COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Hiszem a test feltámadását

Jean-Pierre BATUT
- Feltámadás, cölibátus, nemiség

Adalbert REBIĆ
- A feltámadás hite az Ószövetségben

Antonio SICARI
- Megtestesülés és feltámadás

Christoph SCHÖNBORN
- A „test feltámadása" az Egyház tanításában

Marcus SCHULZ
- A testtől elvált lélek

Horst BÜRKLE
- Örök körforgás – lélekvándorlás

Stefaan van CALSTER
- Hozzátartozóink halálánál

Anton Štrukelj:
- Az üldögélő teológiától a térdelő teológiáig

1995. **Mindenszentek**

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.

„Uram, mi mindent elhagytunk érted" – tört ki elemi erővel a visszavonhatatlan elkötelezettség szava a tanítványokból, és Jézus elfogadta, sőt helyeselte ezt a „mindent", amelyben benne foglaltatott a lemondás hitvesről, gyermekekről, unokákról, egyszóval a családról. Mi több, Jézus ezt meg is erősítette: „A mennyek országában nem fognak sem nősülni, sem férjhez menni." A törvényt beteljesíteni jött Jézus kora vallási és társadalmi felfogásának, sőt látszólag az ószövetségi erkölcsiségnek is ellene mondott, amikor az apostolokat kiszakította családjuk köréből, vagy amikor a férfikorba jutottakat, abban lévőket nem buzdította nősülésre, családalapításra. A gazdag ifjúnak adott tanácsában: „menj, add el mindenedet..." – szintén ott rejtezik ez a kizárólagosság a legszemélyesebb élet terén is, hiszen ha az ifjú tényleg nincstelenné tette volna magát, akkor a családalapítás anyagi forrásának elherdálásával neki sem maradt volna esélye a nősülésre; következésképpen az apostolok önként vállalt állapotát kellett volna elfogadnia. Jézusnak ezt az ember legszemélyesebb döntésvilágába beavatkozó kijelentését – követelményét az apostolok a húsvéti események fényében még jobban megértették, hiszen a „zsidóknak botrány, pogányoknak ostobaság" számba menő föltámadás hirdetését mintegy kiegészítette a hirdetők „botrányosan ostoba" életállapota, ami az önként vállalt nőtlenség volt, a mennyek országáért. A föltámadott Krisztussal találkozó tanúknak eszükbe sem jutott volna, hogy demokratikus népszavazás útján döntsenek a keresztény hit központi tételéről, ami Szent Pál apostol szavainak ellenfényében nyerte el igazi jelentőségét: „Hiábavaló a ti hitetek..."

Napjainkban az Egyház tagjait is egyre jobban befolyásoló parlamentáris gondolkozásmód azt sugallja, hogy a keresztény erkölcsiség kötelező vagy ajánlott követelményei fölött népszavazás útján döntsenek. A lobby-szisztéma lelkes hívei tőlünk nyugatra a Tízparancsolat hatodikjának eltörlését, semmissé nyilvánítását követelik a média-hazugsággyárak tízszeres-százszoros felerősítésében. Ennek természetes következménye a cölibátus eltörlésének követelése, valamint az elváltak iránti jóindulat bizonyítása, a felbonthatatlan házasság felbonthatóvá tételével. A női igénybejelentés az áldozópapságra – püspöki szolgálatra pedig mindennek látványos megkoronázása.

S ha lehet a keresztény erkölcsiség ilyetén átalakítása, akkor a hit területe miért lenne kivétel? Hemzsegnek a Krisztus feltámadását „természetes szinten" magyarázó hazug elméletek, időnként rangos teológiai kézikönyvekben is; az emberi test föltámadása pedig hiába szerénykedik az Apostoli hitvallás vége felé, a magukat teológusoknak álcázó, saját kételyeiket dogmává emelő, s azokat

tévedhetetlenül hirdető értelmiségiek csak annyit mondanak ajkbiggyesztve: annál rosszabb azokra nézve, akik még hisznek a föltámadásban. Napjaink kihívása fölfedezni és fölfedeztetni, hogy a mennyek országáért vállalt cölibátus a feltámadásba vetett hit gyakorlati következménye – megvalósulása. A Katolikus Egyház nem mondhat le róla, ha továbbra s a megfeszített és föltámadott Jézus Krisztust megalkuvás nélkül akarja hirdetni.

Hiszem a test feltámadását

1. Jean-Pierre Batut: Feltámadás, cölibátus, nemiség – Termékenység és terméketlenség az Ószövetségben – Élet és feltámadás: a meggyógyított terméketlenség – Az Újszövetség küszöbén megszentelt cölibátus – A megszentelt cölibátus logikája – Következmények az ember számára – A házasság az új összefüggések közepette – A Krisztus-Egyház kapcsolattól a férfi-nő kapcsolatig – „Férfi és társ" – A nő a feltámadás szolgálója – A szüzesség, mint a föltámadás igenlése és bizonyítéka **3**

2. Adalbert Rebić: A feltámadás hite az Ószövetségben – Az ószövetségi feltámadáshit előfeltételei – A holtak feltámadását hirdető ószövetségi szövegek – A feltámadás hite a prófétáknál – Az ószövetségi bölcsességi és apokaliptikus irodalom **20**

3. Antonio Sicari: Megtestesülés és feltámadás **27**

4. Christoph Schönborn: A „test feltámadása" az Egyház tanításában – A test feltámadása – A holtak feltámadása – Jézus feltámadása és a mi feltámadásunk – A holtak egyetemes feltámadása – Krisztussal együtt feltámadva – Hogyan támadnak fel a holtak? – A halál és a feltámadás között **31**

5. Marcus Schulze: A testtől elvált lélek – A kérdés körülhatárolása – Az antropológia mai irányai – Egység életben és halálban – Hol van az elvált lélek? – Az egységfelfogáshoz intézett kérdések – A két pólusú egység és a szellemi lélek – A szellemi lélek fogalma és a teológia – További megjegyzések **45**

6. Horst Bürkle: Örök körforgás – lélekvándorlás **51**

7. Stefaan van Calster: Hozzátartozóink halálánál – A bibliai feltámadás-hit – Keresztény szertartások – Virrasztás a halott mellett – A gyászmise **61**

8. Anton Štrukelj: Az üldögélő teológiától a térdelő teológiáig – Szent teológusok – „Az Egyház oszlopai" – Teológia és szentség szétválása – A szentek mint a megélt teológia – Szentség a teológia lelke (lényege) – A szent teológia meggyőző ereje **67**

Jean-Pierre BATUT

Feltámadás, cölibátus, nemiség

Az emberiség elsődleges gondja, hogy az élet fáklyája ki ne aludjon. Amikor emberi lény jön a világra, sorsa hosszú láncolatba illeszkedik, amelynek nem ismeretes sem a kezdete, sem a végpontja. Az ember azonban tudja, hogy valakinek a fia vagy leánya és következésképpen az a rendeltetése, hogy a maga során ő is apa vagy anya legyen.

Az otthon mindig a kapott és adott élet kereszteződésében található. Az a hely, ahol egy férfi és egy nő vagyis a házastársak életük és kapcsolatuk értelmét megtalálják ahhoz viszonyítva, ami előttük volt és utánuk lesz: az első kapcsolat, amely őket szüleikhez fűzte, akiket elhagytak, előkészítette saját kapcsolatukat.

A *Prédikátor könyve* szerint az életben mindennek megvan a maga ideje, „a születésnek és a halálnak" (3,2) is. Ez a két valóság egybekapcsolódik: miután egy emberi lény megszületik, eljátssza pótolhatatlan szerepét ezen a földön. Megteszi emberi kötelességeit. A nemzedékek láncolata neki köszönhetően nem szakad meg: utána akár meg is halhat.

Tehát minden emberi lény azért él, hogy életet adjon. Az egyén eme elsődleges, a közösség javára vállalt szerepének tudata rendkívül eleven a primitív társadalmakban. (Itt a primitív jelző nem minősítő, alábecsülő értelemben szerepel, hanem az eredethez közeliséget fejezi ki, a vitálishoz, az elemihez fűződő szoros kapcsolatot.) Közismert, hogy ez a tudat a mi, fejlettnek mondott országainkban kevésbé erős, következésképpen fölkelti annak félelmét, hogy ezek a társadalmak nem a megsemmisülésük felé haladnak-e? Mert egy társadalom éppen úgy, mint valamely egyén, híján lehet a túléléshez szükséges, elégséges akaratnak. A biológiai termékenység visszaesése soha nem jelentésnélküli, hanem a lelki iránytvesztés megnyilvánulása, ami az emberi közösséget belülről rombolja.

Termékenység és terméketlenség az Ószövetségben

A Szentírás kinyilatkoztatásának elsődleges jellemzője, hogy mindent Istenre vezet vissza. Az értékítéletek csak ezután következnek. Így van ez a nemiséggel is. Az első állítás az, hogy az ember nemisége, mint minden, teremtett jellegű valóság. Tehát nem isteni erő, amelynek az ember lenne a letéteményese; és az ember számára nem pusztán valami jelentéstelen, elemi szükséglet (a Szentírás szerint egyébként a munka, az evés, az ivás szintén jelentőségteljesek). A nemiség tehát kultikus értelmű, vagyis része annak, amivel az ember rendelkezik, hogy igazolja függőségét és betöltse küldetését.

Amint a nemiséggel élés érzékelhető hatása a faj továbbterjedése, úgy a termékenység egyszerre ajándék és feladat: az isteni szózat - „Legyetek termékenyek, sokasodjatok, töltsétek be a földet és hajtsátok uralmatok alá" (Ter 1,28) – elválaszthatatlanul áldás és parancs. Következésképpen a férfi feleséget vesz, hogy gyermekeket nemzzenek (vö. Tób 8,5-7), és azok világrajöttét természetesen Isten barátságának jeleként értelmezik. A levirátus törvénye arról tanúskodik, hogy ennek a tervnek a megvalósulásáért mindent meg kell tenni: egészen az elhunyt fiútestvér özvegyének feleségül vételéig, hogy annak is legyen utóda, aki meghalt, mielőtt apává lehetett volna (Deut 25,5). A patriarchális korban az utódok iránti aggódás nem kizárólagosan a férfiak kiváltsága, amint azt Sára magatartása tanúsítja, aki elszánva magát, Ábrahámot szolgálójához küldi, mondván: „YHWH nem engedte meg, hogy szüljek; talán általa lesznek gyermekeim" (Ter 16,2).

Magától értetődően ebben a megközelítésben a cölibátusnak sincs több értelme, mint magának a terméketlenségnek. Ha valaki ebben az ősi, patriarchális környezetben mégis a cölibátust választotta volna, az semmi másra nem szolgálna, mint a termékenység tagadására; következésképpen a társadalom és a *pietas* szemében szörnyűség, árulás; hiszen a termékenység joggal elvárható mindenkitől. (Köztudott, hogy azoknak a nehézségeknek, amelyekbe az egyházi cölibátus számos afrikai országban ütközik, ebből a szempontból semmi közük nincs azokhoz a megkérdőjelezésekhez, amelyeknek a cölibátus Európában tárgya.) Sőt, Izraelben a nemzés megtagadása Isten parancsának áthágását jelentette, Az I. századi Ben Azzai rabbi esete, aki a cölibátus mellett foglalt állást, jellemző: „Lelkem fölmentett a Törvény

alól" – nyilatkozta, igazolni akarván magát azzal a váddal szemben, hogy az isteni akarat ellen cselekszik. „Így nincs időm a házasságra; törődjenek mások a világ benépesítésével."[1] Az idézett rabbi egyébként nagy gondot fordított annak hangsúlyozására, hogy ő a Szentírás tanításához ragaszkodik, amikor hozzátette: "Azt, aki nem törődik (az emberi nem) szaporodásával és sokasodásával, a Szentírás úgy tekinti, mint aki Isten képmását, az embert kisebbé teszi."[2] Ami a terméketlenséget illeti, az olyan szégyen, mintha maga a terméketlen (mindig a női terméketlenséget okolják) felelős lenne a meddőségéért; vagy legalábbis valamely, egyedül Isten előtt ismeretes, régi vétek büntetése lenne. „Talán helyettese vagyok Istennek, aki megtagadta tőled az anyaságot?" – kérdezte Jákob Rácheltől, aki gyermektelensége fölött szomorkodott (Ter 30,2).

Élet és feltámadás: a meggyógyított terméketlenség

Gyakran fölmerült a kérdés azzal a mélységes hallgatással kapcsolatban, ami a feltámadás eszméjét az Ószövetségben majdnem a végsőkig körülveszi. Ennek a csendnek kétségkívül föladata a képzelet munkája elleni erőgyűjtés, hiszen mindig fenyeget a kísértés, hogy az ember ábrázolni akarja azt is, amit lehetetlen ábrázolni. Ám a bennünket foglalkoztató szempontból elegendő annak hangsúlyozása, hogy addig, ameddig az emberi nem tovább szaporodásán van a hangsúly, a feltámadás eszméje – úgy, ahogy mi azt ismerjük – nem jelentkezhetett. Megjelenéséhez két feltétel szükséges:

1. Isten kezdeményezése előzze meg a természetes, biológiai termékenységet;

2. a személy pedig a maga teljességében találja meg saját helyét az emberi közösségen belül.

Az első feltétel nem magától értetődő, mert amikor a nemzés a házaséletben a legtermészetesebben történik, akkor a termékenység nem úgy jelentkezik, mint valami rendkívüli dolog. A rendkívüliség az

1 Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch: „Das Evangelium nach Matthaus", München, 1922, t.I,p. 807.

2 Uo.

emberileg kilátástalan helyzetben jelentkezik, amikor Isten közbelép, például Ábrahám és Sára esetében. Mindketten idősek, „Sárának már nem voltak asszonyi dolgai" (Ter 18,17.); ebből a két, virtuálisan halott testből kiindulva fogja Isten saját életét megmutatni. Mert „van, ami az Úrnak lehetetlen?" (Ter 18,14): a Lukács evangéliumában található kijelentés – „Istennél semmi sem lehetetlen" (Lk 1,36) – előzménye.

Mindez még elégtelen, amint Izsák áldozata tanúsítja. Ha Isten Ábrahámnak megparancsolja Izsák feláldozását, nem azért van, hogy a vérfagyasztó jelenet során adja tudtul az embernek: elveti az emberáldozatot; hanem azért, hogy elvezesse az élet új felfogására. Nem az evilági, átlag módon átadott életről van szó, hanem a romolhatatlan életről, a feltámadásnak köszönhető életről. Egészen egyértelműen a Zsidókhoz írt levélben ez az esemény ebben a megvilágításban szerepel (vö. Zsid 11,17-19).

A pátriárkák szerint a továbbélés csakis az utódokon keresztül történik. Másként fogalmazva, a személy örök élete még csak föl sem vetődik. Az, ami folytatódik, a család, a leszármazottak. Jézus és a szadduceusok vitája (Mt 22,23-33) ennek a meggyőződésnek a szilárd kitartásáról tanúskodik, Izrael leginkább hagyománytisztelő vallási köreiben: a hétszer férjezett asszony esete – amellyel Jézust önellentmondásba akarják kergetni – közvetlenül a feltámadást ellenző teológiai állásfoglalásukból forrásozik. Számukra a föltámadás eszméje érthetetlen és abszurd. Márpedig az, amiről Jézus beszél, az a személy romolhatatlan, igazi élete, amikor egy nap olyanok leszünk, „mint az angyalok az égben".

Következésképpen, az itt bevezetett új logika szerint a fizikai termékenység viszonylagossá válik a teljesen új felfogással szemben. Ez utóbbi a termékenységet közvetlenül Istentől származtatja és az effajta termékenység ebben a világban elővételezi a feltámadást az utolsó napon.

Az Újszövetség küszöbén megszentelt cölibátus

Ez a kisszámú, ám annál biztosabb utalás lehetővé teszi annak kijelentését, hogy, egyrészt: a keresztény kor hajnalán a megszentelt cölibátus új jelensége létezett Izraelben; másrészt: Mária, Jézus anyja

bizonyosan azok a jámbor zsidók közé tartozott, akik szabad elhatározásból Istennek szentelték szüzességüket, cölibátusukat.

A megszentelt cölibátus Krisztus korában bizonyitottan jelen volt az esszénusok között. Miként válhatott ez lehetővé, amikor előzőleg szégyennek számított? Pontosan a feltámadásról szóló kinyilatkoztatás következtében. Amikor Jézus a feltámadás gyermekeiről beszél, „akik nem nősülnek és nem mennek férjhez", akkor a késői zsidóság egyik fölfedezését visszhangozza, ami a zsidó nép, mint független nemzet halálához kötődik. A túlélés emberi eszközei törékenynek bizonyultak, mind a család életében, mind a nemzet történelmében. Nem lehet többé új életet várni, csak Istentől; és ezt az életet ezentúl nem lehet az itteni, földi élet mintájára elképzelni. A lemondás a „normális" termékenységről azt a bizonyosságot hangoztatja, hogy Isten majd közbelép és megadja azt, ami csak tőle jöhet és ez a beavatkozás közvetlen.

Miként tartozott Mária azok csoportjához, akik így gondolkodtak és következésképpen így is cselekedtek? Nem tudunk semmit, de Lukács evangéliuma 1. fejezetének szövegmagyarázata komoly föltevéseket tesz lehetővé. Amikor Mária az angyalnak azt mondta, hogy nem ismer férfit, akkor a forma, amit ennek a ténynek a kifejezésre juttatásakor alkalmaz, jogossá teszi annak föltételezését, hogy részéről (és következésképpen József részéről is) a szüzesség szándéka fennállt. vagyis az az elhatározás, hogy kettesben éljék a megszentelt életet, lemondva a házasság engedélyezte jogokról. Ez a sajátos forma Mária és József számára megvalósítja annak eszméjét, hogy „az idő beteljesedett" és „a mennyek országa már közel van" (Mt 3,2; 4,17). A keresztény hagyomány intuitív módon nagyon hamar ráérzett Szűz Máriának erre, az angyali üdvözletet megelőző elhatározására, mint valós lehetőségre. Ez az eredete Szűz Mária bemutatása ünnepének, amit ősidőktől kezdve november 21-én ünnepeltek és a keresztény hagyomány joggal látja benne a megszentelt cölibátus ünnepét[3].

3 Mária „szüzességi szándéka" legrészletesebb utalásokkal vö. René Laurentin, Court traité sur la Vierge Marie, 5. kiadás, Lethielleux, Paris, 1968, p. 24.

A megszentelt cölibátus logikája

Már az Ószövetségben megtörtént ennek a logikának az előkészítése, abban, amit a terméketlenség paradoxonának lehetne nevezni. Egyik oldalról folytatódik annak megerősítése, hogy az anyagi és biológiai termékenység Isten áldásának és az ember erényességének biztos jele (vö. Jób könyvének vége, számos zsoltár és bölcsességi irat). Másik oldalról, a meghatározó isteni beavatkozások, amelyek a kinyilatkoztatást előbbre viszik, a terméketlenség, a tehetetlenség, a kétségbeesés állapotában történnek: gondoljunk Sárára, Jóbra, vagy, ami a legfontosabb, a kivonulásra Egyiptomból. Minden úgy történik, mintha Isten „jobban" megmutatná hatalmát az emberileg kilátástalan helyzetben, mint akkor, amikor az ember „virágzik". Pontosabban: úgy tűnik, hogy az ember Isten szándéka szerint csak akkor lehet sikeres, ha olyan helyzetben találja magát, amilyenben egyedül csak Istentől várhat segítséget. Amikor pedig végülis sikerül ebből a helyzetből kikeverednie, többé semmi kétség nem férhet ahhoz (ám az ember képes felejteni – vö. Deut 8), hogy egyedül Istennek köszönheti sikereit, boldogságát.

Itt megjelenik egy másik összetevő is: ha Isten az ilyesfajta helyzetekben cselekszik, ez azt jelenti, hogy e helyzetek alapvetően nem felelnek meg annak, amit Ő az ember számára juttatni akart. Ezek a helyzetek keresztezik Isten tervét. Az emberiség „kebelén" belül törés, seb van jelen, anélkül, hogy annak Isten lenne a szerzője. Isten pedig pontosan itt nyilvánítja ki dicsőségét (Kiv 15,1), nem csupán mint Teremtő, hanem mint Megváltó. A teremtés Őt a transzcendenciában helyezi el – jelöli meg (nem lehet összetéveszteni semmivel, ami teremtett); az üdvösség Őt az emberhez közelinek mutatja meg, az ember sorsán belülinek, „azért szálltam le, hogy kiszabadítsam" (Kiv 3,8).

A kereszt valamennyi irányvonala itt már kirajzolódott: Isten titokzatos közelségben jelent meg, nem bőséggel és magabiztossággal, hanem a nyomorúságban és a kifosztottság állapotában. Ennek kapcsán lehet fölidézni az Ószövetségből a szegény ember alakját, valamint a szenvedő szolgáét, aki gyöngeségében Isten félelmetes „fegyvere" (Iz 49,1-3).

Isten, aki itt kinyilatkoztatja önmagát, alázatos Isten. Ha közbelép, amikor az ember gyönge, ez nem csupán azért történik, hogy megmutassa hatalmát, hanem hogy az erő és hatalom logikáját egy másik logikával helyettesítse. A hatalmi logika annak kisajátítására törekszik, ami a másiknak jár, hogy többé ne legyen rá szükség. Az ajándék logikája, vagyis Isten logikája viszont abban áll, hogy nem akar létezni a másik nélkül, vagyis az ajándékozás és elfogadás nélkül. Ez a logika a kereszt logikája.

Következmények az ember számára

Az ember számára, lett légyen boldog vagy boldogtalan, cölebsz vagy házas, a távlat megváltozik. Az, aki gyönge, megsebzett, elnyomott volt, helyzete megfordulását remélte: majd egyenlővé válik az uralmi helyzetben lévővel, az erőssel, sőt, annak helyét elfoglalja és a maga során uralkodik fölötte. Márpedig nem ez történik: Izrael, ahelyett, hogy erőssé válna, gyöngeségében megtapasztalja Isten erejét. Az előbb vázolt helyzet maga mögött hagyása nem menti föl Izraelt, hogy a továbbiakban ne támaszkodjék Istenre, ellenkezőleg, méginkább erre késztetett; egyrészt azért, mert ez a magatartás gyümölcsözőnek mutatkozott, másrészt pedig Isten nem eszköz, valamiféle „segítség" a reménytelen helyzetben. Az ember élete Istentől függ: szabad, elfogadott függőség, mégis függőség (vö. például a 26. zsoltárt). Nemkülönben, a nyomorúságot nem az előző állapothoz történt egyszerű visszatérés haladja meg, a terméketlenséget nem valami egyszerű „termékenységi" kezelés gyógyítja, mégha isteni eredetű is. Valójában itt új életről van szó, életről, amelynek keretében a közvetlen emberi logika-okoskodás teljesen átalakult: az, amivel rendelkezem és amit teszek, többé nem az én képességem-tehetségem megnyilvánulása, hanem Isten hatalmának a bizonyítéka. Szent Pál ennek valamennyi következményét levonja a Korintusiakhoz írt 2. levél 12. fejezetében, „a gyöngeséghez intézett himnuszában". A lealacsonyodás-fölmagasztaltatás páros fogalma, amely Krisztus bejárt útját leírja, ezentúl a hívő ember számára a húsvéti misztériumban gyökerező, gyöngeség-erősség páros fogalmat jelenti. Ha ez valóban így van, akkor a legképtelenebb reményekre is feljogositott lehetek: a

terméketlenségben ott a természetfölötti termékenység reménye, a halálban a föltámadás reménye.

Az, akit Isten meggyógyít, ezentúl Istenhez tartozik: Izsák mindig Isten ajándéka marad és ezt Isten képes megmutatni. Sámuel, a terméketlen házaspár, Elkána és Anna csodálatosan született gyermeke *nazir* lesz, az Úrnak szentelt... Ez az új élet másfajta megjelölése: teljesen Istennek szentelt élet, ami következésképpen a többi ember számára többé nem megvetés tárgya, hanem éppen ellenkezője: eszköz, hogy saját életük mélységes értelmét megértsék: „Sokan látják majd és megremegnek, s eltelnek az Úr iránt bizalommal (Zsolt 40/39/,4).

A házasság az új összefüggések közepette

Krisztus tanítása kifejezetten föltételezi a két életállapot, a házasság és a cölibátus lehetőségét. Maga Jézus, mint már előtte Keresztelő Szent János is, a nőtlenséget választotta. Ezzel ő nem értékelte le a házasságot; hanem, mint lehetőséget és nem mint kényszerpályát (automatizmust) állítva az emberek elé, a házasságot a hivatás rangjára emelte. Hivatás csak ott van, ahol legalább még egy másik út lehetséges. A kötelező út, kényszerpálya nem hivatás. Ezentúl a cölibátus és a házasság két lehetséges hivatás a hívő ember számára. Tehát semmi ellentmondás nem létezik a kettő között, hanem éppenséggel kölcsönös, egymást-kiegészítés, komplementaritás, azzal a föltétellel, hogy nem önmagukban értelmeződnek és nem önmagukért kerülnek megélésre, hanem Istennek adott feleletként és Isten akarata szerint.

Lehet még többet mondani? Bizonyára, állandóan Jézus tanítására hivatkozva. Jézus kora két rabbinikus iskolájának (a túlzottan engedékeny Hillel-iskola és a fölöslegesen szigorú Sammai-iskola) tanításán egyaránt túllépve, a legcsekélyebb félreérthetőség nélkül tanította a házasság fölbonthatatlanságát, pontosan azért, mert Isten műve és az embernek nem áll hatalmában semmissé tenni azt, amit Isten cselekedett (vö. Mt 5,31-32; 19,1-9 és a párhuzamos helyek). Ugyancsak ezért kéri Jézus, hogy a házastársak egymás iránti hűségben éljenek. De ez még nem minden: Szent Pál apostol írásain keresztül annak is

tanúi lehetünk, hogy ezek az erények ugyanazok, amelyekkel Jézus a maga cölibátusát megélte: ő azt teljes és végérvényes módon váltotta életté. Másként megfogalmazva: a házasság sajátos erényei ezentúl fölcserélhetők-csereszabatosak; következésképpen a Krisztus akarata szerinti cölibátus nem önző magába zárkózás, hanem új kapcsolatforma Istennel és a felebarátokkal. Olvassuk el újra az Efezusiakhoz írt levél alapvető szövegét: „Férfiak, szeressétek feleségeteket, ahogy Krisztus is szerette az Egyházat, és feláldozta magát érte, hogy a keresztségben szavával megtisztítva megszentelje. Ragyogóvá akarta tenni az Egyházat, amelyen sem szeplő, sem ránc, sem egyéb efféle nincsen, hanem szent és szeplőtelen. Így a férj is köteles szeretni feleségét, mint saját testét. Aki feleségét szereti, önmagát szereti. A saját testét senki sem gyűlöli, hanem táplálja, gondozza, akárcsak Krisztus az Egyházat. Mert tagjai vagyunk testének. „Ezért az ember elhagyja apját, anyját, feleségével tart, és a kettő egy ember lesz." Nagy titok ez, én Krisztusra és az Egyházra vonatkoztatom."

Ebben a részben a cölibátusról vagy a házasságról van szó? Mindkettőről, mert Krisztus cölibátusa: házasság. Ám ez a házasság nincs „pontosítva", vagyis egyetlen másik személyre irányítva; ebből következően lehet kitágítani oly mértékben, hogy az egész emberiséget felölelje. Krisztus házassága esetében a választott neve az Egyház, vagyis minden kor minden embere, egyetlen testbe összegyűjtve, azzal az egyetlen föltétellel, hogy elfogadják: életük ura Krisztus.

A kérdés lényege éppen itt rejtőzik. Mennyiben vonatkozik ránk ez a szép eszme, miránk, akik nem vagyunk Krisztus? Pontosan annyiban, amennyiben elfogadjuk, hogy belépünk az ő Szövetségének misztériumába és minden emberi kapcsolatunkat a vele való kapcsolatból kiindulva élünk meg. „Jelenvalóvá tenni" – valamennyi szentségnek ez a föladata. A szentség először is jele, szimbóluma annak, amit Isten tett értünk. Azonban nem áll meg itt: tudjuk, hogy Krisztus a szentség segítségével jön megvalósítani számunkra azt most, amit ő megtett akkor, amikor itt a földön élt. A házasság nem csupán Krisztus és az Egyház egységét szimbolizálja, hanem azt, mint erőt tartalmazza: képes tehát elvezetni a keresztény házastársakat a kölcsönös szeretetre és áldozathozatalra; annyiban, amennyiben arra az ajándékra alapoz, amelyet – tudniillik önmagát – Krisztus az Egyháznak adott, szeretve őt egészen addig, hogy meghalt érte.

A Krisztus-Egyház kapcsolattól a férfi-nő kapcsolatig

Itt érkezünk el a gondolatmenet legérzékenyebb pontjához: a Krisztus és az Egyház közötti kapcsolat párhuzamban áll a férfi és a nő közötti kapcsolattal. Ez a párhuzam, ha teljes mértékben megvalósul, egyenesen oda vezet, hogy a házasságban az egyenlő személyek között nem-szimmetrikus (disszimmetrikus) kapcsolat fedezhető fel. Azt, hogy a személyek Isten előtt egyenlő méltósággal rendelkeznek, nem kell különösebben bizonyítani: „Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert ti mindnyájan egy személy vagytok Krisztus Jézusban" (Gal 3,28). A gond az, hogy egyszerre kell igazat adni ennek a félreérthetetlen kijelentésnek és az ugyancsak Szent Pál által fejtegetett szimbolizmusnak, ami ugyanilyen világosan alapozza a házastársi kapcsolatot Krisztus és az Egyház nem-szimmetrikus (disszimetrikus) kapcsolatára.

Ez a két, Szent Páltól származó állítás nem mond ellent egymásnak, s ezt alátámasztandó, nem szükséges a túlságosan könnyen idézhető megosztottsághoz (dichotomiához) folyamodni, ami Pál apostol „evangéliumi" eszméi és korának kultúrája által befolyásolt gondolatai között van. Közismert, hogy a nemi megkülönböztetés (szexizmus,) „halálos bűnével" vádolt kijelentéseinek egyike – „Jó, ha az ember aszszonnyal nem érintkezik" (1Kor 7,1) – nem más, mint Pál által idézett rész az egyik hozzá intézett levélből, és nem személyes állásfoglalás: „Leveletekre (tudniillik: jó, ha az ember asszonnyal nem érintkezik) ezt válaszolom". A következő versekben ugyanis az ismertetett, meredek állásfoglalás hátsó gondolataként jelenlévő enkratizmust igyekszik helyreigazítani. Nem kevesebbet állít – (majd utána az egész Hagyomány is) –, mint azt, hogy a cölibátus, ahogyan azt tág értelemben véve Istennek szenteltként megéli, a házasságot megelőzi. Ám a kiindulópont megmarad: a két életállapot Krisztus akaratából egymáshoz rendelt és ugyanabban a misztériumban gyökerezik.

A nem-szimmetrikusság pontosan abban áll, hogy a férfi, nős vagy nem, Krisztust jeleníti meg, amíg a nő, a maga részéről az Egyházat jeleníti – helyesebben: testesíti – meg; vagyis az emberiséget, úgy, amint Istennel szemben foglal helyet. Ha ezt nem fogadjuk el, akkor – az ellenkező bebizonyításáig – alig lehetséges teológiailag megokolni, azt a tényt, hogy az egyházi rend szentsége Krisztus akaratából van

fönntartva kizárólag a férfiaknak. Ez az Egyházzal egyidős gyakorlat, amelyet egyébként az Egyház sem nem akar, sem nem tud megváltoztatni, végeredményben föltételezi, hogy lemondunk „a férfi-nő közötti különbségnek az egyenlősdist játszó individualizmus által döntő módon befolyásolt tagadásáról". Ez a tagadás, mármint a különbség tudomásul nem vétele megakadályozza „a férfi és a nő közötti asszimetria szimbolikus – szimbólumban gazdag – gondolatának kibontását[4].

Az egyenlőség miként menekül meg ennek a nem-szimmetrikusságnak a bensejében? Minden bizonnyal a gyöngeség – erő előbb már jelzett fogalom-párosának jut döntő szerep az Istenhez fűződő kapcsolatban. A gyöngeség – erő fogalompár annyiban érvényes az Egyházra nézve, amennyiben az Egyház Krisztusra támaszkodik. Az Egyház gyöngeségében megtapasztalja Krisztus erejét, ami őt átjárja. Ebből a szempontból alárendelt Krisztusnak. Krisztus a maga részéről – és ez döntő szempont – ugyanazon logika szerint él; amennyiben ő úgy támaszkodik az Atyára, mint az Egyház őreá: „Bizonyítékot akartok a belőlem szóló Krisztustól. Ő nem gyönge veletek szemben, hanem hatalmas köztetek" (2Kor 13,3). Íme, ez az Egyház kapcsolata Krisztushoz. Ugyanakkor ennek a másik oldala: „Gyöngeségében ugyan megfeszítették, de Isten erejéből él" (2Kor 13,4).

Mindazt, ami Krisztus és amit ő birtokol, egy Másiktól, az Atyától kapja. Lehet azt mondani, hogy a férfi, ha tényleg Krisztust jeleníti meg, semmit sem kap tőle? Bizonyosan nem, mert férfiak éppen úgy, mint nők, „ti Krisztuséi vagytok" (1Kor 3,22). A férfi föladata, hogy ennek a Másiknak a jele legyen asszonya és gyermekei előtt.

„Férfi és társ"

A Szentírás eleve megerősíti, hogy a nemi különbség nem valami féle „isteni nemiség" tükörképe: Isten fölötte van a nemek különbségének. Így lehetőség marad: a nemi különbség kifejezi azt, ami a legmélyebb abban a kapcsolatban, ami Istent a teremtéssel összeköti.

4 T. Anatrella, Madame le Pretre?" in: *La Croix,* 1992. nov. 26., p. 23.

Ez a kapcsolat jegyesi természetű, amint ez Ozeás próféta és az Énekek éneke óta világos. Az a tény, hogy Isten az embert saját képmására teremti, nem azt jelenti, hogy a férfi és a nő statikusan reprodukálnának az Istenben már előbb létezett férfi és női pólust, hanem azt akarja mondani, hogy kapcsolatukban dinamikusan kifejezik Isten és az emberiség kapcsolatát. Isten mintegy házastársként elfogadja az emberiséget, részt adván neki saját termékenységéből, ami a föltámadásba torkollik. „Többé nem halhatnak meg" (Lk 23,36).

A kérdés azonban megmarad: ha a férfi és a nő közötti kapcsolatban a férfi Istent jeleníti meg, a nő pedig a teremtést, nincs-e kitéve a nő annak, hogy a férfi teremtményeként jelentkezzék, mint egy nála alacsonyabb rendű „tárgy"? A szentírási szövegben szó sincs erről az alacsonyabbrendűségről. Ha a férfi a nővel kapcsolatban helyét Istentől kapja, ez nem abban az értelemben értendő, mintha a férfi helyébe léphetne az egyetlen Teremtőnek. Azonkívül Isten menyegzője az emberiséggel nem a teremtés, hanem a szövetség perspektívájában helyezkedik el, Isten egy szabad, elfogadni vagy megtagadni képes teremtménnyel áll szóba, nem pedig marionett-bábbal: a nő tehát, a férfivel kapcsolatban az emberiséget jeleníti meg, úgy, amint az Isten partnere-társa.[5]

A *Targum* jól megvilágítja ezt az állítást, amikor a „férfit és nőt" a „férfi és társa" szavakkal adja vissza. Ez utóbbi szó önmagát magyarázza egyben, mert szó szerint „igatárs"-at jelent. Az együtt hordott iga a szövetség igája (vö. Mt 11,28-30), ám egyedül a nő neveztetik partnernek, társnak, mert nem a férfiban, hanem benne lett kinyilatkoztatva az emberiség Isten társának-partnerének minőségében.

A nővel szemben a férfi Isten megjelenítője. Fontos, hogy a megjeleníteni szó értelme világosan álljon előttünk. Nem a megjelenítettel való azonosulást hangsúlyozza, hanem ellenkezőleg, egy távollévő helyének fönntartására kell gondolni: a szó legmélyebb értelmében a távollévő helytartójának lenni. Így asszonyával szemben a férfi Istent megjeleníti, anélkül, hogy azonosulna vele. A nő a maga részéről az emberiséget jeleníti meg, nem egyszerűen teremtményi

5 Az itt következő eszmefuttatás sokat köszönhet P. JeanMiguel Garrigues eddig kiadatlan jegyzeteinek.

minőségben, hanem annyiban, amennyiben a szövetség partnere-társa, vagyis a maga teljesen szabad létében, fölruházva az igen és a nem képességével.

„Megjeleníteni" annyit jelent, mint valakit jelenvalóvá tenni, nem helyettesítés útján, hanem eszközszerűen *(instrumentale)*, mint egy helytartó, aki csak eszköze annak, akit megjelenít. Ez a feladat a Szentírásban papi *(sacerdotale)* jellegű. Izraelben minden férfi (csecsemőtől aggastyánig) csírájában pap vagy szebben kifejezve, a papi tisztség letéteményese; jóllehet ott vannak főpapok és egy papi törzs. A *barmiczva*, a fiatal zsidó férfi beavatása Isten szavának nyilvános olvasásába, papi ritus. A családi liturgiában, amelynek helye a judaizmusban központi, a családatya „elnökli"-vezeti a húsvéti vacsorát, mint a szövetség Istene tekintélyének megjelenítője. Ebből is érthető, hogy Krisztus csak férfiakat hívott meg az Új Szövetség apostoli papságára.

A férfi tehát a papságra mélységes okokból lett kiválasztva, amelyek nemiségének lényegében rejtőznek. Az „erősebbik" nemhez tartozó egyén sajátja a cselekvésben teljesen feloldódni. Az a vágya, hogy előre haladjon, önerejére-önmagára építsen. Mindig van benne egy prométeuszi dimenzió, lappangó kísértés, hogy a Teremtő helyébe lépjen. Ez a kísértés ölt formát a képzelődésben, az énfölöttiben" az élettervben: más szavakkal, a férfinek szüksége van a cselekvésre annak érzetéhez, hogy él. Nehezen éli meg a passzivitás, a tétlenség helyzetét, ezért játszik pótolhatatlan szerepet a munka, hogy önállítása vágyát kielégítse.

Pontosan ez a cselekvés, ez a munka, ez a terv az, amit Isten kér az embertől fölajánlásként, hogy vele, az emberrel eszközként élhessen, aki őt az emberiség körében jelenlévővé teszi. Emiatt azt lehet mondani, hogy a férfi papi föladata nem valamiféle felsőbbrendűségből forrásozik, hanem éppen a nővel szembeni alacsonyabbrendűségéből lelki területen. A férfi számára a létezés a cselekvést jelenti; a nőnek ahhoz, hogy érezze létezését, nem szükséges cselekednie. A papi funkció által a férfi végrehajt egy föladatot, ami becsvágyának megfelel; ugyanakkor a feladat őt kötelezi, hogy alávesse magát Isten dicsőségének és fönségének; és ez nem csak akkor van így, amikor a kultusz szolgája, hanem akkor is, amikor dolgozó vagy családapa.

A nő a feltámadás szolgálója

Amikor Isten a teremtményt megszólítja, akkor a teremtmény önmagát megismeri úgy, mint akihez Isten beszél. A Jézust követő nők magatartása ebből a szempontból rendkívül sokatmondó: hallgatják az Igét, miközben a férfiak lelkesednek, hogy hozzá csatlakozzanak, amikor hívja őket: „Jöjjetek, én emberhalásszá teszlek titeket". A különbség még nyilvánvalóbb a szenvedés idején. A férfiak teljesen összezavarodnak, amikor látják, hogy mesterüket keresztre feszítik; ők ugyanis inkább a cselekvés, mintsem a létezés mezején állnak. Mit lehet ezután tenni? Ez nem a nők kérdése. Az asszonyok jelen vannak akkor is, amikor a férfiak már távoztak. Késnek és várnak, mialatt meg lehet kérdezni, a férfiak szakítottak-e időt arra valaha is, hogy várjanak és nézzenek. Mivel a nőt a *sacrum*hoz, a szenthez bensőségesebb kapcsolatfűzi, számára kísértésként jelentkezhet, hogy ő közvetítse a szentség állapotát a férfi személye számára (ő szakralizálja a férfit), legyen az akár pap, akár a férje. Ezzel ellenkezőleg, a nőnek az a feladat jutott osztályrészül, hogy ismerje el a megjelenítés szent kötelességét a férfi részéről, anélkül, hogy a férfi személyét szakralizálná. Siénai Szent Katalin világosan különbséget tett a pápa, mint „Krisztus helytartója" és kora bűnökkel, gyöngeségekkel teli egyházi hierarchiája között. Abban a tiszteletben, amelyet a fölszentelt szolgák iránt tanúsít, nyoma sincs bármiféle bálványimádásnak. Ugyanakkor él benne a mélységes meggyőződés, hogy a tisztátalan kezekből is az isteni kegyelem kincseit kapják a hívők. Bernanos falusi plébános szerint ez az „üres kezek csodája".

Ameddig a papság a férfiak hivatása marad (és a Katolikus Egyházban nem is lehet másként!), addig lehetetlen, hogy Isten eszközét az emberek összecseréljék magával Istennel. A nőnél, ezzel ellenkezőleg, a papi feladatkör könnyen eltolódik a mágia irányában. Krisztus korában a pogány kultuszoknál gyakran szerepeltek papnők; ami ékesen bizonyítja, hogy Jézus Krisztus kizárólagossága, amikor az új papságra csak férfiakat választott, nem korának társadalmi előítéletei iránt tett engedmény volt. Jézus, hűségesen Izrael hagyományához, határozottan megkülönbözteti a papság, a papi tisztség gyakorlását a kozmikus szakralitásban történő részvételtől. Ez utóbbi azokat a termékenységi kultuszokat jellemzi, amelyek keretében a nők

papi tisztséget láttak el, pontosabban: papnőkként tényked tek. Az Istenhez fűződő kapcsolatot a nő önkéntelenül is a házastársi kapcsolat mintájára éli meg: márpedig nagy veszélyt jelent a szakrális hatalomhoz oly szorosan kapcsolódni, hogy az Istennel való kapcsolatteremtést az ember többé ne a szükséges távolság fönntartásával tegye.

A nő nagysága az, hogy a kegyelem befogadója lehet, következésképpen az isteni élet szentélye. Siénai Szent Katalin ezen a téren is megragadó. Közismert az a két mondat, amelyet Krisztus intéz hozzá. Az első: „Én vagyok Az, Aki van, te vagy az, aki nincs" – kizár minden kavarodást vagy fölcserélhetőséget. A második: „Légy a képesség és én leszek a vízesés" – a mérhetetlen vágy kifejeződése, ami a nőiség lényegét jellemzi. Az „ismertnek lenni" vágyáról van itt szó, szentírási értelemben, vagyis házastársi jelleggel. Nem csupán a nemi megismerésről van szó, hanem valami sokkal tágasabbról, aminek a nemiség egyedül képtelen eleget tenni. A férfi legnagyobb gondja a nővel kapcsolatban pontosan az, hogy képtelen teljesen megismerni, a külső tevékenység iránti szükséglete miatt. A 45. zsoltár 11. verse ezért jogosan mondja: „Álljatok meg, és tudjátok, hogy én vagyok az Isten!" A nő azért, mert a férfi prométeuszi vágyakozásának határt szab és azt alakítja, lehetővé teszi a férfi számára, hogy önmagát teremtményként elfogadja és beismerje: hatalma nem önmagától, hanem Istentől származik (2Kor 4,7).

A szüzesség, mint a föltámadás igenlése és bizonyítéka

Újra meg kell ismételni: a szüzesség, mint keresztény érték, különbözik annak bárhol máshol felöltött formájától, annyiban, amennyiben mindig jegyesi értelemben veendő[6]. Ez a szüzesség folytatódik Máriában, aki egyszerre Szűz, Jegyes és Anya.

6 A pogányság ismert példákat a szüzességre, ám azok természetükben alapvetően más jellegűek voltak. Például a veszta-szűzek szüzessége, amely a tűz őrzőinek szent szerepéből fakadt és megkövetelte az integritást, vagy Artemész-Diána, a vadászat istennője, aki inkább a férfit elutasító-megvető nő. Ami az indiai és a buddhista szerzetesek szüzességét illeti, az a, szentírási, gondolatvilágnak-gondol-

A nő lényegi állapota tehát várakozás Istenre, aki Jegyese, vágyakozásának tárgya. Az emberiség várakozása egyedül benne képes kitágulni egy végtelen ajándék méreteire és ez a romolhatatlan, örökkévaló élet mérete. Nagyszombat egyszerre a férfi reménytelenségének a napja, akit az emberi reményeivel szembeszegülő meghazudtolás földre sújt; és ugyanakkor Máriának a megígért föltámadásba vetett fogyhatatlan reménysége ragyogja be ezt a napot. Mária által a sír csendjében fölhangzó férfias állítás: „Azért jöttem, hogy akaratodat megtegyem" (Zsid 10,7; vö. Zsolt 39,8-9) képes csatlakoztatni és célba vinni a nőies jellegű kijelentést:

„Legyen nekem a te igéd szerint" (Lk1,38).

A nő, a, férfihoz fűződő kapcsolatában, miközben Istent általa (a férfi által) fogadja be, nem veti alá magát a férfinek, hanem a férfin keresztül Istennek rendelődik alá. Isten szolgálóleánya, a férfi számára beavatóként-bevezetőként jelentkezik: végeredményben az a nő föladata, hogy a férfit bevezesse a teremtés misztériumába, amit Isten azért teremtett, hogy „házasságra", bensőséges egységre lépjen vele.

A kereszt tövében a szeretett tanítvány az egyetlen férfi, aki ott maradt. Az evangélium szerint Jézus anyja *mellett* állt (Jn 19,26). Ezt a részletet minden bizonnyal tévesen értelmeznénk, ha azt gondolnánk, hogy János támogatta Máriát, hanem ellenkezőleg: Mária az, aki János mellett áll (stabat Mater), és segíti őt, hogy tartsa magát. Ekkor lett Mária az emberek anyja.

Ha a nő törékeny, mert a végtelenre nyíló vágya mérhetetlenül sebezhetővé teszi; ugyanakkor sebezhetetlen attól a pillanattól kezdve, hogy ezt a mérhetetlen vágyat Istenre irányította. A nő bizonyára törékeny, de nem gyönge. A nő misztériuma az erő misztériuma.

Végső soron tehát Isten titka, hogy mindenkit annak legmélyebb szegénységéből kiindulva használ. A férfi, aki természeténél fogva alig birtokolja a szent *(sacrum)* iránti érzéket, így a szent *(sacrum)* szolgájává válik. A nő, aki sebezhető, arra kap meghívást, hogy ajánlja föl Istennek sebezhetőségét és vágyakozását. A férfi, a maga részéről mindig késztetést érez, hogy visszautasítsa Isten cselekvését és helyette ő akarjon cselekedni. Amikor kikerülhetetlenül találkozik a kereszt-

kodásmódnak teljesen idegen testetlenné-válás (désincarnation) távlatában helyezkedik el.

tel, a nő nélkülözhetetlen számára; vagyis a kereszt tövében a nő tanítja meg a férfit arra, hogy emberi legyen.

II. János Pál pápa ezt hangsúlyozza: „ha az Egyházat látható módon a hierarchia irányítja, ami férfiakra lett bízva; az Egyházat láthatatlanul és méginkább, karizmatikus módon, a nők irányítják. Általuk és különösen a megszentelt szüzesség természetfölötti termékenységének tanúskodása révén lehetséges, hogy az Egyház egész története úgy értelmezhető, mint a kegyelem története. A Jelenések könyvének Asszonyához (Jel 12) hasonlatosan, az Egyház szüli e világra az egész Krisztust, és vezet, őrködik, uralkodik egészen a világ újjáteremtésének nagy napjáig.

Fordította: Török József

Adalbert REBIĆ

A feltámadás hite az Ószövetségben

A holtak feltámadásába vetett hitet az Ószövetségi Szentírás csak fokozatosan bontakoztatja ki, Mózes öt könyve, a Pentateuchus nem beszél róla. A prófétáknál olykor előfordul a szó, de inkább a gyógyulás vagy a nemzeti megújulás jelzésére (1Kir 17,17-24; 2Kir 4,31; Óz 6,1-5: Jer 53,10-12; Ez 31,1-14). Csak a későbbi könyvekből olvasható ki a feltámadás hite világosan, sőt ebben a korban ennek a meggyőződésnek már nagy a jelentősége (Dán 12,1 kk; 2Mak 7,1 kk).[1] A hit teljes megfogalmazásához jelentősen hozzájárult a bölcsességi és az apokaliptikus irodalom. Egyes zsidók azonban még Jézus korában is megkérdőjelezték a feltámadást. (Mk 12,18-27). A szadduceusok egyenesen tagadták, a farizeusok ellenben vallották. A hitbeli meggyőződés fejlődésében a történelmi eseményeknek nagy szerepe volt. A feltámadás hite választ adott pl. a vértanúk sorsára a IV. Antiochus-féle vallási üldözés idején. A bibliai hagyomány elmélkedett ezekről az eseményekről, s közben a Jahve-hitre támaszkodott, sőt bizonyosságot szerzett belőle.[2]

A feltámadás hite évszázadokon át nem foglalkoztatta az ószövetségi népet, mivel erős közösségi érzésben éltek, s az alapvető kérdés nem az egyén továbbélése volt, hanem a népé, mint egészé. Az egyes tagok meghalnak, de a nép megmarad. Az egyes igaz ember továbbélésének kérdése akkor jelentkezett, amikor látták, hogy a vallásos ember Istenbe vetett hite miatt elveszítheti életét, ezért azt Isten igazságosságának és hatalmának valahogyan pótolni kell (Zsolt 37; 47; 73; Jób). Ebből a szempontból a feltámadás hite válasz volt egy

1 Vö., R. Martin-Achard, La mort en face selon la Bible hébraique, Genf 1988, 102.
2 R. Martin-Achard, In: Dictionnire de la Bible, Supplement, 1981, 447

egzisztenciális és teológiai kérdésre, amely a jámbor zsidót régóta foglalkoztatta.[3]

A fogság utáni időben az apokaliptikus-eszkatológikus körökben a feltámadás reménye úgy jelentkezett, mint vigasztalás a halál elkerülhetetlen sorsa miatti kétségbeesésre, ami a korábbi bölcsességi irodalomban csak felderengett (Iz 43,19; 65,17; 66,22). Amilyen biztos, hogy Isten a teremtést megújítja, olyan biztosan része lesz a nép hűséges tagjainak a nagy átalakulásban, vagyis számukra új élet kezdődik. A föld és a por csak látszólag mutatja az ember végét, mert az Isten által hozott nagy átalakuláskor a porban lakók életre kelnek. Így az ószövetségi eszkatologikus jövendölés magyarázatot ad az ember végső problémájára, ami a Prédikátor könyve szerzőjének a szívét is nyomta (9,2-6).[4]

Az ószövetségi feltámadáshit előfeltételei. Az Ószövetség ideje alatt a következő szempontok jelentkeztek: 1. A halálnak és következményének alapvető biblikus értelmezése, 2. az Istenbe mint teremtőbe vetett hit, 3. a bibliai antropológia és 4. a Biblián kívüli hatások.

1. A halál az ószövetségi felfogásban titokzatos jelenség és az is marad. Nem is tették fel soha a reá vonatkozó kérdést, hiszen választ sem találhattak rá. Bibliai felfogás szerint az élet és a halál közötti különbség relatív: a halál állapota az élet valamilyen leszűkített formája. Ezen az alapon a „feltámadás" nem más, mint az emberi erők helyreállítása (v.ö, 1Kir 17,17; 2Kir 4,31–37; 13,21). Más a helyzet akkor, ha a halál egy embert kiszakít az élők sorából és a *Sheolba* taszítja (Zsolt 16,10; 30,4).

Az Ószövetség a korai időben még nem ismerte egy új élet lehetőségét, amelyet Isten a halál után újraalkot. Erre tanú a Prédikátor kételkedése. Ezért volt kortársai számára annyira fontos ez a földi élet. Isten és az ember közötti minden vonatkozást ebbe az életbe soroltak bele: itt a földön kell Istent szeretni és imádni.[5] A Prédikátor egyetlen tanácsa ez: ami tennivalót csak talál a kezed, azt mind tedd meg, amíg képes vagy rá, hiszen az alvilágban, ahová mégy, sem

3 A. T. Nikolainen, Der Auferstehungsglaube in der Bibel, Helsinki 1944-46.
4 G. Pidoux, L'homme dans L'AT, Neuchatel, 1953,53
5 Vö. P. Beauchamp, Psaumes, nuit et jour. Paris 1980, 137-139.

dolgozni, sem tervezni nem lehet, Ott nincs sem tudás, sem bölcsesség (Préd 9,10).

Az Ószövetségben a halált legföljebb mint a bűn következményét fogták fel (MTörv 30,15; Lev 18,5; Ám 5,6; Péld 2,18; 3,1).[6] Kivétel az igazak halála, akik hosszú és gazdag élet után békében térnek meg őseikhez (Ter 15,15; 25,8; 35,29). De feltámadásról itt sem beszélnek.

2. A teremtő Istenbe vetett ószövetségi hit alapvető eleme lett a feltámadás hitének kifejlődéséhez. Izrael lassan értette meg – éspedig a saját történetében - Isten nagy tettei alapján, hogy ez az Isten a maga szuverenitásában, teremtő erejében, igazságosságában és szeretetében végül is legyőzi a halált. Kezdettől fogva megvolt a meggyőződés, hogy Istennek hatalma van az élet és a halál felett (1Sám 2,6; MTörv 32,29). Különösen a zsoltárok dicsőitik Istennek ezt az egyetemes hatalmát. Róla fel lehet tételezni, hogy ha semmiből teremtette az embert, akkor a halálból is életre keltheti (Ez 27; 2Mak 7,23).

3. A hit kibontakozásához hozzájárult a biblikus antropológia is, amely szerint az ember egységes, és nem összetett lény (szemben a görög felfogással). Nem összetéve van testből és lélekből, hanem egyszerre test és lélek. Élete nem gondolható el test nélkül, a lélek test nélkül nem élhet. Az élet hordozója az a test, amely porból lett, tehát mulandó. Az Istentől jövő élet teszi elevenné (Ter 2,7). Ez az életelv azonban nem ugyanaz, mint a görög filozófia „pszüché"-je. Az Ószövetségben nincs szó valamilyen, a testtől függetlenül létező lélekről, amely az élet igazi hordozója lenne. A test és a lélek egységet alkotnak. A léleknek testté kell válni, hogy létezzék. Ennek megfelelően a halálban bevégződik az ember igazi élete. Az Ószövetség korábbi könyvei nem ismerik a halhatatlan lélek fogalmát. A halálban az ember leszáll az alvilágba *(Sheol),* és nem mint lélek létezik, hanem mint pszichoszomatikus egység, de valamilyen csökkentett árnyszerű létben. Az alvilágban csak az „árnyak" (*refaim,* Iz 14,9; Zsolt 88,11) léteznek. Az ősi korban úgy tudják, hogy az alvilágból nincs visszatérés (Jób 7,9; 14,7; 16,22). Néha már a súlyos betegséget is úgy veszik, mint leszállást az alvilágba (Zsolt 30,3), s a gyógyulást pedig, mint az onnan való felemelkedést.[7]

6 P. Grelot, De le mort á la vie éternelle, Paris 1971.
7 V.ö. R. Martin-Achard, Resurrection... mint föntebb.

Az Ószövetségben tehát a feltámadás, az újjáéledés az egész test-lélek emberre vonatkozik. Csak később, a görögök lélek-fogalmának hatása alatt fejlődött ki a konkrét, meghalt testnek az egyesülése a tőle függetlenül is létező lélekkel a feltámadásban.

Természetesen az ószövetségi időben is akadtak hívők, akik anélkül, hogy a hagyományos bibliai antropológiai fogalmat feladták volna, határozottan hitték, hogy Isten a sírból is fel tudja támasztani az igazakat és felvenni a maga közösségébe (Zsolt 139,7; Bölcs 16,13; 2Mak 6,26). A fogság utáni tisztultabb hit ennek a folytatása. A Bölcs 3,1 határozottan ki is mondja ezt a hitet: Az igazak lelke Isten kezében van. A bibliai hagyomány és a görög felfogás találkozása tehát megtörtént, és kifejeződött a halhatatlan lélekről szóló meggyőződésben.[8]

4. A Biblián kívüli elemek befolyását is megfigyelhetjük a fejlődésben. Izrael olyan népek között élt, amelyek kifejlődött kultúrát hordoztak. Már Ózeásnál találunk ilyen elemeket, de azok még a nemzeti-politikai újjáéledést fejezik ki. Mindenesetre hozzájárultak a feltámadás hitének tisztázásához.[9] Izrael ezeket az idegen elemeket saját hagyományában átgondolta és úgy olvasztotta bele a Jahve-hagyományba. Olyan szövegeket, mint Iz 26; Dán 12 és 2Mak 7 kifejezetten a Jahve-hit jellemez, ezért nem téveszthetők össze kánaáni mítoszokkal.[10]

A holtak feltámadását hirdető ószövetségi szövegek. Már Hénok és Illés titokzatos halála (Ter 5,24; 2Kir 2,11) különböző spekulációkra adott okot. A bibliai szöveg szerint Hénok és Illés nem az alvilágba szálltak le, hanem az égbe nyertek felvételt, hogy Istennel legyenek. De ebben még nincs benne az igazak feltámadásának igazi kérdése.[11]

Az a remény, hogy az ember örökre Istennel lehet - mint Hénok és Illés - főleg a zsoltárokban van jelen (Zsolt 49,16; 73, 23-28).[12] A Zsolt 49,16-ban talán már szó van a lélek halhatatlanságáról vagy a feltá-

8 U. Kellermann, Überwindung des Todesgeschicks, Zeitschr.für Theol. und Kirche 73(1976) 259 kk.
9 V.ö. Martin-Achard mint föntebb.
10 U.o. 469
11 V.ö. F. Nötscher, mint föntebb 31 kk.
12 V.ö. E. Beauchamp, Le Psautier, Ps 1-72, Paris 1976.

madásról is, de erről az egzegéták még vitáznak. A Zsolt 73,23-28-ban felismerjük a bölcsességi irodalom hatását, s már a dicsőség teljessége visszhangzik benne, amelyet Isten választottjainak szán. A zsoltáros reméli, hogy Isten elvezeti őt a mennyei örök életbe, mint ahogy ő a földön is Istennel akart lenni. De a feltámadásra ez a szöveg sem utal kifejezetten. A Zsolt 16,7-11 már a lényegre tapint: Isten nem hagyja a benne bizót az alvilágban, mert Isten legyőzi a halált és az igazat magához emeli. De a zsoltáros előtt még ismeretlen az a mód, ahogy Isten ezt végbeviszi.

A feltámadás hite a prófétáknál. Az első próféta, aki a feltámadást említi, Ozeás (6,1–3). Ő már a Kr. e. VIII. században hiszi, hogy Isten visszaadja az igaz embernek az életet és színe elé engedi. Ennek a szövegnek nagy volt a jelentősége az Ószövetségben, s Jézus feltámadásának eseményéhez ez áll legközelebb (v.ö. 1Kor 15,4).[13] De az egzegéták szerint itt még a halál és a feltámadás motívuma a kánaáni földmíves kultúrából való, ahol a szavak a természet elhalását és újraéledését jelentik, s az élet visszaadása is inkább a nemzeti élet megújulására vonatkozik. Már említettük, hogy a héber gondolkodásban a betegség és a halál, a gyógyulás és a feltámasztás között nincs olyan éles különbség, mint a mi szóhasználatunkban. Mindenesetre Ózeás szövegét később az igazi feltámadásra magyarázták, ahogy azt a zsidó hagyomány és a Hetvenes-fordítás igazolja.[14]

A babiloniak Kr.e. 577-ben elpusztították Jeruzsálemet, s utána Ezekiel próféta beszélt Izrael házának helyreállításáról. Az ígéret földjére való visszatérést a kiszáradt csontok megelevenítésének képével érzékelteti (Ez 37,1-14). A kép Jahve rendkívüli erejét hirdeti, s a prófétát a csontok megelevenítésében kétségtelenül az ember teremtéséről szóló elbeszélés inspirálta (Ter 2,7).

Iz 53,10-12-ben a feltámadás hitének bizonyos fejlődését találjuk. Ez az úgynevezett Deutero-Izajás rész a Jahve szolgájáról szóló 4. énekben Izraelnek a fogságból való visszatérését ünnepli. Isten szolgájának történetében felismerhető Isten népének az üdvössége. Az Újszövetség azonban Krisztus feltámadására alkalmazta.

13 K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tage, 1968, 228 kk.
14 V.ö. Osty, La Bible, 1973, 113.

Megállapíthatjuk tehát, hogy ezeknek a szövegeknek a holtak feltámadására vonatkozó jelentése nem egyértelmű. A képek és kifejezések inkább csak a gyógyulást, a nemzeti-politikai-vallási újjáéledést jelenítik be, nem pedig közvetlenül a holtak feltámadását, illetve Istennek a halál feletti győzelmét. Mégis ezek a szövegek szolgáltak kiindulópontul a feltámadás hitének kialakulásához.

Az ószövetségi bölcsességi és apokaliptikus irodalom. Mindig akadtak hívők, akiknek vallási életében a súlypont az Istennel fennálló kapcsolat volt. A hellenista korban már megtalálható a hitbeli meggyőződés arról, hogy Isten a halál után új életben részesíti őket. Így a hagyományos, burkolt hit új lendületet kapott. Az érdem elsősorban a bölcsességi és az apokaliptikus irodalomé volt. Négy szövegre hivatkozhatunk.

1. Jób reméli, hogy a halálból életre kel (19,25-27), és Istennél megkapja az igazságszolgáltatást, amit itt az embereknél hiába keres: „Tudom jól, hogy él ügyem szószólója: ő lép majd fel utoljára a földön. Ha majd fölébredek, maga mellé állít és meglátom majd testemből az Istent. Látni fogom, s ő pártfogóm lesz". Jób tehát hiszi, hogy a halál után lesz igazságszolgáltatás, mert Isten mint szószóló, védelmező *(goel)* melléje áll. Szent Jeromos ezt a homályos héber szöveget egyenesen a feltámadásra értelmezte. A modern fordítások óvatosabbak. Csak az isteni igazságosság érvényesülését hangoztatják.[15]

2. Iz 26,29 az úgynevezett Izajás-apokalipszishez tartozik, és a feltevések szerint valószínűleg a Kr.e. IV. században keletkezett. Ez a szöveg már valóban a holtak feltámadásáról beszél: Életre kelnek majd a holtak és halott testük feltámad. Aki a porban nyugszik, felkel és ujjong. A szerző itt kifejezetten a feltámadás szakkifejezését használja.[16] A feltámadás az ő értelmezésében csak a választottakra vonatkozik, nem pedig minden emberre. Ugyanakkor nem zárja ki az egyetemes feltámadást sem. Az a magától értetődöttség, amellyel beszél, mutatja, hogy ez a gondolat már széles körben ismert.

3. Dán 12,1-3 (Kr.e. I. század) állítja világosan és egyértelműen a holtak feltámadását. A szerző meg van győződve, hogy Isten azoknak, akik hitüket vérük árán tanúsították, az erőszakos halál után új életet

15 V.ö. R. Martin-Achard, La Mort, mint föntebb... 117, 16.
16 D. Vermayen, Du prophête Isaie, Paris 1977, 345 kk.

ad. A szerző azoknak a csoportjához tartozik, akik apokaliptikus hatás alatt álltak, s várták a világ közeli újjáalakulását. Tudatukban a feltámadás csak a jámbor zsidóknak lesz osztályrésze, a gonoszok ellenben örök kárhozatra jutnak. Akik pedig igazságra tanítottak sokakat, fényleni fognak, mint a csillagok. Azt a szerző nem mondja kifejezetten, hogy a többi ember sorsa mi lesz a végső időben. De hallgatásából nem lehet arra következtetni, hogy a nemzsidók számára nincs feltámadás.

Ez a szöveg is egy új életre való feltámadásról beszél, s ezt az egész test-lélek emberről gondolja. Nincs szó a test és a lélek újraegyesüléséről, hanem egyszerűen ószövetségi értelemben állítja az új életre való feltámadást, ami testiség nélkül nem gondolható el. Dániel szövege a régi bibliai hagyományban gyökerezik, s valójában régi szövegek újragondolását adja (pl. Iz 53–54-ét).[17]

5. Külön súlya van a 2Mak 7,9–14-nek. Ezt a könyvet a Kr. e. I. században írták,[18] s eleven tanúja a palesztinai zsidó hagyomány és a hellén kultúra kölcsönhatásának.[19] A szövegben a vértanúságra ítélt hét testvér közül a második ezt mondja a zsarnoknak: „Te, szörnyeteg, te elveszed tőlünk ezt az életet, de a világ királya feltámaszt bennünket új, örök életre, mivel az ő törvényéért halunk meg. A harmadik testvér azt is reméli, hogy visszakapja kezét épségben, amit most levágnak. Ez is egyezik az ószövetségi antropológiával, hogy az emberi életet testben hordozzuk.[20] Az anya pedig a hagyományos teremtéstanra hivatkozik és ezt mondja: „Isten semmiből teremtette az eget és a földet, meg az embert is, ezért új életet fog adni azoknak, akik szeretik őt."[21]

Ezeket a szövegeket már nyilván lehet úgy értelmezni, hogy bennük van a hitbeli meggyőződés a *„resurrectio carnis"*-ról, a test feltámadásáról. Az új, végső állapot testi lét is lesz, a feltámadottak testben jelennek meg. Ezt a gondolatot fejtik ki azok az apokrif iratok is, amelyek a Krisztus előtti évszázadban keletkeztek.

Fordította: Bolberitz Pál

17 K. Schubert, Das Zeitalter der Apokalyptik, 1965, 263–265.
18 G. Stemberger, Der Leib der Auferstehung, 1972, 5 kk.
19 R. Martin-Achard, Resurrection... mint föntebb 458.
20 G. Temberger, Leib... mint föntebb, 16.
21 U.o. 461.

Antonio SICARI

Megtestesülés és feltámadás

Gondoljuk el egyszer a világot úgy, ahogy azt Pál apostol a Rómaiakhoz írt levelében a megváltott világgal szemben felvázolja: egy világ, amely ki van szolgáltatva a mulandóságnak, amely magán hordozza a bűn és a halál bélyegét, amely magába zárkózik és elfordul Teremtőjétől, amely menekül az igazság elől és Isten ítélete elől. Az apostol a pogányok világát úgy is jellemzi, hogy „távol voltak Istentől, remény nélkül, Isten nélkül éltek" (Ef 2,12). Senki sem beszélt nekik arról, hogy rájuk is vonatkoznék az üdvösség ígérete és a szövetség, amelyet a választott nép kapott. Ugyanakkor az apostol arról is beszél, hogy a pogányokkal együtt a választott nép is Isten ítélete alá esik, mert bár kaptak pozitív törvényt, de nem követték előírásait (Róm 3,9). A világ arra törekszik, hogy a „testben" gyökerező öncélúságban, önelégültségben és a test bölcsességében keresse boldogulását. Az ilyen világból azonban nincs kiút az örökkévalóság felé. Segítség csak kívülről jöhetett.

Az üdvösség története arról beszél, hogy a teremtő Isten belépett ebbe a bezárkózni akaró világba, s így mutatta meg a kiutat. Az Ige, az isteni személy megtestesülésének fogalma kettős értelmű, s ez utóbbiak bár szorosan kapcsolódnak egymáshoz, mégis időbeli egymásutániságot tételeznek fel. Ahhoz, hogy Isten az ember testi alakját fölvegye, arra kellett kényszeríteni a világot, a „testet", hogy őt befogadja. Ezért az isteni személy földi életének utolsó állomása nemcsak keresztútját és halálát tartalmazza, hanem leszállásának végső mélypontját és teljes önkiüresítését is. Ezek egyúttal rámutatnak arra, hogy az üdvtörténeti dráma végső gyökere a Szentháromság belső életében van. Ott jött létre a döntés (az Atya örök elhatározása, Ef 1,3-4) a Fiú megtestesüléséről, azzal a céllal, hogy megtörje a teremtésnek az Isten oltalma alól menekülő (de nem elmenekült) magatartását. Amikor János evangélista azt írja, hogy „az Ige testté lett", azzal már

bevezeti a megváltás tanát: Ha az isteni személy beleszületik ebbe az anyagvilágba (és láthatóvá teszi benne dicsőségét), akkor ez a világ egészen nem fordulhat el Istentől, és nem lehet egészen idegen számára.

Ezért nem erőltetés az, ha az üdvösség eseményének kezdetét nagypéntekről és húsvétról előre toljuk a megtestesülés misztériumáig. A kereszt üdvösséget hozó műve már ott belekapcsolódhatott a világba, ahol az Ige a testet elfogadta és azt magáénak vallotta. Ugyanezt mutatja Mária szeplőtelen fogantatásának tétele is. Krisztus kiontott vérének hatása Máriában elő volt vételezve azzal a magasabbrendű megváltással, hogy őt eleve megőrizte az áteredő bűntől. Mária személyében az élet fogantatása és az élet megváltása tökéletes módon fedi egymást. Ő mintegy belülről fogadta az eljövendő Igét a világban, aki azért jött, hogy testté legyen és így magához emelje a világot. Az Igének anyai testre volt szüksége, hogy „testté" legyen, s ezzel nemcsak anyját szentelte meg előre, hanem kimutatta, hogy minden test részese lehet az isteni életnek. A test feltámadásának gyökerét itt kell keresni.

Ezzel a gondolatmenettel arra akartunk rámutatni, hogy a krisztológiai misztérium egységét – a megtestesüléstől a feltámadásig – csak akkor tekinthetjük át, ha figyelembe vesszük azokat a testi vonatkozásokat, amelyeket a Fiú emberré levése magával hozott. A megtestesülésben Isten elkötelezte magát az ember testi élete iránt is, és ez Márián keresztül lett nyilvánvaló. Azért ő mintaképe a megváltott embernek. Ebben az összefüggésben akarjuk itt a döntő teológiai szempontokat elemezni.

Miközben a világ megkísérelte, hogy önmagába visszavonuljon és elzárkózzék a Szentháromság elől, Isten két nyílást, két rést ütött rajta, amelyet többé nem lehetett bezárni. Az első a megtestesülés misztériuma, amelyben Mária a Szentlélek teremtő erejéből emberi életet adott az örök Fiúnak. Itt a test felvételt nyert az Igébe, és azóta a világnak szembe kell nézni egy kikényszerített és hálára kötelező, visszavonhatatlan ténnyel, egy felsőbb világba vezető kijárattal, amely bele lett állítva történetébe. Ez a tény a testté lett Ige (és vele együtt az ő Misztikus Teste, az Egyház).

A másik „nyílás" a feltámadás csodájában alakult ki, amikor a kereszten megdicsőült test a sírból felemelkedett a mennybe. Ezt a

testet az Ige a magáévá tette, de ugyanakkor a szenvedés útján valóságos, eltörülhetetlen történetiséget is kapott. A mennybemenetel a „hazatérés nyílásának" ünnepélyes, liturgikus színt adott. Ám ezen a helyen is gondolnunk kell Mária mennybevitelének csodájára, és dogmatikai szempontból is értékelni kell a zárt világunkon ütött nyílás horderejét. Mert amint igaz, hogy az Ige Mária testében lett testté (s ezzel belépett a világba és a történelembe), ugyanúgy igaz, hogy az Ige a Szentháromság világába ment fel, s egyúttal mint Mária testéből fakadt test ment oda. Már ez is igazolja, hogy Krisztus feltámadása nem elszigetelt esemény, hanem hatással van minden test feltámadására.

Isten tehát lejött a testbe és a megváltás műve révén a test felvételt nyert az örök isteni életbe. Az egyensúlynak tökéletesnek kell lenni, akár Jézus istenemberi személyének megbonthatatlan egységét vesszük alapul, akár Máriát, mint egyedülálló teremtményt, aki arra lett kiválasztva, hogy testet adjon annak, aki halálával és feltámadásával vitte végbe a megváltást. Ez a meglátás nagy jelentőségű az Egyház számára, amely Máriában meglátja saját előképét és kezdetét. A megtestesülés és a feltámadás úgy viszonylik egymáshoz, mint Mária bűn nélkül való születése és mennybevitele. Mindkét dogma az emberi test helyzetére utal, amely bele van szőve a testté lett Ige sorsába, Jézus keresztútja és halála adja mind a négy fogalom számára a döntő vonatkozási pontot. Ebből érthető a Jel 13,8 kijelentése is, hogy a Bárány „áldozat a világ teremtése óta."

Még további megjegyzéseket tehetünk az Egyház létére vonatkozólag. A feltámadás csodáját a teológiában és a katekézisban gyakran olyan kevés valóságérzéssel és olyan történetietlen elspiritualizálással adják elő, hogy a teológusoknak és a katekétáknak bizonyára nehezükre esne a következő megmagyarázása; hogy mi a különbség a feltámadt Krisztus és a kiárasztott Szentlélek között? Az Egyháznak a jelenlegi viszonyát a feltámadt Krisztushoz végül is egy vonalba állítják azzal a viszonnyal, amely az Egyházat a Szentlélekkel összekapcsolja. Ennek eredménye egy sor tévedés és kölcsönös korlátozódás: Krisztus feltámadt teste és a Szentlélek kiárasztása közötti kapcsolat értelmetlen marad. Továbbá nem válik érthetővé a viszony Krisztus feltámadt teste és Misztikus Teste, az Egyház között. Ezért éppen olyan kevéssé lesz érthető az a viszony is, amely fennál a Szentlélek kiáradása és az Egyház élete, illetve a világ élete között.

Gondolatmenetünkkel végeredményben ezt akarjuk mondani: sokak számára a megtestesülés és a feltámadás már nem az a két esemény, amely az emberiség történetét a maga testi valóságában meghatározza és két oldalon nyitottá teszi Isten felé, hanem két terelőút a spiritualizmusba. Nem látják sem a megtestesülést, sem a feltámadást olyan jelentőségűnek, ami megszabja az emberi történelem irányát és kifejezi végső célját. Ugyanakkor ezzel elárulják, hogy szerintük az Egyház is csak szimbolikus és ideális szerepet játszik a világban, nem pedig az üdvösséget közvetíti és munkálja.

Isten azonban az üdvösség művét éppen úgy alkotta meg, hogy gondoskodott benne két természetfölötti kapuról: s ez a Fiú megtestesülése és Krisztus feltámadása. Mindkettő állandóan kifejti hatását. Elég gondolni az Eucharisztiára, az élet kenyerére. Ez a két természetfeletti „nyílás" teszi lehetővé, hogy Isten világának légkörét is magunkba szívjuk.

Fordította: Ternyák Csaba

Christoph SCHÖNBORN

A „test feltámadása" az Egyház tanításában

Már az úgynevezett Apostoli hitvallásban benne van a tétel: Hiszem a test feltámadását. Mit fejez ki az Egyház ezekkel a szavakkal? Elsősorban nem a teológiai problémákról akarunk vitázni, amelyeket az emberi értelem szembesít a test feltámadásának hitével. Célunk egyszerűbb: Megkíséreljük ennek a hittételnek a helyét a keresztény hitrendszer szerves egységében megjelölni. A hit tételekből álló rendszer, ahol az egyes igazságokat nem elszigetelten kell szemlélni. Látni fogjuk, hogy tételünk is mennyire elválaszthatatlanul kapcsolódik az egész hitrendszerhez. Csak a szerves együttnézés segít hozzá bennünket, hogy az érzelmi és értelmi ellenvetésekre szívet és észt megnyugtató választ adhassunk.

A holtak feltámadásáról szóló tétel kezdettől fogva benne van a hitvallásban. Tertullianus a II. század végén már ezzel a latin mondattal fejezi ki a keresztény meggyőződést: *Fiducia christianorum resurrectio mortuorum: illam credentes sumus.* (A keresztények reménykednek a holtak feltámadásában; ezzel a hittel fejezik ki igazi mivoltukat)[1]

Természetesen kezdettől fogva akadtak nehézségek és ellenvetések. Szent Pál apostolt kigúnyolták Athénben, amikor a feltámadásról kezd el szólani (ApCsel 17,32) Hogyan élhet örökké egy halandó test? Ha egyszer szétesett, hogyan állhat össze újra? Végül mire való a testiség megörökítése, ha úgyis van halhatatlan lélek, ami megkülönböztet bennünket más élőlényektől? Szent Ágoston írja egy helyen: „A keresztény hitnek sehol olyan hevesen és kitartóan nem mondanak ellent, mint a test feltámadásának a kérdésében. Hiszen a lélek halhatatlansága mellett már sok pogány filozófus érvelt és sok köny-

1 De resurrectione carnis, PL 2, 795 B.

vet írtak róla. De amikor a test feltámadásáról volt szó, nem késlekedtek ellentmondani, és főleg azzal érveltek, hogy a földi test nem mehet fel az égbe."[2]

Ha nem is kizárólagos, de mindenesetre fő oka annak, hogy a keresztények kitartanak a test feltámadásának hitében, Jézus feltámadása. Tulajdonképpen ezzel utasítunk el minden ellenvetést. A Krisztusba vetett hitnek leglényegesebb része az ő feltámadása (ApCsel 26,23).

Először néhány megjegyzést teszünk arról, hogy Jézus feltámadása mennyiben alapozza meg a test feltámadásába vetett hitünket, s utána rátérünk arra, hogy mit tanít az Egyház a mi feltámadásunkról.

Végül pedig kitérünk az úgynevezett közbülső állapotra és időre, amely fennáll az egyéni halál és a világ vége között.

A test feltámadása – a holtak feltámadása. Nem mindenkinek tűnik fel, hogy a liturgiában a zsinati reform óta nem annyira a test feltámadásáról, mint inkább a holtak feltámadásáról beszélünk. Talán benne van ebben az idegenkedés a testtől, mert azt túl anyaginak tartjuk? A hagyomány egyébként mindkét formulát használta.[3] Az Apostoli hitvallásban ez áll: Hiszem a test feltámadását. Viszont a bővebb Nicea-konstantinápolyi hitvallás ezt mondja: Hiszem a holtak feltámadását. Még az is érdekes, hogy a keleti hagyomány beszélt inkább a holtak feltámadásáról, a nyugati pedig a test feltámadásáról.

Az Újszövetségi Szentírásban inkább a holtak feltámadása fordul elő (Mt 22,31; ApCsel 17,32; Róm 1,4; 1Kor 15,12; Zsid 6,2), nem a test feltámadása. A zsidó-apokaliptikus irodalom inkább a test feltámadását emlegeti: A „végső napon" feltámad „minden test." A „minden test" minden ember helyett áll. A „test" pedig kifejezi, hogy az ember Istennel szemben teremtmény. Tehát a „test feltámadása" kifejezés hidat alkot a teremtés és a végső befejezettség között. A feltámadás hitét az a bizalom hordozza, hogy Isten nem veti el teremtményét, hanem célhoz vezeti. Sőt még egy fontos szempont is jelentkezik: az ember mint test, mint teremtmény, alá van vetve Isten ítéletének, és számot fog adni életéről. Már az ószövetségi hagyományban benne volt a meggyőződés, hogy az idők végén minden

2 Enarrationes in Psalmos, 88, II, 5.

3 G. Kretschmar, in: Helmut Thickle zum 60 Geburstag, Tübingen 1968, 101-138.

ember megjelenik Isten ítélőszéke előtt. A zsidóságtól azonban idegen volt az a gondolat, hogy valaki idő előtt feltámadna, vagyis hogy Isten őbenne elővételezné a végső állapotot.[4] A keresztény feltámadáshit értelmezésénél ez a gondolat nagyon fontos. Annak a meggyőződésnek ugyanis, hogy „minden test" együtt fog feltámadni, a keresztény eszkatológiában is jelentősége van. Viszont a „test feltámadását" nem szabad elválasztani Jézus feltámadásától. A kettő úgy függ össze, mint egy esemény. Ha pedig a „minden test" minden teremtményt jelent, akkor abban az is benne van, hogy senki sem vonhatja ki magát Isten üdvözítő akarata és ítélete alól. A „minden testbe" beletartozik a mi konkrét testünk is. A feltámadást ilyen konkrétan kell venni. Jézus korában pl. a farizeusok is így értelmezték.[5]

Az a tény, hogy Jeruzsálemben a húsvéti eseményt „feltámadás" szóval jelölték, arra utal, hogy számukra ezzel az eseménnyel megkezdődött „minden test" végső feltámadása, továbbá, hogy a feltámadásnak megvan a testi dimenziója. Üres sír nélkül nem lehetett volna Jézus feltámadásáról beszélni. Kurt Schubert írja ebben az összefüggésben: „A Jézus feltámadásáról szóló igehirdetés egyetlen napig sem lett volna fenntartható, ha nem hivatkozhattak volna az üres sírra és azt nem igazolták volna. A hallgatóság kinevette volna őket, hiszen kifelé ez volt a bizonyíték."[6]

Azzal a tétellel, hogy a világ végén „minden test feltámad", elválaszthatatlanul összefügg a többé-kevésbé tudatosított közbeeső állapot kérdése. Vagyis, hogy a halál és a világ vége között létezik valamilyen átmeneti várakozó állapot, s annak jelentőségére csak Krisztus kinyilatkoztatása vethet világot. Már ő előtte a zsidóságban megvolt a meggyőződés, hogy azt az átmeneti állapotot a test és a lélek elválása jellemzi.[7] Az idők végén tehát megtörténik a test feltámadása, aminek előképe és oka Jézus feltámadása volt.

Jézus feltámadása és a mi feltámadásunk. Szent Pál apostol ezt írja az 1Kor 15,12–14,20-ban: „Hogyan állíthatják némelyek közületek, hogy nincs feltámadás. Ha nincs feltámadás, akkor Krisztus

4 U.o. 108.
5 K. Schubert, Jesus im Lichte der Religionsgeschichte, 1973, 170.
6 U.o., 183 kk.
7 V.ö. K. Schubert, in: Biblische Zeitschrift, 16 (1962) 177 kk.

sem támadt fel. Ha pedig Krisztus nem támadt fel, nincs értelme sem a tanításunknak, sem a ti hiteteknek... Pedig Krisztus feltámadt a halálból, elsőként a halottak közül." Nem tudjuk, hogy mi volt az álláspontja azoknak a korintusiaknak, akiket az apostol itt megcáfol. Talán a feltámadásnak valamilyen gnosztikus elspiritualizálása? Vagy a hellenista emberkép alapján utasították el a feltámadást? Számunkra az a döntő, hogy Szent Pál válaszában feloldhatatlan kapcsolat van Krisztus feltámadása és a mi feltámadásunk között. Hogy milyen lesz a mi feltámadásunk, azt egyedül Krisztusban találjuk meg.

A feltámadás reménye már az Ószövetségben megjelent. Erről tanúskodik Dán 12,2; 2Mak 7,1 kk. Jézus maga is tanította (Mk 12,18-27), és a farizeusok is ezen az állásponton voltak (ApCsel 23,6). A feltámadást azonban a világ végére várták (Jn 6,40), s az kapcsolatos lesz a végítélettel (Jn 5,25-29). Jézus csodái Isten erejének megnyilatkozását mutatták, és így utaltak a feltámasztásra is. Bár az általa életre keltettek még erre az életre jöttek vissza.

Jézus azonban egészen újat jelentett be, amikor az Emberfia haláláról és feltámadásáról beszélt. A szinoptikusok szerint Jézus három ízben jövendölte meg halálát és feltámadását (Mk 8,31-33, 9,30-32; 10,32-34 és párhuzamos helyek). Semmi ok nincs rá, hogy ezeknek az utalásoknak a hitelességét kétségbe vonjuk. Ezeket nem lehetett volna a zsidó Messiás-várásba beilleszteni. Más oldalról viszont szorosan összefüggnek Jézus tetteivel, szavaival és viselkedésével, tehát csak tőle származhatnak.[8]

Külön rá kell mutatnunk ezeknek a jövendöléseknek a horderejére. Jézus igehirdetésében az ő messiási küldetéséről és istenfiúi méltóságáról szóló kinyilatkoztatás párhuzamosan bontakozik ki szenvedésének és feltámadásának a bejelentésével. Isten országának eljövetele is erre a két bejelentésre épül.

Jézus hirdeti a végső idő elérkezését, amelyben Isten meglátogatja népét és megalapítja a béke országát. De Isten országa másképpen jön el, mint ahogy az emberek elképzelik. Ő maga ennek az országnak a középpontja, azért csak az ő küldetésén keresztül valósul meg. Főleg akkor, amikor „sokakért" odaadja életét (Mk 10,45), és feltámad

8 A. Feuillet, in: Revue Thomist, 67 (1967) 533 kk.

a halálból. A hozzá való viszonyon dől el, hogy az emberek belépnek-e Isten országába vagy elutasítják. Hozzá viszont csak az csatlakozik, aki követi őt és felveszi keresztjét (Mk 8,34-38).[9]

Ki lehet érezni az evangéliumból, hogy a tanítványok számára Jézusnak ez a bejelentése és annak megvalósulása mennyire érthetetlen volt. Jézus kezdettől fogva éreztette ezt az összefüggést,[10] de nyíltan csak akkor mondta ki, amikor Péter megvallotta őt Messiásnak és Isten Fiának (Mt 16,16).[11] „Az Emberfiának sokat kell szenvedni, a vének, a főpapok, az írástudók elvetik, megölik, de harmadnapra feltámad" (Mk 8,31). Ez a „kell" nem külső kényszer és nem vak sors, hanem Isten üdvszerző elhatározása, s ő ezt valósítja meg. A tanítványok számára ez az isteni szükségszerűség érthetetlen. Várakozásuk szerint a Messiás a béke és a boldogság országát hozza és nem a szenvedést vállalja. Jézus ezt a beállítottságot Péternél a legélesebb szavakkal utasítja el: „Távozz, sátán, nem az Isten dolgaira gondolsz, hanem az emberekére" (Mk 8,33).

Miért érthetetlen Jézus feltámadása a tanítványok számára? Maguk között meg is vitatták, hogy mit jelent: feltámad a halálból (Mk 9,10). Miért volt még húsvét után is jó időre szükség, hogy ezt az eseményt hittel elfogadják? Bizonyára belejátszott az a meggyőződés, hogy a feltámadás a világ végén következik be, s az nem egyes jelenség lesz, hanem közös feltámadás. Azt sem tudták hová tenni, hogy Jézus feltámadása nem a földi életbe való visszatérés volt, hanem végérvényes feltámadás az örök életre. Végül küzdöttek azzal a ténnyel is, hogy Jézus feltámadása nem egyszerűen a léleknek valamilyen síron túli élete volt, hanem testi feltámadás (Lk 24,31), Bár a sír üresnek bizonyult, de az ő feltámadása mégis különbözött pl. Lázár feltámasztásától. Ha pedig az apostolok ezt az eseményt feltámadásnak nevezték, az azt igazolja, hogy ezt az eseményt – bizonyára Jézus kijelentései és a vele való húsvéti találkozások alapján – összefüggésbe hozták a világ végén bekövetkező egyetemes feltámadással.

Mégis mit jelent az, hogy Jézus, a Megváltó egyedül támadt fel? Ezzel a kérdéssel a „test feltámadására" vonatkozó hittételnek lénye-

9 H. Schürrmann, Gottes Reich – Jesu Geschick. Freiburg 1983.
10 A. Feuillet, in: Revue Thomist 68 (1968) 61.
11 J. M. van Cangh, in: Revue Théol. de Louvain, 11 (1980) 310 kk.

ges pontját érintjük. A válasz az, hogy Jézus nem egyedül támadt fel: az ő feltámadása a kezdete, az oka, sőt bizonyos értelemben realizálása az egyetemes feltámadásnak. Az idők végén bekövetkező feltámadás elválaszthatatlanul összefügg Jézus feltámadásával. A végső idő már megkezdődött, Jézus halála az Isten országa eljövetelének napja és órája. Húsvét reggelével megkezdődött az új teremtés és vele: a végső idő. Az apostolok igehirdetése ezt többféle módon érzékeltette. Szent Pál pl. így ír: „Krisztus feltámadt a halálból, elsőként a halottak közül. Mivel egy ember idézte elő a halált, a holtak is egy ember révén támadnak fel. Amint ugyanis Ádámban mindenki meghal, úgy Krisztusban mindenki életre kel. Mindenki amikor sorra kerül: először Krisztus, majd az ő eljövetelekor mindnyájan, akik Krisztushoz tartoznak. Akkor jön el a vég, amikor átadja az uralmat Istennek, az Atyának" (1Kor 15,20–24), Krisztus tehát elsőszülött a halottak közül (Kol 1,18). Az ő feltámadásával megkezdődött az egyetemes feltámadás, amely majd az ő eljövetelekor válik teljessé. Az ő feltámadása tehát nem elszigetelt esemény volt, mint ahogy kereszthalála sem emberi tragédia. Mindkét esemény az üdvtörténet döntő fordulatát jelentette: az idők vége elérkezett hozzánk (1Kor 10,11) és a világ megújulása visszavonhatatlanui meg lett alapozva.[12] A húsvéti eseménynek ez a szemlélete teszi lehetővé pl. az első keresztények közeli világvég-várását, továbbá azt a felfogást, hogy Krisztussal együtt mi is feltámadtunk (Ko1 3,1), továbbá az ennek ellentmondani látszó hitet, hogy feltámadásunk Krisztus második eljövetelekor következik be.

A holtak egyetemes feltámadása. Krisztus feltámadásával megkezdődött a feltámadás mindenki számára. Meddig kell még várni, hogy ez nyilvánvaló legyen? Szent Pál és sokan mások az ősegyházban úgy vélték, hogy az még az ő életükben bekövetkezik. Azért kérdezik meg, hogy mi lesz azokkal, akik időközben meghaltak? Az apostol legelső levelében így vigasztalja a tesszalonikaiakat: „Nem akarlak bizonytalanságban hagyni titeket, testvérek, az elhunytak sorsa felől, hogy ne szomorkodjatok, mint azok, akiknek nincs reményük. Mert ha hisszük, hogy Jézus meghalt és feltámadt, akkor Isten vele együtt feltámasztja azokat is, akik Jézusban hunytak el. Az Úr

12 V.ö. Lumen Gentium, 48,2.

tanítása alapján ugyanis ezt mondjuk nektek: Mi élők, akik az Úr eljöveteléig megmaradunk, nem előzzük meg az elhunytakat.

A parancsszóra, a főangyal szólítására, Isten harsonájának zengésére az Úr maga száll le a mennyből. Először a Krisztusban elhunytak támadnak fel, azután mi, akik életben maradtunk. A felhőkön velük együtt elragadtatunk a magasba Krisztus elé, és így örökké az Úrral leszünk." (1Tesz 4,13–17)

Tehát Krisztussal egyesülnek azok, akik meghaltak és azok is, akik életben lesznek. A korintusi levélben ezt írja az apostol: „Nézzétek, titkot mondok nektek. Nem halunk ugyan meg mindnyájan, de mindnyájan elváltozunk, hirtelenül, egy szempillantás alatt, a végső harsonaszóra. Amikor az megszólal, a halottak feltámadnak a romlatlanságra, mi pedig elváltozunk. Ennek a romlandó testnek fel kell ölteni a romolhatatlanságot, ennek a halandónak a halhatatlanságot" (1Kor 15,51–53).

Később, amikor az apostol fogságban volt, neki is számolnia kellett azzal, hogy esetleg meghal Krisztus második eljövetele előtt. Ilyen körülmények között a halál kívánatosnak tűnik számára, mivel hamarabb Krisztussal lehet. „Bízom abban, hogy Krisztus mindig megdicsőül testemben, akkor is, ha élek, akkor is, ha meghalok. Hiszen számomra az élet Krisztus, a halál nyereség. Ha meg tovább kell élnem, az gyümölcsöző munkát jelent. Nem tudom tehát, mit válasszak. Mindkettő vonz: szeretnék elköltözni, hogy Krisztussal egyesüljek, mert az mindennél jobb volna. De hogy értetek életben maradjak, arra nagyobb szükség van." (Fil 1,20–24).

Igazában csodálkozni lehet azon, hogy Krisztus eljövetelének késése az ősegyházban nem okozott zavart és bizonytalanságot. Erre csak egy magyarázat van: Krisztusnak nemcsak eljövetelét várták, hanem hitték jelenlétét is. Ő állt a keresztény hit és remény középpontjában.[13] Ő már húsvét előtt is magához láncolta kiválasztott tanítványait (Mk 3,13), s ők valóban hozzá tartoztak (Lk 22,56-59). Az összetartozás feltámadásával sem szűnt meg, hanem új jelentést és erőt kapott: „Íme, veletek vagyok a világ végéig" (Mt 28,20). Pál még azt is állítja, hogy „semmi sem szakíthat el bennünket Krisztus szeretetétől" (Róm

13 E. Keller, Eucharistie und Parusie, Fribourg, 1989, 14–17.

8,35). A keresztségben Krisztust öltjük magunkra, ezért ha élünk, neki élünk, ha meghalunk, neki halunk meg. Ő azért halt meg és támadt fel, hogy ura legyen élőknek és holtaknak (Róm 14,8–9). Ebből az is érthető, hogy a feltámadásról nemcsak jövő időben beszéltek, hanem jelen időben is.

Krisztussal együtt feltámadva. Pál apostol tanítása szerint a keresztségben misztikus módon magunkra öltjük Krisztus halálát, „hogy amint Krisztus az Atya dicsősége által a halálból feltámadt, úgy mi is új életet éljünk" (Róm 6,4). A megkeresztelt hívő tehát tekintse úgy magát, hogy meghalt a bűnnek és Istennek él Krisztusban. Ez az új élet a feltámadt Krisztus életében való részesedés. Ezért „aki Krisztusban van, új teremtmény". A régi elmúlt, valami új valósult meg. Ez annyira igaz, hogy az apostol a megkereszteltekről azt mondja: Krisztussal együtt feltámadtak, így azt kell keresniük, ami fönt van, ahol Krisztus ül az Atya jobbján (Kol 3,1). Az Ef 2,5–6-ban pedig arra hivatkozik, hogy akik bűneik miatt lelkileg halottak voltak, azokat az Atya Krisztussal együtt feltámasztotta és jobbjára ültette.[14] Az új kegyelmi élet tehát részesedés a megdicsőült Krisztus életében. Ez fog megnyilvánulni rajtunk, ha majd Krisztus megjelenik (Kol 3,3–4).

A Krisztussal való kapcsolat tehát azt jelenti, hogy igazi otthonunk a mennyben van, ahonnan várjuk Jézus Krisztus eljövetelét (Fil 3,20). A földi élet vándorlás az örök haza felé.[15] Most még a hitben járunk, nem a színelátásban, és szeretnénk hazamenni az Úrhoz (2Kor 5,6–8). A teljességet akkor kapjuk meg, amikor Krisztus megjelenik és átalakítva gyarló testünket megdicsőült testének hasonlatosságára, azzal az erővel, amellyel mindent megtehet (Fil 3,21). Itt tehát három fokozatot állapíthatunk meg: a Krisztusban levő kegyelmi létet földi életünkben, azután a vele való együttlétet a halál után és a teljesség állapotát a feltámadás után.[16]

Hogyan támadnak fel a holtak? Ezt a kérdést már a korintusi egyházban is felvetették (1Kor 15,35). Ezen a téren talán onnan adódik a sok hitbeli nehézség, hogy a testi feltámadásról mint eseményről, nehezen alkothatunk képet. Az egyházi tanítás ezt mondja:

14 G. Greshake – J. Kremer, Resurrectio mortuorum, 1986, 3.
15 Chr. Schönborn, Existenz im Übergang, 1987.
16 Cl. H. Hunzinger, Die Hoffnung angesicht des Todes, 86.

Az idők végén minden ember feltámad saját testével.[17] De milyen lesz a feltámadt test azonossága a mostanival? Itt fogódzó pontot csak Jézus feltámadásában találhatunk még akkor is, ha mind Jézus feltámadása, mind a mienk a hit titka marad. A feltámadt Krisztus azonban a szemtanúknak fogható valóság volt, s ehhez a valósághoz kell mérni saját feltámadásunkat.

a. Az első, amit megállapíthatunk, a halálnak és a feltámadásnak a teljes megkülönböztetése. Jézus halála és feltámadása között van a titokzatos nagyszombat: a sírban nyugvás és a leszállás a holtak birodalmába. Ő a sírból támadt fel, ezért a hittel nem egyeztethető össze az olyan elgondolás, hogy a feltámadás a halálban történik. Az a feltételezés, hogy a feltámadás már a halál pillanatában megvalósul, beleütközik olyan mozzanatokba, mint Jézus sírbatétele és feltámadása a „harmadik napon" Már az apostoli híradás kiemeli ezt a hármat: meghalt, eltemették, feltámadt (1Kor 15,3–4), s ez felel meg a történeti lefolyásnak is. Már a gnosztikusok el akarták spiritualizálni a feltámadást azzal, hogy a feltámadást egyszerűen a lélek Istenhez való felszállásának mondták, a test hátrahagyásával.[18] Ezzel szemben Ireneus rámutatott Jézus feltámadásának reális elemeire, amelyekben a mi feltámadásunk előképét kell látni. „Ha az Úr lement a halál országába, ahol a holtak lelkei voltak és feltámadása után onnan feljött, akkor az ő tanítványai is, akik miatt mindezt vállalta, leszállnak a láthatatlan helyre, amelyet Isten rendelt számukra és ott maradnak a feltámadásig. Akkor majd visszakapják testüket és tökéletes testtel feltámadva eljutnak Isten színelátására."[19]

b. A másik dolog, ami Jézus feltámadásából kiolvasható, a test azonossága a földi testtel. Az evangéliumok kifejezetten hangsúlyozzák az azonosságot: „Miért féltek és miért van kételkedés a szívetekben? Nézzétek kezemet és lábamat, hogy én vagyok" (Lk 24,38). A sebek igazolják, hogy valóban ő van jelen. Mária Magdolna felismeri hangjáról (Jn 20,16). Az apostolok állítják, hogy együtt ettek és ittak a feltámadt Krisztussal (ApCsel 10,4). Tehát végül is meggyőződtek, hogy saját testében volt jelen.

---

17 A IV. Lateráni Zsinat hitvallása, 1215 (DS 801)
18 P. Koslowski, Gnosis und Mystik, 1988.
19 Adversus haereses V, 3, 2.

c. A harmadik észrevétel viszont az, hogy ez a feltámadt test mégis egészen más. Csak azok ismerik fel, akiknek megmutatja magát (Lk 24,16). Nincs térhez és időhöz kötve (Jn 20,21; Lk 24,31). Ezért beszél Pál „szellemi testről", amely felváltja a földi testet. A földi testet a lélek élteti, a feltámadt test már a szellemet tükrözi és a Szentlélek erejét. A Szentléleknek különleges szerepe van a test feltámasztásában: "Ha bennetek lakik annak lelke, aki feltámasztotta Jézust a halálból, Ő, aki Krisztust feltámasztotta a halálból, halandó testeteket is életre kelti bennetek lakó Lelke által." (Róm 8,11).

De hogyan élhet örökké ez a földi, anyagi, mulandó test? A II. század végén a gnosztikusok szívesen idézték az apostolnak ezt a mondatát a maguk spirituális felfogásának igazolására: "A test és a vér nem örökölheti az Isten országát, sem a romlandó a romolhatatlanságot" (1Kor 15,50).[20] Ezek a szavak látszólag kizárják a test és a vér – a konkrét emberi test – feltámadását.Meg kell jegyeznünk, hogy a gnosztikus dualizmus szerint a test, az anyag különben is a rossz hordozója, tehát nem üdvözülhet. Az üdvösség útja csak az anyag elhagyása lehet. Ezzel szemben a kinyilatkoztatás szerint az anyag és a test is Isten teremtménye, azért lehet hordozója az éltető léleknek. Ireneus a gnosztikusokkal szemben írja, hogy „a test már itt is az élet hordozója, azért lehet az örök élet hordozója is."[21]

d. Ha pedig azt kérdezzük, hogy miként lehetséges a test feltámadása, akkor ismételten Krisztus feltámadását kell idéznünk. Ő az Atya örök Igéje, aki testté lett. Isten emberré levésének a realizmusa a test feltámadásának a legmélyebb lehetősége. A testben megjelent isteni személy az ígérete annak, hogy a test élhet Istennél. Végső fokon tehát nem is Jézus feltámadása a mi feltámadásunk ígérete, hanem Isten Fiának a megtestesülése. Természetesen úgy, ahogy Ireneus mondja: „A test magától nem örökölheti az Isten országát, de a Szentlélek képesítheti rá."[22]

A test feltámadásába vetett hit tehát függvénye a Jézus Krisztusba vetett hitnek: „Ha Krisztus nem támadt fel, akkor a hitetek hiábavaló és akkor még mindig bűnben vagytok" (1Kor 15,17). A hit szerves

20 Y. de Andza, Homo vivens, Lyon 1986.
21 Adversus haereses V, 3, 3.
22 U.o. V, 9, 4.

rendszert alkot, ha egy tétel meggyengül, az előbb-utóbb meggyengíti a többit is. A test feltámadása végső soron attól függ, hisszük-e a kiindulást: Isten a teremtője minden látható és láthatatlan, anyagi és szellemi létezőnek, és ő semmit sem alkotott cél nélkül. Ha mindent saját dicsőségére teremtett, akkor az én létem is ezt a célt szolgálja, Isten dicsőségének hordozását. Ireneus már a II. század végén végigment ezen a gondolaton: „Aki csak a test gyöngeségét látja és ezért nem hisz a feltámadásban, az megveti Isten erejét. Ha Isten meg tudta teremteni az embert, akkor a halálból is elő tudja hozni."[23]

A halál és a feltámadás között. A feltámadás tétele összefügg az Egyházról szóló hittétellel. Egy régi egyiptomi keresztségi hitvallásban pl. ez áll: Hiszek a Szentlélekben és a testnek a Katolikus Egyházban való feltámadásában.[24] Georg Kretschmar ezt úgy magyarázza, hogy a test feltámadása az Egyházban igazi üdvösségi tétel, hiszen az Egyház Krisztus titokzatos teste, tehát követi a Fő sorsát.[25]

Krisztus feltámadása elindította az egyetemes feltámadást. Azóta az ő feltámadásának ereje (Fil 3,10) itt működik, s második eljövetelekor nyilvánul meg teljességében. A közbeeső időben a Szentlélek munkálja mindezt, mert ő viszi tovább Krisztus művét és megvalósítja a megszentelődést.[26] Et a közbeeső idő az Egyház vándorútja. Az eszkatológiában azonban az egyes ember közbeeső idejéről is beszélünk, ami halála és feltámadása között van. Ennek mibenlétéről vitatkoznak a teológusok.[27] Főleg a testtől elvált lélek állapotát ellenzik egyesek. Az ember test-lélek egységének nevében a külön létező lélek eszméjét platoni maradványnak gondolják, ami idegen a bibliai hagyománytól, s itt tévesen Szent Tamásra is hivatkoznak.[28]

A hagyományos katolikus tanítás szerint a halál a test és a lélek szétválása. A halhatatlan lélek a közbeeső állapotba kerül, elválasztva a testtől az egyetemes feltámadásig. Meglehetősen sokáig tartott, amíg a keresztény tanítás ezt a közbeeső állapotot körvonalazta.

23 U.o. V, 3,2.
24 Der Balyzeh papirusz.
25 U.o.
26 A mise kánonja, IV.
27 C. Pozo, Teologia del más allá, 1980, 463-537.
28 M. Schulze cikke a jelen füzetben.

Legvilágosabban XII. Benedek pápa teológiai döntésében van róla szó (Benedictus Deus 1334): "A szentek lelkei a halál vagy a tisztulás után a mennyben voltak, vannak és lesznek már a testtel való újraegyesülés előtt és az egyetemes ítélet előtt. Urunk, Jézus Krisztus szenvedése és halála után látják az isteni lényeget, közvetlenül, színről-színre... s ez a látás tart az utolsó ítéletig megszakítás nélkül, és utána örökre."[29]

Ez ellen a hagyományos felfogás ellen felhozzák, hogy akkor a test feltámadása alapjában már csak valamilyen nélkülözhető kiegészítést adhat hozzá a lélek boldogságához, hiszen az Isten színelátásában már a teljességet élvezi. Valóban meg lehet kérdezni, hogy ezzel a megoldással eleget teszünk-e a test rendeltetésének. A választ inkább úgy közelíthetjük meg, hogy visszanyúlunk az idézett régi hitvallásformulákhoz: Hiszem a test feltámadását a katolikus Anyaszentegyházban. A világ végén való feltámadás más színben jelenik meg, ha nem egyénileg szemléljük, hanem összefüggésben az Egyház titkával.

Mi a közös azokban, akik még a hitben vándorolnak és azokban, akik elhunytak az Úrban? Két dolog: Mi az egy Egyházhoz tartozunk és még nem támadtunk fel testileg. Akik Krisztusban hisznek és az ő Lelkét birtokolják, azok alkotják az egy Egyházat, akár még a földön élnek, akár már eltávoztak az életből, és még tisztulnak vagy már szemlélik a Szentháromságot.[30] Az égi és a földi Egyházban közös az, hogy még nem érkeztünk el a test feltámadásának teljességére (Máriát kivéve), vagyis még nem teljesedtünk be a test feltámadásában. Krisztus feltámadásának ereje ugyan már működik mind a három állapotban, de különböző módon. Már halandó, földi testünkre rányomja bélyegét Krisztus feltámadása, ahogy sok szent esetében tapasztalható. A testi élet esékenysége azonban arra emlékeztet, hogy a teljes feltámadás még hátra van. A tisztulás állapotában levő lélek megéli tehetetlenségét, hogy saját magát nem tisztíthatja meg. Annál fájdalmasabb neki a test elvesztése és a feltámadás utáni vágy. Akik pedig már látják Istent, azokat eltölti a boldogság, de még vágyakoznak a feltámadás után. Nem hiányérzetből, hanem mert Krisztussal egynek érzik magukat, és várják országának kiteljesedését s a halálon

29 DS 1000-1.
30 Lumen Gentium 49.

való győzelmet (1Kor 15,57), ami csak az általános feltámadással következik be.

Az üdvözült lelkek a mennyben, akik már egészen egyesültek Krisztussal, állandóan együttműködnek vele Misztikus Testének építésén, az emberek üdvösségére. Az ő reményük a test feltámadására már nem valami nagyobb boldogság kívánása. Mit kívánhatnának többet, mint az élő Isten látását és bírását? Ők annak teljesedését várják, ami már megkezdődött, vagyis hogy Krisztus uralma beteljesedjék. Krisztus feltámadása győzelmesen csak akkor mutatkozhat meg az egyetemes feltámadásban, ha már minden alá van vetve neki, s minden ellenséges hatalom megsemmisült (1Kor 15,24). Csak akkor lesz Isten minden mindenben. A szentek a mennyben ezt várják, s ez lesz végleges feltámadásuk, Mi is ezt várjuk, amikor országának eljöveteléért imádkozunk.

Az egész természet sóvárgása. A test feltámadásáról szóló tétel elvezetett bennünket a keresztény hitrendszer és remény egészének középpontjáig. Csak az egészből visszatekintve kapják meg az egyes tételek a maguk értelmét és világosságát. Összefoglalólag ezt mondhatjuk:

A kezdet és a vég érintkezik. A teremtő Istenbe vetett hit a feltámadás hitének előfeltétele. Aki ezt a világot teremtette és benne a test-lélek embert, azzal a szándékkal tette, hogy részesítse saját életében. Halandó testünk is az örök élet számára van teremtve. Krisztus feltámadása kezdete az egyetemes feltámadásnak, amelyben megvalósul a végső győzelem a halál felett. Elvileg ez a győzelem is megjelent Krisztus feltámadásában: „A halált elnyelte a győzelem, halál, hol a te győzelmed, halál, hol a te fullánkod?" (1Kor 15,34). Amíg azonban a győzelem külsőleg is megjelenik, Krisztus eljövetelekor, addig várakozásban vagyunk.

A Krisztus feltámadása és a holtak feltámadása közötti feszültség a történelem nagy várakozási ideje. Mi, a földön vándorlók és a már meghaltak valamilyen közbeeső állapotban vagyunk, s ez másképpen mutatkozik meg a földieknél, a tisztulás állapotában levőknél és az üdvözülteknél. Lényegében azonban a várakozás Krisztus országának megvalósulására és az ebben való reménykedés egy és oszthatatlan. Uralma akkor válik teljessé a Misztikus Test minden tagjában, ha egyetemesen legyőzte a halált. Amikor megvalljuk hitünket a test

feltámadásában, akkor kifejezést adunk az apostol szavainak: „Várjuk a boldog reménységet és Üdvözítőnknek, Jézus Krisztusnak eljövetelét" (Tit 2,13). Az egész teremtés azt várja, hogy Krisztus eljövetele, amely meghozza testi feltámadásunkat, az életet jelentse, ne az ítéletet (v.ö. Jn 5,29).

Fordította: Gál Ferenc

Marcus SCHULZE

A testtől elvált lélek

A kérdés körülhatárolása. Nem arról akarunk tárgyalni, hogy vajon a testtől elvált lélekről *(anima separata)* szóló tanítás mennyire ésszerű számunkra Krisztus és az Egyház titka alapján, hanem inkább így vetjük fel a kérdést: Értelmes dolog-e *anima separa*ról, s annak túlvilági boldogságáról vagy kárhozatáról beszélni annak fényében, amit az egzisztenciális tapasztalás, a filozófiai reflexió és a keresztény kinyilatkoztatás (Szentírás és Szenthagyomány) alapján az emberről tudunk? Vagy másképpen szólva: Az a meggyőződés, hogy a testtől elvált lélek létezhet önmagában és hordozhatja az üdvösséget vagy kárhozatot, ellentétben ál-e azzal, amit az emberről megtapasztalunk, sejtünk, tudunk és hiszünk, vagy a kettő összeegyeztethető-e? A testtől elvált lélekről szóló reflexiót ugyanis nem lehet úgy félredobni, mint a „túlvilági helyleírás" érdekes modelljét, mert itt az ember lényegéről van szó. Nem azzal kísérletezünk, hogy fogalmi rendszerekkel a kíváncsiságot kielégítsük és így megvilágítsuk azt a túlvilágot, amely földi életünk folyamán titok marad számunkra.Ez teológiai luxus volna vagy erőltetett gondolatmenet. Inkább azt szeretnénk megvilágítani, hogy az ember lényegére vonatkozó filozófiai meglátások és a keresztény hitnek a halál titkát áttörő reménysége nem ellentmondás. Sőt megfordítva: a halál titkát csak akkor közelítjük meg értelmesen, ha ilyen szempont alapján tárgyalunk róla. Az *anima separata*ról szóló tétel egy egységes rendszer következménye. Ha tehát valaki azt az ember lényegéről szóló ismerettől elválasztja és úgy tárgyalja, az a maga által felállított ellenféllel vitázik.

Az antropológia mai irányai. Századunkban az antropológusok általában büszkék arra, hogy a filozófiai és a teológiai reflexió is eljutott odáig, amit a természettudomány már régen felfedezett, hogy az ember lényegi egységet alkot. Értékelik az a bátorságot, amely az emberben kizárja a test és a lélek, a fent és lent kettősségét, vagyis azt

a dualisztikus modellt, amelyet Platon, Descartes és Leibniz képviseltek. Ez bizonyos mértékig így is van. Hiszen tarthatatlan Plátonnak az a magyarázata, hogy a test és a lélek között csak olyan kapcsolat lenne, mint a hajó és a tengerész között. Itt az ember két külön lény laza kapcsolata volna, mint ahogy a hajó és a tengerész külön is létezhet. A lélek nem irányulna belső lényege szerint a testre, sem a test a lélekre. A tapasztalás azt igazolja, hogy nem a lélek, hanem a test-lélek ember éli meg a maga egységes életét. Ha én valakit te-nek szólítok, akkor nem a testére vagy a lelkére gondolok, hanem a konkrét egészre, minden elvonatkoztatás nélkül. Nem a test és a lélek a két létező valóság, amelyek valahogy egyesülnek, hanem a testből és lélekből álló lény az egységes ember.

További kérdés az, hogy ilyen esetben helyes-e még a test és a lélek két fogalmát használni, amikor az egységet kifejezzük? Mire jó a dualizmusra emlékeztető szópár, ha világos, hogy azt sem a tapasztalás, sem a tudományos mérlegelés nem igazolja? Valóban akadnak, akik úgy segítik át magukat a nehézségen, hogy a test és a lélek régi fogalmát majdnem ugyanazon értelemben használják. A „lélek" ebben a felfogásban nem más, mint a szervezett, élő test, a „test" pedig nem más, mint a konkretizált „lélek". Itt az ember egysége olyan, mint pl.egy pénzdarab, amelynek két oldala van. A fém nyomat nélkül nem pénz és a nyomat sem fém nélkül.

Egység életben és halálban – hol van az elvált lélek? A halált mind a dualisztikus hagyomány, mind az egységet valló felfogás úgy tekinti, mint törést, szakítást az eddig meglevő állapottal. A törés következményeit azonban a két felfogás különböző módon szemléli.

A dualisztikus felfogásban érvényesül a hajó és a tengerész példája. Ha a hajó elsüllyed, a tengerészt még meg lehet menteni, s talán jobb életkörülmények közé kerül. Ebben az elgondolásban a halál a lelket nem érinti különösebben (kivéve, ha az élvezetek keresésében túlságosan a testhez kötődött). A halál után saját élettörvényei szerint él, a testtől függetlenül.

Más a helyzet az egység-felfogásban. Ha a pénzdarab széttörik, az mind a fémet, mind a rajta levő vésetet érinti. Megszűnik pénz lenni és egyik része sem folytatja előbbi szerepét. Ebből látjuk, hogy az egység képviselői miért tiltakoznak a testtől elvált lélek hangoztatása ellen.

Úgy gondolják, hogy az *anima separata* felfogásban nem veszik komolyan a halálban végbemenő radikális törést, hiszen a lélek lényeges sérülés nélkül túléli a halált. Az ember lelki valóságának a különleges kezeléséhez az előfeltételt a test-lélek viszony dualisztikus szemlélete adja, amely valójában a léleknek azt a sajátos állapotát, amelyet a halálban elnyer (vagy szeretne elnyerni) előre hozza az élő ember lényegébe. Ezért az antropológiában az egység képviselői minden dualizmust szeretnek úgy tekinteni, mint a vágy megfogalmazását, aminek hátterében a haláltól való félelem húzódik meg.

Az egységfelfogáshoz intézett kérdések. Amennyiben az egység hangoztatása kizárja a testnek és a léleknek, mint két önálló tényezőnek a járulékos egyesülését, annyiban igaza van. Vajon az ilyen elhatárolással már magyarázatot kapunk arra is, hogy a test és a lélek miként alkot valódi, lényegi egységet? Nagy a gyanú, hogy sokaknál az ember élő egysége nem más, mint általában az élőlények, az állatok belső egysége. Vagyis hogy az emberben van egy élő központ, egy életpólus, amely körül keringenek a vegetatív és érző rétegek. Ezt a felfogást „egypólusúnak" nevezzük.

Itt azonban – ha eltekintünk az eszkatológikus kérdéstól – akkor is jelentkezik az antropológiai probléma, hogy vajon ez az emberkép megfelel-e az egzisztenciális élménynek, a filozófiai lényegszemléletnek és a hit alapelveinek? Ha az ember egységnek tudja is magát, azt azonban nem lehet állítani, hogy feszültség nélküli, egypólusú élőlény lenne. Az életnek és az emberi lényegnek az igazsága mélyebb.

Az ilyen leegyszerűsítésnek ellent mond a gondolkodásnak és a reflexiónak a mindennapi és mégis nagyon összetett jelensége. Hogyan kell nekem, a gondolkodó alanynak az önmagamra való visszatekintést és annak feltételeit megokolni, ha az embert csak úgy fogom fel, mint az életfunkciók egy célra törő, eleven együttesét, amelyben egyik réteg a másikkal szemben nem rendelkezik valamilyen relatív autonómiával? Ez a relatív autonómia, ez a relatív létönállóság azonban a feltétele annak a lehetőségnek, hogy a gondolkodás önállósága a gondolkodásban adott minden valósággal szemben kifejezésre jusson. Ezt a kijelentést, hogy „nekem testem van", miként lehet a lényegi adottságok közé helyezni, ha az ember nem más, mint specifikusan élő test, szervezet? Ki lenne ebben az esetben az „én", aki kimondja, hogy neki teste van?

Ez a probléma arra késztet, hogy az egypólusú, feszültség nélküli egységmodellt feladjuk a kétpólusu modell kedvéért. A feszültség nem abból adódik, hogy a teljes és önálló test szembenáll a teljes és önálló lélekkel. Ez dualizmus lenne, ami a létegységet lefokozza. Az említett feszültség inkább csak a szellemi lélekből vezethető le, amely egyszerre központja saját önállóságunknak és ugyanakkor egészen belső eleme a testet felépítő funkcióknak. Ezt már Aquinói Szent Tamás is meglátta *(Quaestiones disputatae de anima)*. Szerinte a lélek a maga valóságát és relatív önállóságának megélését csak azáltal kapja meg, hogy a testben konkretizálja, kifejezi magát, továbbá ismerő és cselekvő vonatkozásban áll az anyagi világgal, amelyhez éppen teste által maga is tartozik. És megfordítva: a világgal való testi érintkezés és a világban való lét az ember számára szellemisége által mindig csak úgy van adva, hogy az tükrözi a szellemi lélek önállóságát, vagyis hogy az ember egészen benne van az anyagvilágban, de mégsem szívódik fel benne.

A két pólusú egység és a szellemi lélek. Az eddigiek eléggé mutatják, hogy mi az emberben a kétpólusú egységet tételezzük fel, de abból nem következik, hogy az egység nevében az *anima separata*t lehetetlennek kellene tartani. Éppen ellenkezőleg: az emberi lélek autonómiáját és önállóságát csak akkor vesszük komolyan, ha arra következtetünk, hogy az a mi biofizikai életünk végső folyamatában is megőrzi relatív önállóságát, különben előbb sem lett volna ilyen önállósága. A keresztény filozófiai hagyományban a lélek romolhatatlansága azt fejezi ki, hogy a léleknek nem az a sorsa, ami a testé, mivel nem oldódik fel teljesen a test funkcióiban és szerkezetében. Ez az autonómia azonban a halál után is relatív marad, vagyis léte állandóan a hozzá tartozó testre vonatkozik és irányul. A léleknek éppúgy a lényegéhez tartozik a test éltetése, mint az önmagában való léte. Azért az a keresztény remény, hogy az ember a feltámadásban testi-lelki teljességét (magasabb fokban) visszakapja, nem az ember lényegétől idegen spekuláció, hanem feszültségekben gazdag létének végső megvalósulása. A halálban szétesik az ember egysége, de nem egyenlő részekre, mert a részek nem egyvonalban állanak egymással szemben. Akik az „egész-halál" elméletét tartják, azok megfosztják az embert a maga felcserélhetetlen sajátosságától. A másik oldalon viszont a platoni dualizmus elveszi a halál komolyságát és az ember

egységét, hiszen a lélek igazában sértetlenül éli túl a halált. Csak az egységben meglévő feszültségek és a feszültségek megtapasztalásában lévő egység képes az emberi élet és halál összetettségét nagyjából megközelíteni. A testtől elvált lélekről szóló tanítás ennek a lényegi tanításnak a következménye. Aki úgy gondolja, hogy a szellemi lélek valóságát fel kell adni, az feladja a nyugati keresztény antropológia átfogó szintézisét.

A szellemi lélek fogalma és a teológia. A kegyelem oldaláról ezt a kételyt vetik fel az eddig felvázolt lélekfogalom ellen: ha a halhatatlanság a léleknek a maga belső természete alapján jár ki, akkor azt már nem lehet úgy venni, mint Isten újjáteremtő kegyelmi ajándékát. Akkor pedig az *anima separata*-tan szembenáll a keresztény hit középpontjával, amely az ember halhatatlanságát rendkívüli adománynak tartja. Tehát vagy Isten kezéből várjuk az el nem múló életet, s akkor hivatkozhatunk Szent Pál leveleire és az evangéliumokra, vagy pedig már természetünk szerint birtokoljuk azt, s akkor egészen emberi belátásunk erejére támaszkodunk.

Mégis lehet találni olyan megoldást, hogy a két ellentét nem zárja ki egymást. Úgy tűnik ugyanis, hogy az előbb említett ellenvetésben felcserélik egymással a halhatatlanság ontológiai és üdvtörténeti fogalmát. Ha egy filozófus az emberi lét kutatásában olyan megállapításra jut, hogy az emberi lélek halhatatlan, ezzel nem arra gondol, hogy rámutatott a lélek üdvösségére, a boldogító istenlátás lehetőségére. Csak azt fejti ki, hogy a szellemi lélek nincs alávetve ugyanolyan romlásnak, mint a testi szervezet. A romolhatatlanság ebben az értelemben nem azonos azzal, hogy Isten irgalma és szeretete örökre felemel bennünket a maga életszférájába. Ha tehát egy katolikus teológus a filozófus reflexiójával egyetértésben állítja, hogy lelkünk romolhatatlan, akkor a teljességet, a megdicsőülést és a felemelést csak Isten irgalmas kezéből várja, mint mindenki, aki megkapta a hit kegyelmét.

Eszkatológiai szempontból pedig azt kell megmagyarázni, hogy ha a szellemi lélek a testtől elválva osztozik Isten dicsőségében, akkor a világ végén való feltámadás pusztán a test feltámadását jelenti, és nem az emberét. Ez a felfogás pedig ellentétben áll a keresztény hit dokumentumaival, ahol a remény mindig az ember feltámadására vonatkozik, nem pusztán annak testére.

További megjegyzések. A katolikus teológiai hagyományban sehol sincs arról szó, hogy a testtől elvált lélek bevonul az örök élet teljességébe. A lélek üdvössége nem a saját mennybemenetele által valósul meg, hanem amennyiben részesedik Krisztus halálában s feltámadásában (S. Th. III,q 52, ad 5), s ez a részesedés a világ végén, a test feltámadásával válik teljessé. A részesedés Krizstus feltámadásában azt jelenti, hogy az ő testi megdicsőülésében is részesedünk, tehát ott van valami az ő megdicsőült testéből. Ez pedig összetett és természetfölötti folyamat, s ugyanakkor eszkatológikus. Hiszen Jézus feltámadása már realizálta a végső állapotot. Így aki az ő halálában és feltámadásában részesedik, az a végső állapotot ölti magára, mégha nem is teljes formájában.

Összefoglalólag tehát megállapíthatjuk: célunk annak kimutatása volt, hogy a hagyományos, katolikus-szenttamási tanítás a szellemi lélekről nem mond ellen sem az egzisztenciális tapasztalásnak, sem a filozófiai lényegkutatás eredményeinek, sem pedig a kinyilatkoztatott hitnek. Nem mond ellen az egzisztenciális tapasztalásnak, hiszen nem egypólusú, hanem kétpólusú emberi lényegről tudósít. Nem ellenkezik a filozófiai lényeglátással sem, mert megengedi, hogy a transzcendentális egységet együtt gondoljuk a lélek relatív autonómiájával. Végül nem ellenkezik a keresztény remény elvárásaival, hiszen halhatatlanságának képe nem vetélkedik az Isten kegyelméből megígért örök élettel. Inkább azt mutatja, hogy csak a nem pusztuló lényeg fogadhatja be az Istentől közölt életet.

Nekünk tehát az isteni ígéret minden dicsősége mellett sem szabad megvetni az emberi gondolkodás elért eredményeit. Amellett, amikor igyekszünk világos fogalmakat kialakítani, nem szabad megfeledkezni arról sem, hogy egész létünket, erőinket latbavessük a hit, a remény és a szeretet kegyelmi és győzelmi aktusaiban.

Fordította: Györffy Andrea

Horst BÜRKLE

Örök körforgás – lélekvándorlás

Korunkban ismét tapasztaljuk, hogy a halál utáni újjászületésnek, a lélekvándorlásnak a gondolata sokfelé terjed, s ennek a beállítottságnak különböző okai vannak. Az egyik minden bizonnyal az, hogy a modern társadalomban elhalványult az élet jelentőségének tudata. A halál végérvényességét és súlyosságát igyekeznek azzal felhígítani, hogy mostani életünk csak átmenet egy másik, hasonló földi életbe, tehát a haláltól nem kell félni. Ez tulajdonképpen nem más, mint profán kiadása a régi pogány világfelfogásnak, hogy az alvilágban tovább élnek a megholtak lelkei. Csak a régieknél ez a folytatás már nem a földi élet volt. A halál nem visszatérés volt egy másik test segítségével az ismert világba, hanem elbúcsúzás a jelen világtól és eltávozás az ismeretlenbe, az árnyak világába. Ezt a nézetet találjuk az egyiptomiaknál, a görögöknél és a rómaiaknál. Az a gondolat, hogy az élet megismételhető, kétségtelenül megváltoztatta a perspektivákat, hiszen a halál utáni lehetőségeket az itt ismert körülmények közé helyezik.

Azt a kérdést, hogy mi vár ránk a halál után, a titok síkjáról szeretik áttenni a kíváncsiság síkjára: igazi halál helyett inkább átmenetet várnak, elszakadás helyett visszatérést, ismeretlen helyett megszokottat. Az ilyen következtetésekben benne van az erkölcsi felelősség kikapcsolása, ezért lehet benne vigasztalást találni. A nézetet természetes folyamatok is megerősítik, sőt igyekeznek tudományos igazolást hozni. A lélekvándorlásról szóló írások tele vannak természetes folyamatokra és élményekre való hivatkozással.

A magát eviláginak, és sokszor materialistának tudó társadalomban a halál gondolatának háttérbe szorítását természetesnek vehetjük, és a jelenséget ismételten elemezték keresztény szempontból is. Hivatkoznak arra, hogy az ember a halhatatlanság, a megmaradás

utáni vágyat szeretné reális, nem vallási színben kifejezni és kielégíteni.

A leggyakrabban emlegetett megoldás a reinkarnáció, a lélekvándorlás, illetve a léleknek más testben való újjászületése. A keletről származó és önmagában vallásos elgondolást azonban nyugaton megfosztják vallásos jellegétől.

A halál jelenségének feltételezett mítosztalanítása és annak beillesztése a nyugati gondolatvilágba azzal jár, hogy a halandó nevében követelik a halhatatlanságot. A kereszténységen kívüli reinkarnáció hiedelmének az újraéledése nagyon magán viseli a pótlék-vallás jegyét. A halállal nem akarják szembesíteni azt a bizonyosságot, amit a húsvéti misztérium hozott, hanem annak az ember által való legyőzését keresik. A húsvéti misztérium a legbiztosabb üzenet, amit a keresztény hit a halállal kapcsolatban birtokol, s ennek tudatlanra vétele napjainkban nemcsak azzal függ össze, hogy a halálról nem akarunk beszélni. Meghúzódik mögötte az a vágy, hogy életünk értelmét csak ebben a földi világban találjuk meg. A húsvéti misztériumba beágyazott feltámadáshit és az Úr eljövetelét követő teljesség szorosan összefüggnek. A történések ciklikus visszatérése iránti kíváncsiság szembenáll az üdvtörténet megismételhetetlenségével. A keresztény remény szilárdsága azon nyugszik, hogy létünk legmélyén közösségben vagyunk Krisztussal. Ezért témánk megértéséhez szükséges, hogy az Egyházról is beszéljünk, mert a tér és idő felett álló megdicsőült Krisztus a maga erejét az Egyházon keresztül érvényesíti.

Vallási és szellemi helyzetünket az jellemzi, hogy keressük jövőnket. A keresztény ember azonban tudja, hogy saját végleges jövőjét nem kell keresni, mert az várja őt. Sőt bizalommal támaszkodik Isten igéretére, aki ezt a jövőt meghatározta, illetve aki maga a mi jövőnk. Az adventi várakozás ez: Várunk téged, Isten Fia és örülünk jövetelednek. Aki kezdetben volt, az határozza meg a véget is. Az egész Újszövetségi Szentíráson, az evangéliumoktól a Jelenések könyvéig végigvonul a meggyőződés, hogy az Isten Fia az idők közepén jelent meg és ő határozza meg az idők végét. A „közép" itt nem időtartamra vonatkozik olyan értelemben, hogy abból visszafelé ki lehetne számítani a kezdetet és előre a véget. A közép azt jelenti, hogy Isten Fiának beleszületése a történelembe az emberi számítás helyett az isteni számítást vitte bele.

A keleti vallások emberei Istennek erről az időtervéről nem tudtak, ezért a dolgok természetes folyását tették meg mértéknek. Ahogy az év folyamán változnak a tavasz, nyár, ősz és tél, ahogy vetés után jön az aratás, az élet után a halál, így ennek mintájára ciklusszerűen gondolták el a időt. A természet lett minden dolog mértéke, az időé is. Itt a "jövőt" idézőjelbe kell tenni, hiszen nem azt jelenti, amit végérvényesen várnánk, hanem állandó visszatérést, új kezdetet, vagy másképpen: a már megtett út ismétlését. Ebből a szempontból a legtöbb nemkeresztény vallást természetes vallásnak mondjuk, mert a természet és a kozmosz körforgásához igazodnak, kivétel a zsidó vallás és az iszlám, mert ezek is prófétai stílusu, történeti vallások.

A Krisztus-esemény – amelyet elsősorban Istennek Izraellel való párbeszédes története készített elő – egy új idő betörését jelentette, amit az ember nem adhatott önmagának. Ez az új időmérték megfelel Isten örökkévalóságának, nem pedig a természet és a kozmosz „halál és feléledés" egymásutániságának. Isten nem engedi tovább, hogy az ember csupán a természet folyamatához igazodjék. Amit a ma és a holnap jelent számára, azt nemcsak a természet ritmusából kell kiolvasni. Így az ember kiemelkedett a természet kötöttségéből. Isten azzal is engedi az embert a teremtés koronájává válni, hogy részt ad neki az isteni időmértékből. Így elmondhatja: az én időm a te kezeidben van, nem csupán az egymást követő mulandóságban. Isten megengedte, hogy az ember felismerje, honnan jött és hová megy. Itt a kezdetnek és a végnek neve van. De mindez a Fiúban, az Igében adott kinyilatkoztatással kapcsolatos. Csak általa ismertük fel az Alfát és az Omegát. Így vált Krisztus az Istentől elindított és kinyilatkoztatott idő meghatározójává.

Az Istentől meghatározott időhöz tartozik az is, hogy van igazi értelemben vett történelem: az a történelem, amelyet ismerünk és megértünk. Lényeges jellemzője az, hogy minden pillanatának és minden eseményének megvan az egyszeri értéke. Mivel az események nem merülnek el a „már megtörténtnek" az „állandóan ismétlődőnek" a szürkeségébe, azért itt minden óra számít. Az ember számára ez azt jelenti, hogy reménye nem merül ki egy természetes ritmus ismétlődésének várásában, ahol minden télre tavasz következik.

Minden nyugati történelemszemlélet feltételezi ezt a kereszténységileg megalapozott dinamikus jövőképet – még ott is, ahol a történelmet

célhoz vezető Krisztus-képet nem fogadják el. Még a marxizmus is feladta azt a gondolatot, hogy a világ a természet ciklusainak körforgása lenne, s valamilyen egyirányú fejlődésről beszélt. Rosenstock-Huessy olyan jövőképekkel szemben, amelyeket a modern ember maga elé tűz, könyvének ezt a címet adta: „A keresztények megelőzik a modernséget." Mire céloz ezzel? Modern embernek azt nevezi, aki úgy gondolja, hogy a végleges jövőt neki magának kell kijelölni és megvalósítani, vagyis nem akarja, hogy Isten határozza meg jövőjét és ajándékozza neki. Saját erejében bízik és látóköre nem terjed túl a földi távlatokon. Pedig az a tudat, hogy kell lenni jövőnek, nem választható el attól a gondolattól, hogy a jövőt csak az adhatja meg, aki a történelem végét is meghatározta.

Ennek a meglátásnak az elemzése következményekkel jár. Az említett Rosenstock-Huessy ezt ilyen képpel érzékelteti: „Az idő beleesik a térbe és attól megnyomorodik." Ez azt jelenti, hogy az önhatalmúvá vált jelen, amely csak jelen akar lenni, abba a veszélybe került, hogy elveszti hosszú lélegzetét. A megoldást a türelmes emberek látják, akik tudnak várni, s megvan a látókörük meg a hívő reményük, s ezeket nem lehet a jelenbe beszűkíteni. Viszont megmarad a benső nyugtalanság – egyfajta angina pectoris-érzés, amely olykor megremegtet bennünket, a hallgatás zavart okoz, s a szünet kínossá válik. A mélyen hívők által képviselt jövőszemlélet néha szűknek, reménytelelennek látszik, s akkor szórakozáshoz, kikapcsolódáshoz, változatossághoz fordulunk.

De ezzel a kimúlóvá lett időt, az örökkévalóság elvesztését nem tudjuk gyógyítani. A csak magára hagyatkozó modern ember nem úgy keresi a jövőt, mint egészen mást, hanem olyat keres, amelyet saját maga képzelt el.

Szellemi természetünk a halál kérdésében nem tud megállni a pusztán evilági és a mostani időhöz kötött jövőelképzelésnél. A halál után is szeretne valamit remélni. A kérdés csak az, hogy ezt a reményt hogyan fogalmazza meg, és milyen választ kaphat töprengésére. Ráhagyatkozik-e hittel és bizalomal arra, aki a természetfölötti kinyilatkoztatásban egyáltalán megnyitotta előtte a történeti gondolkodást és a jövőbe való nézést? Vagy mindezektől elfordulva és magára hagyatva keresi jövőjét? Akkor saját horizontját, amelyben benne marad a kínos kérdés, hogy mi van a halál után, az én halálom után – neki

magának kell kitölteni. Ha őseinek hite elhalványult benne, akkor másokra hagyatkozva keresi a jövőt, vagy ha azokban sem bízik, visszatér a természet ciklusaihoz, a halál és újjáéledés körforgásához. Meríthet ebből végleges választ arra az ősi emberi töprengésre, hogy vajon a halállal mindennek vége van?

A történelem folyamán a népeknek ez a töprengése és vágyakozása vallásos válaszokat termelt ki. Az újkori szellemiségben volt egy erős áramlat, amely szakított a természetfölöttivel, az élet vallásos oldalának szemléletével, ezért nem csodálkozhatunk azon, hogy újra feléledt az érdeklődés a lélekvándorlás, illetve a lélek újjászületésének elmélete iránt. Ez is kísérlet arra, hogy a keresztény hitet és annak kötelezettségeit megkerülve, a természet folyásában keressék reményük tárgyát. Sokak számára azonban többről van szó: a természet ritmusából kiolvasnak valamilyen természeti törvényt, ami alapja lehet a halál utáni sorsuk reményének, s ami tulajdonképpen automatikusan viszi őket ebbe az irányba, ahol azonban sem igazi üdvösség, sem igazi kárhozat nincs, tehát az ember megtakaríthatja magának a lényeges erkölcsi döntést.

Mielőtt rátérnénk ezeknek a kereszténység előtti és kívüli vallási elképzeléseknek, a lélekvándorlásnak és újjászületésnek a tárgyalására, előbb azokat az okokat akarjuk megvilágítani, amelyek az előbb felvázolt helyzetben a témát érdekessé tették. Az a gondolat, hogy a lélek a halál után újra egy testbe költözik és új életet él, hogy elérje, amit ebben az életben nem tudott elérni, továbbá, hogy hibáit kijavítsa, az mint fejlődés és előre törés hozzátartozik az emberi vágyakhoz. A háttérben egyféle vallási darwinizmus működik. Ma, a technikai haladás idején az embereknek kell valami kozmikus messzeségbe nyúló tér, ahol a gondolataik megnyugosznak. A vallástörténet igazolja, hogy a léleknek egy másik testben való újjászületése a zsidó-keresztény vallási hagyományon kívül elterjedt elképzelés. A természeti népek vallásaiban mind a mai napig megtalálható az a felfogás, hogy az ember halhatatlan része a halál után valamilyen élőlény formájában megjelenik. Esetleg egy nő testébe hatol be, és mint gyermek jön újra a világra. Az a hiedelem is kapcsolatos az újjászületéssel, hogy egy ős az utódokban tovább él. A törzsi vallásokban általános a meggyőződés, hogy amikor a lélek elhagyja a testet, mint az ősök lelke visszatér lakóhelyére. A magasabb erővel visszatért lelkek a vallási

szertartások középpontjába kerülnek. Úgy tekintik őket, mint élőket, akiket fő hely illet meg a családban, ételt, italt áldoznak nekik. Közelségük védelmet és segítséget jelent. Kiválasztott személyek útján üzennek, cselekszenek, vagyis az itt élő közösség csak része egy láthatatlan nagyobb közösségnek, amellyel titokzatos testet alkotnak.

A régi Egyiptomban a lélek újraszületése nem volt általános hiedelem. Hérodotosz ugyan említi, de a kutatás kiderítette, hogy ezt csak különleges személyek lelkéről vallották, éspedig úgy, hogy állatokba költöztek. Ellenben minden figyelmüket a léleknek a holtak birodalmába való átmenetére fordították. Az egyiptomi „halálkönyv" szövegéből és a feltárt sírokból tudjuk, hogy milyen jelentőséget tulajdonítottak a halálon túli életnek.

A tulajdonképpeni lélekvándorlást a régi görög filozófusok emlegetik, kezdve az orfikusoktól Pithagorászon és Empedoklészen keresztül Platónig és az újplatonikusokig. A léleknek az új testbe való átköltözése erkölcsi tökéletesedést is szolgál. A test úgy szerepel, mint a lélek „sírja", amelyből újra meg újra ki kell emelkednie, hogy hasonlóvá váljék ősi képéhez. A görögöknél a lélek halhatatlanságának gondolata kapcsolódik a szabaduló vándorláshoz, vagyis hogy a megtisztulás a testekben való élés folyamatához van kötve.

Sokszor felteszik a kérdést, hogy a görögök felfogása a lélekvándorlásról nem indiai eredetű-e? Erre a vitatott kérdésre mi sem adunk választ. De az igaz, hogy India a hazája a lélek örök vándorlásáról szóló felfogásnak. Ami a Védák szövegében még csak burkoltan jelent meg, az az Upanisádokban már metafizikai megalapozást kapott. Ez valójában az indiai vallás magja. Az egyéni sorsot meghatározó okok is itt vannak. Minden életsors megérdemelt sorsa és az előbbi élettől függ. Az egyes ember sorsa, – a *szvadharma* – követi a Kozmikus *dharma* törvényét. Nem a teremtő és megváltó istenség irányítja az embereket, hanem az ok és okozat, a tett és a viszonzás törvénye. Ezért az esély attól függ, hogy a lélek a sorozatos újjászületések révén megtisztul-e a *karma*-tól, a rátapadt földiességtől és testiségtől. A hindu remény tehát a kiszámíthatatlan ismétlődéseken nyugszik, nem az erkölcsi döntéseken. A sorozatos újjászületés azonban süllyedést is jelenthet, ezért a lélekvándorlást nemcsak remény kíséri, hanem félelem is. Ezért jelentek meg az indiai vallásokban a megváltás módozatai, amelyek az újjászületések végtelen sorozatából a szabadu-

lás útját mutatják. Ilyen mód a *„bhakti"* misztikus útja, amelyen a lélek már most egyesül a kiválasztott és tisztelt istenséggel. Felemelkedik a tér és az idő fölé, extatikus elragadtatásban Vishnu istennek vagy Kali istennőnek a részévé válik. A szabadulást extázisban tapasztalják meg, mert a részesedő kilép a *karma*-val terhelt környezetből.

Másik módozatként lehet említeni a *jóga útját,* amelyben a lélek befelé irányuló, koncentráló technika segítségével elfordul a tapasztalati világtól és annak korlátaitól. Ilyen értelemben a jóga vallási gyakorlat, azért módszertanilag nem szabad mint személyes gyakorlatot elválasztani hindu alapjától és tartalmától.

Az indiai lélekvándorlás és annak törvényei által meghatározott létformái ellen a nagy ellenálló mozgalom Buddha tanítása volt. Ő nyolcszoros útról beszél, amelyek áttörik az okságnak azon láncolatát, amelyek a szenvedéssel teli léthez vezetnek. Nála már nem arról van szó, hogy az újjászületések által a lélek új *karma*-minőségek közé jut, hanem az a követelmény, hogy a lét utáni vágyat, szomjúságot ki kell irtani magunkból, s ez vezet tisztuláshoz. A célt nirvánának nevezik. A megváltás az életösztön kioltásában áll, nem a lélek egymásutáni megjelenési formáiban.

Nem véletlen, hogy manapság egyesek lelkesednek ezért a keleti bölcsességért. Nyugaton az érdeklődés először olyan korban ébredt fel iránta, amikor sokakból kiveszett a keresztény remény. Friedrich Nieztsche, aki a halottnak mondott Istent nem tudta megtalálni, a keleti lélekvándorlás tanából akart reményt meríteni. Schopenhauer, aki pesszimizmussal nézte a világot, mint „akaratot és képzeletet", Buddha szenvedés-értelmezésénél kötött ki. Helena Blavatsky és H. S. Olcott, két nyugati India-zarándok, behozták a keleti lélekvándorlástant az általuk alapított teozófiai társaságba, ami aztán Rudolf Steiner és antropológiai társasága révén tovább terjedt. Ahol a keresztény hit nem szilárd és nem kapcsolódik az Istentől adott jövőhöz, ott az emberek szívesen menekülnek a lélek örök újjászületésének tanához. Hiszen az emberiség álma mindig a halhatatlanság volt. Az Újszövetség üzenete arról szól, hogy Isten Jézus Krisztus által ezt a halhatatlanságot valósággá tette, a húsvéttal megtört a halál és az újjáéledés körforgása. A jövő a feltámadásban megvalósuló új élet. A földi élet vonala ettől kezdve oda mutat, ahol a történelem célja is megtalálható. Az újkori ember számára a hit bizonyítéka ingataggá vált, ezért

pótlékmegoldás után nézett, amelyről úgy gondolja, hogy az elveszett bizonyosságot könnyebb formában visszaadja. A mai ember őrzi identitását, önmaga akar maradni és maga akarja magát megvalósítani. Ebben a helyzetben a lélekvándorlás és újjászületés elfogadhatónak látszik. Nem kell feladni önmagát, megmarad annak, ami volt és igazában ő határozhatja meg jövőjét. Ez a régi prometheuszi büszkeség: Mindent magam valósítottam meg, a szívem szent és tüzes.

Vannak vallási mozgalmak, amelyek a keresztény vallási gyakorlatot ki akarják egészíteni különféle keleti módszerekkel: több elmélkedést ajánlanak és az elméletinek látszó merev fogalmaktól le akarnak szállni a lélek mélységeibe. Ezeket óvatosan át lehet venni, hiszen az egyházi hagyomány sok példát ad az elmélyülésre. De az itt jelentkező probléma valójában mélyebb: amikor az ember a léleknek más testben való újjászületését keresi, akkor elfordul a valóságtól és attól a történelemtől, amelyben a Krisztustól meghatározott célt fel kell ismerni és megtapasztalni. A következmény az, hogy újra bezárul körülötte és a kozmosz körül az örök visszatérés köre, s az ember aláveti magát a természet törvényének. Így a lélek újraéledése is csak része a kozmikus ismétlődéseknek, amiben a természeti vallások is hisznek. Így az ember hajlandó lemondani elsőszülöttségi jogáról, amelyet Krisztusban kapott. Ezért a lélekvándorlás hiedelme nem valamilyen különleges keresztény tanítás változata, hanem az egész keresztény hit elvetése. Hiszen Isten kinyilatkoztatásában az ígéret a teljességre szól: Nem vagytok többé alávetve a teremtményeknek és azok törvényeinek. A Teremtő felszabadított titeket és az egész teremtést Krisztusnak vetette alá (1Kor 15,27). Szabadságra kaptatok meghívást: a természet ciklusainak és újjászületésének törvényétől való szabadságot is megkaptátok. Ne engedjétek, hogy újra a szolgaság igájába fogjanak benneteket (Gal 5,1.13).

A húsvéti esemény – a remény alapja. A kereszténveknek a halál utáni életre vonatkozó reménye egészen más, mint a nemkeresztény vallások halhatatlansági elképzelései. Mi nem egyszerűen várunk valamilyen halál utáni életet, itt nem valamilyen reménységi elv jelentkezik, amit keresztény mázzal vonunk be. A keresztény feltámadás reménye azon nyugszik, hogy a halál és az élet reménytelen körforgását Krisztus feltámadása áttörte. Ezt a csodát az életet adó Isten maga művelte, s ezzel megváltoztatta a régi helyzetet. Az Újszövetségben az

első írott tanúségtétel Pál apostol Korintusi levelében (15) található. Korintusban is akadtak, akik húsvét misztériumát jelképesen vagy átvitt értelemben akarták venni. De egyáltalán hogyan lehetne húsvét valóságát magasabb értelemben magyarázni? Az átvitt értelem vagy a jelkép legföljebb arra vonatkozik, hogy Jézus emléke az emberek tudatában tovább él. Nem sokkal több az az állítás sem, hogy példája vagy hatása túlélik őt. A görög szellem mindig tudott maradandó eszméket hirdetni, – és nemcsak a görög, hanem számtalan más is. A szellem birodalmában a képzelőerőnek nem kell a testiség korlátaiba ütközni. Itt azonban az apostol a testi feltámadás kérdésében felcserélhetetlenül felállítja az összefüggést: Halálon túlra vonatkozó reményről nem lehet beszélni, ha a halál Krisztus teste felett is győzött. Ennek a fordítottja is érvényes: Ha a halottak nem támadnak fel, akkor Krisztus sem támadt fel, s akkor nincs alapja a hitünknek; nincs új élet Krisztusban és a keresztség sem jelenti az ő halálában és feltámadásában való részesedést.

Az a keresztény hit, amely meg van győződve a halál utáni életről, nem másféle reménymozgalmaknak egy változata, mert szilárdan meg van alapozva abban az eseményben, amely kiváltotta és amelyre lehet hivatkozni, mint pontos emlékre. Ott megvalósult egy létmód, amely legyőzte a halált. Amit az új ember Krisztusban megél, azt nem önmagától éli, hanem azon az alapon, hogy eggyé vált az Úrral.: „Krisztus teste vagytok" s ez egészen más, mint egy én–te kapcsolat vagy követés vagy ráhagyatkozás egy tanításra. Pál mindezt feltételezi, de amellett kihangsúlyozza a Feltámadottnak a jelenlétét: Ő valóságosan, megdicsőült testével jelen van a szentségi közösségben. Ő bennünk, mi őbenne, s ez teszi az ő húsvétját a mi húsvétunkká.

Ennek a húsvét utáni létnek az újdonsága nem a látványosságban van, hiszen magán viseli a láthatatlannak, a rejtettnek a jegyét; ez titok, misztérium, mert természetfeletti esemény. Éppen ebben különbözik minden más túlvilági reménytől és elgondolástól. Nekünk már most lehetséges Krisztus Egyházában megélni azt, ami földi életünk után vár ránk. Ezt semmilyen ismétlődő létmód nem relativizálhatja, mert benne van a teljesség, a megismételhetetlenség. Itt van a belső összefüggés a húsvét, az Egyházban való élet és Krisztus eljövetele között. Egyik feltételezi a másikat. Ha a három „idő" közül az egyik kiesik, akkor kezdődik a kétely, mint a korintusiak számára. Ha nem

éljük meg a Feltámadottnak a jelenlétét az imádságos párbeszédben, tanításának hallgatásában és a szentségek vételében, akkor a húsvéti esemény a múlt távoli emléke marad. Jelenlétének mindig megújuló tapasztalása nélkül elnémul a könyörgés is azokért, akiket ő hazahívott, és megszakad az érintkezés azokkal, akik előttünk eltávoztak, s vele együtt elszintelenedik a viszontlátás öröme.

Mi ad védelmet a reménytelenséggel szemben? A remény elvesztése ott kezdődik, ahol csalogat az ismétlődőnek, az élet újraélésének gondolata. Ha a hit nem elég erős ahhoz, hogy a korszellem csalogató pótlék-képzeteit visszautasítsa, akkor gyengül az az erkölcsi erő is, amely arra ösztönöz, hogy a feltámadásért és az örök életért együtt kell működni Isten kegyelmével. Ellenben ha újra meg újra keressük Krisztus húsvéti jelenlétét az ő misztikus testében, az Egyházban, akkor magától fölöslegessé válik ennek a még teljesen meg nem váltott életnek újrakezdéséhez fűződő hamis öröm.

Hallgassuk meg Pál apostol szavát, aki az Újszövetségben a legrégibb írott tanúságot hagyta ránk a húsvéti eseményről: „Egy mindenkiért meghalt, tehát őbenne mindenki meghalt. Azért halt meg mindenkiért, hogy akik élnek, ne maguknak éljenek, hanem annak, aki meghalt és feltámadt" (2Kor 5,14). Vele és általa lettünk olyan emberré, „akik elnyerik az életet" (1Tesz 5,10). Azóta az apostollal együtt eltölthet bennünket a nagy vágy, a csillapíthatatlan kívánság, hogy eltávozásunkkor „az Úrral legyünk" (Fil 1,23).

Fordította: Gál Ferenc

Stefaan van CALSTER

Hozzátartozóink halálánál

Egy szeretett ember halála hozzátartozóinak életében radikális változást hozhat. Társadalmi változással is számolni lehet. A gyermekek árvák lesznek, a házastárs özvegyen marad. A temetési szertartás a közösségel való kapcsolatot határozott formában fejezi ki. A hozzátartozók a szertartáson keresztül bizonyos védelmet kapnak. Egyénenkint nem kell magukat önállónak, magától értetődőnek, tevékenynek mutatni. A megszokott szertartások levezetik a fájdalmat, kifejezik az érzelmeket és erősítik a kapcsolatot a közösséggel. A keresztény ember számára a gyászszertartások a túlvilági életbe vetett hitet is kifejezik.

Közeli hozzátartozóink halálakor gyászolunk, s ezzel valamilyen krízis-helyzet adódik, amire nem mindig reagálunk tudatosan. Minél közelebb állt hozzánk az eltávozott, annál inkább „leblokkolunk". Az új helyzet meglepi és erőtlenné teszi azt is, aki egyébként bizalommal és reménnyel néz a jövőbe. A halál felveti az elmúlás képét és az élet értelmének kérdését. Az ilyen helyzeten nem mindenki tud úrrá lenni, hanem segítségre szorul. A segítséget lehet azzal a szándékkal nyújtani, hogy a gyásznak és fájdalomnak mgfelelő kifejezést adjunk, továbbá, hogy a gyászolót visszasegítsük a mindennapi életbe.

Minden kultúrában keletkezett olyan szertartás, amely ebben a helyzetben levezeti az érzelmeket. A konkrét forma, amellyel itt foglalkozunk, a keresztény szertartás. Ez is segíthet, hogy a gyászolók újra felvegyék az érintkezést a közösséggel. A keresztény temetési szertartáshoz két tényező járult hozzá döntően: a halálból való feltámadás hite és az a meggyőződés, hogy a halottért lehet imádkozni. Hiszen a keresztények számára a szentek közössége a halálon túl is érvényes. Jelen írásunkban a keresztény szertartásnak ezzel a két tényezőjével foglalkozunk: a feltámadás hitével és a halottakért mondott imával. Végül emlékezetbe idézünk néhány bibliai szertartást és rámutatunk a

keresztény szertartások általános értelmére. A halott mellett való virrasztás, a gyászmise, a lélek Istennek ajánlása, a zsoltárok, a Dies irae... mind a halál elfogadásának keresztény voltát tükrözték, s a mai világban is megvan ez a szerepük.

A bibliai feltámadás-hit. Az Ószövetségben fokozatosan követhetjük a tudat kialakulását, hogy a halál után az élet folytatódik. A hívő zsidó számára az élet Isten ajándéka volt (Ter 2,7; Zsolt 36,10). Isten az élet és a halál ura. A Bölcsesség könyve (3,2) szerint az igaz ember élete Isten kezében van. Izajás arról beszél, hogy Isten a halálból is megmenti szolgáját (53,10–12). Végül jön a meggyőződés, hogy az igaz ember testében feltámad (Dán 12,2), s ezt a hitet a 2Mak még jobban kiemeli.

Az Újszövetségben a feltámadás hite központi jellegű lett. Gyakran ószövetségi képekkel fejezik ki: a meghaltak Ábrahám kebelén vannak (Lk 16,22) vagy a paradicsomban (Lk 23,43). Krisztusban azonban ez a hit új értelmet kap: „Aki bennem hisz, ha meghalt is, élni fog." (Jn 11,25). A halál utáni élet azt jelenti, hogy ők Krisztussal vannak (Róm 8,11; Fil 1,23; 1Kor 15,2; 2Kor 5,8; 1Tesz 4,16). Az a hit, hogy Krisztus feltámadásának erejéből a meghaltak Istennek élnek, az alap és kiindulás az Egyház temetési szertartásaihoz.

A holtakért végzett ima. Az értük végzett ima a hit alapján tartozik a temetési szertartáshoz. A misztikus test közösségéből következik, hogy a Krisztushoz tartozó tagok élete összefügg egymással. Ha egy tag szenved, minden tag szenved. Ha egy tag örül, vele örül minden tag. Az Egyház „communio" életközösség, s ezt a halál nem szünteti meg. Az Ószövetség korábbi könyveiből nem mutatható ki a halottakért végzett ima, csak a későbbiekből (2Mak 12,43 kk).

Az Újszövetségben a halottakért való imához az első indíttatást Jézus szava adta a kereszten: „Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet" (Lk 23–46, amely idézi a Zsolt 31,6-ot). Ezt az imát ismétli a haldokló István diakonus is (ApCsel 7,59). Más imákat a haldoklók szájából nem találunk az újszövetségi könyvekben. Vannak azonban más jelenségek, amelyekből világos, hogy az élők felajánlanak vallásos cselekedeteket a halottakért. Pl. Pál apostol kifejezi a reményt, hogy Oneziforusz buzgóságáért az Úrnál irgalmat talál azon a napon (2Tim 1,18).

Az ősegyházban már megtalálható a szokás, hogy imát mondanak az elhunytakért, ilyen kérésekkel: Ne nyelje el őt a mélység; Szent Mihály, az égi seregek vezére kísérje őt a szent világosságba, amelyet Isten Ábrahámnak és örököseinek ígért. Azonkívül az Eucharisztia ünneplésében is megemlékeznek halottaikról. A 4. századból való Szerapion-kánonban ilyen szöveg olvasható: „Könyörgünk minden megholtért is, akiknek emlékét megüljük... Sorold őket szentjeid közé, s adj nekik lakást országodban". Szent Ágoston is tanúsítja az elhunytakról való megemlékezést: felajánlják értük az eucharisztikus áldozatot és a jócselekedeteket. Csak ezt a megszorítást említi: az ima nem segít minden halotton, csak azokon a hívőkön, akik előbb megfelelő keresztény életet éltek.

Szertartások a Bibliában. Találunk néhány említést és leírást, ezért kifejthetjük jelentőségüket és általános lélektani hatásukat. Lefogják a halott szemét (Ter 46,4), megcsókolják (Ter 50,1), testét megmossák (ApCsel 9,37), megkenik illatszerekkel (Mk 14,8; 15,46). A holttestet gyolcs lepelbe takarják, kezét, lábát betekerik és az arcát kendővel kötik be. További szertartás a halottsiratás, a halotti tor és gyászolási idő. Ilyen zsidó temetési szokások érvényesültek Jézus sírbatételénél is (v.ö. Jób 19,38–42 és Mk 16,1).

Az Ószövetségben szent kötelességnek tartották a holtak eltemetését. Halottégetés ritkán fordult elő, akit nem temettek el, az szégyennek vagy büntetésnek számított (Jer 16,4; Préd 6,3; MTörv 28,26). A temetés törvénye nemcsak a hitsorsosokra vonatkozott, hanem az idegenekre, sőt a gonosztevőkre (1Kir 13,29) és az ellenségre (Józs 8,29; 2Sám 21,15; Ám 2,1) és arra is, akit halálra ítéltek (MTörv 21,22). Ez az oka annak, hogy Keresztelő János (Mt 14,12), Jézus (Mt 27,58) és István diakonus (ApCsel 8,2) testét is átadják eltemetésre. Csak a gonosztevő testét lehetett elégetni (Ter 38,24; Lev 20,14; Józs 7,25). Tóbiás könyve különösen hangsúlyozza, hogy milyen fontosnak tartották a holtak eltemetését (1,17–20; 7,25). Amikor Jézus kijelenti, hogy „hagyjátok a holtaknak eltemetni halottaikat" (Lk 9,50), ezzel nem veszi tudatlanra a bibliai hagyományt, hanem csak azt fejezi ki, hogy az ő követése és az üdvösség munkálása mindent megelőz. Ő nem vetette meg az emberi testet, hiszen jelezte, hogy az ő testével is megteszik, amit a kegyelet parancsol (Jn 12,7; Mk 14,8).

Keresztény szertartások. Az ősegyházban a holtak gyászolása új dimenziót kapott, mert Krisztus feltámadása új értelmet adott neki. Pál azt kívánja, hogy a keresztények ne úgy gyászoljanak, mint a hitetlenek: „Testvérek, a meghaltak sorsa felől nem akarunk tudatlanságban hagyni benneteket, hogy ne szomorkodjatok, mint azok, akiknek nincs reményük. Ha Jézus – ahogy hisszük – meghalt és feltámadt, akkor Isten Jézussal együtt elvezeti dicsőségre azokat is, akik meghaltak." (1Tesz 4,13-14). Ez a meggyőződés mérvadó volt a keresztény temetési szertartás kialakulására.

Keresztény szempontból a gyásszertartásoknak ki kell fejezniük és szóba kell foglalniuk az élet és a halál értelmét. A II. Vatikáni Zsinat liturgikus határozata ezen a téren újítást hozott. Elsősorban azok húsvéti jellegét emelte ki. Hirdetni kell Isten szavát a halálról és a feltámadásról. Ez valójában hitvallás, amely megszólítja a jelenlevő közösséget. Ami a keresztségben megkezdődött, az a hívő halálában teljesedésbe megy a húsvéti misztérium által, amely itt és most megjelenik az Egyházban. Az Egyház imádkozik, hogy az elhunyt testvér a halálból átmenjen az életbe, felvételt nyerjen a szentek közösségébe és az Úr eljövetelekor részesedjen a feltámadásban. A keresztény hívő számára embertársának halála kell, hogy erősítse az örök életbe vetett hitet. A szertartás nemcsak abból áll, hogy az elhunytért imádkozunk és Istennek ajánljuk, hanem közvetíti a hitet és a reményt a hozzátartozók felé.

A negyedik századtól kezdve találunk imákat a keresztény síremlékeken. Ezek többnyire kőbe vésett rövid fohászok. A hosszabb szövegek nagyrészt a Bibliából és a liturgiából valók. Először Egyiptomban tűntek fel ilyenek. Tartózkodásuk helyéül emlegetik Ábrahám kebelét, amit Jézus is emlegetett (Lk 16,22). Keleten a legrégibb imákat a Constitutiones Apostolorum-ban találjuk, amely fontos kánoni és liturgikus szöveggyűjtemény, a 389 körüli időből. A halottakért való imában kérik a bűnök bocsánatát s azt, hogy Isten mentse meg minden szomorúságtól, s adjon neki helyet házában, a szentek között. Ismételten előfordul a kérés, hogy Mihály arkangyal, az égi seregek vezére vezesse a paradicsomba.

Virrasztás a halott mellett. Az első kereszténveknél a halottat otthon ravatalozták fel, s csak később jött szokásba, hogy a templomba vagy más imahelyre vigyék, ahol aztán imával virrasztottak mellette.

Ennél a hozzátartozókon kívül a szomszédok és a barátok is jelen voltak. A virrasztás új értelmet kapott a pogány és a zsidó halottsiratással szemben. A siratás nem volt összeegyeztethető a feltámadás hitével. Ők inkább imádkoztak a halottért. Szent Ágoston is elmondja ezt anyjának, Mónikának a temetésével kapcsolatban: a ravatalnál és a temetéskor nem hullattak könnyeket. A középkorban azonban a halottvirrasztáshoz olykor babonás szokásokat is kapcsoltak. Ennek nyoma megtalálható az egyik gyónási előkészület lelkitükrében, – hogy vajon nem énekeltek-e ördögi énekeket és nem lejtettek-e sátáni táncokat, vagy a szeretet kifejezése helyett nem részegeskedtek-e a halotti toron? Ezért nem csoda, ha egyes helyeken az Egyház az ilyen virrasztást tilalmazta és ellenintézkedést hozott. Az 1287-i Luik-i tartományi zsinat úgy intézkedett, hogy a halottat a templomban kell felravatalozni, nem otthonában. Az átvitel gyertyás körmenettel és zsoltáréneklással történt. Később már csak a temetés napjára vitték a templomba.

Az „In paradisum"... antifona szövege már a VIII. században megvolt. A virrasztási imákból fejlődött ki a halotti zsolzsma, amely a középkorban inkább csak a gyászt és a fájdalmat fejezte ki. éppúgy, mint a nagypénteki szertartás. A II. Vatikáni Zsinat ezért hangsúlyozta a feltámadás gondolatát. A XIII. századi gyászszertartásokban bő leírást kapunk arról, amit később „absolutio"-nak, feloldozásnak neveztek, amelynek része volt a „Libera me, Domine" (Ments meg engem, Uram) antifona. Akkor a temetéshez tartozott a virrasztás, a zsolozsma, majd reggel a gyászmise, s mielőtt a menet a sírhoz indul, elvégzik az absolutio-t, ami ebben az összefüggésben elsősorban a szertartás lezárását és a halott búcsúztatását fejezte ki, mint ahogy egy VIII. századi feljegyzés mutatja. Csak később kapta a feloldozás jelleget, ami azt jelentette, hogy imádkoztak a bűnök és a büntetések elengedéséért. Tartalmilag bele került a világ végétől és az ítélettől való félelem is. Tipikus középkori hangulatot sugároz, az őskeresztény béke és nyugalom gondolatát félelemre cserélte.

Ugyanezt tükrözi a „Dies irae, dies illa" (Napja Isten haragjának) című himnusz is, amely már a XII. századból származó szövegekben megtalálható. Sokáig Celanói Tamásnak tulajdonították, de korábbi időből való. Ez is első személyben beszél, mint a Libera me, ami arra vall, hogy a kettő összetartozott.

A gyászmise. Már az ősegyházban kimutatható a szokás, hogy a temetést összekapcsolták az eucharisztikus áldozattal. Később ezt az emléknapokra és évfordulókra is átvitték. Akkor is megvolt a meggyőződés, hogy a halott üdvéért fel lehet ajánlani az alamizsnát, az imát és az áldozatot. Egy 600 körüli feljegyzés szerint a temetés után több napon át megemlékeztek a misében a halottról. Nagy Szent Gergely említi egyik könyvében, hogy egy szerzetesért 30 napon át mutattak be szentmisét. Ebből alakult ki a Gregorián-mise hagyománya. A VII. század végén egyes kolostorok megállapodtak abban, hogy a meghalt szerzetesekért kölcsönösen misét mondanak. A St. Gallen-i és a Reichenau-i kolostorok megállapodása írásban is fennmaradt. Itt olvasuk azt is, hogy november 14-én a papok 3 misét mondtak a halottakért.

Összefoglalásul tehát megállapíthatjuk, hogy az Egyház a gyászszertartásokban kifejezte az örök életbe vetett hitét. Az élők és a holtak kegyelmi kapcsolatát a halál nem szakítja szét, a szentek egyessége megmarad, s a szertartás éppen ezt fejezi ki. Ma van olyan irányzat, hogy a halált és a temetést viszaszorítsák a magán körbe, s a temetés sokszor csak társadalmi forma. Korábban minden közösségnek megvolt a szertartása: a templom harangja megszólalt s a halottat az együttérzők nagy csoportja kísérte ki a temetőbe. A mai társadalmi változás is magával hozta, hogy a szertartások egyszerűbbek, józanabbak. De azt világosan meg kell mondani, hoy a szertartások hiánya a gyász patológikus kezeléséhez vezethet. A jó szertartásban a halálnak és a gyásznak a kezelése realisztikus kell hogy legyen. Nem szabad a szomorúságot sem visszatartani. A szertartás inkább vezesse a jelenlevőket, hogy méltó módon, igazi hittel fejezzék ki érzelmeiket. A jó szertartás hidat ver a gyászolók és a környezet között, továbbá az érzelem és a feltámadás reménye között. Így a hátrahagyottak nem találják az életet abszurdnak és magukat elhagyatottnak. A gyászszertartás helyes levezetése közelebb hozhatja a gyászolókat embertársaikhoz és erősítheti bennük az örök élet tudatát, ami erőt ad a földi élet további feladataihoz.

Fordította: Győrffy Andrea

Anton ŠTRUKELJ

Az üldögélő teológiától a térdelő teológiáig

Teológia és szentség Hans Urs von Balthasar megfogalmazásában

A teológia és a szentség testvérek. Elválaszthatatlanok egymástól. „Lelki testvérek"
(Schwestern im Geist).[1]

A svájci teológus nagy érdeme, hogy ezt a két testvért eredeti egységükben meg tudta tartani. Hans Urs von Balthasar teológiai munkásságával kezdettől fogva mindvégig ezt az eszmét egész életével igyekezett bizonyítani. Figyelemre méltó, hogy korai műve is, 1948-ban, már „Teológia és szentség"[2] programadó címet viseli. Negyven évvel később (1987), talán nem is szándékosan, ugyanezt a címet adta egy újabb dolgozatának[3]. Így bizonyítottnak vehetjük, hogy ezt a témát mennyire a szívén viselte. Amikor Hans Urs von Balthasar a szentatyától, II. János Pál pápától megkapta a „VI. Pál" díjat (kitüntetést), hangsúlyozta, hogy „a teológia és a lelkiség (Spiritualität) elválaszthatatlanok egymástól, mert ha közöttük szakadás áll be, az a legnagyobb veszedelem, ami az egyháztörténetben egyáltalán bekövetkezhet".[4] Hans Urs von Balthasar egész hatalmas életműve (opus

---

1 Ez a címe Hans Urs von Balthasar két kármelita apácáról szóló könyvének, Johannes Verlag Einsiedeln 1990.

2 Először megjelent: Wort und Warheit 3(1948), 881-897 lap. Kibővített és módosított változat: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I. Johannes Verlag, Einsiedeln 1960, 195-225. (3. kiadás 1990).

3 Internatinale katholische Zeitschrift Communio 16(1987), 483-490 lap.

4 A díjazott köszönete: Oss. Rom. (d.), 29.6.1984, 11. lap. Az vatikáni 1984 junius 24-i beszéd eredeti szövege franciául: „J'insiste sur l'indivisibilité entre théologie et

immensum) ezt az alapvető szándékot tükrözi[5]. Mivel „az egész a részletekben" jelenik meg, az egyes alapkövek az egész építményt képviselve arra utalnak.

Szent teológusok – „az Egyház oszlopai"

A nagy teológusok többnyire mindig nagy dogmatikusok is voltak. Az Egyház elevenségének hivatott ébrentartói éppen azáltal, hogy életükkel az Egyház tanításának teljességéről, és a tanításban az egyházi élet teljességéről tesznek tanúságot. Mint szent teológusok voltak a „az Egyház oszlopai" és „teológiai exisztenciák (egyéniségek)"[6].

"Ezek az Egyház oszlopai teljes (totális) személyiségek: amit tanítanak, azt olyan egyenes, mondhatnánk naiv egységben élik meg, hogy számukra az elkövetkező korokban kifejlődő kettősség a dogmatika és spiritualizmus között ismeretlen"[7].

Figyelemre méltó, hogy a skolasztika fénykora óta már csak kevés szent teológust ismerünk. Az első (keresztény) századokban a tanító és a lelkipásztori hivatal között természetes volt a perszonálunió (a tanító és a lelkipásztor személye egy volt) az Efezusi 4. és az 1 Korintusi 12. levelek szellemében. „Iréneusz, Ciprián, Atanáz, Cirill, Vazul, Naziánzi Gergely, Nisszai Gergely, Epifániosz, Aranyszájú Szent János, Teodoretosz, Hiláriusz, Ambrus, Ágoston, Fulgentius, Izidor: mind püspökök voltak, nem beszélve a szent egyháztanító pápákról, mint (Nagy Szent) Leó és Gergely"[8]. Ezek a kiemelkedő egyéniségek

---

spiritualité, leur division étant le pire désastre survenu dans l'histoire de l'Église."

5 Nem csoda, hogy ezzel a fontos témával sok teológos foglalkozott: Jutta Konda, Teológia és szentség viszonya Hans Urs von Balthasar műveiben, Disszertáció, Würzburg 1989; Antonio Sicari OCD, Theologie und Heiligkeit. Dogmatik und Spiritualität bei Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, kiadó K. Lehmann und W. Kasper, Verlag Communio Köln 1989, 191-206; Elio Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, Johannes Verlag Einsiedeln 1993.

6 Theologie und Heiligkeit, Verbum Caro, 195; vö. Offenbarung und Schönheit, VC, 129; Theodramatik II,2, Johannes Verlag Einsiedeln 1978, 256.

7 Theologie und Heiligkeit, Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I. Johannes Verlag Einsiedeln 1960, 125-225, itt 197.

8 ugyanott, 196.

életükkel közvetlenül példázták tanításukat, ami a hívők számára egyben a hit bizonyosságát jelentette. A tudás és az élet megélt egysége által lettek ezek az egyháztanítók az Egyház igazi világító(tornya)i és pásztorai.

Nem szükségszerű ugyan, hogy minden pásztor egyúttal doktor is legyen, mint ahogy az sem, hogy minden tanító lelkipásztor legyen. A legtöbb nevezett tanító püspök „vagy maga is szerzetes volt, vagy közel állt a szerzetességhez és előmozdítójaként ismert"[9]. Gyakran éppen a szerzetesek azok, akik aszkétikus életükkel és a tannal egybehangzóan még kifejezettebben hangoztatják a kétféle szolgálat egységét, mint például az alexandriaiak, Jeromos és Maximusz valamint Damaszkuszi Szent János. „Püspök, szent és egyháztanító de jure azonossága a legkövetkezetesebben Damaszkuszi Szent János által vonult be a köztudatba, és így vált egyházi hagyománnyá"[10].

Teológia és szentség szétválása

A meggyőződés és élet egysége nyugaton a középkor kezdetén még magától értetődő szabály volt. A szakadás a skolasztikával köszöntött be és tovább fokozódott az arisztotelészi tan betörésével. Akkoriban minden bizonnyal sokat nyertek a teljes ismeretanyag világos, szabatos és átfogó kezelésével, de valósággal megrészegedtek az arisztotelizmus váratlan gazdagságától. A nyereség elsősorban filozófiai és csak közvetve teológiai jellegű. „(Nagy Szent) Albert, Bonaventura, Aquinói Tamás magas skolasztikája egyedülálló kairoszt jelentett, amelyben a teológia még át tudta hatni és szakrálisan értelmezte az önállósuló világi tudományt, ezzel egyúttal olyan ethoszt adott utravalóul a profán tudományoknak, amely a keresztény szentség köréből származik, így a profán kutatót is megszólítja"[11]. Ettől kezdve a hasadás mind mélyebben behatolt a kétféle tudomány közé.

Tamás után kezdődött a visszaesés a nominalizmusban, amely „első alkalommal állította szembe kibékíthetetlenül a (skolasztikus)

9 u.o., 197.
10 u.o., 199.
11 u.o., 200.

teológiát és a spiritualitást (Devotio moderna, Erasmus), amelyből majd a reformáció fog keresni kiutat"[12]. A kor legnagyobbjai bár még vállalkoznak arra, hogy a két oszlopot merész ívvel összekössék, hogy ezzel egymásra hangolódó harmóniára kényszerüljenek. Ferencesek és domonkosok igyekeznek „a teológia egész ívét átfogni (meghódítani)"[13]: Bonaventura, aki a késői szintéziseiben még a joachimita ferencesek antiskolasztikus spiritualitását is be akarja vonni, Eckhart, Tauler és Seuse (és Keresztes Szent János), azáltal, hogy a misztikához vezető ajtót, amelyet Tamás nyitott ki, elszántan feltárják. „A két tartóoszlop mégis annyira eltávolodott egymástól, hogy az összekötő boltozatot már alig lehetett rájuk biztonságosan feltenni"[14]. Így fejlődött ki a katolikus megújulás neoskolasztikája, mint „a klasszikus kor diasztáza (emésztője, avagy lúgja), az elméleti és az affektív (érző) teológia szétválasztója"[15]. Miközben a „tudományos" teológia egyre inkább „elidegenedik az imádságtól és leszokik arról a hangról, amellyel a szentségről beszélni kell", az 'épületes' (erbauliche) teológia (hitbuzgalmi) kiüresedéssel és nem ritkán hamis indítékokkal küszködik"[16]. Az elméleti teológia abban merül ki, hogy száraz, a tárggyal már alig igazolható és egyeztethető distinkciókba bonyolódik; a spirituális teológiát nem táplálja többé a kinyilatkoztatás centruma[17].

Így kezdett kibontakozni a dogmatika mellett egy új tudomány: a „keresztény élet". Ettől kezdve a szenteket a középkori misztikában és a devotio moderna-ban lehet megtalálni. A későbbi egyháztanítók többé nem dogmatikusok: életük (tevékenységük) központja többé nem a dogmatika[18]. Az egyházi (vallásos) gondolkodás kettéválása megoszlik, egyrészt dogmatikára másrészt aszkézisre és misztikára. A misztikában ez különösen szembetűnő. „Régen (az öregek életében) az egész személyes megtapasztalás azonnal dogmatikai öltözékben jelenik meg: minden objektív megfogalmazást kap, a szubjektív körül-

12 Einfaltungen, A Krisztussal való egyesülés útjain, Johannes Verlag Einsiedeln 1988, 31.
13 u.o., 31.
14 u.o., 32.
15 u.o.
16 Theologie und Heiligkeit, Verbum Caro, 224.
17 Einfaltungen, 32.
18 v.ö. Theologie und Heiligkeit, Verbum Caro, 202.

mények, tapasztalatok, megrázkódtatások és erőfeszítések csak azt szolgálják, hogy a kinyilatkoztatás (tényszerű) tartalma mélyebben és átfogóbban megragadható, hogy (életszerűen) előadható legyen. Minden lelkiség, minden misztika megőrzi a szolgálat szellemét. Mint maga a szentség is, mindenekelőtt egyházi megbízatást jelent"[19].

A spanyol misztikában különösen a szubjektív jelleg áll a középpontban. A személyes élmény hangsúlyozásával a dogmatikus tartalom a háttérbe szorul. A két tartalom fokozatosan elkülönül egymástól. A szenteket és spirituálisokat a dogmatikusok egyre kevésbé veszik tudomásul. „A szenteket megfélemlíti az a fogalommeghatározásból (fogalmiságból) font szögesdrót, amelyet az evangéliumi igazság köré húztak, nem mernek a dogma eredeti és nélkülözhetetlen kifejtésében egyenjogúként közreműködni. A dogmát és a prózai munkát az iskolára bízzák, ők maguk lírikusokká válnak"[20].

A kétféle egyházi világ kölcsönös elidegenedése katasztrófális elszegényedéshez vezetett, ami különösen az igehirdetésben vált érezhetővé. Hans Urs von Balthasar megállapítja: „Akiknek ma a modern pogányoknak kell hirdetniük az Evangéliumot, jobban érzik ezt az elszegényedést, mint a professzorok a katedrájukon. Olyan eset után kutatnak, amely a bölcseséget és a szentséget osztatlanul és egyidejűleg mutatja be. Az Egyház tanításának élő szervezetét keresik és nem azt a furcsa anatómiát: egyik oldalon a csontvázat hús nélkül: a hagyományos dogmatikát, a másik oldalon a húst csont nélkül: azt a nagy tömeg jámbor irodalmat, amely az aszkézisből, lelkiségből, misztikából és retorikából hosszabb távon emészthetetlen, mert testetlen táplálékot kínált"[21].

A szentek mint a megélt teológia

Ennek a lehetetlen állapotnak csak a teológia lényegének újraértékelésével lehet véget vetni. Teológián ez esetben a dogmatika központi tudományát kell érteni. „A dogmatika tartalma maga a

19 u.o., 205.
20 u.o., 207.
21 u.o., 208.

kinyilatkoztatás"[22]. A dogmatika központja éppen ott van, ahol a kinyilatkoztatásé. A szentek sohasem hagyják el a központot, Krisztust. Krisztusban „maradnak" akkor is, ha a küldetésüket a világban teljesítik. „Az igazi teológia, a szentek teológiája a hit hűségében, a szeretet tiszteletében kérdezi, mindig a kinyilatkoztatás magvát tartja szem előtt, milyen gondolkodás alkalmas arra, hogy a kinyilatkoztatás értelmét megvilágítsa"[23]. Balthasar számára a teológia – amelyet a szentek teológiája valósít meg – csak „a meghallgatás és engelmesség aktusában, a hallott ige követésének útján, igehirdetésben és Istennek adott válaszban, az imádságban létezhet"[24]. Ezért az imádkozás azt jelenti: szabad vagyok és Istenben csendben vagyok, „egész lényemben szerető tisztelettel és tiszteletteljes szeretettel" várva a megértést. „Ha meg tudom érteni, köszönetet mondok, ha nem, tisztelettel fejet hajtok"[25]. Isten megismerését a teljes személyes odaadás teszi lehetővé s egyúttal fokozza az odaadást. A teológiai bölcsesség az imádságban kezdődik és végződik. „A szentek (földi) léte (maga a) megélt teológia"[26]. A szentek Krisztus ajkán csüngenek, a kinyilatkoztatás igéjét hallgatják. Semmi másra nem kíváncsiak, csak amit Isten mond nekik. Egy tapodtat sem akarnak eltávolodni a kinyilatkoztatás hallgatásának élményétől. Istennel való viszonyuk a kizárólagosság.

Mindent Tőle akarnak hallani, azt is, amit már tudnak. A szentek „mindig befogadásra készek, vagyis imádkozni akarnak. Teológiájuk lényegében az imádás és az imádság aktusa"[27].

Ez kivétel nélkül érvényes a keresztény gondolkodásra. Canterbury Anzelm mondta: „Nem tudlak keresni, ha nem tanítasz meg, sem megtalálni, ha nem mutatod meg (magad)". Anzelm imádkozva közelíti meg a titkot, és imádkozva vállalkozik a legelvontabb vizsgálódásra is, hogy Istent és tulajdonságait megismerje. Így „az imádság az

22 u.o., 210.
23 u.o., 212.
24 Summa Summarum, Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Johannes Verlag Einsiedeln 1967, 329.
25 Herrlichkeit (Dicsőség). Eine theologische Aesthetik, II,1, Johannes Verlag Einsiedeln 1962, 222.
26 Theologie und Heiligkeit, Verbum Caro, 220.
27 u.o., 222.

egyetlen **tárgyilagos** magatartás a misztérium előtt. Az imádság (ilyen) természete alól a megismerés sem vonhatja ki magát"[28]. A megismerés sohasem távolodhat el az imádságos formától. Nincs a teológiában olyan vizsgálódás, amely nem árasztja szükségszerűen az imádságos keresés lehelletét. „Imádságos teológia nem jelent 'affektív' (érzelmes) teológiát, amely ellentéte a szoros értelemben vett (tulajdonképpeni) szigorúan tudományos teológiának. Legkevésbé az. Anzelm és Albert exakt és gyakran nagyon elvont vizsgálódásai, Tamásról nem is szólva, cáfolják ezt a felszínes ellenvetést. Világosan és helyesen kell átgondolni ezt a kérdést. De tárgyilagosan is kell gondokodnunk, mégpedig úgy, hogy ehhez az egyedülálló, tartalmában és módszerében összehasonlíthatatlan ügyhöz (a teológiához) méltók legyünk"[29].

A szentek átélt teológiája mindíg az imádságban született és az imádságot termékennyé tette. „A teológia olyan, hogy imádság nélkül nem működik. Ha a teológia nem imádság, nem imádságból fakad és nem oda vezet, akkor semmit sem ér"[30]. A teológiához semmi sem méltó, ami nem lehet imádságnak a tárgya. Szent Bernát egyszerűen így fejezi ki: „Nincs teológia imádság nélkül". Hans Urs von Balthasar ezt a tételt vallja, és más imádkozó teológusokat is felsorol: a teológia „kétségtelenül imádságos volt az egyházatyák idejében, Ágoston, Béda és Anzelm, valamint a XII. század virágzó szerzetesi teológiája idején Bonaventuráig, majd az újkor nagy gondolkodói következnek, Pascal, Kirkegaard, Newman. Akkor szükségszerűen 'hitvalló' teológia is volt. A 'racionális' teológiát, amely nem Tamással kezdődik, hanem egyidejüleg és mellékesen az egyházatyák is művelték kénytelenségből, a hit tisztaságának a tévtanoktól való megvédése céljából. A hit belső szövetének rendszeres átvilágítása (ami 'sapientis est ordinare') nem lehet más, mint az imádkozó és tanúságtevő teológia nélkülözhetetlen előzménye"[31].

28 u.o., 223.
29 u.o., 223f.
30 Theologik III. Der Geist der Warheit (Az igazság szelleme), Johannes Verlag Einsiedeln 1987, 330 és 337.
31 Theologik III, 337.

A két „testvér"összetartozásáról való teljes meggyőződéssel mondja ki von Balthasar azt a híres (kőbevésett) meghatározást a „térdelő és üldögélő teológiáról": „a telógia, amíg a szentek teológiája volt, imádkozó, térdelő teológia volt. Azért volt imádságtól áradó, termékeny az imádság számára, következésképpen, imádságot sugalmazó hatalma olyan kimondhatatlanul nagy. Egyszer azonban bekövetkezett az a fordulat, amikor a térdelő teológia üldögélő teológiává változott át"[32].

Szentség a teológia lelke (lényege)

Ebből a zsákutcából, amelyet az üldögélő és ezért steril (terméketlen) teológia jelent, a kiutat von Balthasar a teológia lelkének (lényegének) (újra) értékelésében látja. Jézus Krisztus Atyjának bemutatása alkalmával (Ján 1,18) Isten eredeti szava magáról Istenről szól **(theologia)**[33]. Csak ebből az ősforrásból kiindulva létezhet a keresztény teológia. Tiszta víz csak mély forrásból buzoghat; nemcsak a Szentírás örökfiatal forrásából, hanem a patrisztikus teológia fúrt kútfőjéből is[34]. Milyen gazdag tartalma van Tamás teológiájának egy mai tankönyv csontvázához képest.

Minden egyházi reform alaptörvénye így szól: „reform az ősforrásból"[35] – és éppen ezért **reform az egyedüllétből** és a szentségből[36]. Ez az alapszabály utal a programra: Vissza a forrásokhoz! Valóban „az Egyház minden teológiája abból a korból származik, amely az apostoloktól a középkorig tartott, amikor a nagy teológusok szentek voltak. Akkor az élet és a tanítás, ortopraxis és ortodoxia egymást igazolta

32 Theologie und Heiligkeit, Verbum Caro, 224.

33 Theologie und Heiligkeit, IkZ (Internationale katholische Zeitschrift) Communio 16 (1987), 483.

34 Hans Urs von Balthasar idézi Ireneusz mondatát: „Az Egyháztól kaptuk a hitet és gondosan őrizzük, mert a Szentlélek minduntalan megfiatalítja azt a csodálatos (értékes) edényben őrzött hagyatékot (letétet), és megengedi, hogy ezáltal a tartó edény is vele együtt megfiatalodjék" (Adv. Haer. III, 24,1): Gyermek és halál, Homo creatus est. Teológiai vázlatok V, Johannes Verlag Einsiedeln 1986, 179.

35 Így szól Balthasar monográfiája Romano Guardini, Kösel Verlag München 1970.

36 Magány az Egyházban, Pneuma und Institution. Teológiai vázlatok IV. Johannes Verlag Einsiedeln 1974, 281.

(magyarázta), termékenyítően és bizonyítóan hatottak egymásra. Az új időkben a teológia és a szentség, mindkettőnek nagy kárára, eltávolódtak"[37]. Ma egyértelműen szentekre van szükségünk, akikhez mint „világító tornyokhoz lehet igazodni"[38]. Isten minden időben ad hozzá kegyelmet. „Talán nem is egyszerüen csak a szentek hiányoznak, hanem olyanok, akiknek van szemük és fülük (földi) létük (felmérésére) és küldetésük teljesítésére. Ahol a hanghullámokat nem fogja fel hallószerv, nem lesz belőlük hangzat, még kevésbé zene"[39].

Ha a lelkiség (spiritualitás) a teológia kovásza, akkor a szentek jelentik a megélt teológiát. A szentek ezért Isten nagy(szerű) ajándékai. Hans Urs von Balthasar így nyilatkozik a szentek életbevágó jelentőségéről: „A teológia számára a szentek a kinyilatkoztatás újabb kifejez(őd)ései, a tan gazdagodása új, eddig fel nem ismert (elhanyagolt) értékek által. Még akkor is, ha személy szerint nem voltak teológusok, a szentek egész léte (exisztenciája) teológiai jelenség, amelyben eleven, Szentlélek által közvetített, tehát nagyon figyelemre méltó, időszerű és termékeny tanítás fogalmazódik meg, és mivel az egész Egyházra érvényes, senki sem hagyhatja figyelmen kívül"[40].

Az egyházi teológia nem lehet más, mint megvilágosító elmélkedés a világ előtt való tanúságtételről, hogy megértsük és mások által is megértessük. Ezért a teológia is csak a Szentlélekben tud alkotni (alapítani) és önmagát (szakszerűen) így tudja kibontakoztatni. A nagy szentek gondolkodásához híven, a teológiai hagyományt követve von Balthasar kijelenti: „A szeretők (akik szeretnek) tudnak legtöbbet Istenről, a teológusnak rájuk kell hallgatnia"[41]. És éppen ezt is teszi. Nemcsak hagiográfiai írásaiban (a szentek életrajzában) figyeli, hanem ezen túl is minden művében. Hányszor mutatta be, „hogy a teológia története igazolja ezt a mondatot: élő hatásúakká csak azok a teológiák váltak, amelyek a lelkiséget nem maguk mellett, hanem magukban hordták legmélyebben bekebelezve"[42].

---

37 Lelki testvérek. Lisieux-i Teréz és Dijon-i Erzsébet, Johannes Verlag Einsiedeln 1990, 32; v.ö. Herrlichkeit (Dicsőség) I. Johannes Verlag Einsiedeln 1988, 578f.

38 Cordula oder der Ernstfall, Johannes Verlag Einsiedeln 1987, 131f.

39 Krisztushoz vezető utak, Ki Jézus Krisztus? kiadó von J. Sauer, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1977, 9-25, itt: 21.

40 Schwestern, 21.

41 Csak a szeretet hiteles, Johannes Verlag Einsiedeln 1985, 7.

A szent teológia meggyőző ereje

Csak az imádkozó szentek léte (exisztenciája), akiket a Szentlélek megragadott, tud az Evangélium igazáról meggyőzni. Mennyire belátta és ki is mondta ezt az igazságot Henri de Lubac bíboros: „Az üres (odvas) lelkek, akik sohasem imádkoztak, és akik ma a kultúra fényeként (csillagaiként) tündökölnek, rendszerint elhalványulnak néhány év múlva, és helyüket mások veszik át"[43].

A szent és imádkozó legfőbb ismertetőjele, hogy Isten hívásának engedelmeskedik, ami a szenvedő Krisztus követésének egyenes útja, Istentől való elhagyatottságát és a sötétségbe való leszállását is beleértve. Engedelmes a hivatalos Egyház iránt akkor is, ha méltatlan szolgák képviselik. A szent hivatása, hogy a hivatalt erősítse és megelevenítse. Az igazi szentek mind engedelmesek voltak. Csak az Isten akaratát keresték, nem a saját terveik és eszméik megvalósítását. „A szentek szófogadók voltak, nem alkalmazkodók"[44], mert az engedelmesség egész más, mint a simulékonyság (alkalmazkodás). A szent „az isteni igazság és kinyilatkoztatás Isten által alkotott képe a történelem megfelelő pillanatában"[45].

Hogy Balthasar mennyire félreérthetetlenül képviseli a teológia és a szentség összetartozását, az tükröződik az igazi teológiáról vallott felfogásában; számára a teológia tanúságtétel: „Az Evangélium felől szemlélve a teológia nem lehet más, mint a küldött keresztény tanúságtétele az őt küldő Krisztusról, aki maga sem akar más lenni, mint „'hűséges tanúja' (Jel 1,5) Annak, aki őt küldte"[46]. „Mindenkinek, aki Krisztus Egyházához tartozónak vallja magát, különös módon egyszerre szentnek és tanúnak is kell lennie"[47]. Számtalan szent példája mutatja napnál világosabban, „hogy csak az a 'teológia' érdemli meg a nevet, amely az Egyház életében a szentség és a tanúságtétel

42 Einfaltungen, 42.
43 Henri de Lubac, Krisztus tanuja az Egyházban: Hans Urs von Balthasar, IkZ Communio 4 (1975) 390-490, itt 398.
44 Élő Egyház: Bernanos, Johannes Verlag Einsiedeln 1971, 518.
45 u.o., 116.
46 Theologie und Heiligkeit, IkZ (Internationale katholische Zeitschrift) Communio 16 (1987) 483.
47 u.o., 486.

egységét képviseli"[48]. A teológusnak Krisztus követésében mindig osztatlan elkötelezettséggel késznek kell lennie arra, hogy Isten igazáért kiálljon. „A Krisztusért kész vagyok meghalni", úgy értékelhető, „mint komoly helyzetben itt is a legjobb bizonyíték"[49].

Az Egyház a krisztológiai szentség közege, mert a tanúságtétel hivatalát magától Krisztustól veszi át. „Az igazi megtapasztalható Egyház a szentek Egyháza volt és ma is az"[50]. Az Egyház objektív szentsége az alapja és mércéje a szubjektív szentségnek[51]. Minél közelebb áll valaki az Egyház objektív szentségforrásaihoz, elkötelezett iránt uk és védelmezi őket, annál inkább idomítja hozzá és áldozza fel értük életét.

A szubjektív szentség azonos a szeretettel, amely „nem a magáét keresi" (1 Kor 13,5). A szent rendalapítók, az Egyház legihletettebb gyermekei nem természetes zsenialitásuknak köszönhetik (történelmi) nagyságukat, hanem szentségüknek. A szentség kvalifikált értelemben (lényegét tekintve) nem más, mint természetfeletti, krisztusi küldetés és annak elfogadása. „Olyan szentség, amely önmagát akarja keresni, és önmagát tekinti célnak, önmagában ellentmondás", mondja Balthasar[52]. A szentség több, mint példakép, közvetlen forrása az isteni élet termékenységének az Egyházban és az emberiségben[53]. A szeretetre való beállítottság megfelel a szentségre való elhivatottságnak. Az Istentől kapott megbízatás a személyes szentség kerete. „Minden küldetésben, amelyet az egyes ember (személy) kap, lényegében benne van a neki szánt és a tőle követelt szentség formája. Ennek a küldetésnek a teljesítése számára egybeesik a reá szabott és általa elérhető szentséggel. Így a szentség alapvetően szociális és ezért nem az egyéni önkény függvénye."[54]. Az egész

48 u.o., 488.
49 Cordula oder der Ernstfall, Johannes Verlag Einsiedeln 1987, 81.
50 Magány az Egyházban, Pneuma und Institution, 279. V.ö. Igazság és Élet, Spiritus Creator. Teológiai Vázlatok III, Johannes Verlag Einsiedeln 1988, 244.
51 V.ö. Az Evangélium, mindenféle lelkiség normája és kritikája az Egyházban, Spiritus Creator, 247-263.
52 Schwestern, 16.
53 A szerzetességi állapotról (Vom Ordensstand), Die grossen Ordensregeln (A nagy szerzetesi regulák), Johannes Verlag Einsiedeln 1994, 7.
54 u.o., 16.

egyháztörténelem folyamán nyitva áll a lehetőség személyes-szociális küldetések számára: férfiaknak és nőknek, hivatalos és nemhivatalos, látható és többnyire láthatatlan hivatásoknak. Bizony, „a nagyok, a világ elé példaképnek állított szentek mögött ott sorakozik az a számtalan, aki Isten értékelése szerint semmivel sem kisebb jelentőségű küldetést tölthetett be – az engesztelés, az imádság, a könyörületesség (karitász), a szenvedés terén –, és ismeretlenek maradtak vagy a feledés homályába süllyedtek"[55]. Mekkora nagy helyet tulajdonít Hans Urs von Balthasar műveiben a szenteknek (!).

Mennyire igaz, amit róla mond Henri de Lubac bíboros, Balthasar barátja és mestere: „ő maga is azok közé tartozik, akikről azt állította, hogy életüket a teológia felmagasztalásának áldozták – annak a teológiának, amely lobogó tűz két (sötét) éjszaka, két szakadék közé ékelve, ami az imádás és az engedelmesség"[56]. Balthasar egész teológiája trinitárius gyökerű teológia; térdelő teológia, amely az ősforrásból merít, és a misztérium izzó szívébe bevezet. Hans Urs von Balthasar a teológiát tanúságtételnek tekinti: „Csak teológus akar lenni, mert apostol akar lenni"[57].

Fordította: Andrásfalvy András

55 Theodramatik II,2. 257.
56 Henri de Lubac, Krisztus tanuja az Egyházban: Hans Urs von Balthasar, IkZ Communio 4(1975), 390-409, itt 397.
57 Henri de Lubac, Krisztus tanuja, 401.

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 Galvão (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. Mindenszentek

III. évf. 3. szám

Tartalomjegyzék

Jean-Pierre BATUT
Feltámadás, cölibátus, nemiség 3

Adalbert REBIĆ
A feltámadás hite az Ószövetségben 20

Antonio SICARI
Megtestesülés és feltámadás 27

Christoph SCHÖNBORN
A „test feltámadása"
az Egyház tanításában 31

Marcus SCHULZE
A testtől elvált lélek 45

Horst BÜRKLE
Örök körforgás – lélekvándorlás 51

Stefaan van CALSTER
Hozzátartozóink halálánál 61

Anton ŠTRUKELJ
Az üldögélő teológiától
a térdelő teológiáig 67