COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Istenről beszélünk

Peter HENRICI
- A teológiai fejlődés útja korunkban

Otto B. ROEGELE
- Az evangelizáció szellemi háttere

David L. SCHINDLER
- Életszentség és szellemi élet

Robert F. SLESINSKI
- A modern kor vége és a keleti Egyház szellemi dimenziói

Karl Heinz MENKE
- Modern és posztmodern vallásosság

Walter KASPER
- Posztmodern dogmatika?

1995. **Nagyboldogasszony**

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 teológia új utait bemutató szám címének láttán számos olvasó bizonyára előveszi könyvszekrényéből az 1969-ben megjelent művet, amely ugyanezt a címet viseli. A választás szándékos – tudatos: az itt következő tanulmányok olvasása indítást adhat, hogy szembesüljünk a negyedszázaddal ezelőtti kérdésföltevésekkel; következésképpen a szóbanforgó könyvnek a modern teológiai kutatást tárgyaló fejezeteit újra elolvassuk. Remélhetőleg lesznek olyanok is, akiket az egykori teológiai tanulmányaik során szerzett olvasás-, tanulás-élmények indítanak arra, hogy időt és szellemi energiát szenteljenek az evangelizáció szellemi hátterének, vagy a modern és posztmodern vallásosság kérdéseinek. Az elmúlt évtizedek hangzatos megfogalmazásai – emberközpontú teológia, a mai világot igenlő lelkiség, nyitottság a mai emberre – következtében többen vannak a hívők és mélyebben, tudatosabban hisznek? Vagy éppen ellenkezőleg, az ujságcímeket utánzó, figyelmet fölkelteni szándékozó, teológiai szinezetű állításokról időközben kiderült tartalmi szegénységük sőt üresség ük? Egyáltalán, lehetséges-e emberközpontú a teológia, amely, mint maga a szó mondja, Istenről szóló, értelmes emberi beszéd, következésképpen csak Isten állhat a középpontban. És ha Isten áll az értelmes, tudományos gondolkodás középpontjában, akkor az baj? Kik és miért hitették el a közelmúltban, hogy az ember kisemmizettnek érezheti magát, ha neki nem róla-önmagáról, hanem Istenről beszélnek? A keresztények Istene nem féltékeny az emberre; ellenkezőleg, keze alkotásának felülmúlhatatlan méltóságot adott. Minél inkább Isten áll az emberi gondolkodás középpontjában, annál mélyebben, igazabbul ismeri meg az ember önmagát.

Valamennyi kérdéskört nem tárgyalhatja kimerítően az itt következő néhány tanulmány, azonban távlatokat nyithat a hitelesen megújult, jelenkori teológiai irányzatok felé, amelyek nem közvélemény-kutatások alapján döntenek teológiai igazságok mellett vagy ellen, hanem a megtestesült Ige sugározta értelmi világosságnál. A Katolikus Egyház tanítását, struktúráját, szentségét, egységét, talán soha nem támadta olyan bonyolult – kifinomult, álságos módon a kortárs társadalom, mint éppen napjainkban. A kérdés most az, hogy az Egyház ennek láttán belelaposodik-e a világba? – vagy éppen ellenkezőleg, Istentől kapott hivatása tudatában merészeli teljes hűséggel képviselni Jézus Krisztust, aki az út, az igazság és az élet.

Istenről beszélünk

1. **Peter Henrici: A teológiai fejlődés útja korunkban**
XII. Piusz: elindulás és bontakozás – Az újskolasztika Németországban – Új teológia Franciaországban és Belgiumban – Eltérő irányzatok Rómában 3

2. **Otto B. Roegele: Az evangelizáció szellemi hátterei**
Az Egyház már nem monolitikus intézmény – Az információáradat – A nagy egykedvűség – A világegyházi dimenzió – A missziós tevékenységtől az „egyetlen egységes világ" érzéséig – A hit továbbadásának akadálya – A liturgia kevéssé értékelt pluralizmusa – Kiindulópontok a missziós stratégiához 15

3. **David L. Schindler: Életszentség és szellemi élet** 26

4. **Robert F. Slesinski: A modern kor vége és a keleti Egyház szellemi dimenziói** – A szlavofil kritika – Szlavofil örökség a mai ortodox Egyházban – A teológia mint szent mű – A liturgia dimenziói – A kritika utáni egzegézis: kelet adalékai – A szépség tisztelete a keleti Egyházban 40

5. **Karl Heinz Menke: Modern és posztmodern vallásosság**
1. A via moderna – 2. Via postmoderna és devotio postmoderna 54

6. **Walter Kasper: Posztmodern dogmatika? (Hozzászólás egy amerikai teológiai vitához)** 63

Peter HENRICI

A teológiai fejlődés útja korunkban

Azt mindenki elismeri, hogy a hatvanas években tartott zsinat átalakulást hozott az Egyházban. Egyesek szemében a „zsinat előtt" kifejezés inkább elmarasztalás, mert úgy gondolják, hogy a zsinat megzavarta a régi, nyugalmas egyházi életet; mások szerint a „zsinat után" dicséret, mert úgy látják, hogy előre léptünk. Az életben azonban minden változás mellett folytonosság is van. Ezért ha tárgyilagosságra törekszünk, akkor inkább azt kell mondani, hogy egy zsinat az Egyház életében legföljebb mérföldkő, nem fordulat. Hiszen a zsinat feladata is csak az, hogy a hagyományos hitet a követelményeknek megfelelően tanúsítsa és hirdesse. Olyan korban, amikor tévtanokkal küzdöttek, pontosan meg kellett fogalmazni a hitvallást (pl. az arianizmus ellen). A II. Vatikáni Zsinat azonban nem félremagyarázott hittételekkel állt szemben.

Már az előkészítés folyamán nyilvánvaló lett, hogy ez a zsinat valójában különleges eset lesz a zsinatok történetében, mert nem valamilyen szükség-helyzetre ad választ és senkit nem akar elítélni. Az is világos volt, hogy nem fog dogmatikai tételeket kihirdetni.[1] De akkor mit tett? A pápa megnyitó beszéde szerint a cél az *aggiornamento* volt, vagyis a hit olyan hirdetése, amelyet a mai kor megkövetel. Új megfogalmazást és gyakorlati eligazítást nyujtani, hogy a keresztény életnek lendületet adjon. Ezért nem véletlen, hogy a zsinat először a liturgia megújításáról adta ki a határozatát, legfontosabb dokumentuma pedig a *Gaudium et spes* volt, az Egyház élete a mai világban.

---

1 Lásd a *Lumen Gentium* magyarázatait.

Az *aggiornamento* érdekében a zsinati atyák szükségszerűen a teológusok munkájára támaszkodtak, hiszen ők vetették fel az új problémákat és követeléseket. Ma már világos, hogy a zsinat nem alkotott új teológiát, hanem azt nyilvánította ki és hagyta jóvá, illetve rendszerezte, ami már elő volt készítve. Ezt az alapvető állításunkat történetileg is megvilágítjuk. Eddig ugyanis még átfogó tárgyalás nem jelent meg arról, hogy milyen volt a zsinat viszonya az előző teológiákhoz. Itt természetesen csak néhány jellemző dologra utalok, amely személyes tapasztalatból származik. Amikor azonban személyes tapasztalatról beszélek, tudom, hogy a jezsuita rendhez való tartozás egyrészt kiszélesítette a látókörömet, másrészt korlátozta. Svájci hazámon kívül alkalmam volt bepillantást nyerni a háború utáni Németország, Belgium, Franciaország és Róma életébe. Mindez XII. Piusz pápa alatt történt.

XII. Piusz: elindulás és bontakozás. XII. Piusz zsinat előtti pápa volt, vitathatatlan tekintéllyel, nem a hatalom keresése miatt, hanem mert egyéni módon egyesítette a személyes karizmát és a pápaság hagyományos-katolikus tiszteletét. Már 1938-ban, röviddel Ausztriának hitleri bekebelezése után, a budapesti eucharisztikus kongresszuson, ezen a kiemelkedően hitvalló ünnepségen, Pacelli bíboros, pápai legátus aszkéta alakja mély benyomást keltett. Megválasztása 1939 márciusában történt, néhány nappal azután, hogy Hitler bevonult Csehszlovákiába és fél évvel a második világháború kitörése előtt. A pápa úgy jelent meg, mint a nemzeti szocializmussal szembeni ellenállás jelképe és mint a béke fáradhatatlan munkálója. Bár utolsó éveiben betegnek és megtörtnek látszott, személyes megjelenése mindig hatást gyakorolt a jelenlevőkre, akár a kihallgatásokon, akár a templomi szertartásokon.

Aki csak általánosságban ismeri a teológiát, úgy gondolhatta, hogy XII. Piusz pápaságát elsősorban a negyvenes években kiadott három enciklika jellemzi: a *Mystici corporis* (1943) az Egyház természetfölötti értelmezésére mutatott rá, a *Divino afflante Spiritu* (1943) a Szentírás tanulmányozását és értelmezését segítette, a *Mediator Dei* (1947) pedig a liturgikus mozgalom útját jelölte ki.

A *Mystici corporis*ban a pápa azt hangsúlyozta, amit eddig többékevésbé tudatalatti érzéssel éltünk: az Egyház mi vagyunk, s mindez a Krisztussal való természetfölötti közösségünket jelenti. Ezt a gondola-

tot Hans Urs von Balthasar korábbi műveiben, főleg a Szent Ágostontól vett szöveggyűjteményben már fölelevenítette.[2] Ide kell sorolni Henri de Lubac *Catholicisme*-jét, Ida Frederika Görres sokat vitatott művét (*Briefe über die Kirche*)[3] és Suchard bíboros könyvét (*Essor ou déclin de l'Église*)[4], vagy Otto Semmelroth tárgyalását az Egyház és a szentségek összefüggéséről.[5] Később azonban az is nyilvánvaló lett, hogy az enciklika a misztikus test határait némileg szűkítve vonta meg, amivel a hagyományos jogi álláspontnak kedvezett.

A *Mediator Dei*t úgy fogták fel, mint annak jóváhagyását, amit a liturgikus mozgalom szorgalmazott. Az istentiszteletben való „tevékeny részvétel" (*activa participatio*) már ott is szerepelt. A mise szövegeinek nagy részét együtt mondták a pappal, minden misében lehetett áldozni és enyhült az áldozás előtti szentségi böjt is. Az ötvenes években a pápa megengedte az esti miséket és megújította a nagyheti szertartást. A papok pedig kézbe kapták az új latin zsoltárfordítást a breviárium számára, s mondhatjuk, hogy igazában csak a nép nyelvének bevezetése maradt hátra.

A *Divino afflante Spiritu* kezdetű enciklika hatása elsősorban a teológiai oktatásban érvényesült. Ezért inkább később szólunk róla. Ellenben emlékezni kell arra, hogy XII. Piusz alatt más egyházi reformok is elindultak. A pápa éveken át nem nevezett ki bíborosokat, s úgy tünt mintha a bíborosi kollégium kihalásra lett volna ítélve. Váratlanul 1946 karácsonya előtt 21 új bíborost nevezett ki, s nagyobb részük nem is volt olasz. Állítólag egy vatikáni *monsignore* is megjegyezte, hogy „ez már nem is katolikus eljárás". Ugyanakkor Afrikában és Dél-Ázsiában önálló egyházmegyéket állított fel és benszülött püspököket állított az élükre. Pápaságának vége felé, 1957-ben kiadott enciklikájában (*Fidei donum*, 1957) pedig kimondta, hogy a püspökök nemcsak saját egyházmegyéjükért hordozzák a felelősséget, hanem az egyetemes Egyházért is; azért lehetővé kell tenni, hogy papjaik kisegítő munkát vállaljanak olyan vidékeken, ahol paphiány van. A *Provide mater Ecclesia* kezdetű enciklikával (1947)

2 Aurelius Augustinus, Das Antlitz der Kirche, Einsiedeln, 1942.
3 I. F. Görres, Briefe über die Kirche, 1946.
4 E. C. Suchard, Essor ou déclin de l'Église, 1947.
5 O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, 1953.

elismerte az újonnan keletkezett „világi intézményeket", amelyeknek tagjai szabad formában, szerzetesi kötöttség nélkül törekszenek a bensőséges életre és szolgálják az egyházi közösséget.

Az új kezdeményezések mellett gondja volt bizonyos hagyományos formák őrzésére is, de nem akkora lendülettel, mint egyesek állították bíráló írásaikban. Ritkább lett a könyvek indexre tétele, de egyenlőre megmaradt.[6] Némelyek a mult hangját olvasták ki a *Humani generis* kezdetű enciklikából (1950), amely főleg a francia „új teológia" ellen irányult. Viszont a hangja ennek is mérsékelt volt.[7] A munkáspapok mozgalmát betiltották Franciaországban, ám erről másutt alig vettek tudomást. Sokan vitatták később a pápa egyházpolitikai intézkedéseit, amelyek elsősorban az olasz, francia és spanyol katolikusokat érintették. Egy epizódot azonban kiemelünk, mert ennek később jelentős következménye lett. XII. Piusz neheztelt a francia kormányzatra, mert az erősen kifogásolta a német megszállást, illetőleg a Vichy-kormány alatt levő püspökök „együttműködését" a megszállókkal. A pápa a háború befejezése után ezért a jelentéktelen helyet betöltő Roncalli nunciust küldte Párizsba Törökországból. Roncallit viszont ez a nunciatura vezette a bíborhoz és később XXIII. János néven a pápai trónhoz.

Az újskolasztika Németországban. Filozófiai tanulmányaimat a háború után Németországban végeztem, ami egy szóval jellemezve „újskolasztika" volt, vagyis iskolai közvetítése a hagyományos, szigorúan rendszerező gondolkodásnak. Jellemzői, hogy törekedett a világos, következetes, logikus érvelésre és fogalmi megkülönböztetésre. Ez a skolasztika nemcsak azért volt új, mert állandóan szembesült az újkori gondolkodásmóddal, hanem azért is, mert fontos tartalmi ösztönzések születtek belőle, sőt átvette a transzcendentális módszert. A szemináriumi gyakorlatok során elemeztük Kantont, Hegelt, Heideggert és Blondelt. Kant és Heidegger az előadások tartalmában szintén állandóan jelen voltak, mint vonatkozási pontok. Karl Rahner könyve a *Geist in Welt*[8], Erich Przywaráé, az *Analogia entis*[9], továbbá a

6 Ugyanez mondható a szerzetesrendekben meggyökerezett hagyományokról.

7 Az enciklika csak annyit mond, hogy a „poligenizmus nehezen látszik összeegyeztethetőnek az áteredő bűn tanával".

8 K. Rahner, Geist in Welt, Innsbruck, 1939.

9 E. Przywara, Analogia entis, München 1932.

Maréchal-iskola könyvei[10] szinte kötelező olvasmánynak számítottak. Ez az újskolasztika nem idejétmúlt középkori gondolkodást közvetített és az újkort sem ítélte el, hanem a maga módján szembesült a jelen problémáival. Főleg az jellemezte, hogy a gondolkodás középpontjába nem a *létet* tette (bár sokszor szó volt róla), hanem az *embert*. Mégis, ez a filozófia a maga szigorú rendszerével vérszegény, a valóságtól távol álló benyomást keltett. Az ember úgy érezte, hogy szellemileg éppúgy magas falak között él, mint testileg a szerzetesházban. Bár tudtunk különbséget tenni a „valódi", történeti Aquinói Szent Tamás és a későbbi tomizus között, azonban nem ártott volna, ha elevenebb kapcsolatba jutunk a középkori kulturával, teológiával és lelkiséggel, s ha a jelen kor problémáit nem egyoldalú elméleti szemléletben kapjuk.

Egyet viszont megtanultunk ebben az iskolában: a pontos fogalmi megkülönböztetését annak, hogy a korábbi hittételekben és határozatokban mit mondtak ki és mit nem. Paradox módon az újskolasztika leginkább ezzel járult hozzá az eljövendő zsinat munkájához. Példának említhetjük Karl Rahner híres értekezését a monogenizmusról[11], és más munkáit. Azt is meg lehet kérdezni, hogy a katolikus gondolkodásnak ez az erőteljes iskolája, amelyből a zsinat utáni teológia olyan nagy képviselői léptek elő, mint Karl Rahner és Bernhard Lonergan (akiknek teológiáját nem lehet megérteni újskolasztikus háttér nélkül), a zsinaton miért nem szerepelt erőteljesebben? Nem lehet azt állítani, hogy a zsinat dokumentumait skolasztikus stílusban fogalmazták volna meg, mint a Trienti vagy az I. Vatikáni Zsinatok szövegeit; de azt lehetett érezni, hogy a zsinaton szereplő püspökök és teológusok az újskolasztikán nevelődtek.[12] Az újskolasztika a zsinat után gyorsan eltűnt a teológiai iskolákból, s ennek okát ellentmondásos jellegében kell keresni: mint „iskolai" teológia a legtöbb tanuló számára a valóságtól távol álló fogalmi rendszernek tűnt, amely nem alkalmas a valódi életproblémák megoldására. Közben pedig a teológusok számos csoportja kizárólag az újkori gondolatvilággal kezdett foglalkozni, amire az újskolasztika hívta fel a figyelmét.

10 J. Maréchal, Le point de départ de la metaphysique. Louvain, 1947.
11 K. Rahner, Schriften zur Theologie, I. 1954, 253 kk.
12 Lásd: Optatam totius, nr. 15.

Új teológia Franciaországban és Belgiumban. A teológiai tanulmányok idején egészen más légkört találtam Lővenben (1955–59). Bár az ottani rendi főiskola az újskolasztika egyik fellegvára volt (Maréchal is ott tanított), a teológián ez már nem volt érezhető. A tanárok sokkal inkább az úgynevezett „új teológia" szerzőire támaszkodtak. A teológiát történeti, biblikus és ökumenikus szempontok gazdagították, s művelői nem törekedtek zárt rendszerre.[13] A klímaváltozást egy külső ténnyel szemléltethetem. A német tanulmányi házakban jó és gondosan rendezett szemináriumi könyvtárak voltak, a nagy könyvtár viszont szinte hozzáférhetetlen szentély maradt. Itt a nagy könyvtár állandóan nyitva állott a tanulók előtt és teológiai felfedező utakat lehetett benne tenni. Igaz, hogy a legújabb és legérdekesebb műveket mindig egy-egy könyvrajongó tanulótárs szobájában kellett keresni. A tanulmányi felügyelő a teológia iránt érdeklődőknek első olvasmányként de Lubac *Surnaturel* című könyvét ajánlotta[14], azután pedig a *Corpus Mysticum*-át.[15] Ezekből a tanuló megismerhette, hogy a teológiailag azonos hangzású kifejezések különböző időkben és összefüggésekben más és más jelentést hordoztak. Ugyanakkor a fundamentális teológiában megtárgyaltuk a dogmafejlődés körülményeit és az élő hagyomány jelentőségét (nemcsak a tanítóhivatalét). A Trienti Zsinatnak két forrásról (Szentírás és szenthagyomány) szóló tanítását már egészen a II. Vatikáni Zsinat szellemében magyarázták. Az egyháztanban felismertük – elsősorban a keleti Egyházzal folytatott párbeszéd alapján – hogy a *Mystici corporis* az Egyház határait kissé szorosra vonta, továbbá, hogy az I. Vatikáni Zsinat határozatai milyen magyarázatra szorulnak, vagy hogy a püspöki kollegialitás az Egyház struktúrájához tartozik, s ezt már az I. Vatikáni Zsinat aktái is jelezték.[16] Yves Congar könyve a *Valódi és a hamis egyházi reformról*[17] és a *Világi hívők helyzetének teológiai értelmezéséről* kívánatos olvasmányok voltak. Amellett olvastuk Do-

13 A „nouvelle théologie"-be besorolták de Lubacot, Chenut, Blondelt, sőt Hans Urs von Balthasart is.
14 H. de Lubac, Surnaturel, Paris 1946.
15 H. de Lubac, Corpus Mysticum, Paris 1949.
16 Lásd: G. Dejaifvre, in: Nouvelle Revue Théol. 74 (1952) 355 kk.
17 Y. Congar, Vraie et fausse réforme dans l'Eglise, 1950.

minique Chenu könyvét: *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*[18] és más könyveit, amelyekben a XII.–XIII. századi teológia tudományos jellegét tárgyalja.[19] Aki nyelvileg megtehette, elővette Karl Eschweiler könyvét is (*Dei zwei Wege der neueren Theologie*[20]), vagy akár Odo Casel *Kultmysteriumát*.[21] Ezek a könyvek a teológiát úgy tárgyalták, mint élő, a történelemben kibontakozó és a történésbe belefoglalt tudást. A professzorok kiadtak ugyan még skolasztikus rendszerű jegyzeteket, de azokat legföljebb átlapoztuk.

Hasonlók voltak a következő három évben a dogmatikai előadások is. Ezek többnyire régebbi és újabb keletű dogmatörténeti kutatásokra támaszkodnak: Battifol[22], Rivière[23], Lebreton[24], Henri Rondé[25], Henri Bouillard[26], Alois Grillmeier[27] és Karl Rahner műveire.[28] Ha időnk volt rá, olvastuk a *Sources chrétiennes*t is, amely az egyházatyák műveit hozta, s így bepillantást kaptunk az ő teológiájukba és a későbbi teológiai vázlatokba. A *Denzinger*ben összegyűjtött tanítóhivatali dokumentumok inkább a hit történetét mutatták számunkra. A tanárok a rendszeres teológia egyes részeibe bevonták Karl Rahner *Schriften zur Theologie* sorozatának addigi megjelent köteteit[29] és *Edward Schilleebeckx* nagy monográfiáját.[30] Fontos szerepet kapott a protestáns teológiával történő szembesülés is, főleg Rudolf Bultmann és Karl Bart könyvei alapján, ahol elsősorban Hans Urs von Balthasar[31] és Henri Bouillard műveire[32] lehetett támaszkodni. A hitigazságok megvilágításánál már nem a szillogisztikus következtetéseket használ-

18 M. D. Chenu, Introduction à l'étude de S. Thomas, 1950.
19 M. D. Chenu, La théologie comme science au XIII. siècle, 1943.
20 K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie, 1926.
21 O. Casel, Das christliche Kultmysterium, 1921.
22 P. Battifol, Étude d'historie et de théologie positive, 1905.
23 J. Rivière, Le dogme de la Rédemption, 1905.
24 J. Lebreton, Historie de dogme de la Trinité, 1919.
25 H. Rondet, Gratia Christi, 1948.
26 H. Bouillard, Conversion et grâce chez Saint Thomas, 1941.
27 A. Grillmeier, Das Konzil von Chalkedon, 1951.
28 K. Rahner, De poenitentia, 1955.
29 Az 1–3 kötetről van szó, 1954–56-ban.
30 H. E. Schilleebeckx, De Sacramenteele Heilsoeconomie, 1952.
31 H. U. v. Balthasar, Karl Barth, Darstellung seiner theologie, 1951.
32 H. Bouillard, Karl Barth, 1957.

tuk, hanem a fenomenológiai és antropológiai elemzést, amit később a zsinati szövegekben is alkalmaztak.

Egész új volt – főleg kezdők számára a Szentírás kezelése a teológiában. Meg kellett szokni, hogy nem minden elbeszélést kell szószerint venni az Ószövetségben, hanem a *Divino afflante Spiritu* értelmében figyelni kell az irodalmi műfajra is. Így a formatörténeti módszer munkaeszköz lett. Ennek szelleméhez módszertani bevezetésnek jó volt Louis Bouyer könyve Szent Antal életéről.[33] Nagy segítséget nyujtott a *Bible de Jerusalem*, amely először 1956-ban jelent meg, s a bevezetésekben meg a magyarázatokban megtaláltuk a biblikus tudomány fontos eredményeit. Így megvolt az út a Szentírás egzegétikai és teológiai kezeléséhez. A dogmatikai bizonyításhoz már nem az egyes szövegeket vettük, hanem a „bibliai témákat".[34] Egy másik egzegétikai alapelvet kaptunk Krisztus követésének könyvéből (ami igazában Szent Jeromos mondása): *Omnis scriptura debet legi eo spiritu, quo scripta erat* (minden írást abban a szellemben kell olvasni, amelyben íródott)[35], s ezt szószerint átvette a *Dei Verbum* kezdetű zsinati határozata is.[36] Vagyis a szöveg eredeti értelmét csak úgy kapjuk meg, ha összhangba hozzuk a szerző eredeti szándékával és a Szentlélek által sugalmazott egész Szentírás összefüggésével. Ezzel nyitva állt az út ahhoz, hogy a Szentírást úgy értelmezzük, mint „Isten szavát emberi előadásban"[37], és a betű szerinti értelmet szellemileg értsük. A Biblia tanulmányozásánál figyelembe vették a nem-katolikus szerzőket is, elsősorban Joachim Jeremias-t és H. C. Dott-ot. Kittel műve, a *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* állandó forrásmunka lett. Az ökumenikus teológia ugyan még nem volt programban, de a tanítás menete már ökumenikus volt.

Hasonló a helyzet a liturgiával kapcsolatban is. Az előadások sorában ez inkább melléktárgynak számított. Ám a tanulók személyes érdeklődésében nem. Sokan elolvasták Josef Andreas Jungmann

33 L. Bouyer, La vie de S. Antoine, 1950.
34 A nevet J. Guillet vezette be: Thèmes bibliques, 1953.
35 Krisztus követése, I. 5.
36 Dei Verbum, nr. 12.
37 Lásd: J. Levie, L'Écriture Sainte, in: Nouvelle Revue Théol. 78 (1956) 561 kk.

háromkötetes művét (*Missarum sollemnia*[38]), ahol meg lehetett találni a későbbi liturgiareform egész szellemi alapját. Ismertük a Brugge-i bencések kiadványait a nép- és a bibliaközeli liturgiáról. Ezért a zsinat liturgikus reformja az ötvenes évek teológusai számára nem hozott meglepetést, hanem inkább a várakozás teljesülését.

Itt azonban meg kell kérdezni: Hogyan jutottak el akkor egy ilyen reformteológiához, ami a zsinatot is áthatotta? A liturgia és a szentírástudomány területén a válasz könnyű, hiszen XII. Piusz enciklikái kitárták a kaput, vagy legalább is elhárították a nagyobb akadályokat. A dogmatikában más volt a helyzet. Itt az előbbi ötven esztendő tilalmai és cenzurái akadályt jelentettek volna, de a föntebb említett szerzők munkái már előkészítették a megoldást. Miért olvastuk ezeket az új, szinte tiltott könyveket? Bizonyára nem dacból és a haladás látszatából. Két ok volt a döntő, s ezek rányomták bélyegüket az akkori teológiára. Az egyik a dogmatörténeti kutatás, amit a modernizmus óta sok katolikus teológus magáévá tett. Így a katolikus tanítást megfelelő fejlődésben lehetett követni, s ki lehetett mutatni, hogy mi a tulajdonképpeni hagyomány, a tradíció. A föntebb felsorolt művek főleg „történeti teológiaként" jelentek meg. Ugyanez a történeti kutatás jellemezte a zsinat munkáját is. Mindezek világossá tették, hogy az Egyháznak állandó *aggiornamento*ra van szüksége. Roncalli pápa maga is történész volt, és Montininak, a későbbi VI. Pálnak a kedvenc auktora, de Lubac szintén inkább dogmatörténész volt, nem dogmatikus.

A másik ok az „új teológia" elfogadásához annak tartalmi tételeiben keresendő. Itt ugyanis félretették az újkori kétrétegű világ- és emberképet, amely szerint a természet és a kegyelem idegenül állnak egymás mellett vagy egymás fölött. Inkább azt hangsúlyozták, hogy a világ és az ember egyetlen természetfölötti célra irányul, az egyesülésre Istennel illetve a végső hazatalálásra (Krisztus főségének kialakulása). Ez a teológiai tétel összhangban állt Blondel, Rousselot és Maréchal újskolasztikájával is, amely szerint az ember/szellem a szenttamási természetes vágy (*desiderium naturale*) értelmében Isten színelátására irányul. Innen kiindulva párbeszédet lehetett kezdeni Karl

38 J. A. Jungmann, Missarum sollemnia, 1948.

Barth krisztocentricizmusával, amely a teremtésben igazában az Ige emberré levésének előzményét látta. Végül ez a szemlélet megengedte a földi valóságok pozitív teológiai értékelését[39], ahogy azt a zsinat *Gaudium et spes* kezdetű határozata felvázolta.

Ebben a két szemléletben a francia és a belga teológia szemben állt a „rómaival", amely még úgy gondolta, hogy ragaszkodnia kell a megváltozhatatlan igazságformulákhoz és a földi valóságok zártságához. Ennek a két irányzatnak az összeütközését, amely a zsinaton és azután is folytatódott, még néhány római történettel akarom illusztrálni.

Eltérő irányzatok Rómában. A zsinat előtt két időszakot töltöttem a római Germanico-Hungaricumban: 1953–55-ben és 1960-ban. A Gregoriana-egyetemen még túlnyomóan az újskolasztikát tanították, a tanulók mégsem mind követték ezt a módszert. A licenciátusi és doktori dolgozatokban már sokan fordultak a biblikus teológiához és a patrisztikához. A Germanikumban már az ötvenes években volt egy „szupernaturális" csoport, amelynek tagjai de Lubac álláspontját képviselték, természetesen leegyszerűsített formában, és a „tiszta természet" teológiai fogalmát elutasították. Azt az álláspontot képviselték, hogy mivel az ember kezdettől fogva természetfölötti célra kapott meghívást, azért természete sohasem önmagában létezett, hanem a kegyelem befolyása alatt. A szóvivőjük Hans Küng volt, aki már ott a Barthról írt könyvének első vázlatát adta be licenciátusi dolgozatként.[40] Későbbi könyve – az *Unfehlbar*?[41] – szintén római tanulóéveinek tapasztalatait tükrözte. A tanárok ugyanis sokszor idézték a pápa „rendes tanítóhivatalát" (*magisterium ordinarium*), amelybe évről-évre belesorolták a pápa megnyilatkozásait. Sokan tudták azonban, hogy a pápa nyilatkozatainak vázlatát kik állították össze, s az is kitünt, hogy a professzor ilyen alkalommal a pápai tanítóhivatalként saját magát idézte. A „rendes tanítóhivatal" emlegetése azonban egészen a zsinatig tartott.[42]

39 M. D. Chenu, Pour une théologie du travail, 1955.
40 H. Küng, Rechtfertgung, Einsiedeln, 1957.
41 H. Küng, Unfehlbar? 1970.
42 Lásd: G Martina, in: L. Latourelle. Vaticano II. 204 kk.

Világos lett az is, hogy sok dologban a római teológusok véleménye is eltérő. Az egyháztanban például feltünő különbség mutatkozott Sebastian Tromp és Timoteus Zaplena felfogása között, bár mindkettő jezsuita és a Gregoriana professzora volt. Azt is tudták, hogy más szociálpolitikai felfogást vall XII. Piusz (akinek tanácsadója Gustav Gundlach volt) és helyettes államtitkára, Montini, a későbbi VI. Pál pápa. Az sem maradt titokban, hogy Ottaviani bíborosnak a vallásszabadság elleni nyilatkozatát[43] XII. Piusz (és magántitkára, Robert Lieber) mennyire elmarasztalta.

A kép azonban fogyatékos lenne, ha nem emelnénk ki, hogy a növendékek Rómából olyan benyomásokat is vittek haza, amelyekkel a jövőt építették. Ilyenek voltak elsősorban a jelentkező egyházi és vallási mozgalmak, pl. a *Focolare* vagy a kültelkeken és a baraknegyedekben meginduló emberközeli lelkipásztorkodás. Az egyetemeken a tanulók társaik révén megismerkedtek a délamerikai és az afrikai egyházi helyzettel, sőt egyre többen személyes látogatást is tettek, s ezek később a segítségnyújtásban szerepet vállaltak.

Amikor 1960-ban másodszor Rómába kerültem, már folyt a zsinat előkészítése, ami magával hozta, hogy több püspök és teológus ott tartózkodott. Természetesen a feszültségek is jobban kitüntek. Ezt három epizóddal illusztrálhatom. Legismertebbek azok a támadások voltak, amelyeket Msgr. Antonio Romeo a Pápai Biblikus Intézet tanárai ellen intézett 1960-ban.[44] Ennek következtében Maximilian Zerwicktől és Stanislav Lyonnet-től egy időre megvonták a tanítási engedélyt. Ez Lyonnet-nek lehetőséget adott arra, hogy könnyebben vállalja a tanácsadói szerepet a püspökök és a zsinati teológusok mellett, s ezzel jelentősen hozzájárult a biblikus dokumentum, a *Dei Verbum* kidolgozásához.[45]

A liturgia területén zajló viták kevésbé léptek a nyilvánosság elé, de például sokan kifogásolták, hogy a „német mise" kiváltságot, amit még XII. Piusz a nácizmus idejében engedélyezett, kiterjesztették Ausztria területére is. A püspöki kollegialitás körüli vitás kérdésekben pedig még az Egyházról szóló határozat kibontakozásának előestéjén

43 Lásd 1953 márc. 2-án a Laterán egyetemen tartott beszédet.
44 A. Romeo, in: Divinitas 4 (1960) 387 kk.
45 S. Lyonnet, in: R. Latourelle, Vaticano II, 152 kk.

is (1960 nov. 21) a római klérus egy csoportja kifejezte véleményét, hogy ezt a határozatot úgyis visszavonják, mert a zsinat nem foglalhat állást a hittel ellenkező tételek mellett.

Mindez már a történelemé. Azt azonban mutatja, hogy a különböző teológiai irányzatok összeegyeztetése nem megy zökkenő nélkül. A zsinati atyák nagy része fiatal korában a római tanítási hagyományon nevelkedett, azért itt a teológusok hatása különösen érezhetővé vált. Sok püspöknek először magának is eligazodásra volt szüksége, hogy teológiailag és lelkipásztorilag egyaránt felelős *aggiornamento* a tanításban miként valósítható meg.

Az itt kifejtett gondolatmenet nem akart objektív történetírás lenni, hanem visszaemlékezés. Talán segít annak megértésében, hogy a zsinat teológiája nem hozott felforgató újítást, jóllehet összehívása váratlan volt. Közismert tény, hogy az I. Vatikáni Zsinatot külső okok miatt szakították félbe és a püspökök szerepét az Egyházban éppen úgy meg kell határozni, mint a pápáét. Azt azonban nem merték remélni, hogy a II. Vatikáni Zsinat hirtelen megvalósul, hiszen a pápa „rendes tanítóhivatalának" hangoztatása látszólag fölöslegessé tette ezt a gondolatot. XXIII. János pápa elhatározása 1960 jan. 25-én úgy jött, mint a villám a derült égből. A zsinat meg is hozta a maga gyümölcsét, s akik ezt a kort megélték, azok számára úgy marad meg, mint a remény és a feladat jele.

Fordította: Bolberitz Pál

Otto B. ROEGELE

Az evangelizáció szellemi háttere

Az Egyház tagjai számára a zsinat utáni időben és azóta, talán a legnagyobb kihívás a sokféle pluralizmus, amely a szellemi környezetet tarkítja. Nemcsak az államban változott meg a régi alá-fölé rendeltség viszonya, hanem a társadalom sem nyujt világos keretfeltételeket egyéneknek és csoportoknak. Bár ezeket a feltételeket a múltban sem vették mindig figyelembe, mégis úgy szerepeltek, mint a „normális" magatartás jelzőtáblái. Végül a pluralizmus megjelent az Egyházon belül. Az állampolgár számára már az komoly megterhelést jelentett, hogy az állami akarat végrehajtása nem felülről lefelé, nem a felettesek és alattvalók párbeszédében alakult ki, hanem a tömegtájékoztatás aktív szerepe révén: az érvek és ellenérvek, a követelmények és ellen-követelmények véget nem érő folyamatává vált, s így nehéz volt hinni a megadott alapelvekben, a természetjogban és az isteni parancsban.

Az új helyzetben csak úgy lehetett eligazodni, hogy az emberek megtanulták: feladatuk nem több, mint saját, általánosan kötelezőnek tartott felfogásuk hozzáigazítása a közvélemény folyamatához és ennek tudatos képviselése. Ehhez még hozzátartozott az összefogás és a hatékony cselekvés. Németországban 1848 óta ez a tudat jelent meg a „világiak egyesületi katolicizmusában". Bernhard Hassler könyve, *Das Gottesvolk der Kirche* címen ennek tapasztalatait gyűjtötte össze 1960-ban.

A múlt század második felében természetesen nem volt kétséges, hogy melyek azok az elvek és célok, amelyeket a katolikusoknak képviselniük kell. Az I. Vatikáni Zsinat által megerősített centralizmus töretlen volt. A kereszténység a Harmadik Birodalomban sikeresen megvívta harcát, és az Egyház úgy érezte magát, mint az államtól és a társadalomtól független tényező, vagy legalább is mint szellemi nagyhatalom, amelynek tekintélye van. Az egyes lelkipásztorok tanulmányi

éveikiből magukkal hozták megoldatlan kérdéseiket, s a gyakorlatban ezekhez újak csatlakoztak. A prédikációkból pedig ki lehetett érezni, hogy egyénileg melyikkel foglalkoznak igazán. A tanító intézmény – a kiskatekizmustól a pásztorlevelekig és a katolikus nagygyűlések szónoklataiig – megingathatatlannak látszott, s imponáló egységnek mutatkozott hívők és nemhívők előtt. A nem iskolázott ember is vigasztalást találhatott abban a tudatban, hogy a katolikus életnek van elég képzett és buzgó védelmezője, ezért hátsó gondolat nélkül azonosíthatta magát vele.

Az Egyház már nem monolitikus intézmény. Korábban is inkább külső alakja szerint volt ilyen egysége, belsőleg kevésbé. Az egység azért nem volt csupán külszín. Az egységes külső hatás az egésznek is szándékában állt, s erre a belső struktúra is tekintettel volt. Ma az Egyház nem egyetlen hanggal beszél, hanem sokkal. Vagy jobban kifejezve: sok hang szól az Egyházból az Egyház nevében akkor is, ha ezt nem hangsúlyozzák kifejezetten. S ezek a hangok nem mindig ugyanazt mondják más hangsúllyal, hanem különböző vagy ellentétes dolgokat.

Ezzel bizonyos fokig az Egyház is belépett azon társadalmi közösségek hosszú sorába, amelyeknek belső élete ki van téve a kívülről jövő kritikának. Előfordul, hogy a belső egyházi irányzatokat a világi tényezők csúfosan kihasználják, vagy a belső egyházi vitázók szégyenletes módon külső, világi szövetségeseket keresnek.

A II. Vatikáni Zsinat világosan kifejezte ugyan, hogy senki nem beszélhet az Egyház nevében, aki az adott témában olyan felfogást vall, amely mellett más hitbeli és erkölcsbeli felfogás is lehetséges; de sok olvasó, hallgató vagy néző számára elegendő a beszélő nevét vagy állását ismerni, hogy elfogadja az összefüggést annak beszéde és az Egyház tanítása között. Nem kevés nyilatkozó számol a közönségnek ezzel a hajlamával. Akadnak szerzetesek, akiket egyébként soha nem lehet látni rendi viseletben, de ha a televízióban szerepelnek, *plenis coloribus*, a rend hagyományaival jelennek meg. Az ezekből kialakítható benyomás, hogy az Egyház ellentmond önmagának, ilyen formában ugyan téves, de azt a látszatot kelti, hogy az Egyház tagjai és tisztségviselői ugyanabban a témában egymástól eltérő álláspontot képviselnek.

Lehet, hogy ez a társadalom fejlődésében és következésképpen az Egyház életében elkerülhetetlen. Lehet, hogy az evangélium terjedé-

sének ez is szolgálatot tesz, a monolitikus megjelenési módhoz hasonlóan. A teológiát nem tanult, egyszerű keresztény ember számára azonban, aki nem tud minden további nélkül saját véleményt alkotni a vitás kérdésekről, bizonyára nehézséget jelent, ha azt érzi, hogy az Egyház különböző hangokon beszél olyan kérdésekről, amelyeket neki a családjában, a hivatásában és a nyilvános életben képviselnie kell. Az állami pluralizmus még korlátozható a csoportok képzése és azok befolyásának erősítése által, viszont az egyházi pluralizmusban ez a hatás nem érvényesül, mert kitűnik, hogy a kitűzött célt nem minden tag teszi magáévá.

Az információáradat. Ebben a fejlődésben fontos szerepet játszik az információ. Ha ötven évvel ezelőtt például Braziliában egy rendi teológiai főiskola tanárai és a püspökök között vita támadt, arról – Rómában és másutt – legfőljebb néhány szakember szerzett tudomást, de a világ nem törődött vele. Ma a legtöbb hírszolgálat azonnal átvesz minden ilyen eseményt, s azt minél messzebbre viszi, annál inkább egyoldalúvá, drámaivá válik a nézeteltérés ténye és mint botrány jelenik meg. Püspökök, professzorok nyilatkoznak, s a híranyag egyre bővül. Naivitás lenne észre nem venni a hírközlő eszközök mögött álló érdekcsoportok manipulatív beavatkozásait, sőt kereszténységellenes törekvéseit.

A múlt és a jelen között a különbség nem abban van, hogy azelőtt szigorú egyházi fegyelem uralkodott, amely az ilyen „eseteket" zár alatt tartotta. A tanítás felülvizsgálatát régen sem végezték titokban, de az emberek, akik tudomást szereztek róla, legalább nagyjából ismerték a személyeket, a témákat és a körülményeket; s az aktuális híreket megfelelő összefüggésben látták és ennek megfelelően mérlegelték jelentőségüket. Ezért nyilatkozott így egyszer John Kroll, Philadelphia érseke az újságíróknak: „Önök egyáltalán nem törődnek az USA-ban levő 270 püspökkel, aki teljesíti kötelességét, de ha egy hibázik, abból rögtön szenzációt csinálnak".

A hírszolgálatnak ezzel a sajátságával a politikusoknak már régóta számolniuk kell. A világban az ujdonság mindig az, amiről a hírszolgálat tudósít, s az egyháziak számára ez még szokatlannak látszik. Olyan intézmény-rendszerben, mint a Katolikus Egyház, az ujdonság sok esetben csakis szabályellenes lehet és megütközést kelt. A rendes lelkipásztori munka, az okosan vezetett szeminárium, a jól működő

karitász nem „híranyag". Ahhoz valaminek „történni kell", hogy az újságok tudomást szerezzenek róla, s lehetőleg azt is kiszakítják az összefüggésből. Példának felhozhatjuk, hogy amikor Teréz anya 80 éves lett, sok újság megemlékezett róla. De kevesen közölték nyilatkozatát, amelyet azon a napon tett: „Gondolnunk kell azokra a gyermekekre is, akiket nem engednek megszületni, s így azt sem tudjuk, mivé válnának és mit adnának a világnak". Igen, egy modern szentről lehet írni, de csak addig a mértékig, ameddig nem sérti a modernséget. A világi hírszolgálat különösebben akkor kezdett ez Egyház ügyeivel foglalkozni, amikor XXIII. János pápa meghirdette a II. Vatikáni Zsinatot. (A szocialista országokban az Egyház már korábban sajtótéma lett, főként az egyházfők elleni koncepciós perek során. A szerkesztőség megjegyzése.) Nemcsak a témákról beszéltek, hanem azokról az egyéniségekről is, akiktől megoldásokat lehetett várni. Azután folytatódott a papi hivatások számbeli csökkenésének pozitív értékelésével.

A nagy egykedvűség. II. János Pál pápa jobban a nyilvánosság elé lépett, mint elődei. Amerre ment, nagy tömegeket mozgatott meg, mert meg tudta őket szólítani. Sok esetben rokonszenvet váltott ki a Katolikus Egyházon kívül is. Tanításának mégis kevés visszhangja lett. A sajtó nem a lényeget emelte ki, sőt gyakran cenzúrázta a pápát. Egyes felhívásaival egyetértenek az őt hallgatók, de magatartásuk felülvizsgálatáig nem akarnak elmenni. Nem hangosan védekeznek, csak amit nem akarnak elfogadni, az nem zavarja őket különösképpen.

Ezt az ambivalens jelenséget főleg a nagy ifjúsági megmozdulásoknál lehetett tapasztalni. A fiatalok lelkesen meghallgatják és megtapsolják a pápát, de az nehezen jut eszükbe, hogy itt nem találkozóról van szó, hanem Krisztus követéséről.

A pápa utazásaival kapcsolatban jelentkezett az aggodalom, hogy azok megszokottá, hétköznapivá válnak. Ilyen fenntartás volt érezhető ott, ahová másodszor ellátogatott. Mindezt persze a sajtó előre megjósolta, szájbarágós módon tudatta az emberekkel, miként kell vélekedniük. Inkább általános érzéketlenségről lehetett beszélni. Az utazásokat egyesek – helytelenül – a pápa személyes hajlamának is tekintették, ami érthető abból a bezártságból, amelyben része volt a kommunista államban. Az igazi mozgató erő kétségtelenül mégis a vágy, hogy találkozzék az egyes országok népével és püspökeivel.

A II. Vatikáni Zsinat előtt az egyes országok püspöki konferenciáinak nem volt jogi státusa az Egyházban. Most ezt itt megkapták, sőt kialakítottak regionális konferenciákat és ezzel létrejöttek a közbeeső szervek a pápa és az egyes egyházmegyék között. Mindez koordinálja együttműködésüket, de késleltetheti is. Az Egyházban több, mint 2000 püspökség létezik, tehát érthető, ha Róma az egynemű dolgokat össze akarja fogni. De aki tudja, hogy a történelem folyamán jelentkeztek olyan „nemzeti utak", mint a gallikanizmus vagy a jozefinizmus, az nemcsak a szervezési tervekre gondol, hanem megtalálja a jónak és a kevésbé jónak az együttlétét is. A zsinat figyelembe akarta venni a helyi adottságokat és biztosítani akarta az egységet, ami természetesen nem könnyű vállalkozás. Viták jelentkeztek a teológiai tanítás, a hitoktatás körül és a püspöki kinevezésekkel kapcsolatban, hogy a helyi hagyomány kapjon-e elsőséget vagy a pápai kinevezés? A tanulságot le kellett vonni, hogy a hírközlési lehetőségek nem pótolják a személyes megbeszélést, hanem méginkább szükségessé teszik. Talán ilyen összefüggésben mondta Ratzinger bíboros egy Riminiben tartott előadásában, hogy az Egyháznak a maga által alkotott struktúrákat is felül kell néha vizsgálni és adott esetben megváltoztatni.

A pápa utazásai megvilágították az Egyház monarchikus jellegét és a püspöki kollegialitást, amit a II. Vatikáni Zsinat kiemelt, s amit a nemzeti püspöki konferenciák gyakorlatban megvalósítottak. Itt nem arról van szó, hogy egy püspök illetékességét és feladatát átruházzák egy testületre, hanem arról, hogy a püspökök közvetlen kapcsolatban álljanak egymással, hogy tárgyalásaikba bevonjanak szakértőket és kicseréljék tapasztalataikat. Így lényegében új helyzet állt elő anélkül, hogy az egyes püspökök illetékessége beszűkülne.

A világegyházi dimenzió. Ez is a zsinat utáni időhöz tartozik. A keresztény ember nem csak azért felelős, aki közvetlen közelében él, nemcsak a saját hazájában levő szenvedőkért és üldözöttekért, hanem minden emberért, illetőleg az emberiségért, a jelenben és a jövőben. Nem vitatható, hogy a lelkiismeretnek ez a felébresztése, az Istentől teremtett emberi nem egész családja felé fordulás nagy lépés az eddig szűkebb látókörhöz képest. Ennek alapja a teremtés tétele, amit Krisztus szavai és tettei is megerősítettek.

A XIX. században és a XX. század első felében az Egyház missziós tevékenységéhez imát és adományt kértek. Még emlékszünk olyan

perselyre, amelynek fedelén négerfej bólintott, amikor pénzt dobtak bele. Ma olyan bírálatok hangzanak el, hogy az Egyház együtt dolgozott a gyarmatosító hatalmakkal. A missziós tudat fenntartása érdekében a missziósrendek szoros kapcsolatot tartottak az otthoniakkal, hiszen onnan vártak utánpótlást és támogatást. Előadások, vetítettképes bemutatók ismertették kinti munkájukat.

Ma a fiatal nemzedékben egyre erősödik a tudat, hogy tulajdonképpen egyetlen közös világban élünk, ezért érdeklődnünk kell más népek életkörülményei iránt, át kell érezni problémáikat, szenvedéseiket, sőt áldozatot kell hozni értük. Ebből igazi emberi és keresztény erények fakadhatnak. Természetesen az állami és etnikai határok elmosódásával együtt elmosódnak a vallási, világnézeti határok is.

A kialakult fogyasztói társadalomban az emberek a testi bajokat jobban érzik, mint a lelkieket. Az utóbbiaktól legföljebb pszichoterápiával akarnak megszabadulni. Aki kenyérre éhezik, azt sajnálják, aki lstenre éhezik, azt különcnek tartják. Különben a testi szenvedés elsősége érthető. A nyomor nagysága nem lett kisebb a civilizáció elterjedésével, hanem együtt nőtt a világ népességének gyarapodásával. A fényűzés és a nyomor még a harmadik világ városaiban is egymás mellett látható és kegyetlen összehasonlítást válthat ki.

Ilyen áramlatok hatására az Egyház elkötelezettsége is változott, a missziós tevékenységre vonatkozóan. Bár a hit hirdetése mellett azelőtt is sok segítséget közvetített az elmaradt népeknek, hogy ők segítsenek magukon a technika és a civilizáció bevonásával, ma az Egyház belső érdeke még jobban visszavonult. Ha az emberek ma arról hallanak, hogy Latin-Amerikában egy püspököt meggyilkoltak, vagy missziós állomásokat támadtak meg, vagy hogy Dél-Szudánban a kereszténveket szervezetten üldözik, azt a többi hír mellett egyszerűen meghallják, és a keresztények sem nagyon gondolnak arra, hogy ezek az események „Krisztus testén", saját Egyházukon ejtenek sebet.

A missziós tevékenységtől az „egyetlen egységes világ" érzéséig. Akadnak, akik a keresztény misszió válságáról beszélnek és recepteket ajánlanak annak leküzdésére. Néha odáig mennek, hogy az Egyháznak abba kellene hagyni a kísérletet a kereszteletlenek megtérítésére. Ez egyébként Karl Rahner egyik félreértett tételéből, az „anonim keresztények" emlegetéséből levont következtetés és a másik véglet azzal a kijelentéssel szemben, hogy „az Egyházon kívül nincs

üdvösség". (Ez utóbbit az Egyház mindig helyesen értette.) Vannak rendi missziós központok, amelyek adományokat kérő nyomtatványaikban nem is hivatkoznak az evangelizálás szándékára, hanem csak a jótékonyságra. Az irgalmasság testi cselekedetei egészen háttérbe szorították a lelkieket. Sőt még tovább menve, sokak szemében nem is a Jézus nevében gyakorolt irgalmasságról van szó, hanem „a szegénység leküzdéséről", „az elnyomottak felszabadításáról", amit az egyenlőség és a szabadság nevében akarnak nyújtani, továbbá csak a meglevő javak igazságos elosztásáról beszélnek, nem pedig azoknak a munkában és időben való előállításáról.

A missziós kötelességből az átlendülés az „egyetlen világ átélésébe" nemcsak a szenvedők iránti rokonszenvet váltotta ki, hanem egyes országok katolikusait a nemzetközi jótevők első sorába emelte. Hogy azonban ez nem olyan hely, amely hálát és szeretetet arat, hanem bizalmatlanságot, sőt olykor gyülöletet is, azt az egyházi szeretetszolgálat már megtapasztalta. Kialakult valami naiv bizalom a márka-milliók kifogyhatatlanságában, a megsegítettekben pedig előáll az önbizalom, hogy nekik joguk van a segítségre, s ha egyik kérésüket nem teljesítik, azt úgy fogják fel, mint méltóságuk megsértését vagy a fajgyűlölet megnyilatkozását. Nem szabad lebecsülni a missziós feladatból az egyetlen egységes világ élményébe való átlendülés hatását a német katolicizmus belső helyzetére. A világegyházi feladat prioritásában megegyeznek a különféle csoportok és irányzatok, bár nem ugyanazzal a hangsúllyal, mint amit a rászorulók és a tervek rangsora megkövetelne. Ha egy akadémiai fórum vagy egy plébánia vezető testülete valamilyen helyi probléma megvitatásába reménytelenül belemerül, a vezető nem tehet okosabbat, mint hogy a harmadik világ irányába tereli a vitát, s mindig számíthat kiegyenlítődő megoldásra.

Néha azonban felötlik a gondolat: az egyetértés a saját életterünkön kívüleső témákban nem menekülés-e attól, hogy saját problémáinkkal szembenézzünk? A politikában is hasonló a helyzet, amikor azt követelik, hogy „nemzetközileg" gondolkodjunk és mozogjunk egy „sokkultúrájú" társadalomban.

A hit továbbadásának akadálya. A missziós feladat gyengítése hatással van az egyes emberek életére is. Németországnak nemcsak a volt kommunista uralom alatti részén keletkezett vallásilag légüres tér. A közvéleménykutatás kérdéseire 1990-ben ott a felnőtt lakosság

majdnem 40%-a vallotta, hogy a vallás nem mond neki semmit és nincs is rá szüksége. Nem csak az az ijesztő, hogy kevesen mondtak igent az Egyházra és tanítására (15%), hanem a nagy közömbösség a hit és a vallás iránt, a teljes vakság a természetfölötti tények iránt, amelyek az életet emberivé teszik. Valóban megfejthetetlen, hogy a kommunizmusnak ebben a tartományában, a volt Kelet-Németországban a vallásellenes harc miért volt olyan sikeres? Sokkal inkább, mint a többi keleteurópai országban, vagy akár magában a Szovjetunióban, ahol kétszerannyi ideig tartott az ateista-kommunista uralom. Minden onnan jövő korábbi hang megerősítette, hogy az uralkodó párt hitelképtelen és propagandáját hazugságnak minősítették. Miért nem ez volt a helyzet a vallás területén? Viszont Nyugat-Németországban sem mentek simán a dolgok, különösen ami a hit átadását illeti a következő nemzedékek felé. Ezen a téren az utóbbi évek statisztikai adatai nem túl szívderítők és nem lehetnek illúzióink. Még olyanok is, akik magukat vallásosnak mondják, a gyermekek nevelésében kevés szerepet tulajdonítanak a vallásnak. Sokkal kevesebbet, mint a jó modornak és a hivatásbeli munkának. Tehát itt is felismerhető a szemlélet irányának megváltozása. Nem Isten, nem az üdvösség, nem a túlvilági jutalom a fontos, a mértékadó az élet irányításában, hanem a „földi erények", vagy amit annak tartanak.

Az egyesült Németországban a több felekezetre oszlott kereszténység mellett 12–14 millió hitnélkülit lehet feltételezni. Ezek adják a harmadik legnépesebb „vallást" a katolikus és az evangélikus egyházak mellett, s így az iszlám a negyedik helyre szorult. Azt ma még csak sejteni lehet, hogy ez a strukturaválság milyen hatással lesz az eljövendő évtizedekre. A magától értetődő helyzet, miszerint az újszülötteket megkeresztelik és a halottat egyházi temetésben részesítik – bármi is történik a két dátum között –, bizonyára változáson megy át.

A liturgia kevéssé értékelt pluralizmusa. A zsinat utáni vitatott témák közé tartozott a liturgia reformja. Igazában nem a régi formák visszaállításáról volt szó, hanem újak bevezetéséről vagy azok megtűréséről. Püspökök és teológusok csodálkoztak azon, hogy a zsinat által elrendelt vagy lehetővé tett változások közül az istentisztelet ujjászervezése mozgatta meg legjobban az Egyház tagjait. Akár úgy, hogy a lehetőségeket igyekeztek továbbfejleszteni, akár úgy, hogy azoknak ellenálltak. Mindez érthető, hiszen az istentisztelet az a hely,

ahol a hívő az Egyházat otthonnak, menedéknek és gondos anyának tekinti. Teológusok esetleg a zsinat más témáit tartották fontosabbnak, de a történelemből tudhatták volna, hogy például a liturgia nyelve és a „laikus kehely" olyan jelek, amelyek zendülést válthatnak ki, sokkal inkább, mint dogmatikai vagy egzegétikai finomságok.

Ezen a téren a zsinat már előzetes kezdeményezésekre támaszkodott, ám a hívő nép a változásokat nem azonos ütemben tette magáévá. A huszas évek liturgikus mozgalma a zsinaton győzedelmeskedett, nevelő lendületét viszont nem tudta átadni a zsinati atyáknak. Nem tudjuk, Romano Guardini miként nyilatkozna a két hazájában (Német- és Olaszország) megvalósult liturgikus gyakorlatról, de egy dologban bizonyára állást foglalna: a zsinati reform nem tudott eléggé élni azzal a lehetőséggel, hogy az Egyház életében a liturgia megújulása úgy jelentkezzék, mint igazi megújulás, mint fellendülés. Ehelyett inkább úgy jelentkezett, mint ellentmondást nem tűrő, felülről jövő rendelkezés. Felülről kötelezték, nem alulról bontakozott ki. Nem a világos és érthető formák tartalmi elmélyítése volt a fő cél, hanem a szabad kezdeményezés kapott nagy teret, s így jöttek létre a különböző megoldások. Természetesen vannak jól sikerült elgondolások is, emellett azonban az egyházi zene nem kapott kellő teret. Sok dolgot az elkésett egységesítés számlájára lehet írni, amikor nem vették kellőleg figyelembe a nép által megőrzött hagyományokat. Hivatkozhatunk arra, hogy a gyászmisét is szabványosították, s elhagytak olyan betéteket, szekvenciákat, amelyek művészi alkotások voltak. Aki csak azért megy templomba, hogy Mozart *Requiem*-jét meghallgassa, lehet, hogy nem buzgó keresztény, de mégis részt vesz az istentiszteleten, s talán nem is minden áhitat nélkül. Aki ma a *Stabat Mater* szekvenciát hallani akarja, akár Palestrinától, Pergolesitől, Haydntől, Rossinitől vagy Dvoráktól, annak el kell menni a koncertterembe. Jacopone de Todi szekvenciája mint szöveg is művészi alkotás, mégsem talált kegyelmet a bizottságok előtt.

Azok az egyházi közösségek, amelyek a latin liturgiát egészen elhagyták, azok Bachtól és Beethoventől is elbúcsúztak, s ott a „zenés mise" a *Gloriától* és a *Credótól* elszakadt közönség számára idegen test vagy legjobb esetben régi emlék.

Az egyéni kezdeményezésnek tér jutott és ez legtöbbször túlzásokhoz vezet. Néhol a mise elején méltatják a liturgikus napot, az evangé-

lium után homiliát mondanak és a végén felolvassák a bőséges hirdetéseket, s így az Eucharisztia ünneplése cselekményekkel megszakított katekézissé válik. Néha az a benyomásunk, hogy a liturgiareform azonos lett a formabontással. Nem igaz, hogy az egyházközösség állandóan újat és szokatlant várna. A liturgia maga formába van öntve, azt nem kell állandóan alakítani, hanem komolyan kell venni. Természetesen mindezt nehéz betartani olyan korban, amikor az „eredetiség" igényli a legnagyobb kitüntetést.

Mennyiben volt jelentős a zsinat az egyházi élet számára? Lehet itt alkalmazni a *post hoc, ergo propter hoc* (az előzmény egyúttal ok) következtetést? Inkább azt mondjuk, hogy az előzmény nem mindig elegendő feltétele a történésnek. Azt nem érdemes kérdezni, hogy mi lett volna, ha nem jön a zsinat, hiszen bizonyos kezdeményezések már a zsinat előtt megvoltak, pl. bibliakritika, liturgikus újítások. Sok nyugtalanító jelenség pedig a „világból" szűrődött be (pl. feminizmus, tekintélyellenesség). XXIII. János pápa arról beszélt a zsinattal kapcsolatban, hogy az ablakot ki kell nyitni és friss levegőt kell beengedni az Egyházba. Számba kellett volna azt is venni, hogy túl sok „világi" levegő tódul be, sőt huzat lesz s annak következményei nem mindig pozitívak. Nyilván hosszabb időre van szükség a kiforrottság eléréséhez. Talán nem túlzott állítás az, hogy az Egyház hitbeli helyzetét látszólag különbségek, ellentétek és ellentmondások jellemzik, sokkal inkább, mint bármikor azelőtt. (A Katolikus Egyház Katekizmusa ezt óhajtja kiküszöbölni. A szerkesztőség megjegyzése.) Soha nem volt egymás mellett annyi nem-egyidejű kultúrtörténeti tényező, mint ma. A missziós stratégiának ehhez kell igazodni. Még a kommunizmus alól felszabadult országok egyházaiban is eltérő a helyzet. Vannak területek, ahol alig maradt olyan történeti gyökér, amiből új élet fakadna.

Kiindulópontok a missziós stratégiához. Az nem vitás, hogy Európában szükség van új evangélizációra. A hivatalos és a gyakorlati ateizmus nyomai föllelhetők a lelkekben és az élet külső alakításában. Az is kétségtelen, hogy csak Isten kegyelmi segítségével adhatjuk át a hitet az egyéneknek és a nemzedékeknek. A kegyelmet viszont ki lehet imádkozni és nekünk kell erőfeszítést tennünk, hogy a feladatot elvégezzük, hiszen az igehirdetés emberekre van bízva.

A mai szervezett társadalomban a lelkipásztorok, közösségek, szervezetek együttműködésére különös szükség van. Olyan elvi állásfogla-

lások nem elegendők, amelyek elsősorban a fennálló helyzet bírálásával igyekeznek előbbre jutni, amennyiben belső párbeszédet és nagyobb demokráciát követelnek az Egyházban. A legnagyobb missziós erő a megélt kereszténységben van. Ahol egyének és családok szilárdan állnak a hitben és a szeretetben, annak van kisugárzó ereje. De hogyan közelítsünk olyanokhoz, akik egyik ideológiából kiábrándultak és helyette nem találtak új lelki tartalmat? Ma divatba jött a vallásszociológia, mint új tudományág. De a tapasztalat legföljebb azt mutatja, hogy az is csak a hiányokat tárja fel, vagy elképzelt mértéket alkalmaz. A jövőt csak pozitivumokra lehet építeni. Különben is a szociológia mit vesz alapul? A templombajárók számát, az anyakönyvi adatokat vagy a megkérdezettek vallomásait? Ezek adhatnak némi eligazítást, de nem tükrözik a vallás valódi erejét, amelyet maga Jézus fogalmazott meg: „a Lélek ott fúj, ahol akar".

Igaz, hallunk eleget a karizmatikus mozgalmakról és jelenségekről is. Biztos, hogy sok jó van bennük, de legtöbbször hiányzik belőlük a teológiai világosság. Megelégszenek azokkal a jelenségekkel, amelyeket Pál apostol mellékesen említ leveleiben. Pedig abból kell kiindulni, hogy a prófétai jövendölés magát a Messiást mondja elsősorban karizmatikusnak, mert „rajta nyugszik a bölcsesség és az értelem lelke, a tanács és az erősség lelke, a tudás és az Úr félelmének lelke, s az Úr félelmében telik öröme" (Iz 11,2). Pál apostol is úgy tekint fel rá, hogy „ő Istentől bölcsességünkké, megigazulásunkká, megszentelődésünkké és megváltásunkká lett" (1Kor 1,30). Ezt a szellemi tartalmat és légkört semmi mással nem lehet pótolni az Egyházban, s minden elmélyüléshez ezt kell alapul venni.

Fordította: Győrffy Andrea

David L. SCHINDLER

Életszentség és szellemi élet

Az életszentséget úgy kellene értelmezni, mint a szellemi élet belső formáját, valamint olyan módon, hogy a modern akadémiai tanítási tervek módszerének és tartalmának is megfeleljen. Ez a megállapítás első pillanatra különösnek látszik. Hiszen még ha a teológiai tanulmányokra érvényesnek is tartjuk – bár egyesek ezt kétségbe vonják –, olyan igényt nehezen támaszthatunk, hogy a modern tudományok egész területére kiterjesszük érvényességét. Ugyanis legalább három probléma merül fel. Az életszentség valami „szubjektív" jelenség és így nem sok köze lehet a tudományok objektivitásához. Továbbá az életszentség emberi szubjektivitásra vonatkozik, azért nem állítható emberen kívüli dolgokról. Végül: az életszentség a természetfölötti rend sajátsága, ezért nem lehet belső és közvetlen vonatkozásban a „természetes" tudomány módszerével és tartalmával.

Az ilyen ellenvetésekre adandó válasz szükségessé teszi a krisztológiai reflexiót és az analógia-fogalmat, amely a krisztológiával kapcsolatban bontakozik ki. A téma súlypontja Jézus beszéde az Atyáról (Abba), amelyben ő saját magát is kinyilatkoztatja. Ő, mint a Fiú, az Atyától kap mindent, egész valóságát. Imádsága és engedelmessége azt fejezi ki, ami benne a legmélyebb, s az nem is annyira erkölcsi magatartás, hanem életének igazi formája. Innen kiindulva látjuk meg, hogy benne az út és az igazság egybeesik („Én vagyok az út, igazság és élet", Jn 14,16). Az imádság és az engedelmesség Jézusnál nem szubjektív út az Atyához, hanem pontosan az objektív igazság, illetve az Atyához fűződő viszony tartalma.

Ami Jézusban mint az emberré lett Igében valóság, az nem más, mint az Atya iránti szeretetkapcsolat kifejezése imádságban és engedelmességben.[1] Vagyis az ő embersége örök fiúságának a vetülete.

---

1 H. U. v. Balthasar, Christlicher Stand, Einsiedeln, 1977, 59–62.

A szeretetkapcsolat Jézus és az Atya között azonban nem kizárólagos, hanem nyitott a világ felé, amelyet az Atya Jézusra való tekintettel teremtett. („Legyenek mindnyájan egy, amint te, Atyám, bennem vagy és én benned", Jn 17,21.) Ez pedig azt is jelenti, hogy a teremtés dinamikusan a szeretetből indul ki, és ráirányul arra a szeretetre, amelyet Isten Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott. Más szóval: rá van irányítva az imádságra, az engedelmességre és a szolgálatra. Ez a dinamikus rend az első ember bűne által erősen meggyengült, de lényegében nem romlott meg. Minden teremtett valóságot úgy értünk meg legjobban, ha bevonjuk az imádság, az engedelmesség és a szolgálat viszonyába Isten iránt, Jézus által[2], s ahogy azok felvételt nyernek a kozmikus liturgiába.[3]

Az imádság, az engedelmesség és a szolgálat legmélyebb jelentésüket akkor kapják meg, ha azokat keresztények gyakorolják, mégpedig olyan tevékenységgel, amely az értelem és a szabadakarat képességén nyugszik. Mivel azonban nemcsak az ember, hanem minden létező az Ige által lett (Jn 1,1–3; Kol 1,15–17), azért a nem értelmes lények is valódi, de hasonlósági módon be vannak állítva az engedelmesség és a dicsőítés folyamatába.[4]

Tehát az imádságnak és az engedelmességnek keresztény antropológiai jelentése, s egyuttal ontológiai és kozmikus jelentése is van. Főleg akkor és annyiban, amennyiben azokat ajándékként fogadjuk, mint amelyeket a szentháromsági szeretet Krisztusban juttatott nekünk.

Itt térünk vissza a kiinduláshoz, miszerint Isten imádása a keresztények átfogó feladata. Átfogó abban az értelemben, hogy nemcsak minden időben és nemcsak minden emberi képességgel kell kifejezni. Az Isten előtti hódolat nemcsak arra az időre vonatkozik, amit a templomban vagy magánéletünkben eltöltünk vagy amit a teremtményekkel való bánásmódban tudatosan kifejezünk. Isten dicsősége megnyilvánul a dolgokban benne levő logikában, ésszerűségben.

2 Lásd u.o. 52.
3 Balthasar maga használja a Kosmische Liturgie kifejezést.
4 Pl. a Zsolt 104,27–30 teljes értelme és szépsége csak akkor érvényesül, ha Isten dicsőségének ontológiai és kozmológiai kifejezésére gondolunk.

Csak annyiban „találhatjuk meg Istent minden dologban", amennyiben ezt felismerjük.

Meg kell még világítani azokat a szempontokat, amelyek tételünket kiemelik és igazolják. Megemlíthetjük a II. Vatikáni Zsinat kitételét, hogy „minden ember meghívást kapott az életszentség megvalósítására (*Lunem gentium*). II. János Pál pápa pedig beszél a világ újra-evangélizálásának feladatáról. Még bővebb anyagot találunk Hans Urs von Balthasarnál, aki a keresztény küldetés teológiáját fejti ki. Ha nem látjuk meg, hogy az evangelizálás és a megszentelődés a valóság belső természetére épül, s így érinti az értelem és az akarat rendjét (az objektivitás és a szubjektivitás rendjét), akkor kitesszük magunkat a veszélynek, hogy nem ismerjük fel a megújulás igazi horderejét, amelyet az egyházi előírások hangoztatnak.

Ezek alapján tesszük fel a kérdést, hogy a katolikus egyetemek és kollégiumok az önértelmezés területén nem voltak-e túlságosan beszűkültek? Vannak kisérletek, melyek az identitást határozott erkölcsi állásfoglalások kialakítása, magasabb szociális érzékenység, politikai stratégiák és a tanítóhivatalhoz való hűség által valósítják meg. Ezek mind figyelemre méltó szempontok. De kérdés, hogy elsőségi jelentőségük ven-e az egyetemi életben, vagy pontosabban kifejezve, igazi keresztény értelemben, ha a megszentelődés, a krisztológia és a liturgia nem válnak a szellemiség belső alkotóelemévé s az akadémiai élet tényezőjévé?

***

Most felvázoljuk Hans Urs von Balthasarnak a küldetés teológiájáról szóló elveit, amelyek mindazt hangsúlyozzák és megalapozzák, amit eddig kifejtettünk. Ezek az alapelvek a krisztológiát és az analógiát érintik, ahogyan már szó esett róla. Szentírási kiindulásnak vehetjük a Kol 1,15–18-at. „Ő (Krisztus) a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsőszülötte. Mert benne teremtett mindent a mennyben és a földön: a láthatókat és a láthatatlanokat, a trónusokat, uralmakat, fejedelemségeket és hatalmasságokat. Mindent általa és érte teremtett. Ő előbb van mindennél, és minden benne áll fenn. Ő a testnek, az Egyháznak a feje. Ő a kezdet, az elsőszülött a halottak közül, hogy övé legyen az elsőbbség mindenben" (lásd még: Jn 1,1–4).

Kezdjük a Balthasartól vett idézettel: „A szintézist egyáltalán nem elméletileg kell létrehozni a természet és a kegyelem viszonyának tárgyalásánál. A szintézis végső fokon krisztológiai probléma. Hiszen Krisztusban – aki Isten és ember – Isten kitárult a világ felé és ebben a leereszkedésben kijelölte az ember felfelé vezető útjának értelmét. Krisztus az egyetlen konkrét mérték Isten és az ember, a természet és a kegyelem, az értelem és a hit között. S ez a Krisztus – bár emberi természete is van – isteni személy. A viszony tehát ezen dől el. Az ő embersége az isteninek a kifejeződése és eszköze, tehát semmiképpen nem az emberinek az isteni kifejezése és eszköze. Az emberi minden viszonylatban teljes őbenne azáltal, hogy ő azt minden felfelé törekvő irányulásával együtt maradék nélkül Isten megnyilatkozásának szolgálatába, kegyelmének és szeretetének lefelé irányuló menetébe állítva látja".[5]

A Fiú küldetése Krisztus, Mária és az Egyház hármas szeretetének nyitottságában fejeződik ki, mint *fiat*, mint beleegyezés és elfogadás: „Krisztus küldetéséből ered az Egyház küldetése és az Egyházból a kereszténveké, s a tervben benne van a teremtés egésze, a térben és időben megvalósult egyedi létezőkkel. A teremtésből nőnek ki a természet formái, kitárulnak lélekben és szeretetben a termékenyítő kegyelem előtt, s felülről kapják a végső, a természetüket felülmúló alakjukat. Ennek a folyamatnak ősmintája az a mód, ahogyan Krisztus emberi természete nyitott az isteni személyre és ahogyan benne létezik, *hiszen az Atyától való küldetés nemcsak megváltói tisztét* és sorsát határozza meg az egyes lépésekig, hanem egyedi természetének lényeges vonásait is. A Fiú elvállalja az emberi életet, hogy azt feláldozza Istennek minden emberért és a világért, a világot így egyesítse Istennel, és ennek folytán a feltámadásban a feláldozott emberi természetét (és vele együtt a világot) megdicsőítse, s az Atya kezéből megdicsőülve visszakapja".[6]

Balthasar elgondolásával kapcsolatban két szempontra kell figyelni. Ezek a krisztológiára és az analógiára vonatkoznak. Először tartani kell azt, hogy Krisztusban az isteni és az emberi természet különbözősége nem mosódik el azáltal, hogy egyesülnek az isteni személyben. Éppen ellenkezőleg: Krisztus személye alapozza meg az

5 Balthasar, in: Verbum Caro, Bd.1, 1990, 174.
6 Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, 1985, 83 kk.

egységet, amelyen belül a különbözőségek találkoznak. Az igazi nehézség az, hogy miként kell felfogni a viszonyt az Atyához, amely a Fiú személyét alkotja, s amely Krisztusnak is az én-je. Emberi természete viszont teremtmény és egyben fiúságának is a kifejezése, tehát egészen az Atya szolgálatára áll. Ugyanakkor emberi természetének teljessége nem a világhoz szóló küldetésén kívül realizálódik, hanem azon belül, s mintegy meg van hosszabbítva benne az Atyától való eredete és visszatérése hozzá. Ez következik fiúságából. Vagyis Jézus emberségében minden az Atya szolgálatában áll. Balthasar ezt így érzékelteti: „Az a küldetés, amit Jézus az Atyától kap, nemcsak megváltói szerepét formálja, hanem egyéni természetének lényeges vonásait is".

Másodszor: Ha most a teremtett lét felé fordulunk, akkor meg kell látnunk a nagy különbséget közte és Jézus között. Jézus személyisége miatt isteni, viszont a teremtett dolgok semmiféle isteni vonást nem hordoznak és nem is törekszenek isteni létre. A Szentírásból azonban tudjuk, hogy a nagy űr Krisztus és a teremtmények között már itt valahogyan át lett hidalva, hiszen Isten „mindent Krisztusban és Krisztusért teremtett" (Kol 1,16). A dolgok természete tehát nyitott a kegyelem befogadására, s így újjá is lehet őket alkotni.

Krisztusban tehát a küldetés azonos fiúságával, illetve személyiségével, s ennek analógiája megvan az ember természetében is. Az az őskép, ahogyan a természet nyitott a kegyelem előtt és ahogyan a természetben megvan a lehetőség az újjáteremtésre, az éppen Krisztus embersége, amint az viszonylik istenségéhez és ahhoz a küldetéshez, amelyet az Atyától kapott. És végül: mivel Jézus emberi természete mindig az Atya szolgálatában áll (mint kifejezés és eszköz), azért vele együtt minden teremtmény be van vonva ebbe a szolgálatba. Ez az értelme annak, hogy minden általa és érte van.

Összefoglalólag tehát ezt mondhatjuk: Jézus Krisztus Istenben felvette az emberi természetet, s azzal együtt bizonyos mértékig minden teremtményt közel hozott magához.[7] A természet kezdettől fogva a maga integritását és szabadságát az engedelmességben találja meg (ez a törvényes autonómiája), vagy így is mondhatjuk: az Atya iránt való szeretetben. A következmény kettős: a természet magába foglalja

7 Lásd: II. János Pál, Dominum et Vivificantem enc. nr. 50.

a teljesség és az épség gondolatát, ami megfelel neki, de ez a teljesség mindig a kegyelmi rendre irányultságban valósul meg, azaz a háromszemélyű egy Istenre való ráirányulásban, ahogy az kinyilvánult Jézus Krisztusban, majd a Szentlélek által Máriában és az Egyházban.

Így minden létező elárul valamilyen vágyódást és mozgást a lét forrása és célja, Isten felé. Itt a félreértés elkerülése végett két megjegyzést kell tenni:

Először: a „hasonlóság" vagy „képiség" természetesen a dolgok létfokozatainak megfelelően megy végbe. Az ember a maga személyes értelmi és akarati képességével legjobban tükrözi Istent, de ez nem zárja ki, hogy a teremtés a maga egészében ne hordozná magán az Istentől eredés nyomait, mégpedig igazi analog értelemben.[8] Hogy ez mit jelent, arról később szólunk.

Másodszor: ez a „képiség" mindig kettős (paradox) feszültség között jelentkezik, amiről soha nem szabad megfeledkezni. A természet, amely már most szolgálatra van hivatva, ezt a hívást nem realizálta (a teremtés rászorul a megváltásra). A már igen és a még nem közötti feszültséget erősíti a bűn jelenléte, amely elhomályosítja a természet Istenre irányulását, hiszen ellenkező irányba vonzza. Az engedelmesség belső adottsága – az Atya iránti engedelmesség és szeretet – Ádám bűne következtében meggyengült, és az engedetlenség állandó tényező maradt.

***

A Balthasar teológiájában alkalmazott analógia kettős. Az egész teremtés tükrözi ugyan valamilyen formában Istent, de nem saját erejéből, hanem kizárólag azon kegyelmi tett révén, amelyet Isten Jézus Krisztusban megvalósított. Nem a „teizmus" istenfogalmáról van szó, hanem Jézus Krisztus háromszemélyű Istenéről.[9] Az egész teremtett világ ősképe – analógia alapján – Jézus Krisztus emberi természete, olyan módon, hogy a természet „kilépve magából kibővül", az Atyától kapott küldetés irányában. Az analógia másik jellege pedig az, hogy a „képiségben" kapott küldetés az ember esetében az engedel-

8 Balthasar, Theologik Bd 1, 1985, 246 kk.
9 Balthasar, Theologik II. 27–57.

mességben és a szolgálatban realizálódik. Alacsonyabb fokon azonban jelentkezik az alacsonyabb rendű létezőkben is.

Az első analógia megjelöli azt a viszonyt, amelyet egyrészt a hit analógiájának, másrészt a lét analógiájának mondhatunk. Ezt a viszonyt a kegyelem alapozza meg, Istennek Jézus Krisztusban megvalósult tette által. A második analógia a létanalógián belül mutatkozik meg és annak a kifejezése.

Itt még azt kell kifejteni, hogy mit jelent ez az állítás: Az emberi természet és bizonyos módon az egész természet[10] a maga jelentőségét az Atya szolgálatában kapja meg. A legegyszerűbb válasz az a megállapítás volna, hogy a lét értelme a szeretet. Az elmondottak fényében azonban az igazi probléma az, hogy a szeretet formát, alakot öltött. A szeretet értelme a krisztológiában van megadva és vele együtt a létanalógiában, ahogy azt a krisztológia megvilágítja.[11]

A szeretet formáját Krisztusban kaptuk meg, az Atya Fiában és Igéjében, ezért kell itt keresni a szeretet értelmét is. Katolikus értelemben azonban nem elég ezt csupán kimondani, mivel Krisztus jelentőségét a *Credo* fejti ki, és mivel krisztológia nincs háromságtan, mariológia, ekléziológia, pneumatológia és szentségtan nélkül. Az is fontos, hogy a szeretet formájának kifejtése helyet kapjon az egyházi tanítás minden fő ágában.[12] A szeretet Krisztusban annyira kinyilatkoztatást nyert, hogy az üdvrendbe beletartozik a Szentháromság, Mária és az Egyház.

Itt a szeretet értelmét egész terjedelmében nem vázolhatjuk fel. Csak arra mutatunk rá, hogy a szeretetről szóló kinyilatkoztatott tanításba bele van foglalva a közösség, továbbá az agape, az önátadás és a kenózis, az önmegtagadás vagy kiüresítés, meg a *fiat*, az „úgy legyen".

Katolikus értelemben tehát nem beszélhetünk olyan krisztológiáról, amely elszakadt az egyházi tanítás főbb ágaitól. Ennek pedig kettős következménye van. Az egyik az, hogy a szeretet teljes és

10 A létnek az ember által Isten felé irányulását tárgyalja: J. Meyendroff, Christ in Eastern Christian Though, New York, 1975.

11 Arra kell gondolnunk, hogy a természetfölötti rend, amely megjelent Krisztusban, analógiája a létnek, a teremtés rendjének.

12 Lásd még: J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, 1968.

valóságos értelme csak az egész tanítás alapján fejthető ki, vagyis ahogy az vonatkozásban van a Szentháromsággal, Máriával és az Egyházzal. A másik pedig az, hogy ez a tanítás a szeretet formáját is kinyilvánítja, ahogy az önzetlenségből, küldetésből, szolgálatból, engedelmességből és dicsőségből áll.

Itt egyúttal elérkeztünk a második nehéz pontig. Azt mondtuk, hogy a szeretet a lét értelmét mutatja meg, formája pedig a krisztológiában jut kifejezésre[13], és még a létanalógiában, ahogy ez a krisztológiában kibontakozik. Vagyis Krisztus, Mária és az Egyház minden teremtett lét mintaképei. Ez meglepőnek látszik, de gondolni kell arra, hogy a lét értelme a másikra irányuló tevékenység képeiben, az önátadásban, a kiüresedésben és a *fiat*-ban tükröződik.

Vagyis a lét értelmét abban a szeretetben kell keresni, amely a személyes isteni szeretet mása, s amely Jézusban Mária *fiat*-jának közbejöttével testet öltött. Innen kiindulva kérdezzük tovább: Mi a jelentése ennek az elvnek konkrétan a kozmoszra vonatkozóan?

Balthasar elvi választ ad erre a kérdésre, amikor a kozmoszra vonatkozó reflexiónál az analógiát a szépnek és a személynek a területéről veszi. A két rendet gyökerében összekapcsolja a szeretet[14], s azt a „másik csodájának" fogalmában fejezhetjük ki. A másiknak mint ajándéknak a megélése egyszerű fokban az anya-gyermek viszonyában jelentkezik. A gyermeknek a létről való első tapasztalása az anya mosolyában konkretizálódik.[15] A gyermek ezt úgy fogadja be, mint a szeretet ajándékát. Ez őt idővel válaszra készteti: arra, hogy visszamosolyogjon. Az adás és az elfogadás ritmusa, illetve az adás és a megtisztelés ritmusa, ami emberi síkon megy végbe, megadja az analógiát, amellyel megközelíthetjük a lét minden síkját.

Arra nem térünk ki, hogy ez mit jelent az ember alatti létező esetében.[16] Elég utalni Arisztotelész és az újkori Bacon természetszemléletére. A régiek szemléletében a természet organizmus módjára

13 Közben arra is gondolni kell, amit Balthasar úgy fejez ki, hogy Krisztus szeretetében van formabontás is: a kiüresedés és a kereszt botránya.

14 A szép és a személyiség összefüggéséhez lásd: Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, 35.

15 További kifejtést lásd: Balthasar, Herrlichkeit, III/2 943 kk.

16 Lásd még:Balthasar, Theologik I, 246 kk.

működött, a moderneknél inkább úgy, mint egy gépezet. A régi látomásban a természet belülről kiindulva cselekedett, míg a modern felfogásban a természet csupán erők funkciója, amelyek kívülről hatnak és egységük csak a részek összege. Az organikus felfogás látta az egységet, a szépséget, a célirányosságot, s megértette benne az objektivitást és a szubjektivitást, aminek különösen a személyesség területén van jelentősége.[17]

Érthető, hogy a természetes világ organikus értelmezésében a fogalmaknak is a természethez kell igazodniuk. Ehhez a kinyilatkoztatásból csak modelleket vehetünk, s éppen ez az analógia. Például a krisztológiai hitben el van rejtve az organikus világmagyarázat igazsága is, hiszen a végső cél a természetfölötti egység kialakulása.[18]

***

Tételünk tehát az, hogy az életszentség szellemi életünknek nemcsak a módszerét, hanem alapvető tartalmát is meghatározza. A tökéletességre való felhívás megkívánja az egyetemes szeretet gyakorlását (*Lumen gentium* 5). De a felhívás akkor válik világossá, ha felismerjük, hogy a szeretet olyan formájáról van szó, amely Krisztusban megnyilatkozott.[19] Viszont akkor a szeretet az analógia erejében nemcsak az emberi utat mutatja meg, hanem minden teremtett lét alapvető igazságát is, hiszen Krisztus az út, az igazság és minden teremtmény elsőszülötte.

Szellemünk számára már az életszentségre szóló felhívásnak is átfogó jelentősége van. Ha valóban át akarjuk venni Krisztus lelkületét (Fil 2,5; Kol 2,16) és állítani akarjuk, hogy „már nem én élek, hanem Krisztus él bennem" (Gal 2,20), akkor Krisztus szeretetének meg kell engednünk, hogy ne csak akaratunkat befolyásolja, hanem töltse be életünket és gondolatvilágunkat. Ugyanakkor ez nem jelenti szellemi világunk önállóságának megszünését.[20] A teremtmények sajátos autonómiája megmaradt, azért beszélhetünk függetlenségről, meghódo-

17 Az analógiához lásd: Bonaventúra, Questiones de Trinitate.
18 Michael Polanyi, Personal Knowledge, Chicago, 1964.
19 Balthasar, Christlicher Stand, 17 kk.
20 Erről bővebben: Balthasar: Merkmale des Christlichen, 1990.

lásról, imádságról és engedelmes szolgálatról. Az életszentségre kapott felhívás akkor valósul meg, ha igyekszünk Isten dicsőségét a teremtett dolgok belső rostjaiba is belevinni és láthatóvá tenni, vagyis ha a szeretet analógiáját minden megfelelő formában érvényesítjük.

Balthasar két megfontolásával foglalhatjuk össze gondolatmenetünket. Az egyik a nyugati kultúra kritikus állapotára vonatkozik, a másik a küldetés teológiájára. Balthasar egyik utolsó művében a modern nyugati világ lelkét *anima technica vacua*-nak, üres technikai léleknek nevezte. Értelmét ebben a szövegben fejtette ki: „Ahol szétszakítják a természet és a kegyelem viszonyát, ott az evilági lét szükségszerűen a nagyobb »tudás« szinezetét kapja, s akkor a világ belső szereteterőit túlszárnyalja és átfogja a tudomány, a technika és a kibernetika. Kialakul egy világ nők és gyermekek megbecsülése nélkül, egy világ, ahol minden a nyereségre és az erőre van beállítva, ahol az érdek nélkülit, az ingyenest, a haszon nélkülit lenézik, s ahol a művészet is a technika álarcát ölti magára".[21]

Célunk eléréséhez elég rámutatni arra, hogy Balthasar elsősorban a nyugati kultúra problémájáról, a természet és a kegyelem szétválasztásáról beszél, vagy másképp kifejezve, a teremtett rendnek a szeretettől való elszakadásáról. Pedig azt Isten Jézus Krisztusban kinyilatkoztatta. A helyes értelmezéshez a felmerülő kérdéseket alapvető egységükben kell elemezni.

Másodszor látni kell, hogy Balthasar a szétválasztást analóg értelemben veszi, nem azonos értelemben.[22] Vagyis helyes a megállapítás, hogy ezeknek a problémáknak a közvetlen forrása a természet elválasztása az általános antropológiai és kozmológiai szeretettől. Attól a szeretettől, amely az „evilági" szépség és a személy rendjében mutatkozik meg. Márpedig az egyetemes szeretet sem szubjektíve, sem objektíve nem tartható fenn, ha elszakad a Krisztusban kinyilatkoztatott természetfölötti szeretettől.

Amikor Balthasar a mai kor „technikai lelkéről" beszél, nem akarja elutasítani a tudományos és technikai „tudást". Ezeknek csak rosszul értelmezett autonómiáját kifogásolja. Az autonómiának az a hamis

21 Glaubhaft ist nur Liebe, 94.
22 Balthasar nem lát minden problémában krisztológiai kérdést, mint Karl Barth.

„logikája", amely a felvilágosodás óta előtérbe nyomult, talán legjobban kifejeződik Francis Bacon mondásában, hogy a tudás hatalom és a kozmikus rend modellje a gép.

Balthasar látja, hogy az engedetlenség és a nemszolgálás logikája összefügg a mai kor nagy problémáival, a feminizmus bizonyos törekvéseivel, a gyermekáldás kérdéseivel, a fogyasztó-társadalom megjelenésével és az aktivizmussal. Ezeknek a gyökere közös, nem pusztán erkölcsi, hanem léttani értelemben is. A létet nem veszik úgy, mint ajándékot, amit tisztelni kell. Ezekre a kérdésekre a válasz csak az újraevangelizálás lehet, amely a lelkületet átformálja. Itt térhetünk rá Balthasar második idézetére, amely a küldetés értelmét fejti ki: „A Szentlélek az egyes korok kérdéseire nem elméleti fejtegetésben ad választ, hanem a szentek küldetésében, akik a kinyilatkoztatás üzenetét valóra váltják. A szentek hordozzák az élő hagyományt a Szentírás értelmében. A horizontális emberi áramlatokkal szemben ők képviselik az Úr jelenlétének vertikális irányát".[23]

Egész tárgyalásunkban az életszentség és a küldetés egyetemes jelentőségét igyekeztünk megvilágítani. Balthasar a szentekhez fordul, amikor a kor problémáira választ keres. Miért nem a teológiához és a különböző tudósokhoz? És főleg akkor, amikor az általános szellemi aktivitás értelmezéséről van szó? Balthasar értékeli az értelem különleges szerepét, ellenben tudja, hogy az életszentség a szellem egész terjedelmét átfogja és az életszentség az értelem felszabadulásának a feltétele. Csak a szeretetben ismerjük meg a lét igazi jelentőségét, hiszen maga a lét is adomány és szeretet.[24]

Az analógiát természetesen mindig beleértjük. Balthasar azért mutat rá a szentekre, mert bennük kiteljesedett a szeretet, amely Jézusban és Máriában különös fokban megnyilvánult. Gyakorlativá vált az igazság, hogy „már nem én élek, hanem Krisztus él bennem" (Gal 2,20). A megszentelődés azonban nem rombolja le emberi természetük önállóságát, mint ahogy az Krisztusban sem tünt el, hanem erősebb lett. Ha az ember növekszik az erkölcsi tökéletességben, akkor emberi személyisége és evilági harmóniája is több lesz.

23 Balthasar, Theologie der Geschichte, 1959, 82.
24 Balthasar, Verbum caro, 195 kk.

***

Természetesen nagyon összetett probléma az, hogy a mai tudományosság kritikai módszerei mellett megállapítsuk az életszentségre szóló meghívás tartalmát és annak kezelését a tudományos intézményekben. Itt szükség van a katolikus tudósok tapasztalatára is, akik a tudományos szakokkal és módszerekkel foglalkoznak. De a klasszikus keresztény szerzőknek van két velős megállapításuk, amelyek segíthetnek a szükséges elvek megtalálásában. Az első Aquinói Szent Tamástól való, s ez Henri de Lubac gondolatvilágában is nagy helyet kapott[25]: „A megismerő alany minden megismerésben burkoltan Istent ismeri meg".[26] A másodikat Bonaventura fogalmazta meg: „Világossá válik, hogy Isten sokféle bölcsessége, amelyet a Szentírás könnyen hozzáférhetővé tesz számunkra, minden megismerő aktusban és minden dolog természetében el van rejtve".[27]

Elmélkedhetünk Tamás inkább teisztikus, és Bonaventura inkább biblikus, azaz krisztocentrikus megfogalmazásának különbözőségéről. Azonban inkább figyeljük meg mindkettőjüknél a radikális istenközpontúságot. Mindketten világosan leszögezik, hogy az értelem egyetlen megismerő aktusa sem lehet – mégha nagyon gondosan be is van csomagolva a kutatási módszerekbe – Istenre vonatkozóan semleges. Ő valamilyen módon benne van minden megismerésben, szubjektíve és objektíve, tehát mind a megismerő oldaláról, mind a tárgy oldaláról. Így minden módszertani kérdés valahogy szükségszerűen elvonatkoztat ettől, vagy a nyiltság vagy a zártság alkalmazásával.[28]

Ezek alapján mondhatjuk, hogy a Bacon-féle elvonatkoztatás, amely a szellem és a természet, az alany és a tárgy autonómiáját hangoztatja, hamis értelemben bezárkózik. Mivel a modern tudományos szellemiségnek ez a bezárkózás a jellemzője, azért ezek a

25 H. de Lubac, Auf den Wegen Gottes, Einsiedeln, 1992.
26 De Varitate XXII, 2.
27 Balthasar, Theologik II. 178.
28 Balthasar szerint az absztrakció, az elvonatkoztatás csak analóg fogalmakkal fejezhető ki.

tudományágak a hamis absztrakciót követik.[29] Ezt kell nekünk az életszentségre való meghívás ébrentartásával átalakítani.[30]

Ezzel azonban még nem hatoltunk az értelmi megismerés belsejébe. Hiszen a nyugat „modernsége" mögött a „skolaszticizmus" húzódik meg, a tanulásnak és a szellemi életnek sajátos értelmezésével, amelyik különbözik például a monasztikus gondolkodástól.[31] A skolasztikus gondolkodás központjában megtalálható az elvonatkoztatás bizonyos értelmezése: tisztázni kellett a tudás és a szeretet mibenlétét. Amikor mi az életszentségre szóló meghívásról vagy az evangélizálásról beszélünk, azt is beleértjük, hogy a törekvés a tudásra és az Isten utáni vágy miként tételezik fel egymást.

Egy dolog világos: ezeknek a kérdéseknek a szükségszerű felvetése még nem jelenti, hogy a teljes választ könnyen megtaláljuk. Balthasarnak sem az volt a szándéka, hogy kérdésessé tegye a skolasztikus módszer teljesítményeit, vagy annak a modern gondolkodásnak a vívmányait, amely teljesen eltekint Isten szeretetének megnyilatkozásaitól. Inkább azt keresi, hogy mi az ára ezeknek a teljesítményeknek, és nem akarja pótolni a skolasztika vagy a modern gondolkodás módszerét.[32] Művei inkább arra indítanak, hogy gondolkodjunk az integráció új módszeréről, az új evangélizációról, amely a régi monasztikus és patrisztikus gondolkodást visszahozza a tudományos életbe. Ennek a lét analógiájára kell épülni, amely fenntartó erejét Jézus szeretetéből kölcsönzi.

Indítványunk tehát ez: a modern világban a katolikus egyetem feladata az, hogy munkálja a szellemi élet megszentelését, éspedig nemcsak az egyetemi templomokban, a csendes elmélkedésekben és a mindennapi élet erkölcsi-szociális tevékenységeiben. Azt meg kellene találni a tantervek „logikájában" és módszereiben, valamint a tanárok és hallgatók szívében.

---

29 Bacon és Descartes mechanikus értelmezése a modern nyugati tudományos gondolkodásban eléggé mintául szolgált.

30 Balthasar nem utasítja el a modern kor fontos teljesítményeit, csak néhány ontológiai kérdést vet fel.

31 J. Leclercq, Wissieneschaft und Gott verlangen, Düsseldorf, 1963.

32 Lásd 30 . jegyzetet.

Ötven évvel ezelőtt Balthasar leírt egy formulát, amely kifejezte a teológiai tanítás modern formáját. Szerinte ugyanis az volt a probléma, hogy az „íróasztal-teológia" leváltotta a „térdelő teológiát"[33], s ennek következtében a teológia belső lényegét veszteség érte. Ma az egyetemeken azzal a problémával állunk szemben, mint amit Balthasar a teológiáról mondott: ha minden lét értelme a szeretet (analóg formában az imádkozó és engedelmes szolgálat), akkor ezen értékek felfedezése feltételezi az imádságot és az engedelmességet, a térdre ereszkedést. Csak térdelő állásban találhatjuk meg végül is az akadémiai tanterv igazi formáját.

Ugyanakkor túl egyszerű dolog volna kijelenteni, hogy itt csupán jámborsági problémába ütközünk. Azon túlhaladva, a szellem felszabadítására van szükség, hogy a lélek mély és hatékony erőit kibontakoztathassuk. Vagyis a katolikus egyetem mai feladata az értelem megszentelése. Talán úgy, hogy az imádságot belevisszük a tudásba és a tudást az imádságba, s akkor megsejtjük, hogy az egész teremtés Istent szolgálja.

Fordította: Gál Ferenc

33 Balthasar szerint a teológia és a filozófia szétválasztása járult hozzá a filozófia és a tudományok autonómiájának túlhangsúlyozásához.

Robert F. SLESINSKI

A modern kor vége és a keleti Egyház szellemi dimenziói

Miközben az Egyház története közeledik a harmadik évezredhez, egyre világosabbá válik előttünk, hogy egy kor végére érkeztünk. A kor, amely most már történelemmé kezd válni, modernnek tartotta magát és nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a világra vonatkozó keresztény nézeteinket kritikusan alakítsuk. Az Egyházzal szembeállított egy transzcendencia nélküli humanizmust, továbbá teológusokat és lelkipásztorokat eltérő módon arra indított, hogy a teremtés értelmét és Krisztus misztériumát magyarázzák. Ez a kor az empirizmus és a racionalizmus kettős pillérére támaszkodott, s látszólag nemcsak az ateizmussal engesztelődött ki, hanem a világ öncélúságának eszméjével is. Ha az ember valóban minden dolog mértéke, akkor mi szükség van még Istenre? S az Istenhez mint az értelmesség elvéhez és a kezdet okához való menekülés nem inkább annak bizonyítéka, hogy az ember elidegenedett magától, béna és éretlen lett, nem pedig nagykorú?

Kétségtelen, hogy az újkor az ember életét sok tekintetben jobbá tette. A tudomány, az ipar, a technika teljesítménye nem vonható kétségbe. Földi szempontból nézve az emberiség sorsa jobb, mint azelőtt bármikor. Mégis jelentkezik a kérdés, hogy nem éppen az újkor diadalai járultak hozzá ironikus módon a hanyatláshoz – legalábbis egzisztenciális értelemben? Az emberi lélek több után sóvárog, mint amit az újkor adott neki, s éppen ez okozza, hogy a modern kor végéről beszélünk. Viszont annak a jelei is mutatkoznak, hogy ha többet gondolunk az ember emberiességére, abból új lehetőségek származnak. Az újkor vége többé-kevésbé egybeesik a második évezred végével és ez méginkább tudatosítja bennünk a hanyatlás gondolatát. Egyben előkészít arra, hogy a végső gondokról is elgondolkozzunk: az élet, a sors és az Egyház értelméről.

A modernség keresztény kritikája valójában nem új. A modernség korai képviselői hasonló módon vádolták az Egyházat amiatt, hogy elutasítja a modern felvilágosodás szellemét. Lehet, hogy az újkor egyes találmányai az Egyház számára gyanusak voltak – mint a felvilágosodás túlságosan evilági látomása, amely az újítások hátterében állt –, igazi feladatának mégis azt tartotta, hogy küzdjön a szcientizmus ideológiája ellen, amely a tapasztalati tudomány formáját és módszerét akarta egyetlen érvényes normává és mintává tenni, s ezzel lebecsülte a megismerés minden más útját, különösen a hitbeli megismerését. Korunkban a tapasztalati tudás kritikus értékelése szabállyá vált, valószínűleg azért, mert a kémiai és atomfizikai találmányok az emberiség létét veszélyeztetik.

A modernséget bíráló kritikákban a keletiek is hallatják szavukat, mégha arról nyugaton keveset is hallunk. Nem csodálkozhatunk azon, hogy számukra a modernség nyugati jelenség. Az egész modern világ szociális-kulturális etoszát messzemenően az újkor teljesítményei és értékei jellemzik, mindezt nyugatnak az utolsó másfél században jelentkező, vitathatatlan felemelkedésén lehet szemlélni. Mivel a modernség igénye nem mutatkozott kényszerítőnek, megtörténhet, hogy a keresztény és nemkeresztény keletnek eddig agyonhallgatott bölcsessége nyitottabb hallgatóságra talál. Különös módon azonban megállapítható, hogy a keleti ortodox teológiai gondolkodásnak több mint száz éven át meglévő sajátsága az, hogy a nyugati modern problémákkal küzd. Ez nem annyira a modernség következménye, hanem inkább hadüzenet a nyugatnak, amelynek meggyőződéseit megkérdőjelezi és amellyel szembeállítja keletnek, főleg Oroszországnak döntően más intellektuális és társadalmi képét.

A szlavofil kritika. Ez a gondolatmenet a XIX. század közepén alakult ki, mint a szlavofil mozgalom ellenhatása a Pjotr Csaadajev által megfogalmazott „orosz kérdésre", vagyis arra, hogy az orosz társadalom a nyugathoz tartozik-e, vagy megvan a saját kibontakozása és sorsa?[1] A korai szlavofilek, Iván Kirejevszkij (1806–1856), Alexej Homjakov (1804–1860), Konstantin Akszakov (1817–1860) és Jurij Szamarin (1819–1876), akik Csaadajev elgondolásával kritikusan

1 Csaadajev hivatkozik erre 1829-ben írt levelében. R. T. McNally, The Major Works of Peter Chaadaev, Notre Dame 1969.

szembenálltak, igyekeztek arra a kérdésre összetettebb feleletet adni, vagyis olyat, amely Oroszország történetét és keleti-ortodox örökségét is figyelembe vette. A szlavofil mozgalom különböző, de egymással kapcsolatban levő irányzatokból tevődött össze: szociálpolitikai, filozófiai és teológiai irányzatból.[2] Míg az első a mozgalom kulturális keretét alkotta – képviselői a konzervatív nemesség soraiból kerültek ki –, s ezért természetesen a földhöz és a faluközösséghez való visszatérés romantikus-nosztalgikus hangulatát hordozta, a másik kettő inkább a zsinati berendezkedés hangoztatásával hatott az ortodox Egyházra. A mai ortodoxia szlavofil öröksége nemcsak a XIX. és XX. századi Oroszországban ismerhető fel (Bergyajev, Bulgakov, Florenszkij), hanem az 1917-es októberi forradalom utáni Párizsban (itt is Bergyajev és Bulgakov, meg Losszkij és Afanaszijev), Romániában (Sztaniloae), az Athosz-hegyen (Gondikakisz), Görögországban (Zizioulasz, Jannarasz, Nellasz), Középkeleten (IV. Ignatiosz) és Amerikában (Mayendroff, Schmemann).

Ahhoz, hogy a mai ortodoxiát alapjában megértsük, ismerni kell a korai szlavofilek témáit. Elsősorban Kirejevszkij képviselte a szlavofil álláspontot és ő tudatosan szembehelyezkedett a nyugati gondolkodásmóddal, amelyet egyoldalúan racionalisztikusnak mondott, és amely az ő meggyőződése szerint az embereket elvont gondolkodásra készteti, s ezzel a valóságnak alapjában intuitív megértését akadályozza. Kirejevszkij az elvont logikus gondolkodásmóddal szembeállította az „integráló gondolkodás" modelljét, amely átfogja az ember minden szellemi képességét, feltételezi a valósággal fennálló eleven kapcsolatot, továbbá a világ és a társadalom iránti felelősséget. Egyik jelentős filozófiai tanulmányában (Új elvek szükségessége és lehetősége a filozófia számára) felpanaszolja a tudás elkerülhetetlen szétforgácsolódását az elvont racionalista sémák és a világtól való elfordulás által. Azt írja, hogy „ha a racionalizmus saját határait is fel akarná ismerni és magát csak eszköznek tekintené az igazsághoz, akkor rájönne, hogy saját eredményeit is csupán mint feltételezéseket és saját szempontjaira vonatkozókat kell felfogni. Így a mélyebb és őszintébb gondolkodás alapján igazabb következtetésekhez jutna".[3]

2 Andrzej Valicki, The Slovofil Controvers, Notre Dame 1975/89.
3 I. V. Kirejevszkij, Polnoje sobranyie szochineii, 1861, 318.

Kirejevszkij szerint ehhez az új gondolkodáshoz a hit által vagy inkább a hívő gondolkodás által lehet eljutni, s ez nem kevesebb, mint sóvárgó kisérlet arra, hogy a lélek egyes rezdüléseit egyetlen erővé gyűjtsük össze. Ebben a kisérletben megtaláljuk a létnek azt a központját, ahol a szellem, az akarat, az érzés, a lelkiismeret, a szépség, az igazság, a csoda, a remény, az igazságosság és a kegyelem – röviden: – az értelem teljessége egyetlen élő egységgé olvad össze, s ezzel az ember lényegének is visszaadja eredeti oszthatatlanságát.[4] Ez azt is jelenti, hogy a lét „belső egészén" kívülről nem lehet integráló tudást elvárni.[5] Alapjában véve Kirejevszkij igyekszik leküzdeni a hasadást a gondolat és a lét, a tudás és a meg nem osztott személyiség között. Meg van győződve, hogy az emberi szellemnek a racionalizmus által kiváltott meghasonlását egyedül a hit tudja legyőzni. A hit dinamizmusának ilyen megformálásával – amely a természetes hit vagy inkább intuició és a szoros értelemben vett hit teológiai erénye között ingadozik – Kirejevszkij megkisérli a hívő gondolkodás egzisztencialitását hangsúlyozni. Szerinte ez a gondolkodás egyszerűen a görög egyházatyák gondolkodásának a folytatása, amelybe őt a hires Optina-Pusztin-kolostor sztarece, Makarij vezette be. A teológiai levelezésekbe beleszőtt filozófiai nézetei olyan teológián nyugszanak, amely imádságból és böjtből táplálkozik. Igen, Kirejevszkij és vele együtt mindazok a teológusok, akik az ő szellemi örökösei, olyan messzire mennek megállapításaikban, hogy igazi teológia nincs is imádság és böjt nélkül.

Homjakov, a szlavofil világi teológus, Kirejevszkij gondolatait két irányban vitte tovább. Először megkisérelte az integráló gondolkodás elméletének fogalmi rendszerét erősíteni, de egyúttal az igaz, a hitre alapozott megismerésnek a közösségi dinamikáját is kimutatni. Bár úgy látszik, hogy Homjakov is azonosítja a természetes hitet, a természetfeletti hitet és az intuiciót, Kirejevszkij nézeteit mégis úgy egészíti ki, hogy igyekszik az értelem, az akarat és a hit hatását az integráló gondolkodás folyamatában megvalósítani.[6] Miközben ő az értelmet a megismerés formai oldalára szűkíti, azt állítja, hogy az akaratnak kell

4 u.o. 336.
5 u.o. 311.
6 S. Homjakov, Polnoe szobranije sochinenii, 1900, 263 kk.

dönteni a csupán elképzelt tárgyak és a valóságban létezők között, amelyek a szellem „hitet ébresztő látomásában" adva vannak. Homjakov ismeretelméleti fejtegetéseiben azt hangsúlyozza, hogy az igazi megértésnek közösségi jellege van, s valójában csak organikus társadalomban (*szobornoszty*) lehetséges. Nála a *szobornoszty* szó a zsinati elvre is vonatkozik, valójában azonban a nicea-konstantinápolyi hitvallásban levő „katolikus" (egyetemes) szó szláv fordításából (*szobornaia*) vezeti le. Így Homjakov ismeretelméleti érvelése jó bepillantást enged az Egyházról szóló felfogásba. Ő nem elégszik meg az Egyház mibenlétének olyan értelmezésével, amely azt a tanítás rendszerére redukálná, vagy csak valamilyen intézménynek tüntetné fel, mégha az a maga nemében „tökéletes társaság" volna is. Ő radikális gondolattal úgy véli, hogy az Egyház igazi közösség – *szobornoszty* – amely hordozza az egység és a szabadság szintézisét, minden tagnak az egymás iránti való szeretetében.[7]

A *szobornoszty*nak ebből az értelmezésből kiindulva formálja meg Homjakov a nyugati kereszténységre vonatkozó kritikáját.[8] Nyugat hibája az, hogy túl racionalista beállítottsággal néz szembe az élet problémájával, s ez a beállítottság társadalmi szétforgácsolódáshoz vezetett, s ezzel ártott a léleknek, mint szellemi egésznek. Az, hogy az Egyházban az egysében és igazságban megnyilvánuló szeretet hatalmának ésszerű „garanciát" kerestek, ártott belső egységének.[9] Homjakov szerint ez a belső egység már csak az ortodox Egyházban van meg. A katolicizmus betegsége a materialista racionalizmus, amelyben az Egyház egységét úgyszólván a „hivatal" és a tekintély, különösképpen a pápai hatalom tartja fenn, amennyiben ráerőszakolja a tanítást az Egyházra. A protestanizmus viszont idealista racionalizmusban szenved, amennyiben egyoldalúan támogatja a szabad kutató szellemet az igazság független keresésében. Ez is az egység rovására megy, s ez az ára a *sola fides* magatartásnak.[10] Ha Homjakov ma írná fejtegetéseit, azt a nyugat úgy venné, mint sértegetést. De mivel ő az

7 u.o. 280.
8 A. Schmemann, An Anthology of Modern Russian Religious Thought, 1977, 31–69.
9 V. ö. Homjakov, Szushnoszty zapadnogo khristianstva, 34.
10 u.o. 46–48.

ökumenikus mozgalom előtt írt, akkor az éles hang nem volt zavaró. Másrészt ma az ortodox szerzők tévednek, amikor Homjakov központi intuícióját aláhúzzák, de érvelését nem vizsgálják meg teljes összefüggésében, hanem elhatárolják magukat szélsőséges érzéseitől.[11] Különösen nem hiteles, ha Homjakov szerintük az egész nyugati racionalizmust a Hiszekegybe beiktatott *Filioque* kifejezésre redukálja, amely a római teológia „eredeti bűne" lenne, vagy ha a protestanizmusra az első példa az egyetemes Egyház hitének visszautasítása lenne.[12] Az ortodox egyház – Vlagyimir Szolovjev (1853–1900) kivételével – alapjában véve nem figyelt eléggé Homjakov érvelésének gyengeségére. Az ő érvelése két síkon mozgott, amikor a nyugati Egyházról beszélt. A katolikus Egyháznál az igazság kritériumaként csak a Tanítóhivatalt említi, a protestánsoknál pedig csak a Szentírást. Ezáltal azt a benyomást kelti, hogy csak teológiai vállalkozásról van szó, amely külső forrásokból táplálkozik, és hiányzik az eleven kapcsolat az Egyház misztériumával. Viszont amikor az ortodoxia jelentőségét méltatja, rapszodikus szavakat talál az idealizált Egyház hitből fakadó értelmezésére, s teljesen mellőzi az igazság külső kritériumait. Homjakov érdekes módon éppen azzal, hogy az ortodoxia praktikus oldalát nem vette figyelembe, továbbá zsinati eszméjével, amely látszólag veszélyeztette a hierarchia fogalmát, azt érte el, hogy írásai tilalom alá kerültek, s a Szent Szinodus csak 1879-ben engedélyezte újra azok terjesztését.[13]

Homjakov szerint a „Krisztusban való élet" a maga ontológiai mélységében olyan belső tapasztalás, ami hiányzik a nyugati egyházakból, s korunkban csak az ortodox egyházakban található meg, mert csak az ortodoxia képes a „pusztán agyi" vonatkozáson túllépni és behatolni a hitbeli tapasztalásba. Ökumenikus szempontból az ilyen megállapítás nem helyes. Nemcsak a katolikusok és a protestánsok hitbeli élményét vitatja, hanem egyenesen tagadja, hogy náluk az ilyen tapasztalás lehetséges. Bár Homjakov éppen abban téved, amit a nyugati Egyháztól elvitat, vagyis az igazi hitélmény lehetőségét, mégis megvan nála a pozitív betekintés az Egyház természetébe, amely távol

11 A. Schmemann, Church, World, Mission, Chrestwood, 1979, 183–185.
12 S. Homjakov, i.m. 25–30.
13 V. S. Szolovjev, Die nationale Frage in Russland, Brüssel, 1966, 257.

áll minden külső tekintélytől, mivel az egyházi tapasztalás nem más, mint a Szentlélektől átitatott élet Krisztusban. Ezért az maga a szabadság, amely igazságban él tovább. Így ír: „Az Egyház nem tekintély, és Krisztus vagy Isten sem tekintély vagy hatalom, mert a tekintély kívülről jön. Az Egyház nem tekintély, hanem igazság és egyúttal a keresztények élete, hiszen Isten, Krisztus és az Egyház bennük élnek, s ez nagyobb valóság mint a szívverés a mellükben vagy a vér keringése ereikben".[14]

Szlavofil örökség a mai ortodox Egyházban. Nem túlzás állítani, hogy Homjakov után az ortodox gondolkodás nagyrészt belőle indult ki, mivel egyháztani fejtegetései nagy hatást gyakoroltak a teológiára. Sőt utána az ortodox teológia is nagyrészt ekléziológiai lett. Ezt nem beszűkülésnek kell venni, ugyanis ez adta meg a lényeges keretet ahhoz, hogy feldolgozzák a keresztény kinyilatkoztatást. A hitnek és a vallási gyakorlatnak valamilyen egyéni feldolgozása idegen a keresztény kelettől. A keresztény hitnek semmilyen szempontja sem hozzáférhető az Egyházon kívül vagy az Egyháztól függetlenül. Ez nem azt jelenti, hogy a keleti teológia szélsőségesen intézményesített vagy szolgai módon alá van rendelve a hierarchiának. Inkább csak az egyházi valóság ontológiai jelentőségét szemlélteti. Az új „élet Krisztusban", amely az ő feltámadása által lett lehetséges és amelyben mi a keresztség szentsége által részesülünk, nem az erkölcsi tökéletességet segíti, hanem az eggyé válást Krisztussal, részesedést az ő isteni létmódjában. Amikor ő a keresztségben Szentlelke által megajándékoz és megelevenít, ez az igazi pünkösd és felkenés, s utána ezt az oltár szent lakomája tartja ébren bennünk. Keleti szemléletben a keresztség, a felkenés és az Eucharisztia háromsága egy egészet alkot, és sokrétű keresztény beiktatásnak mondható. Ez a hármas esemény az Úr oltára körül igazi közösséget követel meg, hogy a természetfölötti élet fennmaradjon és mindig újra sarjadjon.[15]

Ha kelet az Egyház önértelmezéséhez valamivel hozzájárult, az kétségtelenül az eucharisztikus egyháztan, amely a nyugati tipikus egyetemes egyháztani felfogást el tudja mélyíteni. A nyugati felfogás elsősorban az Egyház hierarchikus struktúrájának jelentőségét és az

14 S. Khomyakov, i.m. 30.
15 A. Schmemann, Evkharistiya, Paris, 1984, 13–31.

egyházi hatalom szükségességét emelte ki, amely elengedhetetlen az egész világot átfogó működéshez.[16] A keleti felfogás kevésbé egyetemes, de nem kevésbé döntő. A nyugati értelmezés inkább az egyetemességet emeli ki, a keleti inkább az intenzitást hangsúlyozza. A keleti felfogásban a helyi egyház nem kevésbé katolikus, egyetemes, mint a világegyház. Ennek magyarázata az eucharisztikus áldozat és lakoma. Antiochiai Szent Ignác már az apostoli korban utalt ezekre a fontos összefüggésekre a szmirnai egyháznak írt levelében: „Ahol jelen van a püspök, ott kell a népnek gyülekezni, és ahol Jézus jelen van, ott van a Katolikus Egyház".[17] A katolicitás az Egyház természetéhez tartozó jel, s nemcsak külső sajátság, hiszen benne van a természetfeletti igazság és létteljesség: életének forrása a megdicsőült Krisztus. Pál apostol szerint az Egyház „Krisztus teste és teljessége annak, aki mindent mindenben betölt" (Ef 1,23). A helyi egyház számára Krisztus jelenlétét a püspök személye jelképezi. Az Egyház látható katolicitása ott mutatkozik meg, ahol a hívek a püspökkel együtt Krisztus áldozatát megjelenítik. Ez nem azt jelenti, hogy a keleti teológia valamilyen „kongregacionalizmusnak" hódol. Nem az egyházközség liturgiája nyujtja a katolicitás bizonyítékát, hanem az a liturgia, amelyet a püspök népe körében végez. Nem is arról van szó, hogy sok katolikus egyház lenne az egység rovására, már azért sem, mert az eucharisztikus áldozat mindenütt ugyanaz.[18]

A teológia mint szent mű. Az eucharisztikus ekléziológiából következik az eucharisztikus szellemiség és az olyan teológia, amely nem képzelhető el imádságos élet és eucharisztikus közösség nélkül. Ha a teológia az utolsó századokban valamiben szenvedett, akkor az bizonyára a távolságtartó semlegesség akadémiai megtartása volt, s ez önkénytelenül is hasadásokhoz vezetett, elsősorban a hivatásos teológusok és a tanítóhivatal között, valamint a teológusok és a hívő közösség között is, amelynek jámborságát úgy értelmezték, mint ami az akadémiai vállalkozáshoz nem okvetlenül szükséges. A teológiát már nem úgy tekintették, mint szent művet, mint az egész Egyház *hierurgiáját*, ami az igazság és a kölcsönös kiengesztelődés kötelékéből

16 Nicholasz Afanaszijev, Cserkov Ducha Sviatogo, Paris, 1971.
17 Ignatiosz, Smyrn. 8.
18 J. D. Ziziolas, Being as Communion, Crestwood, 1985, 133.

vel a háromszemélyű egy Isten imádásához vezet. Míg az előbbi nemzedékeknél minden fontos előadás és összejövetel nyilvános imádsággal kezdődött és végződött, ma a Szentlélek segítségül hívása szinte fölöslegesnek látszik. Mi köze a jámborságnak a pontos értelmi fogalmazáshoz? Már az az állapot, hogy a lelkület ilyen, mutatja, hogy az akadémiai teológia messzire eltévedhet a *szobornosztyt*ól, ahol az igazság keresése sohasem jelentkezhetett az Egyház aktív tisztelete és az Istennel való együttműködés szándéka nélkül. Ebből a szempontból nem lehet teológiáról beszélni ott, ahol az egyúttal nem lelkiségi teológia, illetve nem a Szentléleknek és a liturgiának a teológiája. A teológia teljes feladata tehát az, hogy Isten megtapasztalásának olyan kifejezést adjon, mint amilyet a hívő közösség Isten imádásában megél és bizonyít. Liturgikus összefüggés nélkül az akadémiai teológia érdektelen és súlytalan értelemgyakorlattá válik.

Azt jelenti ez, hogy az egész teológiát liturgikus kategóriákra kell szűkíteni? A keletiek az ilyen kérdést úgy vennék, mint a liturgia jelentőségének lebecsülését a teológiában. A hit több, mint a kinyilatkoztatás értelmi elfogadása. A hit az egész személy válasza a keresztény misztérium megtapasztalására. Erre pedig csak az Egyház és az ott meghonosodott imádás tesz alkalmassá, amennyiben eleven kapcsolatba hoz a megváltás valóságával. Ebben az ortodox teológusok egyetértenek. Ezért állíthatta a kor vallási újjáéledésének egyik vezére, Pavel Florenszkij, hogy a dogmatikai teológiát csak élő, vallásos tapasztalás igazolhatja és ez a tapasztalás kapcsolatos a liturgiával és az egyházi élettel.[19] Már egy korai írásban így nyilatkozott: „Csak az érti meg az Egyházat, aki megérti a liturgiát".[20] Tehát Florenszkij az egyháziasságot (*cerkovnoszty*) nélkülözhetetlen kategóriává teszi, lényeges kritériummá, amikor a vallásos gondolkodás élményszerűségéről van szó. Korunkban ugyanezt vallja Alexander Schmemann (+1983). Miután utal arra, hogy a megváltás eseményeit, Jézus halálát, feltámadását és a Szentlélek eljövetelét az Egyház alkotó jegyeinek kell tekinteni, állítja, hogy az Egyház ezeknek az eseményeknek az epifániája, kinyilvánulása, vagyis nem csak olyan intéz-

19 Fő műve: Stolp i utverzhdenije, Moszkva, 1915.
20 Ekklesiologicseskije materialij, 1906.

mény, amely az Isten által kinyilatkoztatott tanítást vagy a mult más eseményeit őrzi.[21]

A liturgia ilyen értelmezésének megvannak a jelentős következményei a teológiára. Először is a liturgia a teológiai kutatás egyik súlypontja lesz, azután – ahogy Schmemann kifejezi – egyenesen a teológiai értelmezés forrásává válik.[22] Ez nem jelenti, hogy a liturgikus mozzanat – amely benne van minden érvényes teológiában – valamilyen „kultikus" formát kényszerít rá a teológiai vitákra. Ellenben előtérbe helyezi a hit magától értetődő tapasztalati jellegét, amit a teológiának is meg kell kisérelnie. Az a teológia, amely nem imádkozik, ellentmond önmagának.

A liturgia dimenziói. Ha a keleti hitbeli tapasztalás a liturgiára irányul is és így egyházi jellegű, azért nem kizárólagosan ekléziológiai természetű. A tulajdonképpeni liturgia a keresztény élmény pneumatológiai és eszkatológiai sajátságát helyezi a központba.[23] Az Egyházat a Szentlélek formálja Krisztus misztikus testévé. A sok részegyházból összenőtt egységnek megvan a pneumatológiai természete. A Szentlélek jelenléte az Egyházban még másik következménnyel is jár: arra képesíti az Egyházat, hogy áttörje az idő határait, s így ne csak multjával azonosuljon, hanem egészen ráirányuljon az *eszkaton*ra, az örök jövőre. A keresztény tapasztalásnak ez a történetfeletti jellege elsősorban az Egyház istentiszteletében található meg. Az eucharisztikus összejövetel az idő folyásához kapcsolódik, de már Isten országának gyümölcseit is feltárja. A hívő a szertartáson keresztül részt vesz az üdvösség történetében, úgy is mint a szent multban és úgy is, mint a jövő elővételezésében. A liturgia csak akkor teszi mindezt lehetővé, ha a hívő a hitigazságokba belekapcsolódva ki tud lépni az időből és megéli Isten megváltó tervének egységét, amely a történelem folyamán mindig ugyanaz marad, korok és kultúrák váltakozása ellenére.[24] A keleti liturgia a maga sok jelképével, mozgalmasságával, az ikonok tiszteletével, amelyek körülveszik az áldozatbemutatást, alkalmas arra, hogy a hívőben metahisztorikus érzelmeket keltsen.

21 A. Schmemann, Churc, World, Mission, 134.
22 u.o. 135.
23 J. D. Zizioulas, Being as Communion, 123–142.
24 Lásd: Slesinskij, in: Diakonia, 21 (1987) 175–184.

A liturgia igazi dimenziójának megértéséhez a kulcs a szimbólum fogalmában van. Természetesen a szimbólum teológiai fogalma gyökeresen eltér a mindennapi jelentéstől. Mindennapi nyelven a szimbólum egy távoleső valóság jele, míg a teológiai szimbólum éppen a valóság jelentésére utal, vagyis hogy tartalmazza azt, amit jelent. A hívő tudja, hogy amikor a liturgia jelképes struktúrájába bekapcsolódik, akkor része van a megváltás valóságában: jelen van az utolsó vacsorán és kiséri az Urat életének állomásain. Ez a „misztikus realitás" a szimbólum erejében van jelen az Egyházban, s ott létrehozza az eszkatológikus lét tudatát. A liturgia jelképei nemcsak konkrét üzenetet tartalmaznak, hanem megvalósítják az igazságban való élet közösségét. Érdekes módon a keleti hagyományban a hitvallást „szimbólumnak" mondják. Az elnevezés arra mutat, hogy a hitvallás több, mint hittételek felsorolása. Általa bekapcsolódunk az üdvösség valóságába, amit a szöveg tartalmaz. A liturgia tehát olyan megemlékezés, amely közvetlen kapcsolatba hoz az üdvösség eseményeivel.

A kritika utáni egzegézis: kelet adalékai. A liturgikus háttér adja meg a szükséges összefüggést Isten szavának meghallásához és befogadásához. A liturgikus igehirdetés az istentisztelet része éppúgy, mint az áldozati cselekmény. Sőt a liturgia szimbolikája lehetővé teszi a Szentírás pneumatikus magyarázatát, ami által Isten szava így a keresztény élmény lényeges egyházi mozzanata marad. Az úgynevezett „Emmausz-élmény" (Lk 24,30–35) lényeges része Isten szava megértésének. A keleti liturgia szintézise tehát a szó és a szentség egyesítése. Nem egyszerűen Jézusról szóló beszéd akar lenni, hanem részesedés az ő életében. A Szentírás rég elhangzott szava itt és most a mi számunkra elhangzó szó lesz. Nem szabad elfelejteni, hogy a Szentírás Istennek hozzánk intézett szava, amely fölötte áll az idő változásának. A liturgikus keret azonban szükséges, hogy kitörjön a korlátozott, időhöz kötött látószögből. Így maga az idő háttérbe szorul és megtapasztalhatóvá válik Isten üdvrendi cselekvése, ahogy az minden emberre vonatkozik. John Breck hermeneutikáról és posztkritikai egzegézisről írt ortodox tanulmányában[25] kimutatja, hogy ezt a felfogást a kor tipológiájára támaszkodó szakramentális vízió még meg-

25 J. Breck, The Power of the World, Chrestwood, 1986. Diakonia, 21 (1987) 112–121.

erősíti. Itt a tipológia többet jelent, mint a Szentírás magyarázatának egyik módszerét. A szerző szerint[26] ez „a történés isteni módja a történelemben". A tipológia tehát nem korlátozható az allegóriára, mert az előkép a valóság összekapcsolásán nyugszik, s benne van az igéret és a teljesedés összefüggése is. Így az előkép több, mint egyszerű jel, amely egy jövő transzcendens valóságára mutat. Inkább történeti hely[27], amelyben a valóság elővételezése megy végbe. Az ilyen értelmezés megadja a kulcsot a Szentírás „szellemi értelmezéséhez", amely túlmegy a betű szerinti és a szószerinti értelmezésen, s föltárja azt a szellemi értelmet, amely el van rejtve a szószerinti értelmezésben. A Biblia Isten szava hozzánk és az ő szelleme hatja át, nem a szerzőé. Az eucharisztikus egyháztan hermeneutikája kettős előfeltételből indul ki: a Szentírás az Egyházba tartozik, és a megváltás, ahogy azt a Szentírás hirdeti, a jelen pillanatban is valósul a szentségek vagy az Eucharisztia keretében.

A szépség tisztelete a keleti Egyházban. Keleten az ikonok tiszteletében is megtaláljuk a valóság „szellemi látását". A keleti Egyházban a dogmatika fejlődése világosan megmutatta, hogy az igazság megértéséhez a szépség nélkülözhetetlen. Ez olyan tény, amit nyugaton nem értékelnek mindig eléggé. A szépség klasszikus értelmezése – amely szerint az a transzcendentális sajátságok, az egység, az igazság és a jóság szintézise – természetesnek találja, hogy az igazság a szépség jegyében feljődjék ki. A VII. egyetemes zsinat (II. niceai, 787) főként azon fáradozott, hogy az igazság és szépség kapcsolatát kifejezésre juttassa. Ha az ide vonatkozó nyugati irodalmat olvassuk, néha az a benyomásunk, mintha ez a zsinat csak lényegtelen és helyi érdekű kérdésekről tárgyalt volna, vagyis, hogy a képek tisztelete megengedett-e? Több nyugati teológus szerint ez a kérdés dogmatikai szempontból nem túl jelentős. Pedig a zsinat középpontjában igazi dogmatikai kérdés állt. A képek tiszteletének problémája mögött ugyanis az isteni üdvrend terve húzódott meg: az, hogy ebben a világban egyáltalán találkozhat-e az isteni és az emberi? És hogy a kettő között a lét rendjében lehetséges-e közösség? A képrombolók véleménye szerint Isten transzcendenciája sem igazolhatja az ikongrá-

26 u.o. 41.
27 u.o. 39.

fiai közvetítést. Számukra a kép tisztelete a bálványozás egy formája volt. A zsinat hívő résztvevői természetesen más nézetet vallottak. Amit a korábbi krisztológiai zsinatok nyujtottak Krisztus emberré levésének értelmezésében, azt a II. Niceai Zsinat tovább folytatta értelmi és érzelmi síkon. Nemcsak Krisztus alakjára, hanem az Egyházra vonatkozólag is. Az embernek Istennel és az égi ősképekkel történő találkozásában nemcsak az értelem érdekelt, hanem az egész test-lélek emberi személy. Így a II. Niceai Zsinat Krisztus egész művét védelmezte.[28]

A zsinat hagyatéka tehát az Egyház és a művészet közötti szövetség. Ma nem kérdéses, hogy az anyag alkalmas az isteni igazság kifejezésére, ám az meglepő, hogy a teológusok eddig ennek a témának nem szenteltek elég figyelmet. Nyugaton ezt a hiányt senki jobban nem mérte fel, mint Hans Urs von Balthasar, akinek szinte életműve lett a teológia és az esztétika kiengesztelése egymással.[29] Keleten ezt az igazságot érintőlegesen vizsgálták, azonban soha nem fejtették ki egészen. Továbbá ott a szimbólumok értékelése a liturgiában és a művészetben idők folymán változott és néha egyszerűen az allegorikus ábrázolásra alacsonyodott[30], mert kiragadták az égi és a földi, az isteni és az emberi találkozásának teológiai összefüggéséből. Századunkban az ortodoxia mintha visszatérne a forrásához. Nemcsak a görög egyházatyák műveit méltatták, hanem újrafelfedezték az ikonokat és ápolják a liturgikus teológiát.

Ennek a magatartásnak a jelentőségét a keleti egyházak határain kívül is felismerték. A II. Vatikáni Zsinat teológiáján és különösen ekléziológiáján és liturgiaértelmezésén érződik a keleti hatás. Az eucharisztikus ekléziológia, a pneumatológia és az eszkatológia sajátos keleti értékelése jótékonyan hatott a nyugati teológiára. De még nem méltatták eléggé azt, ahogyan a keleti Egyházban a szépség motívumai érvényesülnek.

Joggal állítható, hogy a kereszténység és a modernség közötti legfontosabb ütközés a szépség területén játszódik le. Ezt Dosztojevszkij már a mult században felismerte. Amit a kereszténység bizánci és

28 R. Slesinski, Diakonia, 20 (1986) 115–127.
29 H. U. V. Balthasar, Herrlichkeit, 1961– 69, Einsiedeln.
30 Jó példa rá: Patriarca Germanus, Hist. Ecclesiastica, a VIII. sz.-ból.

középkori hagyományai állítottak, azt az újkor tagadta: az isteni és emberi valóság közötti kapcsolat lehetőségét ebben a világban. A kereszténység felismerte a kettő léttani kapcsolatát, mert azt a létanalógia és a létfolytonosság megengedte, továbbá előnyben részesítette az alá-fölé rendeltséget a szakadék helyett. Ezzel ellentétben a modern kor csak a hasadást élte meg a lét analógiájában és az ember visszavonulását a szubjektivitásba, a szerves kapcsolatot a léttel pedig tagadta.

A szépség hangját nem lehetett elhallgattatni. A szépség a lét epifániája, megnyilatkozása, s az embert magasabb létsíkra emeli. A most elinduló posztmodern kor alig gondol erre a problémára. Ökumenikus szempontból azonban lehetséges, hogy kelet és nyugat a szépség közös kötelékében egymásra talál, bármennyire különbözők is a szépség adott formái. Az ortodox szerzők hajlanak arra, hogy a szépség monopóliumát az ortodoxia számára igényeljék, de rá lesznek kényszerítve, hogy jobban beleérezzenek a nyugati szépségfogalomba.[31] Az ortodoxia győzelmének a képrombolás idején ugyanaz volt a hatása, mint a barokk kornak a reformáció idején. Újra meg kellett találni Isten és az ember találkozásának kifejezését, ami által az ember az égi és a földi liturgia egybecsengését szimfonikusnak éli meg. Az ikonosztáz, a képfal a templomban nem válaszfal akar lenni, hanem a találkozás kiváltságos helye, ahol együtt van az égi és a földi rend, ezért a tapasztalás kiinduló pontja lehet. Csak akkor fogja a kereszténység megadni a válaszát az evilági, képromboló modernségre, a filozófia, a teológia és a művészet szintézisében.

Fordította: Gál Ferenc

31 L. Uszpenszkij, Theology of the Icon, Crestwood, 1984, 240 kk.

Karl Heinz MENKE

Modern és posztmodern vallásosság

Az Egyház történetében talán csak egyetlen korszak volt, amelyben olyan gyökeres félreértések jelentkeztek a hit és a vallás, illetve az Egyház között, mint manapság. Elsősorban a reformáció előtti korra gondolunk, bár akkor a következmények mások voltak: az egyes ember bemenekült egyéni üdvözítő jámborságának tudatába, de azért nem maradhatott távol az Egyház életétől. Inkább a belső szellemi beállítottság területén találjuk meg a hasonlóságot. Az egyházi élet válságát sem akkor, sem most nem meghatározott botrányok vagy visszaélések váltották ki. Akik az Egyháztól elidegenednek, viselkedésüket igazolják ugyan a közszellemmel, az egyházi vezetés maradiságával, a keresztények kifogásolható életével, de bizonyos, hogy a belső elfordulást nem ezek okozzák. A hit és a buzgóság lanyhulásának oka mélyebben húzódik meg, egy bizonyos gondolkodásmódban.

Gondolkodásmódnak azt nevezem, hogy minden ember benne áll az érzés és gondolkodás valamilyen történeti módjában. Az úgynevezett „zseni" egy lépéssel néha megelőzheti korát, s átéli, hogy kortársai nem értik meg, s igazában csak halála után kap elismerést. Ám az ő „előbbre levése" is csak részleges és relatív, mert nagyban és egészben ő is korának szellemiségéből él.

Amikor most a modern és posztmodern gondolkodásmódot jellemezni akarjuk, abból indulunk ki, hogy a gondolkodásmódnak olyan változását éljük át, mint amilyen a középkor és az újkor átmenetét jellemezte. A következőkben ennek a két korfordulónak a keresztény hitre gyakorolt hatásáról kívánunk beszélni.

1. A via moderna vagyis a modern út **és a devotio moderna**, modern vallásosság. A nyugati gondolkodásban megjelenő „modern út" a skolasztikus filozófiához és az antik filozófiai „régi útjához"

mérten a nominalizmus jegyeit hordozta. Az akkori változás kezdetén jelen volt a skolasztika által befogadott arisztotelizmus és az a törekvés, hogy mindent az okokból kiindulva magyarázzanak. Arisztotelész Istent mint mozdulatlan mozgatót és minden ok végső okát úgy határozta meg, mint egy zárt katedrális zárókövét, a skolasztikusok viszont hangoztatták Istennek a Biblia által igazolt személyességét és szabadságát. Aquinói Szent Tamás számára Isten nem a világ épületének záróköve, hanem ő a Teremtő, a mindenség alkotója. Mint Teremtő alkalmazkodik ahhoz a rendhez, amelyet maga hozott létre. Ezért lehetőséget adott az embernek arra, hogy felismerje az ő gondolatát és kövesse azt. Sőt Tamás szerint minden emberi megismerés igazában az isteni gondolat újra-gondolása. Érthető tehát, hogy a középkorban a tudományok királya nem a „fizika", a dolgok természetének (*physis*) tanulmányozása, hanem a meta-fizika, amely a dolgok mögött feltárja a teremtő gondolatot.

Isten, a világ és az ember között felismert harmónia akkor bomlott meg, amikor Isten szabadságát nem úgy értelmezték, mint a Teremtő önkéntes igazodását teremtményeihez, hanem mint az abszolut függetlenséget, mint független mindenhatóságot. A középkor végén a nominalista filozófia Istenben ezt az abszolut, transzcendens szabadságot látta lényegesnek. További kérdés: nem olvashatja bele az ember saját gondolatát a megismert világba ahelyett, hogy Isten gondolatát olvasná ki belőle? Wilhelmus Ockham számára eleve nyilvánvaló, hogy Isten a maga szabadságában más világot is teremthetett volna, mint amit teremtett, ezért ebből a világból nem meríthetünk Istenre vonatkozó pozitív ismeretet, így a rá vonatkozó ismeretünket arra kell szűkítenünk, amit kimondottan közölt magáról. Amikor Luther állítja, hogy a világból nem szerezhetünk Istenről ismeretet, hanem kizárólag a Szentírásból, akkor csak arra hivatkozik, amit a nominalizmusból tanult.

A nominalizmus szerint csak a tapasztalati, egyedi dolog ismerhető meg igazán. A nevek (*nomina*), amelyekkel a különféle dolgokat megjelöljük (pl. lényeg), csupán közmegegyezések, konvenciók, de semmit sem árulnak el a dolgok mibenlétéről vagy a Teremtő gondolatáról. A nominalizmusban tehát a világ már nem rendezett valóság, hanem az egyes dolgok káosza, amelyben az embernek kell rendet teremtenie a nevek, módszerek és a technika által. Így a nominalisták

felfogásában, ahogy Isten jellemzője a független akarat, úgy az embert is a cselekvés jellemzi. Ez a megjelölés azonban nem jelenti, hogy az ember tetszése szerint mindent tehet. Az újkor elején élő ember számára Isten az „egészen más", aki Krisztus által a Szentírásban kinyilvánította akaratát. A *devotio moderna* névvel ellátott vallásosság a Megváltóban valójában egy a bűnös emberhez intézett felhívást látott: aki Krisztust megismeri, annak az ő szava szerint kell cselekedni.

A *devotio moderna* leghíresebb emléke a „Krisztus követése", amelyet hagyományosan Kempis Tamásnak tulajdonítanak. Ebben Krisztus nem a mi véges világunkba, az emberek közösségébe belépett isteni személy, hanem az aszkézis felülmúlhatatlan példája. Azé az aszkézisé, amely ezt a világot kevésre értékeli, és mindent rátesz Krisztus követésére, hogy hozzá hasonlóan ebből a földi világból eljusson a transzcendens Istenhez. Ennek megvilágítására álljon itt néhány idézet: „Az a legnagyobb bölcsesség, ha a világot megvetjük és az ég felé törekszünk" (I,1,12). „Aki vágyait követi, beszennyezi lelkét és elveszti Isten kegyelmét" (I,1,21). „Akiben megvan az igazi szeretet, az semmilyen dologban nem gondol magára, hanem Isten dicsőségére" (I,16,20). „Aki szentté akar válni, az kerüli az érintkezést az emberekkel és csendben Istennek akar szolgálni" (I,20,4). „Annyiban haladsz előre, amennyiben megtagadod magad" (I,25,51). „Ne becsüld sokra a külső dolgokat, hanem fordulj a belsők felé, és meglátod, hogy Isten országa növekszik benned" (II,1,21). „Ha megtanulod, hogy elfordulj a teremtményektől, akkor Krisztus szivesen lakik benned" (II,7,9). „Jézus egész élete kereszt és vértanúság volt, és te az örömet és a békét keresed?" (II,12,29). „Jézus, te a keskeny utat választottad és a világ megvetését, tedd, hogy a világ megvetésével kövesselek téged" (III,56,16).

Tehát a nominalizmus által képviselt vallásosság döntést követel a jelen világ és a túlvilág, a látható és a láthatatlan, a külső és a belső, a test és a lélek, a világ és Isten között. Ebben a felfogásban maga az Egyház is inkább csak intézmény és módszer marad, hogy a Jézus által adott tanítást tovább adja, továbbá hogy az emberek szeme elé tárja Krisztust, mint a cselekvés példáját. Ez a világtól menekülő, individualista üdvösségi törekvés kevésbé a megtestesülésre és az Egyház titkára épült. A sajátságot meg lehet figyelni a kor vallásos alakjain.

A fiatal Luther problémája az, hogy az irgalmas Istent hogyan találja meg a maga számára, s az üdvösségért való aggódás a kolostorba vezeti. Ő maga írja, hogy virrasztással, imádsággal, olvasással, tanulással és sok munkával kínozta magát. Csak jóval később jött rá, hogy Krisztus nemcsak példakép, hanem kegyelem is, amit nem tetteinkkel szerzünk meg, hanem „csak" hittel. A katolikus megújulás nagy alakja, Loyolai Szent Ignác is először a cselekvésre felhívó jámborságot találta meg. Miután elhagyta a katonáskodást és Krisztus szolgálatába állt, ő is érdemeket akart szerezni: bőjtölt, vezekelt, kemény aszkézisben élt. Később nála is bekövetkezett a fordulat. Ignácnál azonban Isten már nem marad az „egészen más", mint Luthernél, aki felé csak hittel fordulhatunk. Ő a megtestesülésben közénk jött és az Eucharisztiában nekünk adja magát. Ehhez az Istenhez már „társulni" lehet, mégpedig az általa alapított Egyházban, hiszen Jézus azonosította magát legkisebb testvéreinkkel is. Az embernek ezt a hívást kell követni.

A nominalizmusból egyenes út vezet ahhoz a tipikusan újkori gondolkodáshoz, amely az emberben autonóm alanyt látott: a való világ birtokosát és alakítóját. Már az úgynevezett reneszánsz-ember sem érzi magát a kozmosz tagjának, hanem olyannak, aki szerencsés esetben „kilép a kozmosz egészéből, és büszkén fölébe helyezi magát minden teremtett dolognak" (Pico della Mirandola). Néhány reneszánszkori emlékben már megtalálható a megismerő alany és a tárgy szembeállítása, s ez az alany mindinkább autonómmá válik. Amikor Kopernikusz megjelentette művét az égi szférák mozgásáról (1543), bizonyítottnak látszott, hogy a világ rendje nincs előre megadva, hanem annak megvalósítása az ember feladata. Amikor pedig látták, hogy a régi, földközpontú világkép felborult, az ember magát tette meg középpontnak. René Descartes (1596–1650) mint minden kétséget kizáró alapelvet hirdette meg a *cogito, ergo sum* elméletét. Ebből a bizonyosságból kiindulva kell a világot megismerni és uralmunk alá hajtani. Az ember én-je a gondolkodó lény, tehát minden dolog ennek a kibontakozását szolgálja. Descartes százada magát a matematizálás, geometrizálás és technizálás nagy századának vallotta.

Előtte már Angliában Francis Bacon (1561–1626) hirdette a mechanikus világképet, s az ember hivatásának azt tartotta, hogy analizáló és tervező értelmével uralkodjék a világ felett. A Bibliában a föld

feletti uralmat az ember istenképisége alapozza meg, Baconnál fordított a helyzet: az uralom képesíti az embert arra, hogy Isten képmása legyen. Az uralom nincs rábízva az emberre, hanem tudományos és technikai haladás által kell megszerezni. Thomas Hobbes (1588–1679) pedig azt vallotta, hogy egy dolgot csak akkor ismerek meg, ha tudom, hogy mire használhatom, s a túlzott autonómiát hirdette azzal is, hogy „az egyén jogát nem egy meglevő jogrend korlátozza, hanem csak a másik ember érdeke".

A „modern út" a XIX. századi ipari forradalommal és a kapitalista gazdasági renddel elérte célját. Marxnál már a család, az állam, a vallás, a jog, az erkölcs, a tudomány és a művészet csak a termelési rend függvénye. A filozófusok eddig értelmezték a világot, ő meg akarja változtatni a világot. Ha pedig nincs Istenről kapott tárgyi értékrend, akkor az embert is csak a funkciójából és teljesítményéből kell megítélni. Nietzschénél aztán az alakíthatóság elve a nihilizmusba torkollott, s egyuttal ő lett a posztmodern relativizmus ősatyja.

Amikor az ember a világot csak úgy veszi, mint saját tevékenységének tárgyát és szinterét, akkor előbb-utóbb magára is úgy tekint, mint alakítható, kicserélhető funkció hordozójára. A pszichológiai és a szociológiai kísérletek mellett már megjelent a gén-technika is. Az eltömegesedés pedig meghozta az ismeretlenséget. A nagyvárosi bérházakban a szomszédok sem tudják egymás nevét, s a személy az állami és társadalmi gépezetben számadat lesz, amit a computerben elő lehet hívni. A születésszabályozás ellenőrzi, hogy ki született meg és ki nem, az eutanázia pedig alkalmas eszköz arra, hogy valaki magában vagy másban leállítsa az élet gépezetét.

Az emberi autonómia hangoztatása tehát az újkorban elvezetett oda, hogy valójában maga az ember értékelődött le. Ilyen háttér mellett föl lehetett tenni a kérdést, hogy hol van hely egy olyan Egyház számára, amely mindenkiben a személyt, az Isten képmását látja: az igazban és a bűnösben, a rokonszenvesben és az ellenszenvesben, az okosban és a korlátoltban, a hősben és a gyávában, a nagylelkűben és az elfogultban, a különcben és a terheltben, az egészségesben és a betegben. Lehet-e az ember méltóságát pusztán természetes és evilági tényekkel megokolni?

2. Via postmoderna és devito postmoderna. A „modern út" és a „modern vallásosság" átment „posztmodern útba és vallásosság-

ba". A „posztmodern" szóval általában nem a *New Age* jelzővel ellátott kisérletet jellemezzük, hanem arra az irányzatra gondolunk, amely úgy látja, hogy a megismerő és cselekvő alany nemcsak relatív és funkcionális, hanem valósága sem állítható. Ez az alany azontúl, hogy kicserélhető és pótolható, szeretne feloldódni az egészben és visszatérni valamilyen „eredeti ártatlanságba".

A *New Age* fogalmat Fritjof Capra vezette be. Szerinte korunkat főleg az embernek a valóságot eltárgyiasító és eszköziesítő bánásmódja határozza meg. Ezért újra vissza kell térni a gondolkodó és cselekvő alanyhoz. Az ember nem a Kant-féle értelemben vett transzcendentális alany, s még kevésbé a Bacon által leírt ura a természetnek. Az embernek nem objektiváló, analizáló és kisérletező módon kell szembenállnia környezetével, hanem egzisztenciális módon. Bensőleg élje át azt, amit a modern fizika felfedezett: az integrált egészet. A világegyetemet nem mint gépezetet kell nézni, amely sok alkatrészből áll, hanem úgy kell venni, mint oszthatatlan, dinamikus egészet, amelynek részei kölcsönhatásban vannak, és amit úgy értelmezhetünk, mint kozmikus, dinamikus struktúrát.[1] A fizikának az a felismerése, hogy az elem anyagi részecskéit nem lehet objektiválni, meghatározni, lokalizálni, hanem csak mint vonatkozásokat lehet leírni, arra késztette Caprát, hogy „új világnézetet" alakítson ki, amelyben minden mindennel kapcsolódik és minden kis rész minden más kis részből áll. Egyik fő művében, amelynek ezt a címet adta: A fizika tao-ja, hivatkozik a tao nevű kínai bölcsességi tanítás és a modern fizika egybecsengésére. Capra a létezőkre vonatkozó új nézetét egy kulcsfogalomra vezeti vissza: „Szinte láttam, hogy a világűrből az energia zuhatagjai ömlenek be, s abban ritmikus ütemben részecskék keletkeznek és pusztulnak el... Láttam, hogy az elemek atomjai és testem atomjai részt vesznek ebben a kozmikus táncban. Éreztem ezt a ritmust, hallottam hangját és ebben a percben rájöttem, hogy ez Shiva tánca volt".[2]

A jezsuita Hugo M. Enomiya-Lasalle, aki újabb munkáiban szemmel láthatóan közeledett a *New Age* világképéhez, könyvének ezt a

1 Lásd: A. Görres – W. Kasper, Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? 1988, 80.

2 Lásd: M. Ferguson, Die sanfet Verschhwörung, 1982, 432.

címet adta: Egy jobb világ hajnalán.[3] Benne a visszatérést ajánlja az „értelmi" tudatból, az „archaikus", az ősi tudathoz. Ezen semmi mást nem ért, mint saját én-ünk áttételét egy szentnek nevezett természet egészébe. Az egyén egyre inkább értelmezze magát úgy, mint egy töredék az egészben. Különben C. G. Jung is beszélt az önrendelkező én-nek a kollektív tudattal szembeni alárendeléséről, hogy így az egyén bekapcsolódjék a világ és a természet egészébe.

Olyan világban – amelyet Habermas ilyen könyvcímmel jellemzett: Új áttekinthetetlenség – nagy a kisértés, hogy az egyén a felelősséget áttolja egy átfogó egészre, amely mindent magába foglal, de amelyet igazában kritikai értelemmel nem lehet bírálni. Az az álláspont, hogy minden mindennel összefügg, sok területen áldásosnak bizonyulhat, például a természettel kapcsolatban, de az emberi szubjektivitás bevonása a Capra által leírt hálózatba végső fokon elvezet a feltétlen egyediség (személyiség és szabadság) feladásához. Ha én egyszerűen a mindenség töredéke vagyok, akkor nem én gondolkodom és cselekszem, hanem a világmindenség. Ha az embert is úgy tekintjük, mint annak az egésznek a megjelenési formáját, amelyben minden mindennel össze van kötve, akkor előáll a nagykorúságtól való megfosztottság és a manipulálás lehetőségének a veszélye, s az ember sérthetetlen személyi méltósága is kérdésessé válik.

Már sokfelé elindultak olyan mozgalmak, amelyek csoportokban gyakorolják az egyén felszívódását a közösségbe.[4] Jelentkezik egy vallásossági forma, amelyet *devotio postmoderna* névvel illetnek. Ennek a vallásosságnak minden formáján végigvonul egy vörös fonál, a szinte már patologikus gyűlölet minden iránt, ami abszolut, feltétlen és kötelező: akár emberi jogoknak, akár keresztény dogmáknak vagy metafizikának nevezzük azt.

A nominalizmus vezetése alatt az egyén a világ feletti uralomra törekedett, s oda jutott, hogy őt magát is lehet helyettesíteni, kicserélni, alakítani, ezért mindent túlzásnak, illúziónak tekint, ami abszolut. A posztmodern vallásosság a feltétlent, az abszolutot sem az emberben, sem az Istenben nem keresi, és főleg nem a történeti eseményekben, személyekben (például Jézus Krisztusban). A Fritjof Capra által újra

3 Hugo M. Enomiya-Lasalle, Am Morgen einer besseren Welt, 1984.
4 M. Kehl, New Age oder neuer Bund? 1988, 23.

meg újra hangoztatott relativisztikus felfogás már a nevében is arra utal, hogy a relativitás az a kategória, amely a posztmodern gondolkodást és érzésvilágot meghatározza.

Ebből a háttérből érthető, hogy nemcsak egyes botrányok vagy személyek állhatnak szemben az Egyház önértelmezésével és igehirdetésével, hanem az olyan gondolkodásmód is, mint ami a posztmodern vallásosságban jelentkezik. Az Egyház egy történelmi személyről, Jézus Krisztusról állítja, hogy ő nemcsak a megváltott lét példaképe, hanem út, igazság és élet minden kor embere számára. Továbbá minden egyes ember – bárhol és bármikor él – arra van hivatva, hogy társuljon Krisztus egyetlen küldetéséhez, illetve hogy azt magáévá tegye.

A tájékoztatási eszközöktől függő kortársaknak talán idegenül hangzik, pedig úgy van, hogy az Egyház, amelyet elég gyakran tekintély jellegűnek, hatalmi struktúrájúnak, mozdulatlannak és anakronisztikusnak mondanak, a posztmodern módon gondolkodó és érző társadalommal szemben a szabadság védelmezője. Azé a szabadságé, amely az egyedi személy feltétlen joga. Amikor az Egyház „szabadságról" beszél, éppen azt gondolja, ami nem összeszövődés, feltétel és egyéb okok által meghatározott valóság. A személy szabadsága eredeti adottság, semmi másból nem vezethető le, csak a teremtésből, és minden embernek sajátja.

Amikor állítjuk, hogy az Egyház az egyéni személyes szabadság védelmezője, nem akarjuk az Egyház vitathatatlan sebeit takargatni. Idézhetjük a pszichoanalaitikus Albert Göress szavait: „Mit várhatunk el az olyan közösségtől, amely az emberek mindenféle csoportjából, az utcák és terek embereiből tevődik össze, s amelynek vezetősége is ebből a tarka egyvelegből kerül ki"?[5] Az Egyház olyan konkrét emberekből áll, akik ki vannak téve minden kisértésnek, ezért állandó megújulásra szorul. Az Egyház nem azonos Krisztussal (mégha Titokzatos Test is), hanem csak hordozza és képviseli őt. Ezért nem is abszolutizálhatja magát, hiszen az üdvösség üzenetét és kegyelmeit „törékeny cserépedényben" hordozzuk. Viszont amit hirdet és képvisel, az nem relatív, hanem abszolut. Az élet feltétel nélküli értelmét

5 A Göress, u.o. 132.

nyujtja minden embernek: a sérülteknek, az elkeseredetteknek, a meg nem születetteknek és azoknak is, akik a mi mindent mérlegelő és összehasonlító társadalmunk szemében „haszontalannak" látszanak. Az Egyház nem egy eszmét vagy elvet hirdet, nem is a teljesítmény, az erkölcs, a jellem vagy az erény mértékét, hanem a közénk jött, emberré lett, lábunkat megmosó és áldozattá váló Krisztust, aki jelen van a tanításban és az Eucharisztiában. Az Egyház mindenkihez szól, aki a hét szentség valamelyikéhez járul: erőid és jellemed minden fogyatékosságával, életed és nevelésed történetével együtt olyan valaki vagy, akinek léteznie kellett.

Sokan emberi szempontok miatt fordítanak hátat az Egyháznak. Az azonban nem veszteség hanem inkább nyereség, ha az Egyház külsőleg szegény és hatalom nélkül van. Így mindig érzi az ösztönzést, hogy törekedjék utat találni a kívülállókhoz, és hogy a lényegesre szorítkozzék missziós tevékenységében. Akkor talán azok az emberek is, akik önelégült szertartásokban, transzcendentális elmélkedésekben és hasonló vágyakban keresik az élet értelmét, rájönnek, hogy ők az Egyházban nemcsak egy homályos egésznek a véletlen, relatív jelenségei, hanem a Krisztusban emberré lett szentháromsági szeretet tárgyai. Csak ez a tudat fogadja el feltétel nélkül a felebarátot és ismeri fel az igazi szabadságot.

Fordította: Török József

Walter KASPER

Posztmodern dogmatika?

(Hozzászólás egy amerikai teológiai vitához)

A mai német nyelvű teológiában ritka a vita az alapvető kérdésekről, s ahol felvetődik, ott is inkább úgy jelentkezik, mint az állítólagos konzervatívok és a magukat haladóknak mondók között folytatott, lövészárokba szorult unalmas állóharc, vagy régen megvívott ütközetek utóvédjeinek összecsapása. Úgy látszik azonban, hogy az Egyesült Államokban a teológiai mezőny mozgásba jött. Ott elfogulatlanabbul vitatkoznak és kevesebb politikával, mint nálunk, ahol a teológia sok viszonylatban válsághelyzetbe került és az illetékesek kiutat keresnek, de úgy, hogy nem a multat akarják visszaállítani egy kritika-előtti állapotba, hanem valamilyen posztkritikus, posztliberális és posztmodern szakaszban kívánják előre vinni.[1]

A modern történeti egzegézis válságát a Childs, Sanders, Frei és mások által elindított vitákban tárgyalják.[2] Hasonló és a szisztematikus teológia területén nagyon figyelemre méltó lépést tett az evangélikus teológus, George A. Lindbeck, a Yale egyetem tanára, aki az ökumenizmusnak is elkötelezett munkálója. Nem terjedelmes, de annál tömörebb könyvét (*The Nature of Doctrin, Religion and Theology in Postliberale Age*)[3] az amerikai dominikánusok folyóirata, a *The Thomist* is kiadósan megtárgyalta.

Ennek a viltának az egyházi és teológiai jelentősége az által vált világossá, hogy Richard J. Neuhaus feltünést keltő könyvében (The Catholic Moment)[4], evangélikus teológus létére, tájékozottan és elkö-

1 Lásd: P. Koslowski – R. Spaemann – R. Lőw, Moderne oder Postmoderne? Weinheim 1986.
2 Lásd: Theol. Quartalschrift 167 (1987) H. 4.
3 Philadelphia, 1984.
4 R. J. Neuhaus, The Catholic Moment, San Francisco 1987.

telezetten ír a katolikus teológia helyzetéről Észak-Amerikában. Ő Lindbeckre hivatkozva, könyvében Ratzinger bíborost nem a kritika előtti, hanem a kritika utáni és posztmodern teológia vezető alakjának tünteti fel. Ezzel állást foglal olyan amerikai katolikus véleményekkel szemben, amelyek őt liberális szinezetű teológusnak mondják. Alaptalan megállapítsok különben a német vitákban is elhangzottak, például J. Habermann részéről, hogy ő neokonzervatista, neoortodox vagy neokonfesszionalista lenne.[5] Ezek a megbélyegző és kirekesztő stratégiák azonban nem járultak hozzá a viták építő jellegű folytatásához és a meglevő problémák tisztulásához, mert könnyen átlátható érdekből akadályozzák és lassítják a viták menetét.

***

George Lindbeck a nehézségekből indul ki, amelyekben az ökumenikus teológiai párbeszéd megakadt. Szerinte ezek a nehézségek az egyházi tanítás értelmezésére vezethetők vissza, amelyek ismeretelméleti természetűek. Lindbeck egyúttal arról is beszél, hogy az egyházi teológia egyes tételeket a teljes igazság igényével hirdet, s ilyen körülmények között az ökumenikus közeledés csak úgy lehetséges, ha az egyik vagy másik oldal feladja a maga igazságérzetét.

A hagyományos értelmezésből eredő nehézségeket csak úgy lehet leküzdeni, ha a modern, azaz liberális teológia nem informatív és nem következtető modellt fejleszt ki, amelyet Lindbeck tapasztalati-kifejező (*experiential-expressiv*) módszernek mond. Ennek alapján az egyházi tanításban levő vallásos tapasztalások (*inner feelings, attitudes or existential orientations*), amelyek egyetemesek és mindenki által elfogadottak, utólag objektiválódnak. Egy ilyen felfogás nyilván nem csak az egyházak közötti párbeszédet teszi lehetővé, hanem a vallások közötti párbeszédet is. Ez szorosan összefüggeni látszik Karl Rahner felfogásával az „anonim keresztényekről", vagy B. Lonergan elméletével, amely szerint minden vallás alapja Isten feltétlen szeretete. Ez a modern (vagy inkább modernista) beállítás egyúttal lehetővé tenné a párbeszédet a világgal is, mert kapcsolódik az ember alapvető vallásos

5 J. Hebermas, Kleine politische Schriften III. 1981, 444 kk.

beállítottságához, amely P. Tillich szerint mindnyájunk ügye. A tanbeli kijelentések ebben a modellben utalnak az emberi szubjektivitás tapasztalataira. Lindbeck számára nem reális, sőt mitológiai feltételezés, hogy ezek a tapasztalások kereszténynyeknél, buddhistáknál, ateistáknál, stb. egyetemesen ugyanazok, bár kifelé különböző módon, sőt ellentétesen nyilvánulnak meg. Számára ez a tétel a modernség terméke, tipikusan Descartes-i álláspont, amely elsiklik a különböző funkciók felett, amelyek benne vannak az egyes vallások jelképrendszerében.

Ezért Lindbeck előnyben részesít egy harmadik paradigmát, amelyet „kultúrnyelvészetinek", illetőleg „szabályozó megközelítésnek" vagy szabályelméletnek mond. Ezek kapcsolódnak a már nem egészen új antropológiai, szociológiai, nyelvészeti és vallástudományi elméletekhez, amelyek szerint a vallások szabály-, illetve jelkép-rendszerek, s egy határozott közösségi létformát magyaráznak. Itt Lindbeck utal Wittgenstein „nyelvjátékelméletére" is, amely szerint a nyelv értelmét a használat határozza meg. A nyelv nem egy előzetes tapasztalást fejez ki, hanem inkább megfordítva: a nyelv teszi lehetővé a tapasztalást és bizonyos módon azt létre is hozza. A nyelv valamilyen „a priori" adottság, keret vagy eszköz, amely az életet és a gondolkodást irányítja. Így a dogmáknak és a teológiai kifejezéseknek sincs kifejező jelentésük, hanem inkább szabályozó és alakító szerepük. Létrehozzák azt a valóságot, amelyről szólnak.

Lindbeck a belső és a külső szónak ezt az átértelmezését igyekszik teológiailag is megalapozni. Utal Pál apostol kifejezésére: „a hit hallásból ered", azután Ireneusztól és Tertulliánusztól idézi a „hit szabályát", a *regula fidei*t, a reformációból pedig a *sola scriptura* elvét, vagyis hogy az igehirdetésen belül a Szentírás érvényes, amely önmagát igazolja. Még fontosabb neki, hogy kimutassa modelljének hatékonyságát a vallási párbeszédre, továbbá a szentháromsági, krisztológiai és mariológiai dogmák értelmezésére.

A vizsgálódás folyamán azonban egyre világosabban megmutatkozik, hogy Lindbeck számára az igazi probléma nem a tapasztalati kifejező modell, hanem a hagyományos kijelentő modell igazságtartalma. Ezért külön tárgyalja a vallás és az igazság viszonyát. Kitart a dogmák belső rendszeri és szövegi értelménél, vagyis hogy a dogmák elsődlegesen nem egy előző objektív vagy szubjektív másik valóságra

vonatkoznak, hanem a használatból kapják értelmüket. Valamit azonban mégis megtart abból a klasszikus tételből, hogy az ontológiai igazság a dolognak és az értelemnek a megegyezése.

Az a kisérlete azonban, hogy a két szempontot összekapcsolja, nem egyértelmű. Fő válasza ez: A formába foglalt megállapítások másodrendű kijelentések (*second-order-statements*), s ezek már levezetések az elsődleges kijelentésekből (*first-order- statements*), vagyis a vallási nyelv első jelentéséből. Lindbeck számára ennek a tételnek a megokolása nyilván az, hogy a vallási nyelv performatív, azaz előadó nyelv, amely a jelzett valóságot létre is hozza és mint létrehozottat jelöli meg. Emellett egy másik szempont is szerepet játszik: a performative előidézett megfelelőség magában foglalja az isteni valóság analóg megismerését, s ennek a valóságnak a megismerésében Lindbeck megkülönbözteti a jelentés módját (*modus significandi*) a jelzett dologtól (*res significata*) annyira, hogy az túlmegy egy agnosztikus Tamás-értelmezésen. Kifejezetten nem arról van szó, hogy ki az Isten önmagában, hanem arról, hogy ki ő a mi számunkra.

Végül is a dogmáknak gyakorlati és nem elméleti értelmük van. Igaz voltuk a megjelenítő képességtől függ. Gyakorlatilag abban kell hasznosnak mutatkozniuk, hogy az egyházi közösség életét megfelelően kifejezzék. Lindbeck szerint a teológia kötelessége ellenállni annak a követelménynek, hogy a hitet értelmessé tegye. Őt inkább a hit integritása érdekli, nem pedig annak egyetemes közölhetősége. Pontosabban kifejezve: a hitnek éppen félreismerhetetlen különlegessége miatt van kultúraalakító ereje.

***

Természetesen maga Lindbeck is tudja, nemcsak kritikusai, hogy három levezetése leegyszerűsítés. Csak így érthető, hogy a kijelentő elmélet klasszikus képviselőire, Arisztotelészre és Aquinói Szent Tamásra hivatkozik. Ugyanakkor azt is állítja, hogy a második irányzat két lényegi képviselője, Karl Rahner és Bernard Lonergan, nem olyan egydimenzionálisan gondolkodnak, mint ahogy az ő tapasztalati-kifejező modellje bemutatja, hanem a gondolkodásuk kétdimenziósan van felépítve és megvan benne a tapasztalás és a nyelv kölcsönös viszonya.

Ezen a ponton jelentkezett D. Tracy kritikája, aki az amerikai katolikus teológiában ennek a második irányzatnak a fő képviselője.[6] Tracy joggal tér ki arra, hogy a teológia új hermeneutikai fordulatának és az úgynevezett politikai teológiának jellemző vonása az eltérés a transzcendentális szubjektív álláspontól. A hermeneutikus teológia, amelybe Tracy magát is beleszámítja, H. G. Gadamert és P. Ricoeurt követve, Lindbeck kulturális-lingvisztikai tételéhez hasonlóan, nem a szubjektív tapasztalatból indul ki, hanem az előre megadott szövegekből, jelképekből, hasonlatokból és azokat a helyzetnek megfelelően magyarázza. Ezért az igazi különbség Tracy és Lindbeck álláspontja között nem annyira a külső és belső szó, a tapasztalás és a nyelv megfordításában ven, hanem abban, hogy a hermeneutikus és a politikai teológia a szövegeket ma egy nagyon is szekularizált értelmezésben magyarázza, míg Lindbeck azok hangzatosságában, magától-értetődésében és elfogadhatóságában bízik.

Ezzel a Lindbeck és Tracy közötti vita ugyanabba az irányba mutat, mint a német nyelvterületen más körülmények között kialakult vita Karl Rahner és Hans Urs von Balthasar között. Az utóbbi ugyanis szintén vallja, hogy Isten kinyilatkoztatott szeretete magát magyarázza, meggyőz és gazdagít.[7] Tracynek annyiban igaza van, amennyiben Lindbeck álláspontját úgy jellemzi, mint Karl Barth újortodoxiájának módszeresen és tudományelméletileg reflektált formáját.[8] Ez természetesen nem vezet valamilyen új keverékvalláshoz, mint azt Tracy feltételezi, s ami Lindbecktől távol áll. Az ő álláspontja inkább a dogmatika egyházi jellegének hangoztatása, szemben a liberális teológia által képviselt „világi nyilvánosság" tételével. Ezzel Lindbeck szándéka sok tekintetben megfelel annak az igénynek, amelyet Ratzinger bíboros újra meg újra hangoztat, hogy t.i. a hitnek és a teológiának az alapja az egyházi közösség.[9]

Itt azonban feltünő következetlenséget találunk Lindbeck gondolatmenetében. Egyrészt állítja, hogy az egyházi tanítás önmagát állítja és van magától-értetődősége, másrészt viszont nem fejti ki a tanítás

6 u.o. 462–467.
7 Mint összefoglalás: Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln 1963.
8 Lásd: D. Tracy u.o.
9 J. Ratzinger, Theologische Principienlehre, München 1982.

tartalmát a bibliai és egyházi használatból kiindulva, mint ahogy az kívánatos volna, hanem úgyszólván kívülről, antropológiai, lingvisztikai és vallástudományi elméletekre támaszkodva. Ezek nyujthatnak ugyan valamilyen szempontot az egyházi tanítás értelmezéséhez, például megvilágíthatják a közösségi jelleget. A tanítás más, biblikus és egyházi használata és értelmezése számára éppen olyan lényeges szempontok azonban veszendőbe mennek.[10] Ide tartozik többek között a megvallás (*homologia*) szükségessége a döntő eszkatológiai helyzetekben (Mk 8,28), továbbá a liturgikus-doxológiai jelleg. Az utóbbi szempont a dogmában a Szentlélektől vezetett és telített liturgikus dicsőítést és akklamációt lát (v.ö. 1Kor 12,3), s az ilyeneket nem olvasni szokták, hanem énekelve megvallani. Végül azt sem szabad elfelejteni, hogy már az Újszövetségben a tanítás (*didaché, didaszkalia*) és az érte felelős tanító (*didaszkolasz*), különösen a kereszténységgel kapcsolatban (Rom 16,18) fontos katechétikai funkciót kapnak. Ez a tény a tanítás kijelentő formájára meglehetősen nagy súlyt helyez, nagyobbat, mint Lindbeck szeretné. Így az ő elmélete az egyházi tanítás biblikus és teológiatörténeti értelmezésére és használatára vonatkozóan még igazolásra és kiegészítésre szorul.

Más részről azonban ez a gyenge oldal egyúttal előnye az északamerikai vitáknak, ha összehasonlítjuk őket a németnyelvű vitákkal. Az ottani vitákat ugyanis egyik oldalon sem dogmatikai-tartalmi szempontból folytatják, hanem tudományelméleti és módszertani szempontból. Mivel Lindbeck érvei formálisabbak és elvontabbak, mint Balthasaré és Ratzingeré, azért akadémiai síkon könnyebben vitázhatnak. A jövőben ezt úgy kell megtenni, hogy mi az amerikai vitát a német vitába megkísérelhessük átvinni. Ez azonban nem lehetséges hangsúlyeltolódás nélkül. A mi vitánk gyümölcsözőbb lehet, s utána visszahathat az amerikai vitákra is.

***

Az új tudományelméleti és hermeneutikai vita a német nyelvterületen közben túllépett a szubjektív beállítottságú Descartes-Kant-féle transzcendentális tételein[11], s felfedezte a nyelvet és a közösséget,

10 G. Söll, Handbuch der Dogmengeschichte I/5, 1971, 3–48.
11 W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973.

mint az ismeret etikai és tudományos „a priori" tényezőjét.[12] Ezzel a vitázók feladták az idealista rendszergondolkodást, amelyet az abszolut egyetemes kiindulópont alapján szerkesztettek meg. Helyére lépett a többoldalú történeti kiindulás. Ez az idealizmus utáni áttörés már ott van Schelling későbbi filozófiájában, ahol a Hegellel folytatott vitában hivatkozik a valóságnak a gondolkodást megelőző, és semmi másból le nem vezethető tényére.[13] A teológia számára mindkettőnek megvan a következménye. A teológia számára lehetséges és szükséges, hogy ebben a posztmodern helyzetben tudományelméletileg úgy mutatkozzon meg, mint pozitív tudomány, amely az előre adott kinyilatkoztatás bizonyítékain és azoknak az Egyház közösségébe való áthagyományozásán nyugszik. A teológia egyben hittudomány, amely az egyházi nyelvhasználathoz igazodik, azt magyarázza és arra reflektál.[14]

Lindbecknek a modern teológiára vonatkozó kritikáját s annak a német nyelvterületre gyakorolt hatását el lehet fogadni. A kérdés azonban marad: azt az igazságmagot, amely a transzcendentális teológiában van, nem veszi-e tudatlanra ahelyett, hogy pozitív módon beépítené saját elgondolásába? Többen rámutattak arra, hogy a kommunikáció-elmélet és az igazságértelmezés feltételez értelmes alanyokat, akik engedik, hogy az igazság vezesse őket.[15] Ebben az összefüggésben a transzcendentális módszer nem arra szolgál, hogy levezetéseket csináljon az igazságból, vagy hogy az „a priori" transzcendentális tapasztalásból igazsági állításokat vezessen le; hanem az a funkciója, hogy a történetileg megadott igazságigényt visszavezesse olyan feltételekhez, amelyeknek meg kell lenniük ahhoz, hogy ami van, az legyen, aminek mutatja magát. A teológiára alkalmazva ez így hangzik: A pozitív dogma feltételezi a természetes teológiát (teodiceát), mint a maga lehetőségét. A hitben abból indul ki és azt igazolja, hogy az ember mint ember képes Istent megismerni, azért Isten megszólíthatja őt a kinyilatkoztatásban.[16] Kimutatja, hogy az Isten az

12 K. O. Apel, Transformation der Philosophie, Frankfurt, 1973.
13 H. M. Schmidinger, Nachidealistische Philosophie, Freiburg, 1985.
14 M. Seckler, in: Handbuch der Fundamentaltheologie IV. 1988.
15 H. Krings, System und Freiheit, München 1980.
16 W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982.

ember számára nem értelmetlen, idegen szó, hanem létünk alapja és célja.

A modern transzcendentális teológiának a posztidealista és posztmodern gondolkodás keretében történő integrálásánál még fontosabbnak tűnik a pozitív történeti kiindulópontoknak az egyeztetése a teológia hagyományos és mellőzhetetlen értelmezésével. Azzal a teológiával, amely valójában Istenről szóló beszéd, vagyis olyan tudomány, amelynek „tárgya" Isten, s minden más csak annyiban tárgya, amennyiben Istennel kapcsolatos.[17] Az ilyen teológia feltételezi az igazság olyan meghatározását, hogy az valóban a dolognak és az értelemnek a megegyezése. Lindbeck igyekszik ezt kimutatni, de meggyőzően nem tudja megtenni. Hiszen ha Isten sajátos „tárgya" a teológiának, akkor a dogmatikai állításoknak elsősorban kijelentő és doxológiai jellegük van, még akkor is, ha a keresztények és egyházi közösségek magatartására másodlagos következményekkel is járnak.

Ezért úgy látjuk, hogy a jelenlegi teológia legfontosabb feladata a metafizikai dimenzió visszaszerzése. Ez akkor is érvényes, ha jelenleg sok teológus – Hegel szavaival élve – nagy ívben kikerüli a metafizikát, mint valami fertőző beteget. Hiszen a hit tételei transzcendens alap és vonatkozás nélkül vagy szubjektív kivetítések, vagy társadalmi és egyéni ideológiák maradnak.

Azok a nehézségek, hogy esetleg a hermeneutikát az ontológiai kérdésfelvetés irányában túllépjük, természetesen nagyok. Ez nem utolsó sorban H. G. Gadamer megfontolásaiban ütközik ki.[18] Újabban azonban több kísérlet történik, nem a régi metafizika megújítására, hanem a régi metafizikai beállítottság visszahozására.[19] Angolszász nyelvterületen hivatkozhatunk W. V. O Quine-ra[20], akit Lindbeck érdekes módon nem is említ. A németnyelvű filozófiában L. B. Puntel és J. Simon az igazság közlési elméleteinek kidolgozására vállalkoztak.[21] Elsősorban R. Spaemenn és tanítványai járultak hozzá a pusz-

17 Aquinói Szent Tamás, Summa theologica I.q.1.a.7.
18 K. Lehmann, in: Sacramentum mundi II. 862 kk.
19 W. Oelmüller, Metaphysik heute? Paderborn 1987.
20 Lásd: I. U. Dalfert, Religiöse Rede von Gott, München 1981.
21 L. B. Puntel, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie, Darmstadt 1978.

tán funkcionális vallásmegalapozás túlhaladásához és a metafizikai kérdésfelvétel hangsúlyozásához.[22]

Ha az ember az igazság nyelvi közlésénél a pozitív történeti alapot komolyan veszi, akkor adva van a tényállás, hogy a teológiailag szükséges metafizikát ne „kívülről" vegyük, hanem a kinyilatkoztatás bizonyítékai és a bennük levő valóságértelmezés alapján fejtsük ki, s így lehet párbeszédet folytatni más felfogásúakkal. A háromságtani teológia, ahogy azt Hans Urs von Balthasar zseniális módon felvázolta, és ahogy azt K. Barth s a hagyományt tovább gondoló protestáns teológusok megkísérelték, mutatja az utat, ahogy a posztmodern korban tovább lehet haladni a modern kor pozitív örökségének elhagyása nélkül.

Az ilyen kifejezések, mint posztmodern, posztkritikai, posztliberális, az új irányzat számára biztosan nem többek, mint a zavart vagy jobb esetben a keresést kifejező szavak, olyan új korszak számára, amely még nem találta meg kifejeződését. De ez nemcsak hátrány, hanem előny is, mert a teológusoknak lehetőséget ad és felhívást, hogy az ilyen birtokeset-teológiák után, mint a „világ teológiája", a „fejlődés teológiája", a „forradalom teológiája", a „felszabadulás teológiája", a teológia saját forrásaiból kiinduló „teológiai teológiát" műveljenek, illetve a jövő számára újrafogalmazzanak.

Fordította: Bolberitz Pál

22 R. Spaemenn, Zur Kritik der politischen Utopie, Stuttgart 1977.

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 vitákba.

Keresse ezt az értékes munkát az

ECCLESIÁBAN

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

FOLIA THEOLOGICA

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

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

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

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

Tudományos teológia hazánkban.

STUDIA THEOLOGICA BUDAPESTINENSIA

Series Facultatis Theologicae

Universitatis Catholicae

a Petro Pázmány

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem

Hittudományi Karának sorozata

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

Sorozatszerkesztő: Erdő Péter

Eddigi kötetek:

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

Előkészületben:

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

Mindszenty emlékezete, tanulmányok, Szerk. Török József

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

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.

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.

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. Nagyboldogasszony

III. évf. 2. szám

Tartalomjegyzék

Peter HENRICI
A teológiai fejlődés útja korunkban 3

Otto B. ROEGELE
Az evangelizáció szellemi háttere 15

David L. SCHINDLER
Életszentség és szellemi élet 26

Robert F. SLESINSKI
A modern kor vége és a keleti Egyház szellemi dimeziói 40

Karl Heinz MENKE
Modern és posztmodern vallásosság 54

Walter KASPER
Posztmodern dogmatika? 63