COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Isten örök Fia

Hans Urs von BALTHASAR
- Isten az Istentől, világosság a világosságtól...

Joseph RATZINGER
- Jézus Krisztus ma

Werner LŐSER
- Jézus Krisztus Isten örök Fia

Gerhard SCHNEIDER
- Krisztus örök elő-létezése az Újszövetségben

Klaus REINHARDT
- Új utak a mai krisztológiában

Robert SPAEMANN
- A relativizmus zsákutcája

Joseph RATZINGER
- Az új katekizmus

1994. **Karácsony**

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.

„Az ember homályba takarja a Teremtő Atya eszméjét, mert nem fogad el már egy olyan Istent, aki felé térdenállva kell fordulnia.Kizárólag baráti alapon akarnak érintkezni az emberek, mint Istennel majdnem egyenlők, mint ember az emberrel, éspedig az ember Jézussal... Ha az ember pusztán Krisztusra szorítkozik vagy méginkább az ember Jézusra, Isten többé nem lesz Isten." Joseph Ratzinger bíboros mondta ezt Vittorio Messorinak, a hitről folytatott beszélgetésük során. A *Communio* szerkesztősége az itt egybegyűjtött krisztológiai tanulmányokkal szeretné szolgálni azt a helyes teológiai gondolkozást, amely az Egyház tanítóhivatalának segítségével és irányításával a hívek hitét gyarapítja. A tanulmányok szerzői nem óhajtottak egyetlen „felkapott" teológussal sem polemizálni, pusztán a tények leszögezésével és teológiailag helyes kifejtésével akartak rávilágítani Jézus Krisztus megközelítésének, elfogadásának egyetlen helyes és lehetséges módjára. A karácsonyi időszak különös módon alkalmas arra, hogy az igehirdetésben, a személyes elmélkedésben és a hitoktatásban *Isten örök Fia*, a megtestesült Istenember: Jézus Krisztus álljon a középpontban. A téma kiválasztása tehát nem esetleges, hanem a karácsony ünnepe táján számtalan fórumon elhangzó egyéni teológiai vélekedéseket szeretné az objektív tanítás előterébe állításával kellően kiegyensúlyozni. A második évezred végén minden józanul gondolkodó ember előtt világos, hogy a társadalom számtalan területén eluralkodott relativizmus zsákutcába vezet. A *Communio* folyóirat olvasói bizonyára látókört tágítónak találják azt az írást, amely a sokarcú manipulációt nyíltan nevén nevezi, hiszen ismertté vált téveszmékkel szemben az igazság kimondása és annak minél szélesebb körű tudomásulvétele az egyetlen helyes cselekvés.

A *Communio* folyóirat II. évfolyamát fejezi be a jelen szám közzétételével. Folyóirat történetében ritkaságszámba megy, hogy egy szám két kiadást is megérjen. A *Communio* első jelentkezésekor ez történt.

Köszönjük az Egyház tanítása iránt érdeklődő olvasók eddigi támogatását és reméljük, hogy a következő években is haszonnal forgatják folyóiratunkat. A szerkesztőbizottság, amint az első szám beköszöntőjében igérte, a továbbiakban sem a kétértelműségek intellektuális nyelvezetén írt eszmefuttatásokat akarja közrebocsátani, hanem az Egyház tanítását az igaz hit gyarapítására.

Ezzel a gondolattal kívánunk Isten örök Fiának kegyelmeivel gazdag karácsonyt és új esztendőt!

Isten örök Fia

1. **Hans Urs von Balthasar: Isten az Istentől, világosság a világosságtól...** 3

2. **Joseph Ratzinger: Jézus Krisztus ma** – Jézus Krisztus ugyanaz tegnap és ma és mindörökké – Krisztus az út – Krisztus az igazság 8

3. **Werner Lőser: Jézus Krisztus Isten örök Fia** 17

4. **Gerhard Schneider: Krisztus örök elő-létezése az Újszövetségben** 27

5. **Klaus Reinhardt: Új utak a mai krisztológiában** 35

6. **Robert Spaemann: A relativizmus zsákutcája** – A nihilizmus zsákutcája – A kis csoportok relativizálása – A szavakkal történő manipuláció – Határ a normális és abnormális között – A pénz és a politikusok – A gazdagság uralma 49

7. **Joseph Ratzinger: Az új katekizmus** – A katekizmus előtörténete – A katekizmus szerzője és tekintélye 57

Hans Urs von BALTHASAR

Isten az Istentől, világosság a világosságtól...

A Krisztusról szóló könyvek sokasága mutatja, hogy a világ ma kevésbé tud napirendre térni ennek a titokzatos embernek a kilétét illetően, mint korábban. A hívő keresztény és katolikus ember hitére támaszkodva sem nézheti érdektelenül ezt a töprengést. Készen kell lennie arra, hogy meggyőződéséről számot adjon, s azt a mai kérdések és támadások láttán újra átgondolja. Ezt azonban belső nyugalommal teheti, mert tudja, hogy akiben hisz, nemcsak titokzatos szavakat mondott, hanem felülmulhatatlan élet- és halálsorsot tapasztalt meg. Minek lenne még egyáltalán értelme, ha minden értelemnek ez az összefoglalása megdőlne? „Uram, kihez mennék? Az örök élet szavai-tettei (remata) nálad vannak" (Jn 6,68).

Egész röviden három kérdést vetünk fel. 1. Lehet–e az ősegyház által megfogalmazott krisztológia mítosz? 2. Jézus sorsa tekinthető-e úgy, mint Isten világ iránti jóindulatának kifejezése? 3. Jézus lehet-e valóságos ember is, ha állítjuk róla, hogy „isteni személy"?

1. Bármi is történt húsvét napján, annyi bizonyos, hogy ott valamilyen szellemi atombomba robbant. Ha Jézust időszámításunk 30-ik évében felfeszítették, és Saul-Pál 32-ben vagy 34-ben megtért, s ez a Pál állítja, hogy a hívő közösségben megkapta a mindent magába foglaló krisztológia összefoglalását (1Kor 15,3–5), és ha ő leveleiben krisztológiai kifejezéseket, megszólításokat és himnuszokat vesz bele (amelyek kifejezetten hirdetik Jézus istenségét, a teremtésben való részesedését és elő-létezését), továbbá Pál ezeknek ismeretét már feltételezi leveleinek címzettjeinél, akkor jogos a kérdés: elegendő-e ez a 2–4 év arra, hogy egy mitosz kialakuljon, mégpedig olyan, amelyhez hasonló egységű és átütő erejű a pogány mítoszok között nem található, mégha akadnak is általános nyelvbeli hasonlóságok? Ez a rövid idő nem volt elegendő ahhoz – mint egyes vallástörténészek és formatörténészek feltételezik –, hogy az arámul beszélő judeai ősegy-

házból a hit átvándoroljon a hellenista zsidó-keresztényekhez és onnan a pogányokból lett keresztényekhez. Még akkor sem, ha ma már tudjuk, hogy a hellenizmus az akkori Jeruzsálemet is erősen áthatotta.[1] Sem a *Küriosz=Úr* megszólítás (arám:mar, maranatha), sem az *Isten Fia* cím (amely az Ószövetségből magyarázható), sem az elő-létezés és küldés-formula (ami az ószövetségi bölcsességi irodalomban bizonyos értelemben feltünik) nem szorul arra, hogy a hellenizmus vallási gondolatvilágából értelmezzük. Egyesek feltételezik, hogy már Pál idejében megvolt egy gnosztikus „megváltás-mítosz", amelyre Bultmann feltételezései is támaszkodnak, de ma már ezt is megcáfolták.[2] Még ha Jézus a *messiás* címet a félremagyarázás lehetősége miatt el is utasította, a kereszt felirata mégis azt igazolta, hogy őt mint messiást ítélték el. Akkor pedig kézenfekvő, hogy húsvét után ezt a címet miért alkalmazták rá.[3] Különben ezek a címek a maguk egyszerűségükben kifejezik az Atyához való különleges viszonyát (akit ő eddig a szokatlan családias „Abba" szóval illet). Továbbá a keresztre feszítés és a feltámadás eseményének egészen más súlyt ad, mint ahogyan ezeket a címeket az újszövetségi időben használták. Egyébként Jézus maga is hozzájárult ehhez a fokozáshoz azzal a tekintéllyel és igénnyel, amellyel fellépett: ő nagyobb, mint *Jónás* (vagyis egy próféta), nagyobb mint *Salamon* (vagyis a bölcsek) és nagyobb, mint *Mózes*, akinek a törvényét tökéletesíti és elmélyíti. Meg is kérdezik tőle: Mivé teszed magad? Tehát ha életében nem is adtak neki „isteni címeket", ő mindenképpen alkalmat adott arra, hogy a kilétéről szóló állításokat az isteni szférába helyezzék. Hogy milyen gyorsan és egyértelműen történt ez, azt mutatja a kereszthalál értékelés: értünk (Gal 2,20: értem) adta magát áldozatul. Ebben benne volt az emberiség bűnének hatékony jóvátétele Isten előtt. Az ő engesztelése hatékonyabb volt, mint az egész mózesi törvény. Ezért az csak isteni szférából jöhetett.

2. Itt jelentkezik a második kérdés: Miért nem lehetett volna egy ártatlan ember szenvedése (akit Isten esetleg utólag feltámasztással

1 Martin Hengel, Judentum und Hellenismus, 1973.
2 C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule, 1961.
3 N. A. Dahl, Der gekreuzigte Messias, In: Ristov-Matthiae: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, 1960, 140.

igazolt) a jele annak, hogy Isten nem mint haragos bíró, hanem mint irgalmas Atya nyilatkoztatta ki magát? A mai széleskörű kifogás Szent Anzelm (eddig klasszikus) helyettesítő-engesztelő tétele ellen a gyanus jele annak, hogy egyes katolikus teológusok fejében is az a tisztán jelképes értelmezés húzódik meg, amely Jézus isteni személyiségét fölöslegesnek tartja. Ha az Atya a „Fiút" előzetesen szeretettel „küldi és áldozatul adja" (Róm 8,32: Jn 3,16), akkor már nem is kell őt „engesztelni". Akinek elég ez a gondolatmenet, az az újszövetségi kinyilatkoztatás felcserélhetetlen istenképét nem is ismeri fel, vagyis azt, hogy Isten önmagában, háromságos mivoltában önzetlen és öntudatos szeretet. Továbbá nem gondolja meg, hogy a Teremtő mit vállalt, amikor szabad teremtményeket alkotott, akik szembeszállhatnak vele. Kárhozatra vesse őket? Akkor elveszti a világgal való játékot. Vagy feltétel nélkül bocsásson meg? Akkor nem veszi komolyan a teremtmény szabadságát, illetőleg eltekint tőle. Hogyan mehetett bele a jelen üdvrend merészségébe? Csak úgy, hogy az örök Fiú kezdettől fogva (s itt van helye Krisztus közvetítő szerepének a teremtésben, 1Kor 8,6) kezességet vállalt a bűnösökért, abszolut szolidaritással, egészen az Istentől való elhagyatottságig a kereszten. Csak így mondhatta Isten ezt a rettenetes világot „nagyon jónak" és csak így adhatott neki létet. Akkor pedig a megfeszítettnek átvert szivén keresztül betekinthetünk az Atya szivébe, és megismerhetjük kettőjük szeretetének kifürkészhetetlen Lelkét, felismerhetjük a három személyű egy Istent, aki öröktől fogva kész arra, hogy mindent odaadjon: az Atya a Fiunak, a Fiú az Atyának és a Szentlélek mindkettőjüknek, mint kettőjük végső egységének Lelke, s ez egyszerre szegénység és gazdagság. Ez a mindenképpen isteni magatartás szabadon kitárul és igazolódik a világ felé is.

Innen érthető az egyházatyák kedvenc gondolata, hogy az Isten Fia a teremtés óta beleélte magát az emberekkel való együttélésbe (Irenaeus) és az Atyát is arra hívta fel, hogy a világot a Fiuban szemlélje. Az Ige nemcsak általánosságban van jelen a természetben és a történelemben, hanem ő az alanya a végérvényes emberré levés és a kereszthalál folyamatának is.[4] Az, hogy a megdicsőült Krisztus

4 H-U. v. Balthasar, Herrlichkeit, III/2.1, 199 kk.

utólag az Eucharisztiában is jelen maradt, azt is magyarázza, hogy az emberi történelem Krisztusra irányul, s a végső kifejlet csak a hozzá történő elérkezés lehet. A világ története valóban a személyes szabadság története, de a keresztény hit világánál olyan, hogy azt körülöleli egy szabad isteni történet, s abban játszódik le.

3. Mindezek ellenére ma ez nem látszik mítosznak? Elsősorban az marad a kérdés, hogy a názáreti Jézus lehetett-e valódi ember, ha a háttérből az ő természetén keresztül, mint egy zeneszerzőn keresztül, egy más valaki, egy isteni személy ad hírt magáról? A Kalkedoni Zsinat ezt mondja: két természet és egy (isteni) személy. Vagyis az emberi természet emberileg nem személy. Más részről viszont hol van még egy olyan emberi személyiség, amely erősebben, kifejezőbben és „mérték adóbb módon" (Jaspers) állítaná magát, mint a názáreti Jézus személye? Mélyenjáró, szédületes spekulációk igyekeztek ebbe a misztériumba behatolni. Blondelhez kapcsolódva csak 2–3 egyszerű mondatban adunk néhány megfontolandó gondolatot. A „személy" (hüposztaszisz) fogalom a Krisztusra vonatkozó megfontolásokon keresztül kerül bele a nyugati szellemi kincstárba, tehát teológiai eredete van. Következésképpen mi mást jelent az, amit mi személynek szoktunk mondani, ha nem egyéni, értelmes természetet, amely szellemi-fizikai cselekvésekben ki tudja magát fejezni? De melyik ember tudja megmondani, hogy minőségileg az ő egyéni különbözősége miben áll? Egyik sem. Mindenki tudja, hogy ő maga van, de nem tudja, hogy „ki" ő. Egyedül Isten tudja saját magáról, hogy ki ő, csak ő személy teljes értelemben. Jézus Krisztus szintén tudja, mégpedig azért, mert ismeri minőségileg egyedülálló küldetését az Atyától, akivel egynek tudja magát. Ám amennyiben a Názáreti Ember megéli szörnyű küldetését (hogy a világot hazavezesse Istenhez), az által tudja, hogy ki ő. Őáltala, az Istenhez vezető út által megy végbe az emberi egyedek megszemélyesítése. Egy régi teológussal elmondhatjuk: „Az ember igazában akkor érkezik el önmagához, amikor elérkezik Istenhez. Az ember az által személyes, hogy Isten Ős-személyessége tartja a létben".[5] Akkor tudjuk, hogy kik vagyunk, ha hozzá mérjük magunkat.

5 Marheineke, Die Grundlehren der christlichen Dogmatik, 1827, 381.

Krisztus az Atyától való küldetés megtestesülése, az volt az ő „órája", amelyet az Atya kitűzött számára (Jn 13,1), s tudta, hogy ezért az óráért jött a világba (Jn 12,27). Benne tehát egészen kifejeződött az Atyával való egység, azért az Egyház joggal vallja meg és dicsőíti ezekkel a szavakkal: Isten az Istentől, világosság a világosságtól, igaz Isten az igaz Istentől.

Fordította: Győrffy Andrea

Joseph RATZINGER

Jézus Krisztus ma

1. *Jézus Krisztus ugyanaz tegnap és ma és mindörökké* (Zsid 13,8). Ez volt azoknak a hitvallása, akik ismerték őt földi életében és tanui voltak feltámadásának. Eszerint mi Jézust csak akkor ismerjük meg helyesen, ha őt ma a *tegnap*pal való összefüggésben szemléljük, és ha a *má*-n keresztül az *örökkévalóság*ba tekintünk. A vele való találkozáshoz mindig hozzátartozik az idő három dimenziója és az időn túllépés oda, amiből az idő ered és ahová menetel. Ha az igazi Jézust keressük, akkor nyitva kell állni e széles látókör előtt. Általában ma úgy találkozunk vele, ahogy más emberek látják, értelmezik, ahogy vele vagy ellene élnek, s ahogy tettei és szavai ma kifejtik hatásukat. De ha ez nem akar másodlagos értesülés lenni, hanem igazi ismeret, akkor vissza kell nyúlni a múltba és megkérdezni: Honnan jött ez az egész? Ki volt ő akkor, amikor mint egy ember élt a többi között? Vissza kell nyúlni a forrásokhoz, amelyek róla tanúskodnak, s kijavítani mai felfogásunkat, ha az esetleg egyéni kívánságaink irányába elkalandozott. A források szavának alázatos meghallása arra ösztönöz, hogy eltérjünk álmainktól és a valóságnak engedelmeskedjünk. Ez az igazi találkozás előfeltétele. A találkozás megköveteli az igazság aszkézisét, a látás és hallás alázatát.

De akadnak nehézségek is, amelyek az újkori teológiában néha drámai mértéket öltenek. A modern teológia a felvilágosodás korában a tegnapi Krisztus újra-tanulmányozásával kezdődött. Belekapaszkodott abba a véleménybe, hogy csak a Szentírást kell tanulmányozni és azt kell értelmezni. Nem azt az egyszeri történelmi eseményt kell meglátni benne, amit az Egyház hordoz. Krisztust értelmezhetjük ma a tegnap nélkül – állították. A felvilágosodás radikálisan követte ezt a módszert. Csak azt nézte, hogy ma mit olvashat ki a Szentírásból, hogy mi volt Krisztus igazi története. Krisztus ugyanis csak az, aki volt.[1] A „történeti Jézus" keresésével bezárták őt a multba, s elvitatták

1 Lásd: H. Schlier, Der Geist und die Kirche, 1980, 20–32.

tőle a jelent és az örökkévalóságot. Egymás után ejtették el Pál krisztológiáját, majd Jánosét, sőt a szinoptikusokét is, hogy mindezek mögött megtalálják azt a Krisztus-képet, amely nekik megfelel. Aki csak a tegnapi Krisztust keresi, az nem találja meg, aki csak a mai Krisztust kívánja látni, nem találkozik vele. Az ő sajátsága kezdettől fogva az, hogy volt, van és eljövendő. Már földi életében is az volt, aki még el fog jönni. A jövetelétől és megmaradásáról szóló kép a lényegéhez tartozik. Az időnek minden dimenzióját átfogó igénye azon nyugszik, hogy földi életét úgy fogta fel, mint az Atyától történt eljövetelt és a hozzá való visszatérést. Vagyis nála összekapcsolódott az idő és az örökkévalóság. Aki tehát az időt csak úgy értelmezi, mint a visszavonhatatlanul letűnt pillanatok sorozatát és aszerint él, az nem érti meg Jézus kilétét és küldetését. Szent Ágoston így látta a dolgokat: „Ha Krisztushoz akarsz közeledni, ne gondolj hosszú vándorlásra. Őhozzá, aki mindenütt feltalálható, a szeretet útja vezet, nem tengeri utazás. De mivel ezen az úton is gyakran kerekednek viharok és leskelődnek veszélyek, higgy a felfeszítettben és ha hited megkapaszkodik a keresztfában, nem fogsz elmerülni."[2]

Tehát az első találkozás Krisztussal a *má*-ban történik. Ő sok ember számára a *ma*, tehát neki nemcsak tegnapja van, hanem *má*-ja is. De hogy az egész Krisztust megismerjük és ne csak felületes benyomásunk legyen róla, ahhoz a tegnapi Krisztust is meg kell ismerni, vagyis ahogy a forrásokban, főleg a Szentírásban megmutatkozik. Ha egészen hallgatok rá és divatos nézetek kedvéért nem utasítom el megjelenésének lényeges jegyeit, akkor a jövőbe is nyugodtan nézek és ebben az esetben meglátom őt, ahogy az örökkévalóságból jön, s átfog multat, jelent, jövőt. Krisztus akkor van igazán a *má*-ban, ha egész valóságában felfogjuk őt. A hit történetében a nagy korok mindig ilyen Krisztus-képpel dolgoztak.

Az ősegyházban a „ma Krisztusát" gyakran a *pásztor* képével érzékeltették, aki az eltévedt bárányt, az emberiséget, vállára veszi és hazaviszi.[3] Aki ránézett, tudta, hogy önmaga ilyen bárány, akit visszahoztak a tévelygésből. Később az uralkodónak, a *Pantokrátor*nak a képe kerül előtérbe, aki Egyházában győzött a pogányság felett. Még

2 Sermo 131, PL 38,730.

3 F. van der Meer, Der Menschensohn in der abendlandischen Plastik, 1980, 20.

később Krisztus emberségét úgy szemlélték, mint *ikon*t, amely Istent vetíti bele a földi életbe. A latin egyház a középkorban a dicsőséges Krisztus helyett inkább a *fölfeszített*et szemlélte, de tudta, hogy ő a keresztfán is uralkodik. A románkori és a gótikus művészetet a szenvedés és az engesztelés hangulata kiséri.[4] Krisztus ábrázolása az élet megoldása akart lenni.

A mai teológiában van olyan irányzat, amely majdnem kizárólag a Szentírás felé fordul és keveset gondol az Egyház élő hagyományára, ezért egyoldalú marad. Csak valamit ragad ki a Szentírásból és azt helyezi a központba. Pedig a Szentírásban is találhatunk egyetemes képet Krisztusról. Ilyennek tartom az ő kijelentését Jn 14,6-ban: „Én vagyok az út, az igazság és az élet." Ma mind a három fogalom égető probléma. Van-e *út* számunkra és hová vezet? Van-e olyan *igazság*, amelyre lehet életet és kulturát alapítani? Van-e olyan *élet*, amely legyőzi az elmulást?

2. *Krisztus az út.* A kép ma is időszerű: szükség van útra, ki a szabadba, ki a messzeségbe. Ki akarunk lépni a kötöttségből, a zártságból. Népek, kisebbségek szabadságra vágynak, s jelentkezik a felszabadítás teológiája is. Az élet nem kölcsönös szolidaritáson nyugszik, hanem nyereségen, előjogon, hatalmon, ami függést von maga után. Különös, hogy még az úgynevezett gazdag nemzet emberei sincsenek megelégedve a szabadságukkal és hatalmukkal. Függő helyzetben érzik magukat a névtelen strukturáktól, amelyek akadályozzák őket a mozgásban, a lélegzésben ott is, ahol a kormányforma a legnagyobb szabadságot biztosítja. Valahogy nem ott vagyunk, ahol lennünk kellene, és nem úgy élünk, ahogy szeretnénk. De hol van az út? Hogyan indulhatunk el rajta?

Az evangéliumban csak egy helyen fordul elő az „exodus" (*ex hodosz* = kivonulás, kivezető út) szó, Jézus szineváltozásánál, ahol Mózes és Illés beszél vele arról a „kivonulásról", melyet Jeruzsálemben kell befejeznie. Az ő útja tehát a kereszthalállal végződik. Mózes és Illés küldetése szintén a megpróbáltatás, a szenvedés útja volt, de egyúttal Isten szolgálata és népük szolgálata. Jézus igazi útja tehát az, amely a halálon keresztül a dicsőségbe vezet. A Zsid 10,20 még hozzáteszi, hogy a „függönyön keresztül", saját testének feláldozásával hatol be a

4 U.o.

mennyei szentélybe, s dicsősége az, hogy „az Atya jobbján ül". A vágy mindenkiben ott van, hogy elnyerje a végleges szabadságot, a felemelkedést. De az ember saját erejéből nem érheti el. Sőt számolnia kell azzal, hogy döntenie kell a két útról. A kígyó szava azt sugallja, hogy legyen ő maga olyan, mint az Isten és foglalja el az Isten helyét. A másik út a szeretet gyakorlása, amely magában hordozza a jutalom igéretét: éheztem és ennem adtatok. Ehhez hozzájárul még a figyelmeztetés, amelyet Jézus két nagyratörő tanítványához intézett: az első helyeket azok kapják, akiknek az Atya szánta.

Krisztus útja az ő követésében tárul fel előttünk. De követését nem szabad moralizálásra leszűkíteni. Itt nem csak emberi programról van szó és nem is csupán Krisztus emberi erényeinek utánzásáról, hanem egész útjának vállalásáról. A szentélybe csak a függönyön át lehet belépni, ez pedig áldozatot követel. Krisztus ujdonsága azonban abban nyilvánul meg, hogy ő nemcsak megmutatta az utat, hanem járhatóvá is tette számunkra. A követés dimenziója ez: beállni a vele való közösségbe, amely a húsvéti misztériumhoz van kötve.[5] Ezért tesz ilyen kijelentést: „Aki utánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye fel keresztjét és úgy kövessen" (Mk 8,34). Ez nem kisszerű moralizálás, amely negativ oldalról nézi az életet. A szavak elsősorban nem is olyan hősi érzelmeket akarnak kiváltani, hogy az ember a vértanuság meredek útja után vágyakozzék. Jézus szavait a húsvéti misztérium teljes összefüggésében kell értelmezni: Csak az nyeri el az igazi életet, aki mostani életét oda tudja adni küldetésének teljesítésében, mert aki meg akarja menteni ezt az életet, mindent elveszíthet. Jézus a követést belesürítette ebbe a három szóba: *kehely, keresztség, szeretet*. Vele együtt ki kell inni a szenvedés kelyhét, vele együtt átmenni a küzdelmek keresztségén (a görög *baptiszmosz* alámerítést jelent) és úgy szeretni egymást, ahogy ő szerette tanítványait. A régi egyházatyáknál ismétlődik ez a gondolat. Elég idézni Szent Baszileioszt: „Istenünknek és Megváltónknak az emberre vonatkozó terve abban áll, hogy visszahívja őt a számkivetésből és az idegen földről, ahová engedetlensége által jutott. Az élet teljességéhez szükséges követni Krisztust abban a szelídségben, alázatban és türelemben, amely nem-

5 J. Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik, 1987, 235–240.

csak életében mutatkozott meg, hanem halálában is... De hogyan hasonulunk hozzá a halálban?... Mit nyerünk ezzel a követeléssel? Először az szükséges, hogy leszámoljunk korábbi életfelfogásunkkal, ami azonban csak akkor sikerül, ha ujjászületünk az Úr szava által (Jn 3,5). Mert az ujjászületés a második élet kezdete. De hogy ez a második megkezdődjék, az elsőt be kell fejezni. Már a megtérésben és a keresztségben magunkra öltjük halálát és feltámadását."[6]

Ahhoz tehát, hogy keresztény módon kilépjünk magunkból és elinduljunk az úton, szükséges a megtérés, ami által őbelé helyezzük életünket. Ott lemondunk öncélúságunkról, hogy a misztériumra alapozzuk életünket, vagyis a Krisztussal való közösségre. De egyúttal a szeretetnek adjuk át magunkat, amely biztosítja, hogy együtt éljünk a feltámadt Krisztussal. Szent Ágoston szerint „Isten parancsait úgy kell vennünk, mint amivel bennünket is Krisztus keresztjéhez szögeznek. Így van meg a reményünk, hogy vele együtt fel is támadunk".[7] Így az örök élet előre megjelenik életünkben s az utat Krisztussal járjuk.

3. *Krisztus az igazság*. Korunk sok embere olyan kétkedéssel áll szemben az igazsággal, mint Pilátus: Mi az igazság? (Jn 18,38). Már az ókori szkeptikusok is úgy nyilatkoztak, hogy ami az egyiknek igaz, azt a másik tagadja, tehát legjobb tartózkodni mindkét ítélet kimondásától.[8] Számunkra azonban az igazság és a szabadság összetartozik. Krisztus maga mondta: „Azért nem vagyunk szolgák, mert mindent kinyilatkoztatott nekünk, amit az Atyától hallott" (Jn 15,15). Ő beavatott az igazságba, ismerjük az élet lényeges rendeltetését, azért szabadok vagyunk.

A nehézség ott jelentkezik, hogy korunkban sokan a tudáshoz, a bölcsességhez csak az elvilági dolgokban felmutatott jártasságot számítják. Igazi tudás az, ha uralkodunk a természet felett (Herrschaftwissen). Ebben nincs helye erkölcsnek, Istennek, örök célnak. Életünk és a világ alakításához csak saját erőnkre van szükség, nem Istenre.[9] Mi azonban látjuk, hogy az olyan istenség, amely nincs kapcsolatban életünkkel, az nem Isten, hiszen nincs hatalma felettünk. Viszont ha

6 Sources chrétiennes 17, Paris 1968, 364 kk.
7 Sermo 205, PL 38,1039.
8 R. P. Martin, Pontius Pilatus, 1989, 96.
9 A. Brunner, Die Religion, Freiburg, 1956.

nincs Isten, nincs Teremtő, akkor mi emberek is csak a természet erőinek termékei vagyunk, s akkor szabad akaratunk, személyes szabadságunk sincs. Isten létének kérdése tehát egyúttal az igazság és a szabadság kérdése is.

A teljes igazság csak felülről jöhet. Az ember számára a lét döntő kérdése az, hogy a Teremtőnek van-e célja és terve az emberrel? A kereszténység az első századokban azzal az újplatonikus felfogással találkozott, hogy az istenség túl elvont, túl világfeletti ahhoz, hogy kapcsolatba kerüljön az emberrel. Valójában az arianizmusban is ez a gondolat csengett vissza. Isten ott saját szellemi nagyságának a foglya, ezért örök egyedüllétben marad.[10] A földi ember nem lehet neki barátja, gyermeke, nem építheti ki feléje a bizalom hidját.

A választ Krisztus adta meg: „Aki engem lát, az Atyát látja" (Jn 14,9). Krisztus látható alakja nem sztatikus, nem egydimenziós. Ő nem csak tapasztalati világunkhoz tartozik. Rajta életében, halálában és feltámadásában az Atya tükröződik.[11] Alexandriai Cirill ezt így világította meg: „Isten végtelen fönsége mellett Krisztus ember alakja színtelen valami. De a kiüresítésnek ez a végső foka nyilatkoztatja ki azt a szeretetet, amelyből a világ létrejött. Az alak nélküli halál vállalása láthatóvá tette az Atya megváltó szeretetét. A feltámadt Krisztus már a láthatatlan Isten képe."[12] Krisztus az isteni személynek, az örök Fiunak emberi lefordítása.[13] Maximus Confessor még jobban fokozta ezt a gondolatmenetet: „Krisztusban az emberi természet képes arra, hogy Isten szeretetét felfogja és viszonozza. A szeretet »Isten ikonja«, azért aki Krisztust látja, az Istent szemléli."[14] Krisztuson keresztül bepillantunk a Szentháromság titkába.

A II. Vatikáni Zsinat előtt egyes teológusok, mint K. Rahner és J. M. Jungmann arról beszéltek, hogy Krisztusban a teológia és a népi ájtatosság elhanyagolja az ő emberi természetét, és a gyakorlatban a monifizitizmus felé hajlik.[15] Ma ennek a fordítottja áll: sok teológus

10 Chr. Schönborn, Die Christus-Ikone, 1984, 30.
11 U. o. 30–54.
12 D. Verrmeyen, Du prophet Isaie à L'Apocalypsique, 1977, 340 kk.
13 U. o. 96.
14 U. o. 134.
15 J. A. Jungmann, Die Frohbotschaft, 1934, 76 kk.

KATOLIKUS

csak Krisztus emberségéről beszél (új arianizmus vagy új nesztoriánizmus). Maximus Confessor minden ilyen tévedést elkerült és megmaradt a misztériumnál.[16] Ennek ismeretében nem leszünk szolgák, hanem beavatott fiak, tehát szabadok.

Az igazság tehát kapcsolatos a szabadsággal. Látni kell természetesen azt is, hogy a történelem folyamán az igazság gyakran a hatalom pózában jelent meg, vagy legalább is annak ürügye lett. Ezt a veszélyt már Platón is látta. Ezért ő az igazság nagysága előtti félelemből saját állásfoglalását öniróniával kapcsolta össze, gyengeségének jeleként. Viszont éppen ezzel érte el a legnagyobb bizonyosságot.[17] Ilyen paradox módon fejeződött ki az igazság Krisztusban a szegénység és a kereszthalál közvetítésével. Ugyanakkor a kereszt egyúttal Krisztus dicsősége is, hiszen azon keresztül fejeződött ki a világ felé Isten irgalmas szeretete.[18]

Az igazság úgy lett elviselhető az ember számára, hogy a szegénység alakjában jelent meg. Nem mint a gőgös és szívtelen gazdag, hanem mint a szegény Lázár, Isten titkának ajtaja előtt.[19] Krisztus így nyitotta meg az igazság útját az emberek szívéhez. Ezért állíthatta Pál apostol is, hogy ő végső soron nem szavakkal érvel, hanem azzal, hogy Krisztus jeleit viseli testén.[20] Az Egyház is csak ilyen érvekkel dolgozhat.

Krisztus az élet. Korunkban az élet utáni fanatikus vágy magával hozta a halál agyonhallgatását. A nemi ösztön, a kábítószer és a fegyverkereskedelem halált hozó háromsággá vált ugyan, de mögöttük a jelszó az élet kiélése. Ugyanezt mondhatjuk a magzatelhajtásról, az öngyilkosságról, a kollektív elnyomásról. Ugyanakkor ezek az egész társadalomban gyengítik a lelki ellenálló erőt, mint ahogy az Aids megszünteti a szervezet immun-rendszerét. Amikor az emberek az élvezetek keresésével több életet akarnak nyerni, az egész életet veszélyeztetik. Az orvostudomány teljes erővel dolgozik azon, hogy oltóanyagokkal megakadályozza a szervezet immun-rendszerének szét-

16 F. Heinzer, Gottes Sohn als Mensch, 1980.
17 R. Guardini, Situationen und Rückblicke, 1965, 50.
18 Lásd. H. U. v. Balthasar, Spiegel des Glaubens, 1981, 170.
19 Lásd: P. H. Kovenbech, Der österliche Weg, 1988, 220 kk.
20 H. Schlier, Der Brief an die Galater, 1962, 279 kk.

esését és ez kötelessége is, de valójában csak késlelteti a halál antikultúrájának győzelmét. Látni kellene azt is, hogy a testi ellenállóképesség gyengülése fájdalmas felkiáltás azért, mert visszaélnek az ember lényegével és hivatásával. Az élet pótlékainak szenvedélyes keresése ott hatalmasodik el, ahol semmibe veszik a legnagyobb értékeket, a szellemi lelket és a felemelő kapcsolatot a Teremtővel.

Ha ilyen helyzetben mi, keresztények csak csitító szavakat mondunk, akkor valójában fölöslegesek vagyunk. Ahhoz, hogy a modern vagy posztmodern követelményeknek megfeleljünk, nem elég, hogy alávessük magunkat a világ nyomasztó viharának, s bizonyítsuk, hogy azt is ki lehet bírni. Az ilyen „haladó " kereszténység nevetséges volna, ha nem lenne szomorú és veszélyes. Csak a halál görbéjét növelné és nem állítaná vele szemben az élet gyógyító erejét. Az ördögi háromsággal, a szex-el, a kábítószerrel és a közösség lehengerlő nyomásával szemben csak a lélek gyógyítása lehet eredményes. Az erkölcsi erőket nem lehet technikai és mechanikai eszközökkel helyettesíteni.

Itt újra fel kell fedezni a kereszténység realizmusát. A mába is meg kell találni Jézus Krisztust, a Megváltót. Újra meg kell érteni, hogy mit mondott, amikor magát útnak, igazságnak és léleknek nevezte. Természetesen ehhez elemezni kell a betegség mibenlétét is. Leginkább azt kell tudnunk, hogy miért menekülnek az emberek a kábítószerekhez és a raffinált élvezetekhez. Úgy érzik, hogy életük túl sekély, tartalmatlan, üres és céltalan. Elviselhetetlen számukra, hogy az életet úgy fogják fel, mint fáradozást, küzdelmet és kitartást. Keresik az örömet, az élményt és menekülnek önmaguktól. Magatartásukba mégis két dolog játszik bele. Egyik oldalról a teljesség, a végtelen utáni vágy, a másik oldalon az óhaj, hogy az élet mentes legyen a küzdelmektől és a felelősségtől. Az élet adjon meg mindent anélkül, hogy mi magunkból adnánk valamit. Ebben a magatartásban benne van az igazi szeretet megtagadása. Az ember a hazugságba menekül, Isten helyett bálványaihoz fordul. Aki csak birni, élvezni akar, annak az áldozatot, lemondást, nagylelkűséget követelő Isten ellenség marad. A kereszténység ezzel szemben csak azt nyujtja, hogy a megfeszített Krisztuson keresztül tekintsünk Istenre, aki úgy szerette a világot, hogy egyszülött Fiát áldozatul adta érte.[21]

21 P. H. Kovenbach, i.m. 133 kk.

Itt idézhetjük Jézusnak a főpapi imában elmondott szavait, amelyek első hallásra érthetetlennek tűnnek: „Az örök élet, hogy az emberek megismerjenek téged, Atyám, egyedül igaz Istent és akit küldöttél, Jézus Krisztust" (Jn 17,3). Ma alig tudjuk felfogni, hogy az Istennel való kapcsolat egészen reális, sőt igazi kulcs elégtelenségünk megoldására. Ez is mutatja civilizációnk betegségét. Igazi gyógyulás nem is képzelhető el, ha nem ismerjük el Istent, mint létünk szerzőjét és értelmének meghatározóját. Nélküle létünk saját küszöbe alatt marad és magát emészti fel. Isten szabadító jelenléte megvalósult Jézus Krisztusban, hiszen benne az isteni személy lett emberré. Ilyen együttlétet mi nem hozhattunk volna létre. Krisztus azért az élet, mert az élet forrásával, az Istennel való együttlétet biztosítja. Ezért nevezte magát az élő víz forrásának.

„Aki szomjazik, jöjjön hozzám és igyék" (Jn 7,17), – mondja Jézus a sátrak ünnepén. Ez az ünnep a népet a víztelen pusztára emlékeztette, amely olyan volt, mint a halál birodalma, kivezető út nélkül. Krisztus olyan sziklának mondja magát, amelyből víz fakad, s amelynek vize nem apad el. Ő a halálban is az élet forrása.[22] Ha a lélek igényeire gondolunk, akkor a világ minden képességével és hatalmával is csak olyan, mint a sivatag, amelyben nincs végleges felüdülést nyujtó forrás. Jézusnak ma is ez az üzenete: Aki szomjazik, jöjjön. Nekünk csak jönni és inni kell, s akkor a következő mondat is érvényes ránk: „Aki bennem hisz, annak testéből élő víz forrása fakad, amint az Írás mondja" (Jn 7,38). A Jézusból áradó élet több, mint amit venni vagy elfogadni lehet. Az bevonja az embert a maga lendületébe, s aki részesül benne, abban az „örök életre szökkelő forrás lesz". A Krisztus életébe történő bekapcsolódásnak, az ujjászületésnek a jelképe és eszköze a keresztség. A keresztség a víz, amelyet a megváltás vére hat át, ezért üdvszerző ereje van. Az életnek ez a forrása gyökeres ellentétben van minden mohósággal, amely az embereket az élvezet, a kábítószerek felé űzi. Itt arról van szó, hogy elfogadjuk és viszonozzuk a felülről jövő szeretetet, amely egyúttal igazság is. Csak az ilyen élet léphet be az örökkévalóságba.

Fordította: Gál Ferenc

22 R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, II. 1971, 211 kk.

Werner LŐSER

Jézus Krisztus Isten örök Fia

A Szentírásnak és[1] a zsinatoknak[2] ide vonatkozó fontosabb kijelentéseit feltételezzük, s a német nyelvterület teológusainak munkáiból idézünk tipikus elgondolásokat,[3] amelyekkel Jézus személyének misztériumát akarják megvilágítani.

Az elő-létezés elutasítása. A XVII. század végén H. S. Reimarus, a XIX. században pedig D. F. Strauss tagadta Jézus isteni elő-létezését, mint új és mitológiai magyarázatrendszert, amely rátelepedett a Krisztus-hit igazi magvára és azt elferdítette. Aztán századunk első évtizedében ez a radikális kritika újra jelentkezett. Az elő-létezés elutasításának három formáját különböztetjük meg.

A. von Harnack, a liberális protestanizmus legismertebb képviselője Krisztus elő-létezésének állításában „Krisztus teljes emberi személyiségének a meghamisítását és elszíntelenítését" látta.[4] Szerinte ez az elképzelés az Újszövetség írásba foglalásának idején a zsidó-apokaliptikus gondolkodásmódból tört be az első keresztények gondolatvilágába.[5] Később, főleg Órigenész művei által, a hellenista eszmevilág adta meg az elő-létezés jellegzetes vonásait.[6] Harnack itt főleg a görög Logosz-filozófiára gondol, amely Logoszkriszológiává válva elnyomta az eredeti hitet a názáreti Jézusban. „Az evangélium középpontja nem a Fiú, hanem egyedül az Atya, akit Jézus hirdetett".[7]

R. Bultmann, a vallástörténeti iskola képviselője, már 1920-ban úgy magyarázza az Újszövetség elő-létezésre vonatkozó kitételeit, hogy

---

1 G. Schneider, Präexistenz Christi, In: J. Gnilka, Neues Testament und Kirche, 1974, 399–412.
2 Niceai és konstantinápolyi hitvallás, DS 125, 150.
3 Lásd: W. Kasper, Jesus der Christus, 1975, 203–221.
4 Lehrbuch der Dogmatik, 1964, 705.
5 U.o. 115–119.
6 U.o. 704.
7 Harnack, Das Wesen des Christentums, 1901, 91.

azok a gnosztikus ősember-megváltó-mítosz elemei,[8] s nézetét sokan követték. Egyébként megállapításaiban erősen támaszkodik Reitzensteinre, Boussetre és Heitmüllerre. Szerinte ez az ősember-megváltó-mítosz már a kereszténység előtt létezett, s a hellenista pogányokból lett keresztények tették először magukévá. Így magyarázták Jézus életét és őt magát isteni magasságba emelték. Ez azt jelentette, hogy mitológiai vonásokat aggattak alakjára. Bultmann 1959-ben a Krisztus-mítosz alapvonásait így itélte meg és írta le: „Először a pogány-keresztény közösségben terjedt el a felfogás, hogy Jézus metafizikai értelemben Isten fia, öröktől fogva létező égi lény, aki megváltásukért emberré lett, magára vette a szenvedést, egészen a kereszthalálig. Az ilyen elképzelés nyilván mitológiai természetű, s ilyenek széltében jelen voltak a pogány és a zsidó mitológiákban. A keresztények ezeket vitték át a történeti Jézusra."[9] Ezt az állítást azonban már magában a vallástörténeti iskolában is megcáfolták.[10]

H. J. Schoeps mint zsidó történész erősen támadja az Újszövetségi Isten-fia krisztológiát és a hozzátartozó elő-létezés gondolatát. Ő Pál apostolt tartja a tétel szerzőjének,[11] és megkisérli, hogy a názáreti Jézust visszahódítsa a zsidóság számára. De ehhez meg kellett fosztani őt minden vonástól, amely a zsidóságtól elidegenítette, s amelyet Pál ok nélkül ráaggatott. „Az akkori zsidóság ismerte ugyan a Messiás nevének elő-létezését, amelyet Isten a teremtésben a világ célja érdekében kialakított, de a Messiás valóságos létezését, amely megengedte volna, hogy Pál abból a Messiás isten-emberi alakját és istenfiuságát levezesse, soha nem tanította."[12]

„Ez a Krisztus tehát természetfeletti nagyság lett, s a gnosztikus égi lények közelébe került, amelyek a földre szállnak. Úgy tünik, hogy az égi Krisztus egészen magába szívta a történeti Jézust... A zsidó-keresztények ellenben mindig csak a prófétai szellemű embert látták benne."[13]

8 R. Bultmann, Studien zur Religion und Litterature des AT und NT. 1923, 1–26.
9 U.a. Jesus Christus und die Mythologie, 1967, 141–189.
10 C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule, 1961.
11 H. J. Schoeps, Paulus. Die Theologie des Apostels, 1959.
12 U.o. 154.
13 U.o. 157.

A mai keresztény teológia állásfoglalásai. A teológusok teológiatörténeti háttérből igyekeznek az elő-létezésnek tárgyi magyarázatot adni, mert a tiszta teológiai szemlélet azt nem adja meg. Egyrészt nem tagadható, hogy Krisztus a szentírási és zsinati állítások élvonalában van, és mint ilyen erősen hatott az Egyházban a Krisztus-kép és a keresztény szellemiség kialakulására. Másrészt nem téveszthetjük szem elől, hogy azoknak az érvei, akik tagadják az elő-létre vonatkozó érvek erejét, meglehetősen súlyosak, nem utolsó sorban azért, mert beilleszkednek abba a horizontba, amely még elfogadható az újkori, kritikus gondolkodás számára, t.i. a véges történés horizontjába. Az elő-létezésről szóló felfogások a jelenlegi teológiában három csoportba oszthatók.

Az első csoport kitart a bibliai és zsinati kijelentések hagyományos teológiai értelmezése mellett, anélkül, hogy a modern kérdésekre válaszolna. A második csoport ezekbe annyira hatol be, hogy történetileg relativizálja a régi elő-létezési állításokat, sőt a gyakorlatban fel is adja azokat. A harmadik keresi az elő-létezés igazi keresztény megokolását, s ezzel az egyedül járható utat választja, ami azonban nem akar megalkuvó kompromisszum lenni. A három irányzat abban tér el, hogy a krisztológia és a háromságtan viszonyát különböző módon határozza meg.

a. *A skolasztikus teológia megállapításait* kiolvashatjuk pl. L. Ott dogmatikájából.[14] A bibliai és zsinati kijelentéseket feltételezi, de elkerüli az elő-létezés (praeexistantia) szót. Ez nem véletlen, hanem a tárgyról vallott felfogás következménye. Az elő-létezés magába foglalja az összefüggést az ember názáreti Jézus és az örök Fiú között, aki azonban csak Jézus történetén keresztül érhető el. A skolasztikus teológia azonban mégis a fordított utat tartja tárgyilagosnak. Ez abból adódik, hogy előbb külön tárgyalja a háromságtant és utána a krisztológiát. Továbbá, mivel a háromságtan Isten változatlanságának és elérhetetlenségének keretében marad, ezért a krisztológiával való kapcsolata a minimálisra csökken. Különösen két kijelentésénél látható ez. Az egyik Szent Ágostontól származik: „Önmagában bármelyik isteni személy emberré lehetett volna, de mégis legjobban megfelelt ez a Fiúnak, a második személynek." Tehát igazában Jézus élete,

14 L. Ott, Grundriss der Dogmatik.

műve, sorsa a háromszemélyű Istennek valamilyen külső eseménye marad. A másik állítás érinti a Háromság és a krisztológia találkozási pontját, az emberré levést. A megtestesülés „célja" megfelel a Szentháromság örök „tervének". Ebből következik, hogy ez a cél nincs vonatkozásban Isten örök létével, hiszen egészen a teremtésre irányul. A tomisták ezt a célt az ember megváltásában látják, a skotisták pedig Isten megdicsőítésében. Ez a megdicsőülés azonban nem abban áll, hogy Isten kinyilvánítja dicsőségét, hanem abban, hogy az ember Jézus létével és tevékenységével dicsőíti meg őt. A teremtés művében ez a legnagyobb esemény. Összefoglalólag tehát azt mondhatjuk: Jézus elő-léte itt azonos a Fiúnak a Szentháromságban való létével, amit azonban a megtestesült Fiú története eléggé érintetlenül hagy.

b. *Az elutasító rendszerek.* Azoknak a teológusoknak az elgondolásai, akik az utóbbi években a krisztológiával foglalkoztak, alig foglalhatók valamilyen egységbe. Abban mégis megegyeznek, hogy Krisztus elő-létezését több-kevesebb fokban elutasítják. Megelégszenek azzal, hogy a bibliai és zsinati kijelentéseket történet-kritikai módszerrel tárgyalják, és vitatják, hogy azok a mai krisztológiába beilleszthetők lennének. Vagyis az elő-létre vonatkozó szövegek időhöz kötöttek, azaz olyan magyarázó modellek, amelyeket a történelem túlhaladott. A korábbi szentháromságtan és krisztológia helyére lép egy „jezulógia", amelynek tárgya az ember Jézus. Ez megfelel annak a történetkritikai irányzatnak, amely Jézus esetében az emberi szférát túlhaladó eseményeket egyszerűen nem veszi figyelembe. Itt tehát nincs személyi elő-lét a Szentháromságban. Jézus rendkívülisége az, hogy különleges élménye van Isten atyaságáról, akit ő „Abba"-nak szólít.

Hans Küng a „Christ sein" c. munkájában foglalkozik ezzel a kérdéssel,[15] Edward Schillebeeckx pedig a „Jesus" c. könyvében.[16] Küng könyvében „Az eredet magyarázata" fejezet[17] tér ki az elő-lét problémájára, s felismerhetjük benne a liberális protestáns teológusoknak és a vallástörténeti iskoláknak a tételeit. Szerinte az apostoli egyház tagjai nem azért beszéltek Jézus elő-létéről, hogy Istenről és a világról elmélkedjenek, hanem azért, hogy a megfeszített és mégis élő

15 H. Küng, Christ sein, 1974.
16 E. Schillebeeckx, Jesus, 1975.
17 Küng, i.m. 426–453.

Krisztusnak a különleges igényét láthatóvá tegyék és a keresztény élet számára megalapozzák.[18] A mai krisztológia azonban Krisztus igényét már másképpen értelmezi. Nem az istenek mitikus történetével, hanem úgy, hogy Jézus az Isten megbízottja és képviselője volt a földön.[19] Az istenfiúság, az elő-létezés, a teremtésben való közvetítés és az emberré levés semmi mást nem jelentenek, csak az ő rendkívüliségét és csak a hitre való felhívásnak adnak nyomatékot.[20]

Schillebeeckx nem mondja ki egyenesen, hogy elutasítja az elő-létezést, de egész gondolatmenete csak így magyarázható.[21] Ahogy az elő-létezésre vonatkozó szentírási kijelentéseket relativizálja, az nagyon emlékeztet a zsidó vallástörténész, Schoeps véleményére. Schillebeeckx szerint a tanítványok Jézus földi életében csak azt sejtették meg, hogy ő a végső idők prófétája. Halála után azonban átmentek egy megtérési élményen, s ekkor már biztosak voltak abban, hogy Jézus valóban az eszkatologikus próféta volt, s mint ilyen közvetíti az Istentől felajánlott üdvösséget. Ezt fejezték ki az „Isten Fia" névben, s abba belefoglalták az elő-létet is. Az ilyen nevek azonban kizárólag csak Jézus szerepét, funkcióját jelentik.[22] Schillebeeckx kitér az első zsinati határozatokra is, s azokban is csak a korhoz kötött krisztológiai modelleket látja, nem Krisztus kilétének magyarázatát.[23] Jézus életének és működésének lelke az eszkatologikus próféta Abba (Atya)-élménye, amelyben megtapasztalta az abszolút, teremtő Isten közelségét.[24] Schillebeeckx értelmetlennek mondja azt a teológiai állítást is, hogy meg kell különböztetni a Szentháromságot, ahogy önmagában van és ahogy az üdvrendben kinyilvánította magát.[25] Az üdvtörténeti Háromság szerinte nem más, mint Jézus Istenhez való viszonyának mitikus elemekkel történő kifejezése,[26] ahol ez a viszony a Teremtőre

18 U.o. 436.
19 U.o. 436.
20 U.o. 439.
21 W. Löser, In: Theologie und Philosophie, 51 (1975) 257–266.
22 E. Schillebeeckx, I.m. 482.
23 U.o. 504.
24 U.o. 580.
25 U.o. 586.
26 U.o. 583, 598.

és az Atyára irányul.[27] Az egyházi hagyományban levő, Jézusra vonatkozó állítások másodlagosak (second order assertions).[28] Elsődleges (first order) csak az, hogy Isten Jézus által eszközli az üdvösséget.[29] A hagyományos krisztológia megállapításai csak másodrangú kijelentések.[30]

Nagyon kétséges azonban, hogy Küng és Schillebeeckx ilyen módon magyarázatot adnak-e Jézusnak arra az emberi mértéket felülmúló rendkívüliségére, amely az evangéliumokból kitűnik.

c. *Közvetítő rendszerek.* Az előzményekből világos, hogy Jézus kilétét és szerepét csak a krisztológiának és a háromságtannak az összekapcsolásával lehet magyarázni. Csak a Szentháromságra való hivatkozással lehet igazán Krisztus elő-létezéséről beszélni. Ilyen értelemben kell venni a bibliai és zsinati kijelentéseket. Feltünő azonban, hogy sok teológus a praeexistantia fogalmat nagyon óvatosan használja. Talán azért, mert a közvetlen hangzás valamilyen időbeliséget látszik bevinni a misztériumba, pedig itt az örökkévalóság jelenével állunk szemben. Azután ma tekintettel kell lenni arra a filozófiai problémára is, hogy az abszolút lét és a történeti lét hogyan hozható összefüggésbe.[31]

K. Rahnert és W. Pannenberget elgondolásukban erősen befolyásolta a német filozófiai idealizmus, főleg Hegel és Fichte tanítása. Hans Urs von Balthasar ellenben jobban kihangsúlyozta az eltérést az idealista filozófiáktól.

Rahner a krisztológiát a kegyelemtan horizontjában tárgyalja, ahol a hangsúly Isten „önközlésén" van. Az elő-létet is ebből a szempontból világítja meg: Isten a maga háromsági mivoltában közli magát, s ez teszi lehetővé a három személy „létmódját" (Subsistenzweise).[32] „Amennyiben Isten az üdvösség rendjében emberi létünk legmélyén hozzánk jön, őt Szent Léleknek nevezzük. Amennyiben ugyanaz az Isten létünk konkrét történetiségében megjelenik Jézus Krisztusban – saját maga és nem képviselője által –, annyiban Logosznak, Isten Fiának nevezzük. Ameny-

27 U.o. 579–598.
28 U.o. 596.
29 U.o. 485.
30 U.o. 485.
31 W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte, 1965.
32 K. Rahner, In: Myterium salutis II, 317 kk.

nyiben pedig ez az Isten (aki mint Logosz és Lélek) hozzánk jön – de mindig kimondhatatlan szent titok marad, mégpedig úgy, mint a Logoszban és Lélekben való önközlés forrása –, annyiban hívjuk Atyának."[33] Rahner szerint tehát az önmagában levő és az üdvtörténeti Háromság ugyanaz. Ebből adódik Jézus elő-életének értelme, s azt szoros értelemben nem a názáreti Jézusról állítjuk, hanem úgy érezzük, mint a magát közlő Istennek egy szempontját. Ez valóban az ő „történeti kimondhatóságát" jelenti. Így az elő-lét Istenben van és szentháromsági jellegű.[34] De itt is meg lehet kérdezni, hogy ez a magyarázat kifejezi-e Jézus Krisztus konkrét történetét Isten örökkévalóságával és kegyelmi önközlésével együtt?

W. Pannenberg Isten önkinyilatkoztatásának fogalmából indul ki,[35] s magyarázatában megtaláljuk a bibliai, a zsidó-apokaliptikus és a hegeli idealista elemek együttesét. Isten megnyilatkozása a döntő, a végső időt hozó esemény. Ennek a gondolatnak alapján Pannenberg három lépésben vezet el Krisztus istenségének felismeréséhez, ami magában foglalja az elő-létezést is: 1. A Krisztus-esemény csak annyiban Isten megnyilatkozása, amennyiben a világ végső kifejletét hozza. Tehát az igazi kinyilatkoztatás Jézus feltámadása, ami minden ember sorsát meghatározza. 2. Isten önkinyilatkoztatása azt jelenti, hogy valóságban csak egy kinyilatkoztatás lehet. 3. A kinyilatkoztató és a kinyilatkoztatás azonos, hiszen Isten önmagát nyilatkoztatja ki, tehát Jézus Isten lényegéhez tartozik.[36] A feltámadásban kinyilvánult, hogy Jézus egy az Istennel és mindig is egy volt.[37] Az „előbb" a húsvét előttre vonatkozik elsősorban, de azon túl az örökkévalóságra is.[38] Ezért Jézus személy szerint öröktől fogva Isten Fia.[39] Amellett Pannenberg fenntartja a megkülönböztetést Jézus embersége és istenfiúsága között.[40] Azonban nem egészen világos, hogy milyen értelemben beszél a belső, örök Háromságról.[41]

33 K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, 141.
34 U.o. 297.
35 W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 1966.
36 U.o. 127.
37 U.o. 135.
38 U.o. 150–158.
39 U.o. 150.
40 U.o. 154.
41 U.o. 159.

Pannenberg számára a természetben való közvetítés gondolata annyiban érvényes, amennyiben az a leírt kinyilatkoztatási elindulásból igazolható.[42] Különben ő a kinyilatkoztatást egyetemes történeti összefüggésében szemléli, s nem tükröződik benne Hegel filozófiájának hatása. Krisztus elő-létére vonatkozó megállapításai is ebbe az irányba mutatnak. Ha pedig az elő-lét csak az egyetemes történet elemévé válik, akkor az könnyen elveszíti teológiai jellegét.

Hans Urs von Balthasar teológiai műveit is az a szándék irányítja, hogy a valóság egészét úgy mutassa be, mint az Abszolutumnak és a történelemnek az egységét. De itt csak egy út van, amely elkerüli a panteizmus veszélyét: a keresztény magyarázat. Emberileg ez csak azért írható le, mert azt az abszolút Isten szabadon mutatta meg, és az ember Isten kegyelmének segítségével mindig újra elindulhat rajta. Ha elindul az úton, akkor lehetővé válik annak felismerése, hogy az abszolút egészen más természetű, mint ahogy elképzelte. Nem az újplatonikus „egy", hanem a hármas egy Isten: Atya, Fiú, Szentlélek. Ő nem annyira abszolút szellem (lét és tudat egysége), hanem inkább abszolút szeretet, amelyet hasonlóságban – minden különbözőség ellenére – az emberi szeretetközösség közelít meg. Balthasar tudja, hogy ez a kiindulás problematikus. Hiszen az isteni személyek közötti, egy lényegben levő viszonyulásokat nem lehet emberi személyek közötti külső relációkkal szemléltetni. Hogyan lehet a személyt magát a másik személyre irányuló relációval azonosítani?[43] A Háromságban éppen ez a központi téma.

Balthasar szerint a Háromságban levő személyes relációk, az önátadásnak, a kiüresítésnek a relációi. Az Atya, a Fiú és a Szentlélek ismeri ezt a kiüresítést (kenoszisz). Ez az emberré levés lehetősége és egyben a Fiú kereszthalálának is a lehetősége. Az Atyára vonatkozólag Balthasar gyakran idézi Órigenész mondatát: Talán az Atya sem szenvedés (pathosz) nélküli (Máté kommentár 17,17). Továbbá az elő-létben élő Fiú sajátságait nem írhatjuk le földi útja nélkül, amely a kereszten végződött. Ez a Fiú a „világ kezdete óta feláldozott Bárány" (Jel 13,8), s Balthasar ezt is többször idézi. Egyúttal óvatosan utal a Szentlélek kiüresítés-tapasztalatára is: „A belső isteni személyi szárma-

42 U.o. 169.
43 H. U. v. Balthasar, Pneume und Institution, 1974, 202.

zások számunkra felfoghatatlanok. Semmiféle természetbeli vagy üdvtörténeti analógia nem elég ahhoz, hogy a Szentháromság belső életéről egyértelmű állítást tartalmazzon. A legmeglepőbb a Fiú és a Szentlélek belső viszonyának megfordítása az üdvösség rendjében. Míg a Szentlélek a Háromságban az Atyától és Fiútól (vagy a Fiú által) származik, addig az üdvrendben a Fiú a Szentlélek által lesz emberré, s a Szentlélek kiséri emberi életét... Ebben a visszafordításban világossá válik, hogy a Lélek belülről kapcsolódik az üdvrendhez. A Fiú evangéliumi természete alárendeli magát a Szentlélek vezetésének, hogy így Jézus embersége is kifejezője legyen az Atya és a Fiú közötti szeretetnek."[44]

Balthasar úgy véli, hogy az a tétel, amely szerint Isten „változhatatlan", akadályozta a keresztény istenkép igazi felismerését. A keresztény istenkép teljessége ugyanis csak ez lehet: „Az Isten szeretet" (Jn 4,16), ahol a szeretetet úgy kell érteni, mint Istennek a háromsági önkiüresítésben és önátadásában megnyilvánuló dicsőségét.[45] Isten nem abszolút hatalom, hanem abszolút szeretet, s ez a szuverenitás nem abban áll, hogy a magáéhoz ragaszkodik, hanem abban, hogy közli magát. Isten önközlésének (emberré levés) a gyökere az az önátadás, ami a Háromságban a személyek között megvalósul.[46]

Ez a gondolatmenet mutatja, hogy Balthasar különbséget lát az önmagában levő Háromság és az üdvrendi Háromság között. Enélkül ugyanis nem lehetne magyarázni sem Isten szabadságát, sem az emberét. Továbbá valamilyen kapcsolatot lát Jézus történeti kereszthalála és a Háromság örök élete között. A kereszthalál ugyanis az egyik, sőt a legvégső lehetősége a háromszemélyű egy Isten történetének. Éppen itt mutatkozik meg, nemcsak a világ számára, hanem Isten számára is, Isten istenségének igazsága, ami csak a szeretet lehet, amely mindent odaad.[47]

Végső fokon itt is Krisztus elő-létéről van szó, legalább is tartalmilag. Egy szöveg mutatja, hogy az elő-lét gondolata a feltámasztás eseményében közelíthető meg. „A feltámasztás ugyanis Jézus igényé-

44 U.o. 223.
45 W. Löser, In: Int. Kath. Zeitschr. 1975/4 410 kk.
46 Balthasar, In. Myst. salutis III/2 133 kk.
47 Balthasar, Warum ich noch ein Christ bin? 1971, 42.

nek igazolása, hogy az ő személyében és tanításában Isten országa elérkezett. Ő ugyanis ezt az igényt csak úgy támaszthatta, ha előre tudta, hogy népe azt teljesen elutasítja, és így működése külsőleg a kereszthalállal meghiúsul. Tehát Jézus egész embersége – márpedig az emberhez hozzátartozik életének vállalkozása és annak meghiúsulása is halálban – el volt rejtve Isten örök életében."[48] Balthasar fejtegetéseiben tehát a praeexistentia ritkán fordul elő, de amit az jelent, az számára nélkülözhetetlen.[49]

Az ismertetett elgondolások a maguk módján a bibliai és a zsinati elő-létezés kijelentéseivel foglalkoztak. Közöttük a különbség néha nagy, s nem is látjuk, hogyan lehetne őket áthidalni. Pedig Krisztus elő-létének kérdése nem mellékes témája a krisztológiának vagy akár az egész teológiának. Ahogy Krisztus elő-létét tárgyalják, az döntő jelentőségű az Istenről és az ember üdvéről szóló teológiában.

Fordította: Gál Ferenc

48 U.o. 33.
49 Lásd: J. Moltmann, Kreuzestheologie, 1973.

Gerhard SCHNEIDER

Krisztus örök elő-létezése az Újszövetségben

Az Újszövetségnek Krisztus elő-létezésére (praeexistentia) vonatkozó kijelentéseivel nemcsak a szövegmagyarázók[1] foglalkoznak, hanem a rendszeres teológia, a dogmatika művelői is.[2] Néha az a benyomásunk, hogy ezek a fáradozások túlságosan a használatos szakkifejezés (praeexistentia) körül mozognak, és kevéssé veszik figyelembe a sajátos bibliai érvelés összefüggését. Ezért a különböző utalásokat – még ha formailag és tartalmilag különböznek is – gyakran Krisztusnak csak a teremtés előtti létezésére vonatkoztatják vagy ugyanazon értelemben veszik mindegyiket.

Egy újabb tanulmányban pl. ezt olvassuk: „Az elő-létezés és a küldetés motívuma azt akarja kifejezni, hogy Jézus személyének és sorsának eredete nem magyarázható az evilági belső összefüggések történetéből, hanem abban Istennek olyan része van, ami a belső, evilági okokból nem vezethető le."[3] Az Újszövetségnek az elő-létezésre vonatkozó kijelentései „alapjában új és elmélyült módon juttatják kifejezésre a názáreti Jézus személyének és művének eszkatológikus jellegét".[4] Aki emlékezik R. Bultmann megfogalmazására, az meglátja, hogy ezek a tételek az ő sajátos magyarázatára támaszkodnak.[5]

Nem tagadható, hogy az ilyen egyoldalú felfogás az elő-létezés lényeges szempontját emeli ki. Hasonló egysíkú magyarázatot találunk a régi rabbik tanításában, akik hét dolog előre létezéséről beszéltek.[6] A különbség viszont az, hogy az Újszövetségnek krisztológiai

1 Lásd: B. F. B. Craddock, The Pre-existence os Christ, Nashville, 1968. K. H. Schelke, Theologie des Neuen Testaments, II. 1973.
2 V. ö. W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 1964, 150–169.
3 W. Kasper, Jesus der Christus, 205.
4 U.o. 203–221.
5 R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1954, 299.

kijelentéseiben az elő-létezés egy magasabbrendű dolog szolgálatában áll, míg a rabbik azoknak a dolgoknak elszigetelt és önálló előre létezést tulajdonítanak. P. Billerbeck pl. a messiás elő-létezésére vonatkozó rabbinikus tanítást így értelmezi: „A Messiás Isten örök és ezért megváltoztathatatlan világtervéhez tartozik, ezért az erősíti Izrael bizalmát a messiási reményt illetően."[7] P. Volz szerint a világ teremtése előtt létrehozott hét érték „magán hordozza az időelőttiség, az időtlenség és a változhatatlanság jegyét".[8]

Ezzel szemben a Krisztus elő-létezéséről szóló újszövetségi szövegek túl sokfélék ahhoz, hogy önmagukban tükrözzék a Krisztus-esemény evilágilag nem magyarázható jellegét. Krisztus preegzisztenciája ugyanis himnusz-szövegekben fordul elő (Fil 2,6–15; Kol 1,15–20; Jn 1,1–16). Legtöbbször nem Krisztusnak a teremtés előtti létére,[9] hanem megtestesülésének időpontjára vonatkoznak.[10] Ezeknek az újszövetségi kijelentéseknek szolgáló jellegük van, s nem a szöveg egyenes célját mutatják.

A Krisztus elő-létét igazoló legrégibb szövegek Pál apostol leveleiben találhatók, de majdnem kivétel nélkül mindegyik ott volt az egyházi hagyományban. Megfigyelhető, hogy „Krisztus elő-létezését" különböző előzményekből értelmezték és több forrásból vezették le.

a. Pál a Fiú küldetéséről szóló kijelentést (Gal 4,4; Róm 8,3) úgy érti, hogy az Isten Fia a megtestesülés előtt létezett (Róm 1,3). A kijelentés követi a Pál előtti igehirdetési formát, amely a Jn 3,16-ban és a Jn 4,9-ben is megmutatkozott.[11] Talán Pál előtt még nem is foglalta magába az előlétezés gondolatát, de Gal 4,4 biztosan ebben az értelemben használja. Nem zárható ki, hogy ez a forma kapcsolódik a Fiú küldetéséről szóló jövendöléshez (v.ö. Mk 12,6).[12] Úgy látszik, Pálnál a küldetésről szóló szöveg hermeneutikai szerepe abban

6 A teremtés előtt létező hét dolog: Tóra (mózesi törvény), a bűnbánat, a paradicsomkert, a gehenna, a dicsőség trónja, a templom képe és a Messiás neve.

7 H. I. Strack – P. Billerbeck, Kommentar zum Neue Testament aus Talmud und Midrasch, 1956, 355.

8 P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde, 1934, 114.

9 Az „elő" (prae) az első teremtésre vonatkozik, ahol szó van Krisztus közvetítéséről is: 1Kor 8,6; Kol 1,15; Zsid 1,2.

10 Az 1Kor 8,6 a teremtés előtti létre utal, a többi páli szöveg inkább a megtestesülés előtti létezésre.

11 F. Mussner, Der Galaterbrief, 1974, 271 kk.

12 F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, Göttingen, 1966, 315–317.

áll, hogy „lehetővé teszi a földi Jézus jelentőségének beillesztését az átfogó krisztológiai-megváltástani jövendölésekbe".[13]

b. Jézus Krisztust úgy értelmezik, mint Isten bölcsességét, amely üdvtörténetileg már a megtestesülés előtt hatékony volt.[14] Az 1Kor 10,4-ben azt a sziklát, amelyből a pusztában víz fakadt és amelyből ittak, Pál az elő-léttel rendelkező Krisztusra alkalmazza, míg az izraeli hagyomány Isten bölcsességét értette rajta.[15] Az 1Kor 2,7 Isten elrejtett bölcsességéről beszél, amelyet Isten öröktől fogva a mi üdvösségünkre előre rendelt, és amely nyilvánvalóan azonos a „dicsőség Urával".[16] A Logia-gyüjtemény áthagyományozásában is Krisztus nem úgy lép elénk, mint az isteni bölcsesség hordozója, hanem mint maga a bölcsesség.[17] Lehet, hogy már maga Krisztus is úgy értelmezte magát, mint bölcsesség (sophia).[18] Ha az 1Kor 1,30 szerint Jézus Krisztus „a mi bölcsességünkké lett", akkor ő már nem a Törvény-bölcsesség, nem eszköz a megigazuláshoz, a megszentelődéshez és a megváltáshoz. Ő betölti mindazt az üdvösségi szerepet, amelyet a jámbor zsidó a Tóra-bölcsességnek tulajdonított.[19] A törvény erejébe vetett zsidó hittel való szakítás mögött „egy végsőkig következetes krisztológiai gondolkodás állt",[20] Isten bölcsessége többé nem a Sinai hegynél adott törvényből árad ki, hanem a kereszten feláldozott Jézusból.

c. Az elő-létezés feltételezése ott is megtalálható, ahol Jézusnak a földre való lejövetelét és az égbe való felmenetelét említik (Fil 2,6–11). A Pál előtti himnusznak a Filippi levélben nem egy gnosztikus megváltás-mítosz az alapja,[21] ahogy Bultmann gondolta,[22] hanem az egy megdicsőülés-krisztológiát tartalmazó szövegből keletkezett. Ez Jézus megalázódásáról, kiüresítéséről beszélt, amire Isten azzal válaszolt, hogy Úrrá tette őt (Fil 2,8–11). A megalázódás kifejezését (2,8) vissza-

13 J. Blank, Paulus und Jesus, Eine theol. Grundlegung, 1968, 267.
14 U. Wilckens, Weisheit und Torheit. Untersuchung zu 1Kor 1–2.
15 Philo, Leg. alleg. II, 86.
16 H. Conselmann, Der erste Brief an die Korinther, 1969, 79–81.
17 F. Christ, Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie, Zürich, 1970.
18 M. Hengel, Der Sohn Gottes, Tübingen, 1975, 116.
19 U.o.
20 U.o.
21 R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 174–176.
22 C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule, 1961, 171–193.

felé kibővítették, amennyiben rámutattak az elő-létezőnek a kiüresítésére (kenoszisz).[23] A megdicsőülés kifejezése Jézus kozmikus uralmáról beszél (2,10), s azt az uralmat (ellentétben a Kol 1,15–20-al) nem az elő-létből alapozza meg, hanem a teljes engedelmességből. Azáltal, hogy Pál a meglevő himnuszba a „keresztet" belevitte, megjelölte az előre létezőnek a kereszthalálig való engedelmességét.[24]

d. Pál az elő-létezést ott is feltételezi, ahol – egy régi hitvallásformulával – az egy Úrnak, Jézus Krisztusnak a teremtésben történt közvetítéséről beszél (1Kor 8,6).[25] A formula állítja Krisztusról, hogy „általa van a mindenség és általa vagyunk mi is. A második „általa" az üdvösség közvetítésére vonatkozik, amelynek a keresztény közösség a létét köszöni. Az apostol a hívő közösséget úgy veszi, mint új teremtést. Az első teremtés, a creatio originalis-t az első „általa" szóval Krisztusnak a teremtésben történt közvetítésére vezeti vissza. Már előbb a zsidó hagyomány a teremtés közvetítését az isteni bölcsességnek tulajdonította.[26]

Ebben az összefüggésben azonban nem fordul elő az *által* (görög: dia) prepozíció, s ebből arra lehet következtetni, hogy az apostol Krisztus teremtői közvetítésére a megváltás tényéből, mint új teremtésből visszafelé hivatkozik. Nála ugyanis a „dia" mindig a megvallás összefüggésében található.[27] A szöveg az egész teremtést az egy Isten művének veszi, s annak célja is őbenne van. Ugyanakkor hangoztatja az egy Krisztus kizárólagos üdvrendi közvetítését is, amely a teremtésben való közvetítésre épül. A gondolatmenetben tehát benne van Krisztus elő-létezése. A krisztológiai teremtés-közvetítés utal Krisztus üdvözítő művének eszkatológikus jellegére, s egyuttal annak kozmikus horderejét is érezteti. Ezek mind arra vonatkoznak, hogy Krisztus maga személyileg nem teremtmény, hanem a teremtés előtt létezett.[28]

---

23 R. Schnackenburg, Christologie des neuen Testaments, 246.
24 A 2Kor 8,9 ugyanazt a gondolatot tartalmazza: Krisztus gazdag volt, de szegénnyé lett, hogy ti gazdagok legyetek.
25 G. Schneider, Praexistenz Christi, 402–405.
26 Lásd: Job 28,1–27; Péld 8,22–31; Bölcs 7,21–26.
27 O. Kuss, Der Römerbrief, 1957, 213–218.
28 Lásd: Kol 1,15; Zsid 1,2; Jn 1,1–3; Jel 3,14.

A Pál apostol leveleiből vett idézetek tehát nem mutatnak elméleti érdeklődést Krisztus elő-létezése iránt, hanem inkább feltételezik azt és burkoltan igazolják. A negyedik evangélium azonban kifejezetten beszél a Logosznak a megtestesülés előtti létezéséről, s itt ennek a témának a csúcspontját találhatjuk meg. Még ott is ez a helyzet, ahol az evangéliumi szöveg nem kimondottan a teremtés előtti létéről szól, tehát pl. Jn 1,30; 3,16; 6,62; 8,14, szemben a kifejezett utalásokkal a Jn 1,1–3-ban és a 17,5.24-ben. János evangéliumában ismétlődik a mennyből való leszállás és az oda való visszatérés témája (3,13; 6,62). Természetesen ez az evangélium is az egyházi hagyományt közli, bár nem kevés állítás a szerző saját teológiai számlájára irandó.[29] Itt az elő-lét-krisztológia alapvető szövege az 1,1–10 még akkor is, ha a Logosz (Ige) szó eredetéről vitatkoznak a kutatók.[30]

A Logosz-himnusz arról beszél, hogy Isten örök Szava, Igéje Jézus Krisztusban megtestesült, emberré lett. Ezért a megtestesülés-himnuszról is beszélhetünk.[31] Itt hiányzik az utólagos megdicsőülésre való utalás, amely viszont megvan a Fil 2,6–11-ben és az 1Tim 3,16-ban. De éppen ezért illik ez a himnusz ide, mint előszó az evangéliumhoz, amely a megtestesült Logosz földi működését adja elő, s annak befejezését a megdicsőülésben látja. „Senki sem mehet föl az égbe, csak az, aki az égből alászállott, az Emberfia, aki az égben van" (Jn 3,13). Az Emberfia oda megy, ahol előbb volt (6,62). A Logosz-himnusz első versszaka (1,1–3) szerint az Ige kezdetben Istennél volt és szerepe volt a teremtésben. A hangsúly azon van, hogy kivétel nélkül minden teremtett dolog neki köszöni létét. A Logosz közvetítésének kizárólagosságára utalnak az 1,17 kk. versek is, amelyeket talán az evangélista csatolt a régi himnuszhoz, mert azok az Isten Fiára, mint a kinyilatkoztatás egyetlen közvetítőjére vonatkoznak. Isten eredetének hangsúlyozása megerősíti, hogy Jézus az egyetlen kinyilatkoztató és ő az élet szerzője. Az evangélista főleg ezt a kinyilatkoztató tevékenységet tünteti fel. Ezért csinált a himnuszból előszót. Lehet, hogy az eredeti Logosz-himnusz az isteni bölcsesség és a

29 R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I, 302.
30 K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, 1972, 200–208.
31 U.o. 195.

Tóra hatásában a megtestesülés előképét látta. Az evangélista azonban jelzi, hogy Jézus nem egyszerűen ilyen Logosz-hatás csúcspontja, hiszen a törvény Mózes által adatott, a kegyelem és az igazság Jézus által jött (1,17).[32] Jézus Istennek egyedüli kinyilatkoztatója.

Még másik három himnuszt vagy himnusztöredéket találunk az Újszövetségben Krisztus elő-létéről: 1Tim 3,16; Kol 1,15–20 és Zsid 1,2–3. A Kolosszei és a Zsidóknak írt levél adatai hasonlók a Jn 1,1–3-hoz és a teremtés motívumai jellemzik.[33]

a. Az 1Tim 3,16 a Krisztus-eseményt e két mondat közé szorítja: „Testben kinyilvánult" és „fölvétetett dicsőségben".[34] Az elő-létét feltételezi annak, aki az emberré levésben kinyilvánította magát. A földi Jézus működését nem említi, hanem a második sortól kezdve dicsőíti a húsvéti eseményt: „Lélekben igazoltatott, megmutatkozott az angyalok előtt... fölvétetett dicsőségben." Ezek közé a mondatok közé be van iktatva, hogy "hirdették a népeknek és világszerte hittek benne". A széleskörű igehirdetést úgy veszi, mint Krisztus győzelmét.[35] Tehát ha a földi működésre való utalás hiánya miatt misztikusan is lehetne a szavakat értelmezni, a misszióra és a hitre való utalás miatt a Krisztus-eseményt nem szabad történelem nélküli, ismétlődő jelenségnek venni.[36] A szöveg Krisztus elő-létére utal, s ezzel világ felett való uralmát is jelzi. Uralmát nemcsak az alapozza meg, hogy Isten megdicsőítette, hanem isteni elő-léte is.[37] Továbbá uralmát nemcsak hirdetik a népek előtt, hanem hiszik is szerte a világban.

b. A Kol 1,15–20 Krisztus-képe az 1Kor 8,6-hoz hasonlóan a teremtés-megváltás dimenziójában mozog.[38] Két egymásnak megfelelő versszakból áll. Az első (15–18a) Krisztusról, az Isten Fiáról beszél, mint az „egész természet elsőszülöttéről", a második pedig (18b–20) Krisztust a „holtak közül való elsőszülöttnek" mondja. Az elsőben benne van Krisztusnak a teremtésben megvalósult közvetí-

32 J. Gnilka, Der Ephesebrief, 1971, 206–210.
33 K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder, 166–180.
34 W. Stenger, Der Christushymnus in 1Tim 3,16. In: Trierer Theol. Zeitschrift 78 (1969) 33–48.
35 E. Schweizer, Jesus Christus, 82.
36 U.o. 90.
37 Ez a gondolatmenet megfelel a Fil 2,6–11-nek.
38 H. Hegermann, Die Vorstellung von Schöpfungsmittler, 1961, 88 kk.

tése, és így az elő-létezést tanúsítja, a második pedig úgy tekinti őt, mint az új teremtés kezdetét. Vele kezdődik a holtak eszkatológikus feltámadása. Benne Isten kiengesztelődött a világgal, s általa békét hozott. Krisztus művének kozmikus hordereje van: meghozza a világ számára a kiengesztelődést Istennel és így békére vezeti. Krisztus közvetítése által a világ kezdettől fogva az ujjá teremtésre irányul, hiszen általa és érte lett teremtve s benne áll fenn. A szöveg olyanokat állít Krisztusról, mint amilyeneket a hellenista zsidóság az isteni bölcsességre vonatkoztatott,[39] de nem vitatkozó értelemben. A kifejezés, hogy "elsőszülött a holtak közül" a himnuszt történeti kapcsolatba hozza Jézussal. A többi elem a levél szerzőjétől származik, mint kiegészítés, s ezekkel megvilágítja, hogy az Egyház Krisztus teste és hogy Krisztus keresztjének vérével békét szerzett.[40] Itt az elő-létezés és a természetben való közvetítés a kozmikus megváltástan szolgálatában állnak. Mivel Krisztus az egyetlen közvetítő a teremtésben, azért végezhette el a kiengesztelődést. Neki, mint égi úrnak a minden hatalom és erősség feletti uralmát nemcsak kereszthalála és feltámadása alapozta meg, hanem kezdeti közvetítő szerepe is.

c. A Zsid 1,2–3 is beszél a „Fiú" teremtői közvetítéséről,[41] s úgy látszik, hogy azt ezek a szavak alapozzák meg: „ő a mindenség örököse". Erre mutat az is, hogy „mindenkinél kiválóbb nevet kapott" (4. vers). A teremtésben való közvetítésére csak ezek a kifejezések utalnak: ő „Isten dicsőségének kisugárzása és lényegének képmása". Mint ilyen ül az isteni fönség jobbján, miután megváltott minket a bűntől. A megváltást a „megtisztítás" szóval fejezi ki, s azt az egész világra vonatkoztatja, nemcsak a hívő közösségre.[42] A földön is kozmikus szerepet töltött be, hiszen „ő tartja fenn a mindenséget hathatós szavával". A Filippi levéllel ellentétben itt a felmagasztalás inkább a Fiú cselekménye, nem annyira az Atyáé. Ez azért van így, mert ő öröktől fogva az Atya lényegének a képmása. Ő az egyetemes közvetítő, a villág fenntartója és ura. Mivel a Zsid. levél szerzője főleg a kultikus

39 „Isten képmása", „Minden teremtmény elsőszülötte", „Kezdet".
40 E. Lohse, Die Briefe an die Kolosser und Philemon, 1968, 79 kk.
41 A. Vanhoye, Situation du Christ (Lectio Divina), 1969, 9–117.
42 E. Gräser, Hebräer 1,1–4. Ein Exegetischer Versuch, 1971, 67.

teológiát érinti, azért a megváltást is megtisztulásnak mondja, nem új teremtésnek.

De bármennyire is különböznek egymástól az elő-létezés kifejezései az Újszövetségben, mégis megtalálható közöttük három formai hasonlóság. Krisztus elő-létezése háttérmegvilágítás, nem a cél kifejezésének teológiai érve. Továbbá az elő-létezés állítása majdnem mindig liturgikus himnusz-szövegekben fordul elő, s így összefügg a harmadik dologgal: a praeexistentia hangsúlyozása egyúttal dicsőítés. Van benne „lelkesedés"[43] akkor is, ha nem kapcsolódik hozzá közvetlenül a második eljövetel ténye. Tehát Pál leveleitől a negyedik evangéliumig meg lehet figyelni a meggyőződést, hogy Krisztusban az üdvtörténet megkapta a teljes kegyelmi tartalmát, mert Krisztus azt isteni elő-létéből hozta.

Itt csak az alapokat akartuk felvázolni, nem a praeexistentia jelentőségét a krisztológia számára. Azt azonban hozzáfűzhetjük, hogy bármennyire kritizálják egyesek a felülről kiinduló krisztológiát,[44] az Újszövetség himnuszaiban levő elő-lét-kifejezések az apostoli egyház hitét tükrözik. Az ősegyház liturgiájában az lényeges elem (Sitz am Leben) volt. Az újszövetségi szerzők úgy idézik ezeket, mint a Szentlélektől adott kinyilatkoztatást,[45] mint a tanítás és a nevelés részeit. A himnuszokban felismerték „a szent szöveg méltóságát".[46]

Fordította: Győrffy Andrea

43 J. Kroll, Die christliche Hymnodik, 1968, 3–12.
44 Lásd: P. Schoonenber, H. Küng és E. Schillebeeckx munkáit.
45 Lásd: Kol 3,16; Ef 5,19; 1Kor 14,26.
46 R. Deichgräber, Gotteshymnus und Christushymnus, 188–196.

Klaus REINHARDT

Új utak a mai krisztológiában

Arra a kérdésre, hogy valaki miért vallja magát kereszténynek, néhány évvel ezelőtt még minden keresztény, vagy legalább is minden katolikus, vonakodás nélkül válaszolta volna: Ő hisz Jézus Krisztusban, aki több, mint ember, emberré lett isteni személy. Ezt a hitvallást az Egyház már a Niceai Zsinaton, 325-ben meghatározta: „Hiszünk... az egy Úrban, Jézus Krisztusban, Isten egyszülött Fiában, aki az Atyától született a világ kezdete előtt... Született, nem teremtmény, az Atyával egylényegű."

Amikor a német püspöki kar a Niceai Zsinat 1650-ik évfordulóján ezt a határozatot méltatta, abból kicsendült a gond, hogy ezt a kijelentést ma sokan nem értik, és hogy a krisztológiában új értelmezések lépnek fel, olyanok is, amelyek nyilvánvalóan nem egyeznek az Egyház meggyőződésével.[1] Valóban nem csak az Egyházon kívül, hanem az Egyházban is Krisztusnak, mint a megtestesült Fiúnak a képe sokak számára elmosódott. Úgy nyilatkoznak róla, hogy ő az Isten követe és képviselője az emberek között, vagy ő az emberiség összefoglalása, ő az igazi, eredeti ember.

Erről a változásról akarunk a következőkben szólni, elsősorban a németnyelvű katolikus teológia áttekintésére szorítkozva.[2]

Mi indokolta ezt a változást? Biztosan nem egyszerűen az újdonság keresése vagy a hagyomány kritikus elemzésének vágya. Hihetünk az új krisztológia egyik előharcosának, a holland Schoonenberg jezsuitának, amikor bizonyos sajnálkozással beszél arról, hogy nehezére esik a hagyományos krisztológiától való eltérés: „olyan, mint ha az Isten Fia kiesett volna az égből".[3] Az indíték elsősorban az a törekvés volt, hogy a mai emberek Krisztusba vetett hitét érthetővé tegyék, mert úgy látszik, hogy a Krisztusra vonatkozó régi állítások nagyrészt idegenek és értelmetlenek lettek számukra. A klasszikus krisztológiát

1 Erklärung der deutsch. Bischofkonferenz, 1975 szept. 24.
2 K. Reinhardt, Int. Kath. Zeitschrift 1973/3, 206–224.
3 P. Schoonenberg, in: Antworten der Theologen, Düsseldorf, 1968, 274.

nagy vonalakban úgy lehetne jellemezni, mint „felülről kiinduló krisztológiát", vagyis amely Jézus rendkívüli jelentőségét örök isteni létéből vezeti le. Őbenne a Szentháromságban levő örök Fiú lépett be az emberi történelembe.

Erről a végtelenben gyökerező, hagyományos krisztológiáról írta Karl Barth, hogy olyan, „mint egy 3000 méterről lezuhanó vízesés; azzal lehet valamit kezdeni".[4] Valóban az ilyen krisztológiának nemcsak pozitív szempontjai vannak. Hogy a képnél maradjunk: Az a hatalmas folyam, amely isteni magasságból zuhan le, nem mos el minden emberit Jézusban? Más szavakkal: Az a krisztológia, amely fent, a háromszemélyű Istennél indul el, elérkezhet lent Jézus történetéhez? Komolyan lehet venni Jézus egyedi emberségét, végességét, emberi fejlődését, s főleg szenvedését és halálát, egészen a kereszten való elhagyatottságig? Igaz, az ősegyház határozottan elutasította a dokéták felfogását, amely szerint Jézusnak csak látszólagos teste lett volna. A Kalcedoni Zsinat a niceai kijelentéshez, hogy Jézus „valóságos Isten", hozzáfűzte, hogy „valóságos ember is". Mégis megmarad a kérdés, hogy a valóságos istenség és a valóságos emberség ebből a szempontból hogyan egyeztethető össze egymással, hiszen pl. Jézusnál hiányzik az emberi személyiség, az ő személye a Fiú én-je.

A teológusok mindig is érezték a felülről kiinduló krisztológia nehézségeit, de úgy értelmezték, mint a számunkra megfoghatatlan misztérium szükséges kifejezését. Ez addig lehetséges volt, amíg az emberek tudatát egészen áthatotta a végesség, s a természetes és természetfölötti hatalmaktól való függés megtapasztalása. Amikor azonban az újkor elején megváltozott az ember felfogása önmagáról és a világról, amikor egyre jobban felfedezte nagykorúságát és önrendelkezését, akkor Isten felülről jövő Fiának alakja nem tünt olyannak, mint aki az emberi lét boldogító beteljesedését hozná, hanem sokkal inkább úgy, mint csoda, amit nem lehet igazán az emberi élet összefüggéseibe besorolni. Így adódott a kérdés: A keresztény embernek továbbra is ki kell tartani engedelmesen az Egyház Krisztus-dogmájánál, vagy az csak egy korhoz kötött kép volt, amit az idő azóta túlhaladott, és amely nem azonos a valóságos Krisztussal?

4 K. Barth, in: Zwischen den Zeiten, 3 (1925) 246 kk.

Ilyen megfontolások indították el a Krisztus-hit mítosztalanításának és dogmátlanításának folyamatát, ami oda vezetett, hogy a felülről kiinduló krisztológiát egy alulról kiindulóval akarják pótolni, vagy legalább is azzal megerősíteni. De mit akar az alulról értelmezett krisztológia? Szeretné megállapítani, hogy mit fejezett ki az apostoli egyház, amikor az első húsvét után Jézust Messiásnak és Isten Fiának mondta. Vagyis Jézus földi életének, működésének a tanulmányozásával keresi azt az alapot, amelyből kiolvashatja és értelmezheti Jézus rendkívüli jelentőségét. Tehát az alulról kiinduló krisztológia módszer tekintetében és szándékában messzemenően találkozik a történeti-kritikai Jézus-kutatással, amely az újkori felvilágosodás teológiájának legdivatosabb kérdése volt.[5] Tudni kell azt is, hogy századunk 50–60-as éveiben az új teológiai értelmezés a Jézus-kutatás eredeti dogmaellenes beállítottságát nagy mértékben enyhítette.

Ha az alulról kiinduló krisztológia visszamegy a történeti Jézushoz, az semmiképpen sem jelenti, hogy a húsvét utáni Krisztus-hitet hamisnak veszi. Általában ezek a teológusok tudatában vannak, hogy ha mi a történeti Jézust meg akarjuk közelíteni, azt csak az Egyház hitén keresztül tehetjük meg, s nem annak megkerülésével. Továbbá ha az alulról kiinduló krisztológia az ember-Jézusból indul ki, az nem azt jelenti, hogy eleve leszűkíti őt az emberi természetre vagy hogy az Istennel való kapcsolatát tagadja. Jézus misztériumának egyes radikális értelmezése ebbe az irányba mutat, de a legtöbb katolikus szerző az ellenkezőjét vallja. Amikor meg akarják akadályozni, hogy Jézus Krisztusba mint Isten Fiába vetett hit a mai ember számára jelentés nélkülivé váljék, Jézus istenfiúságát új módon akarják megalapozni és érthetővé tenni. A felülről kiinduló krisztológiával szemben Jézusnál az istenfiúság alapját nem olyan dologban keresik, ami emberi életén túl van, hanem inkább a történetileg megfogható emberi életében és működésében.

Hosszú ideig a történeti-kritikai Jézus-kutatás és az annak megfelelő, alulról elinduló krisztológia a protestáns teológia tere volt. A katolikus teológusok csak az utóbbi évtizedekben fordultak feléje, először a szentírásmagyarázatban, azután a dogmatikában is. A német

5 Lásd: R. Slenczka, Geschishtlichkeit und Personsein Jesu Christi, Göttingen, 1967.

és a holland nyelvterületen 1974-ben a Krisztus-hitnek három nagy tárgyalása jelent meg, amelyek tudatosan ezt a problémát fejtegették: Walter Kasper, Hans Küng és Edward Schillebeeckx könyve.

A téma kibontakozásának kezdetét a katolikus teológiában nagyjából meg lehet határozni. Karl Rahner 1954-ben a Kalcedoni Zsinat 1500 éves évfordulójára figyelemre méltó tanulmányt írt arról, hogy a kalcedoni dogmát (az isteni és emberi természet egyesülése az Ige személyében) nem a tanítás fejlődésének végeként kell értelmezni, hanem új kezdetnek és ösztönzőnek. Ő maga indítványozta, hogy az egy személyről és két természetről szóló zsinati formulát új „modellel" kellene helyettesíteni, amelyben Jézus a teremtés hitének keretében mint a Teremtő és a teremtmény viszonyának egyszeri és megismételhetetlen csúcsaként jelenik meg.[6] Ennek az indítványnak a horderejét alig lehet eléggé értékelni. Így ugyanis a kegyelem és a hiposztatikus egység rendje nem mint teljesen más lép a teremtés rendjéhez. Az egész teremtés és különösen az ember világa önmagában is Isten kinyilatkoztatása. Jézusban az általános kinyilatkoztatás eléri a felülmúlhatatlan csúcspontot. Így a krisztológia a teológiai antropológiának a legradikálisabb felsőfoka és megismétlése.[7] Rahner hangsúlyozza, hogy Jézusban az emberi lehetőségnek ez a legmagasabb kicsúcsosodása Isten abszolút szabad kegyelmi ajándéka. Mégsem olyan csoda, amely előkészület nélkül történt volna meg. Az ember Jézusban azt találja meg, amit a szívében mindig is keresett, talán tudatlanul is. Így a Krisztus-hitet valamilyen Krisztus-keresés készíti elő. Krisztusnak a történelemben való megjelenésén nyugvó kategoriális krisztológiát alátámasztja egy „transzcendentális krisztológia", amelyet az emberben levő Krisztus-hit lehetőségének feltételei jeleznek.[8] Az alulról kiinduló krisztológiának ezt az alapelvét többféle módon variálták. Olykor úgy látszott, hogy a fejlődéselmélet mint világszemlélet, amely szerint egy nagy jövő felé menetelünk, a Krisztus-hitnek is lendületet ad. Magát Rahnert és másokat is inspirált Teilhard de Chardin víziója. Úgy tekintettek Jézusra, mint a fejlődés

6 K. Rahner, Chalkedon – Ende oder Anfang? Schriften zur Theologie I. 1954, 169 kk.

7 K. Rahner, In: Sacramentum mundi I. 185.

8 K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, 1976, 180 kk.

célpontjára, mint az Istennel egyesülő új emberiség kezdetére.[9] Az utóbbi években azonban az evolúciós Krisztus-elmélet, és általában ez a felfogás, amely Jézust kapcsolatba hozza a teremtés egyetemes összefüggésével és feljődésével, sokat veszített varázsából. Ma a krisztológiai fejtegetés inkább a názáreti Jézus történeti alakja körül forog. Ezt a változást két motívum sürgette:

a.) Az utóbbi években az emberi életnek inkább a negatív jelenségei tudatosultak. Az állandó haladásba vetett optimista bizakodást felváltotta annak felismerése, hogy képességeink korlátozottak, és hogy a szenvedés, a bűn és a halál kérdései evilági belső haladás által nem oldhatók meg. A Krisztusra vonatkozó kérdéseket elsősorban az élet értelme, az igazságosság, az üdvösség és a szeretet utáni vágy határozza meg, az igazságtalanság, a szenvedés és a halál világában.[10] Innen érthető, hogy a krisztológiában Jézus működése és szenvedése lép előtérbe, továbbá a szenvedést és a halált legyőző tanítása Isten országáról, Isten irgalmának jelenléte, Krisztus egyetemes emberszeretete, az Atyába vetett rendíthetetlen bizalma, valamint feltámadása az örök életre, amely az igazságosság és a szeretet megvalósulása.

b.) Jézus történeti alakjához való odafordulásnak másik oka is volt. Aki Jézust besorolja a világ általános összefüggésébe, könnyen abba a veszélybe kerül, hogy róla a valóságnak meg nem felelő képet alkot. Ezért a fent említett teológusok, Kasper, Küng és Schillebeeckx megkisérlik, hogy a jelen tapasztalásából kiindulva jussnak el Jézus megértéséhez. Megfontolásaikban Jézus történetéből indulnak ki, s hangsúlyozzák az ő egyedülálló, különleges és minden keretet túllépő egyéniségét.[11]

Jézus történetének ez a szemlélete következetesen oda vezet, hogy a rendszeres krisztológián belül eddig nem ismert mértékben alkalmazzák a korábbi kritikai Jézus-kutatás módszerét, vagy legalább is elfogadják annak eredményeit.

Ami a földi Jézus bemutatását illeti, abban az említett három szerzőnél egyetértés van, bizonyos mértékig. A különbségek csak ott

9 H. Schürmann, Jesu ureigener Tod, 1975, 121–155.
10 Lásd: Schillebeeckx, id.m. 542 kk.
11 Lásd: W. Kasper, Christologie von unten? 159 kk. H. Küng, Christ sein, 109 kk.

mutatkoznak, ahol Jézusnak az Istenhez való egyedülálló viszonyát akarják megmagyarázni, vagyis istenfiúságát. Lehet egyáltalán Jézus rendkívüliségét emberi tetteiből és lényéből érthetővé tenni? Vagy istenfiúsága nem inkább olyan jelenségeken alapszik, amelyek felülmúlják a teremtés és a történelem kereteit, vagyis mindenek előtt feltámadásán, megdicsőülésén és az Atyától való örök születésén? Az alulról kiinduló krisztológia kritikus pontja éppen az a két esemény, amelyek Jézus földi életét behatárolják és felülmúlják: Isten Fiának megtestesülése, továbbá Jézus feltámadása és megdicsőülése.

A legnagyobb kihívást az alulról kiinduló krisztológia számára természetesen Jézusnak a földi születése előtti isteni létére (praeexistentia) és örök fiúságára vonatkozó bibliai és egyházi kijelentések jelentik. Lehet ezeket a kijelentéseket egyáltalán beleilleszteni az alulról nézett krisztológiába? Hans Küng, aki ennek a krisztológiának egyik elszánt képviselője,[12] úgy véli, hogy az akkori idők mitikus elképzeléseit egy Istentől levezetett, örök-túlvilági lényről, annak isteni és emberi történetéről – ma már nem fogadhatjuk el.[13] Szerinte ezek az állítások nem akarnak mást mondani, csak annyit, hogy „a kapcsolat Jézus és Isten között nem csupán utólag és véletlenül jött létre, hanem előre adva volt, és Istenben volt megalapozva".[14] Küng szerint ezért Jézus egyedülálló méltóságát az ő emberi, de Isten előtt kitáruló létében kell keresni. Jézus Isten barátja és bizalmasa, az ő személyes követe és megbízottja a világban. De itt jogosan megkérdezhetjük: az ilyen kiváltság nem vonatkozhat más emberre is? Miben áll Jézus mértékadó mivolta, amelyről Küng olyan behatóan beszél? Szerinte azt nem Jézus emberi léte előtt vagy fölött kell keresni, hanem annak magában Jézus emberségében kell lenni, az ő emberi lehetőségének végső felfokozásában, vagyis abban, hogy Jézus teljes értelemben ember, „nemcsak ember, hanem igazi ember".[15] Őt csak azért lehet Isten Fiának nevezni, mivel egyedülállóan, mintaszerűen ember.

Semmi kétség az iránt, hogy az istenfiúságnak ez a magyarázata nem felel meg a bibliai és egyházi követelményeknek. Sőt jelentkezik az a

12 A. Grillmeier, In: Theologie und Philosophie 51 (1976) 196 kk.
13 H. Küng, Christ sein, 436.
14 U.o. 437.
15 U.o. 440.

kérdés is, hogy ezzel Küng Jézusnak az általa jelzett mintaszerűségét igazolja-e? Hiszen minden emberi nagyság megismételhető és fokozható. Miért nem tudna esetleg egy másik ember is – akit talán Jézus példája lelkesít – erre a valláserkölcsi magaslatra felemelkedni? D. F. Strauss szavaival élve,[16] miért kellett Istennek a maga egész teljességét egy mintára kiönteni és azt mindenki mással szembeállítani? Karl Barth a felülről kiinduló krisztológiát egy 3000 méteres vízeséshez hasonlítja, szembeállítva Wilhelm Hermann alulról induló krisztológiájával, s az utóbbiról azt állítja, hogy olyan, mintha egy tó vizét kézipumpával akarná ugyanolyan magasra emelni, hogy abból energiát nyerjen.[17] A modern, alulról kiinduló krisztológia osztozik a liberális Jézus élete-kutatás sorsában. Ezek a kísérletek nem tudják fenntartani a kereszténységnek azt az igényét, hogy abszolút vallásnak tudja magát, amely véglegesen rendezi az embernek Istenhez való viszonyát. Sokszor akaratuk ellenére oda jutnak, hogy Jézus ügyét elválasztják személyétől, s így Jézusban csak nagy serkentő példát látnak, de az igazában mindig felülmúlható.

Az olyan krisztológia, amely alulról, emberi tapasztalásból indul ki, végül is válaszút elé érkezik: vagy annál marad, hogy Jézus istenfiúságát a teremtményi, emberi határok között értelmezi, és akkor az elmondottak alapján meghiúsulásra van ítélve, vagy pedig elismeri, hogy Jézus egyedülálló nagysága csak Isten oldaláról értelmezhető, vagyis hogy ő Isten Fiának megjelenése a történelemben. A három említett szerző közül ezen az úton járt Walter Kasper.[18] Ő állítja ugyan, hogy az ember oldaláról is volt egy előkészület: az ember kérdez és reménykedik, s ezzel ráirányult Isten végtelen titkára. De innen nincs folyamatos átmenet a vágy teljesüléséhez. Az ember reményének teljesedése és annak hogyan-ja az evangélium oldaláról nem állapítható meg. A végtelen úr Isten és az ember, a Teremtő és a teremtmény között csak Isten oldaláról hidalható át, azért Jézus titkát is csak onnan érthetjük meg. Az ember oldaláról nézve Jézus megjelenése teljesen új, és nem magyarázható semmiféle természetes okból. Kasper különös hangsulyt helyezett arra a megállapításra, hogy nemcsak Jézus eljövetelének ténye levezethetetlen, hanem annak tartalma is,

16 D. F. Strauss, Das Leben Jesu, Nachdruck 1969, 737.
17 Lásd: 4. jegyzet.
18 H. Neufeld, In: Zeitschrift für kath. Teologie, 98 (1976) 180 kk.

azaz a Jézus által megvalósított közvetítés Isten és az ember között.[19] Jézus megjelenésében az ujdonság valójában nem csak az, hogy Isten egy emberen teljesen kinyilatkoztatta magát, hanem az, hogy Isten a Fiát a világba küldte, hogy az ember részesülhessen az örök fiúság szellemében.[20] Így Kasper az alulról kinduló krisztológiát szembesíti a szentháromságilag megalapozott krisztológiával. Ez pedig nem zárja ki az antropológiai megfontolásokat. De azért amit mi Kasper szerint Krisztusra vonatkozólag antropológiailag megállapíthatunk, az negatív: „A közvetítés, ahogy Jézus Krisztusban megvalósult, nem áll ellentétben az ember lényegével, hanem annak legmélyebb beteljesedése".[21] Ezzel szemben Edward Schillebeeckx fejtegetései erről a témáról meglehetősen homályosak. Bár kifejezetten hangoztatja, hogy Jézus Abba (Atya)-élményének kérdésénél a krisztológiai választ előtt áll, és ő maga is a „háromsági" út mellett dönt,[22] de ezt a döntést sok korlátozással szűkíti le. Szerinte itt Jézusnak egy „elméleti megszemélyesítéséről" van szó,[23] egy másod és harmadrendű teológiáról, amely abban a veszélyben forog, hogy ideológiává válik.[24] Számára a földi, a történeti Jézussal való találkozás a döntő, amely elsősorban a gyakorlati életben mutatkozik meg, nem a Jézus személyébe vetett hitben.

A háromságilag megalapozott krisztológia az ősegyház dogmáihoz kapcsolódik. De az ősegyház dogmáinak megfogalmazását nem fertőzte meg a hellenista filozófia és a mitologikus gondolkodás? Ezt az ellenvetést a liberális dogmatörténet minduntalan hangoztatja. A liberális szerzők állítják, hogy a Biblia a maga egészében nem tulajdonít Jézusnak isteni természetet és teremtés előtti létezést, hanem csak üdvtörténeti és funkcionális kategóriákban beszél róla. Istennel való lényegi egységét nem állítja.

Ezt a nézetet átvette Küng is.[25] Az új teológiai kutatás ezt azonban határozottan megcáfolta. A Künggel való vitában elsősorban a patrisztikus krisztológia nagy mestere, A. Grillmeier mutatta ki,[26] hogy

19 Lásd: Kasper, Jesus der Christus, 60–62.
20 J. Galot, Vers une nouvelle Christologie, 1971, 71.
21 A. Schmied, In: Theologie der Gegenwart 19 (1976) 46–53.
22 Lásd: Schillebeeckx, Jesus 583–584.
23 U.o. 577.
24 U.o. 592–598.
25 Lásd: Küng, Christ sein 431–440.

éppen az volt a kereszténység hellenizálása, amely Jézust csak mint Isten megbízottját akarta bemutatni. Az első századok hellenizmusát ugyanis egy teljesen túlvilági istenség tudata jellemezte. Ezért amikor a III. században Arius és követői megkísérelték a krisztushitet a világnézetbe beilleszteni, akkor Jézus számára semmi más helyet nem találtak, mint hogy közvetítő és megbízott lehet egy egészen más Isten és a világ között. Ugyanakkor a korabeli platonikus filozófiában bő választékot találtak Jézus közvetítő szerepének leírására. Ha az Egyház ezzel szemben ki akart tartani a bibliai kinyilatkoztatás mellett, vagyis hogy Jézusban nemcsak egy közvetítő lény, hanem maga az isteni személy lépett be a történelembe, akkor vissza kellett utasítania Jézusnak egy pusztán funkcionális értelmezését, s állítani, hogy az ő istenfiúsága Istenben gyökerezik: „Született, nem teremtmény". Vagyis Jézus funkcionális értelmezése – mintha ő csak Isten ügyvivője lenne – nem visszatérés a bibliai hithez, hanem visszatérés az ariánusok hellenista felfogásához. Amikor a zsinatok a IV.–V. században Jézus kilétét és lényegét meghatározták, akkor nem a hitet hellenizálták, hanem éppen a hamis hellenista gondolkodáshoz való hozzáidomítástól védelmezték.

A bibliai hit hellenizálásának témája mérsékeltebb formában Schillebeeckxnél is megtalálható. Számára a zsinatok kijelentései Jézusról alapjában véve helyesek, de egyoldalúak, ezért végül is nem tartja őket kielégítőknek.[27] A vallásfilozófus, Bernhard Welte, árnyaltabban ítél. Niceában szerinte is a nyugati metafizikai létértelmezés jutott uralomra a teológiában. Mégsem lát benne hamisítást, hanem az akkori idők összefüggésében helyes és szükséges kifejtését a Bibliának. Viszont a mi korunkban az már nem érvényes, mivel a nyugati létértelmezésnek vége. A krízis megoldásához első lépésnek indítványozza, hogy a dogmatikus kijelentéseket újra vissza kell fordítani a Biblia eseményszerű gondolkodásmódjába.[28]

De Welte sem figyel arra, hogy az ősegyház Krisztus-dogmája minden történeti feltétele mellett is valami maradandót fejez ki. Joseph Ratzinger ezt a Kalcedoni Zsinattal kapcsolatban így fogalmazza

26 Lásd: A. Grillmeier, Die Einzigartigkeit Jesu, Anm. 13.
27 Lásd: Schillebeeckx, Jesu 495–505.
28 Lásd: B. Welte, Die Lehrformel von Nikaia, In: Zur Frühgeschichte der Christologie, 1970, 100–117.

meg: „Számomra a Kalcedon az összetett, sokoldalú hagyományos magyarázatoknak a legnagyszerűbb és legmerészebb egyszerű összefoglalása, amely a mindent egybefogó központra mutat: az Isten Fiára, aki egylényegű az Istennel és egylényegű velünk. Kalcedon a történelemben jelenlevő kisérletekkel szemben Jézust valóban teológiailag magyarázza. Én az egyetlen megoldást látom benne, amely megfelel a széleskörű hagyományoknak és a jelenség teljes erejét tükrözi. Minden más magyarázat valahol túl szűk, minden más fogalom csak egy részt ragad meg és a másikat kizárja. Csak itt találkozunk az egésszel."[29] Vagyis a régi zsinatok kijelentései a régi Jézusról az igaz Istenről és igaz emberről nem túlhaladottak. A teológia jövője éppen az, hogy jobban behatoljon a kijelentések értelmébe.

A háromságtani krisztológia, amelyet W. Kasper és mások képviselnek, éppen ezt akarja megvalósítani. Nem egyszerűen a régit ismétli, hanem három ponton tovább lép:

1. Jézus személyét az Atyához való viszonyban szemléli. Önmagában a „háromságtani krisztológiát" félre lehetne érteni, mintha az elméleti témákat vetne fel és mintha az istenség és az emberség viszonyával kezdődne. De nem erről van szó, hanem a történeti Jézusnak az Atyához való viszonyáról, illetőleg ennek a belső isteni viszonynak a kinyilatkoztatásáról. Ilyen beállításban az Isten és ember egysége és Jézus emberi személyiségének problémája könnyebben érthető.[30]

2. Rámutat a krisztológia és a pneumatológia összefüggésére. Magától értetődik, hogy a háromságilag megalapozott krisztológiában Jézusnak nemcsak az Atyához való viszonya mutatkozik meg, hanem a Fiú és a Szentlélek küldetésének kapcsolata is. Ahogy Istenben az Atya és a Fiú egysége fejeződik ki, úgy kapja meg a Fiú küldetése a maga teljességét a Szentlélek küldetésében. Hiszen a Szentlélek egyesíti Jézuson keresztül az embereket az Atyával. Itt egyébként csak utalunk a krisztológiának annak az előnyére, amely a pneumatológiával való kapcsolatból származik. Így a Jézus személyéről szóló tanítás szervesen összefügg a megváltástannal. Továbbá a pneumatológia mutat rá arra, ami az alulról elinduló krisztológiának is igénye, hogy t.i. Jézus rendkívüliségét nemcsak hinni kell, hanem meg is kell

29 J. Ratzinger, Dogma und Verkündigung, 1973, 137–140.
30 W. Kasper, Christologie von unten? 165–170.

tapasztalni. A pneumatológia mutatja azt a helyet, ahol ez a tapasztalás lehetséges – nem az emberi lélekben, hanem Isten Lelkében, akit az emberek elsősorban az Egyház közösségében nyernek el.[31]

3. Lehetővé teszi az istenfogalom új, krisztológiai értelmezését. Ezt az értelmezést már a régi zsinatok megkezdték, amikor a Jézusban és a Szentlélekben való kinyilatkoztatás alapján vallották a Szentháromságot. Ebből adódott a későbbi kérdés: Ha a Krisztus-esemény döntő mozzanata éppen az, hogy Isten elkötelezi magát a történelemben, akkor mit jelentenek Jézus történeti tapasztalásai ennek az Istennek a számára? Isten olyan, hogy Jézus tapasztalásai, főleg szenvedése és kereszthalála által bensőleg érintve van, vagy csak mint örök, változatlan, abszolút érzéketlen lény lebeg a történelem fölött? Ezzel a kérdéssel a teológia az emberi megértés végső határát súrolja. Itt nagy a veszély, hogy az emberi gondolkodás tévútra sodródik. Kétségtelenül nem helyes, hogy Jürgen Moltmannal a „megfeszített Istenről" beszéljünk, s a kereszt eseményt úgy magyarázzuk, mintha Isten önmagával került volna ellentétbe (vagyis az Atya a Fiu ellen), mert ezzel összekevernénk az istenit és az emberit.[32] De megmarad a feladat, hogy Isten istenségét úgy gondoljuk el, hogy ő személy szerint átélheti a szenvedést és a halált anélkül, hogy lényegét feladná. Sok kísérlet van arra, hogy Isten tökéletességéből és szeretetéből kiindulva eljussunk Isten kiüresítésének (kenoszisz) teológiájához.[33]

Jézus egyedülálló különlegességét nem lehet pusztán evangéliumi-történeti megjelenésből levezetni, ezt az alulról kiinduló krisztológia elemzése már megmutatta. Ez a különlegesség végső fokon a háromszemélyű egy Isten elhatározásában és a Fiu megtestesülésében van megalapozva. De ezzel nem állítjuk, hogy a Jézusba vetett hit az emberré levésbe vetett hittel kezdődnék. A Biblia szerint a beléje vetett hit kezdeténél Jézus történetének másik eseménye áll: a feltámadás és a felmagasztaltatás az Atya jobbján. Vagyis a beléje vetett hit a húsvéti hittel áll vagy bukik. Így érthető, hogy az örök elő-létezés mellett a húsvéti híradás áll a teológiai viták középpontjában.[34]

---

31 H. Mühlen, In: mysterium salutis II/2 513 kk.
32 J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 1972.
33 H. U. von Balthasar, In: Mysterium Salutis III/2, 133 kk.
34 L. Scheffczyk, Jesus, 284–354.

Ahogy Kasper, Küng és Schillebeeckx művei mutatják, a katolikus teológusok között általában egyetértés van abban, hogy a húsvéti eseményeket nem lehet szubjektív képzeletekkel vagy látomásokkal magyarázni. Mindnyájan vallják, hogy Isten Jézust személy szerint a feltámasztotta. A különbség arra a kérdésre adott válaszban van, hogy a tanítványok hogyan jutottak el a húsvéti hithez. Az újszövetségi elbeszélések elsősorban a megjelenésekre utalnak. Schillebeeckx itt hozza az új feltételezést.[35] Szerinte Jézus megjelenései – távol minden természetfeletti hókusz-pókusztól[36] – csupán irodalmi formák, amelyekben a tanítványok húsvéti tapasztalásukat kifejezték, de az igazában megtérés-élmény volt.

Schillebeeckx a folyamatot így jellemzi: Jézus kereszthalála megrendítette a tanítványokat, elhagyták őt és elfutottak. De a beléje vetett bizalmuk nem szállt el teljesen. Inkább kishitűségről volt szó, s így marad fogódzó pont a húsvét utáni megtéréshez. Ebben a megtérési élményben megtapasztalták, hogy Jézus megbocsátotta átmeneti gyengeségüket, azért most véglegesen feléje fordulnak. Megvilágosodik előttük, hogy Jézus életének egészével az üdvösséget képviseli. Ebben a megtapasztalásban megbizonyosulnak arról is, hogy Jézus nem maradt a halálban, s mindezt a feltámadásról szóló hiradásba foglalják bele. Megértik, hogy Jézus azonos az eljövendő bíróval, aki mindenről ítéletet mond, s azzal teszik meg az apostolok az első alapvető lépést a krisztológia felé. Ez azután Jézusnak mint Logosznak, mint Isten Fiának a megvallásával végződik. Ennek az egész folyamatnak az elején Schillebeeckx szerint a tanítványok megtérése áll. A megtéréshez a fogódzó pontot a Jézussal való közösség és az Isten irgalmáról szóló tanítás adta, de abban végül is Isten kegyelemközlő tevékenysége volt döntő, amit Jézuson keresztül adott neki. A húsvéti eseményekről való beszámolójukban ezeket fejezik ki.

Viszont ebben a problematikus értelmezésben először is feltűnik, hogy ebben a Krisztus-hitben milyen kevés szerep jut magának a megdicsőült Krisztusnak. Schillebeeckx ugyan az apostolok húsvéti tapasztalatát a megdicsőült Úrra vezeti vissza, a hitük mégis elsősorban a földi Jézusra való visszaemlékezésen nyugszik. Itt érződik, hogy

35 Schillebeeckx, Jesus, 284–354.
36 U.o. 576.

miért hangoztatja Schillebeeckx annyira, hogy a tanítványok hite nagypénteken nem szűnt meg teljesen. A kritika azonban épp itt lép közbe.[37] Igaz az, hogy a tanítványok a kereszt láttán nem vesztették el hitüket és reménységüket? A kérdés akkor sulyos, ha meggondoljuk, hogy Jézus ezzel az igénnyel lépett fel: vele az Isten országa elérkezett. De hogy Jézus kereszthalálával ez az igény nem semmisült meg, s hogy Isten Jézust feltámasztotta és a világ urává tette, azt nem lehetett a földi történetből levezetni még utólagos elmélkedéssel sem. Szükség volt valamilyen megrázó eseményre, amit csak Isten adhatott, és meg is adott Jézus feltámasztásával. Ezzel pedig Jézus személye sokkal nagyobb mértékben vált a hit alapjává, mint Schillebeeckx feltételezi. A megdicsőült Krisztus ugyan azonos a földi Jézussal, de ő a feltámadás által átment egy más, történelem fölötti, eszkatológikus létrendbe, s a tanítványok hitét csak a vele való találkozás ébreszthette fel.

Ebben az összefüggésben hasznos volna felidézni a dialektikus teológiának a liberális Jézus-teológiával való vitáját. Ahogy Schillebeeckx a húsvéti megjelenéseket értelmezi, abban az eljárásban szakítást lát az évszázados hermeneutikai hagyománnyal.[38] Valójában azonban a magyarázat sok hasonlóságot mutat a liberális Albrecht Ritschl-ével és Wilhelm Hermann-éval. Ezek tapasztalati teológiájukat a történeti Jézusra alapozzák, viszont velük szemben a dialektikus teológia képviselői, Emil Brunner és Karl Barth azt hangoztatták, hogy a Krisztusba vetett hit alapja a történelmen túl van, Isten feltámasztó tevékenységében.[39] Noha ők túl is hangsúlyozták a folytonosság hiányát a történeti Jézus és a feltámadt Krisztus között, az érveik mégis megfontolandók.

Úgy látszik, hogy Schillebeeckx a történeti Jézus és a megdicsőült Krisztus közötti egységet fenntartja,[40] és a súlypontot egy kissé a földi Jézusra mozdítja el, de következtetéseiből világos, hogy látásmódja lényeges pontokra vonatkozik. Ha ugyanis a húsvéti hit kialakulását nem egyszerűen Jézus kegyelmi hatásából értelmezzük, mint Schillebeeckx, hanem „felülről", vagyis a megdicsőült Krisztussal való találkozásból, akkor egészen más értékű húsvét utáni hitbeli állítást

37 R. Pesch, In: Theologische Quartalschrift 153 (1973) 201 kk.
38 Schillebeeckx, Jesus, 623.
39 J. Moltmann, Anfänge der dialektischen Theologie, 1966.
40 Schillebeeckx, 569.

kapunk Jézus személyéről. Akkor a hit már nem utólagos megfontolás gyümölcse a földi Jézussal való együttlétről, még kevésbé valamilyen „elméleti személyazonosítás" vallási kisérlete,[41] hanem egyenes hitbeli válasz a feltámadt Krisztus megjelenésére. A feltámadt Krisztus kultusza, elsősorban a keresztségi liturgiában, történetileg is az Egyház hitvallásának lényegét fejezte ki. Ha így gondolkozunk a feltámadt Krisztusról, akkor az Egyház igehirdetését is erőteljesebb színben látjuk.[42]

Jézus felülmúlhatatlan rendkívüliségét az apostolok húsvéti hite talán nem fejezi ki egészen, mégis a legjobb kiindulás a beléje vetett hithez és a krisztológiához.[43] Ez ugyanis elfogadja a földi Jézusra irányuló krisztológia sajátságait, de a kereszthalál és a feltámadás oldaláról megvonja az alulról kiinduló krisztológia határait, s ugyanakkor a figyelmet a Szentlélek által jelen levő, megdicsőült Krisztusra tereli. Innen pedig a figyelem szükségszerűen az Egyház felé fordul, amelynek első vonalában Krisztus és a Szentlélek ismerete áll. Ezért a krisztológiának is elsősorban az Egyház hitéhez kell igazodni. Az a feladat, hogy ma az embereket közel hozzuk az Egyház hitéhez, nem vezethet oda, hogy ezt a hitet az emberek üdvösségvárására redukáljuk. Bármennyire szükség van olyan krisztológiára, amely az ember igényét és reményét is kifejezi, de az csak előkészítés és keresés. A teljesedés csak akkor következik be, ha a teljes Krisztust megismerjük, s meggyőződünk arról, hogy a Krisztusba vetett hit jelen van az Egyházban. W. Kasper joggal állítja: „Ha nem volna meg a Krisztusba vetett jelenlegi hit, akkor nem is kérdeznénk kilétét, sem történeti, sem emberi szempontból. Ezeket a kérdéseket az Egyház és a Krisztusra vonatkozó hitvallás provokálja újra meg újra. Ha ma ezt a hitvallást leértékelt áron kezdenénk tárgyalni, akkor többé nem ébresztenénk több hitet, és elmaradna a hitre vonatkozó felhívás is."[44]

Fordította: Gál Ferenc

41 U.o.
42 K. H. Neufeld, Spuren von Jesus, 699.
43 K. Rahner – W. Thüsing, Christologie, Quaest. disp. 55. 258.
44 W. Kasper, Einige verwunderte Gegenfragen, 187.

Robert SPAEMANN

A relativizmus zsákutcája

Interjú Robert Spaemann német filozófussal

(Aceprensa)

A nihilizmus zsákutcája

Octavio Paz szerint a társadalmi relativizmus éppen napjainkban lassanként új formát ölt és abszolút igénnyel lép fel. Ez a relativista abszolutizmus azon a tényen alapszik, hogy a dolgoknak nincs értéke, hanem egyszerűen csak ára, és így föl lehet őket cserélni egymással.

Erről mondja Robert Spaemann német filozófus: úgy hiszem ez a megállapítás pontosan megfelel korunk helyzetének. Napjainkban a marxizmus már halott. Lehetséges azonban hogy a történelemben először mégiscsak igaza lesz Marx némely megállapításának. Arra utalok itt, ahogyan ő leírja a modern társadalmat. Úgy ábrázolja, mint piaci mechanizmusok társadalmát, amelyben minden érték csere-értékre váltható. Olyan civilizációban, mint a mi mai civilizációnk, ahol minden érték puszta változó, amelynek cserefunkciója van, keresve keresik az emberek, hogy minden dolognak legyen egy közös és mindeggyikkel felcserélhető csereeszköze. Ennek következtében az ilyen helyzetben azután a kötelezettségeknek is – lassanként – piaci jelleget adnak. Például, ha egy társadalomban elfogadják, mégpedig kizárólagosként, hogy minden meggyőződésnek tiszteletben kell tartani a másikat, akkor ennek az az eredménye, hogy egyetlen meggyőződés sem kapja meg a tiszteletet, vagyis azt a tényt nem respektálják, hogy valakinek van meggyőződése. Hipotéziseket kell elfogadni és csakis hipotéziseket. Következésképpen olyan civilizációról van szó, mely a feltevések civilizációja, amely távol áll minden vallásos hittől, minden személyes kapcsolattól, például mint a házasság vagy a szent fogadalmak. Ezeket egyszerűen nem értik. Ennek pedig az az oka, hogy ezek a kapcsolatok természetüknél fogva nem

helyettesíthetők más, fölcserélhető valóságokkal. Napjainkban van egy észak-amerikai filozófus, Richard Rorty, aki propagandát folytat, hogy ezt a fajta társadalmat népszerűsítse. Az ő vélemyénye szerint olyan társadalomra van szükségünk, amelyben egyetlen realitást ismernek el: a fájdalmat és a jó közérzetet. Ennek a társadalomnak az embere következésképpen egész pontosan az, ami a Nietzsche által leírt utolsó ember.

Tehát a nihilizmusnak valamilyen új formájával állunk szemben?

Igen, de ezt a banális nihilizmusnak kell neveznünk. Hajdan heroikus nihilizmus volt jelen a társadalomban, ma banalizmus a mi nihilizmusunk. Ez pedig nagyon veszélyes dolog, pl. a jelenlegi ifjuság körében szélesen elterjedt a hajlamosság az erőszakra. Már nem arról van szó, hogy az erőszakot valamilyen történeti célkitűzéssel igazolnák, mint pl. valamikor a balos mozgalmat, ma az erőszak valamiképpen játékos jellegű. Ha azt kérdezzük egy fiataltól, hogy miért olyan erőszakos, akkor nevetve fogja rá válaszolni, hogy: és miért ne? Az iskolában az ifjuság már nem érdeklődik különösebben a társadalmi felemelkedés, a haladás eszméje iránt, amit még bizonyos professzorok, akik továbbra is baloldaliak, vallanak és népszerűsítenek. Más a helyzet. A semmi az, ami a vonzó, az eredmény pedig már nem számít. Valóban bűncselekménynek tűnik számomra, hogy a gyermekeket és a fiatalokat olyan relativizmusra nevelik, mint amiről itt szó van. Hiszen ez azt jelenti, hogy az életnek már nincs jelentősége. Gondolkodhat az ember különböző módon, de valamiféle paramétert számításba kell vennie. Valamiféle kritériumokat a döntései és kívánságai szempontjából maga elé kell állítania. És így kell azután kiválasztani a többi mércét is a cselekvéshez. A relativista gondolkodásban viszont a választás vak, ami a lélek halála. Nevelési összefüggésben azután ez azt jelenti, hogy még mielőtt az életet valaki elkezdené, a lelkét már megölik.

A kis csoportok relativizálása

A társadalmi élet úgy tünik, egyre inkább magánjelleget ölt. Már nem dicsőség a hazáért, az igazságért élni, vagy más metahistórikus, történelemfeletti értékért vagy valamiféle abszolút értékért. Ellenkezőleg, mindenekelőtt a polgártársaknak a jóléte az, ami még elismerésre tart számot. Az egyének és a csoportok saját érdekeiket követik, a saját elgondolásaikat és a saját értékeiket, mintha az lenne a közös

érdek. Azonban az ideiglenes, a relatív dolgoknak a természete olyan, hogy helyről helyre alkalmazkodnak, időről időre változnak. Az ember elfogadja, majd elveti őket. Hova vezet mindez? Oda, hogy meggyengül és talán el is pusztul a régi értelemben vett közélet? Sokan eltérnek attól, amit most mondani fogok, azonban én azt hiszem, hogy nem lehetséges szándékosan megváltoztatni, és közvetlen módon átalakítani ezt az irányzatot. Nem gondolnám, hogy nagy dolgokat lehet csinálni. Mégis, talán meg lehet próbálni, hogy ennek a hozzáállásnak a terjedése valamiképpen csökkenjen. Valójában ma olyan helyzet felé tartunk, amely a Római birodalomra emlékeztet, amikor is az állam már nem kínálta fel az ún. boldog életet, ahogyan annak idején a görög polisz ezt ajánlotta polgárainak. A római állam egyszerűen csak egy nagy szervezet volt, amely a polgárok biztonságát szavatolta, az evangéliumi értékeket pedig a kisebb csoportokon belül próbálták megvalósítani, mint pl. a keresztények, akik a katakombákban, saját maguk körein belül próbálták megélni ezeket az értékeket. A jelen korban minden olyan erőfeszítés, amely arra irányul, hogy az emberi értékeket előmozdítsa, a közéletben megvalósítsa, úgy tünik, legalábbis a mai társadalmi összefüggésben, mind kudarcra van ítélve. Következésképpen a valóban emberi élet perspektíváit meghatározott csoportokban, az állam hatókörén kívül kell megvalósítani. Manapság az állam csupán a jólét szervezete, az elosztás szervezete. Azt a nyugtalanságot, ami ezzel kapcsolatban kifejezésre jut, meg kell fogalmazni és az értékesebb eszményeket egy új elit formájában kell kibontakoztatni. Egyesek azt mondják, hogy ennek az új elitnek a megnevezése nem helyénvaló. Azonban itt elsősorban olyan elitről van szó, amelynek alapvetően aszkétikusnak kell lenni. Nem olyannak, amely anyagi kiváltságokat igényel magának. Ha a társadalom elért egy bizonyos kielégítő anyagi egyenlőséget, ami az alapvető jólétet illeti és a szegénység legyőzését jelenti, akkor lehet reménykedni abban, hogy megengedheti a szellemi elit szabad kibontakozását. Ám ennek, ismétlem, hogy valóban elit lehessen, bizonyos önmérséklet és aszkétizmus modelljévé kell válni. Nem szabad, hogy beleessen abba a hibába, ami egyébként nagyon elterjedt, vagyis ne a fogyasztásban akarja a többieket felülmúlni. Tehát ne az elektronikus felszerelések, a nagy utazások és vakációk mutassák meg, hogy az elithez tartozunk.

Újabb téma, ami ezzel összefügg, a fundamentalizmus vádja. A jelen társadalmi valóságok és az ideológiák bukása közepette az Egyháznak új vonzereje támadt és ezzel egyszersmind új küzdelem fókuszába került. Az Egyház a globális tanítás utolsó fóruma lett, az utolsó, amely még koherens, összefüggő tanítást tud manapság fölkínálni a relativizmus által uralt világban. Manapság fundamentalizmusról beszélnek, de ez a fundamentalizmus sértő kifejezés lett. Az Egyházban a progresszív liberálisok fundamentálisnak hívnak mindent, ami ortodox módon keresztény. Sem ezen nem kell csodálkozni, sem azon, hogy új értelemben, új módon használják ezt a kifejezést. Hiszen a fundamentalizmus a szó eredetét tekintve olyan protestáns mozgalom volt, amely érthető módon – hiszen a protestanizmusnak nincs kritériuma arra, hogy az Egyház fejlődésének a törvényességét eldöntse – visszament bizonyos formalitásokhoz. A keresztény hagyomány, vagyis a keresztény tanítás alakulását, ha egyszer elszakadt a kereszténység történeti eredetétől, kénytelen volt közvetlen bibliahasználattal áthidalni. A katolicizmusnak viszont éppenséggel ez nem okozott nagy problémát, hiszen a katolikus Egyházban van magisztérium. Következésképpen a magisztérium szerepe éppen abban áll, hogy különbséget tudjon tenni a legitim fejlődés és az illegitim ferdülések, alakulások között. Ahol nincs magisztérium, ott az átalakulásnak, bármilyen formát öltsön is, valamiképpen csak akkor lehet az értékét megtalálni, ha az alapokhoz, a fundamentumokhoz viszonyítják, és ezért kell minden pillanatban a Biblia eredeti szövegeihez fordulni: onnan nézve aztán minden magyarázatot gyanúsnak lehet tekinteni, kivéve magát az eredeti szöveget.

Egyedül a katolicizmus rendelkezik olyan fórummal, olyan intézménnyel, amely a magyarázatok ellenőrzését és értékelését lehetővé teszi. Manapság egyesek az Egyház tanítóhivatalát vádolják azzal, hogy fundamentalista. Ez viszont a mondottak értelmében, teljes abszurdum. Amit ezzel mondani akarnak, az valójában az, hogy az Egyház nem alkalmazkodik eléggé a nem keresztény világhoz, vagyis, hogy továbbra is különbséget állapít meg hit és hitetlenség között. Azok szerint, akik ezeket a kifejezéseket a fenti értelemben használják, alapjában véve minden hívő ember fundamentalista. Az a vonzóerő, amit az Egyház a mai helyzetben gyakorol, éppen abból a tényből fakad, hogy nem enged meg hamis értelmezéseket és nem tesz

felületes engedményeket a modern életfelfogásnak. Az egyik nagy aforizmagyártó szerint, ha az Egyház nem mutatná hátát a világnak, akkor hamarosan a világ fordítana hátat az Egyháznak.

A szavakkal történő manipuláció

Nem történik valamiféle manipuláció a szakkifejezésekkel? Dehogynem! A szavakkal politikai játék történik. Nem tudni: jelenleg el kell-e fogadni vagy sem azt, hogy fundamentalistának nevezik a katolikusokat. Ha megfigyeljük a szó eredeti jelentését, amint föntebb szóba került, akkor üres fecsegés fundamentalizmusról beszélni az Egyház vonatkozásában. Ha viszont változik a kifejezés értelme, és minden komoly meggyőződésre alkalmazzák akkor elfogadható. Ebben az utóbbi esetben is komoly előzmények léteznek. Az első fundamentalista a görög tragédiában Antigoné volt. Kreon, a király, megtiltotta, hogy eltemessék az árulókat és érvelése az állam érdekén alapult. Antigoné azonban a következőt mondja: van egy sokkal régibb törvény, amely arra kötelez bennünket, hogy eltemessük testvéreinket. Ez pedig Isten törvénye, és Antigoné kész meghalni azért, hogy testvérét eltemesse. Következésképpen Antigoné fundamentalista volt. Ebben az értelemben az olyan társadalom, amely nélkülözi az efféle fundamentalizmust, megszűnik emberinek lenni, hiszen minden férfi és minden nő, aki tiszteletreméltó, alapjában véve fundamentalista. Nem lehet megbízni abban, akiből abszolút mértékig hiányzik a fundamentalizmus, hiszen olyan személy, aki semmit sem vesz komolyan. Charles Péguy úgy határozta meg a modernizmust, mint azt a magatartást, amely arra az emberre jellemző, aki nem hisz abban, amiben hisz. Ezzel szemben találó fundamentalistának hívni azt, aki valóban hisz abban, amiben hisz. Mindez különösen érinti az ifjúságot. Manapság a keresztény fiataloknak tiszában kell lenniük, hogy elithez tartoznak. Ellenkező esetben elvesznek. Nagyon jó tudták ezt Oroszországában a szovjet uralom alatt, amikor a hívőket úgy tekintették mindenfelé, mind a szellemi elitet. A mai keresztény miliöben a keresztény fiatalok helyzete kisebbségi helyzet. Csak akkor tudják ezt a helyzetet elviselni, ha megvan bennük az az érzés, hogy egy magasabbrendű értékeket képviselő kisebbséghez tartoznak. Egyébként ezt fogják mondani: miért csináljuk ezt az egészet, hiszen jobb úgy élni, ahogyan az egész világ él. Az alázatosság a felnőttek dolga, az

alázatosság hiánya nálam az intelligencia hiányára mutatna. Azonban egy gyermek vagy egy fiatal rászorul arra, hogy büszke lehessen egy ideálra, amely nagylelkűséget, hűséget kíván tőle. Ilyen ideál kereszténynek lenni. Jelenleg az Egyház, különösen Németországban, sajnos nélkülözi ezt a büszkeséget, ezt az érzést.

Jogos a kérdés: Oroszországban más a helyzet? Tatjana Goricseva szerint az egész világ csodálta a kereszténye ket, mint olyan elitet, amelyik kiemelkedik, a keresztények általában tiszteletreméltó és más tiszteletét kiváltó módon élték meg a kereszténységüket. Ők maguk is úgy viselkedtek, mint akik egy lelki-szellemi elithez tartoznak. Ez rendkívül következetes magatartásnak számított, ha valaki valóban keresztény volt.

A nyugati világban gyakran nincs meg a felkészültség arra, hogy a keresztények úgy cselekedjenek, mint ők. Azonban kétségtelen: ezek a személyek képesek arra, hogy erősek maradjanak a hátrányos helyzetben is, nyilvános és rejtett elnyomásban. Ezek a keresztények maguk is úgy gondolták, hogy ha üldözik őket, ez annál jobb számukra. Itt azonban, a nyugati környezetben bonyolultabb lehet a dolog. Németországban a keresztényekre bizonyos megvetéssel tekintenek.

Határ a normális és abnormális között

Spaemann gyakran értekezik az értékek destruktív bomlásáról. Megítélése szerint ez a tömegtájékoztatási eszközök révén valósul meg. Főként a TV-nek tulajdonítható ilyen hatás?

Ami a TV-re vonatkozik, legalábbis Németországban, az értékekért vívott harc már elveszett. Az elvekért vívott harc is elveszett. Akik ennél a tömegtájékoztatási eszköznél dolgoznak, azok szinte kizárólag az érdekességet alkalmazzák, mint kritériumot, a témák kiválasztására. Ily módon a normális értékekre, normális életre építő hagyomány nem kap helyet a televízióban. Pl. az új katekizmus mindenképpen érdekes téma, hiszen bestseller, és mégis, ez a téma nem található meg a képernyőn. Hogyan mutatták be az új katekizmust a televízióban? Röviden hagyták beszélni Ratzinger bíborost, kétségtelenül, azonban rögtön utánna azonnal megjelent az a bizonyos Drewermann úr, a pápa-ellenes teológus, aki támadja az egészet és minden értéket a vita célpontjának tekint. Még az élet legnormálisabb, legelfogadottabb dolgait is támadja. A TV szisztematikusan rombolja a különbséget a

normális és az abnormális között, mert az ő paraméterei szerint a normális önmagában nem érdekes. Nem érdekes eléggé. És mindig meg kell mutatni mellette egy alternatívát, azzal kell szembeállítani. Éppen ezért sem az egészség, sem az igazság, sem a szépség nem kap tiszteletet, mint érték. Úgy beszélnek a szexuális irányultságokról, mint ha valamilyen szimmetrikus dologról lenne szó. Kétségkívül a heteroszexuális irányultság olyan tény, amitől az emberiség élete függ. A másik fajta irányulás pedig inkább privát szerencsétlenség. De azt mondani, hogy ez a két irányultság egyformán érvényes, ez a normalitás eszméjét rombolja le. Nekem úgy tűnik, hogy a tömegtájékoztatási eszközök szisztematikusan rombolják a különbséget a normális és az abnormális között. Lehet, hogy pesszimista felfogás, de az emberek függése, függősége a televíziótól korunk civilizációjának legdestruktívabb ténye. És ha a keresztények újra elitnek érzik magukat, akkor nem lehetetlen, hogy lesznek emberek, akiknek nem lesz televíziójuk.

A pénz és a politikusok

Robert Spaemann különösen kritikus azzal az erkölcsi kritériummal szemben, amit a sajtó alkalmaz a politikusok viselkedésével kapcsolatban. Szerinte manapság képmutatás uralkodik. A jelenlegi társadalomban szinte már nincsen semmilyen jelentősége a tisztesség szempontjának és az ember csak akkor számít, ha pénze van. Az ilyen társadalomban a politikusoktól azt követelik, azt kérik számon, hogy szentek legyenek, abszolút korrektek legyenek, ami a pénzt illeti. Az igaz, hogy ennek így kellene lennie. Azonban ha az egész világon az egyetlen, ami érdekes, a pénz, még akkor is, ha ez adó- és társadalombiztosítási csalással jár, akkor lehet azt kívánni a politikusoktól, hogy ők viszont tökéletesen jól viselkedjenek? Természetesen súlyos inkorrektség a közhivatalt viselők esetében az említett csalások elkövetése, de mindenképpen képmutatás az őket kritizálók részéről, hiszen e politikusok gyakran sokkal súlyosabb bűnökben részesek, pl. a még meg nem született gyermekek meggyilkosának törvényesítésében, vagy az eutanázia elfogadtatásában, ugyancsak terjedőben van. A tömegtájékoztatási eszközök pedig ezeket a politikai döntéseket minden további nélkül elfogadják. A média világát legtöbbször csak az anyagi javak elosztása érdekli. És ezek után megkívánják, hogy az, akinek politikai hatalma van, ő maga ne érdeklődjön az

anyagiak iránt? Ez olyan plátói kívánalom, ami lehetetlenség. Az állam vezetőinek szerintük nem szabadna meggazdagodni. Ha az erkölcsöt relativizálják minden téren, akkor miért éppen ezen a téren játsszák meg a feddhetetlen lovagot?

A gazdagság uralma

Martin Kriele professzor úgy jellemezte a mai vallásellenességet vagy antiklerikalizmust, hogy az már nem olyan, mint hajdan volt, nem küzdelem a kisebbségek jogáért, hanem éppen az ellenkezője. Könyörtelen küzdelem a szellemi élet megszállásért. Manapság szisztematikusan alávetik a szellemi dolgokat a gazdasági nyelvezetnek, és így tárgyalják őket. A marxizmus bukása óta a teljes gazdasági szemlélet győzelme megy végbe. Minden értéknek el kell tünnie, ami nem alakítható át gazdasági értékké, nem fordítható le ilyen nyelvre. Egy brémai szociológus szerint korunkban teljesen meg kell szüntetni azt a segítséget, amelyet az állam a családoknak nyújt a gyermekek nevelésében. Miért? Azért, mert a nyugdíjak fizetését teljes mértékben biztosítani lehet a külföldi vendégmunkásokkal. Következésképpen már nincs szükségünk gyerekekre ahhoz, hogy fizessük az öregek nyugdíját. Tehát, importálhatunk munkásokat más országokból és az állam számára olcsóbb megszüntetni a német gyerekek nevelésének a finanszírozását és már fölnevelt munkásokat behozni más országokból. Ez nyilvánvalóan abszolút cinizmus. Azt jelenti, hogy a gyerekek problémáját a puszta gazdasági költség kérdésre redukálják. Ez hallatlanul fontos tünet. Tünete annak, hogy mi történik ma az értékek világában. Érték vagy ár? Ez itt a kérdés.

Fordította: P. R.

Joseph RATZINGER

Az új katekizmus

A katekizmus előtörténete

1985 októberében, húsz évvel a II. Vatikáni Zsinat befejezése után, a Szentatya rendkívüli szinódust hívott össze, melynek tagjai – a rendes szinódusok összetételétől eltérően – a katolikus Egyház valamennyi püspöki karának elnökei voltak. A szinódus több akart lenni, mint egy ünnepélyes emlékezés a nagy egyháztörténeti eseményre, amelyen a most jelenlévők közül annak idején igen kevesen vettek csak részt. A szinódus nemcsak hátrafelé akart tekinteni, hanem inkább előre: meg kellett tárgyalnia az Egyház helyzetét, újra át kellett gondolnia a zsinatban megnyilvánuló akarat lényegét, és rá kellett kérdeznie: Hogyan lehet ezzel az akarattal ma azonosulni és azt a holnap számára gyümölcsözővé tenni? Ebben az összefüggésben merült fel a világegyház katekizmusának a gondolata is, az 1566-ban megjelent Római Katekizmus analógiájára, amely annak idején számottevő módon járult hozzá a katekézisnek és az ighehirdetésnek a Trienti Zsinat szelleméből történő megújításához. A gondolat, hogy a II. Vatikáni Zsinatnak is legyen katekizmusa, nem volt egészen új. A zsinat utolsó ülésszakán például a német Jäger bíboros azt javasolta, adjon a zsinat megbízást egy ilyen munka elkészítésére, hogy ezzel az „aggiornamento" műve a tanítás területén is konkrét formákba öntve jelenhessen meg. Bizonyára a holland püspöki kar is hasonló megfontolások alapján jelentette meg már 1966 márciusában azt a katekizmust, amelyet a világ nagy részén megújított formájú katekézisként nagy várakozással fogadtak, és amely művel kapcsolatban hamarosan komoly kérdések merültek fel. VI. Pál pápa ezután egy hat bíborosból álló bizottságot hívott össze; ez a bizottság 1968-ban nyilatkozatot adott ki, mely a katekizmus „dicséretes sajátosságát" érintetlenül kívánta hagyni, kijelentéseit azonban jó néhány lényeges kérdésben pontosítani, sőt helyesbíteni volt kénytelen. Ekkor önkéntelenül is felvetődött a kérdés, vajon a holland katekizmus problematikájára

nem az lenne-e a legjobb válasz, ha kidolgoznák az egész Egyház katekizmusát? Akkoriban azon véleményemnek adtam hangot, hogy egy effajta szándék megvalósításához az idő még nem érett be, és még mindig úgy gondolom, hogy a helyzet értékelése helyes volt. Jean Guitton ugyan állítólag azt mondta, hogy a katekizmusunk 25 év késéssel jön; megállapításának bizonyos tekintetben igazat is lehet adni. De azt is meg kell mondani, hogy 1966-ban a probléma egyszerűen nem volt teljes terjedelmében látható; hogy éppen csak megindult az az erjedési folyamat, amely lassan elvezethetett a közös állásfoglalást igénylő problémák tisztázásához.

Amikor a püspökök 1985-ben alaposan felmérték a helyzetet, szinte önkéntelenül kialakult bennük a meggyőződés, hogy elérkezett a kellő pillanat, és tovább nem szabad várni. Az ideges igyekezet időszakát követően, amellyel közvetlenül a zsinat után számos helyen új – de a sietség miatt valójában ki nem érlelt – katekizmusokat állítotak össze, az illetékesek széles körben elfordultak az új katekizmusnak még a gondolatától is. Még az „aggiornamento" sietős légkörében született új könyvek is már-már félig elavultnak tűntek; aki nagy igyekezettel köti magát a mához, holnap már maga is elkerülhetetlenül régimódinak fog látszani. Felmerült az a nézet is, hogy az élet és a gondolkodásmód állandó változása egyáltalán nem tesznek lehetővé hosszabb távon is érvényes kijelentéseket; ezek szerint a katekézis anyagát állandóan újra kellene írni. Nos, a katekézist valóban *új állapotban* kell tartani; minden katekézis a *megjelenítés* aktusa, mely az érvényes tanítást ezekhez az emberekhez ebben az órában közvetíti. De a megjelenítés feltételez valamit, ami átfogja az egyes „jeleneket", és amit azokba újra és újra bele kell építeni, máskülönben hiteltelenné válik. A katekizmus állandóan új szempontokhoz való igazításával valójában a tanítás kiüresedésének folyamata indult el, ami miatt aztán ez a tanítás emberileg egyre nehezebben megragadhatóvá, pedagógiai-didaktikai szempontból csaknem hatástalanná vált.

Egy levél emléke maradt meg bennem ezzel összefüggésben, amit egy hitoktatónő írt, nem sokkal a katekézisről Lyonban és Párizsban tartott előadásaim után. A levélből egy olyan asszonyt ismertem fel, aki szerette a gyermekeket és tudott is velük bánni, aki szerette a hitét, és szorgalmasan használta a hitoktatási segédeszközöket, amelyeket

az illetékes szervek erre a célra ajánlottak; a hölgy ezenkívül rendkívül intelligensnek mutatkozott. Közölte velem: régóta figyeli, hogy a hitoktatás végén a gyermekekben tulajdonképpen semmi sem marad meg, mert valahogy minden a „semmibe fut". Munkáját, amit valaha örömmel kezdett meg, egyre inkább elégtelennek érezte, és észrevette, hogy minden igyekezete ellenére a gyerekek is kielégítetlenek maradnak. Azzal a kérdéssel kínozta magát: mi lehet mindennek az oka? Ez az asszony elég intelligens volt ahhoz, hogy a hitoktatás kudarcát ne tolja egyszerűen a gonosz időkre vagy a mai generáció hiányzó hitkészségére; a hibának máshol kell lennie. Végül elhatározta, hogy az egész hitoktatási anyagot tartalmi szempontból elemezni fogja, és választ keres arra a kérdésre: mit is közöl ez az anyag tartalmilag, eltekintve a mindenféle didaktikai mesterkedésektől? A kapott eredmény aztán indítéka és kulcsa lett az új kezdet utáni keresésnek. Megállapította, hogy a dialektikailag sokszor olyan kifinomult és a jelen követelményeit szem előtt tartó hitoktatás tulajdonkképpen nem nyújt semmit, hanem csak önmaga körül forog. A hitoktatás megrekedt a dolgok puszta értelmezésében és alkalmazásában, hogy azután alig jusson túl a mindenféle értelmezési kísérleteken, magához a tárgyalandó témához. Hogy az ilyen légüres térben forgó és semmit sem közvetítő oktatás nem lehetett érdekes, a napnál is világosabb. A tartalomnak vissza kellet kapnia az elsőbbséget.

Nos, az elmondott eset bizonyára egy szélsőséges tapasztalatot mutat be, amit nem kívánok általánosítani. Azonban felismerteti a hitoktatás problematikáját a hetvenes években és a nyolcvanas évek elején, amikor a maradandó tartalmakkal szemben bizonyos idegenkedés harapódzott el és mindenütt az antropocentrikus szemlélet uralkodott. Különös fáradtság jelentkezett, és éppen a legjobb katekéták körében, és természetesen megjelent az ennek megfelelő fáradtság a hitoktatás befogadói, a gyermekek között is. Majd általánossá vált a felismerés, hogy az evangéliumi üzenet erejének ismét vissza kell nyernie ragyogását. Az 1985. évi szinódus püspökei hangot is adtak ennek a felismerésnek: az idő megérett a II. Vatikáni Zsinat katekizmusa számára.

Bizonyára könnyebb volt a megbízást kiadni, mint teljesíteni. A terv megvalósítása érdekében a Szentatya 1986. július 10-én egy – tizenkét püspökből és bíborosból álló – bizottság létrehozását rendelte el;

a bizottságban az érintett legfontosabb kuriális hivatalok, valamint a katolikus Egyház nagy kulturális régióinak képviselői kaptak helyet. Amikor a bizottság 1986-ban első ízben összeült, egy igen nehéz kérdéssel találta szembe magát. Először is tisztázni kellett, pontosan mi is az, amit csinálni kell. Mert a zsinati atyák megbízása, amivel a pápa is egyetértett, körvonalait tekintve meglehetősen határozatlannak bizonyult: meg kellett fogalmazniuk „az egyetemes Egyház katekizmusának tervezetét, azaz a katolikus tanítás (hit és erkölcs) kompendiumát", amely „hivatkozási pontja lehet azoknak a katekizmusoknak, amelyeket az egyes régiókban már előkészítenek, vagy elő kell készíteni". Az atyák ezen kívül azt is kimondták, hogy a tanítás előadása „biblikus és liturgikus" szemléletű legyen. Az „egészséges tanítást" kell kifejteni, „mely megfelel a keresztények jelenlegi életének".

A katekizmus szerzője és tekintélye

Ha eddig eljutottunk, felmerül a kérdés a könyv helyes felépítését illetően. Megelőzően azonban két másik kérdést kell megfontolnunk: a mű kötelező erejének és szerzőségének kérdését. Kezdjük az utóbbival. Hogyan fog a könyv konkrétan létrejönni? Ki írja meg? A sok nehéz probléma között, melynek megoldásával szembe kellett néznünk, talán ez volt a legnehezebb. Egy dolog világos volt: e könyvnek valóban „katolikusnak" kell lennie, már a megfogalmazás módjától kezdve. De ugyanakkor egy olvasható és valamelyest egységes könyvnek is. Az alapvető elhatározás gyorsan szilárd formát öltött: a katekizmust ne tudósok, hanem lelkipásztorok írják, az Egyházról és a világról szerzett tapasztalataik alapján, az igehirdetés könyveként. Az egyelőre eltervezett három résznek megfelelően egy háromszor két püspökből álló szerkesztőcsoportot kerestünk és találtunk: a hitvallásról szóló rész felelősei Estepa spanyol és Maggiolini olasz püspökök lettek; a szentségekkel foglalkozó részé pedig Medina chilei és Karlic argentínai püspök; az erkölcsről szóló részé pedig Honoré francia és Konstant angol püspök. Amint világossá vált, hogy szükség van egy, az imádságot tárgyaló, különálló negyedik részre is, kinéztünk valakit, aki a keleti teológiát képviseli. Miután nem sikerült püspököt meg-

nyernünk az írás feladatának, J. Corbon mellett döntöttünk, aki az ostromlott Bejrútban – gyakran valóban drámai körülmények között, a bombázások idején nemritkán a pincébe húzódva – írta meg azt az imádságról szóló szép szöveget, mely lezárja a katekizmust. Levada észak-amerikai püspök megbízást kapott, hogy készüljön fel egy glosszárium megírására. Őszintén megvallva, kezdetben nekem kalandosnak tűnt a gondolat, hogy a világon szétszórtan működő püspökökből álló szerzői együttes, melynek tagjai püspök létükre számtalan teendővel vannak elfoglalva, közös munkával létre tudjanak hozni egy könyvet. Egyelőre még az sem volt tisztázott, milyen nyelven fogalmazódjék a könyv. Az első előterv, amelyet 1987-ben a világban szétszórtan élő negyven konzultornak küldtünk meg, latinul íródott. Hamar kiderült azonban, hogy a modern nyelvekről lefordított és gyakran elégtelen latin szöveg számos félreértés forrása lett, és a szerzők szándékait inkább eltorzította, mint megjelenítette. A jelenség közös mérlegelése során az is kiderült, hogy a francia volt az a munkanyelv, amelyen az összes szerző ki tudta magát fejezni. Arra az elhatározásra jutottunk, hogy a katekizmust ezen a nyelven kell megírni. A tulajdonképpeni hivatalos szöveg azonban mégis latin legyen majd, amely kívül áll a jelenlegi nemzeti nyelvek körén. Ez viszont csak a fontosabb nemzeti nyelveken elkészített verziók kidolgozása után jelenjék meg és ilyen módon vegye figyelembe mindazokat a jogos kritikai észrevételeket, amelyek a mű megismerésének első fázisában elhangzanak, és amelyek miatt bizonyára nem kell a szöveg szerkezetét teljes egészében megváltoztatni. E végleges szöveg alapján – amelynek kidolgozása időközben megkezdődött – lehet majd az egyes nemzeti nyelvű szövegeket ellenőrizni.

Térjünk vissza még egyszer a katekizmus megfogalmazásának témájára. A munkát természetesen csak akkor lehet elkezdeni, miután a pápa által kinevezett tizenkét tagú bizottság néhány alapvető döntést már meghozott. Szabályos időközönként a szöveget a bizottság elé kell terjeszteni, mely felülvizsgálta és jóváhagyta azt; a bizottságnak a szöveg megszerkesztése során jelentkezett minden jelentős problémát meg kellett tárgyalnia és meg kellett oldania. Ez az együttműködés a bizottság és a szerkesztői kollektíva között szerfelett gyümölcsözőnek bizonyult, de hamarosan az is megmutatkozott, hogy egy közbülső láncszem még hiányzik: az egyes szövegrészek ugyanis

stílus és gondolatfűzés tekintetében egymástól nagyon is eltérőek voltak. Egy kézre volt szükség, mely a szerteágazó szőnyeg egyes részeit összeszövi. Kerestünk egy szerkesztőségi titkárt, aki a szövegeket megszületésüktől kíséri és egymással egyezteti, anélkül, hogy azok lényegét megváltoztatná. E feladatnak megnyertük a jelenlegi bécsi segédpüspököt, a svájci fribourgi egyetem akkori professzorát, Christoph Schönbornt, aki a gondolkodásmódok és stílusformák közötti közvetítés gyakran igen nehéz feladatát bravúrosan oldotta meg. Ennek ellenére számomra egyfajta csodának tűnik, hogy egy ilyen bonyolult szerkesztési forma eredményeként egy olvasható, a lényeget tekintve bensőleg egységes és – amint én gondolom – szép könyv született. Hogy oly különböző szellemek között, mint amilyenek a szerkesztői kollektívában és a bizottságban képviselve voltak, újra és újra megteremtődött az egyetértés, számomra – bizonyára valamennyi résztvevő számára is – nagyszerű tapasztalat volt, amellyel kapcsolatban gyakran formálisan is érezni véltük egy titokzatosan vezető kéz közreműködését. A tizenkét tagú bizottság 1992. február 14-én – Szent Cirill és Metód napján – egyhangúan jóváhagyta a szöveget, ami nem volt magától értetődő dolog. Ha még hozzátesszük, hogy az 1989 novemberében szétküldött – már ellenőrzött – szövegtervezetre több mint ezer püspök válaszolt, akiknek több mint 24 000 módosítási javaslatát a végleges szöveg kidolgozásánál figyelembe is vették, úgy láthatjuk, hogy ez a könyv a püspöki kollegialitás fontos eseményét jeleníti meg, és benne a világegyház képviselőinek hangja a maga teljességében, „mint sokfelől összefolyt vizek csobogása" szólal meg.

Ezzel visszatérünk a katekizmus tekintélyének imént beharangozott kérdésére. Hogy a választ megtaláljuk, először nézzük meg kissé közelebbről a könyv jogi szerkezetét. Azt mondhatnánk: az új kódexhez hasonlóan a katekizmus is ténylegesen egy „kollegiális" mű; jogilag tekintve pápai jogú, azaz olyan megnyilatkozás, amit a Szentatya sajátos tanítói teljhatalma alapján bocsátott ki az egész kereszténység számára. Ezen túlmenően az új katekizmus jogi szerkezetét illetően a pápai primátus és püspöki kollegialitás összjátéka jó példájának tűnik, mely együttműködés messzemenően megfelel a zsinat szellemének és betűjének. A pápa nem a püspökök feje fölött beszél, hanem meghívja a testvéreit a püspökségben, hogy együtt szólaltassák meg a hit szimfóniáját. Tekintélyével ő fogja össze, és ő is

„szavatolja" az egészet. Ez a tekintély nem kívülről „ráaggatott" valami, hanem konkrétan és nyilvánosan juttatja érvényre a közös tanúságtételt. Ez nem jelenti azt, mintha a katekizmus egyfajta új „szuperdogma" lenne, amint azt ellenzői rá akarták fogni, hogy a teológia szabadságát fenyegető veszélyként gyanúba keverhessék. Hogy a katekizmus milyen jelentőséggel bír valójában az Egyház közös tanítására nézve, kiderült a *Fidei Depositum* című apopstoli konstitúcióból, amellyel a pápa 1992. október 11-én – éppen harminc évvel a II. Vatikáni Zsinat megnyitása után – érvénybe léptette: „Ezennel kinyilvánítom, hogy e katekizmus érvényes és meghatalmazással rendelkező eszköz az Egyház közösségi életének szolgálatában, és a hit tanításának biztos mércéje." Az egyes tanítások, amelyeket a katekizmus előad, nem kapnak más súlyt, mint azt, amellyel már rendelkeznek. Fontos a katekizmus, mint teljes egész: azt adja vissza, ami az Egyház tanítása; ha valaki egészében elutasítja, kétségtelenül elválasztja magát a hittől és az Egyház tanításától.

Fordította: Víz László

MEGJELENT

a

„BEVEZETÉS A KATOLIKUS EGYHÁZ KATEKIZMUSÁBA"
az ECCLESIA Kiadónál
(1053 Bp. Ferenciek tere 4–8.)

Joseph RATZINGER bíboros és
Christoph SCHÖNBORN püspök
tanulmányai betekintést nyújtanak a katekizmus elkészítésének előtörténetébe, a kényes vagy különleges mérlegelést kívánó kérdések körüli viták-ba.

Keresse ezt az értékes munkát az

ECCLESIÁBAN

személyesen vagy póstán. A levélben érkezett rendeléseket postafordultával elégítjük ki.



A CSALÁDOK LELKI GONDOZÁSA

Az olasz Püspöki Konferencia ajánlása,
ford. Domokos György,
(Studia Theologica Budapestinensia 11),
Márton Áron Kiadó, Bp. 1994.

A *Család Éve* lehetőséget nyújt a családról szóló keresztény tanítás bővebb kifejtésére; gyakorlatias, lelkipásztori célzatú átgondolására. Ezért tartotta fontosnak a Magyar Katolikus Püspöki Kar, hogy az Olasz Püspöki Konferencia által kiadott *ajánlás* (direktórium) magyar változata még ebben az évben megjelenjen. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán a Lelkipásztorkodás és Liturgika tanszéken, Dr. Csanád Béla pápai prelátus, nyilvános rendes tanár irányításával készült el a hazai viszonyokra alkalmazott magyar nyelvű fordítás. Remélhetőleg a családpasztoráció felelős vezetői és tevékeny munkatársaik e könyvet forgatva hasznos szempontokkal gazdagodnak, és tevékenységük révén a hazai családi lelkipásztorkodás új lendületet vesz, sőt még gazdagabbá válik.

(Dr. Dankó László Kalocsa-kecskeméti érsek előszavából).

A kötet tartalma: I. A házasság és a család evangéliuma. II. Szeretetre meghíva. III. A jegyesség: kegyelmi időszak. IV. A házasság megünneplése. V. A házaspár és a család lelki növekedését segítő lelkipásztori munka. VI. A család küldetése az Egyházban és a társadalomban. VII. A nehéz vagy rendezetlen helyzetű családok pasztorációja. – Szövegek az elmélkedéshez és az imához.

Kapható és megrendelhető:
Márton Áron kiadó
1035 Budapest, Kórház u. 37.
Tel.: (1) 168-9527; Fax: (1) 168-9869

FOLIA THEOLOGICA

Commentarium Facultatis Theologicae
Universitatis Catholicae
a Petro Pázmány nuncupatae
A Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Hittudományi Karának
folyóirata

Megjelenik évente.
Tudományos tanulmányokat közül
neves külföldi és hazai szerzőktől, kizárólag nagy
nyugati nyelveken (angol, francia, német, olasz,
spanyol), a Hittudományi Kar keretében művelt
szakterületekről.
A tanulmányok után minden kötetben
könyvismertetések és hírek találhatók
a Fakultás életből
Szerkesztő: Erdő Péter

Megrendelhető:
Márton Áron Kiadó
H-1035 Budapest, Kórház u. 37.
Tel.: (36-1) 168-9527, Fax: (36-1) 168-9869
Előfizetési díj: külföldről: 16 USD/év.
Magyarországról: 400 Ft/év.
Kapható: a Kiadónál,
valamint a Magiszter könyvesboltban.

Eddigi számainkban: PASKAI László bíboros előszava, valamint Winfried AYMANS, BAÁN István, BEKE Margit, Jean BEYER S.J., BODA László, Roman CHOLIJ, Charles DUGGANG, ERDŐ Péter, FILA Béla, S.E.R. Peter HENRICI S.J., Jakob IBOUNIG, KOCSIS Imre, KRÁNITZ Mihály, Ernst PUCHER, SÁNTA János, Leo SCHEFFCZYK, Hugo SCHWENDENWEIN, SOMLYÓI TÓTH Tibor, SZABÓ Ferenc S.J., SZABÓ Tamás, TARNAY Pál Brunó OSB., S.E.R. TERNYÁK Csaba, TÖRÖK József, Francisco Javier URRUTIA S.J., VANYÓ László, Günter VIRT tanulmányai.

Tudományos teológia hazánkban.

STUDIA THEOLOGICA BUDAPESTINENSIA

Series Facultatis Theologicae

Universitatis Catholicae

a Petro Pázmány

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem

Hittudományi Karának sorozata

Az 1990 óta megjelenő sorozat
a Hittudományi karon oktatott tudományok
köréből közöl monográfiákat és segédkönyveket
magyarul vagy a teológiában jelentős
nyugati nyelveken.

Sorozatszerkesztő: Erdő Péter

Eddigi kötetek:

1) MILLNER, Anton, *Die Gefangenenseelsorge im staatlichen und kirchlichen Recht*, Bp. 1990. 300 Ft.
2) KUHN, Christian, Die theologische Begündung des Kirchenrechts in der Münchner Schule, Bp. 1991. 290 Ft.
3) BAUER, Johannes B., *Az újszövetségi apokrifek*, Bp. 1991. 190 Ft.
4) REISNER Ferenc, *Csernoch János hercegprímás és a katolikus egyház szerepe IV. Károly monarchia-megmentési kísérleteiben*, Bp. 1991. (elfogyott).
5) MARTON József, *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Bp. 1993. 410 Ft.
6) ERDŐ Péter, *Latin-magyar egyházjogi kisszótár*, Bp. 1993. 205 Ft.
7) MUZSLAY István, *Gazdaság és erkölcs*, Bp. 1993. 440 Ft.
8) CZOPF Tamás, *Die spezifisch christliche Gotteserfahrung*, Bp. 1994. 400 Ft.
9) SOMORJAI Ádám, *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993)*, Bp. 1993. 410 Ft.
10) Doctor et apostol. Szent István-tanulmányok, Szerk. Török József, Bp. 1994. 440 Ft.
11) A családok lelki gondozása, Az Olasz Püspöki Konferencia ajánlása, Bp. 1994.

Előkészületben:

Teológus az Egyházban. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából. Szerk. Fila Béla – Erdő Péter.

Mindszenty emlékezete, tanulmányok, Szerk. Török József

Kapható és megrendelhető:
Márton Áron Kiadó
H-1035 Budapest, Kórház u. 37.
Tel.: (1) 168-9527, Fax: (1) 168-9869.

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.

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 vasfüggönyön 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.

Jáki Szaniszló művei

Jáki Szaniszló 1942-ben lépett a pannonhalmi Szent Benedek-rendbe. Rómában szerzett teológiai doktorátust, fizikából New Yorkban doktorált. A hatvanas évek óta a Seton Hall egyetem (New Jersey) tanára. Az elmúlt harminc évben főleg tudományfilozófiával, tudománytörténettel és ezek teológiai kapcsolatával foglalkozott. A 30 könyv és több mint 80 cikk szerzője az edinburghi-i egyetemen Gifford-előadássorozatot tartott. Számos amerikai, európai és ausztrál egyetemen adott elő. Tiszteletbeli tagja a Pápai Tudományos Akadémiának, levelező tagja a bordeaux-i Académie Nationale des Sciences, Belles-Lettres et Arts-nak. 1970-ben Lecomte du Nouy-díjat, 1987-ben pedig Templeton-díjat kapott.

A TUDOMÁNY MEGVÁLTÓJA

A híres tudománytörténész és filozófus szerző régóta ismert arról, hogy nagy tudással és bátorsággal szembeszáll a tudománytörténet közhelyeivel. Gondosan megfogalmazott tételeivel határozottan cáfolja a téves nézeteket. E könyvében intellektuális támpontokat nyújt a kozmológiai istenérvhez, amelyet erőteljesen alátámaszt a modern tudományos kozmológia. Igazolja a célszerűség elvét, amelyet a materialista fejlődéselméletek leromboltak. Szilárd etikai irányelveket biztosít a tudományos szakismerettel történő félelmetes visszaélésekkel szemben.

...ERRE A SZIKLÁRA...

„Te Péter vagy, azaz kőszikla, és én erre a sziklára építem Egyházamat." Krisztusnak erről a történelmet teremtő, üdvtörténeti valóságot hordozó kijelentéséről szól ez a könyv, amely egyszerre jelent meg magyarul az *Ecclesia*, valamint olaszul Rómában a *Libreria Editrice Vaticana* kiadásában. A szerző az idézett mondat szentírási távlatait, földrajzi összefüggéseit mutatja be rendkívül alapos elemzéssel. A pápaság intézményének isteni alapítását a Szentírás alapján átelmélkedni soha nem időszerűbb hazánkban, mint II. János Pál pápa látogatása után. Elmélkedő olvasásra éppen úgy alkalmas, mint a hitbeli ismeretek gyarapítására. A szerző és a kiadó ezzel a könyvvel jelentős mértékben hozzájárult napjaink Péter-utóda látogatásának lelki elmélyítéséhez.

AZ ORSZÁG KULCSAI

„A mennyek országának kulcsai" az Újszövetségi Szentírás egyik legfontosabb, ugyanakkor leginkább félreértett kifejezése. Mi több, ez a félreértés pontosan olyan korban keletkezett, amelyben a katolikusok büszkén hirdették a Szentírás megnövekedett szerepét. Vajon szükségszerű, hogy az *Ország kulcsait* a modern teológusok és a rájuk hallgatók előbb elveszítsék, és csak utólag ébredjenek rá szükségességükre? Az Egyház tanítóhivatalának és ennek nyomán a szerzőnek más a véleménye. Jézus Krisztus nem véletlenül választotta ezt a kifejezést, amikor Pétert és vele a mindenkori Péter-utódot megerősítette a rábízott hivatalban. A kulcsok kultúrtörténete mellett a szentírási kifejezést magyarázó szerzők véleményét az olvasó a patrisztikus kortól napjainkig bezáróan megismerheti e tudományos igényű könyvből.

CSODÁK ÉS FIZIKA

Chesterton szellemes megjegyzése – *a csodákkal kapcsolatban az a leghihetetlenebb, hogy megtörténnek* – bármennyire igaz, mégsem tud választ adni az újra meg újra felmerülő és jogos kérdésekre. Valójában a Szentírás csodáinak lehetősége, megtörténte, s ezen keresztül Isten mindenhatósága, igazmondása a tét.

Kortársaink gyakran a tudományokra hivatkozva elutasítják a csodákat. A helyes állásfoglalást keresi a szerző, aki egyszerre teológus és fizikus, tudománytörténész és tudományfilozófus. A keresztény hit szerint az embert leginkább értelme teszi hasonlatossá Istenhez. Az *emberi értelem* feladata, hogy *kutassa Isten titkait,* a teremtett *világot* és az időnként felragyogó *csodát.*

ISTEN ÉS A KOZMOLÓGUSOK

Egy híres kozmológus azt állítja, hogy univerzumunk valószínűleg egy másik univerzum laboratóriumi terméke. Tudóstársa szerint viszont merő véletlenségből jött létre. Mások úgy érveltek, hogy Isten maga sem tudott volna létrehozni egy másik univerzumot. A kozmológusok nem nagyon aggódnak amiatt, hogy a kozmoszt elméletileg trilliónyi univerzumra tördelték szét.

A legtöbb olyan kozmológus, aki vallásos meggyőződésű és némileg jártas a kozmológiában, sem aggodalmának, sem zavarának nem ad hangot. Nem is csoda. Abban a korban, amelyben a vallás leginkább az érzelmek tárgyává vált, nem részesült elég figyelemben az a fizikai univerzum, amely minden olyan ésszerű hódolat kiindulópontja, ahol az igaz Teremtő áll az imádás középpontjában. Vajon hogyan jutottunk ehhez a tudományossággal leplezett intellektuális betegséghez? Mi volt a tudományos kozmológia igazi szerepe ebben a baljós folyamatban? A szerző könyvében elénk tárja a XX. századi tudományos kozmológia néhány döntő hozzájárulását a kozmológiai istenérvhez.

Mi az Egész értelme?

Mi a mindenség célja? Mi az Egész értelme?

Van-e maradandó értelme a tudományos és technikai haladásnak? Vajon a biológiai fejlődés a cél hordozója? Mi a végső célja a gazdasági virágzásnak?

Ilyen és hasonló kérdések merülnek fel a legváratlanabb szövegkörnyezetben. Ez történt Moszvában is 1989. júniusában a Szovjet Tudományos Akadémia által rendezett „Kék Szalag" konferencián. Azt az amerikai szenátort, aki ömlengve dicsérte a szabad piacgazdaságot, egy szovjet tudós nyers kérdése döbbentette meg: „Mi az élet célja?"

Erre a kérdésre nyújt választ ez a könyv, amely a szerző 1989. novemberében Oxfordban elhangzott nyolc előadásának kibővített változata. Nemzetközileg elismert filozófusi és tudománytörténészi hírnevének megfelelően az 1987-es év Templeton-díjasa, Jáki Szaniszló professzor, egészen újfajta módon érvel. Gondolatmenetében hagyományos és modern formákat javasol, amelyek között az antropológiai és a filozófiai elvek éleselméjű és szigorú kritikával társulnak.

Megmutatja, hogy mind történetileg, mind fogalmilag az igazi haladás eszméje a szabad akarat bibliai felismerésében gyökerezik, amely az örök felelősség és a végső távlatok hordozója.

Jáki Szaniszló valamennyi magyarul megjelent könyve kapható az Ecclesia könyvüzletében, Budapest, V., Ferenciek tere 4–8.

Kritikai vélemény
Jáki Szaniszló könyveivel kapcsolatban

Erre a sziklára...

Milyen messzire kerültünk mi, XX. századi emberek azoktól az eszmei s erkölcsi lehetőségektől, amelyek a XIX. századi elődeinknek még magától értetődő természetességgel a rendelkezésükre álltak! Ha korunk művészetét és világpolitikáját, no és a tudományt látva nem ébrednénk rá szinte naponta kicsinységünknek, vissza- (avagy: félre)fejlődésünknek a tanújeleire, rádöbbenthet bennünket egy immár magyar nyelven is hozzáférhető tudományos életmű: *Jáki* Szaniszló bencés szerzetes könyveinek sora. Jáki Szaniszló már rég világhírű volt e munkái révén, neve s kitüntetése amerikai televíziós kvízek feladványai között szerepelt, amikor idehaza csak suttogni volt szabad a nevét. Egy magyar szerzetes, aki általános sikert arató műveket ír tudomány és teológia kapcsolódásáról, aki tudománytörténeti bizonyosságát adja annak, hogy a katolicizmus nemcsak a művészetekben volt meghatározó erő, hanem a tudományos gondolkodásban is – ezt a dialektikus materializmus egészen 1989-ig nem tudta mifelénk megemészteni. Azóta – viszonylagos szabadságunk jeleként – megjelentek Jáki Szaniszló főbb művei magyarul is. Hogy nem lettek belőlük könyvszenzációk, az alighanem azzal magyarázható, hogy figyelmesen olvasva kiderül belőlük, nem is a dialektikus materializmust tekinti szerzőjük az emberiség első számú veszedelmének, hanem azt a nyugati típusú materializmust, amely felé mi, közép-kelet-európai népek, birka módra, elindultunk. A fogyasztás, a szerzés, az önös érdekek röghöz tapadt materializmusa ez – hogy vulgáris összefoglalást adjunk annak, ami Jáki Szaniszló írásaiban tudománytörténeti (biológiai, fizikai, matematikai) alapossággal megerősített filozófiai fejtegetés.

Magyar Nemzet 1994. XI. 23.
Lőcsei Gabriella

A

Communio

segítséget kér:

Rendelje meg barátainak is!

Előfizetési ára:

320 Ft.

Megrendelhető:

Communio Alapítvány

1053 Budapest V.

Papnövelde u. 7.

A
Communio
kapható:

Az
Ecclesia
üzletében:
Budapest, V.,
Ferenciek tere 4–8.

Az
Agapé
könyvüzletében
Szeged, Alsóváros,
Mátyás tér 26.

Doctor et apostol

szerkesztette:
Török József

Tartalom:

László Gyula:
Szent István és a honfoglalók
Bozsóky Pál Gerő:
Szent István jeruzsálemi alapítványairól
Mészáros István:
A magyar nevelésügy kezdetei
Entz Géza †:
A Szent István alapítású erdélyi püspökség első székesegyháza
Wehli Tünde:
Szent István kultusza a középkori magyarországi művészetben
J. Fodor Adrienne:
Szent István legendák a középkori magyarországi breviáriumokban
Dümmerth Dezső:
A Mária országa – eszme és Szent István
Török József:
Szent Imre a történelmi kutatások világánál
Mezey László †:
Gellért-problémák
Solymosi László:
Hozott-e törvényt Szent István király a torlókról?
Erdő Péter:
Az esztergomi vikáriusi bíróság könyvkultúrája legrégebbi protocolluma tükrében
Vizkelety András:
Szent István képének alakulása a középkori és barokk irodalomban

Megrendelhető és megvehető:
Ecclesia
Bp., Ferenciek tere 4–8.

Hamarosan megjelenik
Mindszenty emlékezete
szerkesztette:
Török József

Tartalom:

Körmendi József:
Mindszenty József veszprémi püspöki tevékenysége
Erdő Péter:
Mindszenty és prímási tisztsége
Adriányi Gábor:
Mindszenty nagy egyházfő kortársai: Beran, Stepinac, Wyszynski és Slipyj bíborosok
Lipthay Endre:
A Mindszenty-per az osztrák sajtó tükrében
Bozsóky Pál Gerő:
Mindszenty bíboros az 1956-os forradalom idején
Adriányi Gábor:
Miért és hogyan hagyta el Mindszenty József a budapesti amerikai nagykövetséget?
Török József:
Mindszenty József bíboros és a Vatikán keleti politikája
Bozsóky Pál Gerő:
Mindszenty József, bíboros-érsek, a külföldi magyarok lelkipásztora
Bozsóky Pál Gerő:
Gyorsfénykép Mindszenty József bíboros-érsek hazatéréséről
Mészáros István:
Marxista történészek Mindszenty-képe 1948–1992 között
Lipthay Endre:
Mindszenty-kronológia

Megrendelhető és kapható:
Ecclesia
1053 Budapest, Ferenciek tere 4–8.

Ha még nem
fizette volna elő,
akkor most fizesse elő a

Communio

nemzetközi katolikus
folyóiratot
az alábbi címen:

Communio Alapítvány
1053 Budapest, V.,
Papnövelde u. 7.

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat idegennyelvű változatai:

Angol (Am): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4468 Washington, D.C. 20017, (202) 526-0251, FAX 202-526-1934).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1994. Karácsony

II. évf. 4. szám

Tartalomjegyzék

Hans Urs von BALTHASAR
Isten az Istentől, világosság a világosságtól...

Joseph RATZINGER
Jézus Krisztus ma

Werner LŐSER
Jézus Krisztus Isten örök Fia

Gerhard SCHNEIDER
Krisztus örök elő-létezése az Újszövetségben

Klaus REINHARDT
Új utak a mai krisztológiában

Robert SPAEMANN
A relativizmus zsákutcája

Joseph RATZINGER
Az új katekizmus

Ára: 80 Ft