COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Isten és ember szenvedése

Hans-Urs von BALTHASAR
- Crucifixus etiam pro nobis

Peter HENRICI
- A szenvedés mint feladat

Ernst HAAG
- A szenvedés értelme az Ószövetségben

Thomas LANGEN
- A kozmosz szenvedése

Alexander van der DOES de WILLEBOIS
- Mire képes a beteg?

Stefan van CALSTER
- Gyász és vigasztalás

Carl A. ANDERSON
- Kairói Népesedési Konferencia: az igazi tét

Francisco Javier URRUTIA SJ
- A Tanítóhivatal működése

1995. **Húsvét**

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat

Kiadja:
a Communio Alapítvány
Budapest

Felelős kiadó:
Bolberitz Pál

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

Főszerkesztő:
Gál Ferenc

Főmunkatárs:
Erdő Péter

Felelős szerkesztő:
Török József

ISSN 1217–2456

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

A kereszténység második évezredének végén filozófiai irányzatok tucatjai próbálják rávenni a teológia hivatott művelőit: hagyjanak föl végre az emberi élet egyik legnagyobb misztériumának, a szenvedésnek a kereszt fényében történő, Krisztus óta töretlen folyamatosságú értelmezésével. Inkább térjenek meg a „nyitott" gondolkodás híveinek táborába és velük együtt hirdessék: a szenvedés értelmetlen, értelmezhetetlen, ezért kikerülhetetlen, az élet nem éri meg, hogy megéljék. A válasz ezekre az ember gőgjétől átitatott kísértésekre akkor lesz egyre hitelesebb, ha mind mélyebbre hatolunk Isten és ember szenvedésének szemlélésében. Nem egyéni jámborság eredménye, hogy II. János Pál pápa külön enciklikát szentelt az üdvözítő szenvedésnek.

Ez a hiteles keresztény lelkület járja át Babits Mihály költeményét is:

Ki farag valaha bennünket egészre,
ha nincs kemény vésőnk, hogy magunkat vésne,
ha nincs kalapácsunk, szüntelenül dúló,
legfájóbb mélyünkbe belefúró fúró?

Szenvedésre lettünk mi.

Szenvedni annyi, mint diadalt aratni:
Óh hány éles vasnak kell rajtunk faragni,
míg méltók nem leszünk, hogy az Ég királya
beállítson majdan szobros csarnokába.

Krisztus Urunk, segíts meg!

Psichoanalysis christiana

KATOLIKUS EGYETEM

Isten és ember szenvedése

1. **Hans-Urs von Balthasar: Crucifixus etiam pro nobis**
A „helyettesítés" misztériuma – A „pro nobis" eredeti jellege – A „pro nobis" Jézus tudatában – A „pro nobis" mikéntje 3

2. **Peter Henrici: A szenvedés mint feladat** – Az emberhez intézett kérdés – A kereszténynek szóló felhívás – A hit feladata 16

3. **Ernst Haag: A szenvedés értelme az Ószövetségben** – Az ősbűn és a szenvedés – Panasz a világban levő szenvedés miatt – Szenvedés és szabadulás 22

4. **Thomas Langen: A kozmosz szenvedése** 33

5. **Alexander van der Does de Willebois: Mire képes a beteg?** 42

6. **Stefan van Calster: Gyász és vigasztalás:** – A temetési beszéd értelme és szerepe – A temetési beszéd előkészítése – A közösség szerepe 45

7. **Carl A. Anderson: Kairói Népesedési Konferencia: az igazi tét** 49

8. **Francisco Javier Urrutia SJ: A Tanítóhivatal működése** 60

Hans-Urs von BALTHASAR

Crucifixus etiam pro nobis
A „helyettesítés" misztériuma

A „pro nobis" eredeti jellege

A megfogalmazás, miszerint Jézus Krisztus „értünk" szenvedett, ott van az Újszövetségi Szentírás valamennyi könyvében és teljes mértékben bizonyos, hogy Szent Pál megtérése előttről származik a megállapítás: ez a szenvedés engesztelő helyettesítés vagy méginkább helyettesítő engesztelés. A keresztény hit legrégibb egybefoglalása, amelyet ismerünk (1Kor 15,3–5), már tartalmazza ezt az eszmét-tanítást. A hit szerint, amelyet maga Pál is az apostoli Egyháztól kapott, „Krisztus meghalt bűneinkért, amint az Írás is mondja". Ez a megfogalmazás mindenütt föllelhető, olyannyira, hogy lehetetlen a „késői krisztológia" kijelentései közé sorolni, amely állítólag a kereszt valódi jelentését elfödné. Vegyük számításba, hogy a *Credo*-ban még az *etiam* szó is ott áll, mert már Krisztus megtestesülése úgy szerepel, mint az értünk megvalósított, a kereszttel és föltámadással befejezett egyetlen üdvösség kezdete: *„qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis"*. Ez a kijelentés legalábbis Szent János krisztológiájára támaszkodhat. Ha igaz, hogy a megtestesülés vezet az üdvözítéshez, akkor a megtestesülés – valamennyi keleti és nyugati egyházatya szerint – lényegileg a keresztre irányul. Nem igaz tehát – jóllehet több teológus állítja manapság –, hogy Jézus keresztre feszítése két gonosztevő között csupán magatartásának logikus következménye; mert közösséget vállalt és asztalhoz ült a vámosokkal, a prostituáltakkal, általában a bűnösökkel, kifejezendő az Istentől jövő teljes bocsánatot. Ellenkezőleg, a szenvedés elválik a nyilvános élettől egy mindenfelől látható cezúra által, ami annak az „órának" a tartalma, ami felé Jézus élete tart. Ez az az „óra", ami még

„nem jött el", majd végül „elérkezett", ez az a „keresztség", amit Jézusnak meg kell kapnia, s amelyre, mint földi léte meghatározó eseményére vágyakozik. Szent Pál világosabban, mint mások, ehhez az „órához" viszonyítva minden mást csak bevezetésnek tart.

Isten szolgájának éneke (Izaiás 52–53) – amely a judaizmus félévezrede alatt megfejtetlen maradt – kétségkívül nagyban segített a kereszt értelmezésében, amelyet „értünk", „a mi üdvösségünkért", végezetül pedig „helyettünk" kellett elszenvednie Krisztusnak. Mindezek után bizonyos ideig csak átmeneti, töredékes magyarázatokat találtak Jézus fájdalmas kudarcának értelmezésére: a földről Úra felé fölemelt engedelmes szolga kifejezi Isten akaratát (*„Nem kellett volna...?"*). Ám ezek a töredékes elemek valójában csak az Izaiásnál található és történelmi beteljesedéséhez eljutott megoldásba képesek bele illeszkedni; mivel csak ebből kiindulva lehet megmagyarázni Jézus teljes mértékű elkötelezettségét, ami megmutatkozott nyilvános életében és titokzatos hatalma kapcsán. Az evangélistáknak teológiai szempontból ezért volt meg minden joguk arra, hogy Jézusnak saját hatalmából fakadó elkötelezettsége és az ő „órája" felé igyekvése közötti kapcsolatot hangsúlyozzák, éspedig olyan nyomatékkal, amilyent Jézusnak saját küldetéséről szóló megnyilatkozásai tettek csak lehetővé.

Szeretnénk előre felelni arra az ellenvetésre, amellyel manapság gyakorta előhozakodnak: Jézus igehirdetésének kezdetétől azt tanította, hogy Isten bocsánata minden föltétel nélkül kiárad azokra, akik Istenben hisznek és bíznak. Elegendő a tékozló fiú példabeszédére gondolni. Isten előre megbocsátotta a bűnöket – állítják a magukat modernnek tartó teológusok – anélkül, hogy a bocsánat és valamiféle engesztelő tett között kapcsolatot kellene észrevenni.

Ennek révén a valóság több összetevőjét kell emlékezetünkbe idézni. Mindenek előtt a bocsánat, amelyet Isten előzmény nélkül ad, a bűnös számára csak akkor válik hatékonnyá, amikor ő maga feltétel nélkül Istenre hagyatkozik, vagyis amikor megtér, oly módon, hogy Isten vele kapcsolatos szándékait elfogadja, sőt újrateremti: „bocsásd meg a mi vétkeinket, miképpen mi is...". Azután ott a könyörtelen kölcsönző példabeszéde, aki maga is tartozik. Máté kifejezetten hivatkozik erre a kölcsönösségre: „De ha nem bocsáttok meg az embereknek, Atyátok sem bocsátja meg bűneiteket" (6,15). Az ítélet gondolata

mindannyiszor megjelenik, valahányszor az ember szembeszegül a neki fölajánlott kegyelemmel: a Lélek elleni káromlás (Mt 12,31); Krisztus eucharisztikus teste megkülönböztetésének elutasítása (1Kor 11,29); a kapott kegyelem elherdálása (Zsid 6,4 köv.); végül Izrael keményszívűsége, a Messiás elvetése (Lk 20,16 köv.).

Másrészt, értelmetlen lenne föltételezni, hogy Krisztus meghirdethette volna a megtérést a kortárs zsidók megtérése nélkül, hanem inkább neki magának kellett volna megtérnie – hasonulnia az izraelitákhoz. Hirdetnie kellett szavaival és magatartásával, egész létével az Isten által fölajánlott kegyelmet, s mindezt a számára is korlátokkal rendelkező emberi képességeivel. Ezen fölül neki be kellett töltenie Izrael Messiásának feladatkörét, hiszen csak Izrael sorsán elgondolkodva juthatnak el a többi népek az üdvösségre. S mindezt oly módon kellett tennie, hogy küldetése csupán közvetetten és másodsorban terjedt ki a pogányokra; noha a maga teljességében szemlélve küldetését, annak egyetemes jellege volt, mert „Isten Krisztusban kiengesztelődött a világgal" (2Kor 5,19).

Végül, a Jézus által kimondott számos fenyegetés (például a hitetlen városokhoz intézett – Mt 11,20–24) világosan megmutatja, hogy ő az Isten által fölajánlott üdvösség visszautasítása mögött látja kirajzolódni az ítéletet, amely egyszerre sújtja a jelen világot és az eljövendő világot (Mt 12,32). Ezért neki is, szeme előtt tartva egyetemes küldetését, számításba kellett venni azt a gondolatot, hogy Isten ítéletében az emberek vele kerülnek kapcsolatba. Ez a gondolat kétségkívül sokkal mélyebben foglalkoztatta (amint a szentírásmagyarázók közül számosan gondolják), mint az, ami bizonyossá vált nyilvános élete vége felé: a kegyetlen halál, amelynek minden bizonnyal kiszolgáltatja őt a megtérést elvető nép. Nem földi küldetése sikertelenségének nézőpontjából hasonlítja magát (később) az utolsó vacsora során közbenjáró szerepében a szenvedő Szolgához („ez az én testem, mely értetek adatik" – Lk 22,19; „ez az én vérem, az új szövetségé, mely sokakért kiontatik" – Mt 26,28); hanem annak tudatában, hogy küldetése egyetemes. Ez jelent meg már akkor is, amikor magát nem Isten egyik szavának, hanem Isten egyetlen Igéjének mondotta, mely az egész világhoz szól. Ez a tudat mögött ott lehet Izrael ellenséges állásfoglalása vele szemben – és még mélyebben: Izrael elvetése –, mivel ő „nemcsak a népért fog meghalni, hanem

azért is, hogy Izrael szétszórt fiait összegyűjtse" (Jn 11,52), ám ennek ellenkezőjét is el lehet mondani: „a népért". Szent Pál emiatt lehet biztos „egész Izrael" üdvössége tárgyában (Róm 11,26).

Ebből azt lehet következtetésként levonni, hogy a „pro nobis" – úgy, ahogy áthagyományozódott napjainkig – az Újszövetség valamennyi szövegrétegében jelen van. Tehát nem az ősegyház kitalálása Izaiás próféta 53. fejezetének olvasása kapcsán, nem az ősegyház húsvét előtti időkre visszavetítő ténykedésének gyümölcse és nem az ősegyház tette meg Jézus tudatának fontos összetevőjévé. Minden kétséget kizáróan ez a „pro nobis" gondolat uralja a szenvedéstörténet első változatait és a szenvedés az oka annak, hogy az Egyházat Jézus életének többi része is érdekli és számára aktualitással bír. Ugyanakkor, ha az Egyház értelmezése Jézus életéről, haláláról és feltámadásáról a valóságnak megfelel és pontos (márpedig így van!), akkor Jézus erről (vagyis a „pro nobis" áldozat-jellegről) igenis tudott. Ennél, a manapság különböző módon megkérdőjelezett ténynél kell kissé elidőznünk.

A „pro nobis" Jézus tudatában

Jézus tudatában volt „másokért" vállalt egzisztenciájának (K. Barth), vagy saját proegzisztenciájának (H. Schürmann), ezek megkérdőjelezésére nincs semmi ok. Radikálisabban, mint bármelyik próféta – aki élhette saját életét prófétai küldetése mellett –, Jézus önmagát teljesen kiüresítve csak küldetéséért létezett. Neki az Istentől jövő üdvösség feltétel nélküli ajándékát kellett hirdetnie. Ez pontosabban azt jelenti, hogy neki egész egzisztenciájában meg kellett jelenítenie Isten feltétel nélküli értünk-létét. Ez a megjelenítés túlhaladja az Ószövetséget, amelyben Jahve Izrael irányában már olyannyira végérvényes módon elkötelezte magát, hogy a népet hűtlenségéért büntető súlyos csapások Isen szövetség-hűségének jelei: „ha megtagadjuk, ő is megtagad minket, de ha mi hűtlenné válunk, ő hű marad, mert önmagát nem tagadhatja meg" (2Tim 2,12–13). Az Ószövetségben Isten még viszonozza a felé irányozott támadásokat; de Jézus tanítása szerint, ami Isten új és végleges magatartását adja tudtunkra, már nincs szó a támadások viszonzásáról, sőt a végletekig menő védtelen-

ség jelentkezik nála. Ez a másért létezés egyúttal a jelen világban kiszolgáltatott létezést jelent.

Ez utóbbi sok pontban összehasonlítható Isten küldöttjének – szolgájának Ószövetség-beli sorsával, azéval, akinek lelkileg oly gazdag hivatása segít megérteni Jézus magasabbrendő hivatását. Küldetése pillanatában Izaiás próféta előre megmondja, hogy az üzenet, amit ő hirdetni fog, a nép szívét megkeményíti, szemeit vakká, füleit süketté teszi. Jeremiás és Ezekiel ugyanígy beszélnek; Jézus pedig, midőn Izaiás szavait idézi, magát is besorolja a próféták vonalába, ami sikertelenségüket, sőt halálukat is magában foglalja (Lk 13,33). Ő, aki isteni másokért-létezését a prófétáktól különböző, ám legalább annyira radikális módon megélte, mialatt térítő-küldetésének betöltésén fáradozott, miért nem tudta volna egyszersmind azt, hogy mit tartson kudarcáról? Semmi szükség nincs kettős tudatról beszélni: az ember teljes mértékben képes minden erejével (még a remény erőivel is) elkötelezni magát olyan munkásságban, amelyről végső soron jól tudja, hogy képtelen célba vinni. Egyébként, a nagyon is valóságos Izrael miként térhetett volna meg másként – mint átmeneti nekifeszülései segítségével, amelyekre a bűnös ember Isten végső és totális kegyelme nélkül képes?

Ám Isten értünk-létezése, amelyet Jézus megvalósít, sokkal messzebb megy, mint a próféták szava és működése. Csupán egy „szabálytalan próféta", Isten szolgája előzetes, vázlat-jellegű sorsában lehet előre fölfedezni, milyen értelemben történik majd annak meghaladása, transzcendenciája: az „értünk létezés" értelmében, amely helyettesítés *(Stellvertretung)*. A nemet mondó ember helyébe kellett lépnie annak, aki teljes mértékben elkötelezte magát az emberért.

Egyre több teológus utasítja el ennek az üdvtörténei ténynek – ami Isten gondolata – a komolyan vételét. Egyesek azt állítják, hogy ez a helyettesítés önmagában lehetetlen, mivel végső soron minden ember csakis abból kiindulva tud Istennek igent mondani, ami saját akarata. Egyébként – folytatják – nincs semmi analógia a másokért vállalt halál kifejezésére, amely nem csak külsődleges, hanem a másikat belsőleg is megkönnyebbítené bűntudatától. (Erre bőségesen lehet példát találni a történelemben és a világirodalomban, például Euripidésznél.) Mégis, az emberek pontosan a bűnösnek adott bocsánatban, amely tükrözi az isteni kegyelem ingyenes ajándékát, nem közelíthetnek

ehhez a misztériumhoz? Mások úgy akarják megmagyarázni az „értünk" lényegét, mint a Törvény által (a Galatákhoz írt levél 3,13 értelmében) átkozottként megjelölt ember helyzetének kívülről történő vállalását és ennek következménye a „becstelen halál". Szerintük maga Szent Pál sem akart többet mondani és az ószövetségi kifejezések, mint áldozat *(victima)* meg engesztelés *(propitiatio)* puszta irodalmi emlékek. Azután léteznek olyan teológusok (René Girard nyomán), akik a „helyettesítést" úgy értelmezik, mint a bűnök „bűnbakra" történt átruházását. Istennek a maga részéről ehhez az eljáráshoz semmi köze, állítják. Ez esetben tehát nem Isten terhelné rá Jézusra a világ bűneit. Erre az állításra elegendő a 2Kor 5,21-ben olvasottal felelni: „Isten azt, aki bűnt nem ismert, bűnné tette értünk". Ha igaz lenne állításuk, miként lehetne értelmezni ezt a kijelentést?

Ezek a fentebb említett értelmezési könnyítések nem felelnek meg az Újszövetségi Szentírás kijelentéseit jellemző realizmus követelményeinek. Eltekintve az áldozat és a helyettesítés kifejezésektől, a Szentírás állításai arra törekszenek, hogy az emberek a próféta eszményi alakjának legteljesebb megvalósulását Jézusban lássák. A feleletet arra a kérdésre, miként lehet a világ bűneit hordozni és elvenni, egyelőre halasszuk el; most Jézus tudatát vizsgáljuk meg. Először is, jogunkban áll a következő két szempontot hangsúlyozni: szükséges volt, hogy ezt a feladatot Jézus tudatosan vállalja magára, mégha a megvalósulás miként jének részletei rejtve is maradtak; kívülről, mindennek megtapasztalása nélkül lehetetlen mindezt elképzelni.

Az első állítás meghatározó fontosságú. Végső soron lehetetlen elképzelni Jézust, amint szenved, talán mélységes értelmű szenvedéssel, és Isten utólag úgy találja, hogy ez a mélyértelmű szenvedés elégséges arra, hogy ő megengesztelődjék a világ iránt. A szenvedésben vagy a szenvedéssel szemben nem arról van szó, hogy Jézus a világ bűneit „ellensúlyozó" szenvedése hatékonyságának globális víziójába merült volna. Szenvedése előtt és alatt Jézus teljes mértékben az Atyára hagyatkozott és „Isten báránya" szelídségével engedelmeskedett neki. Ugyanakkor azt az alanyi kapcsolatot sem lehet figyelmen kívül hagyni, ami létezik a szenvedő személy és szenvedésének értelme között. A „meg kell keresztelkednem..." mondat csak egy dolgot jelenthet: Jézus ezt a fölfoghatatlan keresztséget küldetése elválaszthatlan részének tartja; küldetése pedig Isten és a világ közötti kapcso-

lat helyreállítása, Isten kiengesztelése. Ennek meg kell maradnia, akkor is (vagy méginkább akkor), amikor „a sötétség órája elérkezett" (22,53) és Jézus tekintete elől ennek a föntebb említett kapcsolatnak a víziója eltűnik; ugyanis szenvedése tárgya többé már nem rajta kívül van, hanem valóságosan az ő bensőjében. Ez a két dolog, a „másokért szenvedés" meg a „másokért vállalt halál" ismerete, valamint a belső éjszaka (magában foglalva az „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?" kérdés teljes hajótöröttség érzetét is) elválaszthatatlanok egymástól és minden áron figyelembe kell venni mind a kettőt. Annak misztériumából származnak, Aki teljes mértékben azonos volt Isten Igéjével és Akiben következésképpen (mivel Ő a Logosz) Isten az egész világot teremti és válaszol. A skolasztikus elméletek peremvidékén felködlő ötlet, miszerint Isten egy közönséges embert vagy egy angyalt is küldhetett volna az engesztelés végezvitele miatt, egyszerre abszurd és elviselhetetlen.

Jézus szubjektív tudata – amivel az „emberek helyetti" küldetéséről bírt – és a küldetés objektív értéke között szükségszerű kapcsolat létezik. Ez utóbbi megvilágítása érdekében érdemes kiindulni az utolsó vacsora eseményéből. Nem adhatta volna testét „értetek és sokakért", ha nem tudta volna, mit jelent egészen közeli szenvedése. Itt teljesedett be *realiter,* amit az egyházatyák *sacrum et admirabile commercium* névvel illettek, szent és csodálatos csere: abban a pillanatban, amikor eltörli vétkünket „saját testében" (Ef 2,14), saját testét adja. Ez az esemény Szent János szerint akkor történt, amikor szeretetének legnagyobb jelét adta (Jn 13,1), a világos, tiszta öntudat és a megrendült lelkület (12,27; 13,31 találkozópontjánál. Itt ugyanis az események globális vízióját el kellett veszítenie, hogy átkeljen a szenvedésekkel teli sötétségen.

Hiábavaló kíváncsiskodás lenne azt kutatni, hogy az ő órájának tudata miként öltött pontos formát Jézus életében. A külső események – mint például kikerülhetetlen elítélése – alapján lehetetlen komoly következtetéseket levonni. Már Márk evangéliuma 3. fejezetének elején a farizeusok azon tanakodnak, miként lehetne tőle megszabadulni. Senki nem tudja bizonyítani, hogy Jézus nem ismerte élete vége felé vagy az utolsó vacsora során az ő órájának elkerülhetetlenségét. Jézus szavai, tettei éreztették, hogy ő egész egzisztenciájában mélységesen elkötelezett és kész „megfizetni" az igazság ügyét.

Küldetésének lényege pedig, hogy kiengesztelje Istent a világ iránt, kétségkívül mindvégig jelen volt tudatában; anélkül, hogy előre ítéletet mondott volna arról a mindjobban elmélyülő módról, amelybe bevezetést nyert és egyre jobban belemerült.

A lelki sötétség, ami a szenvedésben érkezik el, távolról sem visszalépés Jézus tudatában, hanem a szükséges lépés előre, küldetése végső beteljesedésében. Ha a „bűn hordozásáról" van szó – márpedig arról –, akkor ez nem valami külsődleges teher vonszolását jelenti, hanem magának a bűnnek belső megtapasztalását; úgy, ahogyan a bűnt maga Isten látja: „mindnyájan vétkeztek, ugyanis nélkülözik Isten dicsőségét" (Róm 3,23). A bűnhöz tartozik még Isten nézőpontjából a hit, a remény és a szeretet hiánya, melyeken keresztül az ember Istenhez juthat. Az Isten előtti lét a Szentírás szerint olyan, mint megjelenni a „harag bírósága" előtt (vö. Róm 3,5 és passim). A „harag bíróságának" megtapasztalásában van valami végleges és örök, ami a reményhez és a szeretethez tartozik. Keresztes Szent János – egy azok közül, akiknek megadatott újra élni bizonyos módon a keresztrefeszített Jézus érzelmeit – ezt „A lélek sötét éjszakája" című könyvében olyan megtapasztalásként írja le, mint amilyenhez hasonlatos a pokol megtapasztalása, pontosan abból a szempontból, hogy ez utóbbi esetben szintén Isten végleges elvesztéséről van szó. Természetesen a szent, aki megkapja a „helyettesítés" tapasztalata újraélésének feladatát, nem lenne képes ilyen körülmények között sem vétkezni, sem botladozni, mivel mindez a benne lakozó engedelmesség és szeretet függvénye; ugyanis senkit nem védelmez Isten jobban, mint azt, akit Ő vezet át a kereszt éjszakáján. Mégis rendelkezik olyasmi tapasztalatával, ami teljes mértékben túlhaladja erőit: önmagában hordozni Isten ellentétét, számára – aki Istennel oly nagy mértékben egyesült – „lehetetlenség". Ő azt hordozza, amit nem lehet hordozni (a getszemáni-kert imádsága ezt világosan mutatja) és következésképpen ezt csak minden erejét túlhaladva képes eljuttatni a beteljesedéshez („ne az én akaratom legyen meg, hanem a tiéd").

Ebből a szempontból egy manapság nagyon elterjedt elmélet teológiai lehetetlenségét kell megállapítani. Egyesek ugyanis azt állítják, hogy Krisztus szenvedése a kereszten a megváltás szempontjából nem volt fontos (csupán az emberi állapot fölvétele után annak megélését jelentené); minden visszavezethető a halálában megvalósí-

tott teljes Istenre-hagyatkozására. A halálban, mint cselekedetben jutna el ennek az embernek Istenre hagyatkozása a maga beteljesedéséhez és ezért az emberért Isten visszvonhatatlanul föláldozta magát, hogy a világnak adja magát és emberré lehessen. Jézus halálának a tagadását ebben az esetben *semisacramentum* mintájára lehetne fölfogni, amely által Isten véglegesen kifejezésre akarta juttatni a világ iránti, mindig is meglévő megengesztelődését. A hasonló racionalista okoskodások magától értetődően elhanyagolják a Szentírás és a hagyományos teológia javaslatait Krisztus áldozati „helyettesítésében" misztériumának értelmezésére vonatkozóan.

Ugyanakkor felelet nélkül marad még egy nagy kérdés: hogyan, miként lehetséges megérteni – értelmezni – felfogni a „helyettesítést", vagyis a Szent behatolását abba az övezetbe, ahol lelkileg a bűnös elhelyezkedik?

A „pro nobis" miként

Az Isten szolgájának énekei, Pál, János, a szinoptikusok, maga a késői zsidóság (aki hitt az Igaz szenvedéseinek engesztelő értékében) ha ékesszólóak és egyértelműek is magát a tényt illetően, amelyet állítanak, ugyanakkor tiszteletteljes hallgatásba burkolóznak a bűn átvállalásának miként jével kapcsolatban. Az emberi nem azonban a maga mélységeiben az átvállalás-helyettesítés lehetséges voltáról ismerettel rendelkezik, még a meghalás esetében is: ha Admetosz vagy Alcesztesz legendájára gondolunk, amelyben a „helyettesítő" halál megőrzi a házastárs életét; vagy idézzük föl az emberáldozatokat, amelyeket „helyettesítésként" ajánlottak fel. Ezek külső megközelítések, egyetlen feladatuk az emlékeztetés arra a központi misztériumra, amelynek végső föltárása lehetetlen.

A történelem azt mutatja, hogy ez a központi kérdés számos megközelítésnek örvend. Elsősorban az egyházatyák, amint már mondottuk, beszéltek a bűn nélküli Isten Fia és a bűnös ember közötti „cseréről", de nem merték a végső következtetéseket levonni és a Bűnnélkülit közvetlen kapcsolatba hozni a bűn univerzumával. Ezért a Szentírás kijelentését: „Isten őt értünk bűnné tette" a következőképpen oldották föl: „Isten őt áldozattá tette a bűn miatt." Mindezt az

Ószövetségre alapozva tették, mert ott ismerték az „áldozatokat a bűnért".

Szent Anzelm újragondolta, rendszerezte ezeket a megoldásokat és megteremtette a klasszikus megváltás-tant, amelyik érvényesnek mondható ma is. Ez az Anzelm által javasolt teológiai megközelítés lényegesen árnyaltabb, mint azt a mai kétségbevonói gondolnák. A szent ugyanis nagyon helyesen látja és láttatja, hogy az engesztelés-megengesztelődés nem egy sértett és haragos Isten műve, aki saját Fiát személyes becsületének helyreállítása végett föláldozná, hanem teljesen a szeretet Istenének a tette, ami az Atyához éppen úgy tartozik, mint a Fiúhoz. A megközelítés kettős alapra támaszkodik: az engeszteléshez és a megrontott világ rendjének helyreállításához áldozatul kell felajánlani Isten számára egy szabad és ártatlan lényt, és ezt nem jelezheti más, mint egy olyan ember halála, aki nincs alávetve a minden bűnös osztályrészét képező halál törvényének és aki – másodsorban – birtokol (mint Isten Fia) egy olyan méltóságot, hogy az ő drága halála embertestvérei valamennyi bűnét ellensúlyozza. Ebben a megközelítésben legföljebb azt lehet kifogásolni, h a bűn és annak eltörlése egymáson kívül maradnak: mindegyik a mérleg megfelelő serpenyőjében. Az eltörlés serpenyője lejjebb száll, mivel Krisztus elkötelezettségének és személyének az értéke azt a világ valamennyi bűnénél nehezebbé teszi. Aquinói Szent Tamás Anzelm megközelítését tovább gazdagította azzal a patrisztikus témával, amely szerint Krisztus a Fő az egész emberiséggel, amely (lehetőség szerint, vagyis potenciálisan) az Ő Teste, szerves egységben van. Ha az átmenet Krisztus érdemeiről a bűnösökre nagyobb érzékenységgel is történik, a „helyettesítés" külsődleges jellegét végső soron mégsem sikerült meghaladni.

Luther, valamennyi teológus között a legradikálisabb (jóllehet számosan megelőzték, valamint katolikusok és protestánsok közül sokan követték), komolyan szembe akart nézni a „helyettesítés" valóságával, amikor úgy fogalmazott, hogy Krisztus helyettünk lett „megbüntetve", sőt, mint a kiváltképpen Bűnöst, *torturas infernales* terhelték. Luther a „csodálatos csere" fölértékelését célozva azt állította, hogy Krisztus magára veszi a *meretrix* (az emberi lélek vagy az Egyház) minden szégyenét.

Kálvin szerint – akit Barth és Pannenberg követnek, ez utóbbihoz pedig René Girard növendékei csatlakoznak – Krisztust Isten (vagy az

emberek) a világ valamennyi bűnével megterhelték, ezért ő *damnatus*, elítélt.

Ez végletes állásfoglalás, amelyet egyetlen szentírási kifejezés sem támogat. Anzelm és Luther megoldásai mellett lehetséges egy harmadikat találni?

Két kérdés vetődik föl; az egyik Krisztus, a másik a bűnös ember szempontját tükrözi. Lehetséges-e annak, Aki egészen tiszta, megtapasztalni a tisztátalanság és az Istentől elfordultság állapotát, ami a bűnösé: elszenvedni az övétől különböző, másféle abszolut állapotot? Ezután, lehetséges-e a tisztátalan ember számára, hogy tagadásának meghazudtolása olyan fokban történjék meg, ami őt eljuttatja a belső hozzájáruláshoz?

Krisztus oldaláról nézve – akinek az egész élete, amint ő azt kinyilatkoztatja, az Atya iránti szerető engedelmesség és tápláléka az Atya akaratának teljesítése –, ameddig engedjük megszorítás nélkül kibontakozni a Szentháromság misztériumát, nem létezik semmi ellentmondás abban, hogy Isten kapcsolatát a bűnös világhoz belefoglaljuk Istennek az Atyának a Fiúistenhez fűződő, alapvetőbb kapcsolatába, amely kapcsolat egyébként meghatározza a világ és a véges szabadság létezését is (Jn 1,2; Ef 1,4 köv; Zsid 1,3). Ebben az esetben a szeretet (és nem a harag vagy a büntetés) alapján az Atya-Fiú kapcsolata fölveheti az Isten-világ kapcsolat színezetét; az Atya és a Fiú örök öröme fölveheti, mint lehetséges életállapot, a nem-öröm formáját, amikoris az egyik idegen a másik iránt. Ez a lehetőség befolyásolhatja az Isten által kezdetben fölvállalt kockázatot: amikor kimondta, hogy minden jó; amikor szabad lényeket teremtett, akik képesek vele szembefordulni. Ám az, Aki tiszta, meddig mehet el, meddig süllyedhet bele a tisztátalanság anti-világába anélkül, hogy Istennek nemet mondana? Meddig abban az állapotban, amely a tagadásból következik, meddig abban az elidegenedésben, amely tárgyi valóságként választja el Istent és a bűnöst, mindkettőt megtámadva? Mivel ez az elidegenedés az Istenhez fűződő kapcsolatban mélyebben foglaltatik benne, mintsem azt egyáltalán gondolnánk, Bulgakov, kikerülvén a „pokol" kifejezést, eldadoghatja a következő megállapítást: amiről szó van, az „valami összehasonlíthatatlan, sőt ellentétes a bűnösök szenvedéseivel"; valami, ami a bűnösök által elszenvedett pokoli kínokkal „egyenértékű intenzitást" jelent.

A. Feuillet a getszemáni-kertbéli agóniáról írt művében mindezt a Szentírásból kiindulva egészen hasonló módon fejtette ki; mert a Jézus által emlegetett kehely ennek szövegében nem lehet más, mint „Isten haragjának kelyhe" és a kérdéses "óra" pedig az Ószövetségből ismert „Jahve napja."

A bűnösök szempontjából a nehézség majdnem ugyanekkora. Senki nem veheti el tőle az Istennek kimondott igenjét vagy nemét. Ám Isten bocsánata, előzetes kegyelmének ajándéka az, ami számára lehetővé teszi egyetlen lehetőségként azt az igent, amit magára hagyatva, ha egyszer nemet mondott, soha nem tudná megtalálni. A kegyelem tana Szent Ágostonnál mindenek előtt a *gratia liberatrix* tanítása: az ember a maga megkötöttségei miatt, mégha parancsba kapná, akkor sem tudná megmozdítani kezét; a kötelékeitől megszabadított ember ezt megteheti minden szükség nélkül is. Ám kétség kívül örvendezik afölött, hogy megteheti, amikor például valami kívánatos jelentkezik előtte. Mégis, mindez csak Isten és a magányos bűnös között játszódik le: miért kell bevonni a kereszten végbement „helyettesítést"? Mivel a bűn nem semmi, hanem adott valóság, érdemes odafigyelnünk Szent Anzelmre, amikor arról beszél, hogy Istenhez méltatlan lenne a megbocsátás csupán önmagáért, az ember szabadságának részvétele-elkötelezése nélkül. Az Izraellel megkötött szövetség óta ez mindenképpen lehetetlen: aki szövetséget mond, kölcsönösséget is állít. És maga a teremtés (vagy a Noéval kötött szövetség) nemde ilyen típusú szövetség? Szükséges, hogy Izrael felé kiáltson, azért, hogy Isten megkönyörüljön rajta. Ám a bűnös, aki elfordul Istentől, megvalósíthatja saját maga visszafordulását, hogy Istenhez kiáltson? Szükséges, hogy valaki, egy ember közbenjárjon érte; egy ember, aki Isten előtt egyszerre testesíti meg a bűn súlyát és a szeretet ártatlanságát, azért, hogy Isten irgalmassága ne váljék meg az igazságosságtól, ami tőle elválaszthatatlan. Midőn Jézus magában hordozza az Istentől elfordult ember állapotát, ez a szívének végső kiüresítése után történik, a kenózisban, amelyben a világ bűne helyet foglal, ám amelyben Isten nem lát mást, mint Fia végletekig elmenő szeretetét: meglátja a világ bűnének valóságát a Fiú áldozatának valóságán belül és a bűnösre ezentúl csak a szeretet-áldozaton keresztül tekinthet. Ami a bűnöst illeti, teljes szabadságával és rabszolgaságával jut el ide, hiszen Szent Pál szerint Isten az Atya „kiragadott

minket a sötétség hatalmából, s áthelyezett szeretett Fia országába" (Kol 1,13). Ez a közvetítés a bűnöst nem fosztja meg az Istenhez fűződő közvetlen kapcsolatától, hanem éppenséggel ez a kapcsolat a maga igazi formájában – az igazi isteni emberségre alapozva – teszi lehetővé a szeretet parancsának egységét, mint Isten és a felebarát felé irányuló szeretetet. Olyan egység ez, amely az egész teremtés rendjét és annak Istenhez fűződő kapcsolatát megalapozza. A bűnös igent mond vagy nemet? Mindkettőt! Igenről van szó olyan mértékben, amennyire Krisztus igenje mindent átölel, mint az igent mondás lehetségességének alapja, ami a bűnös emberhez tartozik. Nemről van szó abban az értelemben, hogy a megigazulás értelmileg különböző marad az elégtételtől és a felajánlott kegyelem, mint jóváhagyást várja a bűnös ember igenjét, hogy őt bensőleg megragadja és benne kialakítsa Krisztus benső hajlandóságainak együttesét. Ez utóbbinak minden ember adósa, aki igent mond.

Mivé válik ekkor a bűn elidegenítő hatása? Mindennek ellenére ez az elidegenedés valóságos volt vagy valóságosan létezik? Elmondhatjuk-e, hogy a valóságos világból kiűzve, az őseredeti káoszba vettetett, ahol önmagát falja fel (és az emberek „távolról ... látják füstölgő égését ... örökkön örökké" (Jel 18,10–(; 19,3). Vagy azt kell mondanunk, hogy átalakulva föltalálható Krisztus örökké vérző sebeiben, örökké megosztott, örökké kiáradó isteni emberségében, soha meg nem bánt, vissza nem vont Eucharisztiájában?

Fordította: Török József

Peter HENRICI

A szenvedés mint feladat

Hogyan engedheti meg ezt az Isten? – önkéntelen erre gondolunk, amikor ártatlanok szenvedését látjuk. Biztosak vagyunk azonban abban, hogy a kérdés jó irányban hangzik el? Hiszen az Istenhez intézett kérdés legtöbbször eltereli figyelmünket arról, hogy a szenvedés elsősorban nekünk teszi fel a maga kérdését.

Az emberhez intézett kérdés. Igazában csak az ember szenved. A szenvedéshez nemcsak érzékeny test vagy érzékeny érzelemvilág szükséges, hanem szellemi öntudat is kell, amely a szenvedésben mint olyanban észreveszi az ellentmondásokat. Aki nem tudja, hogy a szenvedésnek nem kellene lenni, az érezhet ugyan fájdalmat, de valójában nem szenved. A szenvedésben van valami idegenség, ami nem tartozik létünkhöz: valamilyen fertőzés, seb, rákos daganat, sikertelenség, veszteség, jogtalanság, tehetetlenség... Az hozza a legnagyobb szenvedést, ami az életemtől a legidegenebb: a halál, saját halálom vagy szeretteim halála. Minden érzés ágaskodik bennem az elmúlás ellen. Itt és minden szenvedésben szembetalálom magam egy rideg ténnyel, és az látszatra mindennek ellene mond, amit jónak és értékesnek ismerek. A tény elől nem lehet kitérni, s éppen a tény és azt értelmesség közötti ellentmondás adja a szenvedés legmélyebb okát. Ezért az ember annál jobban szenved, minél emberibb, minél kevésbé fogadja el a puszta tényeket, s minél mélyebben keresi a dolgok értelmét magánál és másoknál.

Itt van az első kérdés, amit a szenvedés az embernek föltesz. Kérdezi, hogy mennyire vagyunk szenvedőképesek, vagyis, hogy mennyire vagyunk emberek. A szenvedés lekicsinylése, a bőrünk megkeményítése nem emberi kiváltság. Éppoly kevéssé méltó az emberhez, ha mindenképpen menekülni akar a szenvedéstől vagy nem akarja tudomásul venni. Hogy egy ember mit ér és hogy egyáltalán mennyire ember, azt abból lehet megismerni, hogy mennyire

képes szenvedni és együttszenvedni. Minél nagyobb egy ember és minél nagylelkűbb, minél inkább a lélek tükröződik benne, annál nagyobb felületet nyújt oda a szenvedésnek.

Ez nem érzelgősség és világfájdalmas beállítottság, hiszen a szenvedés egy másik kérdést is nekiszögez az embernek. Minden szenvedés a lélek sebesülése. A kérdés tehát az, hogyan válaszolunk mi erre a sebesülésre? Két lehetőség van: vagy megkeményedés és elkeseredés, vagy szelídség és elfogadás. Aki képes elfogadni a szenvedést és türelemmel viselni (a latin *patientia* a *pati* = szenvedni igéből van), azt a szenvedés érleli. Az mások iránt is megértőbb, szelídebb, együttérzőbb, növekszik élményképessége, befogadóképessége és teherbírása. Az ember sokszor védekező állásba helyezkedik a szenvedés előtt, magába zárkózik és életét állandó zúgolódás kíséri. Az ilyen egyén a világot és az embereket csak negatíve ítéli meg, s ő maga egyre hozzáférhetetlenebb lesz. A jóakarók és a lelkipásztorok számára a legreménytelenebb „esetek" részesei azok, akik a szenvedésben elkeseredtek.

A szenvedés az embert alapvető döntés elé állítja, sőt mondhatnánk, hogy *az* alapvető döntés elé. El kell döntenie, hogy kinyílik vagy bezárul. Két különböző emberi létforma előtt állunk: az emberileg sikeres és az emberileg sikertelen létforma előtt. De a sikeres forma sem gondolható el a szenvedés iskolája nélkül. Maurice Blondel figyelmeztet arra, hogy az emberi szenvedésnek eme dimenziója mögött valami több áll, mint pusztán emberi jelenség. Amikor Blondel arról az alapvető döntésről beszél, hogy Istent beengedjük-e életünkbe, vagy elzárkózunk kegyelmi hatása elől, akkor a vallási motívumok között a szenvedésnek kiemelt helyet biztosít. „Az emberi szív számára a legbiztosabb mérték az, hogy van-e benne készség a szenvedés elfogadására, mert a szenvedés egy más valakinek a pecsétje bennünk... A szenvedés olyan bennünk, mint az elvetett mag. Valami új érkezett vele hozzánk, akaratunk nélkül, sőt akaratunk ellenére, azért befogadjuk, bár nem tudjuk, hogy mi az. Aki egy dolog miatt nem szenvedett, az igazában nem ismeri azt és nem szeretheti. Az egész tanítást összefoglalhatjuk egy mondatban, de csak az érti meg, akinek van szíve: A szenvedésnek az az értelme, hogy napfényre hozza mindazt, ami az egoista tudás és akarat előtt rejtve marad. Vele megnyílik az igazi út a szeretethez, amennyiben szabaddá tesz ben-

nünket, hogy magunkat egy más valakinek a kezébe adjuk, s egyúttal ösztönöz, hogy valóban akarjuk magunkat átadni."[1]

A kereszténynek szóló felhívás. Blondel sorai keresztény tapasztalásból születtek. Éppen a szenvedés értelméről kifejtett tanítása mutatja, hogy filozófiája az élet keresztény megélését tükrözi. A szenvedés emberi értelme csak a keresztény szemléletben válik világossá. Nem mintha a keresztény válasz a szenvedés emberi problémáját elsekélyesítené, hanem ellenkezőleg: a kereszténység inkább kiélezi a kérdést. Hiszen keresztény szempontból a szenvedés még értelmetlenebb és elfogadhatatlanabb, mint pusztán emberi szemléletben. A szenvedés ugyanis egyrészt titokzatosan összefügg a bűnnel, amennyiben a „bűn következménye". Ahogy a bűnnek – Isten oldaláról nézve semmiképpen és semmilyen feltétel mellett – nem kellene lenni, úgy a szenvedésnek sem kellene lenni." Isten nem teremtette a halált, az ördög irigysége révén jött a halál a világba" (Bölcs 2,24). Krisztus megváltó tettében Isten legyőzte a bűnt, jóvátette, elvetette azt – miért nem tette ezt a szenvedéssel is? A szenvedés a megváltott világban még értelmetlenebbnek látszik, mint a csupán természetes világban. A keresztény ember számára ebből kettős felhívás származik: vegye komolyan a szenvedést, mint a bűn következményét, és győzze le a megváltás szellemében. A keresztény ember számára a saját és mások szenvedése több mint egyszerű tény, mert üdvtörténeti értelme van: Isten szólítja meg benne az embert. Ezért a szenvedéstől való megváltás ókori kísérletei és elméletei a keresztény ember számára elfogadhatatlanok. Azok a szenvedést racionalizálni akarták, vagyis elfogadták, mint ami a világ folyásához tartozik, s valamilyen érzéketlenséggel próbáltak föléje emelkedni. Ez a megoldás számunkra azért nem jöhet szóba, mert a nagy probléma nem az én szenvedésemben rejlik, hanem a mások szenvedésében. Csak keresztény értelemben beszélhetünk a nem emberi teremtmények „szenvedéséről". Azok osztoznak a bűnös emberiség sorsában: „Az egész természet alá van vetve a mulandóságnak, nem önként, hanem az által, aki alávetette" (Róm 8,20). A keresztény hívő felelősnek tudja magát a világ szenvedéséért, de hordozza a felelősséget a megváltásá-

1 M. Blondel, *Logik der Tat,* Eisiedeln, 1986, 82–83.

ért is: „A természet majd felszabadul a mulandóság szolgai állapotából Isten fiainak dicsőséges szabadságára" (Róm 8,21).

Ez a közösségi felelősség nem a buddhizmus részvéte, nem is valamilyen általános jóakarat a teremtményekre vonatkozólag, amelyeket igyekszünk bevonni saját szenvedés-mentességünkbe. A keresztény hívő számára a megváltás egészen más: mint keresztények mi is az új, a szenvedéstől mentes teremtés reményteljes várásában élünk (Jel 21,4). A szenvedéstől mentesség az egyénre úgy vár, mint az új teremtés tagjára, ellentétben pl. a buddhizmussal, ahol az önmegváltásban bizakodnak, mégpedig úgy, hogy az egyén kiszakítja magát a világ kötöttségéből, kioltja vágyait, kívánságait, s ezzel más lényeknek a megváltását is elősegíti. A keresztény ember tudja, hogy Isten átláthatatlan tervei szerint ebben az életben nem mentes a szenvedéstől. De azt is tudja, hogy Jézus feltámadása és saját megkeresztelkedése után már most megkezdődik az új teremtés, amelynek egyetlen törvénye a szeretet. Ezért ebben a világban nem nézheti tétlenül a szenvedést, hogy majd csak a túlvilágon vigasztalódjék. Teljes odaadással kell a szenvedést enyhíteni, ahol és amikor lehetőség van rá. Ezt abban a hitben tesszük, hogy a szeretet a hit folyománya (Gal 5,6), s ezen a hiten keresztül hozzájárulunk az új teremtés kialakulásához.

A hit feladata. A keresztény ember számára a szenvedés problémája igazában a hit feladata: a múltba tekintve hinni, hogy a szenvedés nem csak elkerülhetetlen és érthetetlen tény, hanem a bűn következménye. Továbbá a jövőbe nézve hinni kell, hogy Isten az új teremtésben a szenvedést teljesen és végérvényesen le fogja győzni. A jelenbe nézve pedig hinni kell, hogy Jézus Krisztusban az isteni személy magára vette szenvedésünket, s ezzel annak pozitív értéket és értelmet adott.

A leghihetetlenebb dolog, amit elgondolhatunk: az, hogy Isten maga ad értelmet a szenvedésnek. A hitnek azonban éppen ez által kell erősödnie, és csak ez által válik létünk megvilágosító fényévé. Mivel a szenvedés isteni felmagasztalásának ténye annyira hihetetlen, azért azt csak fokozatosan lehetett az üdvtörténetben kinyilatkoztatni. Az Ószövetség eleinte a szenvedést még egészen emberi jelenségnek veszi, a bűnös tettek büntetésének. De csakhamar jelentkezik a kérdés: mi van azzal a bűnössel, aki egész életén át jól érzi magát, az

igaznak pedig szenvedni kell? Ezért szükségessé vált az ártatlan ember szenvedésének valamilyen igazolása. Az első alapvető választ Jób könyve adja: A szenvedés Isten titka, amely olyan kifürkészhetetlen, mint maga Isten. Jób barátainak teológiai magyarázó kísérletét maga Isten utasítja el. A végső magyarázat az, hogy Jób ártatlanul szenved, mert Isten maga így akarta és megengedte. Isten döntése előtt az embernek hallgatni kell, mint a teremtés sebei előtt. Ezzel a tettével Ábrahám hitét utánozza.

A következő lépést a „Jahve szolgájáról" szóló énekben találjuk, Izajás könyvében: A szenvedésnek lehet helyettesítő szerepe. A „Jahve szolgája" elsősorban a választott népet jelenti, annak teológiailag jelentős képviselőivel, vagyis a prófétákkal, a szegényekkel és a kicsinyekkel, aki a maga szenvedését a többiek nevében is hordozza. Szenvedését idegen bűnökért is viseli (Iz 53,4). Így értelmezhető Izrael teológiailag megmagyarázhatatlan sorsa: Isten engedi választott népét fogságba hurcolni, az ígéret földjét idegen uralom alá juttatja, és amikor visszahozza őket a fogságból, akkor sem állítja vissza egészen a régi ígéreteket. Sorsa az engesztelés lesz, saját és mások bűneiért.

Az Ószövetség vonalai Krisztusban futnak össze és megvilágítják a szenvedés titkát. Ez a szenvedés Isten rejtett titka, és benne van mások bűnének az engesztelése is. Az engesztelés azután a kereszten különleges magasságot ér el. Itt maga az isteni személy viseli el a halált emberségében, ezért ebben a szenvedésben össze van foglalva minden más szenvedés. Ez előtt a szenvedés előtt elhomályosodik minden értelem, és elhallgat minden kérdés, amely a szenvedés igazolására vonatkozik: itt Isten maga igazolja a szenvedést. Úgy igazolja, hogy magára veszi. Itt az istenellenesség, a szenvedés és a halál elveszti Isten-ellenes vonását. Sőt tovább menve: úgy mutatkozik meg, mint a legemberibb dolog: a szenvedés Isten utánzása és követése lesz. „Aki utánam akar jönni, tagadja meg magát és vegye fel a keresztjét" (Mt 16,24). Krisztust nem követhetjük istenségében; Istentől áthatott emberségében is csak feltételek mellett. Isten viszont a legemberibb dolgot, a szenvedést és a halált saját kinyilatkoztatásának legmagasabb helyévé tette, s így adott nekünk lehetőséget, hogy követésével közel jussunk hozzá.

Ebben a látószögben derül fény mindarra, amit eddig a szenvedésről elmondtunk. A kezdetben feltett kérdésünk úgy kapja meg a

választ, hogy túllépünk rajta. A szenvedés az embert alapvető döntés elé állítja, mert felteszi neki azt a kérdést, hogy tudtán kívül akarja-e Istent követni, vagy nem. A szenvedés a szeretet következménye és kifejezése, mivel az Krisztus kereszthalálában a szeretetnek legmegrázóbb kinyilatkoztatása (Jn 15,9–17). A keresztény ember reménykedik az új, a szenvedéstől mentes teremtésben, hiszen Krisztus kereszthalálában és feltámadásában ez az új teremtő tett már megjelent. Az ő szenvedése a bűn következménye volt, hiszen népe elvetette, de ő azt az Atya iránt való hódolatának és az emberek iránt való áldozatos szeretetének kifejezőjévé tette. Így a szenvedés értelme átalakult: a halál sötétségét átvilágította a feltámadás fénye.

Ezt a fényt csak a hit szeme látja meg. A hitnek a feladata az, hogy a keresztnek a szenvedést megvilágító fényét belevigye a mi hétköznapi szenvedésünkbe és a világ szenvedésébe.

Fordította: Gál Ferenc

Ernst HAAG

A szenvedés értelme az Ószövetségben

„A szenvedés a bűn magyarázó jele".[1] Az ember bűne és a teremtmény szenvedése közötti létbeli különbség megjelölésével Karl Rahner olyan kérdést vetett fel, amelynek mind az Ó-, mind az Újszövetségben nagy visszhangja volt.[2] Az Ószövetség előkészítette azokat a problémákat, amelyek az Újszövetségben kibontakoztak. A szenvedés kérdésének kezelésében ott három szempontot különböztetünk meg. Először is a szenvedés nem mindig a személyes bűn által aktive kiváltott jel, hanem az ősbűn kifejezése is lehet. Másodszor megtaláljuk a hívő ember küzdelmét a szenvedéssel, végül pedig él a remény, hogy a bűn eltörlésével a szenvedéstől való megváltás is bekövetkezik.

Az ősbűn és a szenvedés

A bűn és a szenvedés összefüggése a bűnbeesésben. Már az úgynevezett bibliai őstörténetben (Ter 1–11) megvannak az alapvető kijelentések az emberi bűn és a szenvedés viszonyáról. Itt az irodalmi műfajnak megfelelően történet formájában megtalálható Isten megnyilatkozása a teremtésben és a történelemben. Első helyen Isten büntető ítéletét kell említeni, amely a bűnbeesés után a cselekményben résztvevő felekre átok formájában hangzik el (2,14–16; 17–19). Az átokszó kifejezi, hogy a teremtésben elérkezik a „rossz" állapota, amely fájdalmas ellentmondásokkal tölti be az ember életét.

1 K. Rahner, Schriften zur Theologie II. 293.
2 Lásd: E. Zenger, in: Christlicher Glaube in moderner Geselleschaft, X, 27–36.

A büntető ítélet első szavai a kígyóra vonatkoznak, és hirdetik a gonoszság hatalmának abszolút és határozott megtörését (3,14). Kimondják azt is, hogy az asszony és a kígyó, valamint az asszony ivadéka és a kígyó ivadéka között ellenségeskedés lesz, s ez érvényes az egész emberi nemre. Az isteni döntést kifejező kép a mindennapi életből való, és arra a szembenállásra épül, amely megvan a kígyó mint állat és az ember között. Az ember igyekszik a földön kúszó és az emberre leselkedő kígyó fejét eltaposni, hogy így védekezzék ellene. A kígyó viszont minden igyekezetével megkísérli, hogy az ember sarkába harapjon. A képben egyszerre kifejeződik a szembenállás komolysága és a kölcsönös megsemmisítés szándéka. A szöveg tartalmilag azt közli, hogy az ember, aki a gonoszság hatalmában bízott és amelyet bűnével beengedett a történelembe, ettől kezdve büntetésül megéli létének fenyegetettségét és életének ezen ellenség általi, felfoghatatlan rombolását. Különösképpen megéli ezt a fenyegetettséget az asszony, aki élete számára a kígyótól remélt útmutatást és tanácsot. Anyai szerepében, az élet továbbadásában szenvedés fogja kísérni, és férje utáni vágya nem a Teremtőtől akart beteljesedés lesz, hanem megalázással és elnyomással találkozik.

A büntetés második része a bűnös ember miatt a földre kimondott átkot tartalmazza. Az átok nem magát az embert éri, hanem inkább az életteret, amelytől a Teremtő megvonja áldását, s ezért nem fogja magától értetődően az embert szolgálni (3,17). Míg a paradicsom képében a fák a teremtés teljességét és gazdagságát fejezték ki, addig a büntetés szavai szerint a tövis és a gaz említése az ember kínos nyomorúságára és küzdelmére vonatkozik. Tehát a földre kimondott átok végül is az ember büntetését jelzi: arca verítékével eszi kenyerét, és minden erőfeszítése ellenére oda tér vissza, ahonnan vétetett, a porba. A büntetés tehát tartalmazza az ember evilági létének teljes csődjét, s ebben a folyamatban benne van a szenvedés teljessége, a halál is.

Bűn és szenvedés Kain és Ábel történetében. Hogy az asszony és a kígyó közötti ellenségeskedés mint Istentől kirótt büntetés az egész történelemre valóban kiterjed, azt mutatja a testvérgyilkosságról szóló elbeszélés (Ter 4,1–6). A történet hátterében az emberek testvéri együttléte és egyenjogúsága áll. Az összeütközés oka az egyenlőtlenség megélése, amely először a hivatás különbözősé-

géből (pásztorkodás – földművelés), azután munkájuk sikerélményéből ered. Kain zsenge áldozatát Isten elutasítja, Ábelét elfogadja. A termés zsengéjének feláldozása és annak elfogadása ebben az elbeszélésben annak a sikernek vagy sikertelenségnek a jele, amelyet az ember teljesítményétől függetlenül, mintegy végzetszerűen megél. A konfliktus kifejlődésében az a jelentős mozzanat, hogy Kain nem viseli el a vélt egyenlőtlenséget. Az irigység, a féltékenység és a gyűlölet fogékonnyá teszik őt a gonoszság hatalmának elfogadására, és végül is testvérének megölésére késztetik. A kígyóval folytatott párbeszédben a hazugság vezette az embert, hogy fellázadjon Isten ellen, itt az embertársi viszonyt az erőszak zavarja meg. Az erőszakkal a bűnös ember maga akar érvényesülni, ami valójában az élet lerombolásához vezeti.

Az erőszakos tetthez kétféle szenvedés kapcsolódik. Egyik oldalon áll Ábel mindazok helyett, akik a gyűlölködő elnyomás és a véres üldözés áldozatai, s akik az erőszakos cselekményekben, a háborúkban elvesztik életüket. A másik oldalon áll Kain, akit Isten átka kiűz embertársai köréből, s önmarcangoló egyedüllétre ítél.

Bűn és büntetés a vízözön képében. Ez az elbeszélés azt írja le, hogy Isten átka, amely az ember bűne miatt az egész földet érte, hogyan érezteti hatását a természetben (Ter 6,1–8.22). Az emberiség elszaporodásával növekszik a gonoszság, és Isten megbánja, hogy embert teremtett. Isten bánata ebben az összefüggésben annak kifejezése, hogy az ősbűn az embert egészen hatalmában tartja, aki a teremtés célját látszólag meghiúsítja. De Isten fájdalma azt is jelzi, hogy ő bensőleg kötődik teremtéséhez. Ezen a beállítottságán a vízözön csapása sem változtat, amelyet Isten mint a föld megátkozásának következményét az emberiségre rámér. Mert bár az ember „ifjúságától kezdve hajlik a bűnre", Isten mégsem akarja a világot megsemmisíteni (8,21). Az elbeszélés ezzel világossá teszi, hogy az emberiség további megmaradása nem magától értetődő dolog, mintha a teremtéssel eleve adva lenne, hanem Isten kegyelmi ajándéka, mind az egyes ember, mind a világ számára.

Ebben a világban tehát az egész teremtésre ránehezedik a bűn és a szenvedés feszültsége. Két dologra kell itt figyelni. Ellentétben azzal, hogy a föld termőerejének megátkozása a bűnbeesés után az ember kárára történik, a vízözönben a teremtés szenved az ember bűne miatt

és mindent a végső pusztulás veszélye fenyeget. Amellett az is megfigyelhető, hogy az ember függvénye a mulandó természetnek, továbbá, hogy a reménytelenség és a kétségbeesés mint szenvedés egész népeket érinthet, nemcsak egyes embereket.

Panasz a világban levő szenvedés miatt

Isten népének panasza. Az ősbűn és a szenvedés viszonyáról szóló bibliai elbeszélés világossá tette, hogy az ember bűnének következménye: kiszolgáltatottság a gonoszság hatalmának, továbbá, hogy az embert a halál és a világ pusztulásának lehetősége fenyegeti. Ez a gondolat tükröződik később az ószövetségi nép imádságaiban, amelyek Istent úgy jellemzik, mint egyedüli szabadítót. Az egyének és az egész közösség imádságai arról szólnak, hogy az ember ki van szolgáltatva az ellenségnek, a betegségnek és a halálnak.[3]

A szenvedő igaz panasza. Az ószövetségi nép életében az Isten előtti panaszkodás új formája indult el Jeruzsálem elpusztításával és a dávidi királyság megszűnésével (Kr. e. 586), amikor a babiloni fogságban új önértékelésre törekedtek. Fel kellett dolgozni a fogságot, mint Isten büntetését, és keresni az utat, hogy a nép maradéka a katasztrófából hogyan induljon el a jövő felé. A figyelem a próféták engesztelő szenvedése felé fordult. Őket is elutasították, üldözték, magukra hagyták és viselni kellett sorsukat. Ekkor alakult ki a meggyőződés, hogy a választott népnek közvetítő szerepet kell betölteni Isten és a pogány népek között (Ter 12,1–3; Kiv 19,5 kk.). Meglátták azt is, hogy népük vezetői közül nehéz helyzetekben egyedül a próféták, Isten igaz szolgái álltak meg helyüket (2Kir 17,13). Innen érthető, hogy a további fejlődés folyamán a próféták Isten ügyéért elviselt szenvedésének közvetítő értéke, üdvtörténeti jelentősége van.

Ekkortájt alakult ki az imádság egyik formája, a szenvedő igaz panasza.[4] Ezt az imádságot az egyes ember és a nép panaszától az különbözteti meg, hogy a próféta – közvetítő szenvedésélményének a nép nite számára mintaértéke van. Itt azért nem az egyes ember vagy

3 C. Westermann, Lob und Klage in den Psalmen, 1977, 128 kk.
4 R. Brandscheidt, Gotteszorn und Menschenleid, Trier, 1983.

a nép szenvedésének látható bemutatása a fontos, hanem a szenvedés imádságos feldolgozása. Hiszen a szenvedést úgy fogadják, mint Isten büntetését a nép bűneiért.

Annak, hogy az igaz ember szenvedését felpanaszoló imádságban a figyelem a prófétai közvetítőre irányul, az az előfeltétele, hogy a királyok korának közepétől a próféták működésében és önértelmezésében mélyreható változás állt be. Felismerték ugyanis, hogy amikor a királyok és a nép elfordultak Jahvétól és a bálványok felé tekintgettek, akkor valójában Isten ellenfelei lettek. Azért Ámosz óta (Kr. e. VIII. sz. közepe) a próféták már azt hirdetik, hogy Isten maga visel hadat a nép ellen,[5] vagyis haragja saját választott népe ellen fordul. Ilyen helyzetben a próféta úgy érezte, hogy neki helyzeténél fogva közvetítőnek kell lenni Isten és a nép között. Mivel mindkettővel szolidaritást vállalt, azért állandó feszültségben él, s ez akárhányszor eléri emberi tűrőképességének határát. Mint közvetítő, egyik oldalról népével együtt hordozza Isten büntetését, s abban megéli a bűnös ember megaláztatását, másrészt tudja, hogy Istentől kapott feladata szerint tanúsítani kell a szilárdságot a hitben, utat kell mutatni a tévelygőknek és vállalni a felelősséget a rábízottakért.

Miután a próféta magatartásában kialakult a panaszos ima tárgyi előfeltétele, csak konkrét lökésre volt szükség a történelemben, hogy a próféta közvetítő szenvedésének megfelelő kifejezést adjanak. Ez is bekövetkezett Jeremiás fájdalmas küldetésében, Jeruzsálem pusztulásának és a királyság megszűnésének idején.

A szenvedő igaz panasza Jeremiás könyvében. Itt a próféta meghívásáról és működéséről szóló életrajzi adatok mellett főleg az ő vallomásai tartalmazzák ezeket a személyes panaszokat és fohászokat (Jer 11,18–23; 12,1–6; 15,10–21; 17,12–18; 18,18–23; 20,7–18). Jeremiás ezekben a szövegekben a prófétáknál eddig szokatlan nyíltsággal tárja fel a közte és az isteni parancs közötti feszültséget, amely hosszú időn át tartott, s amelyben ő, mint hívő ember is majdnem összetört. Külsőleg megtapasztalta a sikertelenséget, a fenyegetést és a vele járó félelmet. Belülről pedig érezte elégtelenségét, emberi gyengeségét és tehetetlenségét. Isten azonban panaszai után sem

5 A Szám 21,14 Isten harcának nevezi azt a vállalkozást, amelyet Izrael az ígéret teljesedésében a pogányok ellen folytat.

hagyta őt erősítés nélkül. Mellette állt, de nem azzal a céllal, hogy megmenti a szenvedéstől, hanem úgy, hogy a szenvedésben is érezni fogja isteni hatalmát (15,20). A próféta Isten közelségének a tanúja, tehát feladata abban állt, hogy közvetítővé és jellé kellett válnia. Bizonyítani kellett, hogy kitartása és ereje mögött Isten jótállása van, ezért a gonoszság hatalma nem gyűri maga alá (1,17–19). Ha viszont a próféta ajkáról a panasz az isteni segítség ellenére sem tűnik el, hanem idővel még keserűbbé válik (14–18), akkor ez azért van, mert Jeremiás Isten közelségét csak a legnagyobb erőfeszítés árán viseli el. Hiszen Isten végső soron nem kevesebbet rakott rá, mint „a saját szenvedésében való részesedést" (12,7–13).

Jeremiás Jeruzsálem pusztulását és a dávidi királyság megszűnését a vele járó rettegéssel együtt átélte, s tudta, hogy mindez a bűnökért való büntetés. Ezért érthető, hogy a fogságban sínylődő zsidóság különös érdeklődéssel fordult alakja felé. A szenvedő igaz képét látta meg benne, aki a megpróbáltatások ellenére soha nem adta fel az Istenbe és a megígért szabadulásba vetett hitet (15,20; 45,4). Ezért a nép a fogság idején a maga sorsának felmérésében átvette az ő panaszait s beleillesztette imádságaiba. Amellett meglátták, hogy egyéni sorsuk is kifejeződik benne (Jer 11–20).

A szenvedő igaz panasza a Siralmakban. Itt a szenvedő igaz panaszait nem úgy kell érteni, mint egy történeti személy kijelentéseit. A panaszkodó itt a hívő zsidó, aki a fogságban úgy érzi magát, hogy hitének minden eddigi támaszától megfosztották, ezért átéli Istenhez fűződő kapcsolatának megrendülését. A könyv szerzője a hit fájó kérdéseit beilleszti szövegébe, s eljárása formailag megegyezik Jeremiás kijelentéseivel, de a tartalom nagyon is különböző. Jeremiás könyve ugyanis a próféta sorsát még Juda és Jeruzsálem elleni fenyegető jövendölések keretében értelmezte, a Siralmak könyve azonban az igaz szenvedését kapcsolatba hozza a Sionra mért isteni büntetéssel, azzal a Sionéval, amely Jahve kinyilatkoztató jelenlétének helye volt és a kiválasztottság helyeként szerepelt. Ezzel pedig a szenvedő igaz panasza annak a szenvedésének a kifejezése lett, amely Isten rejtettségéből adódik. A kinyilatkoztatásban a fény ellenére megmarad a homály.[6]

6 Lásd: R. Brandscheidt, Das Buch der Klagelieder, Düsseldorf 1988.

A szenvedő igaz panasza Jób könyvében. Az előbbiekben láttuk, hogy a szenvedő igaz és a nép megkísérelte összeegyeztetni Istennek a büntetésben és az üdvtörténeti kinyilatkoztatásban megnyilvánuló magatartását. A fogság végével azonban lényeges változás állt elő. Az akkori prófétai tanítás szerint Isten megkönyörült népén és megbocsátotta bűneit. Ezt igazolta a nép egy részének hazatérése és a templom felépítése. Ilyen körülmények között elvesztette jelentőségét a büntetésnek az imádságban történő feldolgozása.

A valóságban azonban az igaz szenvedésének kérdései megmaradtak, ha más formában is. Hiszen külsőleg a választott nép élete nem sokat változott a fogsághoz viszonyítva. Alá voltak vetve a pogány hatalomnak, nem rendelkeztek függetlenséggel és kínozta őket a szegénység. Nem csoda, ha növekvő türelmetlenséggel keresték Isten irgalmának megnyilatkozását és a teljes szabadulást. Egyidejűleg ezt a szemléletet kiterjesztették az egész emberiségre, amely szintén alá volt vetve a bűnnek, a büntetésnek és várta Isten haragjának elmúlását. Ebben a szellemi légkörben mélyül el a hit abban az irányban, hogy az egyéni sors kérdéseire, a szenvedésre, a betegségre és a halálra is feleletet várjon. A zsidók ezt is annak a végső szabadulásnak a fényében várták, amely benne volt Isten ígéreteiben (Zsolt 88; 102).

Jób könyvében a tanítás kerete az, hogy Isten Jóbot jámborsága miatt különféle javakkal megáldja, de utána rázúdulnak a csapások és egymásután elveszti vagyonát, gyermekeit és egészségét. A történeti hátteret két égi jelenet magyarázza meg, amelyek bepillantást engednek Isten történeti tervébe. Isten Jóbot ugyan igaznak tartja, mégis megengedi a sátánnak, hogy próbára tegye jámborságát. A sátán szemszögéből nézve Jób nem érdektelenül jár az igazság útján, hiszen Isten javakkal halmozta el, tehát van oka a hálára. Ezzel a felfogással a sátán először Istent támadja, és az igaz ember megítélését hamisnak mondja. Tévesnek állítja be a Teremtő és a teremtmény viszonyát is. Isten azonban azzal, hogy rááll a sátán indítványára, kimutatja, hogy Jóbtól igazi vallásosságot vár el.

Jób elindítja azt a vitát, amelyet aztán barátaival Isten igazságosságának kinyilatkoztatásáról folytat, s közben megátkozza születése napját is, hiszen a sors csapásai miatt nem látja életének értelmét. Isten ugyan életre teremti az embert, de alig kezdi meg az életet, Isten azt elfojtja benne a szenvedések sorozatával, függetlenül erkölcsi maga-

tartásától. Jób panasza kihívás Isten számára, ezért a könyvnek válaszolnia kell rá. Jóbnak és barátainak fejtegetései a szerző szerint nem egyeztethetők össze a hagyományos Jahve-hittel, ezért csak Isten befejező beszéde adja meg a választ. A barátok azt hangsúlyozzák, hogy az ember minden bűne maga után vonja Isten büntetését, s a bűnös csak úgy nyerhet újra áldást, ha a megpróbáltatások súlya alatt bűnbánatot tart. Ezzel tehát a visszafizetésről, a megtorlásról szóló hagyományos tételt mondják ki. Ez volt a fogságból hazatérő zsidók felfogása. De Jób esetében ezt nem lehetett a szenvedő igazra alkalmazni.

A megtorlás elvével az emberi gondolkodás az igazságosságról való isteni kinyilatkoztatást hozzá akarta szabni az értelem belátásához. Mindehhez hozzájárult az is, hogy a szenvedő ártatlanok számára ez szinte gúnynak számítottt. Ám nem tudtak szabadulni attól a felfogástól, hogy a szenvedés csak Isten büntetése lehet, mégpedig a személyes bűnök miatt. Nem lehet tehát csodálni, ha Jób válasza az, hogy hevesen bírálja barátai érzéketlenségét. Magára a témára pedig keserűen megjegyzi, hogy ő a világban a barátai által kifejtett isteni igazságosság helyett inkább csak az ártatlanok rettenetes szenvedését látja. Ezért joggal gondol arra, hogy Isten igazságossága majd az idők végén nyilatkozik meg, amikor nem mint bíró, hanem mint szabadító jelenik meg. De Jóbnak ez a meggyőződése nem lehet hiteles válasz a panaszkodó ember számára. Jób ugyan a teljes bizonyossággal beszélő barátai helyett mindig a személyes Istenre figyel, akiben nemcsak szenvedésének okát, hanem reményének biztosítékát is látja, de megreked ott, hogy Isten igazságosságát csak a földi ítélet és szabadulás egymásutániságában képzeli el.

Isten végső válasza az, hogy először kiigazítja Jóbnak és barátainak véleményét, és főleg az igazság kinyilatkoztatására vonatkozó egyoldalú felfogásukat. Isten a viharból szól, és ennek különleges jelentése van (38,1 kk.), mert a Szentírás stílusában Istennek a viharral, földrengéssel, mennydörgéssel kapcsolatos megjelenése abszolút uralmának jele akar lenni, ami a végső időkben egészen megvalósul a teremtett világban. De egyúttal utalás Jób átkára is a könyv elején (3. fej.), amikor a világot a sötétség, a zavar hordozójának mondta. Természetesen itt a Jahve-hit különleges sajátosságáról van szó. Arról, ami a vízözön történetében is kiviláglik, hogy Isten ezt a bűnnel és szenve-

déssel teli világot mégis magáénak vallja és jövőt készít neki. Isten rejtettsége miatt azonban az ő uralmát nem lehet meglátni a történelemben, sem pedig az ész törvényei szerint felfogni. Csak a hit képes itt eligazítást adni. Hiszen Izrael Istent mint Teremtőt és szabadítót is hite által ismerte fel saját történetében. Csak az üdvösség történetéből lehet kihámozni, hogy Isten igazságossága és az üdvösség erői miként működnek az ember életében.

Miután Jób Isten szavából megérti ezt az összefüggést, rájön, hogy balgán beszélt, és nem vette figyelembe Isten titkát: azt a titkot, hogy Isten a büntetésen kereszül is tévedés nélkül és határozottan vezeti a cél felé, amelyet bölcsességében meghatározott. Továbbá, hogy ebben a történésben felelet van a szenvedéstől való szabadulásra és a bűn eltörlésére. Ezzel a válasszal ugyan Jóbnak és vele együtt a többi szerencsétlen embernek a szenvedése nem szűnik meg szenvedés lenni, de a hívő ember számára a szenvedésnek más a jelentése. Jób felismeri, hogy Isten nem ellenséges szemmel tekint teremtményeire, hanem hűséggel akarja őket a teljességre vezetni. Azt is lehet sejteni, hogy Isten nem csak megígérte az emberrel való együttlétet, hanem azt meg is valósítja.

Szenvedés és szabadulás

Az üdvtörténet mint háttér. Ha az eddigiek alapján a szenvedés kapcsolatos a bűnnel, akkor a bibliai felfogás szerint ebből az következik, hogy a megváltás a szenvedéstől csak a bűn eltörlésével érhető el. Ennek megfelelően a szabadulás a szenvedéstől két szempontot foglal magába. Egyrészt a megváltás azáltal valósul meg, hogy Isten üdvtörténeti megnyilatkozásával már ebben a világban részt vállal a büntető ítéletben, amelyet az ősbűnre kimondott, és így a szenvedés fullánkját lényegében kivette; másrészt a szenvedéstől való teljes megváltás csak az üdvtörténet befejeztével jön el, amikor Isten az egész világra kiterjeszti uralmának teljességét.

Jahve szolgájának engesztelése. Az Istentől kiinduló bűnbocsánat kinyilatkoztatásában alapvető mozzanat a „Jahve szolgájának" engesztelő szerepéről való híradás (Iz 53–54), amely a babiloni fogság idején keletkezett, és amely a bűnös emberi történelem megoldásáról

szól.[7] Ebben a jövendölésben az igaz szenvedésének horizontjában kifejeződött Izrael reménye arra vonatkozólag, hogy Istennek egy végső időbeni képviselője meghozza a szabadító hatalmat. Itt a dávidi Messiással szemben – aki olyan uralkodó lesz, hogy a végső időben a teremtést paradicsomi színekbe öltözteti – Jahve szolgája ebben a földi világban lép fel, és ártatlansága ellenére magára veszi a büntető ítéletet, s annak áldozata lesz. Az ilyen életet emberileg úgy kellene tekinteni, mint felsülést, meghiúsulást, azért jelentkezik a kérdés, hogy mi az értelme küldetésének. A jövendölés a választ azzal adja meg, hogy kiemeli Jahve szolgájának helyettesítő szerepét. A „szolga" a bűnösökre kiszabott büntetést önként magára veszi, és halálával sokak bűnét kiengeszteli. Amikor így szemlélik Jahve szolgájának szenvedését, abban kinyilvánul a próféták közvetítő szerepe, amelyet a fogság idején ismertek fel. A próféta mint közvetítő felelős a rábízottakért (Ez 33), Jahve szolgájának közvetítése azonban minden embert magában foglal, s ez annak a jele, hogy Isten maga áll mögötte. Így képes mindenki bűnét magára venni és azért engesztelést nyújtani.

Jahve szolgája helyettesítő engesztelésének hatékonysága nemcsak abból fakad, hogy Isten meghatalmazta és küldetését az üdvrendben kinyilatkoztatta, hanem abból is, hogy ő maga szabadon elvállalta ezt a küldetést. A róla szóló jövendölés nyomatékkal emeli ki a bűn kiengesztelésének tényében azt, hogy ez a közvetítő nemcsak rendületlenül hisz az isteni vezetésben, hanem csodálatos képességet is mutat az áldozat vállalására.

Isten üdvösségszerző uralmának megjelenése az idők végén. A szenvedéstől való megváltás, amely Isten uralmának kiteljesedésekor következik be az idők végén, abban fejeződik ki, hogy Isten végérvényesen megpecsételi azt az átkot, amelyet az ősbűnnél a kígyó felett kimondott, s ezzel véget vet a gonoszság hatalmának a történelemben. Megszünteti az eszkatologikus jövendölésekben szereplő káoszt, az értelmetlenséget (Iz 17,1; Dán 7,9–14). Megsemmisíti azokat a népeket, amelyek a káosz szolgálatába szegődtek (Joel 4,9–17; Zak 14,1–21) és kiirtja az Isten népében meglevő gonoszságot (Mal 3,13–21).

7 E. Haag, Die Botschaft vom Gottesknecht, in: N. Lohfink, Gewalt im Alten Testament, 1983, 139 kk.

Ezzel együtt következik be a megváltás a szenvedéstől, amelyet Isten a bűn miatt a földre bocsátott. Azt az üdvösségi állapotot, amely az egész emberiség szenvedését megszünteti, az eszkatologikus jövendölés úgy írja le, mint ünnepi lakomát és mint Istennel való közösséget, amire minden nép meghívást kap (Iz 25,6–8). Ebben az összefüggésben kell értelmezni azt is, hogy Isten leveszi azt a fátyolt, amely eddig a népeket a gyász jeléül borította. Ugyanakkor megsemmisíti a halált is. Hogy pedig Isten milyen elkötelezettséggel valósítja meg ezt a megváltást a szenvedéstől, a további kijelentés ismerteti, miszerint Isten minden arcról letörli a könnyet s megszünteti népének szégyenét. Csak akkor tűnik el a szenvedés, mint a bűn kifejező jele.

Fordította: Gál Ferenc

Thomas LANGEN

A kozmosz szenvedése

Valamikor Buddha úgy gondolta el a menekülést a szenvedéstől, hogy az ember kapcsolja ki érzelemvilágát. A szekularizált társadalom mindenféle fájdalomcsillapítóval akar célt érni. Ezekkel szembenáll a Jézus Krisztusban kapott kinyilatkoztatás, amely a szenvedés megszenteléséről beszél. A középpontban álló keresztény szimbólum, a kereszt az Istenembert a szeretet órájában dicsőíti meg, amikor őt a kivégzés fájára szögezték, a kegyetlenségnek erre a kínzó eszközére. A szenvedés a legnagyobb szenteket sem kerülte el, sőt néha nagyobb kínokat viseltek el, amint azt a legtöbben gondolják. Akárhányszor átélték a lelki gyöngeséget és kínozta őket a hit elvesztésének gondolata. A lélek kivételes érzékenysége – amit a Szentlélek működése tesz lehetővé – kapcsolatos lehet az érzékek törékenységével, s ez csak azért nem vezet katasztrófához, mert a szent egész bizalmával Istenre támaszkodik. Természetesen vannak olyanok is, akik különleges lelki erőről tesznek tanúságot, ahogy az például nyers vonásokban Kalkuttati Teréz anyában tükröződik.

Már az is titok, hogy a szentek különböző mértékben hordozzák a szenvedést. Egyesek lényük belsejében élik át, s inkább a lelkük fáj, nem a testük. A lelki szenvedésben az ember eggyé válik a kínnal, ezért nem tud föléje emelkedni vagy megszabadulni tőle. Kialakulhat egy sajátos lelki depresszió, amikor az ember úgy érzi, hogy ködös homályban él és nem talál világosságot.

A keresztény hitben helye van annak az emberi józanságnak, amely követeli, hogy magunkban és másokban enyhítsük vagy szüntessük meg a szenvedést. Ám tudomásul kell vennünk, hogy „a szenvedés" mindig kísér bennünket. Valójában csak egyes fájdalmaktól szabadulhatunk meg, de nem a szenvedéstől. A hit kerülő úton igyekszik a szenvedést enyhíteni. Az Isten gondviselésébe és teremtő erejébe vetett bizalom arra tanít, hogy ő a legszűkebb keretek között

is tud előrehaladást adni és minden eltévelyedésből ki tud vezetni, s ide kapcsolódik az a remény, hogy minden szenvedésnek lehet értelme. Hitünk szerint a legrosszabb szenvedést is fel lehet fogni úgy, mint díjat, amelyet korlátozott emberi szabadságunkért kell fizetni, s ugyanakkor el kell fogadni, hogy az egyetemes megváltás az élet minden jelenségét átfogja, és az örök élet irányába tereli.

A szenvedés misztériumát a kereszténységben is homály veszi körül. A tévedés szégyenében vagy a kegyetlen akarat átélésében mindenki felteheti Ivan Karamazov kérdését: Érdemes? Van értelme? S ez nem kevesebbre vonatkozik, mint az egész teremtés értelmére, arra a kozmoszra, amely keresztény értelmezésben nemcsak „Isten lábának zsámolya", hanem az értelemmel és akarattal megáldott ember életének hordozója. Isten képmásának itt kell kibontakoznia az emberben. Az erkölcsi eltévelyedésben az akarat nemcsak hogy nem keresi a legnagyobb jót, hanem a kisebb jót is lélekromboló szenvedéllyé változtatja. Ez a beállítottság létében teszi kérdésessé a véges világegyetemet, amelynek csúcsán a szabadakaratú ember áll. Számosan vannak, akik arra következtetnek, hogy az egész világfolyamat nem más, mint rettenetes abszurditás.

Egy ateista ember megelégedhet azzal, hogy a világfolyamatot az energiák buja kiáradásának higgye, amely mindig összetettebb, és végül – szellemes tréfaként – létrehoz egy önmagára reflektáló hullámot, az embert, aki csak továbbéléséért küzd. Ez az ember kiformál mindenféle mítoszt, amelyek a pillanat számára látszólagos magyarázatot adnak az életről.

A keresztény ember számára azonban az ilyen csalóka értelmezés kevés. Előtte nem a Leibnitz-i kérdés lebeg, hogy „miért van valami és nem a semmi?". Az ő kérdése inkább ez: Miért nem volt elég a végtelenül tökéletes Ősforrás? Miért kellett még a végességet és azzal együtt a szenvedést is életre hívni?

Annak a kérdésnek a tisztázására, hogy miért van értelme a szenvedésnek és mi benne a pozitívum, új kérdést teszek fel, egyszerű formában, ahogy a józan emberi értelemben megfogalmazódik: ha Isten tökéletes, ha öröktől fogva tudatos és teljes szeretetben él, mint Atya, Fiú, Szentlélek, s az ő mindent átfogó világosságát semmi homály nem zavarja, akkor mivel magyarázható, hogy ez az önmagának teljesen elegendő Isten elhatározza egy világ teremtését, amely

szükségszerűen véges és benne a szenvedés – legalább fizikai formájában – elkerülhetetlen? Miért engedte meg, hogy a szenvedés rettenetes formái – amelyek például az emberi gonoszság miatt jelennek meg – elektelenítsék az ő művét?A teremtés Isten tökéletességéből ered, s abban benne van a teremtmények keletkezésének és pusztulásának valósága, továbbá az a zűrzavar, amely a szabadsággal való visszaélés eredménye. Egyszerűen szólva: Miért nem igazodik itt minden Istenhez, a Teremtőhöz? Mit adhat a teremtmény még az isteni tökéletességhez?

Ezek a kérdések lényünkből fakadnak. De meg kell látni azt is, hogy az ember ezekkel kifejezi követelődzését: meg akarja fejteni Isten rejtett titkát és szeretetének belső motívumait. A hívő ember számára a tények ezek: A teremtés Isten műve, annak eredményei előttünk vannak, azokat mindenki láthatja, s mi magunk vagyunk ennek a teremtésnek a befejező koronája. Isten teremtő tette szabad cselekvés, amely szeretetből fakad, nem az öntökéletesedés szükségszerűségéből, mint egyes filozófusok gondolják. A hitből tudjuk, hogy a tökéletes Istennek nincs szüksége semmilyen kiegészülésre. Az pedig hiábavaló erőlködés, hogy Isten szándékának és tettének belső rugóit kideritsük.

A szentek másként gondolkoznak. Igyekeznek behatolni Isten szeretetének titkába, amely átfogja a teremtést és irányítja a történelmet az üdvösség felé. Különösképpen elmélkednek a megváltó szeretetről, hiszen az minden szenvedést magára vett, amely a gonoszság bármilyen formájában keletkezett, s ebből táplálkozik reményünk. A szenvedés tehát nem olyan téma, amely elől futni kellene. A hagyomány bőven őriz ilyen teológiai elmélkedéseket. Természetesen a hit ellene mond annak a felfogásnak, hogy a teremtés hozzájárulna a Teremtő kiteljesedéséhez. Az ő szabad tette egészen a teremmény javát szolgálja, de szeretete felülmúlja értelmünk képességeit: „Isten úgy szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte" (Jn 3,16).

Ha emberi világunkban keresünk valamit, ami kulcsot adhat a szenvedés értelmezéséhez, két tapasztalásra hivatkozhatunk, amelyek némi világosságot nyújtanak. Ezek: saját alkotó tevékenységünk és a gyermekek iránt való szeretet. Az alkotásban „belülről" érezzük a létrehozás örömét. Ebben meglátjuk a kristályosodási pontot, amely köré sok más mozzanat és elem csoportosul, amelyek eddig nem

voltak kapcsolatban vele. Amennyiben pedig ezek beletartoznak egy összetett rendbe, mutatják, hogy valami több jött létre, mint ami eddig volt, s az előző feltételek és mozzanatok új értéket kapnak. Az egyes elemek önállósága korlátozódik, de értékük több lesz, mert egy nagyobb valóság részei lettek.

De az a tapasztalás, hogy tetteink révén az egész teremtés bontakozik, a művész számára szembesülést jelent az előre adott határokkal, amelyeken belül műve létrejött. Radikálisan új teremtésre ugyanis, ahol maga az anyag is keletkeznék, nem képes. De az a tudat, hogy ez a cselekvés mindenek ellenére értelmes és beilleszkedik a dinamikus struktúrákba s ott tovább fejlődik, mindez közel visz bennünket ahhoz az örömhöz, amelyet Isten érzett, amikor az értelmes energiák hullámát elindította, s az a kozmoszban alakot öltött. Amikor mi a közös emberi kreativitás aktusát megtapasztaljuk, magunk is átéljük, hogy a lét megosztásra, közlésre irányul. Szent Tamás ezt a jelenséget úgy fejezte ki, hogy *bonum est diffusivum sui* – a jó közölni akarja magát.

Akik nem tudnak megnyugtató értelmet adni életünknek, még azokban is felmerül a vágy, hogy gyermekük legyen. (Bár nem mindenki követi ezt az utat: a hedonista önzésen túl a nyugati kultúra kihalásának lényegi oka a kétkedéstől átitatott krízisben van: szüljünk gyermeket ebben az értelmetlen világban?) Viszont ha nem is tudják miért, mégis szeretni fogják az új teremtményt attól az órától kezdve, ahogy világra jött és belépett a szülők életébe. Nemcsak azért örülnek neki, mert vigasztalást és támogatást várnak tőle, hanem minden körülmények között a legjobb sorsot kívánják neki még akkor is, ha nem tudják, hogy gyermeküknek igazán mi válik javára. Bár a szenvedés és a gyermekek bizonytalan sorsának gondolata a szülőket néha lehangolja, de még a leghevesebb ateisták is úgy érzik, hogy jó, ami megvalósult, megérte a fáradságot. Ez nem érvelés, hanem tény.

Ilyen gondolatokon keresztül közelítjük meg Isten szeretetét teremtményei iránt. Természetesen nagy a különbség a mi szeretetünk és Isten szeretete között. Mi nem szerethetjük gyermekeinket, mielőtt megszületnek. Isten azonban eleve ismer és szeret mindent, s előre látja mindenkinek az útját. Tudja, hogy annak a szenvedésnek is van értelme, amely minket borzalommal tölt el. Gyermekeinkre vonatkozó ismereteink nagyon korlátozottak, mégis, ha sikerül személyiségük titkát felfogni, szeretjük őket önmagukért is, és nemcsak azért, mert

életünk folytatásai. Nekik megvan a saját világuk, megvannak képességeik, amelyek kibontakoznak, s békét és örömet sugároznak. Megértünk valamit Jézus fájdalmából is, amelyet a jeruzsálemi asszonyokkal kapcsolatban említett, amikor megtapasztaljuk, hogy gyermekeink elfordulnak Istentől, kisszerűségbe süllyednek vagy kimondottan téves útra térnek.

Ha az apák bűnei miatt a gyermekek bűnhődnek, ha a szülők fogyatékosságai a gyermekeken kiütköznek, akkor lép elénk igazán az érthetetlen titok. Az a szabadság és önrendelkezés, amellyel az ember visszaél, valahogy az is közli magát. Titok az is, hogy miért van így. Ha ilyen esetben az ember nem esik kétségbe, és a kinyilatkoztatásban további magyarázatot keres arra, hogy Istennek mi a terve velünk és a teremtéssel, sőt megkérdezzük, hogy szeretetből hogyan hozhatta létre ezt a világot, jóllehet tudta, hogy ő maga is részesedik annak szenvedésében, akkor a föntebb említett „létbeli" szempontot nagyon ki kell emelni: ha van a teremtés, akkor vele együtt megjelenik a fizikai szenvedés, mert a lét végessége ezt egyszerűen magával hozza. Ezért a megoldást az ember végső céljában kell keresni.

A Teremtés könyve rámutat arra, amit a hagyományos tanítás is igazol, hogy a fizikai szenvedést, amely együtt jár a véges világgal, az erkölcsi eltévelyedés lényegében súlyosabbá teszi. A szenvedés egyéni élmény, más lények szenvedéséről igazában nem tudunk beszélni, nem tudjuk beleélni magunkat helyzetükbe és állapotukba. Lehet ugyan olyan megállapítást tenni – amellyel a misztériumot megkerüljük –, hogy valódi értelemben csak az öntudatos lények szenvednek, akik képesek terveket készíteni, majd a tervekkel összehasonlítani korlátozott életüket egy magasabb síkon. Ily módon fogalmuk támadhat a lét egy magasabb fokozatáról, aminek elérésében kudarcot szenvednek. Ám óvakodni kell attól, hogy a szenvedésnek egy „alacsonyabb" fokát azzal intézzük el, hogy azt a mi szellemi szféránkban egyszerűen „elkerülhetetlen áldozatnak" nevezzük. Az ilyen megállapításban van ugyan némi igazság, de a nehézséget is látni kell. A magasabb szervezettel megáldott állat nem tudja a fájdalmat felfogni, mint áldozatot, és nem értelmezi úgy, mint mi. Egyáltalán nem tudjuk, hogy egy macska vagy egy majom hogyan szenved.

Az ember tudatosan felismeri létét és ebből levezeti a jogot arra, hogy más élőlényeket életének fenntartására felhasználjon, s ez nem

a dolgok rendjének önző félreismerése. Ennek ellenére szerethetjük az állatokat vagy legalább is meg kellene becsülni őket. Akkor is tekintettel kell rájuk lenni, ha kénytelenek vagyunk szenvedést okozni nekik. Csak vonakodva kellene őket feláldozni, és csak akkor, ha ez magasabbrendű létünkhöz szükséges, hiszen e teremtményeknek az a legnagyobb, ha nem is egyetlen feladatuk, hogy ehhez a célhoz hozzájáruljanak. Éppen ma van szükség arra, hogy az ember tisztázza egyedülálló helyzetét a kozmoszban és ésszerűen alakítsa ki viszonyát a többi teremtményhez.

A gondolkodó ember élete az alacsonyabbrendű lényekre támaszkodik, ezért hordozza a felelősséget értük abban is, hogy minél kevesebb fájdalmat okozzon nekik. Ahol ez mégis elkerülhetetlen, ott is közre kell működni a szenvedéstől való megváltásban. Ez azt jelenti, hogy a szenvedésnek magasabb értelmet kell adni, valamilyen maradandó érték alapjává tenni és végső fokon a Teremtő dicsőségére felhasználni. Az állat nincs abban a helyzetben, hogy értékelje saját jelentőségét a teremtésben, de részesedése tárgyilag benne van akkor is, ha azt csak Isten ismeri egészen. Ha az emberben minden teremtménnyel szemben megvan az ilyen beállítottság, az megváltoztatja a hozzájuk való viszonyát. A szentferenci felfogás ésszerű módon „ökológikus" is lehet.

Azon a síkon, ahol megkezdődik a beszéd a szabadság tárgyáról, és annak jelentőséget tulajdonítanak, ott elénk tárul a legfájóbb szenvedés, a legrettenetesebb titok, az ember erkölcsi lesüllyedése. Talán éppen ennek a megtapasztalása okozza, hogy félénken és bátortalanul beszélünk a kozmosz szenvedéséről. Az ilyen perverzió ott tűnik elő leginkább, ahol a fájdalmat nem magasabb cél érdekébe állítják be, ahol legalább is egy átfogóbb szintézisben értelmet kapna, hanem a fizikai és az erkölcsi fájdalom az önző hatalmi ösztön kifejezése, s az ember saját magát és másokat tesz vele tönkre.

Amíg a kozmikus értelemben vett szenvedés gondolata az öröm forrása lehet – hiszen ez az ára létünknek és fennmaradásunknak –, addig ennek fordítottja, az erkösci rossz semmi jónak nem lehet az „ára". Nem gondolkozhatunk úgy, hogy a kozmosz autonóm egyedeket hoz létre, amelyek egymás ellenfeleivé válnak. Ha pedig abból indulunk ki, hogy a kozmosz fejlődése komplexitáshoz és belső szerveződéshez vezetett, és ebből álltak elő a gondolkodó, értelmes

lények, akkor is megvan a követelmény, hogy együttműködjünk önmagunk fenntartásában és a közös érdek megvalósításában. A bűn mindenképpen ellentmondás és értelmetlenség. Nem tételezhető fel, hogy a sok autonóm lénynek mégis van alapvető közös érdeke és hogy harmóniában kellene élniük?

Az önzés igazi elhajlása az esztelen rivalitás, ami nem szükségszerű és nem elkerülhetetlen. Olyan baj forrása, amelyet emberi eszközökkel nem lehet jóvátenni. Az ember szétrombolhatja a maga és mások erkölcsi egzisztenciáját, amit saját erejével nem orvosolhat. Valójában minden bűn lealacsonyítja az embert. Ha egyszer a szörnyet szabadon engedtük és én-ünk belső struktúrájában az egyensúly megingott, a rendet csak az élet Ura állíthatja vissza. Az ellentétek sorozata döntés elé állít bennünket: szeretet vagy romboló rivalitás, megértő jóság vagy szenvedélyes törtetés a hatalomra, hogy mások autonómiáját megtörjük, áldozatos odaadás mások javának szolgálatára, vagy igyekezet arra, hogy embertársainkat a magunk kiszolgálására kötelezzük. Hívő és nemhívő egyformán átéli a választás lehetőségét és szükségességét.

A valóságra reflektáló embert az jellemzi, hogy ezeket a problémákat konkretizálni tudja és keresi a megoldást. Ezért elővételezhet egy lehetséges megoldást, nagyobb vállalkozásba kezdhet, hogy többet termeljen, a javakat szétossza és az igényeket kielégítse. Amikor csoportok sikeres vállalkozásba kezdenek a természet átalakítására, hogy kitörjenek a reménytelen helyzetből, az mindig a kreativitás gyümölcse. Ez a fejlődés értelmes és természetes menete. Az egoizmus, a rosszul értelmezett autonómia a természetes ellensége a boldoguláshoz vezető békés útnak. Ennek ellenére állandóan jelen van az értelmetlen pusztítás, mint az én kifejezője és igazolója és sem a nagy vívmányok, sem a szeretet gyakorlása nem tudja megszüntetni.

Amikor ilyen titkokat igyekszünk átgondolni és megérteni, megzavar bennünket az ember helyzete a mindenségben. A kozmosz kiterjedését csak a fényévek milliárdjaival lehet felbecsülni, s ez a mindenség óriási sebességgel tágul. Aránytalanul nagyobbnak látszik annál, mint hogy százezer különböző élőfaj mellett egyetlen értelmes és korlátolt szabadakaratú élőlényt, a földi embert tartsa el. De ha a teremtés célja csak az, hogy ez a reflexióra képes ember ezt a

gigantikus valóságot gondolatával átfogja és szeretetével igazolja, és ugyanakkor a végtelent, minden dolog végtelen forrását felismerje, akkor úgy tűnik, mintha az értelem és a szeretet alatti síkon semminek sem lenne jelentősége és értéke. Akkor csak az ember felismerése és szeretete igazolja a kozmosz létét, ez által fejeződik ki, mint egész és ezáltal kapja megszentelését.

Bizonyos szemszögből nézve ez úgy hat, mint őrült, nárcisztikus egoizmus, amely annak a ténynek a felismeréséből fakad, hogy mi az óriási kozmoszt saját reflexiónkból kiindulva szemléljük, s azért tévesen ítéljük meg. Így a mi gondolatunk jelöli ki a kozmosz súlypontját és értelmét, nemcsak lélektanilag, hanem ontológiailag is. Ha viszont abból indulunk ki, amit a hit Jézus Krisztus megtestesülésében, kereszthalálában és feltámadásában meglát, akkor a Krisztus-központú szemlélet biztonságot nyújt az emberi élet valóságára.

Mit olvashatunk ki ebből a krisztológiai történeti eseményből a kozmoszra vonatkozólag? Pál apostol ezt világosan látta. A kozmikus erők hatalmas felvonulása az embernek, mint „nemes féregnek" a sóhajtozását és kínlódását szolgálja. Az embert szolgálja, hogy gondolkozzék, ismerjen és szeressen. Ez a legvégső csoda és kivédendő pont minden igyekezet számára, hogy a szenvedés értelmét felfedezzük.

Amíg abban a gondolatban gyönyörködünk, hogy mi vagyunk a „legnagyobbak", egy másik szempontot is figyelembe kell vennünk: törődhet Isten egyáltalán minden egyénnel ebben a majdnem hat milliárdot kitevő emberi közösségben? Nem elég az, ha csak a magát tragikus módon fenntartó egészet látja? Számon tarthat mindenegyes atomot, amelyből az egész felépül? Az egész emberiség szempontjából az egyes személy és annak szenvedése elenyésző csekélység: mindenkinek a magánügye. A józan ész valamit mégis megmond arról, hogy mindenegyes emberélet értékes: összefoglal egy családi, törzsi történetet, amely visszamegy a teremtés idejéig, s ebből az egybetartozó családból jelentős egyéniségek termelődtek ki, akik pótolhatatlan perspektívákat nyitottak meg az egész kozmoszban.

A keresztény ontológia és antropológia határozottan állítja a szellem egyedülálló képességét arra vonatkozólag, hogy az őt hordozó anyagvilágnak föléje tud emelkedni és tudja azt értelmezni. Természetesen egy állatnak is megvan a maga egyéni világképe, de nem

tudja azt reflexióval kiértékelni, s még kevésbé tudja kifejezésre juttatni. Vagyis saját létét nem képes tudatosan átélni, s jóakaróan nem is tud szeretni.

A kozmosz egész szenvedése, amely hierarchikus rendben láthatóvá válik, a maga jelentőségét csak ennek a rendnek a csúcsán éri el, ahol minden dolognak az értelme felfogható, elfogadható vagy kifogásolható. Ez nem jelenti azt, hogy a kozmosz nagyszerű és dinamikus méreteinek, amelyek megváltásra szorulnak, hátat fordítunk. Áldozatra szükség van. Az alárendeltség fájdalmas, de mi a kozmosz tragikus szenvedését olyan mértékben elfogadhatjuk, amilyen mértékben hisszük, hogy erre az emberi lélek kiszélesedése céljából szükség van. Márpedig ez a lélek a fizikai kozmosz végső, maradandó és értelmes felemelésének a helye. Ez a hit nem tünteti el a tragikumot a világból, ám elviselhetővé teszi.

Fordította: Győrffy Andrea

Alexander van der DOES de WILLEBOIS

Mire képes a beteg?

Ha a betegséget az úgynevezett életművészet oldaláról szemléljük, akkor nehéz helyzetben vagyunk. Főleg hosszú és súlyos betegség esetében, vagy olyan korlátozottságnál, amely kiszakítja a szenvedőt a közösségből és elszigeteli. Egyik napról a határ másik oldalán találhatjuk magunkat és úgy érezzük, hogy nem vesznek teljes értékű embernek. Kezdetben ez még elviselhető. A beteg bátrabb, mint ahogy előre látszott, s az embertársak felkeresik gyümölccsel, (japán művészettel megalkotott) virágcsokorral, vagy jókívánatokat küldenek képeslapon, amelyek temperamentumos ápolónővéreket és injekciós tűt tartó orvosokat ábrázolnak, akik a biztos gyógyulás ígéretei.

Azután jön a kitartás ideje az elfelejtettségben. A kollégák, barátok, ismerősök egyre jobban elmaradnak, kifelé még együttérzést mutatnak, de befelé azt tartják, hogy mindenkinek megvan a maga baja. Alapjában véve tehát a beteg egyedül van, magának kell szembenézni a lét értelmével, s egyre jobban megvilágosodik előtte, hogy élete a világ számára már keveset jelent. Ilyenkor növekszik benne az ösztönzés, hogy beleélje magát betegségébe és kiszolgáltassa magát vagy esetleg zsarnokoskodjék környezetén. A másik véglet az, ha a magára maradottság hatása alatt elkeseredik, s személyi méltóságát azzal akarja menteni, hogy halálát kívánja és szégyenli, hogy terhére van másoknak. Sok helyen ma már nyíltan előállnak a „könnyű"-nek csúfolt halál, az euthanázia ajánlatával. Sőt, galád módon ezt is úgy tálalják, mint az emberi önrendelkezés formáját vagy mint az emberies érzés kifejezését. A régi sztoikusok magatartása visszatér. Az önként vállalt büszke halált méltóbbnak látják emberi mivoltukhoz, mint egy hosszú betegség kiszámíthatatlan megnyilvánulásainak elviselését.

A kérdés mégis az, hogy mit nevezünk megalázottságnak és hogyan vetjük alá magunkat. Az Emberfiának a halál lealacsonyodás volt? A világ szemében talán igen: „Nem volt sem szép, sem ékes,

külsejére nézve nem volt vonzó; megvetett volt, utolsó az emberek között, a fájdalmak férfia, aki megtapasztalta, hogy mi a szenvedés; olyan volt, aki előtt eltakarjuk arcunkat, megvetett, akit nem becsülünk sokra" (Iz 53,2–3). A halált ellenkezés nélkül vállalta? A világ szemében igen. „Te, aki lerontod az Isten templomát és harmadnapra felépíted: szabadítsd meg magadat, szállj le a keresztről" (Mk 15,30).

Olyan tanácstalan időben, amikor az elkereszténytelenedett közhangulatot elfogja az ember lealacsonyodásától való félelem, a szégyen és a kétségbeesés érzése, s amikor a szenvedésnek és a halálnak semmi értelmét nem látják, akkor János Pál pápa az Egyház nevében mert szólni a betegek küldetéséről és hatalmáról. Krisztus követésében a betegek gyengeségét úgy is lehet tekinteni, mint az Egyház erejét, s ezzel a betegeket fel lehet újra emelni emberi méltóságukba. Ki lehet nekik jelölni azt a helyet, amely megilleti őket. Ebben az összefüggésben az Egyház feje így is nyilatkozhat: „Az én erőm Krisztustól jön, általatok, azaz a betegek áldozatos szenvedése az Egyház erőforrása lehet. Aki ismeri korunk szenvedését és aki tudja, hogy a nagy egészségügyi intézmények szervezése ellenére a betegeket lenézik és magukra hagyják, az valóban csak a keresztény hit alapján nyilatkozhat úgy, mint Péter utóda, hogy ő a betegek szenvedéséből, türelméből és imádságából kisugárzó erőt akarja felhasználni. Valóban szükség van arra, hogy valaki kinyissa szemünket a betegek és szenvedők méltóságának meglátására, őbennük pedig felébressze a szeretetet, a reményt és az önbecsülést, ami az elviselhetetlent is elviselhetővé teszi, sőt a szenvedésben is örömet hoz.

János Pál pápaságának kezdetén ezeket jámbor gesztusoknak lehetett tartani, amelyeknek nincs további jelentősége. De olyan időkben, amikor az egyéni szabadság, az autonómia és a sikerélmény központi fontosságot kap, s a beteg és akadályozott ember annál inkább tudatában van elhagyatottságának, akkor jó, ha valaki tekintéllyel és hittel kijelenti, hogy a mindenkori szenvedőkben visszatükröződik Krisztus elhagyatottsága: „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?" Itt felismerjük, hogy ez az egyetlen felszabadító magatartás és az egyetlen gesztus, amely a betegnek megmutathatja a lét értelmét és teljességét. A betegség látszólag haszon nélküli időre, tehetetlenségre kárhoztat, de egy meghívó szó által erővé válhat. Krisztus megjelenése és szenvedése óta mindent áthat a természetfölötti ke-

gyelem és hivatás, s a hit szemével azt a betegségben is fel lehet ismerni. Ha a beteg és környezete ezt felismeri, akkor ez a megnyugvás és kitartás forrása lehet számukra. Lehet, hogy egy gyógyíthatatlan beteg a társadalomban semmiféle aktív szerepet nem tud betölteni, s nem is számíthat olyan elismerésre, amelyet társadalmi helyzete folytán elvárhatna. Azonban éppen akkor jelentkezik az új szempont: ő már éppen csak ember, aki szembesül Teremtőjével, az élet Urával, s már semmi mesterséges dolgot nem hívhat segítségül, hogy személyes fontosságát hangoztassa. Ennek a valóságnak a maradék nélküli elismerésében van egy rendkívül bátorító, mintaértékű hatás mindenki számára, aki a beteg ágyához közeledik. Megerősödve távozik onnan és annak felismerésével, ami az élet értelmét jelenti.

Példákra tapasztalatból is lehet hivatkozni. Emlékszem egy 24 éves, rámenős természetű, erőteljes fiatalemberre, akinek egész egyénisége vonzó volt. Amikor beteg lett, még kb. két hónapja volt hátra, mert a rák gyorsan átjárta szervezetét. Nagy fájdalmai az utolsó hetekben jelentkeztek. Egy alkalommal szinte a győzelem tudatában beszélt állapotáról. „Nem tudja elképzelni, hogy azelőtt mennyire féltem a betegségtől és a fájdalomtól. De most, amikor itt van, képes vagyok mindent eltűrni. Most már megértem, hogy mi az a látható és fogható kegyelem. Menyasszonyomnak és környezetemnek is csak ezt tudtam mondani. Azt is megértem, hogy Krisztus a halálban is velünk van."

A kegyelemnek ilyen közvetlen megtapasztalása nem mindenkinek jut osztályrészül. De sokaknak megmutatja az irányt az a tény, ahogy a pápa körlevelében kijelöli a betegek helyét a szentek egyességében és az emberi társadalomban: Isten kegyelmének és erejének lehetnek hordozói a maguk és mások számára. Így tudatosítja bennük és mindnyájunkban annak jelentőségét és értékét, amit el kell viselniük.

Sok beteg van az otthonokban és a kórházakban, akikhez az ilyen üzenet nem jut el. Ezért a hívők széles tudatában kell elmélyíteni ezt az üzenetet. Kell, hogy mindenkit ösztönözzön az a megállapítás, amely a pápai dokumentumban elhangzott: „Egy társadalom kultúráját és emberiességét az a gondoskodás mutatja igazán, amelyet leggyengébb tagjai felé mutat."

Fordította: Győrffy Andrea

Stefan van CALSTER

Gyász és vigasztalás

Szükség van-e igehirdetésre a temetésnél? Nem minden vallásban van meg ez a szokás, s a Katolikus Egyház is többször változtatott ebbeli gyakorlatán az évszázadok folyamán. Két kérdést érdemes itt felvetni: Milyen célt szolgál a keresztény temetési beszéd, és milyen feltételeknek kell megfelelnünk, hogy a célt elérjük?

Nem kell magyarázni, hogy egy hozzánk közelálló ember halála olyan érzéseket vált ki, amelyeket nehéz szavakba foglalni, amelyek ránk nehezednek, bénítólag hatnak. Lélektanilag nézve a gyásznak ez az első szakasza, amelyben az ember egyedül nem is igen tud eligazodni. Támaszra, segítségre van szüksége, de nem ahhoz, hogy a gyászt valamilyen formában elfojtsa. A gyászolót inkább abban kell segíteni, hogy szomorúságát elviselje, továbbá éreztetni vele, hogy saját életét ezen az új alapon újra irányítani kell. Az ember halálának társadalmi hatása is van. Egyrészt a hátramaradottak új közösségi helyzetben találják magukat, másrészt a társadalomnak is reagálni kell az érintettek új helyzetére. Nem csoda tehát, ha minden kultúrkörben vannak határozott társadalmi szertartások és szokások, amelyekkel a magát fenyegetettnek érző ember megkísérli, hogy kaotikusnak érzett közösségi helyzetét enyhítse és fájdalomérzetét levezesse. Ebben az értelemben a temetési szertartások, amelyekkel az úgynevezett gyászidő kezdetét veszi, valójában átmeneti jellegűek. A gyásznak a közösségi megélésében benne van az igyekezet, hogy az egyént kiemeljék lelki megrázkódtatásából és segítséget adjanak neki az új élethelyzettel való megbarátkozáshoz.

Mármost ebben az összefüggésben milyen értelme van a keresztény igehirdetésnek? Segít valamit a gyászbeszéd, vagy csak az ünnepélyességet szolgálja? És ha segít, akkor milyen szerepe van a liturgikus cselekménynek?

A temetési beszéd értelme és szerepe. Éppen a hitélet különböző formái és a kultúrában jelenlevő ideológiai pluralizmus követeli a keresztény életberendezés megmagyarázását és az igehirdetést úgy, mint a keresztény kultusz és a keresztény szentségek megértésének előfeltételét. Az ősegyház már az apostoli igehirdetést is azért rögzítette le az evangéliumban, hogy „a hit által életetek legyen Krisztus nevében" (Jn 20,31). Különben is az igehirdetés „a hívek számára Isten szavának asztalát gazdagítja" (Liturgikus konstitúció). A prédikációnak tehát elsősorban nem információt kell közvetíteni – bármennyire fontosnak is látszana –, hanem az egész emberhez kell szólni és a kinyilatkoztatott tanítással a természetfölötti életfelfogást és tartalmat kell nyújtani.

A temetés alkalmával gondolni kell arra, hogy a halálesettel kapcsolatban gyakran felvetett kérdést – „hogyan engedheti meg ezt az Isten?" – nem lehet dogmatikailag és felvilágosító hatással megtárgyalni. Hiszen a halállal kapcsolatban érzelmi dolgokról van szó, amelyek a hallgatóságot még a legtalálóbb teológiai fejtegetés előtt is leblokkolják. Az igehirdetésnek inkább arra kell törekednie, hogy bekapcsolódjék a hozzátartozók fájdalmába és azt magáévá tegye. Ugyanakkor azt a benyomást kell keltenie, hogy együttérez a jelenlevőkkel és osztozik fájdalmukban. Ilyen körülmények között a temetési szertartás valami emberit nyújthat: enyhítheti a fájdalom nyomasztó hatását.

A mai termelő és fogyasztó társadalom a halált is úgy tekinti, mint végleges távozást, és ezt az érzést lélektanilag le kell győzni. Ehhez döntő eszköz a szó, mert kifejezi az érzelmeket. Az uralkodó gyakorlattal ellentétben – hogy az emberek halálát hallgatással vegyük tudomásul és a hozzátartozókat ilyen közhelyekkel bátorítsuk: „az élet megy tovább," vagy hogy „foglalja el magát munkájával" stb. – a temetési beszéd hozzájárulhat ahhoz, hogy kifejezését adja az igazi érzelmeknek. Természetesen a temetés, a prédikáció és a liturgia szembesíti a gyászolókat a halál rideg valóságával, de a keresztény életfelfogásból eredő szavak lehetővé teszik, hogy a gyász valóságos legyen és éppen ezáltal az érintettek megbirkózzanak vele. A gyászbeszédnek tehát legalább is formailag bizonyos értelemben gyógyító ereje lehet. Ehhez jön még a keresztény üzenet vigasztalása és reménye (2Kor 1,4 kk), amely a szenvedést és a halált nem iktatja ki a világból, de legalább

„abszurditását" feloldja. Ez tehát másfajta vigasztalás, mint amit a világ adhat. Hiszen a halál nem megsemmisülést, abszolút véget jelent, amit valahogyan tudomásul kellene venni, hanem továbbélést Isten szeretetében.

Újra utalunk a temetési beszéd egy szempontjára, amit eddig csak érintettünk: az érzelmek elismerésére. Ugyanis túl gyakran megtörténik az ellenkezője. A gyászolóknak az a benyomásuk, hogy egyedül maradnak fájdalmukkal, vagy hogy gyászukat nem is lenne szabad kifelé megmutatni, mert a modern, rohanó és termelő társadalom nem enged meg ilyeneket. A prédikáció megnevezheti, megfogalmazhatja ezeket az érzelmeket, hiszen ha mechanikusan elfojtják a gyász érzelmeit, azok esetleg fájdalmasan visszahatnak. Hiszen az igazi gyász mögött az eltávozott személy iránti szeretet húzódik meg. Az evangélium maga is nagyrészt a Krisztus szenvedéséről és megváltó haláláról szóló üzenetet tartalmazza, amely átment a feltámadás örömébe.

A temetési beszéd előkészítése. Először is fel kell venni a kapcsolatot a meghalt személy családjával. Ez a legjobb alkalom a hozzátartozók érzelmeinek megismerésére és átérzésére. Még jobb, ha olyan pap végzi a temetést, aki az elhunytat betegsége idején is ismerte és segítette. Hasonlóan fontos a beszéd teológiai tartalmának meghatározása. Nemcsak arra kell gondolni, hogy a gyászoló közönség esetleg nem fogja fel a pap szavait, hanem arra is, hogy nagyon különböző emberek vannak jelen. Mindenesetre a papnak törekednie kell arra, hogy ne akarjon túl sokat mondani. Ne fejtse ki a halál és a feltámadás egész teológiáját vagy a szenvedés titkát, hanem olyat kell mondani, ami az adott helyzetben érvényes. Ha az ember szem előtt tartja a gyászoló közönséget, akkor a beszéd előzetes elkészítése nem lesz nehéz feladat. A prédikáció azonban nem minden. Bár központi szerepet játszik a temetésnél, mégsem az egyetlen lehetőség arra, hogy a gyászolókat valóban megszólítsuk és segítségükre legyünk. A temetés előtti és utáni beszélgetések is hozzájárulhatnak a szomorúság enyhítéséhez. Sajnos erre a nagyvárosi környezetben és a temetések sorozatában kevés lehetőség van.

A közösség szerepe. A temetési beszédnek lehet még további hatása is. Felhívhatja a figyelmet a keresztény társadalom feladatára. A keresztény embert nem szabad a maga fájdalmában és nehéz

helyzetében magára hagyni, bár a hozzátartozók rendszerint minden segítséget visszautasítanak. A család és a barátok mégis a legjobb segítők lehetnek. A lelkészek pasztorális felelősségéhez tartozik, hogy ilyen helyzetekben a hívek kölcsönös segítését kezdeményezzék.

Amellett egy másik társadalmi szerep is fontos lehet. Senki sem élhet egy bizonyos alapvető bizalom nélkül. Az ilyen kapcsolat támaszt és felüdülést jelent. Lehet, hogy egy szeretett személy eltávozása éppen ettől fosztotta meg a gyászolót. A rokonok, a barátok és ismerősök ezen a téren is adhatnak kárpótlást, s a szeretetnek itt kell találékonynak lenni. Az Istenbe és az emberekbe vetett bizalmat csak az ilyen jóakarat és őszinte segítésvágy adhatja vissza.

Fordította: Győrffy Andrea

Carl A. ANDERSON

Kairói Népesedési Konferencia: az igazi tét

> Isten, mint az élet Ura, az emberekre bízta rá az élet fenntartásának kitüntető szolgálatát, és ezt emberhez méltó módon kell végezni. Az életet tehát a leggondosabban kell óvni, már a fogamzástól kezdve.
>
> *(Gaudium et Spes, 51.)*

A *Gaudium et Spes* lelkipásztori konstitúcióban és nem az Egyházról szóló dogmatikus konstitúcióban (*Lumen Gentium*) állították ezt a II. Vatikáni Zsinat atyái. A tény jelentőségteljes. II. János Pál pápa – aki mindig hangsúlyozta, hogy lelkipásztori tevékenységének alapját a zsinati tanítás képezi – a Kairói Népesedési Konferenciával kapcsolatos állásfoglalásában kiváltságos módon kifejezésre juttatta az Egyház sajátos küldetését, ami az emberi élet megőrzése a maga teljességében. Valamennyi, az ENSz által szervezett, nemzeti küldöttségekből álló konferencia szükségszerűen diplomáciai jellegű; ám tévedés lenne azt hinni, hogy a Kairói Konferencia tétjei mind kizárólagosan politikai jellegűek. Valójában az, ami Kairóban történt, az Egyház állásfoglalását mutatja meg az eszmei gyarmatosítással, vagyis ideológiai imperializmussal szemben, amelyet a nyugati országok igyekeznek meggyökereztetni mindenütt. Éspedig azért, hogy az egész világra kiterjesszék az emberi személyről, a nemiségről, a házasságról és a családról alkotott anyagelvű (materialista) elképzeléseiket. A terméketlenségből (sterilitás) társadalmi erényt kovácsolni, a társadalom teljes közömbösségét biztosítani a házastársi szerelem és a nemi ténykedés bármi, másféle formája közötti egyenlőségtevéshez, a házastársi kapcsolat politizációját sürgetni a termékenységet illetően; mindez a nyugati kultúra mélységes megrendüléséről, vagy ha jobban tetszik,

katasztrofális összeomlásáról árulkodik, hiszen ez a kultúra valaha az élet szentségén és a család tiszteletén, mint változtathatatlan alapelveken nyugodott. Amint II. János Pál 1994 márciusában Clinton elnöknek és a világ más felelős vezetőinek írta:

„A végső megoldás tervezetének olvasása a figyelmes olvasóban azt a döbbenetes benyomást kelti, hogy valakik az egész világra rá akarják kényszeríteni a fejlett társadalmak egyes, töredékszerű rétegeinek az életmódját, azon társadalmakét, amelyek anyagiakban gazdagok, eszmeileg elvilágiasodtak (ideológiailag szekularizáltak)."

Elkerülhetetlen volt tehát, hogy a Kairói Konferencián – amely a legfontosabb az ENSz által 1954 óta szervezett öt népesedési konferencia közül – a Katolikus Egyház szembe találja magát ennek az életmódnak a híveivel, különösen pedig az emberi életet fenyegető legközvetlenebb veszély, a abortusz törvényesítése kapcsán. Ugyancsak elkerülhetetlen volt, hogy a jelenlegi pápának – aki feladatának teljesítésében oly szorosan kapcsolódik a zsinat küldetéséhez – az Egyház történelmében döntést kellett hoznia és föllépnie az ellen, amit a zsinat „gyalázatos bűntettnek" nevez. Ugyanis a konferencia elé terjesztett, általános megoldást javasló terv szerzőinek központi célkitűzése az abortusz nemzetközi szinten történő törvényesítése. Ez a szövegtervezet lehetett volna az első nemzetközi dokumentum, amely az abortuszt törvényesítve, azt mint alapvető emberi jogot ismerte volna el. A következőt irányozta elő:

„Mindazok együttese, ami az emberi szaporodást, annak lefolyását és egészséges szisztémáját illeti, a teljes fizikai, mentális és szociális jólét állapotára tart igényt és nem csupán a betegség vagy másfajta sérültség (handicap) hiányára. Egy ilyen szisztéma tehát magában foglalja azt, hogy a személyek kielégítő és biztonságos élettel rendelkezzenek, képesek legyenek szaporodni, valamint ezt szabadon választani, akkor és annyiszor, amikor és ahányszor kívánják. Ez utóbbi föltétel magától értetődően tartalmazza a férfiak és nők jogát a tájékozódásra, a felvilágosításra és a születésszabályozási módszerek megválasztására, amelyek legyenek biztosak, hatékonyak, olcsók és elfogadhatók... A nemi élethez és a szaporodáshoz fűződő jog bizonyos emberi jogokkal szoros kapcsolatban áll... Az általános egészséges szaporodás politikájának többek között magában kell foglalnia a családtervezést, a tanácsadást, a felvilágosítást, a nevelést, a, kom-

munikációt és a különböző szolgáltatásokat; a születés előtti gondozást, az asszisztált szülést, a terhességmegszakítást és a születés utáni gondozást..."[1]

Az abortusznak, mint a szaporodással kapcsolatos egészségpolitikának föltételkénti bevezetése – noha a tervezet kifejezése szubtilis – törvényes alapelvként maga után vonná az egész világban nem csupán az abortusszal élés törvényes jogát, hanem annak törvényes kötelezettségét is a kormányok felé, hogy a terhességmegszakításokat a társadalombiztosítás fizesse, vagyis azok ingyenessé váljanak. Ezt az új, abortuszhoz való jogot és annak ebből következő, közösségi finanszírozását az egészségpolitika olyan környezetében kell szemlélni, amilyent az ENSz 1966-ban a gazdasági, társadalmi és kulturális jogokról nemzetközi megállapodásként elfogadott és 1976-ban életbe léptetett. Ennek a megállapodásnak a 12. cikkelye úgy rendelkezik, hogy a partner-államok elismerik azt a jogot, hogy mindenki a legmagasabb szinten birtokolhassa a testi (fizikai) és szellemi (mentális) egészséget. A felelős vezetők őrködjenek azon, hogy legteljesebb megvalósulásához elérkezzék ezen jog és ennek magában kell foglalnia a föltételek megteremtését, amelyek mindenkinek biztosítják az egészségügyi szolgáltatásokat és az orvosi felügyeletet.

Az Egyesült Államok kormányának előzetes állásfoglalása nyilvánvalóvá teszi, hogy a Kairói Konferencián az abortusz „emberi jogkénti" elfogadtatása a résztvevő államok közül néhánynak célkitűzése volt. A Clinton-kormány célkitűzései megtalálhatók Warren Christopher miniszter bizalmas táviratában, amelyet 1994 márciusában küldött valamennyi diplomáciai és konzuli állomásra. Ennek szövegét a *Washington Post* 1994. szeptember 5-i száma (A25) hozta nyilvánosságra:

„Az Egyesült Államoknak két fő célkitűzése van a Kairói Konferencián: 1.) nemzetközi konszenzus megteremtése a demográfiai kérdésekben; 2.) a demográfiai programok globális mozgósításának lökést adni. (...) A globális stratégia azzal kezdődik, hogy a törvények mindenki számára biztosítják a családtervezést és a kiegészítő egész-

1 A /Conf 171/ L. 1. 199. május 13. pp. 40–41.

ségügyi szolgáltatásokat, ide értve a kockázat nélküli abortuszhoz való jogot is.

Az Egyesült Államok hiszi, hogy a kockázat nélküli, törvényes és önkéntes abortusz valamennyi nő alapvető emberi joga (...). Az Egyesült Államok küldöttsége határozott állásfoglalásra törekszik az abortusz-szolgálat igénybevételének fontosságával kapcsolatban."

1993 májusában az USA államtitkárságán dolgozó Timothy Wirth az ENSz előtt kijelentette, hogy az Egyesült Államok kormányának állásfoglalása a Kairói Konferenciával kapcsolatban a következő: „a felügyelt és fékezett reprodukció támogatása, ide értve a kockázatmentes abortusszal élést". Azokban az országokban, amelyek tiltják az abortuszt, „a kormány, amelyik ily módon a legalapvetőbb emberi jogokon erőszakot követett el, nem bástyázhatja el magát szuverenitásának védelme mögött" (ugyancsak a *Washington Post* közölte, *ibidem*). Ezt az állásfoglalást újította fel az államtitkárság sürgönye 1993 októberében, kijelentvén, hogy a „kormány a Kairói Konferencián támogatni fogja azt a politikát, amely a hangsúlyt a családtervezésre helyezi, valamint a reprodukciót kísérő egészségügyi szolgálatokra, ide értve a kockázatmentes abortuszt is" (*ibidem*).

Bill Clinton, elnöksége első napján azonnal törvényesített egy határozatot, amely kiterjesztette az Egyesült Államok által adott segítséget azon szervezetek számára, amelyek az abortusz gyakorlatának terjesztését valamint olyan idegen országok törvényeinek megváltoztatását tűzték ki célul, ahol az abortuszt tiltják vagy korlátok közé szorítják. Kijelentvén, hogy a Reagen-adminisztráció megszorításai a külföldnek adott segítséget illetően „túlzók... és garancia nélküliek voltak", Clinton elnök a nemzetközi fejlődést előmozdító bizottságnak utasítást adott, hogy pénzzel támogassa azokat a szervezeteket, amelyek „széleskörű tevékenységet fejtenek ki, ide értve az abortusszal kapcsolatos tanácsadást és felvilágosítást, vagy idegen kormányokat igyekeznek meggyőzni („*lobbying*"), hogy törvényesítsék vagy tegyék lehetővé az abortuszt".[2] Valójában a többszáz szervezet közül, amelyek az utolsó évtizedben amerikai anyagi támogatással terjesztették de-

2 W. J. Clinton, Memorandum for the Acting Administrator of the Agency for International Development on AJD Family planning Grants / Mexico City Policy, 1992. január 2.)

mográfiai programjaikat, egyedül az *International Planned Parenthood Federation* és a *Planned Parenthood Federation of America* tiltakozott a Reagen elnök által megparancsolt és „Mexico City Policy"-nek nevezett, megszorítások ellen. Ám azóta, hogy Clinton elnök visszavonta a megszorításokat, az Egyesült Államok több mint 75 millió dollár támogatást adott – öt évre – az *International Planned Parenthood Federation* szervezetnek és ebben az évben 40 millió dollárt az ENSz demográfiai téren kifejtett tevékenységéhez. Ez a két szervezet tevőlegesen együtt működött a kommunista Kína kormányával az „egy gyermek házaspáronként" kényszerítő program kidolgozásában és gyakorlati kivitelezésében. Ezen túlmenően a Clinton-kormány – igaz, sikertelenül – megkísérelte a Helms-féle indítvány (Helms Észak-Karolina állambeli szenátor) törlését (Foreign Assistance Act, 1973), amely kijelenti: „semmi külföld számára szánt anyagi segítséget nem lehet az abortusz, mint demográfia-szabályozó módszer gyakorlatának terjesztésére fordítani vagy arra, hogy az egyes személyeket abortuszra biztassák vagy kényszerítsék".[3]

Az amerikai hírközlő eszközök a Kairói Konferencia előkészítésének ürügyén gyakran hangsúlyozták II. János Pál pápa és Clinton elnök (vagy Gore alelnök) összeütközését az abortusz liberalizációjának az Egyesült Államok részéről történő támogatása miatt. Ily módon az amerikai írott és elektronikus sajtó alábecsülte egy ilyen ellentétnek az amerikai katolikusokra gyakorolt hatását. Msgr. James McHugh, Camden (New Jersey) püspöke a televízió kamerái előtt arról beszélt, hogy a Clinton-adminisztráció abortusz-párti álláspontja „komoly biztatást jelent az ország katolikusai számára, hogy eltávolodjanak a Demokrata párttól és a Clinton-adminisztrációtól". A püspök kijelentése más amerikai püspökök e tárgyban tett és figyelmet fölkeltett nyilatkozatait összegezte. A legfontosabb valószínűleg az a Kairói Konferenciával kapcsolatos nyilatkozat volt, amelyet az Egyesült Államok Nemzeti Episzkopális Konferenciája bocsátott ki 1994. júniusában. A püspökök ebben így foglaltak állást: „Szomorúak vagyunk, hogy kormányunk harcol az abortusz globális elfogadásáért". A nyilatkozat nem részesült a megérdemelt sajtóvisszhangban: egy elnök

3 22 United States Code 2131 b (f) (1).

politikájának ilyen határozott elítélése példa nélkül áll az amerikai episzkopalisták történelmében. Ugyanígy példanélküli az a levél, amit Clinton elnökhöz 1994. május 28-án intézett a hat észak-amerikai bíboros valamint az episzkopális egyház püspöki konferenciájának elnöke, fölszólítván Clintont: vesse el az abortuszt mint születésszabályozási eszközt. Ez a levél elítélte „a Clinton-adminisztráció példátlan állásfoglalását, azért, hogy a Kairói dokumentum a kívánság szerinti abortusz mellett szálljon síkra"; valamint azt az elképzelést (ami a Clinton-adminisztráció sajátja), hogy „nyomást gyakoroljanak a fejlődő országokra és az abortusz törvényesítése a gazdasági segítség elnyerésének feltétele legyen."

Nincs szó túlzásról: a bizonyíték erre egész találkozó-sorozat Timothy Wirth (helyettes külügyi államtitkár) és az amerikai bíborosok között, az elmúlt nyáron. Wirth szeretett volna véleménykülönbségre bukkanni az amerikai katolikus hierarchián belül, vagy a pápa és az amerikai bíborosok között. Kénytelen volt megállapítani, hogy sem a főpapok között, sem a helybeli hierarchia és a Vatikán között nem létezik semminemű véleményeltérés. Ez világosan megnyilvánult abban is, hogy a fejlődés és demográfia-téma legjobb szakértője, Msgr. James McHugh a vatikáni küldöttség tagjaként vett részt a Kairói Konferencián.

Reagen politikai irányzatának elfogadása a Mexikói Konferencián (1984) világosan megmutatta, hogy a Konferencia hordereje jóval nagyobb, mint azt gondolták. Természetesen, a Mexikóban vagy Kairóban történtek nem úgy hatottak az Egyesült Államok belpolitikai életére, mint más, abortusszal kapcsolatos döntések (például a Hyde-féle javaslat a Medicaid – hajléktalanok egészségügyi szolgálata – tevékenységének visszaszorítására). Mégis bizonyos, hogy ezek a konferenciák hatékonyabbak, mint a demográfiai kormányprogramot külföldön végrehajtó csoportok önmagukban, vagy azok a társaságok, amelyek piacfejlesztéssel foglalkoznak a Harmadik Világban.

Az amerikai elnök által, a nemzetközi konferenciákon követett politikai irányvonal saját belpolitikája meghosszabbításának tűnhet, és ezért az abortusszal kapcsolatos, valódi érzéseit is elárulja. Minden bizonnyal ez volt a helyzet Ronald Reagen esetében a Mexikói Konferencián (1984). Az Egyesült Államok itt elszántságot mutatván kijelentette, hogy „a kormányok kötelesek segíteni a nőket az abortusz

elkerülésében, amit semmi esetben sem szabad születésszabályozási eszköznek tartani."

Ezek a külső tényezők nyilvánvalóan megerősítették Reagen elnök szavahihetőségét az abortusz kapcsán, bizonyos módon minden más kezdeményezéstől függetlenül. Ez az, ami főként a vallási vezetőknél beigazolódott.

Msgr. McHugh erre alapozva jogosan állapította meg, hogy a Kairói Konferencia kiindulópontját képezheti a Clinton-adminisztrációt támogató katolikusok elriasztásának. A püspökök válasza az elnöknek a Kairói Konferencián tanúsítandó, abortusszal kapcsolatos állásfoglalására kiválóan szemléltette a helyzetet. Ha a végleges-végzetes állásfoglalás megtörténik, az elnöki belpolitika további folytatása súlyosan fenyegetetté válik.

A *National Press Club* tagjai előtt tavaly augusztusban elmondott beszéd (*New York Times*, 1994. szept. 1.) során Gore alelnök kijelentette, hogy a Clinton-adminisztráció nem fogja pártolni az abortuszt Kairóban és őrködni fog azon, hogy a zárónyilatkozat ugyanilyen szellemben fogalmazódjék; ez a fenyegetéssel szembeni gyors védekezés volt. Tíz évvel ennekelőtte, az Egyesült Államoknak és a Vatikánnak még módjában állt azonos értelmű nyilatkozatot tenni, ami visszaszorította az abortuszt születésszabályozási eszköznek tartó irányzatot. Közös erőfeszítésük tette lehetővé álláspontjuk elfogadtatását Mexikóban. Semminemű ellenőrizhető demográfiai tényező nem indokolhatta elégségesen az előzetes vélemény megváltoztatását és azt, hogy másként jusson kifejezésre a Kairói nyilatkozat előzetes megfogalmazásában. Valójában egészen addig, amíg a Kairói Konferencia másként határozna, a mexikói nyilatkozatban megfogalmazott elutasítás – az abortuszra, mint születésszabályozási eszközre vonatkozóan – nemzetközi megegyezést tükrözött. Mégis, Gore alelnök nyilatkozatai után, Timothy Wirth helyettes államtitkár az előzetes kairói tárgyalásokon minden követ megmozgatott, hogy a mexikói nyilatkozatot elvessék. Az a tény, hogy az 1984-ben megfogalmazott mondat, ti. „az abortuszt semmi szín alatt nem lehet születésszabályozási eszköznek tekinteni", az amerikai küldöttek erőteljes támadásai ellenére is megmaradt, komoly vereségét jelentette a Clinton-adminisztráció hosszútávú célkitűzései egyikének.

Az abortuszt elítélő mexikói szöveg érvényben tartása nem az egyetlen vereség volt azok a küldöttségek számára, amelyek az abortuszt az alapvető emberi jog szintjére akarták emelni. Amint a newyorki, 1994. áprilisában tartott előkészítő megbeszélésen bemutatott tervezet megállapította, az abortusz teljes joggal „termékenységet szabályozó" módszerré válna. A „termékenységet szabályozó" kifejezés tartalmát az Egészségügyi Világszervezet határozta meg és egyszerre tartalmazza a születésszabályozást, az abortuszt, a szoptatást anyatejjel és a házasság késleltetését. A konferencia elvetette ezt a kísérletet, ami megpróbálta az abortuszt becsempészni a végső nyilatkozat szövegébe és a „termékenység szabályozása" helyett „planning familial" került. A kölcsönös megegyezés károsult, amikor a „terhességmegszakítás" kifejezés az egészségpolitika összetevői közé került. Azonban ez a hozzáadás sem kerülte el a 8.25. pontban egybefoglalt megszorításokat.

„Az abortuszt semmi esetben nem lehet elismerni családtervezési módszerként. Valamennyi kormányt, kormányzati és nem-kormányzati szerevezetet arra kérünk, hogy az eddigieknél is elkötelezettebben védjék a nők egészségét és foglalkozzanak a kockázatos abortusz egészségre gyakorolt, káros következményeivel mint az egészségpolitika kiemelkedő problémakörével. A családtervezési szolgálat hatékonyabb és szélesebb körű elterjesztésével vegyék elejét az abortuszoknak. A nem óhajtott terhességű nők könnyen juthassanak biztos tájékoztatáshoz és együttérző tanácshoz. A megelőzés abszolút elsőbbséget kapjon a nem óhajtott terhességek kapcsán és az illetékesek mindent tegyenek meg az abortusz elkerülése végett. Az abortusszal kapcsolatos bárminemű változtatás, akár országos, akár helyi szinten, csakis az érvényben lévő törvényeknek megfelelően történhet. Ott, ahol az abortuszt a törvény nem tiltja, annak biztonságos körülmények között kell történnie. A nők jussanak hozzá azokhoz a minőségi szolgáltatásokhoz, amelyek az abortusz miatt fellépő szövődményeket kiküszöbölik vagy gyógyítják. Az abortusz utáni tanácsadás, a nevelés és a családtervezési szolgálat rögtön álljon az érdekelt rendelkezésére, hogy ezáltal is elkerülhető, megakadályozható legyen az abortusz megismétlése."

A Kairói Konferencia záróokmánya tehát jóval alatta maradt az abortusz-pártiak várakozásainak a kezdeti sikereikhez viszonyítva, me-

lyeket az előkészítő konferenciákon elfogadott tervezetek arattak. Svédország a skandináv államok nevében nyilatkozva pontosan visszaadta ezek (és még mások) állásfoglalását, amikor a küldöttség vezetője kijelentette, hogy a záróokmány „nem sikeredett eszményire a kényszerűségből bevezetett engedmények miatt, ám mégis a legjobb, amit a konferenciától remélni lehetett."[4]

A Szentszék a maga részéről közzétette fenntartásait a záróokmány abortusszal foglalkozó pontjaival kapcsolatban.[5] Msgr. Renato Martino szavaival élve, a Szentszék úgy találta, hogy „a záróokmány fontos a demográfiai politika terén jelentkező kényszerítések ellenében megfogalmazott állításai, a házasságra alapozott családnak, mint a társadalom alapegységének védelmezése és segítsége érdekében tett kijelentései", valamint a nők helyzetének és egészségének jobbítani akarása miatt. Mindennek ellenére, „súlyos, megoldatlan kérdések" akadályozzák a Szentszék teljesértékű csatlakozását a záróokmányhoz. Msgr. Martino szerint „a Szentszék megerősíti, hogy az emberi élet a fogamzással kezdődik. Ezt az életet óvni és védelmezni kell. Következésképpen a Szentszék soha nem fogadhatja el az abortuszt, sem azokat az intézkedéseket, amelyek az abortuszt előmozdítják. A záróokmány, a bukaresti és a mexikói konferenciák nyilatkozataival ellentétben, az abortuszt a népesedési politika egyik dimenziójaként fogja föl, jóllehet hangsúlyozza, hogy az abortusz nem válhat a születésszabályozás eszközévé és a nemzetektől kéri: találjanak más megoldásokat az abortusz helyett."

A konferencián ugyan számos küldött és világi kommentátor megdöbbenését fejezte ki a Szentszék következetes állásfoglalása kapcsán, ám ez senkit sem lephetett meg, ha legalább csekély mértékben tájékozódott a katolikus tanítás felől. XXIII. János pápa a *Mater et Magistra* kezdetű enciklikában kijelentette, hogy a népesség növekedése által fölvetett kérdésekre olyan eszközökkel kell válaszolni, amelyek nem ellentétesek az emberi méltósággal (191. paragra-

4 Sajtóközlemény, POP (CAJ) 23, 1004. szeptember 12.

5 A Szentszék kinyilvánította fenntartását a VII., VIII., XI., XII., XIII., XV. és a XVI. fejezettel és bizonyos kifejezésekkel kapcsolatban. Msgr. Martino 1994. szeptember 13-án tett nyilatkozata, in: Bolletino della Sala Stampa della Santa Sede, n° 335/94, 1994. szeptember 14.

fus). A Katolikus Egyház tanítása egyenesirányú fejlődést mutat a demográfiai problémák perszonalista megközelítése terén. A II. Vatikáni Zsinat során a zsinati atyák a *Gaudium et Spes* kezdetű konstitúcióban kitartottak amellett, hogy a hatóságok közbejötte a népesedés terén olyan cselekedetekre szorítkozhat csupán, „amelyek nem hágják át a természeti törvényt" (87. paragrafus). VI. Pál pedig figyelmeztetett az alapvető emberi jogok és a népesedési politika közötti kapcsolatra az ENSz előtt tartott beszédében (1965), valamint a *Humanae Vitae* (23. paragrafus) és a *Populorum Progressio* kezdetű enciklikáiban (37. paragrafus). 1974-ben VI. Pál a demográfiai növekedés elleni intézkedések egy csoportját „irracionálisnak és egyoldalúnak" bélyegezte a FAO világkonferenciája előtt. II. János Pál többször érintette ezt a kérdést pápasága kezdete óta, például az 1980-as püspöki szinóduson vagy a dél-amerikai püspöki karok negyedik konferenciáján (1992), ahonnan ilyen értelmű üzenet érkezett az ENSz-hez. Több mint egy évtized alatt, II. János Pál többször tárgyalta ezt a kérdést az ENSz képviselőivel sorrakerült találozásain és a népesedéspolitikai kérdésekről valamint az emberi személy tiszteletéről szólt a *Familiaris Consortio* (30,31), a *Sollicitudo rei socialis*(25) és a *Centesimus Annus* (39) kezdetű enciklikáiban.

A kairói záróokmánynak a közmegegyezés érdekében történt módosításai korlátozott, ám lényeges győzelmet jelentettek a vatikáni diplomácia számára. II. János Pál, számos ország – ide értve az Egyesült Államokat – püspökeinek támogatásával sikeresen meggátolta a konferencia legfőbb és végzetes állásfoglalását, tudniillik az abortusz alapvető emberi egyszersmind nemzetközi jogként történő elismertetését. Ez a célkitűzés Kairóban csak részlegesen szorult háttérbe, mert nyilvánvaló, hogy a kairói utókonferencia-korszakban újabb kísérlet történik majd az ENSz közeli csúcstalálkozóján, Koppenhágában (1995 május), ahol a társadalom fejlődése a téma és a Nők Negyedik Nemzetközi Konferenciáján (Peking, 1995 szeptember), hogy e cél felé előrelépés történjék. Jellemző módon tanulmányok készülnek a demográfiai helyzet stabilizációjáról a kairói záróokmány szellemében.

A Kairó utáni időszak alatt a Szentszék diplomáciai tevékenysége felélénkül a családpasztorációval együtt, amit ugyancsak II. János Pál pápa sürget az új evangelizáció keretén belül. A családpolitika terén

az Egyház lelkipásztori küldetéséhez hasznos összefoglalást adott ki a Családok Pápai Tanácsa. A Kairói Konferencia eseményeinek tanulmányozása során egyre érezhetőbbé válik az az erkölcsi erő, amivel a jelen pápaság prófétikus tanúságtevése rendelkezik. 1994-ben tehát a világ tanúja lehetett annak az alapvető elkötelezettségnek, amely a pápa és a vele közösségben levő püspökök sajátja.

„Az Egyház illetékes arra, hogy mindig és mindenütt erkölcsi elveket hirdessen a társadalmi renddel kapcsolatban is, továbbá hogy ítéletet mondjon bármely emberi dologról, ha az emberi személy alapvető jogai vagy a lelkek üdve megkívánja."

(Az egyházi törvénykönyv, 747. paragrafus, 2.)

Fordította: Török József

Francisco Javier URRUTIA SJ

A Tanítóhivatal működése

1. A Tanítóhivatal kérdése, és különösen a pápa nem tévedhetetlen tanítására a hívő részéről adott válasz bizonyosan egyike korunk leggyakorlatibb kérdéseinek. Ha másért nem is, konkrét életünkre gyakorolt hatása miatt bizonyosan az. De emellett ez összetett és meglehetősen ágas-bogas kérdés is.

Amikor ebben a tanulmányban „a Katolikus Egyház legfőbb tanítójának" (LG 25,3), a pápának tanító funkciójára szorítkozom, ezt két okból teszem. Először, mivel a Szentatya számos alkalommal gyakorolja ezt a funkciót. Másodszor, mert a tanítását legalább ilyen gyakran vonják kérdőre bizonyos teológusok, akik maguk és más keresztény hívők számára – a teológiai tudás nevében vagy egyszerűen a lelkiismeret jogára hivatkozva – követelik az eltérő vélemény formálásának a jogát.

2. Legyünk tudatában kezdettől fogva a tényeknek. Miközben a pápa meglehetősen állhatatosan gyakorolja legfőbb tanítói funkcióját, nyilvánvaló, hogy nem helyez ugyanakkora súlyt minden kijelentésére: ő tanít és mint legfőbb pásztor tanít akkor is, amikor üdvözli a Szent Péter-téren az Angelus imádkozására egybegyűlt tömeget vasárnaponta, vagy amikor zarándokok csoportjához szól; amikor püspöktársaihoz beszédet intéz „Ad limina" látogatásukkor, vagy valamelyik apostoli látogatása alatti megnyilatkozásaikor; amikor egy püspöki szinódus után dokumentumot vagy egy enciklikát ad ki. Ám mindezeket különböző szándékkal teszi.

Erre a kérdésre tekintettel a II. Vatikáni Zsinat kifejezetten állította, hogy a hívőknek a Szentatya nem-tévedhetetlen tanításához is „az ő megnyilvánuló szándéka és akarata szerint" (LG 25,1) beleegyezésüket kell adni.

3. Azt is észre kell vennünk, hogy a Szentatya taníthat, és ténylegesen tanít is olyan nem-tévedhetetlen tanítást, melynél szándéka világ-

gos: egyetértést követel, és nem enged semmiféle ellentmondást. Például tanítása minden esetben kizárja a fogamzásgátlást, vagy tanításában mindig súlyosan rossznak deklarálja az abortuszt, a személyes körülményektől függetlenül.

VI. Pál „Humanae Vitae" kezdetű enciklikáját pontosan azért érte annyi támadás, mert a pápa világosan kifejtette a fogamzásgátlás teljes elutasítását, mint vitán kívül álló dolgot, habár a teológusok nagyobb részének értelmezése szerint nem állt a pápa szándékában azt tévedhetetlen tanításként kifejteni. A jelenlegi pápa nem fejezhette volna ki a szándékát egyértelműbben, mint amikor megerősítette VI. Pál tanítását[1].

Ez azt jelenti, hogy bizonyos esetekben a Szentatya úgy fejti ki tanítását, hogy biztosan és bizonyosan kizárja annak ésszerű lehetőségét, hogy az ellentétes vélemény igaz lehessen.

4. Gondoljuk most meg, mennyire különbözik a Szentatya hivatalos tanításának ezen elgondolása attól az elgondolástól, amit néhány divatos teológus fejtett ki, akik képtelenek megérteni a nem-tévedhetetlen tanításról, hogy az biztos.

Bizonyos teológusok elégségesnek tartják elismerni azt, hogy „a pápa és a püspökök hivatalos nem-tévedhetetlen tanításának van ugyan egy bizonyos sajátos karaktere és fennáll a helyeslés vélelme, mindazonáltal téves is lehet". Az idézett szavak C. Currantól[2] valók. A vélelem jogi fogalom, amely a tanítás igazságára való következtetést jelent, ez a következtetés azonban csak a bizonyosság hiányában lehetséges. A vélelmezett igazság egyszerűen nem biztos. Ez az, amiért Curran azt állítja, hogy a vélelmezett igazság téves lehet. Később visszatérek erre az állításra. Ebben a pillanatban elég, ha megjegyezzük, hogy Currannak az Egyház hivatalos, nem-tévedhetetlen tanítói szerepére vonatkozóan eltérő elképzelése van. Míg a pápa néha kinyilvánítja azt a szándékát, hogy biztos tanítást fejt ki, addig

1 Nemrégiben, miközben a pápa azon sajnálkozott, hogy a „Humanae Vitae" tanítását még teológusok és lelkipásztorok is megkérdőjelezik, azt állította: „az ilyen álláspont ténylegesen kétségeket gerjeszthet az olyan tanítással kapcsolatban, mely az Egyház számára biztos, ily módon elhomályosítva a vitathatatlan igazság befogadását." (A „Humanae Vitae" XX. évfordulójára rendezett nemzetközi kongresszushoz: 1988. III. 14: AAS 80 (1988) 1324 (n 31).)

2 Authority and Dissent, *Origins 15 (1986) 376/1.*

Curran csak a vélelmezett igazság karakterét ismeri el erről a tanításról, melyből azonban hiányzik a bizonyosság.

5. Ennek komoly gyakorlati következményei vannak. A püspökök és a pápa hivatalos nem-tévedhetetlen tanítói szerepe a II. Vatikáni Zsinat szerint az, hogy vezessék Isten népét konkrét életükben, „a Szentlélek világosságánál magyarázva a hitet..., éberen elhárítva a nyájukra leselkedő tévedéseket".

Nem így Curran és mások szerint, akik számára az Egyház hivatalos nem-tévedhetetlen tanításának kritikai szerepe van, amiből következik, hogy a kifejtett tanítással vitatkozni lehet, és a teológusoknak jogukban áll, hogy rámutassanak a tanításban lévő hibákra vagy kétértelműségekre.[3] Nyilvánvalóan nem ismerik fel, hogy az ilyen kritikai szerepben nincs semmi, ami sajátosan a hivatalos nem-tévedhetetlen tanításra lenne jellemző, mivel ezt egy tájékozott ember, még ha nem katolikus is, ugyanígy meg tudná tenni.

6. Térjünk most vissza ahhoz a tényhez, hogy a nem-tévedhetetlen tanítás időnként bizonyosságot követelhet meg. Ez a tény magyarázatot igényel, mivel, amint azt már említettem (vö. 4. pont), néhány teológus illetéktelennek véli a bizonyosság követelményét.

Mi természetesen nagyon is tudatában vagyunk képességeinknek, és szeretjük a gondolatszabadságunkat. Nem fogunk meghajolni egy külső tekintély előtt, amelyik diktálja nekünk, hogy mit kell gondolnunk. Akkor hát hogyan követelheti azt bárki is, hogy meghajtsuk fejünket a pápa nem-tévedhetetlen tanítása előtt, aki azt diktálja nekünk, mit kell gondolnunk? És képzeljük csak el, mit fog sorjában diktálni gyakorlati cselekvésül? A magukat haladónak mondó teológusok beszélnek így!

Szándékosan ismételtem a diktálni kifejezést. Mivel a gondolatszabadság kizárása a diktátorság egyik legrosszabb oldala.

Amikor a gondolatszabadságról beszélünk, valójában tudatában vagyunk annak, hogy értelmünk nem szabad, mivel alá van vetve a nyilvánvaló tényeknek. Amit tehát mondani akarunk, az az, hogy jogot formálunk arra, hogy fenntartsuk az általunk birtokolt nyilvánvaló

3 Academic Freedom and Catholic Institutions of Higher Learning, *Journal of the American Academy of Religion* 55 (1987) 119.

tényekkel összhangban lévő véleményünket, és ne is változtassuk meg azt mindaddig, amíg néhány új, nyilvánvaló tény fel nem bukkan.

Nem mindig birtoklunk belső nyilvánvalóságokat, vagyis olyanokat, amelyek azon okok és érvek befogadásából forrásoznak, amelyeken az a bizonyos tanítás is alapszik, melyet éppen vizsgálunk. Gyakrabban inkább megelégszünk külső nyilvánvalóságokkal, ami azt jelenti, hogy mi megelégszünk azok komoly állításaival, akikről tudjuk, hogy vitathatatlanul kompetensek azon a területen, ahol megerősítenek valamit.

Legtöbbször ez az eset áll fönn a hívők nagy részénél, amikor a pápa nem-tévedhetetlen tanítása felől gondolkodnak. Nem érthetjük meg a belső, csak a külső nyilvánvalóságokat. A pápa pedig vitathatatlanul kompetens a hit és erkölcs területén.

7. Meg kell ragadnunk ezt az utolsó pontot a pápa kompetenciájával kapcsolatban, hogy megelégedjünk tanításával, ámbár nem vagyunk képesek felfogni az érveket, melyeken a tanítás alapul.

A pápa tanítása nem tudományos tanítás, melyet elfogadhatunk, vagy elutasíthatunk, a kifejtett tanítást alátámasztó érvek tanulmányozása után, vagyis annak belső nyilvánvalósága miatt. A pápa tanítása vallásos tanítás, nemcsak tartalmának értelme miatt, hanem mert ezt azon küldetés folytán adja, mellyel az Úr bízta meg őt; és mert ezt „az Úr nevében" és a Szentlélek világossága mellett adja, amint a II. Vatikáni Zsinat állította.[4]

Ezt a vallásos tanítást nevezzük szakkifejezéssel hivatalos tanításnak. A pápa kompetenciája mindazonáltal egy olyanfajta kompetencia, mely az Úr által neki adott megbízatásból és küldetésből fakad. Neki joga és kötelessége, hogy vezessen minket a hit és az erkölcs területén.

Mivel elfogadtuk egy ilyen küldetés tényét, ezért meg kell elégednünk tanúságával és tanításával. Így a tanítás elfogadása tartalmaz vallásos karaktert is: „az értelem és az akarat vallásos meghajlását", a CIC 752-es kánonjának a LG 25,1-ből vett kifejezését használva.[5]

8. Elemezzük egy kissé mélyebben az „értelem és az akarat vallásos meghajlása" kánoni kifejezést. Egy ilyen meghajlás az értelem számára csak egyet jelenthet: a kifejtett igazság elfogadását.

---

4 DV 10,2; LG 25,1

5 Az eredetiben szereplő obsequium kifejezés fordítását a CIC fordítása alapján, és nem a „II. Vatikáni Zsinat tanítása" című kiadvány alapán vettem (a fordító).

Mivel a tanítóhivatali és a tanítói aktusok különösképpen az értelemre irányulnak, valaki talán csodálkozhat, vajon miért említi mind a kánon, mind a zsinat nemcsak az értelem, de az akarat meghajlását is?

Az ok az a sajátságos nyilvánvalóság, amely megparancsolja értelmünk meghajlását a pápa nem-tévedhetetlen tanításának esetében. Amint már említettem (vö. 7. pont), a konkrét tanítás elfogadása a pápa tanításra vonatkozó vallásos kompetenciáján, küldetésén, hivatali tekintélyén és a Szentlélek segítségén alapul.

Azonban könnyen előfordulhat, hogy az előterjesztett tanítás belső érvei nem tűnnek elő számunkra világosan, talán nem is tűnnek igazán meggyőzőnek, sőt esetleg... rossznak tűnnek.

Mindezekben az esetekben a pápa vallásos kompetenciájának külső nyilvánvalósága ugyanazokkal az értékekkel rendelkezik. Ha elfogadjuk ezt a nyilvánvalóságot, és ha ennek következtében akaratunk kész alávetni magát annak, akit az Úr adott nekünk vallási vezetőül, akkor akaratunk arra fogja hajlítani értelmünket, hogy meghajoljon az előtt, amit a pápa tanít, félretéve mindazt, ami belső nyilvánvalósággal értelmünk számára úgy tűnhet, hogy ellentétes az ő tanításával.

Akaratunknak ez a pszichológiai befolyása értelmünkre folyamatosan történik. Ez az oka elfogultságunknak, amikor elfogadjuk, hogy országunk helyesen járt el, amikor egy másik ország ellenében határoz valamit. Ezzel rokon folyamat, hogy amikor szeretünk valakit, hajlamosak vagyunk az ő szemén keresztül nézni a dolgokat, mondhatnánk, az ő értelmével érteni a dolgokat, vagy más szavakkal: hajlunk arra, hogy a szeretett személy nézőpontjához alakítsuk értelmünket.

9. Ezen a ponton el kell oszlatni némi homályt, mely könnyen összevisszaságot okozhat.

A nem-tévedhetetlen tanítással foglalkozunk. Nem éppen az a legfőbb értelme a nem-tévedhetetlen tanításnak, hogy megváltoztatható? De ha megváltoztatható, akkor nem biztos? Ezek szerint a tanítás rossz lehet? Ezt úgy mutattam be föntebb (vö. 4. pont), mint amit Curran állít. Hogyan lehetséges, hogy a Szentatya követeli, hogy biztosnak tartsunk egy tanítást, ami már definíciójánál fogva megváltoztatható, bizonytalan, talán rossz? Úgy tűnik, a helyzet ellentmondásba bonyolódik.

Szükséges, hogy megértsük, a nem-tévedhetetlen tanítás egyszerűen ennyit jelent: ezt nem úgy terjesztették elénk, hogy megkövetelnék a hitaktust. Ez nem szükségszerűen mondja azt, hogy ez az

előterjesztett tanítás csak egy olyan vélemény, amely az előterjesztő személy kompetenciája miatt elfogadásra érdemes, hanem azt jelenti, hogy ez a tanítás biztosként is előterjeszthető.

Ténylegesen a nem-tévedhetetlen nem jelent meghatározásánál fogva változtathatót. Az igaz, hogy a tévedhetetlen előterjesztéseket megváltozhatatlannak minősítette a LG 25,3, amint már az I. Vatikáni Zsinat is (D. 3074/1839). Ebből azonban nem következik a fordítottja, vagyis hogy a nem-tévedhetetlen előterjesztés szükségszerűen megváltoztatható. Ténylegesen miért megváltoztathatatlan a tévedhetetlen tanítás? Azért, mert igaz. Ha tehát a nem-tévedhetetlen tanítás szintén igaz, az is megváltoztathatatlan.

A probléma nyilvánvalóan az, hogyan ismerjük el a tanításokat. A tévedhetetlen esetében mi elismerjük azt, mivel a kompetens tekintély tanít minket, az igazság teljes garanciájával, ami az ilyen tanítás esetén a kinyilatkoztatásból származik. Ugyanaz a tekintély azonban taníthat bennünket kompetensen – amint már feljebb kifejtettem – olyan hitünkkel összefüggő igazságokra, melyek nem a kinyilatkoztatáson, hanem más kényszerítő okokon alapulnak, vagyis taníthat bennünket biztos, nem-tévedhetetlen tanítással.

10. Nézzük most meg ezt más oldalról. Különbséget kell tennünk az igazság és annak befogadása között. Az igazság objektív rendtől függ, a befogadás szubjektív szférában helyezkedik el. Az igazság, a valóságnak megfelelően, amint azt Isten nézi, egy. A befogadás sokféle, mindenegyes ember befogadóképessége szerint. Az igazság vagy van vagy nincs, és nem képes változni; a befogadás változik a kifejtett érvek és okok szerint és a kisebb vagy nagyobb világosság szerint, amelyekkel ezek az érvek és okok feltűnnek a befogadó értelmében. Az igazság nem függ attól, hogyan fogadjuk azt be, és a befogadásunk nem feltétlenül vág egybe az igazsággal.

Egy adott igazságra vonatkozó befogadásunk a tudatlanságról a feltételezésre („Azt hiszem, hogy"), a véleményre („Úgy gondolom, hogy"), a valószínűségre változhat, amikor birtokába jutunk egy ilyen véleményhez szükséges pozitív érveknek, ez azonban nem zárja ki értelmünkben annak az ésszerű valószínűségét, hogy az ellenkező vélemény lehet az igaz.

A Szentatya azonban a hit és az erkölcs területén kifejthet egy tanítást biztosként, azért, mert ő azt biztosként ragadta meg. Nekünk

nem lehet meg ugyanaz a befogadásunk, mint már fentebb említettem, mindazonáltal építhetünk a vallásos kompetenciájára, elnyert küldetésére és tekintélyére, hogy alávessük értelmünket akaratunk segítségével, amint már fentebb kifejtettem (vö. 7–8. pont).

11. Lépjünk most tovább. Tapasztalatból tudjuk, hogy bizonyosságunk sokszor cserbenhagy bennünket. A bizonyosság azonban kizárja az ésszerű lehetőségét annak, hogy az ellentétes vélemény legyen az igaz. De ha bizonyosságunk nem a kinyilatkoztatáson alapszik, vagy ha nem metafizikai bizonyosság, vagyis a létezés nagyon is alapvető elemein alapuló bizonyosság, akkor nem lehet teljesen kizárni annak lehetőségét, hogy az ellenkező legyen az igaz. Következésképpen a tévedésnek mindig van egy csekély valószínűsége, a következmény pedig az, hogy a bizonyosság véleményére, vagy egyenesen ellentétes bizonyosságra változhat, azonban ésszerűtlen, hogy egyazon időben mindezeknek együtt látszódjék. Ez még inkább így van, ha a bizonyosság az okok téves befogadásán alapult.

Ez igaz arra a bizonyosságra is, amivel a Szentatya tanítja a nem-tévedhetetlen tanítást, és arra a bizonyosságra is, amivel befogadjuk az ilyen tanítást, amikor alávetjük értelmünket és akaratunkat. Más szavakkal, ámbár a nem-tévedhetetlen tanítás nem szinonímája a megváltoztatható, a bizonytalan, vagy a téves tanításnak, az azonban lehetséges, habár eléggé kevéssé valószínű, hogy néhány esetben megváltoztatásra szorul, mivel az okok, melyekre a bizonyosság épült, tévesnek bizonyultak. Semmi botrányos vagy bomlasztó dolog nincs ebben a megállapításban. Csak a tévedhetetlen tanítás az, amelyik az igazság teljes garanciájával rendelkezik.

12. Tagadjuk meg tehát saját bizonyosságunkat azért, mert lehetséges, hogy rossz? Akkor tehát nincs több ok arra – végül is mondjuk ki –, hogy tagadjuk a pápa hivatalos tekintélyén alapuló vallásos bizonyosságunkat, pusztán csak azért, mert valamiféle távoli lehetősége fennáll a pápa esetleges visszakozásának, mert az új teológiai nézőpontok miatt az ő előző bizonyossága olybá tűnhet, mint ami az okok téves értelmezésén alapul. Vagyis: tanítása megalapozatlan, tehát téves volt. A kérdés most már közérthetően fogalmazva a következő: mivel a hivatalos nem-tévedhetetlen tanítás néhány esetben téves is lehet, szükséges-e, vagy legalább is lehetséges-e minden esetben – feltételezve, hogy képesek vagyunk ilyesfajta cselekvés

végrehajtására – óvatosan megvizsgálni az okokat, melyeken a tanítás nyugszik?

A válasz hangsúlyozottan nemleges. Mivel, mint föntebb már elemeztük, ha mi azért hajlunk meg a pápa nem-tévedhetetlen tanítása előtt, mert egyetértünk azokkal az érvekkel, melyeken a tanítás alapszik, akkor mi nem „hajtjuk meg értelmünket és akaratunkat" az Úrtól adott vallási tekintély előtt, hanem megadjuk magunkat a belső érveknek. Ez esetben mi vagyunk az előadott tanítás elfogadhatóságának bírái saját szubjektív befogadásunknak megfelelően. A személyes meggyőződésünk miatt fogadjuk el az előadott tanítást. Úgy reagálunk a pápa hivatalos tanítására, mint bármely tudományos tanításra. Pontosan úgy ütközünk össze a pápa hivatalos tanításával, mint ahogy bárki véleményével összeütközünk bármilyen kérdésben. Ez esetben gyakorlati értelemben egyenlőnek gondoljuk magunkat az Egyház hivatalos tanítójával. Mindez a természettudományos gondolkodásmódból következik. Az eszmék szabadpiacán egyenrangúnak gondoljuk magunkat a pápával, ha nem egyenesen feljebbvalónak teológiai képzettségünk miatt. Ez esetben megfeledkezünk arról a sajátos és egyedülálló vallási küldetésről, melyet a pápa, mint hivatalos tanító gyakorol. Akkor Sullivan szavaival „a pápai tanítás nem követelhetné meg jobban a katolikusok beleegyezését, mint bárki másét..."[6]

13. Még egy dolog kíván tisztázást. Feltéve, hogy egyetértünk a pápa nyújtotta nem-tévedhetetlen tanítással az Úrtól kapott kompetenciája és küldetése miatt, hol marad hát hely lelkiismeretünk számára? Mi van akkor, ha valakinek az, amit a Szentatya tanít, úgy tűnik, hogy rozoga alapokon nyugszik? És ha valakit a teológiai reflexió ellentétes végeredményre vezet? Mi lesz akkor, ha úgy tűnik, hogy az óvatosan mérlegelt következtetést, mint amilyen bizonyosan a Szentatyáé, egy nap újra kell gondolni?

Nincs kétség afelől, hogy ha a lelkiismeret nem fogja fel a nyilvánvalóságokat, nem képes azokat elfogadni. Ha a tanítás belső átgondolásából fakadó kifogások túl erősnek tűnnek, a lelkiismeret nem képes abba beletörődni. Ez esetben úgy tűnhet, nincs más választás,

6 *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church.* Paulist Press, Mahwah, N. J.

mint felfüggeszteni „az értelem és akarat vallásos meghajlását". Ha a kifejtett tanítás rossznak tűnik, az értelem képtelen elfogadni azt. Valamit azonnal világosan kell látnunk: minden esetben a lelkiismereté az utolsó szó[7]. A lelkiismeret szubjektív szinten működik, vagyis a tanítás elfogadásának szintjén, amitől személyes felelősségünk bizonyosan függ. Felelőtlenség lenne azonban elfogadni egy tanítást mind a külső, mind a belső nyilvánvalóságok ellenére.

De nyilvánvaló, hogy a Szentatya először belátta annak az előterjesztésnek az igazságát, amit tanít. Mivel azonban saját befogadása téves is lehet (vö. 11. pont), mert küldetése és a Szentlélek segítsége csak a tévedhetetlen tanítás esetében fogják teljesen garantálni a befogadás hibátlanságát, ezért ha valakinek a belső nyilvánvalósága annyira erősnek tűnik, hogy jóvátehetetlenül legyengíti az elfogadott küldetésen alapuló kompetencia külső nyilvánvalóságát, akkor a végeredmény az, hogy elkerülhetetlennek tűnik a lelkiismeret szavának elfogadása.

14. Azonban világos, hogy a dolgok mélyén, a gyakorlatban kétségtelenül sokkal bonyolultabb a helyzet. Mivel azért, hogy feladjuk azt a hivatalos tanítást, melyet biztosnak jelentettek ki, nem elég, ha a lelkiismeretnek nem sikerül a belső érvek erejét felfogni, mivel amint fentebb már kifejtettem (vö. 7. pont), a hivatalos tanítás elfogadása nem az érvek kritikus vizsgálatának eredménye. Ahhoz még az is kell, hogy a lelkiismeret a tanítás elleni pozitív érveket fogadjon be, továbbá, hogy biztosként fogadja be azokat.

---

7 Érdemes megfigyelni, ahogy a GS 50,2 kifejti azokat a kritériumokat, amelyek alapján a szülőknek dönteniük kellene a gyermekeik számát illetően, azt állítva, hogy a szülők nem cselekedhetnek önkényesen, „hanem az isteni törvény szerint tájékozódó lelkiismeretükhöz kell igazodniuk, készségesen hallgatva az Egyház tanítóhivatalára, amely az isteni törvényt az evangélium fényénél hitelesen értelmezi." Vö. GS 16 vagy DH 2–3.
Sajnálatos látni az önkritika hiányát az ilyen írott állításokban, mint például a következő: „A pápa a személyes lelkiismeret szabadságáról a zsinat után megnyílt vitát berekesztette." (H. Tincq, La rançon d'un schisme. in *Le Monde* 1989 II. 15, 11. o.). Szintén sajnálatos az a szándékos (?) kétértelműség, amely szárnos „német teológusnak" a Szentatyához intézett egyik levelében olvasható: „A teológia méltósága nem sérthető meg a gondolat és szólásszabadság megtiltásával... A lelkiismeret nem kiegészítő eszköze a pápai Tanítóhivatalnak... Ellenkezőleg, a Tanítóhivatal és annak igazságértelmezése a hívő egyéni lelkiismeretére utal..." (Süddeutsche Zeitung 1989. I. 27.)

Bizonyosság bizonyosság ellen. A magánbizonyosság a hivatalos tanító bizonyossága ellen. Vajon kinek a bizonyossága győzedelmeskedjen; valakinek a magánbizonyossága, vagy annak a bizonyossága, aki az Úrtól kapta a küldetést, hogy vezessen minket a hit és az erkölcs területén? Amikor a hivatalos tanító az ellentétest állítja, talán nem túlzás értelmi alázatot követelni, esetleg még vallásost is, hogy inkább megkérdőjelezzük valakinek a saját befogadását, amelyik olyan gyakran bizonyul tökéletlennek, amelyik annyira a különféle előítéletek, az érzelmek, a szellemi képességek befolyása alatt áll.

Minél inkább képes behatolni valaki ebbe az összetett problémába, annál könnyebben fog egyetérteni azzal, hogy a mai plurális társadalomban majdnem utópia azt gondolni, hogy nem számít, milyen kérdésben nyilvánul meg az Egyház hivatalos tanítása, az egyhangúságot fog eredményezni. Ezek a tanítások nemcsak burkoltan tartalmaznak egy olyan „antropológiai" megközelítési módot, amelyik nem ugyanaz, mint az emberek nagy részének megközelítési módja, de szintén bennfoglaltan tartalmazhatnak egy olyan evangéliumi szemléletet is, melyet a világ, amelyben élünk nem fogad el.

Ez a tanítás nagyon érzékeny problémákat érint, és könnyen vált ki érzelmi reakciókat, melyek elhomályosítják még az egyébként nagyon kiegyensúlyozott személyek értelmi befolyását is: úgy gondolom, a kérdések többsége nem csak a szexualitás területével kapcsolatos, hanem legalább ennyi érinti a társadalom vagy a gazdaság kérdéskörét.

Általában szólva az a mély, igen sok oldalról fenyegetett meggyőződés, hogy a személyes szabadság alapvető jog, sok esetben válthat ki negatív reakciót az Egyház hivatalos tekintélyének tanításával kapcsolatban, különösen a személyes moralitás terén.

15. E tanulmány befejezéseképpen talán érdemes hozzátenni, hogy nem kell megmaradnunk a dogmatikai alapelvek szintjén. Talán érdemes megnyitnunk az értelmünket és a szívünket a pápa nem-tévedhetetlen tanításával kapcsolatos személyes helyzetünk egyházi és lelki dimenzióira, ha nem más okból, legalább azért, hogy méregtelenítsük magunkat azoktól a mai társadalmunkban mindent átható kritériumoktól, melyek igen kevéssé közösek az evangéliummal.

Amikor a Szentatya ragaszkodik egy tanításhoz, mint ami biztos, akkor is a mi következetes állásfoglalásunk az, hogy lemondva személyes álláspontunkról, mély tisztelettel alávetjük értelmünket és akara-

tunkat a vallásos tekintélynek, mely az Úrtól. azért adatott nekünk, hogy vezessen minket a hit és az erkölcs területén, még akkor is, ha a lehetőségét nem lehet teljesen kizárni, hogy egy nap még megváltoztatjuk állásfoglalásunkat.

Úgy mondtam, tisztelettel a tekintélyének. Valójában válaszunknak a hitbeli állásfoglalásból kellene forrásoznia. Egy olyan meggyőződésből, mely a hit szellemén alapszik, és amely azt mondja, hogy az Úr nem vezet félre bennünket, amikor engedjük magunkat vezettetni vallásos életünkben egy olyan személy által, akire Ő maga bízta ezt a küldetést. Még akkor is, ha, amint mondtam, egy nap nekünk meg kell változtatnunk véleményünket, követve a Szentatya nem-tévedhetetlen tanításának változását.

Figyelemreméltó, hogy a LG 25,1 azt állítja, hogy mi ugyanúgy tartozunk „meghajtani értelmünket és akaratunkat" a pápa nem-tévedhetetlen tanításának is.[8] A lélek állásfoglalása ugyanaz, ámbár a nem-tévedhetetlen tanítás esetében a válaszunk nem lesz a kinyilatkoztatott igazságban gyökerező hit aktusa.

Ez nem új tanítás. A XIX. század közepén, az I. Vatikáni Zsinat idején egy híres teológus, Franzelin úgy beszélt a nem-tévedhetetlen tanításról, mint ami a tévedhetetlennek egy kiterjedése, és „az Egyház fölötti egyetemes gondviselés tekintélyének" minősítette.[9]

Más szavakkal, az ő gondolkodásában a nem-tévedhetetlen hivatalos tanítás nem elsődlegesen azért van, hogy megalapozza az igazságot, mely egyedül a tévedhetetlen tanításban van teljesen biztosan előadva. A nem-tévedhetetlen tanítás elsődleges szerepe az, hogy megbízható vezetést ajánljon a mindennapi vallásos életben, úgy, hogy mi, a hívők, biztosak lehessünk cselekvéseinket illetően a gyakorlati élet során. Így biztosak lehetünk, hogy az erkölcsi törvények és az életszentségre szóló meghívásunk követelménye szerint cselekszünk.

Fordította: Szilvásy László

8 „Ezt az akarati és értelmi engedelmességet különösképp meg kell adni a római püspök hivatalos tisztének *még akkor is* (kiemelés a szerzőtől), ha nem „ex cathedra" beszél". (LG 25,1)

9 *Tractatus de divina traditione et scriptura* (De divina Traditione, Thesis XII, Scholion I, Principium 7, Collarium a), Typ. Propagande Fide, Romae 1870, 116. o.

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

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 postán. A levélben érkezett rendeléseket postafordultával elégítjük ki.

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

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

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.
12) Teológus az Egyházban. *Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából.* Szerk. Fila Béla – Erdő Péter.
13 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.

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.)

1995. Húsvét

III. évf. 1. szám

Tartalomjegyzék

Hans-Urs von BALTHASAR
Crucifixus etiam pro nobis
A „helyettesítés" misztériuma 3

Peter HENRICI
A szenvedés mint feladat 16

Ernst HAAG
A szenvedés értelme az Ószövetségben 22

Thomas LANGEN
A kozmosz szenvedése 33

Alexander van der DOES de WILLEBOIS
Mire képes a beteg? 42

Stefan van CALSTER
Gyász és vigasztalás 45

Carl A. ANDERSON
Kairói Népesedési Konferencia: 49

Francisco Javier URRUTIA SJ
A Tanítóhivatal működése 60