionális történetkritika alapfeltevését. Azt állítja, hogy Krisztus feltámadását történetileg bizonyíthatjuk (jóllehet elismeri, hogy a feltámadás misztérium is, amelyet csak a hitben ismerhetünk meg). Azt is bizonyítani igyekszik, hogy Szent Tamás ugyanezt tanítja. (Vö. *De Revelatione*, 2 köt. Róma: Libreria Ed. Religiosa, 1950, 5. kiad. 314–330. o.) A valóságban Szt. Tamás nem tett különbséget a feltámadás mint bizonyítható történeti tény és a feltámadás mint misztérium között. Szerinte a feltámadt Krisztus megjelenései olyan jelek,amelyeket nem lehet pusztán természetes alapon megismerni (*communi lege gratiae*), csak Isten kinyilatkoztatása révén egy különös kegyelem ajándékából (*ex speciali munere gratiae: S. T.* III, q. 55, a. 1.)

(a) Mivel az apologetikus irodalom kritikus vizsgálat nélkül elfogadta a racionalista történettudomány előítéleteit, t. i. hogy csak az történeti tény, amit elvben minden normális ember érzékelhet, nem volt képes felfogni a Feltámadott megjelenéseinek igazi értelmét. Hiszen éppen arról van szó – s ezt a páli levelek és az evangéliumi elbeszélések egyaránt hangsúlyozzák – hogy valami gyökeresen új és több jelent meg a történelmünkben, mint eddig bárhol és bármikor: a feltámadt Krisztus, akiben a történelem már véget ért, akiben Isten eszkatológikus (történelmet lezáró és örökkévaló) Országa már teljes egészében valóság. Minthogy a mi világunkban jelenik meg, érzékeink számára elérhető, de mivel a mi világunkat meghaladó transzcendens valóság, csak a hit által megtisztult érzékek ismerik fel. Ezért, ellentétben egy mindennapi történeti eseménnyel, nem minden jelenlévő látta, amikor Pálnak megjelent (ld. ApCsel 9,7). Vajon, ha az apostolokon kívül mások (pl. a Jézust gyűlölő farizeusok) is a szobában lettek volna, mikor Jézus megjelent a tizenkettőnek, felismerték volna? Az Apostolok Cselekedetei alapján azt kell mondanunk, hogy csak akkor, ha azok az előre kiválasztott tanúkhoz tartoztak volna (10,41), akiknek Isten ezt a különös kegyelmet megadta.[30]

Érthető, hogy a XX. század sok biblikusa hevesen ellentmondott ennek a „naív realista" értelmezésnek mind az Újszövetség, mind az ún. modern ember nevében: szerintük elferdíti a bibliai szövegek értelmét, a modern ember számára pedig nem hihető. Ezzel a szűklátókörű racionalista értelmezéssel szemben olyan magyarázatot kerestek Jézus feltámadására és megjelenéseire, amely egyrészt tiszteletben tartja az újszövetségi írók írói szándékát, másrészt elfogadható a „modern ember" számára. Itt csak a legfontosabb neveket, illetve irányokat említjük.

(b) R. Bultmann számára Jézus feltámadása nem új esemény kereszthalálához képest. A tény, amelyet a történész igazolhat, egyedül Jézus kereszthalála. A „feltámadás" ennek a kereszthalálnak az

30 A feltámadás objektív valóságát tagadók ellenében újabban egy protestáns teológus, W. Pannenberg fejtette ki Garrigou–Lagrange-hoz bizonyos szempontból hasonló álláspontot: Krisztus feltámadása történeti érvekkel bizonyítható valóság, a történelem beteljesedésének elővételezése (*prolepsis*). Ld *Jesus: God and Man* (Philadelphia: Westminster, 1968), 99. o.

értelme: hit „a kereszt üdvözítő erejében". Ehhez a hithez úgy jutunk el, hogy az egyházi kérügmában az Isten Szava „megszólít" bennünket. Arra hív, hogy Krisztussal együtt haljunk meg eddigi világi egzisztenciánknak (azaz annak a görcsös ragaszkodásnak, amellyel a földi dolgokban keresünk biztonságot) és támadjunk új életre Krisztussal itt és most (azaz egészen új módon értsük meg egzisztenciánkat): szabadon, minden biztos evilági fogódzópontot elengedve nyíljunk meg az Isten abszolút jövőjének.[31] Bultmann szavaival:

> *Az igazi hit hit a hithirdetés szavában, amely megvalósít. Ha az, ami Húsvét napján történt, valamilyen új eseményt ad hozzá a kereszthalálhoz, ez csak a feltámadt Úrban való hit keletkezése, minthogy ez a hit vezetett az apostoli hithirdetéshez.*[32]

Ebből érthető, hogy Barth Bultmann értelmezését így foglalta össze: „Jézus a kérügmában támadt fel." Bultmann egyetértését fejezte ki ezzel a barthi összefoglalással, föltéve, hogy a következőképpen értelmezik: „a kérügma eszkatologikus esemény; állítanunk kell, hogy Jézus valósággal jelen van a kérügmában és hogy az, aki a kérügmát hallgatja, valóban Jézus szavát hallgatja".[33]

Ebből a szövegből arra következtethetnénk, hogy Bultmann hisz a feltámadt Jézus megdicsőült, személyes valóságában. Hiszen Jézus szaváról és a kérügmában való valóságos jelenlétéről beszél. Más szövegekben azonban Jézus kérügmában való jelenlétét egyszerűen Isten Szavával azonosítja, amely átformálja a hívőt. A feltámadt Jézusnak nem tulajdonít egyedi személyes létet. Az Isten Szavának tényleges hirdetésétől elvonatkoztatva nem beszélhetünk a feltámadt Krisztusról.[34]

---

31 Bultmann nyilván Heidegger egzisztencia-elemzését kapcsolja össze Szent Pál keresztény életről vallott felfogásával.

32 R. Bultmann, *Kerygma and Myth. A Theological Debate* (New York: Harper & Row, 1961), 27. o.

33 R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg, 1960), 27. o.

34 R. Bultmann, *Kerygma and Myth*, 41. o. A Bultmann-i elképzelés (t. i. Krisztus feltámadása nem több, mint a kereszthalál megváltó ereje) legújabb formáját J.

Bultmann természetesnek tartja, hogy a testben való feltámadás, az üres sír, a Feltámadt megjelenése a mi világunkban soha meg nem történt, minthogy nem történhetett meg. Isten nem függeszti fel csodálatos módon a természet szükségszerű folyamatait. A „modern ember" számára hihetetlen, hogy Isten beavatkozzék a természet szükségszerű ok- és okozathálózatába. Mindaz, ami az Újszövetségben ilyen csodálatos természeti beavatkozást ír le (mint pl. Jézus testi feltámasztása), mitológikus nyelv, amelyet az emberi egzisztencia isteni átalakítására kell átértelmezni.

De tegyük fel, hogy ilyen csodás esemény megtörténhetett és megtörtént: Bultmann szerint a keresztény hit számára teljesen lényegtelen, sőt ártalmas lett volna. A hívő Isten Szavának hisz, amely az igehirdetés aktusában önmagát hitelesíti. Ha csodás bizonyítékokra támaszkodna a hitünk, mint pl. az üres sír, vagy a feltámadt Krisztus látható megjelenései, ez a „sola fides", a semmi emberi bizonyítékra nem támaszkodó, egyedül üdvözítő hit tisztaságát kezdené ki.[35]

(c) W. Marxsen krisztológiájának középpontjában nem a kereszt üdvözítő ereje, hanem a földi Jézus működése és tanítása áll. Marxsen elismeri, hogy a kereszthalál után a tanítványoknak volt valamilyen élményük („Widerfährnis") Jézusról. Ezt az élményt kétféleképpen értelmezték. A legkorábbi, pusztán „funkcionális" értelmezés: a tanítványoknak folytatni kell „Jézus ügyé"-t. Amint az Isten országa közénk jött a földi Jézus igehirdetésében, úgy folytatódik most a tanítványok munkájában.[36]

Macquarrie krisztológiájában látjuk (*Jesus Christ in Modern Thought*, Philadelphia: Trinity Press International, 1990), 412–414. o. Ha nem is volt feltámadás és mennybemenetel (amit Macquarrie sem nem tagad, sem nem állít), szerinte a két nagy keresztény alapigazság akkor is érintetlen maradna: Isten szeretet és Isten Jézus Krisztusban nyilatkoztatta ki önmagát. Macquarrie elfelejti, hogy a Biblia szerint Isten nem volna szeretet, ha szentjét a halál rothadásából nem emelte volna ki. Isten szeretetének valósága éppen abban nyilvánul meg, hogy erősebb a halálnál: feltámasztja a halottakat.

35 Ld. Bultmann teológiájának összefoglalását, R. Kereszty, *God Seekers for a New Age. From Crisis Theology to „Christian Atheism"* (Dayton: Pflaum, 1970) 73–79. o.

36 W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem* (Gütersloh: Mohn, 1964), 20. o.

Marxsen szerint a második értelmezés, t. i. hogy Jézus valóban feltámadt, csak később lett az igehirdetés központi témája. Ez a tanítványok idejében szükségszerű folyamat lehetett, azonban a „modern ember" számára teljesen elfogadhatatlan. Vissza kell térnünk az eredeti, funkcionális értelmezéshez. Jézus megjelenései annyit jelentenek, hogy „ügye", az eszkatológikus esemény folytatódik az Egyház igehirdetésében. Így Marxsen más úton ugyan, de Bultmannhoz hasonló végkövetkeztetéshez jut el: a feltámadás azt jelenti, hogy Jézus jelen van a tanúi kérügmájában.[37] Azonban ez a jelenlét nem a halálnak üdvözítő erejét, hanem a földi Jézus tanításának eszkatológikus érvényességét jelenti.

(d) H. R. Schlette és R. Pesch Bultmannal és Marxsennel ellentétben világosan állítják, hogy Jézus valóban, személyesen, létében föltámadt. Nemcsak szava, illetve ügye, hanem őmaga él örökre Istenben. Schlette, és a korai Pesch nem a feltámadást, hanem a feltámadott megjelenéseinek a valóságát vonják kétségbe. Az utóbbi úgy gondolja, hogy a megjelenések a zsidó apokaliptikus iratokból kölcsönzött irodalmi elemek, amelyek nem valóságos megjelenéseket akarnak kifejezni. Az előbbi szerint pedig semmi biztosat nem tudhatunk meg a feltámadásba vetett hit keletkezéséről.[38] De mindkettő afelé hajlik, hogy a tanítványok pusztán közös megfontolás és elmélkedés révén jutottak el ahhoz a meggyőződéshez, hogy Jézus valóban él:

> *Egyre elképzelhetetlenebbnek tűnik számunkra, hogy ez a Jézus úgy meghalt és eltávozott volna közülünk,*

37 Egy későbbi könyvében (*The Resurrection of Jesus of Nazareth*, Philadelphia: Fortress, 1974), amelyben figyelembe veszi első könyve bírálatait, Marxsen valamelyest megváltoztatja tézisét: elismeri, hogy ma is állíthatjuk, „Jézus feltámadott". Ez az állítás azonban nem jelent lényegesen többet, mint az előző könyvében képviselt funkcionális értelmezés: „Jézus halott. De (hit)ajánlata továbbra is érvényes". Azaz mi is szert tehetünk ugyanarra a hitre, amelyet a történeti Jézus hozott el nekünk. Ilyen értelemben Jézus ma is jön és ebben a „hitajánlat"-ban jelen van (147. o.).

38 Ld. R. Pesch, „Zur Entstehung des Glaubens an die Aufetstehung Jesu: Ein Vorschlag zur Diskussion" *Theol. Quartalschrift* 153 (1973), 201–228; H. R. Schlette, *Kirche Unterwegs* (Freiburg, 1966), 120. o. Továbbá H. R. Schlette, *Epiphanie als Geschichte* (München, 1966), 67. o.

mint Ábrahám, Dávid és Jeremiás. Amikor beszélnek róla, amikor együtt ülnek, esznek és isznak, meg vannak győződve arról, hogy ő velük van. Az a Jahve, aki Jézust küldte, most is megengedi, hogy közöttük éljen.[39]

Pesch különben megváltoztatta nézetét: megértette, hogy a feltámadott Krisztus megjelenéseiről szóló szövegek valóban megtörtént eseményekről szólnak.[40] Ugyanakkor Fiedler és Broer újabban ismét fölelevenítették, – kisebb változtatásokkal – Pesch korábbi feltevését.[41]

A fent említett szerzők (Bultmann, Marxsen, Schlette, a korai Pesch, Fiedler és Broer) nézeteiben értékeljük azt a szándékot, hogy egyrészt hűek akarnak maradni az újszövetségi iratok tulajdonképpeni mondanivalójához, másrészt a „modern ember" számára érthetővé és hihetővé akarják tenni a feltámadás üzenetét. Nem a hitet akarják kiküszöbölni, csak a hitet fölöslegesen megnehezítő „naív" elképzeléseket. De véleményünk szerint egyik célt sem érték el.

Mindegyikük – különböző fokon és módon – elferdíti a biblikus szövegek értelmét. Többek között mindegyikük figyelmen kívül hagyja mindazt a világos bizonyítékot, amely szerint az Újszövetség az üres sírt mint tényt és mint a feltámadás jóhírének szerves részét tárja elénk. Továbbá sem Bultmann, sem Marxsen nem látják, hogy Pál és a többi újszövetségi irat számára a feltámadt Jézus megdicsőült teste és megdicsőült személyes léte a kérügma sarkköve. Aki mindezt lehántható mitológikus „burok"-ként kezeli, az akarva vagy akaratlanul, de meghamisítja az evangéliumot.

---

39 Schlette, 70–71. o. Vö. J. J. Smith, „Resurrection Faith Today" *Theol. Studies* 30 (1969), 401. Smith itt idézi és megmagyarázza Schlette fenti szövegét. Én is az ő angol fordításából fordítottam a szöveget magyarra.

40 Ld. R. Pesch, „Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu" *Freiburger Zeitschr. für Philosophie und Theologie* 30 (1983), 72–98. Ld. különösképpen 87. o.-t.

41 *„Der Herr is wahrhaft auferstanden" (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens* szerk. I. Broer & J. Werbick (Stuttgart: V. Katholisches Bibelwerk, 1988). Ld. elsősorban 60–61. o.-t.

Érdekes jobban szemügyre venni, hogyan értékeli Bultmann a Feltámadott megjelenéseit. Szerinte ezek a történetek ugyanarra az egzisztenciális történésre utalnak, amelyben minden hívőnek része van, mikor a kérügméban Isten Szavával találkozik. Ugyanakkor Bultmann elismeri, hogy Pál nem így értelmezi 1 Kor 15,3–8-at. De nem is fogadja el a kérügma részeként az itt megadott jelenések listáját. T. i. Bultmann szerint Pál itt „végzetes" irányban indul el, amennyiben „bizonyítékot keres a kérügma számára".[42] Itt azonban kiderül, hogy Bultmann nem engedi, hogy az újszövetségi szerzők szabják meg, mi tartozik valójában a kérügmához; önkényesen, saját filozófiai és teológiai előítéletei alapján ő maga dönti el.

Amint láttuk, Marxsen elismeri, hogy Jézus halála után a tanítványokkal valami történt, valamiképpen megtapasztalták Jézust. De szerinte ez az élmény olyan meghatározatlan volt, hogy többféleképpen lehetett értelmezni. Szem elől téveszti, hogy Pál és az evangéliumok szerint Jézus halála utáni megtapasztalása nem valami homályos érzés vagy meghatározatlan élmény, hanem egyértelműen a Feltámadottal való találkozás; semmi kevesebbre nem lehet redukálni. Pál és az evangéliumok nem csak azt akarják mondani,hogy Jézus ügye továbbra is érvényes. Azért érvényes, azért örökre eszkatológikusan aktuális, mert Jézus személyesen legyőzte a halált. Marxsen értelmezésében Jézus végső fokon nem élhet tovább másként, mint ahogyan a költő él „ifjú szívekben", ahogyan minden nagy gondolkodó, vallásalapító vagy politikus „ügye" túléli az illető személy halálát. Valaki vallhat ugyan ilyen nézetet Jézusról, de állíthatja-e, hogy ez az Újszövetség Feltámadottról szóló üzenete a mai kor számára?

Amit láttunk, az korai Pesch (Schlette is efelé hajlik), Fiedler és Broer azt gondolják, hogy a megjelenések kérügmája és elbeszélései pusztán az apokaliptikus irodalomból kölcsönzött írói fogások, amelyek nem valóban megtörtént eseményekre utalnak. De nem vették figyelembe, hogy az evangelisták nem a szokványos apokaliptikus irodalmi formát használják, amely a halottaknak a történelem végét jelző, világkatasztrófával egybekötött feltámadását írja le. A Feltámadottal való találkozás elbeszélése egy eddig nem ismert irodalmi

42 Bultmann, *Kerygma and Myth*, 112. o.

formát alkot: az Új Teremtés, az Új Világ úgy kezdődik, hogy a feltámadt Jézus jólismert emberi alakja megjelenik övéi között, s a régi világ látszólag zavartalanul folytatódik.[43] Ennek az új irodalmi formának a megalkotása arra mutat, hogy a tanítványoknak olyan új élményben volt részük, amelynek kifejezésére semmilyen meglevő formát nem találtak elégségesnek.

A fenti elgondolás egy másik történetkritikai nehézségbe is ütközik: Jézus szégyenletes kereszthalála mélyen megrendítette tanítványait. Ha semmi új nem történt velük (csupán éppen megvitatták maguk között a történteket), hogyan állíthatják, hogy Jézus nemcsak úgy él tovább, mint Ábrahám, Dávid és Jeremiás, Istennel és Istennél; hanem úgy, mint az Egyház jelenlévő és aktív Ura, aki Isten saját dicsőségét és méltóságát birtokolja és Isten hatalmát gyakorolja?

Ha meggondoljuk, hogy milyen sokrétű és milyen mennyiségű tanúságtételt tartalmaz az Újszövetség arról, hogy a tanítványoknak Jézus valóban megjelent, nem tudunk megszabadulni a gyanútól: nem a szöveg tárgyilagos viszgálata, hanem a hermeneutikán túli okok miatt állítják a fenti szerzők, hogy az Újszövetség szerint a megjelenésekről szóló szövegek valójában nem megjelenésekről szólnak. Arra kell következtetnünk, hogy itt (kritikusan meg nem vizsgált) filozófiai előfeltételek befolyásolják az egzegéta következtetéseit, mégpedig a Bultmann-i iskola előfeltételei: a világ zárt ok- és okozatrendszer, amely kizárja az isteni beavatkozás lehetőségét. Isten csak az emberi szubjektum mélyén hat. Ez a filozófia teljes egészében csak Bultmann és Marxsen egzegézisét határozza meg, de kisebb mértékben a korai Pesch, Schlette, Friedler és Broer gondolkodására is hat. Ezért látszik számunkra valószínűtlennek, vagy egyenesen lehetetlennek, hogy a feltámadt Jézus eszkatologikus valósága érzékeinkkel is felfogható módon jelenjék meg a mi világunkban.

A bultmann-i világnézet végső fokon feltételezi az embernek az anyagi világtól való elidegenedését. Az ember ugyan a technika révén megpróbálja meghódítani és kihasználni az anyagi világot, de lelke

43 Ld. X. Léon-Dufour, „Appearances and Hermeneutics" 107–128; W. Pannenberg, *Jesus: God and Man*, 53–114. o.

mélyén meghasonlott vele.[44] Isten csak az emberi tudatban működhet, és ezért az anyagi világ, az emberi test, Krisztus sírban fekvő keresztrefeszített testét is beleértve, kívül esik az üdvösség lehetőségén. Krisztus teste nem támadt újra életre, mivel ilyen „csoda" lehetetlen. De ha fel is támadt volna, ez teljesen fölösleges és értelmetlen „beavatkozás" lett volna.

Ideje, hogy összefoglaljuk eddigi vizsgálataink eredményét. Először a feltámadással és a Feltámadott megjelenésével kapcsolatos szövegeket elemeztük, különös tekintettel a legkorábbi és legteljesebb kérügma-szövegre (1). Utána a szövegek alapján összefoglaltuk azokat a történeti tényeket, amelyek a történeti kritika módszerével megállapíthatók (2). Majd azokat a föltevéseket vettük sorra, amelyek úgy próbálják a fenti tényeket megérteni, hogy a feltámadás minden lehetőségét kizárják. Láttuk, hogy ilyen alapon egynek sem sikerült a tények összességét ferdítés, illetve elhallgatás nélkül megmagyaráznia (3). Végül néhány olyan fontos mai feltevést vizsgáltunk meg, amelyek elfogadják ugyan valamilyen formában a feltámadást, de – különböző filozófiai előfeltételek alapján – különböző módon magyarázzák az újszövetségi szövegek értelmét. Míg az előző csoport nyíltan elvetette az újszövetségi értelmezést, ezek a biblikusok az újszövetségi írók „szándéka" szerint akarják a történeteket megmagyarázni (4). Erőfeszítésük azonban nem sok sikert könyvelhet el, mivel az Újszövetséggel szembenálló filozófiai előfeltételek alapján nem lehet az Újszövetséget helyesen értelmezni.

Az említett feltevések vizsgálata több pozitív meglátáshoz is vezetett.

1. Jézus halála és feltámadása elválaszthatatlan: együtt alkotják a megváltás egyetlen eszkatológikus művét.

2. A feltámadás azonban nem redukálható Jézus kereszthalálának értelmére. A sírba temetett halott Jézust Isten Lelke új életre keltette: A Feltámadott az Új Ember, a végleges eszkatologikus Világ kezdete.

3. Ez az „eszkatologikus kezdet", az elsőszülött a sok testvér közül kinyilvánítja magát a mi világunkban azoknak, akiket Isten erre kivá-

44 Ez a meghasonlás közel van a régi gnosztikus rendszerekhez, amelyekkel az atyáknak kellett megharcolniuk. A gnosztikus filozófus is megválthatatlannak tartja az anyagi világot és a saját testét.

lasztott. Csak azok, csak akkor és csak addig látják, amikor és amíg ő akarja: a Feltámadott valósága és a mi világunk között „végtelen minőségi különbség" van. De éppen transzcendens, isteni létmódja teszi lehetővé, hogy a feltámadt Jézus nemcsak rajtunk kívül, hanem bennünk is létezzen, belülről formáljon át, a mi új életünk forrása legyen.

4. Az üres sír kiegészíti a megjelenések mondanivalóját. A Feltámadott váratlan megjelenései és eltünései a két világ közötti beláthatalan különbséget mutatják: az üres sír azonban azt hirdeti, hogy az új világ és a régi között mégis van folytonosság. Hiszen Jézus nem merőben új és más testet kapott, hanem a Szentlélek Jézus földi testét, a régi kozmosz szerves darabját alakította át az új, végleges teremtés középpontjává. Krisztus föltámadt testéhez fog a mi feltámadott testünk is hasonlítani,[45] az anyagi világ pedig nem semmisül meg, hanem végleges, eszkatológikus formájában a feltámadt emberiségnek lesz megfelelő „környezet".[46]

---

45 Katolikusok tudják, hogy nemcsak Jézus teste, hanem az Egyház testének archetípusa, Mária megdicsőült teste is már létező kezdete ennek az új teremtésnek. Joggal kérdezhetné valaki, ha Jézus és Mária teste nem porladt el a sírban, hanem megdicsőült testként lépett be az Isten Országába, miért porlad el a mi testünk feltámadásunk előtt? Jézus és Mária testét nem kezdte ki a bűn; ezzel szemben a mi testünk az eredeti bűn és saját bűneink terhét hordozza. Ezért az utóbbi ebben a formában nem alkalmas megdicsőülésre. Előbb szét kell hulljon alkotóelemeire, hogy a Szentlélektől átformált lelkünk az idők végén új testet kaphasson. Ennek az új testnek a régivel való bizonyos fajta „azonossága" csak a lelkünk azonosságán alapszik.

46 A feltámadás értelmezésében nem tudunk minden fontos művet elemezni. Az itt adott értelmezéstől más-más fokban különböző véleményekre vonatkozólag ld. E. Schillebeeckx, *Jesus. An Experiment in Christology* (New York: Crossroad, 1981), 320–397; 516–544. o. P. Perkins, *Ressurection. New Testament Witness and Contemporary Reflection.* (Garden City: Doubleday, 1984). Schillebeeckx nézetének kritikáját ld. R. H. Fuller & P. Perkins, *Who Is This Christ? Gospel Christology and Contemporary Faith* (Philadelphia: Fortress, 1983), 28–38. o; Perkins fentebb említett könyvének kritikáját ld. G. O'Collins, *Interpreting the Resurrection. Examining the Major Problems in the Stories of Jesus' Resurrection* (New York: Paulits, 1988), 11–17. o.

5. A feltámadás az alapvető teológiában

Miután összefoglaltuk az irodalom- és történetkritikai kérdéseket, a következőkben a feltámadt Jézus valóságát és a feltámadás tényének hitelességét fogjuk a filozófia és teológia egészének szempontjából röviden megvizsgálni.

a. Az ismeretelméleti kérdés

Eddigi vizsgálódásaink megmutatták, hogy el kell kerülnünk két végletes ismeretelméleti álláspontot: (1) Nem fogadhatjuk el azt a naív realizmust, amely szerint Pál és a tanítványok a feltámadt Jézust a maga teljes eszkatologikus valóságában látták. (2) Ugyanúgy tarthatatlan az a nézet, amely szerint a feltámadt Jézus megjelenéseiről szóló szövegek a szubjektív képzelet szüleményei, vagy ami végső fokon egyre megy, olyan irodalmi fogások, amelyek nem tényleges megjelenést, hanem valami mást akarnak kifejezni.[47]

Hogy pontosabban megfogalmazhassuk, vizsgáljuk meg azt az újszövetségi írást, amely véleményünk szerint a legvilágosabban fejezi ki az Újszövetség álláspontját a feltámadt Krisztus felismeréséről.

> *Szeretteim, már most Isten gyermekei vagyunk, de hogy mik leszünk, az még nem nyilvánvaló. Tudjuk azonban, hogy amikor megjelenik, hasonlók leszünk hozzá, mert látni fogjuk őt úgy, amint van (1 Jn 3,2).*[48]

A hagyomány szerint az Urat úgy látni „amint van" Isten színelátását jelenti, mivel a feltámadt Krisztus teste – a földi Jézus halandó testével ellentétben – többé nem rejti el az isteni dicsőség sugárzását; ellenkezőleg, a Szentlélek Jézus emberségét annyira tökéletessé tette, hogy az istenséget minden „szűrés" nélkül, teljesen transzparensen közvetíti. Az Urat tehát csak akkor láthatjuk meg úgy „amint van", amikor teljesen megtisztultan, feltámadt testünk az ő feltámadt testé-

47 Láttuk, hogy ez a „más" többfajta dolgot jelenthet, pl. Jézus ügye folytatódik, Jézus valóban él (de nem jelent meg, esetleg nem is támadt fel a sírból), stb.

48 A szövegösszefüggésből valószínű, hogy a Békés-Dalos, *Revised Standard Version és a Bible de Jérusalem* fordításának van igaza, amikor az *ean phaneróthé-t* a feltámadt keresztényre vonatkoztatja. Vö. Jn 2,28.

nek természetében részesedve, hozzá egészen hasonlók leszünk. Ez nyilván az apostolokra is vonatkozott. Így érthető, hogy Szent Tamás a hagyományt összegezve a feltámadt Úr megjelenéseit „nyilvánvaló jelek"-nek (*evidentissima signa*) tartja, amelyek által Jézus megmutatta magát övéinek.[49] *Jelek* voltak, amennyiben a tanítványok érzékelő ismeretmódjához és szükségleteihez mérten különböző módon közvetítettek;[50] *nyilvánvaló* jelek voltak, amennyiben felismerhetően jelezték és közölték a feltámadt Úr valóságát. Pál elsősorban a feltámadt Úr eszkatologikus dicsőségét fogta fel, a tanítványok a Feltámadott testének a Megfeszített testével való azonosságát. Máskor a megjelenés Jézus Isten dicsőségébe való bemenetelét jelentette ki (a mennybemenetel Lukács evangéliumában és az Apostolok Cselekedeteiben: Lk 24,50–53; ApCsel 1,6–11. Vö. Jn 20,17–18). Félreismernénk a mennybemenetel látomásának jel voltát, ha ezt valóságos űrutazásnak gondolnánk és a fölemelkedés sebessége után érdeklődnénk. Amit az apostolok láttak, az számukra a láthatatlan és kifejezhetetlen transzcendens valóságot fejezte ki: Jézus embersége emberi voltát megtartva Isten létmódjában részesedik. Hasonlóan értelmetlen volna az a kérdés, hogy vajon Jézus megemésztette-e azt a darab halat, amelyet a tanítványok szeme láttára elfogyasztott (Lk

49 „*Christus dicitur suam resurrectionem argumentis declarasse, inquantum per quaedam evidentissima signa se vere resurrexisse ostendit*" (S. T. III. q. 55, a. 5) E tárgykörben alapjában (de nem minden részletében) követjük Szent Tamás elgondolását.

50 Vö. S. Th. III. q. 55, a. 2; a. 4.: „*...resurrectio Christi manifestanda fuit hominibus per modum quo eis divina revelantur. Innotescunt autem divina hominibus secundum quod diversimode sunt affecti.*" Amennyiben Szent Tamás a Feltámadt megjelenéseit hatékony jeleknek tartja, az atyák hagyományát követi. Idézi pl. Nagy Szent Gergely szövegét az Emmausba induló tanítványokról (23. Homilia az evangéliumokról): „Olyannak mutatta magát testében, mint amilyen a szívünkben volt, minthogy szívünkben még messze vándorolt a hittől, úgy tett, mintha messzebb akart volna utazni, azaz mintha valóban vándor lett volna" (U. o.). Szent Bernát szerint a feltámadt Jézus „a szolga alakjában" jelenik meg Mária Magdolnának. Bernát e szavakat adja Jézus ajkára: „Miért akarsz most megérinteni, te, aki a testi érzéklés alapján gondolkozol a feltámadás dicsőségéről?... Most még a te érzéki megismerésedhez alkalmazkodom, a szolga alakjában jelenek meg, hogy a múlt tapasztalatai alapján felismerhess" (*Super Cantica* 28.9). Ezt a hagyományt valószínűleg Órigenész dolgozta ki először. Ld. „Celsus ellen" írt értekezését (2,65).

24,42–43). Az étkezéssel ugyanis pusztán azt jelezte, hogy nem szellem, hanem valóságos testben támadt fel.

Fontos, hogy megvizsgáljuk az érzékek szerepét és jelentőségét a Feltámadott felismerésében. Rendszerint az érzékek felismerik valakinak a jelenlétét (Saul kísérői hallják a hangot, de senkit sem látnak: ApCsel 9,7; Mária Magdolna kertésznek véli Jézust: Jn 20,15; az Emmausba igyekvő tanítványok nem ismerik fel az idegent: Lk 24,16; mikor a tizenegynek megjelenik Jeruzsálemben, kísértetnek nézik: 24,37), de csak a hit megvilágosodásával ismerik fel ebben a valakiben Jézust.[51] Szent Tamás szép kifejezésével: az apostolok *oculata fide* (szabadon fordítva: szemmel látható hitben) ismerik fel e Feltámadott Urat. Az érzéki tapasztalás szerepe mutatja, hogy a Feltámadott valóban a mi világunkban jelenik meg. A hit szükségessége pedig kinyilvánítja, hogy a Feltámadott a mi világunkat meghaladó, eszkatologikus valóság. Úgy is mondhatjuk, hogy ez az új ismeretmód, a hit által éleslátóvá tett szem megfelel a jelenések természetének, amennyiben ezek a Föltámadott végső, eszkatologikus megjelenését elővételezik. Az apostolok testükkel és lelkükkel, egész hit által megszentelt emberségükkel tapasztalják meg a Feltámadottat. Ezzel tanúi lesznek annak a valóságnak, amiben az idő végén minden választott részesedni fog: testünkkel, lelkünkkel, egész megdicsőült emberségünkkel fogjuk a Feltámadottat látni: „Ez a Jézus... úgy jön el, ahogyan szemetek láttára mennybeszállt" (ApCsel 1,11). Ennyiben az apostoli tanúságtétel egybefogja a földi Jézus életét, a Feltámadott megjelenéseit és elővételezi az eszkatologikus beteljesedést is.

A Feltámadott megjelenései megtanítják az Egyházat, hogy fölismerje Krisztus állandó jelenlétét és működését a szentségekben, elsősorban az Eucharisztiában. Az eucharisztikus jelenlét és a Feltámadott megjelenései között szerkezeti hasonlóság van. Mind az Eucharisztia, mind a húsvéti megjelenések hatékony jelei Krisztus személyes jelenlétének és a hívőt átformáló tevékenységének. Mindkét esetben az érzéki ismeret és a hit együttes működésére van szükség ahhoz, hogy a jelet mint jelet fölismerjük. A különbség abban rejlik, hogy a megjelenések magát Krisztust láttatják meg az aposto-

51 Vö. S. T. III. q. 55, a. 2.

lokkal olyan formában, amely felfogható és elviselhető a halandó ember számára. A szentségek azonban nem emelik fel érzékeinket a Jézuslátásig: érzékeinkkel az Eucharisztiában csak kenyeret és bort tapasztalunk. De a hit révén felfogjuk benne az élet kenyerét és a lélek italát, magát Krisztust, aki lelkünket és testünket önmagával táplálja az örök életre. Így a megjelenések szükséges előkészítői a szentségi rendek. A tanítványoknak előbb meg kellett látniuk az Urat a kenyértörésben, hogy az egész Egyház hitét megerősítsék az Eucharisztiában való láthatatlan jelenlétében.

b. Mennyiben vezet el az értelem a feltámadás hitéhez?

Jézus feltámadása nem tartozik a megszokott történeti események sorozatába. De kezdőpontja (*terminus a quo*) (Jézus halála, sírban fekvő holtteste) és hatásai (pl. az üres sír, a tanítványok hite Jézus feltámadásában, igehirdetésük rendkívüli sikere, vértanúhaláluk) minden további minősítés nélkül történelmi tények. A mi világunkban, meghatározott helyen és időben történtek, és elvben mindenki meggyőződhetett valóságukról. A feltámadás végpontja (*terminus ad quem*) azonban a megdicsőült Krisztus, aki túllépett a világunkon és az isteni létrendbe tartozik.[52] De éppen azért, mert a történelmen túli valóság, új módon egyszerre a történelemben is jelen van, amint annak transzcendens beteljesítője. Olyan végcél, aki az emberiséget és az egész világegyetemet magához vonzza.[53] A feltámadás utáni rövid megjelenések ennek az állandó aktív jelenlétnek a látható jelei. A történészt e jelenések egészen új feladat elé állítják, amennyiben minden eddigi történeti kategóriát szétfeszítenek. Elvben nem tapasztalhatta meg őket mindenki, hanem csak Istentől előre kiválasztott tanúk, akiknek a Feltámadott szuverén szabadsággal megjelent. Ugyanakkor egymástól független tanúk egybehangzó tanúságával bizonyítható, ami minden történeti tény előfeltétele. A történész ezért alapos szorítóba kerül: egyrészt nem zárkózhat el a jelenések ténye elől, másrészt a saját illetékességi körén belül nem tudja „elhelyezni" őket. Mint történész csak annyit állíthat, hogy az általánosan igazolha-

52 A szentatyák egyszerre hangsúlyozzák a megdicsőült Jézus isteni létmódját és valódi emberségét.

53 Ld. W. Pannenberg, „Dogmatic Theses on the Doctrien of Revelation" *Revelation as History*, szerk. W. Pannenberg (Toronto: Macmillan, 1968), 139–145. o.

tó történeti tények összefüggéseit (a feltámadás előzményeit és evilági következményeit) semmilyen evilági okkal nem lehet elégségesen megmagyarázni. Minden olyan redukciós kísérlet, amely a valóságos feltámadást és a valóságos megjelenéseket kizárja, csak az általánosan igazolható tények elhallgatásával, vagy elferdítésével sikerülhet. Ahhoz azonban, hogy valaki a feltámadás és a Feltámadott megjelenéseinek valóságát elismerje, a történeti kutatás nem elégséges: ehhez már hit kell. Olyan hit, amellyel elfogadjuk az Atya lelkünk mélyén meghallható tanúságát a Fiúról. A történettudós mégis nagy szolgálatot tesz a hitnek, amennyiben megmutatja, hogy a racionalista kibúvók zsákutcába torkollnak.

Önmagában azonban a legalaposabb történeti érvelés sem elegendő arra, hogy valaki a feltámadást hihetőnek gondolja el, ha filozófiai feltevései ennek lehetőségét eleve kizárják. Ezzel szemben, ha a feltámadást egy egyetemes fejlődési folyamat transzcendens betetőzésének fogjuk fel, egyszerre sokkal érthetőbbé válik. A világmindenség egyetemes fejlődésének filozófiai megértése megmutatná, hogy a feltámadás minden alapvető ujdonsága ellenére sem mond ellen az egyetemes fejlődési filozófia törvényszerűségeinek, bár mint a történelem immanens erőin túlmutató transzcendens beteljesülés, abból le sem vezethető. Itt csak a gondolatmenet vázlatát adhatjuk.

Az a gyakran hangoztatott és még gyakrabban föltételezett elképzelés, hogy a természet önmagában megmagyarázható, zárt ok- és okozati rendszert alkot, se tudományosan, se filozófiailag nem igazolható, ugyanakkor gyökeresen szemben áll a teremtés keresztény tanításával. T. i. ha a világot egy Transzcendens Ok teremtette, a világ szükségképpen nyitott ennak a Szabad Oknak a kezdeményezéseire. A Transzcendens Ok nem kapcsolja ki a teremtett, másodlagos okok tevékenységét. Ellenkezőleg: arra képesíti őket, hogy természetük szerint tevékenykedjenek. Sőt bizonyos rendszerességgel arra emeli fel a teremtett okot, hogy önmaga természetét felülmúló okozatot hozzon létre.[54] Ebben az elgondolásban a kozmosz feljődési folyamata természetes analógiája a biblikus csodáknak és mindenekelőtt

54 Ld. erről részletesebben B. Weissmar elgondolását: *Gottes Wirken in der Welt, Ein Diskussionbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*, Frankfurt a. M., 1973.

Krisztus feltámadásának. Azokra az ontológiai „ugrások"-ra gondolunk, amelyek az élettelen anyagtól az élőhöz és az élőből a szellemi létezőhöz vezetnek. Ahhoz, hogy ezekből az ugrásokból Isten transzcendens teremtő tevékenységére következtethessünk, a következő alapelvek érvényességét tételezzük fel: 1. Az ok és az okozat között szükségszerűen arányosság van; egyszerűbben: semmi sem adhatja azt, amit valamiképpen nem birtokol. Ennek az elvnek a tagadása végső fokon arra a képtelen következtetésre vezetne, hogy a semmi és a valami között nincs különbség. 2. Az élettelen és élő anyag, továbbá az ember és a többi élőlények között minőségi különbség van: az élő anyag magasabb fokú létező, mint az élettelen; úgyszintén az ember magasabb létrendbe tartozik, mint a többi biológiai létező. Ha ez így van, akkor nemcsak az élettelen anyag, hanem az élő létrejötte és az ember létrejötte is olyan sajátos transzcendens oksági tevékenységet kíván, amely az élettelen anyagot arra képesíti, hogy közreműködjék az élet létrehozásában, az ember őseit pedig arra, hogy szellemi lélekkel megáldott lény(eke)t szüljenek.[55]

Krisztus feltámadása gyökeresen különbözik a kozmikus fejlődés ezen „csodái"-tól, inkább a teremtés kezdeti aktusához hasonlítható. T. i. itt a másodlagos okok képessége és a végső eredmény között beláthatatlan távolság van, ezért az isteni beavatkozás is szemmellátható bb és radikálisabb. Krisztus halott testének életre támasztása, az új és végleges teremtés kezdete: Krisztus az elsőszülött sok testvér közül, az eszkatologikus emberiség zsengéje. Mégis e végtelen „ugrás", e végtelen minőségi különbség ellenére is megállapíthatunk bizonyos folytonosságot. Az új teremtés nem semmiből jön létre,

55 Különben minden ember foganása analóg módon megismétli az első ember teremtésének a csodáját. Valahányszor egy férfi és asszony új emberi életet nemz, a transzcendens isteni Ok úgy működik közre a nemzés aktusával, hogy a szülők és Isten együtt, bár egészen másik síkon, hozzák létre az új embert: a szülők tevékenysége közvetlenül csak a genetikai „csomagot", az ondó- és a petesejt egyesüléséből származó emberi testet hozza létre, az isteni teremtő aktus pedig arra irányul, hogy ez a test egy szellemi lény, örök életre meghívott személy önkifejezése legyen. Így minden gyermek világraszületése „csoda". S ezt leginkább a szülők tapasztalják meg. Ők értik meg legvilágosabban, hogy a gyermek mennyivel „több", mint az ő nemi aktusuk eredménye. Ember nem képes új személyt, új szellemi lényt teremteni. Isten azonban teremtő aktusát a szülők tevékenységétől teszi függővé, azokkal „működik közre".

hanem a Krisztus keresztrefeszített és sírba helyezett testéből és lelkéből, amellyel az örök Fiú az emberi szeretet legnagyobb aktusával a kereszten véglegesen átadta magát Atyjának. De ezek az emberi „okok", helyesebben előfeltételek elégtelenek arra, hogy a feltámadt Krisztus valóságát létrehozzák: az Atya isteni ereje támasztotta Jézust új életre.

Ha egyszer a feltámadás valóságát hitben elfogadtuk, a világmindenséget és az emberi történelmet egészen új fényben látjuk. Többek között:

1. Megértjük, hogy a kozmikus feljődés pozitív cél felé halad. A fejlődés minőségi ugrásai (élettelenből élő anyagig, állatból az emberig) nem a véletlen kegyetlenül abszurd játéka, amely a naprendszer elöregedésével előbb-utóbb szükségszerű tragédiába torkollik, hanem a fejlődési folyamatból le nem vezethető végső beteljesedés első lépései.

2. Ha Krisztus feltámadása valóság, akkor az emberi szívnek az élet, igazság, jóság és szeretet abszolút teljességére irányuló vágyai nincsenek halálra ítélve, hanem legvakmerőbb reményeinek is meghaladó beteljesülést nyernek.

3. S ez a beteljesedés az ember természetes testi-lelki egységét nem szakítja szét, hanem inkább tökéletessé teszi. Krisztus feltámadt testével egyesülve az ember lelke és teste együtt részesedik az örök életben és otthonra talál egy új, Isten Lelkétől átformált teremtésben.

A II. Vatikáni Zsinat szerint a húsvéti misztérium ünneplése az évközi vasárnapok során is folytatódik. A fenti tanulmány ennek szellemében került közlésre. (szerk.)

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.

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. Arnbaum (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.)

1994. Szentháromság

II. évf. 1. szám

Tartalomjegyzék

Hans Urs von BALTHASAR
Teremtés és Szentháromság

Christoph SCHÖNBORN
A teremtés hite és a fejlődéselmélet

Marc LECLERC
A fizikai világ hármas egysége

Reinhard LÖW
Evolucionizmus és természetbölcselet

Andreas KNAPP
Szociobiológia és keresztény erkölcs

KERESZTY Rókus O. Cist.
Jézus feltámadása

Ára: 80 Ft