COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Idő és öröklét Ura

Christoph SCHÖNBORN
- Isten örökre ember is marad

Hans Urs Von BALTHASAR
- „Felmagasztalva minden más fölé..."

Jan LAMBRECHT
- Krisztus uralma

Adalbert REBIĆ
- „Ülj az én jobbomra"

André LEONARD
- Isten minket is maga mellé ültet Krisztus által

JÁKI Szaniszló
- Angyalok, állatok és a hit fénye

Hanna Barbara GERL
- „A bárányt sietve egyétek!"

Francesco D'AGOSTINO
- Az igazságosság, individualizmus és szolidaritás között

1995. **Karácsony**

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat

Kiadja:
a Communio Alapítvány
Budapest

Felelős kiadó:
Bolberitz Pál

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

Főszerkesztő:
Gál Ferenc

Főmunkatárs:
Erdő Péter

Felelős szerkesztő:
Török József

ISSN 1217–2456

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

Karácsonykor Isten felénk lehajló szeretetének megnyilvánulását, a születésben történt megtestesülést ünnepeljük, ami a legteljesebb módon az emberi valóságok világába tartozik. A Gyermekben megjelent hatalmas Isten egyszerre ébreszti föl csodálatunkat és törékenysége miatt gyengéd szeretetünket. A szeretet dimenziójában az isteni valóságok iránt nyitottabbak leszünk és a földi születést szemlélve az időben történt, egyszeri szeületésen túl fölemelkedtünk az öröklétben történő születés szemlélésére. Ha ez megtörténik, akkor Jézus születése nem valamely rég elmúlt történeti tény, egy a sokmilliárd születés közül, amelyhez semmi közünk, hanem bennünk is végbemegy, hogy mi is elnyerjük a fogadott fiúságot.

Az emberiség ilyetén megdicsőülésének a kereszthalállal és föltámadással nem ért véget, mert az atyával egylényegű Fiú abba az isteni valóságba – dicsőségbe és fényességbe – vitte a megtestesülésben magára vett emberségét, amellyel öröktől fogva birtokol. Ebben ígéretszerűen és elővételezett valóságként ott rejtezik a mi megdicsőülésünk, mert Isten minket is maga mellé ültet Krisztus által.

A karácsony ünnepének öröme tehát Isten hozzánkig lehajló szeretetének fölfedezéséből éppen úgy forrásozik, mint az Egyszülött Fiúval bennünket egészen magáig felemelő szeretetének tudomásul vételéből. Az ünneplés az öröm megnyilvánulása: nem az extázis keresése, hanem ellenkezőleg, annak határozott elutasítása. Átmenet történt az isteni világból az emberi világba, átmenet történik a földiből vissza az égibe, átmenet és nem extázis. Ez segíti annak megértését, miért ilyen a keresztény istentisztelet dramatikája és nem másféle, miért van helye benne az angyaloktól megzendített éneknek és miért nincs az extázis felé sodrónak, miért szólalhat meg az emberi test nemesen egyszerű gesztusaival és miért nem kaphat benn helyet a tánc.

Kegyelmekben gazdag, szent karácsonyi ünnepeket és áldásos új esztendőt kíván

a Szerkesztőség

Idő és öröklét Ura

1. **Christoph Schönborn: Isten örökre ember is marad** – A „hit szabályának" tanúi – Vita a hittételről – Krisztus jelen uralmának misztériuma 3

2. **Hans Urs Von Balthasar: „Felmagasztalva minden más fölé..."** 14

3. **Jan Lambrecht: Krisztus uralma** – Krisztus aktív uralma – Krisztus bennünk – Krisztus működése az apostolban 18

4. **Adalbert Rebić: „Ülj az én jobbomra"** 15

5. **André Leonard: Isten minket is maga mellé ültet Krisztus által** – Mértékünket nem magunkban hordozzuk – „Életünk Krisztussal el van rejtve Istenben" – Emberségünk igazi mértéke Krisztus teste 28

6. **Jáki Szaniszló: Angyalok, állatok és a hit fénye** – 32

7. **Hanna Barbara Gerl: „A bárányt sietve egyétek!"** – Extázis és unalom – A vallás gyors átalakulása: új kultikus forma – Átmenet és nem extázis: a keresztény liturgia dramatikája 43

8. **Francesco D'Agostino: Az igazságosság, individualizmus és szolidaritás között** – Az igazságosság az újkori gondolkodás logikájában – A modernitás válsága, mint az igazságosság válsága – Hogyan szenved vereséget a modernitás – Az igazságosság a jogi formalizmus nézőpontjából – Az igazságosság a neokontraktualizmus nézőpontjában – Igazságosság és utilitarizmus – A jogok elmélete és az igazságosság – Igazságosság és igazság 51

Christoph SCHÖNBORN

Isten örökre ember is marad[1]

Damaszkuszi Szent János a VIII. század folyamán „Az igaz hit kifejtése" című művében összefoglalta a görögül író egyházatyák teológiai hagyományát, s abban magyarázza ezt a hittételt is: „Ül a mindenható Atya jobbján." Mondanivalóját így foglalja össze: „Amikor valljuk, hogy Jézus Krisztus testi valóságban ül az Atya jobbján, azon nem valamilyen anyagi helyet értünk; hiszen a végtelennek és határtalannak hogyan lehetne egyik vagy másik oldala? Ilyen csak a testi létezőknek van. Az Atya jobbján az isteni dicsőséget és fényességet értjük, amit az Atyával egylényegű Fiú öröktől fogva birtokol. Oda vitte emberségét is, amelyet a megtestesülésben magára vett. Ezért őt mint isteni személyt testi valóságban is imádja az egész teremtett világ."[2] Ebben a rövid gondolatmenetben jelen van a két legfontosabb hittétel, amelyet az ősegyház megerősítve látott ebben a kijelentésben, hogy „ül az Atya jobbján." Vagyis Jézus mint isteni személy „egylényegű az Atyával" és emberségét megdicsőülése után sem vetette le, hanem testi valóságban van az Atyánál. E köré a két krisztológiai tétel köré csoportosul egy sor ekléziológiai következtetés, amelyeket Damaszkuszi János itt ugyan nem említ, de amelyeket az egyházatyák bőven tárgyaltak. Elsősorban Krisztus uralmáról és bírói hatalmáról van szó, továbbá a hívőknek a vele való együtturalkodásáról, valamint a Főnek és a testnek, Krisztusnak és az Egyháznak az egységéről.

Ha végiggondoljuk ennek a tételnek a dogmatörténeti jelentőségét, az esetleg néhány olvasó meglepetésére azt mutatja, hogy az egyszerűnek látszó tétel a valóságban úgyszólván az egész keresztény hitet összefoglalja. Most először meghallgatjuk a hit szabályának néhány tanúját, akik vita nélkül egyszerűen kifejtették ezt a tételt, azután

1 A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, 1979, 774.
2 Expositio fidei, PG 94, 1104 D.

rámutatunk arra a vitára, amely ki akarta mutatni az Atya jobbján való ülés értelmét, és végül főleg Ágostonból kiindulva akarunk beszélni Krisztus ezen misztériumának ekléziológiai szempontjairól.

1. A „hit szabályának" tanúi. Az „Atya jobbján való ülés" mind az Újszövetségben, mind az ősegyház tanításában összefügg a húsvéti hittel és hitvallással. *Szardeszi Melito* (160-170) egyik húsvéti prédikációjában halljuk a kijelentéseket, amelyeket áthat Krisztus húsvéti győzelmének és azon túl örök uralmának bizonyossága: „Ő az, aki kezdetben az eget és a földet teremtette s megalkotta az embert. Őt hirdették előre a törvény és a próféták. Ő lett emberré a Szentszűz által, őt szegezték keresztre, őt helyezték a sírba, ő támadt fel a halálból, ő ment föl a mennybe és ül az Atya jobbján. Nála van minden ítélő és megszentelő hatalom, s az Atya mindent általa visz végbe kezdettől fogva mindörökké".[3]

Melito tehát minden vita nélkül megvallja, hogy Krisztus a kezdet és a vég, a kimondhatatlan kezdet és a felfoghatatlan vég, a király és az Úr, az alfa és az omega.[4] Azt, hogy Isten örök Fia egyúttal a megfeszített és a megdicsőült is, a II. század végén Ireneus lyoni püspök is bizonyítja a gnosztikusokkal szemben, akik Krisztust megosztották egy égi és egy földi létezőre: „Pál apostol szerint ugyanaz a Krisztus, aki szenvedett, akit felfeszítettek, akinek vérét ontották, mint aki feltámadt és felment a mennybe. Hiszen az apostol így ír: Krisztus meghalt, de feltámadt és az Atya jobbján ül (Róm 8,34)... Egy és ugyanaz a Krisztus az Isten Fia, akinek szenvedése árán Isten kiengesztelődött irántunk, s aki a halálból feltámadt és az Atya jobbján ül dicsőségben".[5]

Ruspei Fulgentius (VI. sz. eleje) ugyanezt az azonosságot vallja a hit szabályáról írt levelében. „Az Isten Fia ugyanaz az isteni személy, aki test szerint sírban nyugodott, azután feltámadt és a negyvenedik napon felment a mennybe, s az Atya jobbján ül".[6] *Jeruzsálemi Cirill*nél megtaláljuk azt, amit a „keresztségre készülőknek a szentség kiszolgáltatása előtt tanítottak. Cirill három helyen magyarázza, hogy

3 Peri Pascha, 104.
4 U.o, 105.
5 Adv. Haer. III, 16,9.
6 Sources Chrétiennes, 123, 1966, 208.

mit jelentenek ezek a szavak: ül a mindenható Atya jobbján. Kiemeli, hogy Jézus istensége szerint öröktől fogva ott van. Sokan ugyan azt gondolják, hogy csak szenvedése után kapta meg jutalomként, de mivel öröktöl fogva születik az Atyától, azért öröktől fogva létezik királyi méltósága és együtt uralkodik az Atyával, hiszen ő Isten, Bölcsesség és Erő".[7] Cirillnél tehát a hangsúly Krisztus istenségén van, amit az együtturalkodás emel ki: egyetlen Fiút hirdetünk, aki öröktől fogva az Atya jobbján ül, s ezt a dicsőséget nem utólag, szenvedése árán érdemelte ki".[8]

Nagy Szent Leó pápa a mennybemenetel ünnepén mondott prédikációjában tovább megy, s Jézus emberségének együtt-megdicsőüléséről beszél. Felszólítja hallgatóit: „örüljetek, mert Krisztusban az emberi természet minden teremtmény fölött levő helyet foglalt el... hogy az Atya trónján megtalálja felmagasztaltatásának végső célját, s osztozzon annak dicsőségében, akivel mint Fiú egylényegű közösségben van".[9] Krisztus emberségével együtt tehát valamiképpen már minden ember megdicsőült, s így Krisztus mennybemenetele a mi felmagasztalásunk.

Ennek a hittételnek a kifejtésénél tehát szóba kerülnek a hit legfontosabb kérdései: Jézus istensége, az Atyával való lényegi egysége, továbbá embersége, amely a feltámadásban nem vált el istenségétől, hanem elérte teljességét és örökre megdicsőült. Ugyancsak szó van Krisztus istenségének és emberségének egy személyben való egységéről, amely mindörökre megmarad. Végül kitűnik az is, hogy Jézus Krisztus, az egyszülött Fiú ugyanaz az üdvtörténet minden szakaszában.

Azonban felvetődnek új kérdések is: Elfogadhatjuk Damaszkuszi Szent János állítását, hogy Jézus „testi" valóságban az Atya jobbján van? Mit jelent Krisztus egylényegű istensége? Itt a válasz az, amit Szent Ágoston kifejt a hitújoncok előtt: a hit a megértés előfeltétele. „Higgyétek, hogy Krisztus fölment a mennybe, higgyétek, hogy az Atya jobbján ül. Higgyétek, hogy valóban ott van. A szívetek ne kérdezze, hogy mit csinál ott. Elégedjetek meg azzal, hogy ott van és ott boldog, s ennek a boldogságnak a kifejezője az, hogy az Atya

7 IV. Katechese, § 7.
8 XI. Katechese, § 17.
9 Sermo 73,4.

jobbján ül".[10] A *jobb*ján lenni tehát jelenti a legnagyobb boldogságot, ahol igazságosság, béke és öröm uralkodik. Ennek ellentéte Krisztus *bal*ja (Mt 25,33), ahol az ítélet szerint szenvedés vár az emberekre az elkövetett igazságtalanságok miatt. Tehát amikor Isten jobbjáról beszélünk, az nem testi hely, hanem részesedés az uralomban, amit majd mindenki érdeme szerint kap.[11] *Aquinói Szent Tamás* átveszi ezt az értelmezést és kiemeli Krisztus bírói hatalmát.[12] Újabb kérdés azonban az, hogy a „jobbján ülés" metaforája nem veszélyezteti-e Krisztus maradandó testi emberségét? Szent Ágoston egyszerűen e hittétel misztérium-jellegével, felfoghatatlanságával válaszol. Szerinte az már kíváncsi és fölösleges kérdés, hogy Krisztus embesége hogyan van a mennyben? Elég hinni azt, hogy a mennyei dicsőségben van. Mi, gyarló emberek nem hatolhatunk be az ég titkaiba. A hit csak odáig vezet, hogy az Úr testéről elgondoljuk a legnagyobb felmagasztaltatást.[13]

Vita a hittételről. Eleinte éppen az ütközött ellenállásba, hogy Krisztus testének „magas felmagasztaltatásáról beszéltek. Elég utalni a II. századi gnosztikusok magyarázatára.[14] Állandóan visszatérő meggyőződésük ez volt: a megváltás csak a lélekre vonatkozik, mert a test természetes sorsa a pusztulás.[15] A gnosztikusok előszeretettel hivatkoztak Pál apostol szavaira, hogy a „test és a vér nem örökölheti Isten országát" (1Kor 15,50), és ezzel igazolták álláspontjukat, amely szerint az anyagi test számára nincs üdvösség.[16] Jézus mennybemenetelét is úgy magyarázták, hogy ő visszatért égi, szellemi állapotához. Az egyik gnosztikus, Apellesz például azt tanította, hogy Jézus különféle kozmikus anyagokból készített testet magának: ezt feszítették meg, ebben mutatkozott meg feltámadása után apostolainak, de miután megmutatta magát, testét visszaadta a földnek. Semmi idegen dolgot nem vitt magával ez égbe, hanem megszabadult minden testiségtől, s úgy tért vissza az Atyához. Az élet országát

10 Sermo ad catechumenes, IV. 11, PL 40, 634.
11 De fide et symbolo, VII, 14, PL 40, 188.
12 Summa Theol. III, qu 57.
13 De fide et symbolo, V, 131.
14 A. Orbe, Christologia Gnostica, II. k. Madrid, 1976, 535 kk.
15 Irenaeus, Adv. Haer. I, 24,5.
16 U.o. V. 9 kk.

azonban tanítványai által ráhagyta a hivőkre.[17] A gnosztikus alaptétel különben is az volt, hogy mindennek vissza kell térni eredeti helyére.[18] Ami anyagi, annak fel kell oldódni az anyagban, ami szellem, az visszatér a szellem világába. Hermogenész, bár nem volt gnosztikus, a mennybemenetelt mégis úgy magyarázta, hogy Krisztus a testét visszavitte a Napba és úgy tért vissza az Atyához. Hivatkozott a 18. zsoltárra: A Napban állította fel sátorát, – s a sátor földi sátrat, a testet jelenti.[19] Ebben is tükröződött az antik világ elterjedt felfogása, hogy a test feltámadása lehetetlen. Ennek megfelelően a „jobbján ülésből" is kiiktattak minden testi szempontot. A „jobbján" szón csak a magasságot, a fényességet értették, míg a baloldal annak ellentéte. Egyes gnosztikusoknál még az is előfordul, hogy a Zsolt 110,1-ben a zsidók „rossz istene" beszél, azért lehet szó arról, hogy Krisztus a jobbjára, azaz föléje emelkedik.[20] Azok gondolkoztak így, akik ebben az anyagi világban csak összevisszaságot, negatívumot láttak, azon az alapon, hogy az anyagvilág teremtője a „rossz istenség".

A IV. században az ariánusok megfordították a képet. Szerintük a Fiú kisebb az Atyánál, s csak különleges teremtményt láttak benne (a teremtmények elsőszülöttét, Kol 1,15), akit Isten társuralkodóvá tett. Egyedül neki jutott a dicsőség, hogy részt vegyen a Mindenható uralmában.[21] Még az egyháztörténetíró Euszébiosz is lehetetlennek tartja, hogy a „jobbján ülés" Krisztus istenségének a jele legyen. Számára a Fiú lényeg szerint nem azonos az Atyával, mert csak teremtett lény. Euszébiosz sem tudta a Szentháromság titkát Isten egységével összeegyeztetni. Az ariánusok még idézik az ApCsel 2,36-ot, ahol Péter ezt mondja: Isten „a názáreti Jézust Úrrá és Messiássá tette". Ennek megfeleően értelmezték a Zsolt 110,1-et is.

Mindezekkel szemben Szent Athanáz e hagyományos egyházi tanítást védelmezte. Krisztus személy szerint az Isten Fia, egylényegű az Atyával, s vele együtt örökké uralkodik. Nála a Zsolt 110,1-nek is ez az

17 Hippolütosz, Ref. VIII, 17.
18 Irenaeus, Adv. Haer. II, 14,4.
19 Hippolütosz. Ref. VIII. 17.
20 Lásd: Orbe, mint föntebb 550 kk.
21 Dem . ev. V. 3.

értelme.[22] Krisztus az örök Fiú, ezért a mennybemenetel révén emberségére szerint is részesült az uralomban, hiszen a megváltás alapján élők és holtak ura lett.[23]

Ebben a kérdésben együtt kell nézni az örökkévalóságot és az üdvösség történetét, továbbá Krisztus istenségét és emberségét. Aki az Atyával együtt bennünket teremtett, az a megtestesülés által Megváltónk is lett,[24] s így örök uralma megdicsőült emberségére is kiterjed. Viták azonban ebben az utolsó pontban is keletkeztek. A Zsolt 110,1-ben ugyanis ez áll: „Ülj a jobbomra, amíg ellenségeidet zsámolyul teszem lábad alá." Ha ez megtörténik, Krisztus uralma véget ér? Pál apostol is azt írja, hogy ha már minden alá lesz neki vetve, akkorra ő is aláveti magát annak, aki mindent alávetett neki, hogy Isten legyen minden mindenben (1Kor 15,28).

Ankürai Marcellus, a Nikaiai Zsinat buzgó védelmezője és Athanáz barátja, szintén azt a nézetet képviselte, hogy az Atya jobbján való ülés csak Krisztusra mint emberre vonatkozik, és csak az emberré levés idejére érvényes, aminek volt kezdete, ezért vége is lesz. Vagyis hogy Krisztus emberségének csak időbeli jelentősége van és nem örök érvényű. Az idők végén a megváltás funkciója befejeződik, ezért emberségére nem lesz többé szükség. Azután Marcellus még tovább is ment, s ezzel ortodoxiája iránt is kétség merült fel: Isten Igéje, a Logosz végül maga is valamiképpen felszívódik az Atyában, s akkor Isten csak maga létezik.[25] Ezzel pedig a Fiú isteni személyességét is kérdésessé tette.

Az, hogy Krisztus emberségének csak átmeneti jelentősége volna, annak az erőteljes szellemi mozgalomnak a nézete volt, amely Órigenészre hivatkozott. Egyes gondolkodók megütköztek azon, hogy Krisztus emberi teste örökre megmarad az isteni egységben, ezért Órigenészre támaszkodva igyekeztek képletesen értelmezni az Atya jobbján való ülést. A befolyásos szerzetes-teológus, Evagrius Ponticus egyszerűen azt a magyarázatot adta, hogy „Krisztusnak az előre létező szellemi lelke egészen fel van kenve az egység felismerésével... Vagyis

22 Contra Arianos II, 13.
23 U.o. 138.
24 U.o. 138 kk.
25 Lásd: A. Grillmeier, mint fent, II. k. 414 kk.

a „jobbja" az ismeret egységét jelenti".[26] A lényeg nem más, mint az isteni egység kép nélküli közvetlen szemlélete, s ahhoz Krisztus embersége csak lépcsőfok volt. „A helyreállított világban a testiségnek már nincs többé értelme... csak a léleknek van jelentősége, a szellemi tevékenységek közül pedig csak az ismeretnek".[27]

Ez a szellemi monizmus még egyszer előtérbe nyomul a keleti egyházban a képrombolás idején. Hiszen Krisztus emberségének ábrázolásánál az a fő kérdés, hogy mit tartunk mi őróla. Már Cezáreai Euszébiosz elutasította Krisztus ábrázolását azzal a megokolással, hogy emberségét igazában elnyelte isteni dicsősége. Miért kell még olyanhoz ragaszkodni, ami csak átmenet volt? Most már csak az a feladat, hogy Krisztust a maga szellemi és égi valóságában keressük. A 754. évi képellenes zsinat is „szellemi" imádást követelt. Krisztus az Atya jobbján uralkodik, azért nem kényszeríthetjük rá a földi alakot. Őt nem földi színekkel kell ábrázolni, hanem lelki szemmel nézni és tisztelni.[28] A képtisztelet védelmezői között a legjelentősebb Studita Theodorosz volt. A képromboló spiritualizálók ellen az egyházi hitszabályból merített érvelést. A szerzetesek között ugyanis felmerült a kérdés, hogy nem a tökéletlenség jele-e az, hogy látható képeket használnak, és nem tökéletesebb-e, ha Krisztust szellemi képnélküliségben imádják? Theodorosz így válaszol: Aki állítja, hogy ő Krisztust lelkileg tiszteli, azért fölösleges az ikon tisztelete, az tudja meg, hogy ezzel megtagadja Krisztus lelki tiszteletét is. Ha ugyanis lelkében nem szemléli Krisztust emberi alakjában az Atya jobbján, akkor egyáltalán nem tiszteli őt, hanem inkább tagadja, hogy emberré lett.[29] Ha a keresztény hívő imádsága és szemlélődése a valóságos Krisztusra akar irányulni, akkor a lelki szemlélet csak az ő megdicsőült emberségére vonatkozhat, ahogy az Atyánál van. Jeruzsálemi Cirill szavai igazolják, hogy ez a meggyőződés milyen mélyen gyökerezett az ősegyház hitében, amikor a keresztségre jelentkezőkhöz így szólt: „Idézzétek lelki szemetek elé az angyalok karait, Istent, a világ Urát a trónján és egyszülött Fiát a jobbján a Szentlélekkel"[30]

26 Kephalaia gnostica IV, 21.
27 Grillmeier, 567.
28 Mansi 13, 336.
29 PG 99, 1288 CD.
30 Prokatechese § 15.

Avilai Szent Terézt is foglalkoztatta a gondolat, hogy a misztikus szemlélődésben Krisztusra mint emberre is kell-e gondolni. Az ő megoldása is az, ami Studita Theodoroszé volt. Elmondja, hogy olvasott olyan lelki szerzőket, akik ajánlották, hogy Krisztus emberségétől el kell vonatkoztatni, mert az zavarja elmélkedésüket. Szent Teréz a megoldást inkább az apostolok hitében találta meg, akik meg voltak győződve, hogy Krisztus egy személyben Isten és ember.[31] Vagyis az igazi áhítat a feltámadt és megdicsőült Krisztusra vonatkozik. Még ha a szenvedő, tövissel koronázott és megfeszített Krisztusra gondolt, abban is a megdicsőült testet akarta látni.[32] Ez mindig az élő Krisztus, „aki már földi életében is isteni és emberi tulajdonságokat mutatott. Nem a sírban nyugvó Krisztus állandósult az Egyházban, hanem a feltámadt Krisztus."[33]

Itt is előttünk áll a hit teljessége. Krisztus az isteni személy megdicsőült testével jelen van az Eucharisztiában, mint az élet kenyere, s így biztosítja az Egyházban a természetfeletti életet.[34]

Az „Atya jobbján levés" mibenléte a reformáció teológusait is foglalkoztatta. Kálvin hangoztatja testi jelenlétét az égben, ezért Krisztus a földön már nem is lehet jelen testi módon. Közöttünk csak fönségének erejével van jelen a Szentlélek által.[35] Ezért Kálvin nem fogadja el a testi jelenlétet az Eucharisztiában. Az Istennel fennálló közösségnek a közvetítője nem lehet az utolsó vacsora kenyere és bora sem, hanem csak a Szentlélek, csak ő hidalhatja át a köztünk és Krisztus között levő űrt.[36] Krisztussal csak ő köt össze bennünket.[37] Hasonló elgondolással állt elő Ökolampadius és Zwingli is. Krisztus nem lehet egyszerre a mennyben és az oltáron, ezért az Úr vacsorája csak emlék.[38] Luther bővebben tárgyalta „az Atya jobbján" való tételt. Elveti azt a gyermekes elképzelést, hogy valamilyen aranyozott trónon ül. A kijelentés nem helyet jelöl, hanem Isten mindenható hatalmát,

31 Vida, c.22, 1.
32 Vida, 29,4.
33 Vida, 28,734.
34 Vida, 22,6.
35 Inst. christ. 16,14.
36 Margarete Stirn, Die Bilderfrage in der Réformation, 1977, 212.
37 Inst. christ. IV, 17,31.
38 M. Lienhard, Martin Luthers christologisches Zeugnis, 1980, 146 kk.

amely mindenütt jelen van és nincs helyhez kötve.[39] Ugyanakkor Krisztus testének is valamilyen mindenütt való jelenlétére gondol: „Ahol jelen van Isten jobb keze, ott van Krisztus teste és vére is."[40] Az egyházi hagyomány azonban nem vallotta ezt a mindenütt való testi jelenlétet, ellenben az Eucharisztia testi jelenlétében éppen annak igazolását látta, hogy Krisztus az Atya jobbján van, vagyis túl minden földi és időbeli kötöttségen.

3. Krisztus jelen uralmának misztériuma. „Krisztus földi létének utolsó múltbeli misztériuma, a mennybemenetel és az eljövendő paruzia között van egy misztérium, ami velünk egyidejű: az, „hogy Krisztus az Atya jobbján van".[41] Ez a hittétel bizonyos mértékben a legegyházibb jellegű a krisztológiai tételek közül. Ezt különben már az eddigi visszapillantások is mutatták, s nem is tartjuk rendkívülinek, hiszen itt van igazán szó arról, hogy Krisztus hogyan viszonylik az Egyházhoz és hogyan él benne. A hittételt az egyházatyák közül legszebben Szent Ágoston fogalmazta meg. Csak néhány gondolatot emelünk ki tanításából. „Ti az égi tanításból megismertétek és valóban hiszitek, hogy Urunk, Jézus Krisztus, aki értünk szenvedett és feltámadt, feje az Egyháznak és az Egyház az ő teste. Így az egész Krisztus a Fő és a test együtt. (Ő feltámadt és mint az Egyház Feje van a mennyben. Mint Fő jár közben értünk. A bűn nélküli, halhatatlan Fő könyörög értünk, bűnösökért, hogy végül mi is feltámadva és a mennyei dicsőségre átváltozva hozzánőjünk a Főhöz. Mert ahol a Fő van, ott kell lenni a tagoknak is... Gondoljatok ennek a Főnek a szeretetére. Ő már a mennyben van, de még itt lent a földön is szenved, ameddig az Egyháza szenved. Itt éhezik, szomjazik, ruhátlan, idegen, beteg, börtönben van. Hiszen ahol teste szenved, ott ő maga is szenved" (vö. Mt 25,47).[42]

„Mikor Urunk, Jézus Krisztus fölment a mennybe, testét itt hagyta, ahol ő is élt. Előre látta ugyanis, hogy majd sokan kifejezik előtte hódolatukat, mivel már a mennyben van. De tiszteletük értelmetlen volna, ha közömbösen látná, hogy tagjait itt a földön üldözik. Ezért

39 WA 23, 133, 19.
40 WA 23, 143, 32.
41 J.. Daniélou, Etudes d'exégèse judeo-chrétienne, 1966, 42 kk.
42 Sermo 137, PL 38, 754 kk.

mondta Saulnak onnan felülről: Saul, Saul, miért üldözöl engem? (ApCsel 9,4). Én fölmentem a mennybe, de még a földön is vagyok. Itt az Atya jobbján ülök, ott a földön még éhezem, szomjazom, idegen vagyok. Ám egy és ugyanaz maradtam itt és lent. Azért mentem fel, mert Fő vagyok, testem azonban még lent van. Ezért vigyázz: ne üsd azt, vigyázz: ne sértsd meg, ne taposd lábaddal".[43]

„Isten uralkodik szent trónján" (Zsolt 46,9) Mi az ő szent trónja? Bizonyára az ég. Hiszen Krisztus – amint tudjuk – ugyanazzal a testével ment fel a mennybe, amellyel megfeszítették, s most az Atya jobbján ül. Mi várjuk, hogy eljön onnan ítélni élőket és holtakat. Az ég tehát az ő szent trónja. Akarsz te is trónja lenni? Ne aggódj, csak készíts neki helyet szívedben, és ő szívesen ott trónol. Ez Isten ereje és bölcsessége. És mit mond az Írás magáról a bölcsességről? Az igazak lelke a bölcsesség széke (Bölcs 7). Ha tehát a lelked igaz, a bölcsesség királyi széke leszel".[44]

Ágostonnál tehát a két szemlélet összekapcsolódik: ugyanaz érvényes a lélekről és az Egyházról. Nála a feltámadt Krisztus megdicsőülésének jele az is, hogy szereti Egyházát, misztikus testét. Ahol a szeretet főleg a gyenge tagok iránt eleven, ott érvényes az a kölcsönösség, amelyről Pál apostol beszél: Nemcsak a fő szenved együtt a tagokkal, hanem elvileg már a tagok is feltámadtak és az Atya jobbján vannak (v.ö. Ef 2,1-6).

Hasonló értelemben beszél Aranyszájú Szent János is: „Hogyan értelmezzük azt, hogy Krisztussal együtt mi is feltámadtunk? Eddig közülünk valóságosan még senki nem támadt fel, ezért úgy kell a kijelentést értenünk, hogy annyiban támadtunk fel, amennyiben a Fő, Krisztus feltámadt. Ilyen módon adja meg Isten, hogy vele együtt mi is uralkodjunk. Mert ha a Fő már trónon ül, ott van vele a test is, amit Pál így fejez ki: Krisztus Jézusban vagyunk... A jobbján ülni nagy megtiszteltetés, amihez semmi sem hasonlítható. Ez érvényes ránk, hiszen az ígéret nekünk szól, hogy vele együtt Isten jobbján leszünk. Csodálatos hatalom az, amely ezt megteszi. Ha ezer életed volna, nem adnád oda azt is Krisztusért? Ő maga mondja: „Akarom, hogy az enyéim ott legyenek, ahol én vagyok" (Jn 17,24). Nem érdemes

43 Tract. in Ep. Joannis, X, 5, 9, PL 55,2060.
44 Enarrationes in Ps 46,10. PL 36, 529 kk.

elviselni azt is, ha naponként gyötörnek bennünket? Gondolj oda, ahol Krisztus trónol, minden hatalom és méltóság felett: vele kell uralkodnod. Pedig ki vagy te? Természeted szerint a harag gyermeke, tehetetlen, halálra szánt. És mi jót tettél saját erődből? Itt csak ezt mondhatjuk: „Mekkora a mélysége Isten gazdagságának, bölcsességének és tudásának!" (Róm 11,35)[45]

45 Hom. in Ep. ad Eph. 4,2, PG 62, 32 kk.

Hans Urs von BALTHASAR

„Felmagasztalva minden más fölé..."

Pál apostol ezt írja az Ef 1,20-22-ben: „Isten (az Atya) Krisztust jobbjára ültette, minden hatalom, erő és uralom fölé helyezte... mindent lába alá vetett, sőt magát meg az egész Egyház fejévé tette." Melyek ezek a hatalmak, amelyekről egyaránt beszél Szent Pál, Szent Péter és a Jelenések könyve?[1] Szent Pál kifejezései kétségtelenül a korabeli zsidó apokrif irodalomból származnak, s a keresztény hatás alatt álló gnosztikusok is átvették azokat. Ma ugyan sokan hivatkoznak arra, hogy ezek a fogalmak időhöz kötöttek voltak és túlhaladottnak kell tekintenünk, de azért állandóan foglalkoznak velük, nem lehet őket tudatlanra venni. Azt csak körülírva határozhatjuk meg, hogy az Újszövetségben mit jelentenek. Különben ezek az erők és hatalmak a mi számunkra éppen olyan titokzatosak, mint Pál számára voltak. Természeti és szellemi erőkről van szó, amelyek az egyén és a közösség életét befolyásolják. Eredetük szerint az Istentől teremtett világhoz tartoznak, de valamiképpen elfordultak Istentől. Azt, hogy eredetileg jók voltak, a Szentírás kifejezetten hangoztatja: Isten „Krisztusban teremtett mindent az égben és a földön: a láthatókat és a láthatatlanokat, a trónusokat, fejedelemségeket, erőket és hatalmasságokat; mindent általa és érte teremtett" (Kol 1,16). Ezért emelkedhet Krisztus minden teremtett lény fölé. Szentírásból nem olvasható ki, hogy a hatalmasságok előzetes bukása (angyalok bűne) az emberek világába is bevezette volna a bűnt, vagy hogy az embereknek Istentől való elidegenedése a teremtés erőit demoralizálta volna. Inkább arra gondolhatunk, hogy a teremtés valamilyen szükségszerűséggel alá lett vetve a „hiábavalóságnak", amelyből mint egész

1 W. Foerster, Exousia, In: Theol. Wözterbuch des N. Test.

szeretne kiszabadulni (Róm 8,20). Azt, hogy ezeknek az uralmaknak és erőknek a hatása korlátozva marad a természetes teremtményi világra, az ilyen kifejezések mutatják: „A világ fejedelmei közül senki sem ismerte fel Isten rejtett bölcsességét, különben nem feszítették volna keresztre a dicsőség Urát" (1Kor 2,7).

Mik tehát ezek a hatalmasságok? Ha így kérdezünk, akkor a mai hatalmi igényekre is gondolhatunk. A Kolosszei levélben a „világ elemeiről" van szó, amelyeket az emberek félénk tisztelettel vettek körül (v.ö. Kol 2,20), s ezek bizonyára a csillagok, amelyek a felfogás szerint a történelmet és az emberi életet befolyásolják (asztrológia, horoszkópok). Más helyen az államhatalomra történik utalás, amely a maga szervezettségével és ideológiájával befolyásolja a közfelfogást, bár maga az állam isteni elgondolásnak számít (Róm 13). A Jelenések könyve szerint azonban démoni irányba terelhető. Mindent bele lehet ezekbe foglalni, amiket a hívő vagy hitetlen emberek istenítenek, s amiknek maradandó vagy divat szerint változó hatást tulajdonítanak. Pál „sok állítólagos istenről" beszél (1Kor 8,6), meg „ennek a sötét világnak kormányzóiról, amelyek az égi magasságok gonosz szellemei" (Ef 6,12). Heinrich Schlier erről így ír kommentárjában: „Ha ezt a kijelentést pontosítjuk, akkor általános szellemi légkörről beszélhetünk, amely hatással van az emberekre. Ez az a szellemi atmoszféra, amelyet belélegzenek, amely befolyásolja gondolkodásukat, akarásukat és cselekvésüket. Ez a szellem nem szabadon lebegő valami, hanem az ember a maga intézményeibe fogadja be, és magától értetődőnek találja".[2] Nem fölösleges, ha emlékeztetünk arra a számtalan szellemi áramlatra, amely elektromágneses hullámként légkörünket átjárja s amit a tömegkommunikáción keresztül az emberek bevesznek, mint normális szellemi táplálékot. A média-ipar önmagában nem lenne démoni, de részét alkotja azoknak az erőknek, amelyek a modern embert sok oldalról meghatározzák, s így számára a személyes szabadság sokkal égetőbb probléma lett, mint a korábbi nemzedékek számára. Melyik nem-szakember tekinti át a „világgazdaság" nagyhatalmat, amelyben ő csak sodródó porszem? Az emberiség még kézben tartja az atomerőt, vagy már szolgája lett?

2 H. Schlier, Mächte und Gewalten im N. T. 1958, 28-29.

Lehet vitatkozni Jacob Burchardt véleményével, hogy a hatalom gonosz dolog. Annyiban igaza lehet, hogy a hatalom más értékektől (igazságosság, jóság) elszigetelten is fellép, s akkor kísértő ereje van, ahogy látjuk Jézus megkísértésénél vagy Dosztojevszkij Inkvizítoránál. Akik ebbe a kísértésbe beleesnek, gyakran megbénulnak vagy megigézetté válnak, mint a kis állat a csörgőkígyó előtt. Azért ezek az erők és hatalmak, legyenek akár természetiek, akár szellemiek, mindig „józanul és éberen" (1Pt 5,8) kell velük szembesülni. Főleg azért, mert a megkereszteltek, akik „meghaltak a világnak és át vannak téve Krisztus országába", jobban megtapasztalják támadásaikat." „A Krisztus utáni történelem különös jellemzője a dühös támadás. A dühvel töltött atmosztféra ennek a történelemnek a szörnyű eseményeiben tombolja ki magát."[3]

Mégis az újszövetségi kinyilatkoztatás központi igazságaihoz tartozik, hogy Jézus győzedelmeskedett az evilági hatalmakon (Jn 16,33) és hogy övele a hívők is győzedelmeskednek (1Jn 5,4; Jel 2,20). Annál inkább, mert ezekről a hatalmasságokról meg van írva, hogy Krisztus győzelme után leáldozóban vannak (1Kor 2,6): Ő lefegyverezte és diadalkocsija elé fogta őket (Kol 2,15). A keresztény ember ezek után megkérdezi, hogy miként viselkedjék ezekkel a valóságos, de Krisztus által legyőzött erőkkel szemben? Két alapvető válaszra utalunk. Az első Rudolf Steineré és az általa elindított antropozófiáé, amelyben „Krisztust" úgy értelmezik, mint a világi haladást ellenőrző alapvető hatalmat, amelynek a többi hatalmasság – főleg a karma és a lélekvándorlás és az egész fejlődési menet[4] közepette kell magát érvényesíteni, s így gyakorlatilag ő is egy a többi hatalmasság között. Azt már sokan megjegyezték, hogy az antropozófia állításai nem járulnak hozzá a kereszténység megújulásához és gazdagodásához.[5] Az antropozófiától a katolikus vallásba áttért Valentin Tomberg (munkáját átdolgozva újra kiadták[6]) figyelemreméltó szintézist igyekezett felvázolni „az erők és hatalmak" meg Krisztus uralma között. Azt

3 U.o.

4 Steiner sok írása közül erre hivatkozhatunk: Aus der Akasha-Chronik, 1973.

5 K. v. Stieglitz, Art. Anthroposophie, in:Religion in Geschichte und Gegenwart, 1957, 429.

6 Die grossen Arcana des Tarot, Basel 1983.

hangoztatja, hogy ezek a hatalmak Krisztus és az Egyház által a teremtés alapján meglévő, és most már megváltott jelentőségüket visszanyerhetik.

Ezzel elérkeztünk a felelet másik formájához, amelyet elsősorban azok az angol költők és gondolkodók fogalmaztak meg, akik magukat „The Inklings"-nek (Sejtelem) nevezték.[7] Közöttük vannak: Charles Williams, S. S. Lewis és J. R. R. Tolkien. Mindhárman behatóan foglalkoznak a „hatalmasságok" kérdésével. Tolkien főleg világhírű meseregényének befejező részében, Lewis „A gonosz hatalma" című regényében,[8] Williams pedig több regényében beszél a témáról, de leginkább a „The Greater Trumps"-ben,[9] ahol megrajzolja a különböző magatartásokat ezekkel a hatalmakkal szemben: a félelmet, a kísértésben való elbukást, a büszke terveket azok megfékezésére, és végül a keresztény fölényt, amely az alázatban és az imában valósul meg. Másutt Williams figyelemre méltó párhuzamot húz a bibliai „hatalmasságok" és a platoni ideák között (The Place of the Lion). Itt költői formában egy keresztény felelettel találkozunk, amely megfelel a „hatalmasságok" különböző szempontjainak: veszélyességüknek (egészen az emberiség pusztulásának lehetőségéig) és egyúttal legyőzhetőségüknek is, sőt a már Krisztusban megvalósult legyőzésüknek is. Ez a hatalom már Krisztus földi működése idején is csodálatot keltett az emberekben. Ámultak azon, hogy tanítását erővel és hatalommal fejti ki. „Még a tisztátalan lelkeknek is parancsol, s azok eltávoznak" (Lk 4,36). Jézus előre tekintett keresztjére és megállapította: „Ítélet van most a világ felett. Most vetik ki ennek a világnak a fejedelmét" (Jn 12,31).

Fordította: Török József

7 Humphrey Carpenter, The Inklings, London 1978.
8 The hideous strength, deutsch bei. Hegner, Olten 1954.
9 Will. B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1976.

Jan LAMBRECHT

Krisztus uralma

Szent Pál apostol az 1Kor 15,25-ben ezt írja Krisztus megdicsőüléséről: „Addig kell uralkodnia, amíg az Atya minden ellenségét lába alá nem veti". Az eredeti kifejezést (baszileuein) úgy is lehet fordítani, hogy „királynak kell lenni". Az apostol itt kétségtelenül a Zsolt 110,1-re céloz: „Ezt mondja az Úr az én Uramnak, ülj jobbomra, amíg ellenségeidet zsámolyul vetem lábad alá." A Hiszekegyben a „fölment a mennybe" szavak után ezt mondjuk: „Ül az Atya jobbján." Ez a mozdulatlan kép ma sokaknak érthetetlen, de nem nehéz megérteni, hogy itt Jézus megdicsőüléséről, végleges trónraemeléséről van szó, hiszen az apostol is az aktív uralkodás állapotára gondol. A megdicsőült Krisztus nem tétlen: az üdvözítésre kapott hatalmat.

Ez az újszövetségi megállapítás felveti a kérdést: hogyan értelmezzük a megdicsőült Krisztus tevékenységét? Milyen értelemben nevezzük királynak és miben áll az uralma? Csak abban, hogy küzd ellenségei ellen, ahogy az az 1Kor 15,25-ből következnék? Hol játszódik le a küzdelem? Hogyan van abba belevonva a világ, a mindenkori ember és mi magunk? Ezekre a választ természetesen csak az újszövetségi kinyilatkoztatásból olvashatjuk ki. De nem gyűjtünk össze minden utalást – hiszen pl. a Zsolt 110,1 idézet tizenötször fordul elő – hanem csak Pál apostol leveleiből választjuk ki a fontosabb helyeket.

Krisztus aktív uralma. Az 1Kor 15,25-28-ban az apostol Krisztusnak a feltámadása és mennybemenetele közötti uralmára utal és ezt írja: „Addig kell uralkodnia, amíg ellenségeit mind lába alá nem veti. Utolsó ellenségként a halál semmisül meg, hiszen mindent lába alá vetett". Amikor arról van szó, hogy minden alá van neki vetve, természetesen kivétel az, aki mindent alávetett neki. S ha majd minden alá lesz neki vetve, maga a Fiú is aláveti magát annak, aki mindent alávetett neki, hogy Isten legyen minden mindenben. Itt először is meglep bennünket, hogy Pál a 25. versben a Zsolt 110,1-et

milyen szabadon adja vissza. Három változtatást észlelünk a szövegben.

1. Ellenségei helyett „minden ellenséget" mond, s itt a démoni erőkre és hatalmakra is gondol, de főleg a végső ellenségre, a halálra, amelyet szintén le kell győznie. Pál különben is a 15. fejezetben a mi feltámadásunkról beszél, amelyet Krisztus visz végbe: „Ahogy Ádámban minden ember meghal, úgy Krisztusban mindenki életre kel" (22. vers). A halál legyőzése éppen az életre való feltámasztás.

2. Az apostol nem azt mondja, hogy „Isten jobbján ül", hanem azt, hogy „uralkodnia kell", azaz királynak kell lennie. Az aktív uralkodás abban nyilvánul meg, hogy ellenségeit megtöri, főleg pedig a halál uralmát.

3. A zsoltárban Isten a Messiás ellenségeit teszi zsámolyul lába alá. Pál szerint a 25. versben Krisztus maga veti lába alá ellenségeit. Vagyis ő krisztológiai értelemben veszi a zsoltárt. Szemünk elé állítja a cselekvő királyt, aki minden ellensége fölött győz és a halál megsemmisítése által megszerzi az általános feltámadást.

Szent Pál apostol azért nem kerüli meg az Atyát. A hitvallásban ez áll: „Országának nem lesz vége", vagyis Krisztus uralma örökké tart, az ítélettel nem szűnik meg. Szent Pál mindezt másképpen fejezi ki: „Ha már minden alá lesz vetve Krisztusnak, akkor a Fiú is aláveti magát az Atyának, hogy Isten legyen minden mindenben". (28. vers). Természetesen ez Krisztus számára nem jelenti önmaga elvesztését (és ugyanaz áll az üdvözültekre is). Üdvösségünk kezdete és vége azonban az Atya. Krisztus aktíve uralkodik feltámadása és második eljövetele között, amikor a mi feltámadásunkat is végbeviszi, s utána átadja az uralmat az Atyának. Az egész történelemnek ez a célja. Szent Pál egyszerre tárgyalja a misztériumot krisztocentrikusan és teocentrikusan.

Az apostol tehát végiggondolta a Zsolt 110,1-et és ennek alapján tudta Krisztus feltámadásának jövőbeli dimenzióját felvázolni. Kétségtelen, hogy Krisztus feltámadása az üdvtörténet központi eseménye, de nem a történelem lezárása. Krisztus mint megdicsőült király, a gonoszság hatalmával való harca által akarja a történelem célját, a mi feltámadásunkat megvalósitani és így az Atyának mindent átadni.

Ugyanabban a fejezetben Pál apostol felszólítja a korintusiakat: „Ne engedjétek magatokat félrevezetni. A rossz viselkedés megrontja

az erkölcsöket. Legyetek ismét józanok és értelmesek s ne vétkezzetek többé (33-34. vers)... Legyetek állhatatosak és rendíthetetlenek... Tegyetek mindig többet az Úr ügyéért, hiszen tudjátok, hogy fáradozástok nem hiábavaló" (58. vers). Tehát egy Krisztus-központú és Isten-központú jövő bejelentése nem korlátozza egymást. Az apostol kozmikus képpel jelzi, hogy Krisztus küzd az üdvösséget akadályozó valamennyi hatalmassággal, s ezzel azt is jelzi, hogy a keresztény hívő a földön nem maradhat passzív, hanem be kell kapcsolódnia Krisztus művébe. Hogyan értelmezzük Krisztusnak és a hívőnek ezt az aktív együttműködését?

Krisztus bennünk. Az előbbi kérdést világosabban is megfogalmazhatjuk: Részesedik-e a keresztény hívő Krisztus királyságában és uralmában? Harcolhat-e a gonosz hatalmak ellen, és az konkrétan mit jelent? A válasz megadásánál segít bennünket a Róm 8,9-14 szövege: „Ti nem test, hanem lélek szerint éltek, ha valóban Isten Lelke lakik bennetek. Akiben nem lakik Krisztus Lelke, az nem az övé. Ha Krisztus bennetek van, jóllehet a test a bűn miatt halott, a lélek a megigazulás következtében él. Ha pedig bennetek lakik annak Lelke, aki feltámasztotta Jézust a halálból, ő, aki Krisztust feltámasztotta a halottak közül, halandó testeteket is életre kelti bennetek lakó Lelke által. Így tehát, testvérek, nem vagytok a testnek lekötelezve, hogy a test szerint éljetek. Mert ha test szerint éltek, biztosan meghaltok, de ha lélekkel elfojtjátok a test szerinti tetteket, élni fogtok. Akiket Isten Lelke vezérel, azok Isten fiai."

Itt tehát ilyen kifejezésekkel találkozunk: Isten gyermekei vagyunk, az ő Lelke lakik bennünk, a 10. vers szerint Krisztus lakik bennünk, a 11. szerint pedig a bennünk lakó Lélek által kapjuk a feltámadást. A levélnek ez a része azok életéről beszél, akik Krisztusban vannak, mert a keresztségben őt öltötték magukra, és általa megszabadultak a bűntől. Ezért képesek arra, hogy ne test szerint éljenek, hanem lélek szerint. A test itt az Istentől elfordult bűnös én-t jelenti, aki a bűn szolgája. A test és a lélek ellentétét ilyen értelemben kell venni.

A stílus azonban egységesítő. Egyrészt tanító kijelentések vannak benne, amennyiben ünnepélyesen közli a hívővel, hogy Jézus halála és feltámadása meghozta neki a természetfölötti életet, ezért életét nem a testi kívánságok határozzák meg, mert Krisztus Lelke benne lakik. Másrészt az apostol stílusa buzdító és figyelmeztető. A keresz-

tények ezután már nem élhetnek test szerint. A valóságos átalakulás, amelyet a Krisztus-esemény hozott, s amelynek gyümölcse a Lélek birtoklása, az egyes keresztény számára többet jelent, mint elvi győzelmet. Mégis fennáll a lehetőség, hogy a keresztények nem új lelkületük szerint élnek. Az a tény, hogy Isten Lelke bennük lakik, még nem teszi őket azonnal tökéletessé. Amikor az apostol a test szerinti életet leírja (Róm 7,7-25), természetesen azt fejezi ki, hogy olvasói milyenek voltak megtérésük előtt, azaz a megváltás kegyelmének felhasználása nélkül. Szándéka mégis az, hogy figyelmeztető képet adjon azokról a veszélyekről, amelyek a megváltott embert is fenyegetik. Az a tudat, hogy Krisztusban vagyunk és Lelkét hordozzuk, a figyelmeztetés alapja. Ebből következik a kötelesség. Vagyis az igehirdetéssel együtt jár az erkölcsi intelem.

Az 1Kor 15-ben és a Róm 8-ban közös téma Krisztusnak és a benne hívőknek a feltámadása. Krisztus elsőnek támadt fel a holtak közül, s az ő feltámadásából következik az emberek feltámadása. Krisztus a feltámadásában veszi át királyi hatalmát, s uralma az emberek halálának megsemmisítésére irányul, hogy végül a halandóság beöltözzék a halhatatlanságba. A győzelmet tehát Krisztus által kapjuk. A Róm 8 ehhez kapcsolódva azt fejti ki, hogy Krisztus a feltámadása után is tevékenykedik és hatását a Lélek által fejti ki, aki egyúttal az Atya Lelke is. Krisztus feltámadásában a Szentlélek működött, s ő kelti életre halandó testünket is (Róm 8,1.). Pál szerint ez a tevékenység Krisztus királyi uralma, s azt eredményezi, hogy a benne hívők részesülnek megdicsőült életében.

A két szentírási hely összehasonlításából még többet is kiolvashatunk. Az 1Kor 15,27-28 szerint Szent Pál a hatalmasságok legyőzését nem csupán Krisztusnak tulajdonítja, hanem Istennek, az Atyának is. Ő vet mindent Krisztus lába alá. A Róm 8,9-11-ben pedig azt látjuk, hogy nincs különbség Krisztus Lelke és az Atya Lelke között. Hasonlóképpen kimondja, hogy Krisztus bennünk lakik és a Lélek bennünk lakik. De míg az 1Kor 15,25-28-ban kizárólag Krisztus királyságáról van szó, addig a Róm 8-ban Krisztus és a hívők egységéről, s itt a figyelmeztetés is sokkal erősebb, mint a Korintusi levélben. A keresztények engedjék, hogy Krisztus Lelke vezesse őket és ne éljenek a test kívánságai szerint. Az is világos, hogy a feltámadt Krisztus nem elszigetelve működik, hanem a hívőkkel, misztikus testének tagjaival együtt. Közösen bontakoztatják ki

az életet. Ebből következtethetünk arra, hogy Krisztus királyi hatalma miben nyilvánul meg a földön: minden megkeresztelt részt vesz benne, amikor mint lelki ember él és cselekszik.

Mi a jellemzője az ilyen életnek? A Róm 8,1-17 adatai eléggé elmosódottak: kerülni a bűnt, a test önző vágyait, békére és igazságra törekedni a Lélek irányítása alatt. Így szerezzük meg Isten gyermekeinek szabadságát és mentesülünk a bűn szolgaságától. Más helyen azonban Szent Pál apostol – főleg leveleinek végén – rátér a keresztény élet konkrét kérdéseire. Pl. a Róm 12,15-ben részletes intelmeket ad az emelkedett keresztény életre: Ne hasonuljatok ehhez a világhoz, hanem lelkületben megújulva alakuljatok át, hogy felismerjétek, mi az Isten akarata, hogy mi kedves előtte és mi a tökéletes:" Mindent hasson át a szeretet: „Ne tartozzatok senkinek mással, mint szeretettel. Aki szereti testvérét, teljesíti a törvényt."

A feltámadt Krisztus a hozzá tartozó hívőkkel együtt küzd a világban levő bűn ellen: „A test kívánsága halálba vezet, a lélek törekvése ellenben élet és béke" (Róm 8,6). Ezért tévedés lenne, ha Krisztus királyságát mitológiailag értelmeznénk, vagyis úgy, mint valahol a messzeségben a földöntúli hatalmak ellen való küzdelmet. Az igazi ellenség az ember halála és a „halál fullánkja a bűn" (1Kor 15,56). Ezért Krisztus aktív uralmát az egyes ember szívében kell keresni. Itt dől el a harc az élet és a halál között, és Krisztus ott válik királlyá, de nem a hívő ember szabad beleegyezése nélkül.

Krisztus működése az apostolban. A Róm 8-ban még található egy mondat arról, hogy Krisztussal együtt kell szenvedni is: „Meg vagyok győződve, hogy a jelen élet szenvedései nem mérhetők össze azzal a dicsőséggel, amely majd megnyilvánul rajtunk" (18. vers). Vagyis a bűn és a halál elleni küzdelem nem valósul meg szenvedés nélkül. Ez minden keresztény életre vonatkozik, de Szent Pál különösen az apostoli élettel hozza kapcsolatba. A 2Kor 4,7-18-ban erre bővebben kitér: „Krisztus haláltusáját hordozzuk magunkban, hogy az ő élete is megnyilvánuljon testünkön." De tudjuk, hogy aki Jézust feltámasztotta a halálból, minket is feltámaszt és vele együtt magához vezet. Ezért nem veszítjük el reményünket. Ha a külső ember romlásnak is indul, a belső napról-napra megújul.

Az apostol ismételten kitér az újszövetségi szolgálat dicsőségére (2Kor 3,7-11; 4,4-6), de a dicsőség ragyogását illetően nem lehetnek

illuzióink. A dicsőség mindig együtt van a homállyal, a megpróbáltatással. Az apostolok is cserépedényben hordozzák kegyelmi kincsüket, és minden oldalról szorongattatást éreznek. Értékelik és megvetik őket, örülnek és csalódnak. A gyengeség értelme az, hogy rajta keresztül kitűnjék Isten ereje. A szenvedést krisztológiai értelemben magyarázza: Krisztus szenvedését hordozzuk magunkon, hogy az ő dicsősége is megnyilvánuljon testünkön. S itt nem is a halál utáni megdicsőülésre gondol, hanem arra, hogy sem szükség, sem csalódás nem akadályozza meg az evangélium terjedését. Egyszerre mutatkozik meg Krisztus halálának és feltámadásának ereje. Ebből is kitűnik, hogy a feltámadt Krisztus valóban uralkodik, s ő maga gondoskodik arról, hogy élete, halála és feltámadása tükröződjék követőiben. Aki így fogja fel fáradozását és megpróbáltatásait, az nem veszíti el a kedvét, akármilyen nehézségek tornyosulnak előtte. Jézus aktív királyi uralma legerősebben talán Máté evangéliumának befejezésében (Mt 28,16-20) jut kifejezésre.

Jézus feltámadása után Galileában megjelenik apostolainak és beszél hozzájuk. Úgy szól, mint a trónján ülő király: „Minden hatalom az enyém a mennyben és a földön." Tehát amit földi életében tett, az feltámadása után megkapja az isteni elismerést és jóváhagyást. Ezért joga van küldetést adni: Menjetek, tegyetek tanítványommá minden népet, kereszteljétek meg őket az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében. Tanítsátok meg őket annak megtartására, amit parancsoltam nektek." A tanítványoknak tehát kettős célt kell elérni, egy szentségit és egy erkölcsit: keresztelni és a parancsokat megtartani. A küldetés eredményes lesz, mert velük marad a világ végéig. Érezzük, hogy ez a befejező jelenet szokatlanul ünnepélyes, ezért a szavak is választékosak. Négyszer fordul elő a „minden" szó: minden hatalom, minden nép, minden tanítás, minden nap. A tekintet pedig átfogja a teret és az időt, az eget és a földet, meg a világ végéig terjedő történelmet. A sorok között megtalálható a krisztológiai és az ekléziológiai szempont. Jézus királyi hatalma össze van kapcsolva az apostoli szolgálattal. Mindez a királynak és az aktív uralommak a szemléltetése.

Az elmondottakra visszatekintve, kiindulásunk az volt, hogy Jézus az Atya jobbján ül, s azt kérdeztük, hogy Szent Pál apostol hogyan értelmezi ezt a tételt. A válasz az, hogy Jézus feltámadása után aktív királyi hatalmat gyakorol, amelynek az a célja, hogy legyőzzön minden

ellenséges hatalmat, amely az üdvösséget akadályozza. Utolsó ellenség lesz a halál, s a feltámasztásban azt is legyőzi, s akkor az ő győzelme életet jelent mindenki számára, aki hozzá tartozik. A második részben pedig azt mutattuk ki, hogy Krisztus királyi hatalma mintegy folytatódik a hívő keresztényekben. Ő semmit sem tesz az emberek bevonása nélkül. Krisztus és követői állandóan harcban állnak a halállal, hiszen a halál a bűn eszköze. A küzdelem vallási és erkölcsi: a hívektől teljes odaadást követel. Végül a harmadik részben arról szóltunk, hogy az apostol milyen kapcsolatban tudja magát Krisztussal. Tőle ered a küldetés és jelenlétének tudata ad erőt az igehirdetésre. Amellett az apostolok szenvedése folytatja Krisztus áldozatát, s ugyanakkor Krisztus élete is megnyilvánul rajtuk. Így válik ő az élet királyává.

A páli szövegek tehát új horizontot nyitnak meg előttünk. Az idegennek látszó hittétel, hogy Krisztus örökké uralkodik, saját életünk részévé válik. Az apostol egyúttal felhívja a kereszténye ket, hogy buzgólkodjanak Krisztus királyi hatalmának érvényesülésében s ez legyen életük tartalma.

Fordította: Bolberitz Pál

Adalbert REBIĆ

„Ülj az én jobbomra"

(Zsolt 110,1)

Az Ószövetségi Szentírásban a 110. zsoltár így kezdődik: „Így szól az Úr az én Uramnak: ülj az én jobbomra". Ott ennek a későbbiekben nincs visszhangja, és a kifejezés is csak a Sirák 12,12-ben fordul elő, s ott is csak emberi vonatkozásban. Az Újszövetségnek ellenben csaknem minden könyve utal rá, a jánosi írásokon kívül.[1] Cullmann úgy gondolja, hogy „ez volt a legrégibb krisztológiai formula és az őskeresztény hit súlypontját jelölte meg." Azt ugyanis, hogy Jézus a halálból való feltámadása után helyet foglalt az Atya jobbján.[2] Ennek a hitbeli meggyőződésnek rövidebb formája az, hogy „Jézus az Úr".[3]

Az ősegyházban a Zsolt 110 krisztológiai értelmezése nagyon elterjedt volt. Az Újszövetség két helyen kifejezetten idézi a zsoltárt (ApCsel 2,34; Zsid 1,13), de az utalás legalább 20 esetben megtalálható. Úgy látszik, a zsoltárnak ez a felhasználása nagyon ismert az ősegyházban, mert a szimbolikája sokat mondott a híveknek.[4] Sajnos, mi ennek a ritka ószövetségi kifejezésnek a szimbolikáját már alig értjük. Ezért nem árt, ha bővebben kifejtjük, hogy mi a hasonlat eredete és tartalma.

1. A „jobbján ülni" kifejezés eredete és kulturális gyökere. A „jobb kéz" szimbólumának használata a régi keleten széleskörű volt és több jelentésben értelmezték. A háttérben mindig a jobb kéz gyakorlati szerepe állt. A jobb kéz az erőt, az ügyességet, a cselekvőképességet és a hatalmat jelentette, míg a bal inkább a gyenge-

1 M. Gorgues: A la droit de Dieu, Études bibliques, 1978, 31-32.
2 O. Cullmann: La foi et le culte dans L'Eglise primitive, Neuchatel, 1963, 47-48.
3 M. Gorgues, i.m. 32.
4 M. Gorgues, i. m. 33.

séget és képtelenséget. A kinyújtott jobb kéz a köszöntés jele is volt, amellett a figyelmesség kifejezése, sőt az eskünél is a jobb kezet emelték fel. Ezért lehetett a jobb kéz a tisztességnek, a becsülésnek, a tekintélynek és a barátságnak is a jele, sőt a méltóságban és a hatalomban való részesedésé is. További alkalmazása volt a „jobb" szónak az, hogy a fényt és az életet (déli irány) is jelölte, míg a bal oldal inkább a sötétséget és a halált (északi irány). Benjamin Jákob „jobb kezének a fia", mert megkülönböztetett szeretet és vonzalom tárgya.

2. A régi keleten is használták a „jobbján ülni" kifejezést, mégpedig az istenek és a királyok esetében, s ezzel utaltak a mitológiai személynek a dicsőségben vagy a hatalomban való részesedésére. Ezt sok írott emlék igazolja.[5] Találunk olyan ábrázolásokat, ahol egy népszerű isten vagy egy felmagasztalt király az ég istenének a jobbján foglal helyet. Főleg Egyiptomból valók az ilyen emlékek.[6]

3. Az Ószövetségben ez a kifejezés csak egyszer fordul elő, a Zsolt 110,1-ben (a Sirák 12,12 negatív formában hozza). Más helyeken az „Isten trónján ülni" kifejezés található (Bölcs 9,4; Dn 7,1; 1Krón 28,5; 29,33). A 2Krón 9,8 azt mondja, hogy Salamon Isten trónján ül, amiben kifejeződik az ószövetségi hit, hogy a király Jahve képviselője a földön.[7] A Sir 12,12 a kifejezést egy barát számára tartja fenn, aki részesül a király hatalmában.[8]

A Zsolt 2 utalás lehet arra is, hogy Izrael királyának mint Jahve megbízottjának külön megtiszteltetése az, hogy valamilyen formában Jahve trónján ül. Erre utal a Zsolt 80,18-20 is.[9] A Jahve trónján való ülés mint téma, megvan a későbbi zsidóságban is, a Talmudban, a midrásokban és az apokrifokban.[10] A Talmud a Szanhedrin 11,3-ben és a Nedarim 3,11-ben említi ezt. Az apokrifek közül csak néhányat említünk, amelyekben az „Atya jobbján ülni" kifejezés, vagy hozzá hasonló előfordul, pl. Izajás mennybevitele (10,14), 1Hénok (51,3 és

5 Hettita ábrázolások is ezt mutatják. V.ö. G. Coutenau, La civilisation des Hittites, 1934, 160.

6 Az egyik babiloni himnuszban pl. a főisten hívja Ishtar istennőt, hogy foglaljon helyet jobbján. C. H. Gordon, Ugaritisches Textbuch, 1965, 172.

7 H. Schmidt, Die Thronfahrt Jahwes, 1927, 41.

8 V. ö. 1Kir 2,19; Zsolt 45,10; Zak 6,13.

9 J. Fraime: L'aspect religieux de la royauté israelite, 1954, 187.

10 C. Taylor, Sayings of the Jewish Fathers, 1969, 67.

55,4), Illés apokalipszise (3,49). Ezek a helyek a „jobbján való ülést" messiási értelemben használják, és közvetve vagy közvetlenül a Zsolt 110,1-re nyúlnak vissza, s természetesen azt is messiási értelemben veszik. Ennek a zsoltárnak a messiási értelemben való magyarázata Jézus korában általános volt a zsidóknál. Innen érthető, hogy az újszövetségi írások is átvették.

4. Mit jelent a „jobbján ülni" a Zsolt 110,1-ben? Erről a témáról már sokat írtak.[11] Egyesek királyi zsoltárnak tartják, mások intronizációsnak, amely a trónra ültetés különböző fázisait mondja el, s magát a „jobbján ülni" kifejezést egyiptomi szóhasználattal hozzák kapcsolatba.[12] Bizonyított dolog, hogy Dávid és Salamon uralkodása alatt szoros kapcsolat volt Egyiptom és az izraeli királyság között.[13] Ebből könnyen lehet következtetni arra, hogy valamilyen egyiptomi hatás a kultuszban is érvényesült. Eszerint a „jobbján ülni" szimbolikusan azt jelenti, hogy Jahve Izrael királyát a földön megbízottjának tekinti. Részt juttat neki hatalmából és tekintélyéből, s így a király személye Jahvét képviseli a földön. Ilyen értelemben mondták a királyt trónralépésekor Isten fiának.

Ennek a szimbolizmusnak a gyökerei azonban nemcsak az egyiptomi kulturába nyúlnak vissza, hanem a zsidó hagyományba is. Eredetileg a „jobbján ülni" kifejezésnek valószínűleg tárgyi jelentése volt. A király trónraültetése ugyanis a templomban játszódott le, ahol Jahve trónja állt. A király trónralépésekor valóban Jahve trónjának, a szövetség ládájának jobbján foglalt helyet. Ha pedig a trónraültetés a királyi palotában történt, az is Jahve jobbján ment végbe, mert a palota a templom déli (azaz jobb) oldalán állt. Bárhogy is volt, a kifejezés jelképes értelmét a tárgyi valóság nem csökkenti. A szimbolikus értelmezés a trónralépésnek és a jobb kéznek a jelképe alapján alakult ki, s abban a régi keleti ábrázolás is jelentős szerepet kapott. Jézus kortársainak nyelvén tehát ez szerepelt, s ennek lett vallási jelentősége.

Fordította: Györffy Andrea

11 J. Coppens: La portée messianique du Ps 110. Études théol. de Louvain, 12 (1956) 1–23.

12 J. de Savignac, In: Etudes évangéligues 34 (1974) 37–44.

13 R. de Vaux: Bible et Orient, 1967, 189-201.

André LEONARD

Isten minket is maga mellé ültet Krisztus által

1. Mértékünket nem magunkban hordozzuk. A görög szofistáknak az volt a véleményük, hogy mindennek mértéke az ember. Az állítás bizonyos mértékig igazolható, mert öntudatunknak egy korlátozott, de nagyon értékes részében a való világ csodálatos módon megvilágosodva jelenik meg. Tudatunk áttekinthetővé válik, a tér kitárul előttünk, és megadja azt a mértékegységet, amellyel magunkat és a dolgokat megmérjük. A fa nem tudja, hogy ő fa, mert nem képes magát megjeleníteni maga előtt, s azt sem tudja, hogy a világban jelen van. Nem hordozza magában sem a maga, sem a környezete mértékét. Az ember ellenben tudja, hogy ember, s tudatosan felméri helyzetét a világban, a világgal szemben és a világot magával szemben. Bizonyos mértékig felismeri saját emberségét, s éppen ezáltal nyílik benne egy ablak a világ egésze felé. Ahová figyelmét irányítja, oda már beleviszi a létnek egy határozott mértékét.

Az ember tehát felméri magát és minden megtapasztalható létezőt. Azonban maga is teremtmény, ezért nemcsak mérő alany, hanem megismert tárgy is. Az ember felméri a dolgokat, de alapul veszi a dolgokban meglevő mértéket, amely úgy jelentkezik, mint a Teremtő által hozott mérték. Öntudatunk világánál felismerjük, hogy mik a csillagok, de arról alkotunk ítéletet, amit nem mi hoztunk létre. Csak azt ismerjük meg, ami már elérhető. A dolgok azonban csak azért érthetők, mert a Teremtő kigondolta és megalkotta azokat.

Az ember tehát sem önmagának, sem a dolgoknak nem alapvető mértéke. Bármennyire ismeri magát, tudja, hogy nem magát hozta létre. Még tudatának felépítése is előre adott, és méginkább létének gyökere és végső meghatározása. Ha tehát már belső szentélyünk felfoghatatlan előttünk, mennyivel inkább az marad a sok összefonó-

dás, mely jelen van és mutat lefelé, a kozmosz irányába, és felfelé, vágyaink és igényeink világába.

Az ember szeretné magát minden dolog mértékévé tenni, viszont őt Isten veti mérték alá. Egy kőnek, egy növénynek vagy állatnak a mértéke relative meg van határozva és az állandó. Hogy mivé válhatnak, az lényegükbe be van programozva, s általában rendelkezésükre állanak az eszközök és módok, hogy a lényegüknek megfelelő célt elérjék. Egy virágnak vagy egy lepkének az általános lényegét körülírhatjuk, ahogy ezek a lények magukban vagy közvetlen környezetükben megtalálják az utat önmaguk megvalósításához.

Az embernek is megvan a lényege és természete, de az egészében alakítható és történeti. Az ember nem lépheti túl saját emberségét és nem határozhatja meg előre a benne levő képességeket. Vagyis igazában nem tudja, hogy mi van benne, mint emberben: a maga számára az ismeretlen, titokzatos jövő marad. Az emberi természetet sztatikusan és kimeritően nem lehet felmérni. Egyedül Isten tudja, hogy mi van az emberben, és ő a maga teremtő ismerete alapján saját mértéknélküliségét adja neki mértéknek. A Teremtő a forrása és a mértéke az emberi lényeg állandó alakulásban levő mértéknélküliségének.

Az embernek az a képtelensége, hogy magát felmérje, még máshonnan is ered: abból az egyensúlynélküliségből, a mértéknek abból az elvesztéséből, ami az Istentől való elfordulás következménye. Az enbernek Istenhez való kapcsolata meg van sebezve, csapongó és rendetlen. Ez látható abból, ahogyan megéli viszonyát Istenhez, embertársaihoz és saját magához. A magától elidegenedett, elfordult ember nem képes arra, hogy utolérje saját lényegét és valóban azzá legyen, amivé válnia kell.

2. „Életünk Krisztussal el van rejtve Istenben" (Kol 3,3). Induljunk ki az én–te kapcsolatból. Hol van az újszülött gyermek én-je? Hol van az az én, amely az öntudat egyediségében és szuverén szabadságában fog kivirágozni? A gyermekben ez úgy szunnyad, mint lehetséges valami, amit először fel kell ébreszteni, mégpedig egy másik én által, amely már elérkezett a szellem igazságára. Más szóval: egy szerető és jóakaró én által, aki a gyermek fölé hajol és őt te-nek mondja, mielőtt még az én kialakult volna benne. A többiek még igazában nem többiek számára, még csak egy kaotikus, alaktalan

világgal áll szemben. De már valaki feléje fordult és felfedezi benne az én-t, amely megnyilvánulhat, és amelyről bizalommal hiszi, hogy meg is fog nyilvánulni. Ha a szülők a gyermekben csak azt néznék, amit most mutat, akkor csak az maradna, amilyen most, és nem nőne ki belőle az a felnőtt, aki ott szunnyad. De ha bizalmas szeretettel kezelik, akkor előre felismerik ideális valóságát, amely kialakulóban van. Éppen a kialakítandó jövőt látó idealizáló szemlélet segíti elő a fejlődést. Az én-nek a teljes kibontakozása függvénye annak a teremtő bizalomnak, amely őt te-nek szólítja. Én csak akkor válhatok nyitottá, ha te feltétlen bizalommal ajándékozol meg. Ha csak tárgyilagos maradsz, akkor nem válok valódi én-né. De ha a te pillantásod engem idealizál, akkor bennem valósággá válik az az eszmény, amelyet rólam megalkottál. Te nekem adod magamat, beleállítasz a világba, bemutatsz másoknak és nyitottá teszel Isten számára.

Ezért mondhatjuk, hogy mértékünk Istenben van. A gyermek igazi én-je még nem jelentkezik, csak a szülők jóakarata bontakoztatja ki, amennyiben közvetíti neki fokról-fokra önmaga állítását. Én-je még a szülőkben, mint te-ben van elrejtve, s onnan sugárzik feléje. De hol rejtőzik az embernek mint embernek az én-je? Bizonyára magában az emberben, amennyiben tudatában felméri a dolgokat. Mégis, amit saját én-ünkben megtapasztalunk, az csak magja és árnyéka önmagunknak, mert az a mérték, amit felnőtt korunkban is magunkra alkalmazunk, nincs eléggé körvonalazva. Végső fokon azt sem tudjuk, hogy mi a világ és mi vagyunk mi. Csak Isten lát át rajtunk és foglal bele teremtő ismeretébe. Igazi valóságunk nem az a véletlen réteg, amelyet változó tudatunk fényébe belefoglalunk, hanem inkább a teljes és átfogó eszme, amelyet Isten megtervező elgondolásában rólunk megalkotott. Ő belénk lát a végső sejtekig, és mindent összefog eredetünk, küldetésünk, begyökerezésünk és élni akarásunk egységébe.

3. Emberségünk igazi mértéke Krisztus teste (v.ö. Kol 2,17). Ha Isten önmagában maradt volna, azaz ha nincs megtestesülés Krisztusban, akkor emberségünk mértéke felettünk maradt volna, Istennek rólunk való eszményi és reális ismeretében. Egy kicsit úgy, ahogyan a szülőknek megvan az elgondolása gyermekük neveléséről, amit esetleg egy példaképben maguk elé állítanak. Krisztus keresztje és feltámadása azonban emberségünk isteni normáját nemcsak beál-

lította a történelembe, hanem természetünk törékenységét és erőtlenségét is kimutatta. Feltámadása azonban megvilágította emberségünk végleges normáját, azt a teljes valóságot, amely már kiengesztelődött önmagával, a világgal, embertársaival és Istennel. Minden más, amit gyakran saját valóságunknak tekintünk (jelenlegi halandóságunk, sokféle lélektani, politikai, társadalmi kapcsolatunk), mind csak árnyéka az igazi valóságnak, amely Krisztussal el van rejtve Istenben, de amely napról-napra közelebb jön hozzánk az Eucharisztiában. Mi ugyanis már elvileg és kegyelmileg részesei vagyunk Krisztus halálának és feltámadásának, és igazi emberi én-ünk, amely őbenne gyökerezik, hozzánk jön Krisztus testében, és átalakítja a szétesett régi embert, aki elmúlásra volt ítélve. Valódi én-em Krisztusban van, aki az Atya jobbján ül, s engem rejtve az Eucharisztiával táplál, hogy amennyiben vele egyetértek, napról-napra bevonjon saját feltámadásába, s így alakítson át. Ez olyan valami, mint ahogy a gyermek saját tudatos emberségét a szülők közbejöttével kezdi megélni. Annak a reménynek az igazságát és hatékonyságát, hogy elérhetjük az emberi tökéletességet, az bizonyítja, hogy az Istentől felállított mérték Krisztusban kifejeződött, belépett történelmünkbe, és az ő feltámadása óta közel jön hozzánk az Eucharisztiában. Előttünk áll tehát az a tény, hogy emberségünk konkrét normája a feltámadt Krisztus, aki az Atya jobbján van, s mint ilyennel találkozunk vele az Eucharisztiában, amíg dicsőségben el nem jön. Ez viszont egyidejűleg igazolja emberi tökéletesedésre vonatkozó reményünk végtelen arányát és megfoghatatlan transzcendenciáját: „Ha feltámadtatok Krisztussal, keressétek, ami fönt van, ne azt, ami a földön van. Hiszen a keresztségben Krisztus halálát öltöttétek magatokra és életetek Krisztussal együtt el van rejtve Istenben. De ha majd Krisztus, a mi életünk megjelenik, akkor ti is megjelentek vele együtt dicsőségben" (v.ö. Kol 3,1-4).

Fordította: Gál Ferenc

JÁKI Szaniszló

Angyalok, állatok és a hit fénye

„Reálisabb ismeretünk van az angyalokról, mint az állatokról." Egy ilyen állítást, amely első tekintetre maradinak látszik, nem lenne érdemes megfontolás tárgyává tenni, ha nem John Henry Newman írta és hirdette volna. Az állítás dióhéjban összefoglalja azt a szentbeszédét, amelyet *The invisible World* (A láthatatlan világ) címmel 1837-ben mondott el. Ekkor ő volt az Oxford Mozgalom szellemi és erkölcsi vezetője. E szentbeszéd nem egészen két évtizeddel megelőzte előadásait, amelyekben egy egyetem eszméjét vázolta, amely pontosan azért általános, vagyis valóban univerzális hatáskörében, mert szégyenkezés nélkül katolikus. Newman, ezt a hatáskört az „uralkadó értelem" privilégiumának nevezte, és ezt a jelzőt joggal alkalmazhatjuk gondolkodásának erejére és őszinteségére.

Egy dolgot nyilvánvalóan nem tételezhetünk fel Newmanról, amikor megállapította ezt a különös aránytalanságot, amely fennáll az angyalokról és az állatokról való ismereteink viszonylagos mértékében. Nem tételezhetjük fel, hogy Newman nem vette tudomásul az állatokra vonatkozó ismereteink hatalmas tömegét, amely 1837-ben rendelkezésre állt, két évtizeddel azelőtt, hogy Darwin *Origin of Species* műve első kiadását néhány óra alatt elkapkodták. Azt sem tételezhetjük fel, hogy Newman szándékosan nem vette figyelembe azt a számos kiadást, amelyek a francia eredetiben és angol fordításban Buffon *Histoire naturelle* című sok kötetes, az állatok birodalmára vonatkozó adatokkal telezsúfolt művét eljuttatták az akkori olvasókhoz. Nagyon valószínűtlen az is, hogy Newman nem hallott volna Cuvier-ről, aki mint valami varázsló, néhány kis csontdarabból rekonstruálta nemcsak a még élő, de a már kihalt fajok teljes csontvázát.

Senki sem tételezheti fel ezeket olyan valaki részéről, akit az oxfordi Oriel kollégium tagjának választottak a matematikában való jártassága

miatt, és aki több éven át élénk érdeklődést tanúsított a természettudományok különböző ágai iránt. Ezért megdöbbentő kijelentése, hogy az angyalakról többet tudunk, mint az állatakról, felhívást jelent a vizsgálódásra. Annál is inkább, mert ő azzal a szándékkal tette meg ezt a kijelentést, hogy riasztó háttérül szolgáljon egy még riasztóbb kijelentéshez, amely szerinte még nagyobb realitás. „Mi tehát éppúgy a szellemek világában élünk, mint az érzékek világában, és közösségben vagyunk azzal, és részünk van benne még akkor is, ha erről nincs tudomásunk." Ez volt *The Invisible World* c. szentbeszédének fő iránya, amely nyomtatásban először 1838-ban jelent meg a *Parochial and Plain Sermons* című szentbeszédgyűjteményének negyedik kötetében és utána még sok alkalommal.

1837-ben Newman teológiai fejlődésének döntő szakaszába lépett. A rákövetkező három évben megkísérelt kidolgozni egyfajta *Via Media*-eszmét a római Katolikus Egyház és a protestantizmus között. Ez az eszme záróköve lett volna a Traktariánus Mozgalomnak (vagy Oxford Mozgalomnak), amelynek élén állt Newman 1833 óta. Körülbelül 1840-ben kezdte sejteni, hogy a *Via Media* csak papíron létezett és csak egy változata volt annak a magánvéleménynek, amely változatlanul arra csábított, hogy a természetfelettit a természetes dicsőített változatává redukálják.

Az Oxford mozgalom fő motivációja a természetfeletti iránti érzék helyreállítása volt, amint ezt Newman tizenkét előadásban fejtette ki az 1850-as év során azoknak a Traktariánus társainak segítésére, akik nem követték őt a Katolikus Egyházba. Az előadássorozat, amelyet maga szeretett *Anglican Difficulties* néven idézni, Newman igazi prófétai műve lett, messze meghaladva prófétai erőben azt, amit az Egyház prófétai hivataláról írt, amikor kidolgozta a *Via Media* eszméjét. A könyv különösen is profétikusnak tűnik annak a logikának a legutóbbi megnyilatkozása fényében, amely kényszerítette a *Church of England*-et, hogy ellene mondjon a természetfelettinek még kézzelfoghatóbban. A nők ordinációja (Aquinói Szent Tamás alapján szabatosan: ordináció imitálása nők esetében – a szerk. megj.) ebben az egyházban most teljesen feltárja előttünk azt a szánalmas jelenséget, amelyet Newman az *Anglican Difficulties*-ben „mimikri katolicizmus"-nak nevezett. A naturalizmusnak ugyanaz a logikája, amely ezáltal az ordináció által pszeudo-természetfeletti dicsfénybe burkolta a feminiz-

must, legújabban a yorki érseket arra késztette, hogy a „lélek biológiájáról" beszéljen és a lélek halál utáni továbbélését az Isten értelmében való folytatólagos megmaradására redukálja. Gondosan el volt kendőzve a kérdés, vajon az Istentől teremtett egyén szigorú értelemben véve szellemi-e, vagy éppen csak testi folyamatok megnyilatkozása. Ugyanúgy nem tárta fel ez a természetfelettibe burkolt, ám valójában naturalisztikus okoskodás – „az egyén folytonossága az Isten hűségében gyökeredzik, amellyel teremtménye felé fordul" –, hogy azok a tiszta szellemi lények, akiket angyaloknak nevezünk, vajon azokhoz a lényekhez sorolódnak-e, akik csak Isten gondolatában léteznek.

Mindez mélyen megrázta volna az anglikán Newmant. Számára az elhunyt lelkek nem kevésbé voltak valóságosak, mint az angyalok, beleértve minden egyes lélek őrzőangyalát (tartózkodjon ez a lélek akár a testben, akár legyen már elvált a lélektől). A Bibliára figyelve mondta az idézett beszédében. „Egy keresztény sem oly alacsonyrendű, hogy ne volna angyala, aki vigyáz rá." A Szentírás alapján mondta az angyalokat „munkatársainknak." A Biblia szerint biztonsággal beszélt az angyalok természetéről, feladatáról, funkciójáról, azok bármennyire is titokzatosak számunkra. Sokkal titokzatosabbak, tette hozzá, mint az állatok sokasága, hiszen az állatvilág „oly változatos természetében, különös és vad alkatában, és a földön előttünk ismeretlen célból." Newman nyilván nem akart vitába bocsátkozni Buffonnal, vagy Cuvier-rel vagy a XVIII. század eleji bármely nagy természettudóssal. Ő csupán annak felismerését szorgalmazta, hogy az állatokról való ismereteink roppant tömege sem tud felelni a rájuk vonatkozó, valóban fontos olyan kérdésekre, amelyekre az angyalokat illetően a kinyilatkoztatás világos feleletet ad. Azután verset vers után idézett Szent Pál és Szent Péter leveleiből annak bemutatására, hogy az igazi keresztény élet az angyalok jelenlétében folyik. Kifejtette azoknak az embereknek az ürességét, akik hatalmaskodnak mások és a föld felett, míg valójában ez a föld „más urakat hordoz rajtuk kívül és olyan nagy összeütközéseknek színtere, amelyeket ők el sem tudnak képzelni. Ez a Föld hordja Krisztus kicsinyeit, akiket ők megvetnek, és az ő angyalait, akikben nem hisznek; bár ezek végül is birtokba veszik a földet, amikor minden nyilvánvaló lesz."

Newman továbbá az ember kötelességét, hogy gondja legyen a természetre, (környezetvédelemnek mondanánk ma), az angelológia

egy fejezeteként tárgyalta. Tavasz volt, amikor a „láthatatlan világról" szóló szentbeszédét mondta. Az alvó természet virágba borulása számára nem téma volt, bár egy mai ökológus sem tudna nála nagyobb érzéssel beszélni egy parányi virágsziromról. A természet elkerülhetetlen megújulásában ő a természet végső változásának zálogát látta, átalakulását egy olyan világba, amely a fizikai szem számára rejtett ugyan, de nincs rejtve a hit szeme számára: „A szentek és az angyalok világa ez, egy megdicsőült világ, Isten palotája, az égi seregek Urának magaslatai, a mennyei Jeruzsálem, Istennek és Krisztusnak trónja."

Kiállt az angyalokkal teli világ víziója mellett és küzdött érte. A szentbeszéd, amelyet Szent Mihály ünnepén 1834-ben mondott, megborzongathatta azokat modern gondolkodásúakat, akik el voltak telve a törvényeknek – csakis azoknak – engedelmeskedő világ gondolatával. Bármennyi bírálatot is érdemelnek azok a „sötét korok, mert túl sokat tulajdonítottak az angyaloknak, nem túlzás – jelentette ki Newman –, hogy az angyaloknak tulajdonítsuk a világ minden mozgását, helyit és kozmikust egyaránt: „Olyan művelt kornak, mint a mienk, a bűnr az előzőnek éppen fordítottja: minél kevesebbet beszélni az angyalokról vagy egyáltalán semmit; abból, amit körülöttünk látunk, nem tulajdonítani semmit az ő tevékenységüknek, hanem a természet bizonyos, elfogadott törvényeinek. Ez, mondom én, valószínűleg a mi bűnünk, és olyan mértékben, amennyire részesülünk a világi ismeretekben." És negjelölte „a kémiát, geológiát és hasonlókat," mint a veszedelem okait, hiszen miattuk megrekedünk a látható dolgoknál, és elfelejtjük a láthatatlan dolgokat és a róluk való tudatlanságunkat."

Newman nyilván nem azok közé tartozott, akik könnyedén mosolyogtak a ptolemaioszi világkép középkori keresztény változatán, amely azt hitte, hogy angyali erők mozgatják az égitesteket. Mérhetetlenül örült volna, ha hallott volna azokról a felfedezésekről, amelyek csak egy évtizeddel halála után váltak ismertté. Arra gondolok, amit a tudománytörténet arról a korszakról állapított meg, amelyben Buridanus 1350 körül javasolta a tehetetlenségi mozgást az égitestek számára. Buridanus nem Voltaire előfutára volt azzal az állítással, ami szerint az anyagi világ úgy működik, mint egy óramű mechanizmusa, teljesen magára hagyva, miután egyszer felhúzták és megindult. Amennyire kedvelte a világnak, mint óraműnek hasonlatát, Buridanus nyomatékkal megjegyezte, hogy az egyszer megteremtett testek csak a miatt az

isteni erő miatt maradnak meg a létben, amelyet a teológusok már régen létfönntartásnak neveztek, ami különbözik a teremtéstől. Azzal, hogy mint fizikus nem használt mozgató (motor) intelligenciákat (angyalokat), Buridanus csupán meg akarta különböztetni a fizikát a metafizikától és teológiától, ez lévén az egyetlen út, hogy megvédje az angyalok aktivitását a fizikai világban, egy olyan aktivitást, amelyben éppoly erősen hitt, mint Newman.

Ez az a megkülönböztetés, amely megokolja, hogy Newman látszólag alábecsülte a tudományt abban a szentbeszédében, amelyet Szent Mihályról és angyalainak sokaságáról mondott. Világos fogalmai voltak a tudományos törvények korlátairól. Ezek a törvények jók voltak a jóslásra, segítséget nyújtottak a gyakorlati hasznosság hatalmas területén, de semmit sem tudtak mondani arról, hogy mik a fizikai testek és folyamatok és miért léteznek egyáltalán. A világot nemcsak teremteni kellett, de fenn is kellett tartani mozgásában. Ebben az utóbbi művében Isten angyalaira hagyatkozott, így jelentette ki Newman: „Minden lélegzetnyi levegő, a fénynek és a hőnek minden sugara, minden szép látvány olyan, mint köntösük egy darabja, mint azok öltözetének hullámzása, akik Isten színe előtt járnak a mennyekben. Newman annyira komolyan vette ezt, hogy megkérdezte: vajon nem filozófikusabb gondolkodás-e visszavezetni a természeti világ mozgását az angyalokra, mint kísérletet tenni megmagyarázásukra a tudomány bizonyos elméleteivel?"

Még egyszer kifejezésre juttatta a tudományos módszer nagy hasznosságát, de csak szigorú határok között. Tudta, ezek a törvények nem „magyaráznak." Csupán koordinálják az adatokat. Mindaz, aki megpróbálja a fizikai törvények jelentőségét ezeken a határokon túlra kiterjeszteni, abban a veszélyben forog, hogy – Newman szerint – szegény féreg és nyomorult bűnös lesz:" nemcsak azért, mert a természetet állítja Isten helyébe, hanem azért is, mert „semmibe veszi Isten láthatatlan szolgái ezreinek és tízezreinek tevékenységét." A természetről szóló tudományos tárgyalás kell, hogy vallásos legyen, ami mintegy Isten szolgáinak füle hallatára történik, „azzal a szerénységgel, amelyet mindig érzünk, amikor saját halandó fajtánk tanultjai és bölcsei előtt beszélünk, mint szegény kezdők az intellektuális ismeretben éppúgy, mint a morális tudásban."

A durva és kegyetlen közeledés a természet felé, akárcsak egy virágsziromnak felesleges leszakítása, Newman szemében az angyalok

megrablása, mintha leszakítaná valaki embertársa ruhája szegélyét. Megelőzve a vádat, hogy mindez túlzásnak tűnik, megkérdezi: feltételezi-e valaki, hogy a Szentírás az angyalokról fölöslegesen beszélt, és ha beszélt, azt nem gyakorlati célból tette? És még tízegynéhány évvel a Katolikus Egyházba való megtérése előtt, kinyilvánított valamit ösztönszerű katolicizmusából, amikor nyilatkozott arról a tipikusan protestáns politikáról, amely egy gyakorlat feladását szorgalmazza csak azért, mert túlzásba vezethet: „Egy dologgal való visszaélés lehetősége eredményezheti azt, hogy teljesen felhagyjunk használatával." Amikor ezt az elvet „tipikusan a mi [anglikán] egyházunk elvének" nevezte, úgy beszélt – bár saját maga előtt sem tudatosan –, mint egy katolikus, aki nem teszi magáévá a protestáns tévedést.

Az angyalok tiszteletének meg kell nyilatkoznia mindennapi életünkben, hogy „ne tegyük a róluk való szemlélődést puszta érzéssé és képzeletünk fényűzésének egy fajtájává. Azt akarta, hogy az angelológia túlmenjen a frázisokan, még ha hangzatosak is: „Sokan gyönyörűen tudnak írni és beszélni róluk [angyalokról] anélkül, hogy ők maguk jobbá válnának szép szózataikkal vagy közelebb kerülnének az éghez."

Az úgynevezett új katolikus teológiában sok példát találunk az angyalokról szóló tanulmányok között, amelyek teológiailag retorikai csillogásuk ellenére sem szépek. Egészen friss jelenség a *The New Dictionary of Catholic Spirifuality*-ben az „angyalok" címszó alatt megjelent cikk. Szerzőjének szándéka teljesen ellentétes Newman felbecsülhetetlen elvével, hogy „egy dologgal való visszaélés nem teszi feleslegessé használatát," eltekintve ennek a visszaélésnek ismételten szándékos felnagyításától.

Newman már eleve nem adott volna hitelt a cikk további kijelentésének, hogy a patrisztikus angelológia neoplatonikus beütés biblikus szólásmódban. Már sokkal előbb, mint amikor az ultraplatonista Pszeudo-Dionüsziosz előállt az angyalok ezoterikus kórusaival, az alexandriai teológusok, akik, Athanázzal az élen, Newman fő teológiai mesterei voltak, eléggé jól ismerték a platonizmust. Ők tanították Newmant, legalábbis így nyilatkozott az *Apológiában*, az angyalokról vallott biblikusan reális nézetre. Megtanulta tőlük tisztelni az angyalokat „nemcsak mint a Teremtő által alkalmazott szolgákat a zsidó és keresztény kinyilatkoztatásban, amint ezt látjuk a Szentírás lapjain, hanem azon túl, szintén a Szentírás értelmében, mint a látható világ

ökonómiáját működtető égi szolgákat." Azután hivatkozott Szent Mihályról 1832-ben mondott beszédére.

Newman szerint a valódi krisztológiai angelológia iránt tanúsított tisztelet szükségszerűen magában foglalja Krisztus figyelmeztetését azok felé, akik megbotránkoztatnak egyet is a kicsinyek közül, hiszen az angyalaik állandóan Isten színe előtt állnak (Mt 18,20). Abban a tanulmányban (amelynek szerzője azt tűzte ki célul, hogy visszaállítja Krisztus közvetítésének központi jellegét) nincs egyetlen hivatkozás sem arra a tucatnyi esetre, amikor az Újszövetségben az üdvtörténeti esemény az angyalok közvetítésével valósul meg, Urunk fogantatásától a feltámadásáig és így tovább. Még kevésbé ajánlja a szerző, hogy egy jó kereszténynek kérnie kell az angyalok közbenjárását, különösen őrzőngyaláét.

A közvetítésről, amelyet Newman kifejezetten remélt, hogy megkap őrzőangyalától, *The Dream of Gerontius*-ban írt. Hiszen Gerontius lelke az ő saját lelke, amelyet őrzőangyala visz az ördögök üvöltő kórusától üldözve Isten trónja elé. Természetesen csak a költemény esztétikai szépsége (amit még fokoz Elgar zenéje) az, ami a legtöbb modern emberre hat. Eleven konkrét teológiai tartalma idegen azok számára, akik örömmel hallják York érsekének kijelentését, hogy "a pokol nem tekinthető manapság komoly lehetőségnek." Newman azt mondaná, hogy a pokol, menny, angyalok és ördögök láthatatlan egészet képeznek a természetfeletti tájain.

És ez az, amit Newman állított egy beszéd-sorozatban, amelyet négy egymásután következő vasárnap mondott el 1860 szeptemberében. Ezek a beszédek csak vázlatban vannak meg, de így is teljesen bizonyítják a folytonosságot, amely fennállt a figyelem között, amelyet Newman, még mint anglikán az angyalok és ördögök természetfeletti világa realitásának szentelt és az eltökéltség között, amellyel erről, mint katolikus prédikált. A negyedik beszéd a őrzőangyalokról szólt, nemcsak az egyéni lelkek őrzőangyaláról, hanem az égitestek és az egész világ angyalairól is. Ennek a beszédnek a vázlatában van egy hivatkozás az 1832-ben Szent Mihályról és annak égi seregeiről mondott beszédére.

A sorozat első beszéde dióhéjban vázlatosan ismétli kijelentését, hogy sokkal többet tudunk az angyalokról, mint az állatokról és ténylegesen az egész fizikai világról. Csak miután vázolta az angyalok-

ra vonatkozó tudásunk csodáit - „Ez a tudás sokkal átfogóbb... mint az a parányi, amit a legnagyobb filozófusok nagy kínnal levezetnek az angyalokról" – vonja le Newman következtetését: „Sok csodálatos dolog van ebben a világban, de egy angyal sokkal csodátatosabb mindennél. És ha egy teremtmény ilyen csodálatos, milyen lehet a Teremtő?"

De, mint mindig, Newmant sokkal jobban érdekelte az egyének sorsa, mint az emberiség kulturális sorsa vagy haladása. Hiszen egyedül az egyének menthetők meg az örökélet számára. Az „uralkodó értelem" félelem nélkül kimondta az *Idea of a University* művében, hogy "a fiziológia és az erkölcsbölcselet területén fajunk haladása és tökéletesítése csupán álom, mert ellene mond a kinyilatkoztatásnak, bármennyire tetszetősen is érvelnek mellette a tudományos kutatók." Idézve ezt a szöveget, ezeknek a beszédvázlatoknak kiadói hozzátették: „Más szavakkal, az emberiség története ezen a bolygón az Antikrisztusban és a gonoszság győzelmében végződik."

Ez a megjegyzés nagyon jogosult, amennyiben arra vonatkozik, amit Newman az angyalokról tartott és beszédében elmondott. Hisz ebben a vázlatban azokról az őrzőangyalokról is beszél, akikre Júdás és maga az Antikrisztus voltak bízva. Newman újra következetes volt. Az a Newman, aki a következetességet adta meg, mint a szentek védjegyét, itt csupán csak egy villanásnyit engedett fölfedezni a szentből, aki ő volt.

A szentéletű Newman mutatkozik meg itt, aki gyökeréig szent mind teológiájában, mind angelológiájában. Ő az, aki a legmagasabb gátat emelte a teológiai és spirituális liberalizmus lélekpusztító szekerének útjába. Ennek a pusztításnak különféle kocsisai (és újabban kocsisnői) nagy kátyúba jutottak a csellel, hogy kisajátítsák Newmant maguknak. Ők voltak azok, akik megtették Newmant a II. Vatikáni Zsinat vezető szellemének, amely zsinaton túl gyakran saját III., ha nem IV. Vatikánumukat értették.

Ezeknek előrebocsátása után könnyen el lehetne képzelni, hogy mi lett volna Newman reakciója arra a széles körben nem ismert tényre, hogy a II Vatikáni Zsinat szövegei egyetlen említésre méltó utalást sem tartalmaznak az angyalokra, őrzőangyalokra vagy más angyalokra vonatkozóan. Sőt, különös következetességgel ragaszkodnak ehhez, nem történik ezekben a szövegekben jelentős említés sem a pokolról, sem a gonosz lelkekről.

Nem segíthetünk azzal, hogy felidézzük Ratzinger bíboros kétségtelenül nagyon őszinte védekezését a Messori-jelentésben, ami szerint a zsinati atyák úgy érezték, hogy ilyen és hasonló utalások már nagyon mélyen bevésődtek a hívők gondolkodásába, ezért fölösleges azokat hangsúlyozni. Ez tíz évvel ezelőtt hangzott el, amikor nagyon is világosssá vált, hogy mindebből alig van valami, ami belevésődött volna az új vallásoktatáson felnevelődött fiatalabb katolikusok gondolkodásába. A hitoktatás felelősei túlságosan gyakran kerülték még a patrisztikus eredetű „katekizmus" szót is, mialatt buzgón támogatták a legújabb pedagógiai kísérleteket.

Egyes hittételek (egyébként bármilyen jó szándékú) mellőzése tátongó űrt okozott a katolikus tudatban. Nagyon sok katolikus, különösen a nyugati világban, sajnálatosan kevés ismerettel rendelkezik az Ó- és Újszövetségben egyaránt szereplő angyalakról. Keletkeztek ugyan újabb tanulmányok az angyalokról, ám azok szerzőire nem nehéz Newman szavait alkalmazni: „jó sok ember tud írni és beszélni gyönyörűen róluk (ti. angyalokról), anélkül, hogy jobbá válnának szép szózataikkal vagy közelebb kerülnének az éghez." A szép stílus és újszerű megközelítés túl gyakran együtt halad azzal a teológiai gőggel, amely nem veszi komolyan a Tradíciót.

Az így létrehozott lelki sivatag nem fog automatikusan oázissá válni az új Katekizmus következtében. A benne megfogalmazott természetfeletti valóság máris a liberálisok értelmezésének célpontja lett. Újra bebizonyítják, hogy a liberalizmus jellemzője mélyen gyökerező türelmetlenség a természetfelettivel szemben. A teológiai liberalizmus szószólói megpróbálnak kitörölni a katolikus emlékezetből mindent, ami határozottan visszavezeti a gondolkodásba az igazán reális világot, a természetfelettit. Igazán kevés van azok között, akik az utóbbi harminc évben az amerikai és európai szemináriumokban végeztek, olyan, aki képes elmondani azt az imádságot, amelyet elődeik fél évszázada még ajkukra vettek, méghozzá latinul: „Isten angyala, kedves védelmezőm, akire az Ő szeretete engem bízott, állj ezen a napon is oldalamon, és világosíts, védelmezz, irányíts és vezess engem."

Pedig ebben a rövid imában több egészséges teológia van, mint az angyalokra vonatkozó „teológiai kutatásokban", amelyeket részben Emmanuel Kant írásai inspirálták, aki egyszer azt írta magáról: „Én egy arkangyal vagyok!" és mi több, ismételten állította: „Isten vagyok!"

Ennek az önmagasztalásnak őstípusa nem volt más, mint Lucifer. Ha valaki utána akar nézni a büszkeség, önelégültség, a naturalizmus forrásainak, amelyek súlyosan terhelik az úgynevezett új teológiát, csak annak a mezőnek irányában kell tekintenie, amely még mindig termeli az Akvikanciánusokat. Ők a sivár sarjadékai annak a rangon aluli házasságnak, amit Aquinói Szent Tamás és Kant között „felvilágosult" teológiai „kutatók" próbáltak összeboronálni.

Ezek a teológusok oda voltak az örömtől, amikor Szent Mihály segítségül hívását törölték a mise végéről, első lépésként az új liturgia felé. Tudjuk, hogy a misét tizenkilenc évszázadon keresztül úgy mondták, hogy azt nem követte a könyörgés Szent Mihály arkangyalhoz,[1] Azonban soha nem volt megkímélve, és nem is lesz soha megkímélve a Mennyek Országa, sem az azt hirdető Egyház a Sátán támadásától, és nem tud soha sikeresen ellenállni a Sátán hordáinak és minden ravaszságának az égi seregek segítsége nélkül.

Felül nem múlható ravaszságában a Sátán tudja, hogyan töltse be a valódi jók helyét utánzataival. A jelen mánia[2] az angyalak körül egy ilyen csalóka tranzakció szimptómája. Valóban óriási hiba lenne ha ebben a mániában túl könnyen valódi vágyódást látnánk a természetfeletti után, amelynek az angyalai az igazság klasszikus próbakövei, hogy kissé átstilizáljuk Jacques Maritain találó megjegyzését. Ezt a mániát nem fogják meggyógyítani és ezt a vágyódást nem fogják kielégíteni olyan teológusok, akik a természetfelettit igyekszenek bármi áron kiküszöbölni, és gyógyulást ígérnek hatástalan látszatgyógyszereket osztogatva.

Igaz gyógyulás állna rendelkezésünkre, ha őszintén figyelnénk Newman kjelentésére, ami szerint a hit fényénél az angyalok birodalma sokkal reálisabbnak tűnik, mint az egész fauna és flóra körülöttünk. Newman felfogásának világossága mindennél jobban

1 Liturgiatörténészek között közismert tény, hogy a mise Szent vagy... éneke elől az angyalok megemlítését el akarták hagyni a liturgikus reformok során. Mgr. Pierre Jounel volt ennek egyik szószólója, erről nyilvánosság előtt is beszélt. A mise kezdetén pedig a keresztvetést csak VI. Pál pápa kifejezett óhajára tartották meg. (Cf, Pierre-Marie Gy.: La liturgiie dans l'histoire, Paris, 1990. 318)

2 A szerző azokra a könyvekre utal, amelyek felekezetközötti módon" tárgyalják az angyalok működését. A szerkesztő 1995. okt. 12-én a legnagyobb párizsi könyvesboltban (FNAC) több mint 30 ilyen könyvet látott együtt.

szükséges, mivel teológiai divathóbort lett azt hinni, hogy megvédve a környezetet, megvédjük saját lelkünket. Az lehet, hogy az angyalok, akiket Newman mindenütt látott a hit szemével és akiknek fő kötelességük, hogy Isten dicsőségét énekeljék, csak siratni tudják nemcsak a lelkeket, hanem a természetet is. De ma Newman amellett is kitartana, hogy ha az angyalok sírnak, mindenek fölött azt a számtalan lelket siratják, akik olyan válságba jutottak, amilyent hosszú ideje" nem láttunk.

Fordította: Jáki Zénó

Hanna Barbara GERL

„A bárányt sietve egyétek!"

A keresztény liturgia mint anti-extázis

Extázis és unalom

Bizonyítás nélkül el lehet fogadni, hogy a keresztények többsége unalmasnak találja a vasárnapi templombamenetelt. Ez elsősorban azokra a keresztényekre áll, akik nem akarják többé hitüket szembesíteni a vasárnapi unalom próbatételével. Ám a „gyakorló" keresztény is fölfedezheti magában azt az átfutó gondolatot, hogy kellemes lenne már *maga mögött* tudni vasárnapi kötelességét... A fiatalok pedigtávollétükkel tündökölnek.

E tanulmány középpontjában a mise effajta *unalmassága* áll. Rendkívül jelentős dologról lesz szó, föltéve, ha különbséget teszünk kétfajta unalmasság között. Az első jól ismert és mindenki fél tőle: a percek végtelen csordogálása, amely alatt – miután az ember mindent megtett, hogy megragadja az istentisztelet szinte hozzáférhetetlen tartalmát és ezt makacsul továbbra is végtelen értéknek tartja – a résztvevő lemondást gyakorol és elviseli úgy, amint az van. Néha a figyelem ébrentartása végett segítségül hívnak néminemű zenei szórakozást; beiktatnak aktuális színezetű imádságokat, megpróbálván fölrázni a társadalmi lelkiismeretet egy utalással a harmadik világra; vagy méginkább, a beszédet gyermekek, fiatalok az evangéliumi jelenetet bemutató pantomim-játékával helyettesítik. Példaként lehet fölhozni a tömegeket vonzó katolikus találkozók „színpadi" játékait vagyis a *happenings* jelenlétét (megjegyezve az ilyen alkalmakkor uralkodó lelkesültséget és a *feelinget*). Azonban miként születhetne lelkesültség egy vasárnapi ünneplés során? És mit tesznek a szekták, hogy a fiatalokat magukhoz vonzzák és megtartsák?

Az unalmasság másik típusa egészen különböző, pontosabban, ugyanannak az éremnek a másik, rejtett oldala. Ez az unalmasság a liturgia építő eleme, provokatív célzattal, tudatosan keresett unalom; más szóval e tanulmány alaptétele: a keresztény liturgia anti-extatikus és kifejezetten az is akar lenni.

Bár ez az állítás idegennek tűnhet, mégis igazolni lehet az ókori világ pogány liturgiái egyes típusainak segítségével. Ezek a liturgiák mély benyomást akarnak kelteni és egyfajta felülemelkedést (Überwältigung) megvalósítani. Miként nyilvánul meg az istenek jelenléte a hívek előtt? Konkrét tapasztalatok révén, pontosabban az érzékek rendkívüli állapotba kerülte és az öntudat gyökeres átalakulása segítségével. Valamennyi érzék fölcsigázása, kitágítása alapvetően vallási gyakorlat, megvalósulása pedig sokféle lehet: böjt, nemi önmegtartóztatás, alvás elutasítása, rituális részegség, önkívületi állapotba sodró, hosszú táncok (a ritmus, a drogok, a hallucinogén szerek, erős, majdhogynem ájulást okozó illatok vagy éppen a szent hegyek ritka, oxigén szegény levegője segítségével), melyek során az alany a testén sebeket ejthet, sőt öncsonkítást végezhet az élvezet növelése miatt; végezetül a gyönyört okozó tettek, mint a szent prostitúció. Röviden: kémiai és fizikai eszközök munkálkodnak a vallásos cél elérése érdekében, azért, hogy az összes érzék mozgósítása révén elérjék az öntudat elvesztését és kikényszerítsék az isteni epifániát. Az extázis itt a szó szoros értelmében távozás önmagából, a profánból, hogy az ember valami körvonalazatlan numinózus felé támolyogjon, bálványok felé, melyeket mindenki hord magában... Emlékezni kell arra,hogy a pogány ókor istenei nem személyek, nincs elkülönülő, megkülönböztethető arcuk: jelenségeket reprezentálnak és a részegség, a nemiség vágya tudatvesztés megtapasztalása megannyi eszköz az isteni epifánia kikényszerítésére; dinamika és nem személy.

Az ilyen jelenségek a mindennapi élethez viszonyítva rendkívüliek, ugyanakkor a kultusz liturgiáiban ismétlődnek: nem egyéni, hanem közösségi erőfeszítésből keletkeznek. Euripidész a Bacchánsnők című drámájában leírja egy néma és mozdulatlan csoport hirtelen átmenetét a fékesztett táncba, őrjöngésbe. Ez a dionüszoszi liturgia közösségi érzelmet gerjeszt, ami lassan anonimmá, arcnélkülivé válik. Az ilyesféle praktikák következtében létrejövő orgiaközösség pedig, azt állítva, hogy az öntudat elmélyítésén munkálkodik, valójában az öntudatot tagadja, sőt megsemmisíti.

Nem az egyén akarattalan extázisáról van szó, hanem egy mesterségesen előidézett extázisról; a csoport evégett szándékosan gyűlt egybe, különleges praktikákat és anyagokat vett igénybe az extázis elnyerése érdekében. A sámánok például az elragadtatás (*raptus*) gyakorlóiként üzeneteket kapnak, azokat értelmezik, új születések élményvilágával azonosulnak, földönkívüli erőket fogadnak magukba, az elhunytak lelkei vagy szellemek vesznek otthont bennük. A külső valóság, a saját testiség, a *self-control* elvesztése és magasfokú lelki tapasztalat keresése: ezek jellemzői az extázisnak, amely rendszeresen kultikus közösség keretében valósul meg.

Ilyen praktikák – toxikus anyagok, fizikai mozgás – található a szúfiknál, vagy jóval később a középkori Szent Vitus- és Szent Jánostáncok esetében; valamint klasszikus módon az ókori görögség dionüszoszi kultuszában. „Az éjszaka leple alatt, fáklyák remegő fényénél, fülsértő ütőhangszerek, élesjajú fuvolák hangja mellett a menádok őrült körtáncot lejtenek erdők mélyén, hegyek lankáin; vállukon rókakabőr, fejükön állati szarv, kezükben kígyó vagy tőr. A részegség fokozza az extázist, egészen addig, hogy a lélek távozik a testből és egyesül a Thrákiából jött idegen istennel, Dionüszosszal. Ami még meglepőbb, ez a fertőző pszichózis minden két évben, a legnagyobb szabályossággal felütötte fejét a tél kellős közepén, a dionüszoszi ünnepeken."[1]

Az itt alkalmazott állati elemek az identitás elvesztésének előmozdítói. A kórusok, amelyek éppen úgy táncoltak liturgikus ceremóniákon, mint a színházakban – a dráma a kultuszból született! –, általában félig állati megjelenésűek. Pindarosz Pánt patákkal és szarvakkal ábrázolja, aki „a legtökéletesebb táncos az istenek között". A pogány istenséget szent állat kíséri, vagy méginkább, az istenség az állattal egyesülve, a táncosban állati aspektus segítségével jelenik meg: a birtokló és a birtokolt egységbe olvad össze. A görög tragédiában a *tragoi,* a bakok kórusa hívja az istenséget és énekli Dionüszosz himnuszát, a dithüramboszt. Az istenség kíséretébe tartozó szatírok és szilének bakok és lovak vonásaival büszkélkednek; az ember, ha nem is alakul át állativá, mégis az állati lét elsődleges világára hivatkozik. Az emberi

1 Egon Friedell: *Kulturgeschichte Griechenlands,* München 1938, 1987[4]. 84.

alak megnyílik az állati világ felé[2], és az emberalattit engedi, hogy szabadon áramoljon belé. Ilyen értelemben az istenek, mint az állatok, erkölcsnélküliek, a dolgok világához tartoznak, mialatt az őket tisztelő ember velük egységbe olvad és misztikus részegségben elfogad egy kétértelmű fizionómiát.

A vallás gyors átalakulása: új kultikus forma

A vallásfenomenológiai megközelítés azonnal megérteti, hogy az Ószövetség vallása – mialatt számos közös vonása van más keleti (egyiptomi, mezopotámiai) vallásokkal – teljesen eredeti sajátosságokat mutat föl a kultusz megszervezésében. Közös vonások fedezhetők fel például a Templom körüli rendtartásban, a papi osztály meglétében, amelynek sajátos föladatai vannak a *sacrum* „kiszolgáltatása" miatt.

A kultusz megszervezésében föllelhető, eltérő elemek azonban idővel egyre nagyobb eredetiségre tettek szert. Közülük első az az ősi liturgia, amelynek nem a Templom, hanem a családi otthon a színhelye, és minden évben emlékeztet arra az egyiptomi éjszakára, amikor Izrael népe, indulásra készen, sietve elfogyasztotta a húsvéti bárányt, hogy elkerülje a halál angyalának átvonulását. Ez az átmenet, a *peszach,* a Pászka, a Húsvét, ami a többitől teljesen különböző liturgia magját alkotja: nem az elvakultság, hanem az éberség, nem az elragadtatás – extázis, hanem a normalitás, nem a részegség, hanem a menekülés érdekében minden erő gyors egybegyűjtésének liturgiája. Az isteni epifánia ezen az éjjelen is, mint más éjszakákon, nem a közösségi transz állapotában következik be. Izrael Istene jelen van; hogy milyen módon, arról neve lebbenti föl a fátyolt: YHWH, a kimondhatatlan név, éjszaka tűzoszlop, nappal füstoszlop, később szobor nélküli, üres tér a Templomban. Amikor Illés őt várja a hegyen (hol is várná egyébként?), nem a villámlásban, nem a mennydörgésben, nem a földrengésben találkozik vele; az „enyhe szellő" hirdeti azt, akivel a találkozás félelmetes. Az „enyhe szellő" világosan antiepifánia,

2 Vö. Walter F. Otto: *Menschengestalt und Tanz.* München 1956.

tanítás a kicsinységről, amelyet az isteni fényesség, a *doxa-kabod* felölt, az alázatosság (ami ott lesz a szenvedő Szolga alakjában is) a megsemmisítő hatalom helyett.

A legmélyebb vallási tapasztalás egy nem evilágból való arc képében sűrűsödik, aki azonban meglepő világossággal érezteti jelenlétét. Az Istennel történő világos és személyes találkozás kapcsán az ember – legyen férfi vagy nő – saját identitásának még élénkebb tudatára jut. Izrael, aki hosszú számkivetés során tapasztalatot szerzett identitása lehúzó-lealacsonyító gőgjéről (amely gőg ellen a próféták gyakran tiltakoztak!), az önmagával szándékosan, sőt erőfeszítések árán is azonosnak maradás élményét illetően az egész világ számára példává lett. A zsinagógai liturgia az isteni világgal a tapasztalás felől a „transz" felé haladó találkozás mintája szerint fejlődött: az ige, az emlékezés, a Tóra hagyománya nevében zajlott. A szombat rítusa tartalmaz ugyan étkezést és bort, ám nem a részegség vagy az öntudat orgiaszerű elvesztése céljából, hanem ellenkezőleg, teljes egészében a múlt, az emlékezet iránti hűség szolgálatában áll.

Izrael valamennyi ünneplésére a *sobria ebrietas* a jellemző. Noé részegsége az emberek megoszlásának előzetes jele. Az, amit a húsvétban ünnepelnek, átmenet és nem extázis. Izrael nem műveli a szándékos visszafordulást az öntudatlan homályos tartományaiba, sem az előzetes állati világba. Ellenkezőleg, az anti-extázisnak, az emberiség mértéktartásának biztosít kiemelkedő szerepet, ami az állatiasság felé haladással élesen szembeszegül. Az aranyborjút, vagyis a bika egyiptomi istenségét, a névtelen termékenység jelképét mint bálványimádó kultuszt elvetik. A jelenet egyértelmű: Mózes a kőtáblákon a törvényeket mint szigorú határokat emeli a pogány orgiák ellen. Nem a valamit keresik, hanem az Úr arcát, amint a 26. zsoltár állítja, akitől arcunk ragyogása származik.

Átmenet és nem extázis: a keresztény liturgia dramatikája

„Keljetek föl tisztelettel, legyünk összeszedettek, hogy békességben befogadjuk a szent adományokat": a keleti liturgia ezeket a szavakat a fölajánlás alatt énekli. *Keljünk föl, legyünk összeszedettek, békében:* az egész keresztény liturgia alaptónusát ez a három szem-

pont adja meg. Emlékezzünk csak az ambroziánus himnuszra: *Laeti bibamus sobriam ebrietatem spiritus.* (Örömben ízleljük meg a Lélek józan részegségét.) Ez nem azt akarjá mondani, hogy a liturgia nem ismer semmi dramaturgiát, de nem a transz fölkeltése a célja. A dramaturgia teret teremt a szó számára: a történelmi tartalom teljes hűséggeli megőrzéséről van szó, éppen úgy, mint az Ószövetségben. Másfelől, ami az oltáron történik, Jézus szenvedésének és halálának emlékezete, még közvetlenebbül az utolsó vacsora emlékezete, a Húsvété, ami szimbolikus módon előre hirdette Krisztus testének megtörését. Föllelhető itt a széder ősi dramaturgiája, az egyiptomi éjszaka, a bárány halála, az Úr átvonulása, a gyors menekülés a szabadság felé... Nincs itt helye az orgiának, a halál részegségének és a dionüszoszi kultusz fölelevenedésének. A bort, ami Krisztus vére, nem kultikus részegség miatt isszák. Egy esemény pontos emlékezetéről van szó, az események gyors egymásutánját figyelemmel kell követni. Itt megy végbe az átmenet a halálból az életre, a holtak közül a föltámadottak közé. Az ember itt nem emberalatti vagy állati káoszba érkezik, hanem az isteni vilá gosságra. Néhány jel és gesztus „tiszta" formájában megy végbe mindez; a jelek és gesztusok az Egész hatalmas visszhangtárára utalnak, anélkül azonban, hogy abba beleolvadnának.

Sem a régi, sem az új Izrael Istent nem úgy ismeri, mint egy személytelen termékenységi vagy pusztító erőt. Mind egyik, mind másik esetben a semmi támadó megjelenéséről van szó, ami mindent fölold és amiben a liturgia nyomtalanul eltűnhet. A bibliai antropológia jellemző vonásai az Egész anonim érzetének túlhaladását szolgálják, ebben a felülkerekedésben egyesülnek, az „én" fényudvarában. *Itt, most, én:* Eckhart mester az egzisztencia és az imádság lényegi formuláját e szavakban leli meg. Nicolaus Cusanus a *De visione Dei* című írásában kérdi, miként lehet Isten lelkét megérinteni? Keresztény értelemben az egyetlen lehetséges válasz: *Sis ergo tuus et ego ero tuus.* (Légy teljesen tenmagad és én leszek te.) Avilai Nagy Szent Teréznek hasonló módon sikerült elérnie az ember beteljesedését, harmóniában Isten egységével: „Élni egészen az ő életét, szeretni egészen az ő szeretetével, halni egészen az ő halálát."

A keresztény kultusz ezért nem kéri az embert, hogy megsemmisüljön,hogy elvesszen, hogy végső soron meghaljon és így merüljön

bele a Mindenható erő-óceánjába. Jézus halála, amelyet a liturgia celebrál és ami az ő saját halálához kötődik, nem az ember-alattiba, az extatikus halálba merülés. Az embert képessé teszi a feleletre, az elhatározásra, az elkötelezettségre. Az ajándékozást igényli és nem a magát-elhagyást.

Ugyanígy, Krisztus föltámadása, aminek celebrálása az átmenet után történik, az identitás számára képez kiindulópontot: megőrzi és nyilvánvalóvá teszi a földi megoszlásokat és sebeket. A keleti egyházak sokat elmélkedtek azon a tényen, hogy Krisztus megdicsőült teste tovább őrzi a kapott sebek nyomait. Isten nem az, aki megsemmisít, hanem az, aki a személyiséget elvezeti az érettségre. A liturgiában nemcsak valamennyi hívő személyes arca őrződik meg, hanem ott rejtezik az az ígéret is, hogy ez az arc, minden romlástól megőrződve, a legnagyobb fényességben fog tovább élni. Isten megtestesülése hangsúlyozza földi létünk egységét; a liturgikus ünneplés az egyedi életnek erre a „szabatosságára" támaszkodik és pontos feleletet igényel.

Az isteni liturgia így egészen a jelenig megtagadta a csoportos extázis kiváltóinak *(stimuli)* egyik leghatásosabb elemét, a táncot; a többieket – mint a tömjén, ének és zene – egyszersmind megengedte a legszigorúbb és legmértéktartóbb formáikban. A liturgiában szereplő gesztusok mindig visszafogottak. Arisztotelész egyébként a mozdulatok lassúságát hozzáköti a nagylelkűséghez, ami a *megalopszüchia* nevet viseli, „mert az, aki kevés dologgal foglalkozik, nem siet, és aki nem engedi magát befolyásoltatni, nem kapkod."[3]

A liturgia ezek alapján legyen maga az unalom? Az „unalom" szó nem a legjobb kifejezés. A szentmise nem esemény a szó mindennapi értelmében, nem valami lelkesítő-izgalmas valóság megtapasztalása, nem az érzelmi feszültség nagy pillanata. Isten „jelenlétében maradni, hogy őt szolgáljuk" – ez a liturgia értelme, a maga kristálytiszta fényességének lényege. Természetesen helyes, ha az ember önmagát felülmúlja, túllépi a liturgia során, még szebb, ha az egész közösség is ezt cselekszi. Újfajta liturgikus gondolkodásnak kellene töprengenie az e célt elérni szándékozó módszereken. Ám ez az „önmeghaladás"–

3 Nikomakhoszi Etika, IV,1125[a] 11.

„önfelülemelkedés" L'sak akkor megfelelő, ha jó és helyes irányban történik, ha az „egész", amit az „énem" alkot, szilárd és teljes marad, vagyis az isteniben nem oldódik fel, nem semmisül meg. Következésképpen Istenhez kell fölemelkednie.

A nyugati világ ma még arról álmodik, hogy az „ént" elhagyja, ezt az „ént" kozmikus méretekre kiterjessze, megnyissa, hogy az „én" magába ölelje az univerzumot; vagy ezt az „ént" beleveszejtse a részegségbe, ami számos, fiatalokat vonzó szekta célkitűzése. Ezt a részegséget a drog ideológiája, meg bizonyos keleti elmélkedési módok együttese hozza létre – és a legkevesebb, hogy mindez nem ad semmit. A kereszténységnek erre a problémára oda kell figyelnie nem csupán ösztönösen, hanem az elméleti válaszadás szintjén: a megtévesztett, lépre csalt fiatalok és kevésbé fiatalok a nemlét részegségében a lét súlyáról-felelősségéről szeretnének megfeledkezni. Ellenkezőleg, szilárdan kell ragaszkodni a fáradságosabb, ám kiegyensúlyozottabb igazsághoz, miszerint Krisztus igája édes és könnyű – a lét *(exsistentia)* igája ez, amely a maga integritásában „világosságról világosságra" halad. Ez is eredményezhet extázist, ám ez a világosság extázisa és nem a démoné, vagyis az agyonhallgatott, letagadott Gonosz léleké. Ily módon az isteni ténykedés *(divinum officium)* fényességesnek kell, hogy maradjon, az öntudat fénye és az egész közösség felé fordulva, amely tudja, hogy csakis ennek a fényességnek köszönheti saját arculatát.

Fordította Török József

Francesco D'AGOSTINO

Az igazságosság, individualizmus és szolidaritás között

1. Az igazságosság az újkori gondolkodás logikájában

Az igazságosság eszméje, vagyis az a gondolat, hogy a személyek, illetve a jogalanyok közötti kapcsolatnak olyan objektív rendhez kell igazodniuk, amely megismerhető és egyben kötelező is az ember számára, egyre világosabban összeegyeztethetetlennek bizonyul a „modern" gondolkodás radikális alapelvével, az immanenciával. Az immanencia látásmódja szerint a valóság nem szorul semmilyen igazolásra, és nem is tűri el, hogy igazságosság szerint rendezzék. Elégséges önmagának, és aszerint kell megismerni, ami, nem pedig aszerint, aminek lennie kellene. Belső dinamikája szerint kell igazodni hozzá, s nem kell olyan logikát erőltetni rá, mely nem sajátja. Újra is formálhatja az ember a valóságot, de nem azért, hogy jobban megfelelejen a benne rejlő transzcendensnek tartott modellnek, hanem mert nem vonható ki az ember fauszti képességeinek hatása alól, melyek olyan változtatásnak vethetik alá, amelyek csakis az emberi szubjektív önkényhez igazodnak.

Az immanencia újkori perspektívájában nem marad helye az igazságosság elméletének. Ezt mutatja a modern politikai gondolkodásra jellemző következő eset: amikor a hatalom témáját kezdték rájuk jellemző, sajátos kérdésként tanulmányozni, mint olyat, amely jobban megfelelni látszott annak a prométheuszi képnek, amit a kor embere olyan szívesen alkotott magáról, akkor tudatosan és szándékosan megfosztották legitimitásától az igazságosság eszméjét, vagyis az egyetlen kritériumot, amelyre hivatkozni lehet, ha nem csupán tényleges, de elvi korlátokat akarnak szabni a hatalom gyakorlása számára. Az igazságosság eszméje újkori delegitimálásának számos formája

volt. Szinte mindet az jellemezte, hogy elismerték ugyan az igazságosság érvényességét, de csupán sajátos minősítésekkel. Ez pedig feldarabolta a lényeges fogalmi egységet. Hiszen nincsenek különböző igazságosságok (vallási, politikai, történelmi, morális, nemzeti-etnikai stb.): az igazságosság vagy egyetlen, vagy nem létezik. A szó szoros értelmében az igazságosságnak az a fajtája sem létezik, amelyet a modern kor a többinél nagyobbra értékel: a szociális igazságosság. Olyan jelző ez, melyet ha szoros értelemben használunk, ez szükségtelen bőbeszédűség, szóismétlés, mivel az igazságosság akár szubjektív erényként értelmezve, akár objektív viszonylatok szövedékeként, alapvetően szociális. Ha viszont tág értelemben használják, vagyis abból a célból, hogy eleve támogatást szerezzenek valamilyen ideológiai, illetve politikai tervezetnek, akkor ezt az eljárást – Hayek figyelmeztetése értelmében – szellemileg diszkvalifikáltnak, ha nem éppen *tisztességtelennek* kell tekintenünk.[1] Ha egy igény igazságos, nincs jelentősége annak, hogy igazoljuk a „szociális" jellegét, vagyis azt, hogy egyetlen alanytól jön vagy sokaktól vagy a társadalom összességétől. Ha egy igény a társadalom túlnyomó többségétől jön is, de igazolhatatlanul sérti akár csak egyetlen egyén alapvető jogait, ezt az igényt soha nem lehet igazságosnak minősíteni, még akkor sem, ha „szociális" jellegét el akarná ismerni valaki. A „szociális igazságosságnak" csak nagyon szoros értelemben véve lehet jelentése, nevezetesen az igazságosságnak azt a formáját jelölheti, melyet a klasszikus hagyományban „osztó igazságosságnak" neveztek, s az igazságosságnak azt a formáját jelölték vele, amelynek megtartása a kormányzókat kötelezi abban a minőségükben, amelynek alapján szemben állnak a társadalom összességével. Ám itt igen korlátozott jelentésről van szó, és ez nem rendelkezik azzal az érzelmi töltéssel, amely általában a „szociális igazságosság" fogalmának használatát jellemzi.

1 F. A. Hayek, Legge, legislazione e libertà (olasz ford.) 302–303 o.

2. A modernitás válsága, mint az igazságosság válsága

Napjainkra gyökeresen és kétséget kizáróan nyilvánvaló lett a modern immanencia válsága. Már a filozófiák válsága előtt megnyilvánult, mint a világnézetek válsága. Három nagy történelmi tragédiában, amely századunkat jellemezte, az immanencia (még ha különböző módokon is) teljesen felélte saját érvrendszerét. A holocaust végérvényesen megfosztotta legitimitásától a fasizmust és a nácizmust, és általában minden „szélső jobboldali" történelmi háttérrel rendelkező elméletet, legyen az akár etnikai, akár tradicionalista: lelepleződött a faj mítosza, megmutatva, milyen vak erőszakot voltak képesek táplálni olyan, önmagukban nemes szavak, mint az állam, a nemzet, vagy a haza. A sztálinizmus megfosztotta legitimitásától a dialektikus materializmust és minden olyan igényt, amely arra irányult, hogy a tömegeknek juttassa az egyetlen történelmi alany rangját. Végül az ökológiai tragédia (ez még ma is szemünk előtt játszódik le, és nyugaton felülről kezdve próbáljuk megérteni, de a harmadik világ igen szegény országaiban tragikus keretek között jelentkezik az éhínség, a szárazság, a szegénység és az ebből következő alultápláltság, az erőteljes elvándorlás, nem ritkán egyenesen a fajirtás különböző formáiban) gyökerében fosztotta meg legitimitásuktól a természetellenes emberközpontúságot, az individualizmust, a tulajdonosi ökonomizmust és a piaci autonomizmussal együttjáró javakat (vagy inkább gyakrabban rossz dolgokat). A három doktrína, miközben döntően meghatározta a XX. századot, amelyben a modern kor eljutott a teljességre, ollybá tűnik az erőteljes történelmi ellenvetések hatására, mint amelyeknek minden igazoló képessége kiüresedett, és végérvényesen elapadt.

Lényegében azonban a modern kor érte el határait. Az, hogy a modern kor valóban végéhez érkezett, igazolódni látszik az igazságosság témája, mint *a reflexió speciális tárgya* elleni, végképpen kiteljesedett közömbösségben, ha nem éppen ellenségességben, ami tipikusan modern jelenség. Valójában a három doktrína mindegyike, melyekre utalunk, sajátos hasadásokat hozott létre. Ezek a modernitás lényegét alkotják, magukban foglalva a következő alapértékek közötti szakadást: a politika és az etika, az egyén és a közösség, az ember és a természet, a gazdaság és a jog szétválasztásáról van szó. Ennek következtében távol tartják az antik filozófia nehezen besorolható fő

kérdését (vagyis a „jó élet", mint igaz élet, mint egy objektív rend irányában felelős élet kérdését, amely nem az emberi szubjektivizmustól függ), üresnek vagy egyenesen ostobának tartva bármilyen reflexiót egy olyan igazságra, amely az élet architektonikus és szintetikus alapelve. A posztmodern korban, melynek eljöttéről már mindannyian meg vagyunk győződve, még ha sajátos identitásával kapcsolatban maradnak is bizonytalanságok, mindent eltölt az igazságosság új kérdése, melynek ha a megfogalmazása bizonytalan is; biztos, sőt a legteljesebb mértékben biztos saját legitimitása és ereje. Az igazságosság, úgy tűnik, fontos témája lesz a posztmodern kor vizsgálódásainak és jogosan foglalja el azt a központi helyet, amelyet a modern korban a történelmi-gazdasági dialektika tartott megszállva. A politikai filozófia és a történelemfilozófia, úgy tűnik, átengedi a terepet az igazságosság filozófiájának.

3. Hogyan szenved vereséget a modernitás

Lehetetlen felülmúlni a modernitást mindössze a történelmi tévedés megállapítására szorítkozva: ha ugyanis csak a történelmiségre vonatkozó cáfolatról lenne szó, akkor az egész érvelés a modern kor logikájára irányulna, ez pedig paradox módon hasznos lenne a modernitás bátor, végső védekezése számára. Az, hogy a modernitás korszakos válságot szenved el, még nem érv ellene, csak jele a belső kiüresedésének. A politikai-filozófiai gondolkodás felhívást kapott, hogy komolyan vegye ezt a kiüresedést és dolgozzon ki új megoldási hipotéziseket a modernitás által megoldatlanul hagyott problémákra. A posztmodern kor egy olyan hipotézist kíván, mely pontos stratégia alkalmazásával egybeforrasztja a modernitás szakadásait, képes megcáfolni azt, amit meg kell cáfolni és megerősíteni, amit meg kell erősíteni.

A modern kor legfőbb tévedése az volt, hogy megbontotta az emberi tapasztalás egységét. Vagyis abból indult ki, hogy van a tények feloldhatatlan összefüggésének tapasztalata, az értékeké, a lété és a szükségszerűségé. Legnagyobb ismeretelméleti érdeme a modernitásnak az, hogy életet adott a tudás pontos és fejlődő formái sokszerűségének (az ún. tudományoknak, amelyektől részben elválasztották

az emberi tudást). Ez azonban korlátozott abban az értelemben, hogy a tudományokat nem az értelem által szerzett gyakorlati formákként veszi figyelembe (amilyenek valójában), hanem az abszolút magyarázat horizontjaként, amelyet nem kell végső soron igazolni, ellenkezőleg autonóm és megváltozhatatlan, sőt értékelméletileg semleges. Hasonlóképpen azokat a tudományokat, amelyek a premodern kor hagyományában nagyobbrészt értékelméleti nézőpontból voltak megalapozva (ilyenek voltak például az erkölcs, a jog, vagy a politika), a modern korban értékelméletileg semlegessé tették: az erkölcsöt a viselkedéstan pszicho-szociológiai kategóriáival laposították el; a politikát tartalmilag megváltoztatták, helyettesítve a jó közösség értékrendi fogalmát a hatalom objektív kategóriáival; a jogot pedig a normák formál-logikai érvényességének puszta elméletévé értelmezték át. A jogi és politikai erkölcsi tapasztalat kereszteződéspontjában elhelyezett igazságosság a modern korban oda jutott, hogy a tudás minden sajátos formájából kiűzték és az emberi vágyak pszichológiai kivetítésévé, azaz merő ideológiává alacsonyították.

4. Az igazságosság a jogi formalizmus nézőpontjából

Az ilyesfajta leegyszerűsítés igen világos példájával találkozunk Hans Kelsen jogelméletében, amelyet érdemes röviden áttekinteni azon jelképes értéke miatt, amellyel korunk sok jogásza szerint az az elmélet rendelkezik. Ismert, hogy Kelsen – a tudományos ismeret követelménye nevében, melyet egyébként pozitivisztikusan és bizonyos határokon belül őszintén bálványozott – megkísérelt létrehozni egy kizárólag jogpozitivista elméletet, a jogszerűség egyetlen formáját, amely a tapasztalatban gyökerezik. E cél érdekében úgy vélte, hogy a jog tudományos meghatározásának egyetlen módja az, hogy egy normatív rendszerként értelmezze, amely rendszer belső egysége nem valamiféle értékekre vonatkozva jön létre, mint amilyen az igazságosság, hanem a kényszer jóval pozitívabb karakterére támaszkodva. Következésképpen a normák Kelsen számára nem igaz, hanem érvényes mivoltukban nyernek jogi megalapozottságot, vagyis azáltal, hogy kényszerítő rendszer csatlakozik hozzájuk, tehát a szankcionáló mechanizmus használata által képes garantálni kötelező erejüket.

Kelsen végül is ragyogó elmével kidolgozta a hobbes-i alapelveket, amelyek a legnagyobb hatékonysággal foglalják össze a modernitás szellemét a jogi-politikai területen. *Auctoritas, non veritas facit legem*, és ebből a lehető legszélsőségesebb véleményt vonja le, igen formalisztikusan megszemélyesítve a törvényhozó *auctoritas*-át. A hatalmat, méghozzá a *legfőbb* hatalmat nem az birtokolja, aki a jó közösség érdekében a törvényeket hozza, hanem aki rendelkezik a szankcionáló erővel, annak társadalmi monopóliumával. „Ritkán fejtették ki a jog koncepcióját nyers erőként nagyobb sikerrel és tökéletesebb koherenciával akár önmagában, akár természetének elmagyarázásában és a normák üres formáinak beteljesítésében".[2]

A kelsenianizmus mint jogelméleti modell válságát már sokan és régóta jelezték. Az összes jogteoretikus immár általánosan alátámasztja, hogy az igazságosság értékeit a kelsenianizmusba újra integrálni kell. Egy normatív rendszer hatékonysága megkívánja, hogy a normák címzettjei abból megismerjék kötelező erejét; ám nem lehetséges garantálni egy normatív rendszer kötelező erejét (főleg ilyen, végtelenül összetett társadalomban) a kényszer puszta ismételgetése révén. Kelsen hibája nem az, hogy ragaszkodik a jogi norma szankcionáló karakteréhez, hanem hogy indokolatlanul megsemmisít minden kapcsolatot az igazságosság és a szankció között. Azonban nem lehetséges a jogban szankcióról beszélni, ha nem feltételezzük a vádlott teljes felelősségét az elkövetett bűnnel kapcsolatosan, és a büntetés kiszabásának egybevágását az elkövetett vétekkel; összefoglalva: ha nem feltételezzük az igazságosságot. Az igazságtalan szankció nemcsak a lelkiismerettel áll szemben, hanem magának a jognak a szerkezetével is, mert az önkény logikáját iktatja be a jogi tapasztalatba. Amennyiben igazságtalan, a szankció meg van fosztva az objektíven értékelhető mértéktől (mert nem az elkövetett jogtalanság súlyosságához van méretezve), meg van fosztva egyik céljától: a bűnös végső reszocializációjától (mivel, amennyiben ártatlan, vagy legalábbis másként bűnös, mint ami a büntetésből, melyet kiszabtak rá, kitetszik, ezt érvül fogja felhasználni saját antiszociális magatartásának kitágítására), és meg van fosztva a megfélemlítő és megelőző hatékonyságától is

2 Capograssi, Impressioni su Kelsen tradotto, in *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, 1952, 788 o.

(mivel a bűnöst egy jövőbeli bűnözéstől csak az igaz büntetés fenyegető ereje képes eltéríteni, és nem az önkényes büntetés, amely éppen annyira tudja véletlenül megbüntetni az ártatlant, amennyire a bűnöst). Az igazságtalanság tehát, összefoglalva, olyan mint a rák, belülről rongálja meg a jogi-szociális rendszert, törékennyé téve azt, még akkor is, ha látszatra, formálisan következetes is. Az igazságosság új posztkelsenianus kérdése nem akar visszafordulni és nem akarja tagadni a jog pozitív megformálására irányuló elméleti erőfeszítések hasznosságát, hanem igényli, hogy ne tartsák jelentéktelennek magának a jognak a tartalmi lényegét.

5. Az igazságosság a neokontraktualizmus nézőpontjában

Mi tehát az igazságosság új kérdésének a lényege? A modern kor leegyszerűsítő és szakadásokat okozó ismeretelméleti paradigmája, és különösen a jogi formalizmus válsága után milyen tájékoztató jellegű kritériumok érvényesülhetnek? Az elmúlt tíz évben megjelent tanulmányok és kidolgozott elméletek közül nem emelkedett ki egyetlen kizárólagosságra igényt tartó gondolat sem. A kelsenianusok elvetése után visszatérünk oda, hogy konokul vitassuk az igazságosság témáját, ám még igen messze vagyunk attól, hogy azt, amit most úgy észlelünk, mint megkülönböztethetetlen hangok kórusát, képesek legyünk egységre változtatni.

Ebben a kórusban azonban mégis azonosíthatunk néhány megjegyzésre méltó hangot. Ha nem is dominánsok, legalább gyakrabban előfordulnak, így megérdemlik, hogy azokat megnevezzük, mert úgy tűnik, a többieknél inkább megfelelnek a posztmodern kor új szükségleteinek. Olyan sajátosságokról van itt szó, amelyek az emberek közötti értelmes és egyetemes összhang és a jogok témájára utalnak.

Elsőként John Rawls *A Theory of Justice* című művének központi témáját vizsgáljuk: valószínűleg az elmúlt tíz év igazságosságáról szóló filozófiai művek közül a legkiemelkedőbb. Rawls eredetisége erősen függ attól a képességtől, hogy mennyire tud kidolgozni a kanti alapszövet univerzalizmusából és anti-utilitarizmusából egy határozott értekezést, anélkül azonban, hogy akárcsak vázlatos metafizikai sémát

használna. Ezzel szemben meg kell jegyeznünk: bármennyire bizalmatlan is a metafizika iránt, Rawls nagyon távol van a relativizmustól, sőt arról is meg van győződve, hogy képes azt legyőzni. Úgy véli, hogy az emberek – feltéve ha sikerül megfosztaniuk szubjektivitásától a helyzetet, melynek értelmében döntésre kapnak felszólítást és amennyiben képesek így dönteni a szorosan vett értelem és nem az érdek alapján – rendelkeznek annak lehetőségével, hogy megtalálják az *egyetértést* az igazságosság objektív kritériumaival kapcsolatban. Az egyetértés témájának hangsúlyozását minősítik általában – nem alaptalanul – *neokontraktualizmus*nak Rawls elméletében. Azonban meg kell jegyeznünk, hogy Rawls kontraktualisztikus vonatkozása inkább etikai értékkel bír, mint politikaival: az ő nézőpontjában az eredeti egyezség funkciója nem annyira az, hogy életet és legitimátust adjon egy *mesterséges* társadalmi rendnek, illetve, hogy *voluntarisztikusan* megalapozza azt, hanem inkább az, hogy az *igazságos* társadalmi rend apriori szükségszerűségeként feltételezze a jogalanyok abszolút egyenlőségének kívánalmát, hogy megköthető legyen a társadalmi szerződés. Összefoglalva: nincs igazságosság, csak az emberek közötti viszonyrendszerben, amelyben a résztvevők egyenlők és ilyennek is tudják magukat, valamint ebből az egyenlőségből kiindulva együtt alapozzák meg társadalmukat.

A Rawls-i szerződés működőképességének föltétele a tudatlanság fátyla: a fátyol, amely mögött állnak azok az alanyok, akiknek meg kell találniuk az igazságosság alapelveit, amelyek alapján a társadalmi közösséget fogják alakítani. Csak az lesz képes abszolút objektivitással megismerni a kapcsolatok igazságos rendjének belső kritériumait, aki nincs előzetesen tudatában a társadalmi játékban rá váró szerepnek.

Rawls az ilyen kritériumokat két alapvetőre vezeti vissza. „Az első megköveteli az egyenlőséget az alapvető jogok és kötelességek gyakorlásában; a második állítja, hogy a gazdasági és társadalmi egyenlőtlenségek, mint amilyen a gazdagság és a hatalom egyenlőtlen elosztása, csak akkor jogosak, ha kiegyenlítő javakat termelnek bárki számára, különösképpen pedig a társadalom kevésbé előnyös helyzetben levő tagjai számára. Ezek az alapelvek kizárják annak lehetőségét, hogy azon az alapon igazoljunk valamilyen intézményt, hogy egyeseknek a veszteségeit az összesített nagyobb jó kiegyenlíti. Az a tény, hogy egyesek kevesebbet birtokolnak és ezért mások virágoznak,

lehet hasznos, de nem igazságos".[3] Az első alapelv – az egyenlőség elve – tényleges alkalmazása megkívánja az erőteljes és újító irányultságú szociális cselekvést, hogy csökkentsük a szociális, gazdasági és természeti hátrányokat, melyek a társadalom bizonyos tagjait sújthatják: a hátrányokat, melyeket Rawls szerint – akkor is, ha van „természetes lottó", vagyis puszta véletlen – úgy kellene értékelni, mint valóban és sajátosan igazságtalan dolgokat: nincs semmi, legkevésbé a természet, amely lényegileg igazolhatná az előnyöket. A második alapelvet – a különbség alapelvét – Rawls a játékelméletből dolgozta ki, hosszú és pontos analízis eredményeként. Ez az ő szélsőségesen különleges elméletén alapul, és végül az általa megalapozott *maximin* elvének logikájában érvényesül. A *maximin* magában foglalja, hogy a javak minden növekedése a szociálisan előnyösebb helyzetben lévők számára csak akkor igazságos, ha erre válaszként a kevésbé előnyös helyzetben lévők javainak *nagyobb növekedéséhez* a feltételek megteremtődnek.

Hogyan jutott el Rawls a konkrét igazságosság ezen két alapelvéhez? Érvényességüket – felvilágosodottan – szigorúan racionális karakterükből merítik, vagy pedig korunk *ethosz*ának érvelő és reflexív összegzéseként jöttek létre (és így érvényesnek tarthatjuk ugyan őket, de csak pillanatnyi történeti tapasztalatunk bensejében)? Rawls nagyon bölcsen felismeri, hogy az értékek történetileg változékonyak, és nem minden kor ismerte el a szabadság elsőségét. A kérdés nyilvánvalóan összetett és meghaladja a Rawls-i kutatás közvetlen célját. A befejezettség igénye nélkül figyeljük azonban meg: ha igaz is az, hogy a szabadság eszméje a történelemben született és csak a történelemben találhatja meg jogi és intézményi konkretizálódását, mégis, megszületése után ez az eszme megszerezte a lelkek befolyásolásának erejét, amellyel parancsolólag léphetett föl, mint az egyéni és kollektív életvitel vezetőeszméje, és sajátosan a szabadságban, csakis a szabadságban képes az ember felismerni sajátosságát és sorsát. A szabadság témája tehát túllép a történelmi és jogi érvényén, általában véve intézményi jelentőségén és alapvetően metafizikai érvénnyel bír (amely mintegy folytatódik, mondhatnánk, a spontán kialakuló *teoló-*

3 A Theory of Justice, cap. I, 3, (olasz fordítás) 30. o.

gia érvényességében is). Ebből a szempontból az igazságosság filozófiája alkalmatlan arra, hogy a szabadságra reflektáljon, és arra kell szorítkoznia, hogy *secundum quid* szemlélje azt, vagyis csak azok közt a keretek közt, amelyeken belül ez az eszme az ő sajátos problémakörét érinti. Rawls tartózkodása attól, hogy további észrevételeket adjon hozzá ehhez a ponthoz, jelzi metodológiai komolyságát, és azt, hogy belül akar maradni az önmaga által megszabott határokon. Ez azonban nem zárja ki annak lehetőségét, hogy a továbbiakban, ha csak röviden is, de megkíséreljük átlépni ezeket a határokat.

6. Igazságosság és utilitarizmus

Rawls kifejezetten ellensége az utilitarizmusnak. Az ő nézőpontjában az igazságosság nem a számításokból vagy az érdekek szigorú számbavételéből születik, hanem egy olyan előzetes opcióból (ez a tudatlanság fátyla mögül származik), amelynek lehet ugyan bizonytalan látszathasznossága, mivel nyilvánvalóan számol azzal a minden alanyt fenyegető kockázattal, hogy tudniillik kevésbé megbecsült társadalmi szerepbe kerül. Ugyanakkor az igazságosság nem abban a vágyban találja meg végső létalapját, hogy szembenéztünk ezzel a kockázattal, hanem inkább abban, hogy általánosan érvényes és egyetemesen bizonyítható. Az utilitarizmusnak, következetesen ragaszkodva saját elképzelése radikalizmusához, tartalmaznia kell azt a lehetőséget, hogy az egyes ember életét és szabadságát feláldozzák a többség jóléte érdekében. Ez a megoldás azonban nem összeegyeztethető Rawls paradigmájával.

De miért nem egyeztethető össze vele? Rawls válasza erre a kérdésre összefüggésben van a saját kutatásai alapján álló kérdésfeltevéseivel és sajátos eljárásának jellegéből következik, mivel az utilitarista opció megköveteli annak a valós szociális helyzetnek a pontos ismeretét, amelyben működni kíván. Semmi értelme nincs ugyanis ebben a rendszerben a tudatlanság fátyolának. Nem lehet azonban számolni, ha nem ismerjük a rendelkezésre álló számokat. De amikor megismerjük az ilyen számokat, akkor már túl késő az igazságosság szempontjából történő megvitatásra, az érdekek logikája már elferdítette a nézőpontokat; az előnyöket élvezők elfogadnak néhány opciót,

pusztán csak azért, mert azok nekik további előnyöket hoznak, az előnyöket nem élvezők csak azért tiltakoznak ellenük, mert őket azok megkárosítják; az egyetemes és ésszerű megegyezés lehetősége ebben a környezetben egyre inkább eltűnik. Az igazságosságon és a hasznosságon alapuló érvelés között, más szavakkal, teljes összeegyeztethetetlenség van.

De ez az összeférhetetlenség sokkal mélyebben gyökerezik, mint az Rawls kedvenc eljárásaiból – melyek azonban nagyon sok megjegyzésre méltó dolgot felszínre hoztak a kutatásai során – kitűnt. Amennyiben az utilitarizmus az emberi cselekvés kiszámíthatóságának lehetőségére hivatkozik, akkor feltételezi az ember értékének leszállítását valamilyen vételár szintjére, vagyis Hobbes-szal szólva „annak a szintjére, amit azért adnának, hogy képességeit használhassák".[4] Rawls alapvetően kantista beállítottsága magával hozza, hogy szerinte az embernek méltósága van, nem pedig ára. A jogalanyok radikális egyenlőségének a gondolata megköveteli, hogy a szerződést csakis ezen az alapon kössék meg. Rawls erőfeszítése arra irányul, hogy megmutassa, miként lehet az emberi méltóság alapelvét (vagy ha úgy tetszik, a szabadság elsőbbségét az érdekkel szemben) megbecsülni és megvédeni anélkül, hogy tagadnánk a szociális együttlétnek azokat a kötelékeit és feltételeit, amelyeket az minden egyénben létrehoz. Ez alapvetően – a XX. század végének szellemében újragondolva – ugyanaz a program, melyet Kant az *Erkölcsök metafizikája* második részében – melyet a jognak szentel – lefektetett.

7. A jogok elmélete és az igazságosság

Immár elérkeztünk a posztmodern kor új igazságigényét meghatározó másik nagy témához: a jogok követeléséhez. Lehetetlen számot adni ezen a helyen arról, hogy különösen az angolszász világban milyen hatalmas mennyiségű cikk jelenik meg manapság a „jogokról". Elegendő odafigyelni egy neves tudós megállapítására, amely egyáltalán nem tűnik alaptalannak: szerinte korunkról a jövőben úgy

4 Leviatano, (olasz fordítás), Torino 1965, I, 119. o.

fognak megemlékezni, mint a *jogok koráról*. A jogokat, hogy Dwornik kiváló műve igen szerencsés címét ismételjük, komolyan kell vennünk, hiszen a személy felbecsülhetetlen értékére utalnak, és akár meghatározásuk, akár védelmük etikai és elméleti erőfeszítést kíván. Az emberi jogok immár nyilvánvalóan úgy jelennek meg, mint korunk egyetlen, valódi *etikai abszolútuma*, és az emberiség lelki egyesülésében egy új szakasz lehetőségének jelei. Ebben a szakaszban – Kant hírneves szavait használva – „ha a föld egy pontján megsértik a jogokat, az minden ponton megjelenik" – olyan új szakasz ez, melyben az emberek a *szétszórattatás* után ismét az új *egyesülés* érveit keresik.

Az emberi lények közötti egyetemes szolidaritás a feltétele annak, hogy megtudjuk, ha – a föld bármely távoli pontján is – megsértik a jogot, vagy igazságtalanságot követnek el. Rawls nem lát abban semmi nehézséget, hogy a szolidaritást egy sokkal kötelezőbb erejű szóval határozza meg: a *testvériség* szóval. Nem sajátos pszichikai-motivációs értéke miatt tér vissza Rawls ehhez a kifejezéshez, inkább azért, mert az képes leírni egy olyan tapasztalatot, amely az embereknek „természetes" példaként szolgál: „Úgy tűnik, a különbség alapelve megfelel a testvériség természetes jelentésének, azaz annak az eszmének, hogy nem szabad nagyobb előnyöket kívánni, csakis akkor, ha ez azok javára vezet, akik kevésbé jól állnak".[5]

Vállalt programjához híven Rawls – és vele az igazság mai teoretikusainak nagyobb része – nem gondoskodik a testvériség végső filozófiai megalapozásáról. A metafizikával szembeni bizalmatlanság, mely eredetileg angolszász jelenség volt, de ma már mindenfelé elterjedt, igazolja ezt a beállítottságot, azonban Rawls ezt kifejezetten meg is erősíti: „Az igazságosság fogalma kötelező erejének megalapozása nem tartozik az erkölcsi elmélet feladatai közé".[6] Láttuk már, hogy ez nem tartozhat hozzá az erkölcs elméletéhez, azonban igancsak hozzátartozik az elméleti filozófiához, vagyis a szó szoros értelmében vett filozófiához. Mégis, a testvériség az erkölcsi elmélet kötelező integrálójaként lép fel (még ha nem is mondjuk, hogy az ilyen

5 A Theory of Justice, (olasz foirdítás), 101. o.

6 Justice az Fairness: political not metaphysikal, in *„Philosophy and Public Affairs"*, 1983, 223. o. skk.

integrációt szükségszerűen a moralistáknak kell magukra vállalniuk). Összefoglalva a dolgot, nem lehet nem egyetérteni McIntyre elmés megállapításával : Nietzsche és Arisztotelész között nincs senki harmadik alternatíva. Az igazság elméletének ismételt előterjesztése – és azon belül, annak lényegi alkotó elemeként, a testvériség elméletének fölemlegetése –, vagyis tudatos alkalmazása ezeknek a „nagy szavaknak", ti. melyeket Nietzsche teljes szarkazmusával gúnyolt és próbált, immár teljesen meghiúsult kísérletével véglegesen demisztifikálni, tetszik, nem tetszik, (implicit) filozófiai, ha nem metafizikai vonatkozást foglal magában.

8. Igazságosság és igazság

A klasszikus tájékozódású filozófia – amely állandóan éberen figyelt a metafizikai hagyományra – mindig is ismerte ezt a metafizikai vonatkozást. Az az irányzat, melyet általában a perszonalisztikus paradigma néven szoktak megjelölni, sokkal meggyőzőbb alternatívát képvisel, mint amelyet ez a filozófia a modern individualizmussal szembeállva ki tudott dolgozni. Ez utóbbi individualizmus szubjektivizmussal és a nárcizmussal jár, az emberek közötti viszony kötelékeinek és kötelezettségeinek elutasításával. A válasz annál is inkább meggyőző, mivel teljesen és tényszerűen összhangban áll a jogok egyetemes nyilatkozataival, amelyek századunk második felét meghatározták. Bármennyire is különbözik Rawls elméletétől és általában a jogok legújabb angolszász elméleteitől, az alapvető kiindulópontot illetően, a személyes nézőpontú jogelmélet, velük szemben mégsem helyezkedik antagonisztikus álláspontra. Az analógia, melyet Rawls az igazságosság és az igazság között felállított (az igazságosság – mint írja – a társadalmi intézmények első követelménye, ahogyan az igazság viszont a gondolati rendszerek elsőrendű követelménye), sokkal gyökeresebb megerősítést találhat a személyes jogelmélet hagyományában, abban az arisztotelészi véleményben, hogy „az igazságtalanság egyenlő értékű a hamissággal".[7]

7 Nikomachosi etika 1276a.

Pontosan az igazság és az igazságosság közötti tipikusan modern szakadás hatékony felülmúlása az, amely eldönti ezekben az években végérvényesen a posztmodern gondolkodás sorsát. De, mint már korábban említettem, nem látszik a posztmodernben egyetlen uralkodó irányzat. Az egyik irányzat feltételezheti a maga értékeinek „gyengeségeit" (amint nemrégiben Gianni Vattimo sugallta), és megelégedhet azzal, hogy a demokrácia elsőbbségét vagyis az értékek fölötti döntési folyamat elsőbbségét posztulája a filozófiával szemben, amely majd igazolja a döntést. Richard Rorty helyezkedik erre az álláspontra, Rawls magatartását szélsőségig fokozva. Ezekben az állásfoglalásokban nyilvánvalóan nyitva marad a valóban döntő kérdés: hogyan lehetséges – egy olyan többségi elvű társadalomban, mint amilyen napjainké, és részesedve egy olyan gondolkodásból, amely a saját gyengesége felismerésében tetszeleg – komoly erőt tulajdonítani olyan elvnek, mint a demokrácia? Hiszen vele szemben olyan szélsőségesen nehéz követelményt támasztottak, hogy az egyéneket és a csoportokat az egyetemesség logikájára hajlítsa (vagy másként fogalmazva, hogy legyen tekintettel a kisebbségekre). A demokrácia primátusának igénye az előbb látottaknál még kétértelműbben tűnik elénk, mivel az a lényeges dolog, amit meg kell határozni, nem csupán az, hogy ki jogosult a szavazásra, hanem az is, hogy miről lehet szavazni.

A posztmodern gondolat egyéb céljaiban viszont úgy tűnhet, hogy hatalmas („erős") feladatot vállal. Ilyen például az, hogy kidolgozza a kommunikáció új és egyetemes paradigmáját. Ide tartoznak olyan egymástól egyébként távol álló gondolkodók, mint Emmanuel Lévinas, vagy Hans Jonas; de az a kísérlet is ebbe az irányba mutat, amelyet kétségkívül hatalmas erőfeszítéssel végez hosszú idő óta Jürgen Habermas és Otto Apel, hogy megteremtsék a gyakorlati nyelvi transzcendenciát. Ebben az összefüggésben az „erős" nem utal semmiféle összefüggésre az ontológiai struktúrával, csak felhívást tartalmaz az etikai-kommunikatív felelősség szigorú vállalására (ez végső soron kitágítható a nem emberi világra irányuló felelősség felé), amelyet kevéssé hangsúlyoznak az ún. „gyenge" szemléletek. Lehetetlen megérteni azt az erős hatást, amely ezekből az igényekből árad, ha nem reflektálunk a posztmodern gondolat keletkezésére, hiszen rá nagy és romboló hatással voltak (és vannak) a modern kor világai.

A posztmodern gondolat eme két lehetséges végkifejlete – a „gyenge" és az „erős" – nyilvánvalóan szétágazó, ha azokat elméleti alapon gondoljuk végig. Ami viszont az igazságosság elméletét illeti, paradox módon egyáltalán nem lesznek szerteágazóak: úgy az egyik, mint a másik visszaretten a voluntarisztikus önkény és a minden módon elsődlegesnek vélt kommunikáció logikájától. Biztató ez az együvé tartás, mivel konkrétan megmutatja – az előzetes optimizmuson túl –, hogy korunkban az *ethosz* egységesülése állandósult a horizonton.

Fordította: Erdő Péter és Szilvásy László



Karácsonyi himnusz

Ahol a napnak fénye kél,
s a föld amerre véget ér,
dicsérjük Krisztust, a Vezért,
Szűz Máriának gyermekét.

A világ boldog Mestere
szolgai testbe öltözött,
hogy testünk testtel mentse meg,
s ne vesszen el, kit alkotott.

A szülő titkos rejtekén
belép az égi kegyelem,
a szűz-leánynak méhe hord
soha nem ismert titkokat.

Szemérmes szíve otthona
Istennek lett a temploma,
férfit nem ismervén soha,
hallván igét, fiat fogant.

Világra hozta gyermekét,
kit Gábriel meghirdetett,
kit anyaméhbe zárva még
János titkon megérezett.

Szénán feküdni kényszerült,
nem félt jászolban szállni meg,
s kicsinyke tejjel étkezik,
kinék madár sem éhezik.

Örvend a mennyek kórusa,
Istenről zengnek antgyalok,
s láthatják, ím, a pásztorok
mindenek urát, Pásztorát.

Urunk, dicsérünk tégedet,
aki a Szűznek fia vagy,
Atyádat és Szent Lelkedet
örökké, minden századon. Amen.

Fordította: Csanád Béla

CAELIUS SEDULIUS

Üdvözlése az Isten Anyjához

Szentanya, üdvözlégy! Méhedből jött a Király, ki
földet-eget tart százakon át birodalmas erővel,
mely a mindenséget örök gyűrűbe kerítve
végtelenül maradand. Te magad vagy az Egy kiben áldón
az anyaság örömét szűziségnek szenteli a fénye;
Egy, ki előtt nem járt és nem jön utána hasonló;
Egy, aki Krisztusnak tetszett: példátlan asszony!

Fordította:
Babits Mihály

BEATUS NOTKERUS BALBULUS

Karácsonyi szekvenciája

Ejha, énekeljük
szent dícséretre méltón

ennek a napnak verseit,
melyen fényt jelent,
szívünket vidítani!
Az éjjel ködei közé
tűnnek bűneink
fekete árnyékai.

Ma szülte a Tenger
szűz Csillaga
e világra
az új üdvösség örömét,
kitől fél a Pokol
s a kegyetlen
Halál retten:
ez fogja őt megölni még!

Nyög legyőzve
a régi kórság;
prédáját a sárga kígyó
veszti már.
A hullt ember,
a tévedt bárány,
örök kincsét visszalelni
kezdi már

Örülnek e nap a
mennyei
szent seregek, az angyalok,
mivel az elveszett
tizedik
drachma, ím, megtaláltatott.

Az éjszakának is
új csillaga van,
melyre bölcsek bölcs szeme
riadt hajdanán.
Nyájak mesterei
sugárt láttanak;
Isten vitézeinek
arca vakított.

Örülj, Isten anyja, kit
körülállmak
szent bábák módjára
dalolva az
angyalok,
s zengve az Urat!
Krisztus, Atyád egyfia,
ki érettünk embertestet vettél,
fogd föl forró
szíveden,
aki buzgón kér!

S kiknek így
emberségben részesük
méltóztattál, Jézus,
lenni, fogadd méltón
könyörgésüket:
tedd, hogy ők
istenségben legyenek
részeseid, Isten,
méltasd őket erre,
Isten egyfia!

Fordította:
Babits Mihály

STUDIA THEOLOGICA BUDAPESTINENSIA

Series Facultatis Theologicae

Universitatis Catholicae

a Petro Pázmány

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem

Hittudományi Karának sorozata

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

Sorozatszerkesztő: Erdő Péter

Eddigi kötetek:

1) MILLNER, Anton, *Die Gefangenenseelsorge im staatlichen und kirchlichen Recht*, Bp. 1990. 300 Ft.
2) KUHN, Christian, Die theologische Begündung des Kirchenrechts in der Münchner Schule, Bp. 1991. 290 Ft.
3) BAUER, Johannes B., *Az újszövetségi apokrifek*, Bp. 1991. 190 Ft.
4) REISNER Ferenc, *Csernoch János hercegprímás és a katolikus egyház szerepe IV. Károly monarchia-megmentési kísérleteiben*, Bp. 1991. (elfogyott).
5) MARTON József, *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Bp. 1993. 410 Ft.
6) ERDŐ Péter, *Latin-magyar egyházjogi kisszótár*, Bp. 1993. 205 Ft.
7) MUZSLAY István, *Gazdaság és erkölcs*, Bp. 1993. 440 Ft.
8) CZOPF Tamás, *Die spezifisch christliche Gotteserfahrung*, Bp. 1994. 400 Ft.
9) SOMORJAI Ádám, *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993)*, Bp. 1993. 410 Ft.
10) Doctor et apostol. Szent István-tanulmányok, Szerk. Török József, Bp. 1994. 440 Ft.
11) A családok lelki gondozása, Az Olasz Püspöki Konferencia ajánlása, Bp. 1994.
12) Teológus az Egyházban. *Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából*. Szerk. Fila Béla – Erdő Péter.
13 Mindszenty emlékezete, *tanulmányok*, Szerk. Török József

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

FOLIA THEOLOGICA

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

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

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

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

Tudományos teológia hazánkban.

MEGJELENT

a

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

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

Keresse ezt az értékes munkát az

ECCLESIÁBAN

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

A CSALÁDOK LELKI GONDOZÁSA

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

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

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

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

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

Doctor et apostol

szerkesztette:
Török József

Tartalom:

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

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

Hamarosan megjelenik

Mindszenty emlékezete

szerkesztette:

Török József

Tartalom:

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

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

ANDRÉ FROSSARD

II. JÁNOS PÁL ARCKÉPE

Szent István Társulat

1978. október 16-án délután a Szixtuszi-kápolna kéményéből fölemelkedő fehér füst új pápa megválasztását hirdette. Mintha ágyú füstje szállt volna a kék ég felé: a konklávé szakított az olasz pápák hagyományával, és a vasfüggönyön túlra ment Péter-utódot keresni. A megválasztott, Karol Wojtyla, Krakkó érseke ötvennyolc éves volt.

André Frossard kevéssel ezután, mérhetetlen csodálkozására, meghívást kapott II. János Pál pápától: készítsenek együtt egy könyvet (ami a Szentatya ellen elkövetett merénylet után napvilágot látott). A hatalmas sikerű „Ne féljetek!" magyarul is megjelent, a Szent István Társulat kiadásában. Azóta André Frossard további római tartózkodásai alkalmával újabb kérdéseket tehetett föl illusztris beszélgetőtársának. A pápa számos válasza található meg e könyvben, amely nem életrajz (azokból van bőségesen), sem nem kronológia, hanem igazi portré, arckép. Sok-sok vonásból összeállva hitelesíti azt, amit Szolzsenyicin így mondott: ez a pápa Isten ajándéka.

Jean Guitton

Grichka Bogdanov ***Igor Bogdanov***

ISTEN ÉS A TUDOMÁNY

Fordította: Török József
Szent István Társulat

Miért van inkább valami, mint semmi? Miért jelent meg a világmindenség? Honnan? Miként jelent meg az élet? A véletlen vagy a szükségszerűség áll mögötte? Mi a valóság? Milyen kapcsolat van az öntudat és az anyag között? Ezekre a kérdésekre keresi a választ Jean Guitton francia katolikus filozófus, két fiatal természettudós, a Bodganov-fivérek segítségével. A filozófia és természettudomány képviselőinek párbeszéde nem marad meg a puszta kérdésfeltevésnél, hanem új utat javasol: a metareializmus felé. A tudomány szigora mellett a személyes hangvétel teszi élménnyé e könyvet, melynek megjelenése esemény az európai szellemi életben.

Jean Guitton, a néhai VI. Pál pápa barátja, a Francia Akadémia tagja, Bergson tanítványa, korunk keresztény filozófusainak egyik legkiválóbb képviselője. Igor és Grichka Bogdanov az asztrofizika és az elméleti fizika doktorai, Roland Barthes tanítványai.

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

Communio

nemzetközi katolikus
folyóiratot
az alábbi címen:

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

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat idegennyelvű változatai:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1995. Karácsony

III. évf. 4. szám

Tartalomjegyzék

Christoph SCHÖNBORN
Isten örökre ember is marad 3

Hans Urs Von BALTHASAR
„Felmagasztalva minden más fölé..." 14

Jan LAMBRECHT
Krisztus uralma 18

Adalbert REBIĆ
„Ülj az én jobbomra" 15

André LEONARD
Isten minket is maga mellé ültet Krisztus által 28

JÁKI Szaniszló
Angyalok, állatok és a hit fénye 32

Hanna Barbara GERL
„A bárányt sietve egyétek!" 43

Francesco D'AGOSTINO
Az igazságosság, individualizmus és szolidaritás között 51