COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM HITTUDOMÁNYI KAR
Könyvtár
BUDAPEST

Vedd a Szentlelket

Peter HENRICI
- Bérmálás, a Szentlélek szentsége

Albert VANHOYE SJ
- A papság a Bibliában

Bruno FORTE
- Értékek nélkül, de a titokra várva
  A nihilizmus teológiai megközelítése

Jean GUITTON
- Isten és a tudomány
  (Részlet)

Albert ZIMMERMANN
- Keresztény hit
  és a modern filozófiai antropológia

1998. **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

Szerkesztőség:
1053. Budapest, Papnövelde u. 7.

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

A Szentlélek évének zárultakor a „leglelkesebb" szentség fölidézése igencsak hasznos, mert a benne rejlő energiák számosabbak, mintsem azt sejtenénk. Amint az Atya és Fiú közötti communio neki köszönhető, úgy neki köszönhető az a communio is, ami az Egyházat, Krisztus misztikus testét átjárja. Ebből a communio-tengeráradatból táplálkozik ez a hat éve jelentkező, magyar nyelvű Communio is, hogy ne a munkatársak „elgondolásait", parttalan szellemi kószálásait adja közre az aktualitások keresztttüzében, hanem a Lélekihlette teológia leghitelesebb továbbgondolásának részeredményeit, némi időtlenségben, örök időszerűségben. Az Egyházon folyamatosan számon kérik ez utóbbit, igaz, a jelzőt elszántan semmibe veszik a modern, humán tudományágak nevében föllépő szószólók. Pedig az idő beteljesedett - hallhatta az emberiség kétezer esztendővel ennek előtte, s ettől, vagyis Jézus Krisztus üdvözítő tetteitől, a kinyilatkoztatás lezárultától kezdve minden tudtunkra adott igazság fölötte áll az emberek érzékelte időnek s ugyanakkor abban kifejti hatását. Az igazság fölfedezése tehát szükségszerűen időfeletti és örök időszerűségben zajlik. A kor kihívásai pedig nem gondolati improvizációkat igényelnek, hanem az egyszer s mindenkorra igaz hittételek egyre elmélyültebb kifejtését várják. Ezt óhajtja szolgálni a Communio.

Közel évtizede, a francia szellemi élet nagy kihívásaként, hatalmas sikertől övezve, látott napvilágot az agg filozófus és a fiatal atomfizikus testvérpár könyve. A közönyösnek hitt franciák hónapokig írtak-beszéltek a könyvről, amelynek újabb és újabb kiadásai napok alatt elfogytak. Ezalatt a magyar szellemi élet rendszerváltást vélt megvalósítani s a

magyar fordítás kiadója örült, hogy a csekély példányszámú könyv sajtóvisszhang nélkül ugyan, de gazdára talált. A föllelhetetlen mű több egyetemen ajánlott vagy kötelező irodalom. Ezért vált szükségessé részbeni közlése.

A Communio szerkesztősége a betlehemi Gyermek áldásaiban gazdag, szent karácsonyt kíván a folyóirat minden hűséges olvasójának és támogatójának.

Tartalom

Bevezető 1

Peter HENRICI
Bérmálás, a Szentlélek szentsége 3

Albert VANHOYE SJ
A papság a Bibliában 15

Bruno FORTE
Értékek nélkül, de a titokra várva
(A nihilizmus teológiai megközelítése) 29

Jean GUITTON
Isten és a tudomány
(Részlet) 43

Albert ZIMMERMANN
Keresztény hit
és a modern filozófiai antropológia 65

Peter HENRICI

Bérmálás, a Szentlélek szentsége

II. János Pál pápa az ezredfordulóra előkészítő pápai körlevelében nemcsak azt hangsúlyozza, hogy ez a millennium megemlékezés a mi Urunk Jézus Krisztus születésének kétezredik évfordulójáról, hanem azt is szorgalmazza, hogy a jubileumi előkészület a Krisztus által nekünk szerzett üdvösség aktualizálásának kiváló lehetősége legyen (vö. *Tertio millenio adveniente*, Nr. 31). Ezért a jubileumi évet megelőző három esztendőben az előkészületnek kettős jellege van: egyrészt mindegyik év a szentháromságos egy Isten valamely személyének ajánlott, másrészt az egyes isteni személyekhez kapcsolódik valamely szentség felvételére irányuló előkészület. Így a Fiúhoz szorosan kapcsolódik a keresztség, a Szentlélek évében a bérmálás szentsége kerül a középpontba, az Atya évében pedig a kiengesztelődés, vagyis a bűnbánat szentsége aktualizálódik, míg maga a jubileumi év az egység szentségére vagyis az Oltáriszentségre (Eucharisztiára) kell hogy összpontosítson.

Figyelemre méltó, hogy a szentháromságos egy Isten személyeinek felsorolása ebben az összefüggésben nem a szokásos sorrendet tartja szem előtt, vagyis nem az Atya, a Fiú és a Szentlélek követik egymást, hanem először jön a Fiú éve, ezt követi a Szentlélek éve, majd az Atya éve. S ez nem véletlenül van így, hanem teológiai tartalom húzódik meg mögötte. Hiszen itt a beavató szentségek egymásutániságával kapcsolatos a személyek sorrendisége; s ez mind a megtestesülés központi misztériumára mutat. A keresztség beteljesedése a bérmálás, míg az Eucharisztiát megelőzi a bűnbánat szentsége, mely arra hivatott, hogy a bűn által elveszített keresztségi ártatlanságot visz-

szaszerezze. A sajátos mozzanat az ezredfordulóra való felkészítő években teológiai szempontból éppen az, hogy a szentségeket az isteni személyekkel hozza összefüggésbe. S most az 1998-as esztendőben, a második jubileumi felkészülési évben a bérmálás szentsége került a középpontba, úgy mint a Szentlélek évében a Szentlélek szentsége.

Ugyanakkor ezzel kapcsolatban fölmerül a kérdés: mi lehet az oka annak, hogy a névtelenül mindenütt jelen lévő Szentlélek az Egyház életében újból és újból feledésbe merül. Hány bérmálásra jelentkező mondhatná el az Apostolok Cselekedeteinek szavaival: „Mi még sohasem hallottunk a Szentlélekről" (ApCsel 19,2). Így aztán a bérmálás szentségének kiszolgáltatása valamiféle ritka, szokatlan, sőt egzotikus (épp a püspök ritka plébánia látogatásai miatt „egzotikus") eseménnyé vált. Ám az elmúlt évtizedekben (a karizmatikus és szentlelkes mozgalmak megjelenésével) „újra fölfedezték a Szentlelket, aki hatékonyan jelen van az Egyházban" (vö. *Tertio millenio adveniente*, Nr. 45) s ennélfogva a bérmálás szentsége ismét látványosan visszanyerte eredeti szerepét és jelentőségét.

Egy szentség, ami kérdéseket vet fel

A bérmálás szentsége identitás-zavarban „szenved", mind jelentőségét, mind szentségi formáját illetően. Már az Apostolok Cselekedeteiben is láthatjuk, hogy egyrészt szoros kapcsolatban van a kereszténységgel, de ugyanakkor különbözik is tőle: „Mikor a Jeruzsálemben tartózkodó apostolok hallották, hogy Szamaria befogadta az Isten igéjét, elküldték hozzájuk Pétert és Jánost. Ezek odaérkeztük után imádkoztak értük, hogy rájuk szálljon a Szentlélek. Még ugyanis egyikükre sem szállt le, mivel addig csak Jézus nevében voltak megkeresztelve. Rájuk tették tehát kezüket, s azok megkapták a Szentlelket" (ApCsel 8,14-17). Továbbá: „Apolló korinthusi tartózkodása idején Pál a felső tartományokon áthaladva Efezusba érkezett. Itt néhány tanítványra talált. »Megkaptátok a Szentlelket megtéréstek után?« – kérdezte tőlük. »Még csak azt sem hallottuk – felelték azok –, hogy van-e Szentlélek!«

Erre megkérdezte: »Mivel keresztelkedtetek meg akkor?« »János keresztségével« – válaszolták. »János a bűnbánat keresztségével keresztelt, magyarázta ekkor Pál, a népet meg arra biztatta, hogy higgyenek abban, aki ő utána jön, vagyis Jézusban.« Ennek hallatára megkeresztelkedtek az Úr Jézus nevében. Mikor pedig Pál rájuk tette kezét, leszállt rájuk a Szentlélek, nyelveken kezdtek beszélni és prófétáltak. Ezek az emberek együttvéve mintegy tizenketten voltak" (ApCsel 19,1-7).

E két esemény között – amiről az Apostolok Cselekedetei beszámol, s ahol a Jézus nevében történő keresztség és a kézrátétel formájában realizálódó Lélek-közlés ugyanúgy összekapcsolva mint elkülönítve is értelmezhető, – ugyanez az újszövetségi könyv a pogányok megtéréséről is tudósít, különösen az első jelentős pogány-megtérésről, Cornelius százados és házanépének megkereszteléséről: „Péter még ki sem mondta ezeket a szavakat, mikor a Szentlélek leszállt mindazokra, akik a beszédet hallgatták. A zsidó-keresztények, akik Péterrel együtt érkeztek oda, csodálkoztak, hogy a Szentlélek ajándéka a pogányokra is kiárad. Hallották ugyanis, hogy nyelveken beszélnek és magasztalják az Istent. »Meg lehet tagadni azoktól a keresztvizet, szólalt meg ekkor Péter, akik éppen úgy elnyerték a Szentlelket mint mi?« Elrendelte tehát, hogy kereszteljék meg őket Jézus Krisztus nevében. Tőle pedig azt kérték, hogy maradjon náluk néhány napig" (ApCsel 10,44–48). Ebben a jelenetben két dolog lesz világossá: A Szentlélek Isten ajándéka, ami fölött az ember nem rendelkezhet, és Isten szabadon, úgy és „annak adományozza, akinek akarja" (vö. 1Kor 12,11). Ezzel ki van zárva a szentségi kézrátétel misztikus értelmezésének lehetősége (vö. ApCsel 8,9-24). Ez ugyanolyan fontos mozzanat, mint maga a Lélek, mint ajándék. Továbbá a Lélek-közlés látható, „csodás" jelek kíséretében nyer külső kifejezést, elsősorban (és nem kizárólag) a „nyelvek adományában". Így tapasztalati bizonyíték is van arra, hogy ki kapta meg a Szentlelket. Ebben viszont az első pünkösdi nyelvcsodára való emlékezés mozzanata kerül az előtérbe, jóllehet erről az Apostolok Cselekedetei úgy beszél, mint a Szentlélekkel való megkeresztelkedésről: „János vízzel keresztelt, ti azon-

ban néhány nap múlva Szentlélekkel lesztek megkeresztelve" (ApCsel 1,5). Hasonló szellemben fejezi be Péter pünkösdi beszédét: „Tartsatok bűnbánatot és keresztelkedjék meg mindegyiktek Jézus Krisztus nevében, bűneinek bocsánatára" (ApCsel 2,38).

Az előbb idézett szentírási részek összevetéséből fakad a következő kérdés: A keresztség és a Lélek mint adomány vajon egy vagy két szentséget képeznek-e? Egyik oldalról úgy tűnik, mintha a Lélek-adomány lenne az egyetlen és sajátos ajándéka a keresztségnek, vagyis ez a „Szentlélekkel való megkeresztelkedés" (vö. Mt 3,11 kk) s ebben különbözne a jézusi keresztség a jánositól; másfelől viszont azt is észre kell venni, hogy a sajátosan keresztény keresztség esetében az isteni adományt (a Szentlelket) a vízkeresztségtől különböző és attól elválasztott rítussal közlik és ez a szertartás a kézrátétel. Ameddig a keresztség szentségét és a „Lélek adományában való részesedést" közvetlenül egymás után szolgáltatták ki a jelöltnek, addig ez a kérdés komolyan nem merülhetett föl. Ne feledjük, hogy az ősegyház liturgikus gyakorlatában (amikor felnőtteket kereszteltek), az újonnan megkeresztelt „kandidátust" a keresztvízben való megmerítkezés után közvetlenül egész testére kiterjedőleg szent olajjal bekenték (ezt nevezték „keresztség utáni fölkenésnek") és az így megkent megkereszteltek együtt járultak a püspök elé, aki fölkenetésüket (megkereszteltetésüket) mintegy jóváhagyólag „megpecsételte" a Szentlélek közvetítésével. Valószínűleg ez a „megpecsételtetés" újabb fölkenés formájában történt, nevezetesen ez volt a krizmával (illatosított növényi olaj) való megkenetés. Ebből azután újabb kérdés merülhet föl, nevezetesen az, hogy a két, olajjal való megkenetés közül melyik a szentség-kiszolgáltatás külső jele, továbbá, hogy a Lélek-közvetítés szentségi jele vajon az olajjal (krizmával) való megkenésben, vagy a kézrátételben van-e? S mivel a püspök – az Egyház számbeli növekedése miatt – már nem tudott minden keresztségnél jelen lenni, ismételten fölmerült a kérdés: vajon a keresztséget és a Szentlélek-kiárasztást alapvetően el kell-e választani egymástól, vagy sem? Továbbá az a kérdés is felvethető, hogy a Szentlélek-adomány kiszolgáltatója vajon a püspök-e (mint apostol utód) vagy bármely – a keresztelést végző – pap? – Nem óhajtunk e

tanulmány keretében a bérmálás szentségének történetébe tovább belemélyedni, hiszen az Egyház mai gyakorlata e kérdést már régen eldöntötte. Tán manapság sokkal több a megbérmálatlan megkeresztelt ember mint a megbérmált – különösen ha a protestáns egyházak tagjaira tekintünk. Senki sem akarja az ő keresztségük érvényességét kétségbevonni – jóllehet katolikus értelemben nincsenek megbérmálkozva. Ugyanakkor az is (napjainkban) az Egyház élő gyakorlatához tartozik, hogy jóllehet, miközben a bérmálás szentségének rendes kiszolgáltatója (*minister ordinarius*) a püspök, a felszentelt áldozópapok is bizonyos körülmények között, vagy a megyéspüspök megbízásából érvényesen bérmálhatnak (vö. CIC 882–884 kánon). Korunkban az már élő gyakorlat, hogy a bérmálás szentségét mind püspökök, mind papok egyaránt kiszolgáltatják. Végül is az Egyház mai liturgikus gyakorlatában kialakult valamiféle kompromisszum a megkenetés és a kézrátétel között: „A bérmálás szentségét úgy szolgáltatják ki, hogy a jelölt homlokát krizmával kenik meg, amivel együtt történik a kézrátétel, és ezeket a szavakat mondja a bérmáló: »Légy megpecsételve Isten ajándéka, a Szentlélek által«" (vö. VI. Pál pápa Apostoli Konstitúciója, 1971. augusztus 11.). (Hivatalos fordításban: Vedd a Szentlélek ajándékának jelét! *Ford. megjegyzése.*)

A bérmálás a keresztény nagykorúság szentsége

Az előbb tárgyalt téma több kérdést is fölvet: A bérmálás szentségének történeti tárgyalása vajon azt bizonyítja-e, hogy az Egyház tanításában a kérdést illetően valamiféle zavartság észlelhető? Továbbá miképp is viszonyulnak egymáshoz a keresztség és a bérmálás? Tán a bérmálás szentségének nincs is sajátos jellege, hiszen a szentség kiszolgáltatása során napjainkban nem észlelhetők a Szentlélek rendkívüli adományai. Vagy netán a karizmatikus mozgalmak gyakorlatában megjelenő ún. „Lélek-keresztség" lesz a jövőben a bérmálás utóda?

A bérmálás szentségének újra felfedezése – amiről a kezdetben szóltunk – elsősorban lelkipásztori összefüggésben jelent meg, és szorosan kapcsolódott ahhoz a vitához, ami a bérmálkozással összefüg-

gő életkort illeti. A keleti ortodox egyházban már a gyermek-keresztség kapcsán kialakult az a gyakorlat, hogy a keresztelendő mindhárom ún. beavató szentséget fölveszi, vagyis a keresztség után a kisgyermeket a pap megbérmálja és első áldozásban részesíti (NB. amit azért is megtehet, mert a keresztség nemcsak az áteredő bűnt, hanem a személyes bűnöket is eltörli, s így a kisgyermeknek nincs szüksége gyónásra). A latin szertartású nyugati egyházban viszont a történelmi fejlődés során a beavató szentségek (keresztség, bérmálás, Eucharisztia) hármassága (triász) részekre bomlott és e szentségeket külön-külön szolgáltatják ki – ha gyermek-keresztelésről van szó. A felnőtt-keresztség esetében a triász egysége megmarad és a három szentséget ugyanazon szentmise keretében szolgáltatja ki a keresztelést végző püspök vagy pap.

Itt kell megjegyeznünk, hogy a rómaival egyesült bizánci szertartású katolikusok (görög katolikusok) gyakorlatában a gyermek-keresztelés után a pap kiszolgáltatja a bérmálás szentségét, de az elsőáldozás akkor van, amikor a latin-szertartású egyházban szokás. A latin egyházban szokásos gyakorlat tehát az, hogy a születés után nem sokkal megkeresztelik az újszülöttet, míg az elsőáldozás és bérmálás a megfelelő érett korban történik. Ekkor azonban már megjelenik a bűnbánat szentsége közbeiktatásának szükségessége, ami az elsőáldozás feltétele, továbbá fölmerül e szentségek kiszolgáltatásában a sorrendiség kérdése. Jóllehet X. Pius pápa engedélyezte a korai elsőáldozást, még később is élt a korábbi lelkipásztori gyakorlat, hogy mielőtt valaki az elsőáldozáshoz járult volna, előbb megbérmálkozott. E gyakorlat nyomai ma is fellelhetők a liturgiában, amikor az elsőáldozás előtt meg kell ismételni a keresztségi fogadalmat (NB. a bérmálkozás előtt is!). Az evangélikus egyház gyakorlatában az ún. *confirmatio* (ami nem azonos a katolikus értelemben vett bérmálás szentségével) is tanúsítja az Eucharisztiával való összefüggést, hiszen aki résztvett a konfirmáción, automatikusan úrvacsorához is járulhat. Nálunk, a Katolikus Egyházban – tán épp amiatt, hogy a püspök nem bérmál mindenütt minden évben – olyanok is bérmálkoznak, akik már nagyon régen voltak elsőáldozók.

E gyakorlati szükségszerűségek bizonyos lelkipásztori esélyeket is hordoznak magukban. Ha a gyermekek nem túl fiatalon, hanem később – az iskolavégzés idején, vagy a serdülőkor kezdetén – bérmálkoznak, akkor ez komoly esélyt jelent a keresztény nagykorúságot lehetővé tevő felnőtt katekézis bevezetésére. Ez napjainkban szükségesebb mint valaha. Annál is inkább, mivel a mai fiatalság már nem élvezi a keresztény család és társadalom tudatformáló szellemi hátterét és sokak számára az elsőáldozás egyben utolsó áldozás is életükben, továbbá a bérmálkozók jelentős része nem „be", hanem „ki" bérmálkozik az Egyházból, arról nem is szólva, hogy a komolyan vett, felnőtt-katekézis jellegű bérmálási oktatás helyettesítheti a keresztség előtt elmaradt és akkor feltétlenül szükséges katechumen (hittanuló) oktatást. Ameddig a család és a keresztény környezet adva volt, addig ez aligha tűnt fontosnak. Megváltozott, elvilágiasodott társadalmunkban – ahol sokszor lanyhaságból vagy tudatos elhallgatásból adódóan a környezet nem biztosítja a gyermekek vallásos nevelését, a bérmálást előkészítő és valójában a keresztségre felkészítő katechumenátus bevezetése feltétlenül szükségessé vált, s ha a keresztség előtt nem történt (vagy történhetett) meg, akkor ezt később (a bérmálkozás előtt) pótolni kell. Biztató jelnek lehet tekinteni, hogy számos országban az Egyház lelkipásztori gyakorlata már ezt az új irányt követi.

Ezen új gyakorlat tükrében más beállítást kap a bérmálás szentségének eredeti jelentése is: a keresztség „megpecsételése", „megerősítése" (lat. *confirmatio*), mégpedig két oldalról. Egyrészt úgy, hogy a bérmálandó „igen"-t mond a maga korábbi keresztségére (ti. a keresztségi fogadalom megújítása a bérmálás szertartásának elengedhetetlen és lényegi része) másrészt pedig úgy, hogy Isten mintegy megerősíti, jóváhagyja a bérmálkozó „igen"-jét akkor, amikor a bérmáló a szertartásban kimondja a szentség „formáját": „Vedd a Szentlélek ajándékának jelét". A keresztségben a szülők illetve a keresztszülők tették le a hitvallást a kisgyermek nevében és ok vállalták a felelősséget (a kisded nevében) a megtérésért és a Krisztus-követésért. Ez abban is kifejezést nyert, hogy a szülők (és keresztszülők) ígéretet tettek a gyermek keresztény nevelésére. Illő tehát, hogy a megkeresztelt a

nagykorúság hajnalán ratifikálja (érvényesítse) szülei és keresztszülei keresztségkor tett ígéretét azzal, hogy megbérmálkozik. Sokszor ez burkoltan is megtörténik, nevezetesen úgy, hogy a gyermekként megkeresztelt ember a keresztségi fogadalom szellemének megfelelően ténylegesen keresztény módon él. Ám kérdés, hogy miért ne lehetne a bérmálás az ünnepélyes és kifejezett „helye" a keresztség ratificatiójának? Minél inkább megtapasztaljuk a keresztények kultúrdiaszpórába helyezett egzisztenciáját és minél inkább érezhetővé válik a hagyományos keresztény életformától való elszakadás légköre, továbbá minél inkább egyéni döntés kérdése lesz a keresztény lét vállalása, annál fontosabb hangsúlyozni a bérmálás szentségének jelentőségét úgy mint ami a keresztény nagykorúság szentsége.

Ezzel azonban nem tulajdonítunk a bérmálásnak valamiféle olyan erőt, mint ami eredendően nem lett volna meg benne. Ugyanis azzal, hogy a bérmálkozó valamiféle személyes isteni ajándékot kap a bérmálásban, vagyis megkapja a Szentlelket, részese lesz annak az isteni erőnek (ua. Lélek erejének) mint ami Krisztust is vezérelte (vö. Mk 1,10-12; Lk 4,18) és ami magát az Egyházat is vezeti. A „Lélek törvénye" lesz beléje helyezve, ami azt jelenti, hogy már lelkiekben az illető nem gyermek többé, akit a világ „külső törvényei" szerint irányítanak és nevelnek e mulandó világ „pedagógusai" (vö. Gal 3,24), hanem a „belső törvény", „Krisztus törvénye" határozza meg életét, amit felelősséggel tölt be (vö. Gal 5,13-18; Róm 8,2 kk). A megbérmált keresztény képessé válik a „szellemek megkülönböztetésére" (vö. 1Jn 4,1) sőt mi több, ennek hatására arra is alkalmas lesz, hogy minden helyzetben fölismerje és megtegye, továbbá meg is vallja azt, ami erkölcsileg jó és helyes (vö. Mt 10,20). Nagykorú kereszténnyé válni, – ez volt a II. Vatikáni Zsinat jelszava. Márpedig a nagykorú kereszténység nem lehet más mint a bizalomteljes és engedelmes, Szentlélekre hagyatkozó és annak irányítását elfogadó élet.

A küldetés szentsége

Ám felvetődhet a kérdés: S vajon hová „vezet" a Lélek? Két utalást találunk erre, épp a bérmálás szentségének szertartásában. Az egyik, ami a Lélek „ajándékára" való utalás, ami nem más mint a Szentlélek „hét ajándéka". A „Lélek ajándékok" egyike az Újszövetség tanúsága szerint a „nyelvek adománya", ami az „elragadtatott" imádságot jelenti. Az Apostolok Cselekedetei kifejezetten említi ezt. Szent Pál – különféle helyeken – még sok más „Lélek ajándék"-ról is beszél, mint pl. a bölcsesség, a hitben való erősség, a tudás, a beteggyógyítás, a csodatevés, a prófétai beszéd, a szellemek megkülönböztetésének tudománya, a nyelveken való beszélés, és ennek értelmezése (vö. 1Kor 12,8–11). De „Lélek adomány"-ként említi a szolgálatot, vigasztalást, testvéri feddést, nagylelkűséget, felelősségvállalást és irgalmasságot (vö. Rom 12,7–8) továbbá az apostoli szolgálatot, a prófétálás kegyelmét és a tanítást is (vö. 1Kor 12,28–29).

Ám mindent megelőz a legértékesebb karizma („Lélek adomány"), és ez nem más mint a szolgáló szeretet (1Kor 13).

Egy mozzanat teljesen közös a felsorolt karizmákban („lelki adományokban"): egyik sem a karizma hordozójára, hanem a másik ember szolgálatára irányul. S ez az a másik szempont, amire utalás történik a bérmálási szertartás szövegében. Míg a keresztség szentségében a jelölt a megszentelő kegyelemben részesül, és az őt magát alanyilag szenteli meg és teszi Isten gyermekévé, addig a bérmálásban azzal, hogy megkapja a Szentlélek ajándékát, olyan segítő kegyelmet és karizmákat kap, amelyekkel másokat, az Egyházat magát szolgálja úgy mint közösséget, vagyis épp olyan tulajdonságok jutnak érvényre életében, amelyek az Egyház építésére és éltetésére alkalmasak. Ebben áll tehát a keresztény nagykorúság lényege, mind pusztán emberileg, mind pedig a keresztény egzisztencia oldaláról nézve; a másikat (és másokat) nem csak úgy nézni és értékelni „ahogy van", hanem egyszerűen „értük élni", érettük magunkat „bevetni", hiszen aki „elveszíti életét Jézusért és az evangéliumért, az megtalálja azt" (vö. Mk 8,35 kk).

A fentiekből következik, hogy a Lélek ajándékai ma sem veszítették el „láthatóságukat" (hiszen az előbb felsorolt lelki adományok, erkölcsi tulajdonságok megnyilvánulásaiban tapasztalhatók), jóllehet nem olyan látványos és „viharos" formában mutatkoznak meg, mint az ősegyház karizmatikusainál. Ám előbb-utóbb a megbérmált ember erkölcsi magatartásán meg fognak nyilvánulni azok a tiszteletre méltó erények, amelyek arra utalnak, hogy ezek hátterében nem pusztán valamiféle emberi adottság vagy természetes tulajdonság húzódik meg, hanem olyan lelki erősség, ami természetfölötti, isteni erőre utal. Amikor a Szentlélek az Egyházban működik, az mindig abból ismerhető fel, hogy vannak emberek, akik engedik, hogy őbennük működjék először a Szentlélek, aki a megbérmáltat az Egyház életét gazdagító tettekre képesíti és ösztönzi.

Az egyházi cselekvés nem merülhet ki pusztán abban, hogy valaki a közösséget építi a felebaráti szeretet különféle szolgálataiban, továbbá a kormányzás sokféle intézményében és hivatalában. Az egyházi cselekvés azt is jelenti, hogy valaki „kifelé" is tanúságot tesz, hitét bátran megvallja, továbbá hirdeti az evangéliumot szóban és tettben. „De amikor a Szentlélek leszáll reátok" – mondja az Úr Jézus az apostoloknak – „erőben részesültök, úgyhogy tanúságot tesztek majd rólam Jeruzsálemben, meg egész Júdeában és Szamariában, sőt egészen a föld végső határáig" (ApCsel 1,8). Így hangzik a pünkösdi ígéret az Üdvözítő szájából, és ez minden bérmálkozóra is érvényes. A Szentlélek műve az Egyház közösségében megnyilvánuló élet és egység a sokféleségben. Ám a Lélek kitör, mint pünkösdi vihar az Egyház zárt kereteiből és eléri a világot, ahol a hívőnek tanúságot kell tennie – egészen a vértanúságig –, továbbá az Egyházon belül is olyan fellendülést kell előidéznie ami új életet fakaszt. S, hogy épp a bérmálás, a „Lélek" szentsége az, amely a szentségek közül a leginkább hordozza azt a lehetőséget és szükségszerűséget, hogy általa megjelenjék a természetfölötti kreativitás, az új formák keresése (még a szentségekre vonatkozóan is), tán nem véletlen. A Szentlélek, mint Isten teremtő „fantáziája", az Egyház életében mindig üdvös nyugtalanságot idéz elő.

Így válik a „Szentlélek szentsége" minden megbérmált számára egyben a küldetés mentségévé is, ahol a küldetés akárhányszor az ismeretlenbe vezet, de sohasem visz a bizonytalanba. Ezt ismét csak a bérmálás szentségének szertartása erősíti meg. A kézrátétel nem csupán a Szentlélek közlését jelenti, hanem az őskeresztény idők gyakorlata óta kifejezi a hivatalba helyezést, továbbá a valamilyen feladat elvégzésére vonatkozó küldetést is. Az apostolok kezüket a hét diakónus fejére helyezték (vö. ApCsel 6,6), Pál és Barnabás is kézrátétel által küldetnek az első missziós útra a szíriai Antiochiából (ApCsel 13,3). Pál apostol később emlékezteti Timotheust a kézrátételre, amivel püspöki hivatalába lett helyezve (1Tim 4,14; 2Tim 1,6). A bérmálás és az egyházi rend szentségében megjelenő kézrátétel egymáshoz való viszonyának kérdése olyan dolog, ami feltétlenül figyelmet érdemel. Mindkettő bele lesz vonva az Oltáriszentség (szentmise) ünneplésébe.

A papszentelés és a bérmálás közt figyelemreméltó hasonlóság észlelhető. Mindkét szentség kiszolgáltatása a keresztségi fogadalom megújításával kezdődik, amit a felszentelendőért történő ima követ, majd a csúcspont a kézrátétel, amit kísér (a bérmálásnál) vagy követ (a papszentelésben) a krizmával illetve a keresztelendők olajával való megkenetés (a diakónus szentelést kivéve) majd azt követi a szentmise áldozati része és a szentség-kiszolgáltatást a békecsók zárja le. Ilyen megvilágításban a bérmálás valóban az egyetemes papságra szóló fölszentelés szentségének is tekinthető, főleg hogyha figyelembe vesszük, hogy a bérmálás a keresztség beteljesedését és pozitív kifejletét is hordozza.

Az előbbi megfontolások ellenére mégis le kell szögeznünk, hogy a bérmálás mint a Szentlélek szentségének teológiája sok nyitott kérdést hordoz. Ne feledjük, hogy a Szentlélek a legtitokzatosabb isteni személy. „Ott fúj, ahol akar. Hallod zúgását, de nem tudod honnan jön és hová megy" (Jn 3,8). A Szentléleknek nincs „arca" és „alakja". Működése csak hatásaiból észlelhető. Ám a Lélek hatása mindenütt jelen van, és mégis sehol sincs, továbbá közvetlen bizonyossággal nem ragadható meg. A Lélek nem fixálható, nem lehet „kiszámítani".

A Lélek működésében nyilatkozik meg Isten mérhetetlen szabadsága, akinek gondolatai, „útjai" nem a mi gondolataink és nem a mi utaink, mert végtelenül „felülmúlják" azokat (Iz 55,8). Ezért nem kell csodálkoznunk, hogy a bérmálás a legkevésbé megragadható és megtapasztalható szentség. A bérmálás lelki hatása „áttekinthetetlen" és oly sokféle, amilyen sokfélék a Lélek adományai. János evangélista a Lélek működéséről írja a Nikodémusról szóló részben: „Ez áll mindarra, aki Lélekből született" (Jn 3,8). Amilyen megfoghatatlan a Lélek, olyan megfoghatatlan a megbérmáltak Szentlélek által vezetett élete is. Csak azt mondhatjuk róla, amit a szél és a szellem természetéről lehet mondani: nem engedi magát „bezárni". Aki megkapta a Szentlélek ajándékát, arról kétségtelenül elmondható, hogy visszavonhatatlanul a Jézus Krisztusról szóló tanúságtételre küldetett.

Fordította: *Bolberitz Pál*

Albert VANHOYE SJ

A papság a Bibliában

Ahhoz, hogy ma a papnak az Egyházban elfoglalt helyét meghatározhassuk, mindenekelőtt a Bibliának a papsággal kapcsolatos részeit kell megvizsgálnunk. A keresztény papság történetének eredete, valamint sajátosságának a magyarázata ugyanis megtalálható a bibliai szövegekben. Az ószövetségi írások nagy jelentőséget tulajdonítanak a papságnak. Az Újszövetség, amely az Ószövetség beteljesítőjeként mutatkozik be, nem hagyhatta figyelmen kívül Isten népének ezt az alapvető intézményét. Egy egészen új perspektívába helyezte el, amit nem mindig a megfelelő módon értenek. Ezen a ponton próbáljuk meg a bibliai kinyilatkoztatást pontosítani.

I. A papság az Ószövetségben

1. A papi intézmény

A bibliai szövegek tanúsága kellően bizonyítja a papi intézmény ősiségét, valamint széleskörű elterjedését. Valóban, a papság még Izrael népének a megszületése (létrejötte) előtt megjelenik. Az első papok, akikről szól a Biblia, nem izraeliták, hanem pogányok. Elsőként Melkizedeket, Sálem királyát (*Ter* 14,8), Isten papját említi meg. Majd József történetében feltűnnek az egyiptomi papok (*Ter* 41,45–50; 46,22; 47,22.26), ill. a kivonulás történetében egy midianita pap (*Kiv*

2,16; 3,1; 18, 1–27), akinek Mózes a rokona lesz. A levita papság tehát, amely később lesz megalapítva (*Kiv* 28,1), nem jelent újdonságot. Az istenséggel (isteni világgal) való kapcsolatbalépésre irányuló erőfeszítés, egészen a prehisztorikus idők óta az ember lelkiéletének alapvető vonása volt. A társadalmi életben ez hamarosan magával hozta a papok intézményének a megjelenését, vagyis azon férfiakét, akikre a kultikus feladatok elvégzését bízták.

2. A papok jogköre

A politeizmushoz és bálványimádáshoz kötődő papi tevékenységet leszámítva, a héber és pogány papok feladatai között – külsőleg, legalábbis – nem volt nagy eltérés. Első ránézésre ez a különbség jelentéktelennek tűnhet. A feladatkörük igen széles kiterjedésű volt, s a kifejezetten kultikus funkciók mellett – mint például a szentély őrzése, az áldozatok bemutatása és az áldások kiosztása (áldásadás) – olyan más tevékenységeket is magában foglalt, melyek inkább mágikus-, orvosi- vagy jogi-jellegűnek tűnnek. A Lévi törzsének adott mózesi áldást megőrző ősi szöveg a papoknak fenntartott feladatok közül elsőként a jóslást említi meg (*Mtörv* 33,8). Ezen ma csodálkozunk, annál is inkább, mivel egyfajta sorsvetés által végezték. Válságos, félelmet keltő helyzetek esetén a nép elment a paphoz, aki a *tummim* és *urim* nevű szent tárgyak segítségével végzett sorsvetés által találta meg az eset megoldását jelölő isteni választ (*1Sám* 14,41; 23,9; 30,7).

Egy másik, különösnek tűnő papi feladat volt a leprás megbetegedéseknél történő diagnózis készítés. A Leviták könyve igen alapos útmutatást ad ennek kapcsán (*Lev* 13). Házassági-válság esetében, a pap feladata volt annak a megállapítása, hogy a férj feleségével szembeni féltékenysége valósan megalapozott-e vagy sem. Az olyan gyilkosságoknál, melyeknek nem voltak szemtanúi, szintén a papnak kellett döntést hoznia. Ahogyan a Második Törvénykönyv mondja, a papok szavának kell „minden vitás kérdésben és minden sérelmes ügyben" ítélkeznie (*Mtörv* 21,5).

3. Közvetítői kísérlet

Látva a papi feladatok e sokféleségét, mindazonáltal lehetséges egy bizonyos sorrendet felállítani közöttük. A pap elsősorban a kultusz, illetve *Isten számára* kiválasztott és fölkent ember volt (vö. *Kiv* 28,1; 29,1). A papok nagy kiváltsága, hogy Isten színe elé járulhattak a szentélyben. A pap, ha nem volt kedves Isten előtt, értéktelen személynek számított. Ahhoz, hogy kedves legyen Isten előtt, számos rituális előírásnak vetette alá magát, melyek elkülönítették a profán világtól, és képessé tették arra, hogy áldozatot mutasson be, melyet az oltár tüze mintegy, szimbolikusan, Isten elé vitt. Másrészt, neki kellett arra felügyelnie, hogy a kultusz a benne résztvevők esetleges rituális tisztátlansága miatt nehogy érvénytelen legyen Isten előtt. Az a tény, hogy a leprát igen súlyos tisztátalanságnak tartották, magyarázza a papoknak adott, vele kapcsolatos intézkedéseket: teljesen ki kellett zárni a kultuszból minden leprást, különben a pap akadályozva lett volna az Isten felé tartó „fölemelkedésében".

A pap többi feladatai egyfajta „leszállásnak" felelnek meg, s az ő Istennel való rituális találkozásából erednek. Az Isten általi elfogadásnak mindenki számára kedvező következményeket kellett eredményeznie. A pap kapta azt a képességet, hogy nehéz ügyeket tudott megoldani, s közölni tudta a boldog élethez szükséges magatartást jelző isteni választ; ő biztosította a nép számára az elkövetett vétkek megbocsátását és az előidézett csapások megszűnését; továbbította az isteni áldást, mint a jólét, termékenység, siker és béke forrását.

Összegzésként: az Ószövetség engedte megsejteni, hogy a pap lényegi feladata a közvetítés gyakorlása volt. Ez tette lehetővé, hogy a nép megfelelő viszonyban éljen Istennel és így boldogságra találjon. Mindazonáltal látnunk kell, hogy ezt a közvetítői aspektust kevésbé emelték ki. A figyelem sokkal inkább a papnak kijáró tiszteletre irányult. A rituális előkészületek által elnyert sajátos szentsége következtében a főpap a közönséges halandók *fölött álló* személynek számított. A Sirák fia könyv Áronra vonatkozó első szava éppen ez: „Egy másik szentet is felmagasztalt, Áront" (*Sir* 45,6). A magasztos jelzők részletesen leírják túláradó boldogságát, s ragyogó alakját (*Sir* 45,7–13; 50,5–11).

4. Intézményi szilárdság

Az intézmények természetükből kifolyólag szilárdak, s fennmaradásra törekszenek. Ez különösen is áll a papság szent, társadalmi intézményére. Izraelben, a monarchiával szemben, a papság a babiloni fogság után is fennmaradt. A hazájába visszatért héber közösség az első időszakban Dávid utódai, Zerubbabel és Józsué főpap kettős vezetése alatt szerveződött (erről tanúskodnak Aggeus próféta mindkettőjükhöz intézett jövendölései: *Ag* 1,1; 2,2.4). Később, mivel Zerubbabel utódok nélkül halt meg, a főpapra maradt a nép életének az irányítása (vö. *Zak* 6,11). A papi intézmény a korábbiakhoz képest óriási jelentőségre tett szert. Ezt látjuk a Sirák fia könyvében, melynek szerzője dicshimnusz formájában szól kora főpapjáról (*Sir* 50,1–21).

Az Ószövetség e hangsúlyozása következményeként ugyanilyen módon kezdik értelmezni a papi intézményt, a keresztény papságot a levitához hasonlóvá téve. Nem könnyű életben tartani a keresztény papság újdonságát és eredetiségét. Ehhez folyamatos spirituális éberségre és a Krisztus-misztériumra való odafigyelésre van szükség.

II. A papság az Újszövetségben

1. Újdonság és újrafogalmazás

A keresztény papság nagy újdonságként jelenik meg az Újszövetségben. Az evangélium üzenetébe nem önmagában álló elemként, de nem is, mint az ószövetségi intézmény folytatódása illeszkedik. Sőt, ahelyett, hogy egy természetes folytonosságot fejezne ki, az Újszövetség egy szakadást mutat, amely az első időszakban teljesnek tűnhetett. A keresztény papság annyira új jellegű volt, hogy egyáltalán nem tűnt papságnak. Az evangéliumok sem Jézus, sem az apostolok kapcsán nem beszélnek papságról. Számos címet alkalmaznak Jézusra: mester, próféta, Dávid Fia, Emberfia, Messiás, Úr, Isten Fia; de mindezen megnevezések között az evangéliumi elbeszélésekben nem található papi vagy főpapi cím. Az Apostolok Cselekedetei sem használja a pap

elnevezést az apostolokra vagy a keresztény közösség más vezetőire. Szent Pál a leveleiben nem alkalmazza a papi címet sem Krisztusra, sem önmagára, sem másokra. E kifejezések távolléte mintegy bennfoglaltan magyarázza ennek a nagy újdonságnak a tudatát, melyet az első időszakban nem lehetett kifejezni a régi terminusokkal.

A papi kategóriák újbóli, alapos kidolgozása volt szükséges ahhoz, hogy alkalmazni lehessen azokat a keresztény valóságra. Ez a munka éveket vett igénybe. Hasznossága ugyanakkor nagy jelentőségű volt; a Krisztus-misztérium elmélyítésében nyilvánult meg. Ennek végeredménye, hogy az egyetlen módszeres krisztológiai traktatus/értekezés, mely az Újszövetségben található, papi-krisztológiai: ez a Zsidókhoz írt levélben található. Tény, hogy a krisztológia a többi újszövetségi iratban is nagy területet foglal el, de egyikben sincs ennyire alaposan és szisztematikusan magyarázva. A papi-krisztológia ekkleziológiai következményei rendkívüliek, de ezek még nem nyernek teljes kifejeződést az Újszövetségben. Csupán néhány szöveg állítja az Egyház (*1Pét* 2,4–5.9), vagy a keresztények (*ApCsel* 1,6; 5,10; 20,6) részesedését Krisztus papságában. A Rómaiaknak írt levél egyik része (*Róm* 15, 15–16) vázolja az apostoli szolgálat papi definícióját. Rövidségük ellenére ezek a szövegek rendkívül jelentősek. A későbbi tanbeli fejlődés kezdetét és alapját képezik.

2. Az új szövetség papsága

Ha egyetlen formulával akarnánk kifejezni a keresztény papság újdonságát, akkor az – véleményem szerint – ez lenne: „az új szövetség papsága". Ez a kifejezés mindent magában foglal: először is, Krisztusnak, „egy új szövetség közvetítőjének" (*Zsid* 9,15; 12,24) a papságát, aztán Krisztusnak az áldozatát, amely megalapította „az új szövetséget az Ő vérében" (*Lk* 22,20; *1Kor* 11,25), majd „egy új szövetség szolgáinak" apostoli szolgálatát, ahogyan mondja Pál (*2Kor* 3,6), és végül az egész Egyház, az új szövetség népének papságát.

Az Ószövetségben, papság és szövetség között biztosan volt kapcsolat, de ezt kifejezett módon nem fogalmazták meg. A Sínai-hegynél történt első szövetségkötés (*Kiv* 24,3–8) a papok közreműködése nélkül zárul, noha egy előző részben említés történik róluk (*Kiv*

19,22.24). Amint már megjegyeztem, amikor a papokról van szó, túlnyomórészt nem a közvetítői mivoltukra, hanem sokkal inkább az Istennel való privilegizált kapcsolatukból eredő, őket övező tiszteletre irányul a figyelem. Az Újszövetség, ezzel szemben, a közvetítői aspektust helyezi előtérbe, papságot és szövetséget szorosan összekapcsolva. Az az újszövetségi irat, amelyik a legnagyobb nyomatékkal szól a papságról, az beszél a leggyakrabban a szövetségkötésről is: a „szövetség" szó (a görögben *diathéke*) 17 helyen található a Zsidóknak írt levélben, míg az Újszövetség többi részében csupán 16-szor fordul elő.

3. Első újdonság: egyetlen pap

Most pedig nézzük meg, hogy milyen módon jelenik meg az új szövetség papsága, melyek az új aspektusai. Az első újdonság abban áll, hogy az új szövetség számára egyetlen közvetítő, így tehát a szó teljes értelmében csak *egyetlen pap* létezik.

Az Ószövetségben számos közvetítő volt Isten és a nép között: egyrészt a sok pap, valamint a próféták, akik Isten nevében szóltak, másrészt pedig maga a király, aki Isten hatalmát gyakorolta Izrael fölött. Az Újszövetségben azonban csak egyetlen közvetítő van (1*Tim* 2,5). Ez a legjelentősebb pont a keresztény papságban: a szó teljes értelmében csupán egyetlen pap létezik, Jézus Krisztus. Egyedül Ő volt képes hatékonyan gyakorolni a lényegi papi feladatot, amely Isten és az emberek közötti közvetítés biztosításában áll. Az Istennel való hiteles kapcsolat eléréséhez nélkülözhetetlen Krisztus, illetve még pontosabban: az Ő áldozata. Erre Krisztus közvetítése nélkül egyetlen ember sem lenne képes. Senki sem foglalhatja el Krisztusnak, mint közvetítőnek a helyét másokkal szemben.

Az ószövetségi papok sokaságát egyetlen pap váltja föl, s az ő papsága minden korok számára érvényes. Érvényes a múltra, mivel a korábbi papok – akár héberek, akár pogányok – soha sem voltak igazi közvetítők. Érvényes a jelenre és a jövőre, mert a föltámadt Krisztus pap mindörökre. Ez a Zsidóknak írt levél kifejezett, egyértelmű tanítása. Amint a szerző mondja, a mózesi „törvény tehát gyarló embereket rendel főpappá" (*Zsid* 7,28a), akik nem voltak tökéletesek.

Tökéletlenek voltak a fölkenésük előtt, s utána is ilyenek maradtak, mert „a törvény tudniillik nem vezetett el a tökéletességre" (*Zsid* 7,19). A 110. zsoltár orákuluma, mely Krisztus papságát hirdeti, „magát az örökre tökéletes Fiút" (*Zsid* 7,28b) teszi meg főpappá. „Azon kívül ők nagy számban voltak papok, mivel a halál következtében nem maradhattak meg. Ő viszont örökre megmarad, s így papsága örökké tart" (*Zsid* 7,23–24). Senki sincs hozzá hasonló, s nincs utóda. Ő az egyetlen pap. Hallatlan újdonság.

4. Második újdonság: egyetlen áldozat

Második újdonság: az *áldozat egyetlensége,* egyedülisége. A pap feladata hagyományosan a különböző típusú áldozatok sokaságának folyamatosan ismétlődő bemutatásából állt. „Minden főpapnak az ugyanis a kötelessége, hogy ajándékokat és áldozatokat mutasson be" (*Zsid* 8,3; vö. 5,1–39). A többes szám használata, „ajándékokat és áldozatokat", sokatmondó. A szerző egy későbbi helyen aláhúzza: „Minden pap naponta elvégzi szolgálatát, és ugyanazt az áldozatot többször bemutatja, ezeknek azonban nincs erejük a bűn eltörlésére" (*Zsid* 10, 11). A krisztusi papságot, ellenben, egyetlen áldozat által gyakorolták, amely minden más áldozatot fölöslegessé tett, teljesen hatékony volt. A korábbi, munkával elhalmozott papok szembenállnak a dicsőséges Krisztussal: „Ő ellenben csak egy áldozatot mutatott be a bűnökért, s örökre helyet foglalt az Isten jobbján" (*Zsid* 10,12).

Ez az áldozat minden más típusú áldozatot helyettesít. Krisztus önfelajánlása, valóban, minden szempontból tökéletes volt: engesztelő, szövetségkötési, hálaadó, illetve a papi fölszenteléskor bemutatott áldozat.

Engesztelő áldozat: ennek alapja a korintusiaknak írt első levél ősi hitvallásában található: „Krisztus meghalt bűneinkért, az Írás szerint" (1*Kor* 15,3). Hasonlóan Máténál, az eucharisztia megalapításakor: „ez az én vérem, a szövetségé, amely sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára" (*Mt* 26,28). A Zsidóknak írt levél ezt a kinyilatkoztatást ismételten áldozati terminusokkal írja le. Krisztus „azért jelent meg, hogy áldozatával eltörölje a bűnt" (*Zsid* 9,26; vö. 9,14.15; 10,12).

Az engesztelés negatív aspektusával Krisztus önfelajánlása összeköti a szövetségkötési áldozat pozitív aspektusát; ez az utolsó vacsora mindegyik elbeszélésében kifejezést nyer (*Mt* 26,28; *Mk* 14,24; *Lk* 22,20; 1*Kor* 11,25). A Zsidóknak írt levél igen hangsúlyozza ezt az aspektust: „mennyivel inkább megtisztítja lelkiismeretünket a holt cselekedetektől Krisztus vére, aki az örök Lélek által saját magát adta tiszta áldozatul az Istennek, hogy az élő Istennek szolgáljunk. Ezért Ő az *új szövetség közvetítője...*" (*Zsid* 9,14–15).

Ugyanakkor, Krisztus áldozata hálaadó áldozat is. Valóban, az utolsó vacsora során Jézus kihangsúlyozta önfelajánlásának ezt az irányultságát: fogta a kenyeret, „hálát adott" Istennek, majd fogta a kelyhet, s ismét „hálát adott" (1*Kor* 11,24; *Lk* 22,19; *Mt* 26,2; *Mk* 14, 23). Ennek kapcsán beszélünk eucharisztikus áldozatról és az Eucharisztia áldozatáról (a görögben az *eucharisztia* „hálaadást" jelent).

Krisztus papi önfelajánlásának ezeket az aspektusait könnyű felismerni és ezekről megemlékezni. Azonban egy másik, témánk számára különösen is jelentős aspektusra, vagyis a papi fölszentelésre gyakran nem gondolunk. Az Ószövetségben a legünnepélyesebbek a főpap fölszentelésekor bemutatott áldozatok voltak (*Kiv* 29,10–37; *Lev* 8–9). Krisztus önfelajánlásából, ez a papsága számára alapvető elem nem hiányozhatott. A Zsidóknak írt levél világosan megmutatja, hogy Krisztus *passio*-ja egy papszentelési áldozat volt. A szerző azt az igét alkalmazza Krisztusra, amelyet a görög Pentateuchus kizárólag a főpap fölszentelésének a leírására használ; vagyis a *teleioóun* ige, mely rendes jelentése „tökéletessé tenni", itt a „pappá fölszentelni" sajátos értelemben szerepel. A szerző pontosítja, hogy Krisztus saját *passio*-ja által szentelődött pappá (*Zsid* 2,10; 5,8–9).

Ebből az következik, hogy Krisztus egyetlen önfeláldozása valóban minden más típusú áldozatot helyettesít. Egy csodálatos szintézist eredményez, amely korábban elképzelhetetlen volt, mivel a legellentétesebb aspektusokat egyesíti. Az Ószövetségben a teljesen elégő áldozat nem lehetett közösségi áldozat; az engesztelő áldozat nem lehetett hálaadó áldozat. Krisztus *passio*-ja ugyanakkor mindezeket az értékeket egyidejűleg magában foglalja. Jézus teljesen elégő áldozatul fölajánlotta magát Istennek, azonban közösségi áldozatként is odaadta magát nekünk. Fölajánlotta önmagát a „bűnök bocsánatára", de

egyidejűleg „hálát adott" az Atyának. Ez a rendkívüli szintézis képezi a keresztény papság lenyűgöző újdonságát, mely egzisztenciális jelentőségű is és főleg az, minthogy az ártatlanul elszenvedett halál tökéletes önfelajánlássá alakult át. Ahhoz, hogy elmélyítsük a keresztény papság megértését, folyamatosan elmélkednünk kell Krisztus *passio*jának, az egyetlen igazi pap egyetlen áldozatának kimeríthetetlen gazdagságáról.

5. Harmadik újdonság: részesedésre nyitott papság

Az egyedülállóság kihangsúlyozása az elszigetelődés benyomását keltheti: Krisztus az egyetlen pap, kizárólagos, tehát elkülönített, önmagába zárt. Ez a lehetséges benyomás azonban teljesen téves, semmi alapja sincs. Krisztus papsága valójában abban különbözik a korábbi papságoktól, hogy képes a közvetítésre és a közösségteremtésre. Ez a *papság nyitott a részesedésre.* Ez utóbbi újdonság közvetlenül abból, a korábbiaktól teljesen eltérő módból ered, mely által Krisztus elnyerte papi fölszentelését.

Valóban, a főpapok fölszentelése korábban olyan rítusok által történt, melyek elkülönítették, ill. a többi ember fölé emelték őket, s így kerültek közelebb Istenhez. Krisztus fölszentelése, paradox módon a bűnös emberekkel teljes szolidaritást vállaló magatartása által valósult meg. Amint a Zsidóknak írt levél mondja: „Minden tekintetben hasonlóvá kellett válnia testvéreihez, hogy irgalmas és Istenhez hűséges főpap legyen" (*Zsid* 2,17), vagyis magára kellett vennie szenvedéseiket és halálukat, sőt el kellett fogadnia, hogy a „bűnösök közé sorolják" (*Lk* 22,37; *Iz* 53,12), el kellett szenvednie a leggonoszabb bűnözőknek járó büntetést, a keresztrefeszítés gyötrelmeit. Szent Pál nem vonakodik ennek kapcsán kijelenteni, hogy „értünk" Krisztus „átokká lett" (*Gal* 3,13; vö. *Róm* 8,3; *2Kor* 5,21). Ennél tökéletesebb és nagylelkűbb közösségvállalást nem lehet elképzelni.

Krisztus *passio*-jában a papi közvetítés azáltal valósult meg teljesen, hogy az Atya üdvözítő akarata iránti fiúi engedelmességből Krisztus közösséget vállal a bűnösökkel. Az emberekkel, illetve az Istennel való viszony, egyik a másik által, tökéletessé lettek. A falak így mindkét oldalon leomlottak. Egy, „az élethez vezető új út" (*Zsid*

10, 20) létezik immáron az emberek és Isten közötti közvetítés számára.

Az elkülönítési rítusokra épülő korábbi papság nem volt nyitott a részesedésre. Amikor a főpap belépett a szentély legbelsejébe, senkit sem vihetett magával. Ha valaki mégis közeledni merészelt, annak halállal kellett bűnhődnie (*Szám* 3,10.38). Krisztus közösségvállaláson alapuló papsága, ellenben nyitott a részesedésre.

6. Minden megkeresztelt papsága

A Zsidóknak írt levél tanítja, hogy „egyetlen" és ugyanazon önfelajánlása által Krisztus „tökéletessé lett" (*Zsid* 5,9), vagyis „főpappá szentelődött" (vö. *Zsid* 5,10), és egyidejűleg a keresztség által „tökéletessé tette" (*Zsid* 10,14), vagyis pappá szentelte azokat, akik részesülnek a keresztség általi (*Zsid* 10,22.29; 12,24) „megszentelődésben" (*Zsid* 10,14). Minden megkeresztelt birtokolja azt a – korábban csak a főpapnak – fenntartott kiváltságot, hogy Isten szentélyébe léphet és áldozatokat mutathat be (*Zsid* 10,19–22; 13,15–16). Sőt, még ennél is nagyobb kiváltságuk van, mivel a főpap évente csak egyszer léphetett az „emberi kézzel épített", így tehát nem igazi „szentélybe" (*Zsid* 9,7.24), míg a megkereszteltek, „Krisztus vére erejében" mindig teljesen szabadon „léphetnek be a – valódi – szentélybe" (*Zsid* 10,19), mindenkor „joggal közeledhetnek teljes bizalommal Istenhez" (vö. *Ef* 3,12).

A Zsidóknak írt levél ennek kapcsán nem használja a „pap" címet, míg a Jelenések könyve igen. Az egyik, Krisztushoz intézett dicséretben a keresztények ünnepélyesen kijelentik, hogy az Ő vére által megszabadultak bűneiktől, s Istennek, Atyjának „papjai" lettek (*Jel* 1, 5–6). Egy ezzel párhuzamos hely pontosítja, hogy a papságban való részesedés többé nem korlátozódik csupán egy törzsre (Lévi törzse), sem a választott népre, hanem „minden törzsből, nyelvből, népből és nemzetből" (*Jel* 5,9) származó emberre kiterjed. Ez a két hely egy, a Kivonulás könyvében található isteni ígéretet hangsúlyoz ki. Ezt mondta Isten az izraelitáknak: „Ha tehát hallgattok szavamra és megtartjátok szövetségemet, akkor... papi királyságom és szent népem lesztek..." (*Kiv* 19,5–6). Egy feltételhez kötött ígéretről volt szó.

Ugyanez az Ószövetség, ismételten kijelenti, hogy a feltételt soha sem teljesítették (vö. *Iz* 1,2–4; *Jer* 7,25–28; *Ez* 2,2–4; stb.). Most azonban az, amely egy megvalósulatlan ígéret maradt, Krisztus vérének köszönhetően hatékony valósággá lett.

Még nagyobb nyomatékkal jelenti ki ugyanezt a jó hírt Szent Péter I. levele. Az újonnan megkereszteltekhez fordulva, Péter arra buzdítja őket, hogy „az élő kőhöz járulva", „élő kövekként épüljenek lelki házzá, szent papsággá, hogy Istennek tetsző lelki áldozatokat hozzanak Jézus Krisztus által" (*1Pét* 2,4–5). Az apostol ezután az Izraelnek adott vagy megígért legdicsőségesebb címeket, s különösen is a Kivonulás könyvéből már idézett „királyi papság" megnevezést (*Kiv* 19,6) alkalmazza a keresztény népre. A Jelenések könyvétől eltérően – mely a héber szövegre nyúlik vissza – , Péter a *hieratéuma* görög szót használja, melynek „papi szervezet" a jelentése. Így a papság, a hite és élete által Krisztushoz tartozó s húsvéti misztériumában részesülő egész népre vonatkozik. Minden keresztény, laikus hívek és felelős beosztású pásztorok, együttesen alkotnak „papi szervezetet" és „lelki épületet".

Miként kell gyakorolni a megkereszteltek papságát? Erre a kérdésre gyakran nem kielégítő módon válaszolnak, mégpedig annak következményeként, hogy a korábbi modellekhez visszanyúlva, akaratlanul is, a papságot pusztán rituális tevékenységként fogják föl. Sokan úgy gondolják, hogy a hívek akkor gyakorolják papságukat, amikor keresztény szertartásokon vesznek részt. Valójában, a vallásos szertartásokra korlátozódni, nem felel meg a kereszténység papságra vonatkozó hiteles látásmódnak. Krisztus papi önfelajánlása nem valamilyen szertartásos rítusból áll, hanem egész életének a fölajánlásában, hogy közösséget teremtsen Isten és minden ember között. Hasonlóan, a keresztények papi önfelajánlásának is abban kell állnia, hogy az Istentől jövő szeretet rendelkezésére állva, hatékonyan szétterjesztik azt a világban, a felebarát nagylelkű szolgálata által (vö. *Gal* 5,13), közösséget teremtve mindenki között. Ebben az értelemben buzdít Péter (*1Pét* 1,22; 2,12–17; 3,8–9), Pál (*Róm* 12,1–17) és a Zsidóknak írt levél (*Zsid* 13,15–16).

7. Az új szövetség szolgáinak a papsága

Mindazonáltal igaz, hogy a saját életünk ilyen papi önfelajánlása nem lehetséges Krisztus nélkülözhetetlen papi közvetítése nélkül. Az Újszövetség minden szövege, mely a megkereszteltek papságáról szól, hangsúlyozza ennek abszolút szükségességét. Amikor meghívást kapnak arra, hogy Isten elé járuljanak, a szöveg pontosítja, hogy „Krisztus vére erejében" (*Zsid* 10,19) történik ez; amikor felszólítják őket, hogy mutassanak be „lelki áldozatokat", ezt „Jézus Krisztus által" (1*Pét* 2,5) kell tenniük.

Itt mutatkozik meg az új szövetség szolgálati papságának a szükségessége; ez által lesz lehetséges a keresztségből eredő papság gyakorlása, s ez teszi lehetővé, hogy a megkereszteltek befogadják életükbe Krisztus papi közvetítését. E szolgálat isteni intézményéhez nem fér semmi kétség. Krisztusnak, „az új szövetség közvetítőjének" (*Zsid* 9,15) a szolgálatában Isten létrehozta az „új szövetség szolgáit" (2*Kor* 5,6), akik a „kiengesztelődés szolgálatát" (2*Kor* 5,18) látják el, nem saját tekintélyük alapján, hanem mint „Krisztus követei" (2*Kor* 5,20). Úgy kell őket tekinteni, mint „Krisztus szolgáit és Isten titkainak gondnokait" (1*Kor* 4,1). Soha sem a papi nép küldötteiként (vagyis a hívek által delegált személyekként) mutatják be őket, hanem Krisztusnak, a közvetítőnek élő eszközeiként.

Mégis, az Újszövetség egyik szövege sem alkalmazza rájuk a *hiereís*, „papok" titulust. Nem kell ezen csodálkoznunk. Mielőtt nagyobb félreértések nélkül alkalmazhatták volna Krisztus szolgáira e címet, szükséges volt a húsvéti misztérium és Krisztus aktuális helyzete alapján a papság gyökeresen új fogalmának a kidolgozása. Máskülönben, a keresztény szolgákat (*ministri*) tévesen azonosították volna a korábbi papokkal, akiktől alapvetően különböztek.

Tehát, nagyon is érthető ennek a címnek a hiánya. Szent Pál pedig, a Rómaiaknak írt levelében egy olyan kifejezéssel írja le apostoli szolgálatát, amelyben a papság új típusú felfogása nyilvánul meg. „...az Istentől kapott kegyelem alapján", mondja, „Krisztus Jézus szolgájának kell lennem a pogányok között és Isten evangéliumának szent szolgálatát kell ellátnom, hogy a pogány népek a Szentlélektől megszentelt kedves áldozati ajándékká legyenek" (*Róm* 15,15–16). E tö-

mör meghatározás legtöbb terminusa kultikus kategóriákhoz tartozik és szoros kapcsolatot fejeznek ki az apostol szolgálata, valamint az áldozati kultusz között. Azonban egy egészen új típusú áldozatról van szó: a korábbi papokkal szemben, akik állatok tetemeit helyezték az oltár tüzére, hogy elégessék azokat (vö. *Lev* 1,9.15.17; stb.), az apostol élő embereket szentel meg, az Eucharisztia áldozatát bemutatva, és a Szentlélek tüzét közölve velük, az evangelizálás szolgálatának köszönhetően. Úgy gondolom, hogy némi megfontolás után belátható, hogy ez az apostoli szolgálat valóban „papibb"-jellegű, mint az ősi áldozati kultusz.

Összegzés

Befejezésként, az Istennel való és mindenki közötti közösséget kell hangsúlyoznunk. Mindannak, aki helyesen akarja érteni a papságot, fel kell ismernie, hogy annak lényegi célja az Istennel való, illetve az emberek egymás közötti kapcsolatának a megteremtésére irányul. E két dimenzió egymástól szétválaszthatatlan: az Istentől jövő szeretet elfogadása nélkül ugyanis nem tud létrejönni igazi közösség az egyes emberek között.

Az Ószövetségben egyre világosabban látták ezt a két sík közötti – elvileg – szükségszerű összefüggést, s a papság intézménye által próbálták megvalósítani. Minthogy azonban nem tudtak egy, a nép és Isten közötti igazi közvetítő-eszközt találni, kénytelenek voltak megelégedni egy, az élettől elválasztott kultusszal, s egy, a rituális „megszentelődésen" alapuló papsággal.

Az Újszövetség akkor világítja meg teljesen a papság mély jelentését, valamint a régi intézmény elégtelenségét, amikor megmutatja, hogy miként valósította meg tökéletesen Jézus a közvetítést, teljesen elfogadva az Atya szeretetét *passio*-jának tragikus körülményei között. Krisztus misztériumának a papi bemutatása a messiási-királyihoz képest nagy jelentőségű, mégpedig azért, mivel jobban kinyilatkoztatja az Istennel való és emberek közötti közösségi dimenziót. Az intéz-

ményes szolgálat papi megértése is hasonló előnyöket nyújt, és igen termékenynek bizonyul, minthogy nem áll meg az Ószövetség ideiglenes perspektíváinál, hanem megnyílik Krisztus teljes gazdagsága előtt.

Fordította: *Gruber László*

Bruno FORTE

Értékek nélkül, de a titokra várva

A nihilizmus teológiai megközelítése[1]

A szerző, Bruno Forte, nápolyi teológus, Dél-Itália Pápai Teológiai Fakultásának dékánja, a nihilizmusban a hitet komolyan fenyegető veszélyt lát; ugyanakkor annak egy pozitív oldalát is megemlíti, amely a transzcendens misztériumot kizáró gnosztikus racionalizmus határozott elutasításában áll. Az itt közreadott gondolatok a professzornak 1997. január 30–31-én, az Olasz Püspöki Kar által Bresciában rendezett, a kultúrák megbékélését szolgáló rendezvényen elhangzott előadásának első részét képezik.

Az ember *exodusban* él, helyzete állandó keresés és várakozás. Az élő Isten Szavával és Csendjével az emberi időbe lép, hogy itt lakjék – ez Isten adventje, eljövetele. Az ember *exodusa* és Isten eljövetele a kiengesztelődésben találkozik, mely ugyanakkor a találkozás gyümölcse, Isten ajándéka, új élet forrása. A kiengesztelődés az *exodus* és eljövetel határán mindkettőre utal szüntelen, hiszen a föld, lábaink ingatag támasza és az isteni Titok kifürkészhetetlen mélysége között szövetség köttetett. A kiengesztelődést két, össze nem is mérhető mozgás járja át: az egyik a zarándoké, aki mindennek értelmét keresi, akit egy olyan haza utáni olthatatlan vágy vezérel, amelyért érdemes útra kelni, amelyért érdemes megvívnia harcát a halállal; a másik

[1] A fordítás alapjául szolgáló szöveg a Collana di „Grande enciclopedia epistemologica", 108. számában jelent meg: *Il Nichilismo di fine Novecento,* Paolo Pugni gondozásában, 60–69. o.

az Eredeté, amely nélkül a kereső vándorlás nem is létezhetne, amely alapja és feltétele mindannak, ami létezik; az Eredet, aki titokzatos Csendjéből hozzánk jön. A híd, amely átíveli a kiengesztelődés aszimmetriáját, Jézus Krisztus, akinek személye az *exodus* (kivonulás) és az *adventus* (eljövetel) szövetsége. Ezért ígérhet a Jézus Krisztusba vetett hit kiengesztelődést és ezért szólíthat kiengesztelésre mind a nyugtalan emberi szívben, mind az ezredvégi európai társadalmakban.[2]

„Cor inquietum": mit is jelent várakozni

Elegendő egyetlen pillantást vetnünk az ember földi létére, hogy megállapítsuk, életét mennyire meghatározza kérlelhetetlen halálra utaltsága: „A jelenvalólét vége mindig küszöbön áll. A halál nem azonos a még nem kéznél levővel, nem valamiféle minimumra redukált utolsó kinnlevőség, hanem inkább küszöbön-állás"[3]. A radikális ideiglenesség helyzetéből születik a szorongás: „A halálba való belevetettség a jelenvalólét számára eredendőbben és nyomatékosabban a szorongás diszpozíciójában válik nyilvánvalóvá". A szorongásból pedig, amely a végességben tátongó semmi állandóan fenyegető megtapasztalása, a kérdezés ősi vágya tör fel, amely magyarázat után kiált, gondolkodásra késztet: ha nem lenne a szenvedés és a halál, nem lenne gondolkodó lét sem, a világ nem nyílna meg a tudat számára. A szenvedés az, amely magyarázat után kutatva kérdéseket gerjeszt bennünk, amely így a keresés vágyát felgyújtja: a gondolkodás a fájdalomból születik.

Úgy tűnik, egyetlen út kínálkozik az ember számára, hogy szorongásától megszabaduljon. Egész életét újra kell gondolni: ellenállva a végzetnek, amely mintegy a semmi felé veti, az ember arra hívatott, hogy „előre vesse magát", önmagában fedezze fel a győzni látszó halálnál sokkalta erősebb élet forrását. Így születik meg a halálból az élet felé való vándorlás: az ember életében nemcsak meghalni, hanem

---

[2] Vö.: B. Forte: *La parola della fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.; B. Forte: *Dialogosz*, Pannonhalmi Szemle I/4, 22–30. o.

[3] M. Heidegger: *Lét és idő*, Gondolat, Budapest 1989, 429–430. o.

harcolni is tanul; harcolni életének értelméért. Amikor az ember nem adja meg magát a végzet, a sors kényszere előtt, hanem kérdezővé, keresővé válik, akkor mutatkozik meg az élet méltósága, a létezés értelme és szépsége. Akkor az ember felismeri önmagát: a földet, amelyen él, immár nem ítéletként fogja fel, a világban és a világért a „mennyország koldusává" lesz (Jacques Maritain). „Magadnak teremtettél minket, s nyughatatlan a szívünk, míg csak el nem pihen benned"[4].

Úgy tűnik tehát, hogy az ember értelmet keres. A halál látszólagos győzelme ellen küzdvén valójában valamely végső horizont kihívására válaszol, amely kérdésekre ösztönzi, amely maga felé csábítja. Olyan látóhatár vonzza, ahol az élet diadalmaskodik. És amennyiben ez a horizont a halál végső győzelmét gyökeresen kétségbe vonja, ugyanez az élet abszolút titka is, mint az anyaméh, amely a „végesség" csendjén túl körülöleli és védi az életet. Ennek a végső horizontnak a vonzásában, amely gondolkodóvá, keresővé tesz, az ember saját magát, mint önmagán való túllépést, mint önmaga meghaladását ("autotranszcendencia" – Karl Rahner) tapasztalja meg. Kivonulás, *exodus* a Titok felé, amely minden dolgot átölel. A felfoghatatlan, a meghatározhatatlan vágya és keresése, amely nem láncolható le, amely nem fokozható le tapintatot nélkülöző tárgyszerű megnevezéssé és ismeretté. Ezzel a horizonttal nem lehet szabadon rendelkezni: „Maga a végtelen, mindent magába foglaló tágasság nem foglalható bele még egyszer valamibe..."[5] A transzcendencia titokzatos horizontjához való viszonyunk csak a várakozásban, a hallgatás figyelmében nyilvánulhat meg: „A transzcendencia horizontjának felénk való megnyilvánulása az elutasítás, a hallgatás, a messzeség, az állandó kifejezhetetlenség, úgyhogy a róla való beszéd, hogy egyáltalán érthető legyen, mindig feltételezi a csöndes odafigyelést az ő hallgatására."[6]

Az emberi létezés alapvető helyzete éppen ezért *exodus*, az ember kilépése önmagából és egyben önmaga meghaladása (autotranszcendencia): „Az ember szellem, vagyis életét úgy éli, hogy állandóan

---

[4] Szent ÁGOSTON: *Vallomások, I. könyv 1. fejezet*, ford. Dr. Vass József

[5] K. RAHNER: *A hit alapjai*, Szent István Társulat, Budapest 1983, 81. o.

[6] Uo.

az abszolútum felé terjeszkedik és eredendően nyitott Istenre."[7] Az autotranszcendencia ezen irányultsága velünk született, de mégsem egyszerű, magától értetődő szükség vagy kényszer, amely kizárná a visszautasítás lehetőségét vagy csorbítaná az elfogadás méltóságát. Sőt, a valóság titokzatossága éppen feltétele annak, hogy a véges szellemi létező gyakorolhassa szabadságát. Éppen az Isten szabad elrejtőzködése és feltárulkozása az az ontologikus alap, amelyre a teremtmény szabadsága épül. A szeretet ingyenes igenje nélkül Isten nem nyílna meg az ember előtt, az ember nem nyílna meg Isten felé. A megnyílás, az önmagunkból való kilépés, önmagunk meghaladása nem választásainktól függetlenül valósul meg: az ember *exodus*helyzete a szabadság útja. Ezért mondható, hogy „az ember oly mértékben figyelmez Isten beszédére vagy hallgatására, amilyen mértékben szabad szeretetében megnyílik a kinyilatkoztató Isten beszédének vagy hallgatásának üzenetére"[8].

Az autotranszcendencia megvalósításához elengedhetetlen szabad döntés nem elvont módon megy végbe, hanem valamely nyitott szívvel megélt konkrét eseményben. Éppen azért szükséges, hogy a Titok transzcendenciájával történő találkozás helyét meghatározzuk, hogy a lét, mint *exodus*, állandóan készen álljon a Másik – az idő horizontjában bekövetkező – eljövetelének meghallására: „az ember az a létező, akinek engedelmesen kell várakoznia történelmében Istennek esetleg emberi szóban elhangzó történelmi kinyilatkoztatására."[9] Isten esetleges önközlése azonban nem lehet a történelemben befejezett, lezárt esemény, hiszen az ember is mint szellemi, de történelemben élő, a történelem által lehatárolt létező ismeretének tárgyát szavakon keresztül közvetíti, anélkül az igény nélkül, hogy azt maradéktalanul ki akarná, vagy ki tudná meríteni: „Amíg tehát az ember nem részesedik Isten közvetlen színelátásában, addig – lényegileg létezésének alapvető alkata folytán – figyelmesen várakozik Isten szavára olyan létezőként, akinek számolnia kell Isten lehetséges kinyilatkoztatásával, ami nem azt jelenti, hogy a kinyilatkoztatott közvetlenül mutatkozik

---

[7] K. RAHNER: *Az Ige hallgatója,* Gondolat, Budapest 1991, 76. o.

[8] K. RAHNER, i. m., 118 o.

[9] K. RAHNER: i. m., 174. o.

meg a maga valójában, hanem azt, hogy helyettesítő jelek adják tudtul, és másvalami utal a kinyilatkoztatandóra"[10]. Az „Ige hallgatója" a Titok zarándoka, a nyitott kérdés, az Ige lehetséges eljövetele felé nyitott feszültség. Az Igéé, amely megtöri a halál csendjét és amely felfedi az eredetet, az anyaméhet, az élet hívását...

„In finibus Europae": eljött a megbékélés ideje

Ha az ember lényegét tekintve zarándok, zarándok az élet felé, akkor legnagyobb kísértése, hogy e világban, száműzetésének helyén otthon érezze magát. Az addigi száműzött uralkodni kezd, s mában gyökerező hatalma lehetetlenné teszi a zarándoklat folytatását: „Izrael számkivetettsége Egyiptomban akkor kezdődött el igazán, amikor Izrael már nem is érezte, hogy száműzetésben él."[11] A száműzetés nem a haza elhagyásával kezdődik, hanem azzal, hogy az ember szívéből eltűnik a haza utáni vágyakozás. A megérkezés illúziója, a történelem megmerevítése a beteljesülés vágyában, Isten megragadása, foglyul ejtése az utolsó előtti horizont mértékében mind halálos betegség: halottá leszünk, ha nem éljük tovább a kérdezés szenvedélyét és nyugtalanságát, a további keresés vágyát. Mindez megeshet a vallásos tapasztalás területén is, a katolikus vallást is beleértve: ezért azt is a Keresztnek kell meghatároznia. Az ember, aki megáll, mert az igazság urának, annak teljes birtokosának érzi magát – vallásos tapasztalata tehát többé nem a végső titok, melynek őt birtokba kellene vennie –, az nem csak az Isten felé való nyitottságát adta fel, hanem saját emberi méltóságáról is megfeledkezett.

Úgy tűnik, pontosan a keresés vágyának ezen hiánya az, amely az európai gondolkodásmód gyengeségét okozza az úgynevezett „poszt-modern" korban: míg a modernizmus a felnőtt és megvilágosodott ész birtokában arra törekedett, hogy mindent megmagyarázzon, addig a poszt-modern kor az ideológiák és az általuk okozott erőszak

---

[10] K. RAHNER: i. m. 125. o.

[11] *I racconti dei Chassidim [Hasszid történetek]*, Martin Buber gondozásában, Garzanti, Milano 1979, 647. o.

nyomán a krízis időszaka lett, amely kiábrándult az ideák világából, amely lemondott a megvilágosított, megmagyarázható teljességről. Poszt-ideologikus kor ez, vagy másképpen mondva a búcsú ideje; a visszautasítás, a hosszú hanyatlás kora összevetve az ideológiák önhitt teljességre törekvésével. Míg a felvilágosodott, felnőtt értelem számára minden megmagyarázható volt, minden értelemmel bírt, addig a poszt-modern kor fáradt és erőtlen eszmerendszere számára szinte már semmi sem bír értelemmel. A kudarc, a bukás, a kiábrándultság ideje ez. A szegénység, a „világéj" ideje – amiként Heidegger nevezte –, de nem Isten hiánya miatt, hanem azért, mert az ember olyannyira elszegényedett, hogy Isten hiányát már nem is érzékeli hiányként. A szegénység, amely beteggé tesz minket, a közömbösség, amely nem érzi a „haza hiányának" végtelen fájdalmát (*Heimatlosigkeit*), a keresés vágyának elvesztése, amely az emberi élet és a halál végső értelmére kérdezne.[12]

Így körvonalazható századunk krízise: a *décadence* arculata, miként Bonhoeffer írja: „Mivel nincs semmi, ami tartós volna, ezért maga az élet alapja, a bizalom, és annak minden megnyilvánulási formája került krízisbe. Mivel pedig az embereknek nincs többé bizalmuk magában az igazságban, ezért azt a propagandák álokoskodásaival helyettesítik. Mivel hiányzik az igazságosságba vetett bizalom, ezért mindaz, ami tetszik, helyessé és mértékadóvá válik... Ez tehát korunk helyzete, amely nem más, mint maga a valóságos dekadencia."[13] A dekadencia kora nem az értékek feladását jelenti, hanem olyan értékek keresésének elutasítását, amelyekért érdemes élni. A *dekadencia* üressé teszi az értékek jelentését, mert nincs érdekében azokkal élni. Valójában megfosztja az embert az igazság keresésének szenvedélyétől, elveszi tőle a magasabb igazságért való küzdelem vágyát, megvonja tőle azokat a megokolási lehetőségeket, amelyeket az ideológia látszólag felkínált neki. A dekadencia olyan általános, naiv optimizmust kínál, amely nem töri magát esetleges cáfolók meggyőzésével, mivel

---

[12] Vö.: M. HEIDEGGER: *Perché i poeti? [Miért a költők?]*, a *Sentieri interrotti* műben, ford. Sansoni, Firenze 1984, 247 oldaltól.

[13] D. BONHOEFFER: *Etica*, Mondadori, Milano 1969, 91. o.

egyedül csak saját fejtegetései és érdeke előtt hajt fejet, anélkül, hogy az igazság feltárásában érdekelt lenne.

Ami azonban manapság betegebbé tesz minket, az az igazság utáni vágy, a szenvedély hiánya: ez a „száműzöttség" tragikus arculata. A dekadencia légkörében minden annak ügyét szolgálja, hogy az emberek ne gondolkodjanak többé, hogy meneküljenek az igaz szenvedélyétől, a gondolkozás fáradságától. Mindez azért, hogy átengedjék magukat a közvetlenül, rögtön élvezhetőnek, amely egyedül a gyors „fogyasztás" érdekével számol. Ez a látszat győzelme az igazság rovására: a szeretetről lemondó nihilizmus, amelyben az emberek elmenekülnek a semmi kézzelfogható megtapasztalásából eredő gyötrelemtől; álarcokat készítenek, amelyek mögé elrejtik az üresség számonkérő tragikumát. Ebben a légkörben végül a szeretet maga is álarccá lesz, és az értékek cicomás mázzá degradálódnak, amelyekkel el lehet rejteni a jelentés hiányát, az ember pedig feloldódik valamely „haszontalan szenvedélyben".[14]

Ez a modernizmus példázata, amely az ideológiák mámorából az értelem bukásáig, a dekadencia idejéig jut. Ebben a horizontban, kell nekünk kereszténynek tevékenykednünk, gondolkodnunk. Európa, amely változik: „az erős kultúra", az ideológia kifejeződése immár szétmállott a „gyenge kultúra" számos gondolatfolyamában, a „magányosok tömegében", ahol nincs többé egységes horizont, sem valamely „nagy remény" szükségének érzete, ahol mindenki „magánszférájának" szűkös horizontjába zárkózik. Ahol a nagy remények meghalnak, ott a kicsinyes számítgatások győzedelmeskednek: az élet, az együttélés értelmét, érveit a közvetlenül hasznos és elfogadott birtoklásának igénye váltja fel, követelés, amely gyakran korlátolt, rövid látókörű érdekekben gyökerezik. Az ideológiák vége, azok súlytalanná válása valójában új bálvány érkezésének előhírnöke. Vagyis mindazon emberek teljes relativizmusa, akiknek immár semmi bizalmuk sincs az igazság erejében. A hiány betegei vagyunk, a nagy remények és a nagy igazságok szegényei: ahol ugyanis hiányzik az igazság utáni szenvedély, ott minden lehetséges; még az is, hogy az egymásért ér-

---

[14] JEAN-PAUL SARTRE: *L'essere e il nulla [A lét és a semmi]*, Milano 1970, 738. o.

zett szolidaritás érzése közönséges, kicsinyes ügyeskedésekké változzon, amelyeket csupán egymásra kacsintó, tolvaj-testvériség vezérel...

„Re-velatio Dei": a Csendből születő Szó

A keresztény hit számára egyedül a délután három órakor, a *nona* órájában felhangzó kiáltás az, amely felhasítja az ideológia zárt burkát, amely megérinti a teljességre várakozót. A megfeszített Krisztus a Másikkal való találkozás helye, aki eljött, hogy hozzánk intézett Szó legyen. A Kereszt Szavával való találkozás felszabadítja és megváltoztatja a szívet és az életet: Krisztus Pilátus előtt állva emlékeztet minket arra, hogy az igazság nem olyasmi, amely látványosságra tör, mint valamely logikus fejtegetés vagy egy jól megfogalmazott szavakból épített kastély. Az igazság maga az Ártatlan, aki szeretetének tapintatával érint meg minket: az Igazság nem olyasvalami, amit mi birtokolunk, hanem Valaki, aki átölel és birtokol minket. Hogy felismerjük a Másik arcát, amely ma a kultúrák összetett világában a megbékélés egyedüli lehetőségeként kínálkozik, a kereszténynek újra Krisztusra kell mutatniuk, hogy tanúsítsák, hogy hihetően beszéljenek Róla ebben a korban, amelyet olyannyira meghatároz az Igazság szenvedélyének hiánya; hogy a modernizmus krízise és a posztmodern vibráló nyugtalansága után, az értelem teljes elvetésével szemben újból előtörjön az értelem utáni vágy.

A zsidó-keresztény hit Istene az eljövetel Istene, az Örökkön élő, akinek van ideje az ember számára. Aki a történelembe belépve elindítja a vándorlást, felszítja a várakozás tüzét, mert olyan ígéretet ad, amely mindig felülmúlja az éppen beteljesedőt. Ezért „kinyilatkoztatás" az Ő jövetele: ami rejtett volt, megmutatkozik; eljövetel, ami utat nyit; vonzó feltárulkozás a visszahúzódásba. Erre a kettősségre, a megnyílás és az elrejtőzés dialektikájára utal maga a „*re-velatio*" kifejezése (rokon értelmű a görög *apokalypsis*-szel), ahol a „*re*" (*apo*-) igekötő kétfélét jelent: az állapot megváltozását és az állapot felerősödését: Isten kinyilatkoztatása nem csupán a fátyol eltávolítását jelenti, hanem a fátyol sűrűbbé válását is tartalmazza, vagyis mélyebbre rejtőzést. Az önközlés elválaszthatatlan az ismételt elrejtőzéstől. A *revela-*

tio e tömör jelentésére gondolva tehát a kinyilatkoztatás nem olyan közlés, amelyben minden kimondatik, hanem olyan közlés, amely kimondatlan mélységeket tár fel előttünk. A kinyilatkoztatás olyan szó, amely feltárja a csend mélységeit. Ezért a zsidó-keresztény hagyomány a Szó teológiája mellett, attól elválaszthatatlanul átölel egy másik teológiát is: a Csend teológiáját. Az Istenről való beszéd soha nem lehet hiteles az Ő hallgatása nélkül...[15]

Ennek fényében Jézus maga *a Csendből kilépő Szó*, Isten önmagából való kivonulása irántunk érzett szeretete miatt. Élő és szent szentély, amelyben a Fiú különbözősége az Atyához való viszonyában Isten Hármasságára nyit meg minket. Nyugat-Európa teológiai hagyományában, amelyet az újkorban legfőképpen a német nyelv határozott meg, ez a döntő szempont a kinyilatkoztatás szó téves jelentésváltozása folytán, kevésbé vált tudatossá: a görög-latin *re-velatio* szót mindig a német *Offenbarung* kifejezéssel fordították. Ezek között a kifejezések között azonban – amelyeket helytelenül egyenértékűnek fogadtak el – valójában óriási különbség van: a megnyílás és elrejtőzés dialektikája, amely a görög-latin kifejezésnél még jól érzékelhető, a német fordításban elveszik. Ahol a *revelatio*-t, mint *Offenbarung*-ot értik, azaz teljes feltárulkozásként, megmutatkozásként, mint a megnyílás fenntartás nélküli cselekedetét, ott nyitott az út az ideológia győzelme előtt. Hegel magát a kereszténység nagy exegétájának tekintette, abban az *Offenbarung*, azaz a nyitottság és nem a titok vallását, a feltárulkozás és nem az elzárkózás vallását látva, az előbb vázolt értelemben teljesen igaza is volt. De éppen ez a logocentrikus elbizakodottság, amely nem számol a titokkal, mert már mindent megértett – vagy legalábbis megértettnek vél –, ez az a felfogás, amely a világ totalitárius látásmódját megszülte, amely a másikon elkövetett elképzelhető összes erőszak mintájául szolgál.

Jézus Krisztus Istene egészen más, mint az *Offenbarung* Istene, ha ez utóbbin a teljes és indiszkrét megmutatkozást, megnyilatkozást értjük. Ő a *revelatio* Istene, aki ellenáll az olyan kísérleteknek, amelyek leszállítanák őt a minden dolgok megmagyarázására képes ideo-

---

15 Vö.: B. FORTE: *In ascolto dell'Altro: filosofia e rivelazione*, Morcelliana, Brescia 1995.

lógia szintjére. Az Úr Jézus által beteljesített kiengesztelődés nem az idealizmus által hirdetett *Versöhnung*, amelyben az emberi értelem képes mindent felvállalni és egybefogni. Az általa megszerzett békének drága ára volt, saját vére által érte el, amelyet ajándékként ajánlott fel, amelyet a reményre nyitott és a szeretettől átjárt hit homályos tapogatózásával és alázatával kell elfogadnunk. Nem a beteljesedés kiengesztelődése ez, hanem az ígéreté: hogy kiengesztelődünk *in spe*. Azaz a kiengesztelődés annak folyamatos figyelme és virrasztása, aki felismeri, hogy „már" megváltatott, mindazonáltal „még nem" jutott el a beteljesedés hazájába. A *revelatio*-ra adott válasz semmiképpen sem egyezhet meg a birtoklás ideológiájának arroganciájával, hanem abban a magatartásban fejeződik ki, amelyet az Újszövetség a „hitben való engedelmesség" kifejezésével határoz meg (vö. *Róm* 1,5). Ebben az esetben is segítségünkre lehet az etimológia abban, hogy tisztázza és megvilágosítsa ezt a kifejezést: *ob-audire*, azaz „hallgatni a szavak mélyén, a szavak mögött elrejtett valóságra". A *revelatio*-ra adott megfelelő válasz a szónak való engedelmesség. Úgy kell tennünk, mint Isten egyetlen, a Csendből született Szavának tanítványai. Amikor a hit engedelmességében találkozunk Krisztussal, egyben azt is el kell fogadnunk, hogy túllépjünk a Szón, hogy elfogadjuk a Csend titokzatosságát, hogy határozottan elutasítsunk minden olyan kísérletet, amely a kereszténységet az ideológia, a logocentrizmus szintjére szállítaná le. Ha a kereszténység a *revelatio* és a hit engedelmességének vallása, akkor nem kell, hogy teljességre törő, ideológiai, politikai, vagy akár morális formulákba csempésszük. Az sem megengedhető, hogy kiárusítsuk, hogy a történelem színpadán lejátszódó eseményekben a hatalom támasza legyen, bármilyen legyen is az az erő, amely arra késztetné. A kinyilatkoztatásból született hit valamiféle állandóan kritikus éberséget táplál.

A testben megjelenő, kimondott Szót tehát egyedül az fogadja el igazán, aki meghallja a Csendet is, amelytől ered, és amelyhez visszatér. Az Ige „hiteles" hallgatója az, aki a Szón túl meghallja a Csendet, az Atyát, akinek Fia, titokzatos, feltétel nélküli engedelmessége által, maga a kinyilatkoztatás: „Aki pedig engem befogad , azt fogadja be, aki engem küldött" (*Jn* 13,20). „Az a beszéd, amelyet hallotok, nem az enyém, hanem az Atyáé, aki küldött engem" (*Jn* 14,24). A kinyi-

latkoztatás Szava azt kívánja tehát, hogy lépjünk túl rajta, nem abban az értelemben, hogy felejtsük el, vagy hogy tegyük zárójelbe, hiszen ez előre kizárna minden lehetőséget, amely az isteni mélységek megközelítését segítené. Inkább abban az értelemben, hogy ő az igazság és az élet; annyiban, amennyiben ő az út (vö. *Jn* 14,6), amely az örök Titokra nyílik, a küszöb, amelyen keresztül kell lépni. Akkor fogadjuk el tehát igazán a Szót, ha „meghaladjuk" azt; akkor engedelmeskedünk neki, ha „túlmegyünk" rajta, arra hallgatván tehát, ami azon túl, a mögött, annak a mélyén van. A re-velatio szerkezetében jelenlevő megnyílás és elrejtőzködés kettősségének a hit transzcendenciája felel meg, mert az nem áll meg az Ige közvetlenségénél, hanem azt meghaladva, a kimondottakon túlra törekszik.

Krisztusról, az Atya kinyilatkoztatójáról, aki felkínálta Önmagában a kiengesztelődés ajándékát, hallgatva kellene beszélni, vagy beszélve hallgatni, valamiféle meggyőző és ugyanakkor hűséges hírüladással, a tapintat cselekedetével, nem pedig lármás jelenléttel, a politika lerohanó stílusával. Elsősorban őt felidézve kellene beszélnünk róla, az ő tapintatát kellene felragyogtatni, úgy, hogy az még nagyobb szeretetre ösztönözzön, anélkül, hogy ráerőszakolnánk a valóságra vagy az emberi szívekre. A mi korunkban, amely elveti az ideológia szilárd bizonyosságait, ez a gyenge, tapintatos hírüladás – „Isten gyengeségének" ereje – képes lehet arra, hogy magához vonzza, hogy nyugtalanná tegye mindazokat, akik elfogadják a gondolkodás fáradságát és kényelmetlenségét, akik vállalják a keresés nyugtalanságát sokkal többért, mint amit egy jó üzlet anyagi biztonsága kínálhat. Ámde éppen ezért azok, akik menekülnek az önmagukból való állandó kilépés elől, azok el fognak futni a kereszt botránya elől is, olyan megbékélésben találva búvóhelyet, amely olcsón megszerezhető, amely közvetlenül, a pillanat igényének megfelelően kielégíti őket, álarccal eltakarván az ürességet, anélkül, hogy kitöltené azt...

„Exitus-reditus"

Az Atyával való kiengesztelődés ajándékát kettős *exodus* által kínálja fel számunkra a Názáreti Jézus: *az önmagából való kivonulás*

eseményében, amely egészen a Kereszt elhagyatottságáig vezet, és *az Atya felé való exodusban,* a feltámadás erejében. Az Atyáért és az emberekért vállalt élet által Jézus feltétel nélküli módon szabaddá lesz önmagától. Ugyanezt a szabadságot kéri tanítványitól is, hogy általa a kiengesztelődés ajándékának részeseivé váljanak: a kiengesztelődés Egyháza éppen ezért elsősorban világi érdekektől szabad közösség kell hogy legyen, amely annak szentelte magát, hogy az embereket szolgálja, de nem azok tetszésének elnyeréséért, hanem Isten és az Evangélium miatt. Ez a szabadság eljuthat önmaga elvesztéséig anélkül, hogy meghátrálna a Kereszt előtt: miként a Mester, úgy kell majd az ő tanítványinak is cselekedni. A szabadság csúcspontján Jézus, mint *a Megfeszített Magány* adja át magát nekünk, az Ő közössége pedig mint *Ecclesia Crucis* jelenik meg. Ez a tény központi jelentőséggel bír a keresztény hitben: Krisztus áldozata Nagypéntek csendjében, a mélységeket tárja fel. *In humilitate et ignominia crucis revelatur Deus* (Luther). Ha elfelejtenénk a Keresztre Feszített arcát, akkor elfelejtenénk Szeretetének Evangéliumát is. A kiengesztelődés Egyháza az a közösség, amely a Magányos Megfeszített követésének szenteli életét, még ha ez az emberi mértékek szerint terméketlennek vagy érthetetlennek is tűnne: így felszabadulván magafeléfordultságától, amely a világ sikereinek begyűjtésére késztetné, szabaddá lesz Isten számára. Ennek az Egyháznak mindig készen kell állnia arra, hogy kész legyen akár a legmagasabb árat is megfizetni Isten akarata iránti engedelmességből.

Ez a kiengesztelődés útja, amely Krisztusban felkínáltatott, amely elvezet minket az *Atya felé tartó exodushoz,* hogy ez teljes értelmet adjon az élet és a történelem számára, és feltárja előttünk a szeretet hazáját. Krisztus megéli ezt az *exodust,* amennyiben Ő a Feltámadott, az élet Ura. Pontosan így lesz Ő Isten világtól való másságának és szuverenitásának tanújává, a Végső horizonté, összevetve mindazzal, ami a teljességre még csak várakozó világa. Ő az, aki kinyilatkoztatta magát a kereszt botrányában és a Megvetett, Szegény feltámadásában. A kereszténység nem a tagadás győzelmének vallása, hanem – mindenek ellenére és mindennel szemben – a reményé. Ezért a kereszténynek továbbra is élniük kell az értelem utáni szenvedélyes vágyat, szívükkel az Örökbe gyökerezve, még egy olyan világban is, amely

nem érzi az értelem utáni szomjúság kínját. Tanúskodniuk kell egy tágasabb horizontról, amely Isten szabadító ígérete által tárul fel előttük, azaz a kiengesztelődés Evangéliumát kell hirdetniük az értelmet vesztett, feszültségtől vibráló, posztmodern, nihilista társadalomnak. A Feltámadott arra hívja az Egyházat, hogy tanúskodjon az értelemről, hogy tevékenyen, a valóságot elővételező módon tanúskodjon a kiengesztelődésben megígért eljövetelről, mert az már most elfogadható és megélhető.

Az exodus és az advent találkozása: a hit

Az emberi kivonulás és az isteni eljövetel között a szabadság találkozása, a kettő szövetségének tapasztalata, azaz a *hit* eseménye születik meg. Új élet, amely a kiengesztelődés elfogadásával veszi kezdetét. Éppen e két irányultság közötti eredendő különbség miatt ez nem lehet soha birtoklás és bizonyosság, hanem harc és haláltusa. Miként Jákob számára az éjszakai tusakodásban (vö. *Ter* 32, 23–33), úgy mindazok számára, akik hiszik az élő Istent, ő mindig éjszakai támadó lesz és marad, vagyis egyáltalán nem az ész dicsőségét hirdető ideológia „*Deus mortuus*"-sza, vagy a praktikus ész által száműzött „*Deus otiosus*". A kiengesztelődés Istene a Másik, akit nem lehet az emberi mértékek keretei közé szorítani. Ezért marad mindig érvényes a Zsidókhoz írt levél kiáltása: „Rettenetes dolog az élő Istennek kezébe esni" (*Zsid* 10,31)! A hit cselekedete szükségszerűen magába foglalja a különbözőséggel vívott folyamatos harcot, mert azt képtelen vagyok „megfejteni" vagy „feltartóztatni". A kivonulás nem tartalmazza az eljövetelt, az eljövetelnek kell folyamatosan elérnie és felkavarnia azt. Íme, ezért marad a kétely a hit állandó kísérője, és ezért lesz a hit ütközet, ellenállás, meghátrálás: „Rászedtél Uram és én hagytam, hogy rászedjél, megragadtál engem és legyőztél... Azért azt mondom: »Nem emlékezem róla, sem az ő nevében többé nem szólok!« De mintha égő tűz volna szívemben, az én csontjaimba rekesztve, és erőlködöm, hogy elviseljem azt, de nem tehetem" (*Jer* 20, 7.9). A hit békéje, az öröm, amelyet a világ nem ismer, a szépség, amely üdvözíteni fogja a világot, mindez nem a haláltusa és a szenvedély hiányában

gyökerezik, hanem olyan életben, amely egyidejűleg a Másikkal való harc is, Előtte való meghátrálás, a minket meghívó és csábító Idegennek való átadottság; a hit Istene „megemésztő tűz" (vö. *Deut* 4,24; *Iz* 33,14; *Zsid* 12,29); az általa felkínált megbékélés nem az ideológiák kényelmes megnyugvása, hanem előleg és foglaló, amelyet ismét és ismét újra elfogadni csak a remény és a szeretet odaadásával lehet...

A hit tehát – paradox módon – a végtelen távolság és a hallatlan közelség egysége, amelyet a Krisztusban felkínált kiengesztelődés tesz lehetővé Isten és az emberek között.

Fordította: *Takáts István*

Jean GUITTON

Isten és a tudomány

(Részlet)

Ha elfogadnánk azt a gondolatot, hogy a valóság csak az alapentitások közötti kölcsönhatás-mezők gyümölcse, s ezeket az entitásokat vagy alig vagy egyáltalán nem ismerjük, akkor el kellene fogadnunk azt is, hogy a világ némileg egy torzító tükörhöz hasonlítható, amelyben valamiképpen fölfedezzük ugyan a tükörképét valaminek, ami viszont örökre érthetetlen marad számunkra.

A kvantumfizika arra kényszerít bennünket, hogy a térről és időről alkotott szokásos fogalmainkon túllépjünk. Az univerzum egységet alkotó és oszthatatlan renden nyugszik, mind az atom, mind a csillagok léptékében. Nem arról van-e szó, amit Hubert Reeves úgy fogalmazott meg, hogy egy „immanens és mindenütt jelenlévő befolyás" az, ami az univerzum egy mástól láthatóan elkülönült tárgyai között lép fel? Minden rész a teljességet tartalmazza, és az egész tükrözi az összes részletet. A kávéscsésze ezen az asztalon, a ruhák, amelyeket viselünk, az összes tárgy, melyeket részekként azonosítunk, a beléjük rejtett teljességet hordozzák.

Mindannyian markunkban hordozzuk a végtelent.

Isten képmása

J. G. – Íme, elérkeztünk párbeszédünk végére. Találkozásaink során a klasszikus tudomány által magasra és szilárdra épített falon egy hasadékot nyitottunk. A szóban forgó fal mögött, jelenleg ködökbe burkolózott vidéket veszünk ki, varázslatos tájat, a végtelenségig bonyolult rajzolatút, melynek látóhatára mérhetetlenül messze van. A kvantumelmélet fényében, az új magyarázat révén számos titok megvilágosodik, s egyfajta *koherenciát* mutat, miközben egyik sem veszít akár egy szemernyit is eredeti igazságtartalmából. Különösen a modern fizika segít ezt meglátni: az ember szelleme alámerül a mélységekbe, jóval a személyes öntudat határain túlra merészkedve: minél mélyebbre száll alá, annál inkább közeledik az egyetemes alaphoz, amely összeköti az anyagot, az életet, az öntudatot.

I. B. – Arra támaszkodva, amit ön kijelent, elég itt arra a szokatlan kísérletre emlékeztetni, amelyet a francia Léon Foucault végzett 1851-ben. Gondoljunk vissza: ekkortájt még nem rendelkeztek tapasztalati bizonyítékkal arra vonatkozóan, hogy a Föld saját tengelye körül forog. Ennek bebizonyítására Foucault tehát súlyos követ függesztett egy hosszú kötélre, melyet a Panthéon boltívén rögzített. A kísérletet végző tudós tehát hatalmas méretű ingaórával rendelkezett, amely e szép tavaszi napon lengeni kezdett. És ekkor elkezdődött a rejtély. Foucault, legnagyobb meglepetésére azt észlelte, hogy az óra lengési síkja – vagyis az irány, amelyben az oda-vissza mozgása történt – nem állandó, hanem függőleges tengely körül forgott.

Jóllehet az óriási inga kelet-nyugati irányban kezdett el mozogni, néhány órával később már észak-déli irányban zajlott a mozgás. Minek következtében? Milyen okból?

Foucault egyszerűen azt felelte, hogy ez az irányváltoztatás csak látszat volt: szerinte valójában a Föld az, ami az inga alatt elfordult, és a lengés síkja változatlan maradt.

J. G. – Biztosan. De mihez viszonyítva maradt mozdulatlan? Mivel az egész univerzum mozgásban van, hol találni egy mozdulatlan vonatkozási pontot? A Föld forog a Nap körül, ami maga is mozgásban van a Tejút centruma körül... Hol áll meg ez a fantasztikus balett?

I. B. – Íme, ez az igazi kérdés, amelyet Foucault ingája hozott a felszínre. Mert a Tejút mozgásban van a szomszédos galaxisok helyi csoportjának a központja felé, miközben azok is mozgásban vannak egy még nagyobb csillagrendszer-csoport felé. Márpedig a csillagrendszereknek ez a gigászi rendszere maga is útban van afelé, amit a „Nagy Vonzónak" hívnak, az óriási távolságban levő, mérhetetlen galaxisegyüttes irányába.

A Foucault kísérletéből levont következtetés eléggé meglepő: a tekintélyes tömeggel szemben, amit a napok és közeli csillagrendszerek jelentenek, az inga lengési síkja közömbös és a Földtől szédületes távolságra található, az univerzum horizontján lévő égitestekhez igazodik. Mivel az univerzum látható tömegének összessége a milliárdnyi, messzi csillagrendszerekben található, ez azt jelenti, hogy az inga viselkedését az univerzum *egésze,* és nem csupán a Föld közelségében lévő égitestek határozzák meg.

Másként mondva, ha én fölemelem ezt a poharat az asztalról, azokat az erőket hozom működésbe, amelyek az egész univerzumban bennfoglaltatnak: mindaz, ami kicsiny bolygónkon történik, kapcsolatban van a mérhetetlen kozmosszal, mintha mindegyik rész magában hordaná az univerzum teljességét. Foucault ingájával kénytelenek vagyunk elismerni, hogy titokzatos kölcsönhatás létezik az univerzum minden atomja között, kölcsönhatás, amely nem vesz igénybe energia- vagy erőcserét, de mégis egyetlen nagy egységbe fogja össze a világmindenséget.[1]

J. G. – Az a látszat, hogy minden úgy történik, mintha valamiféle „öntudat" teremtene kapcsolatot az univerzum valamennyi atomja kö-

[1] *Patience dans l'azur,* H. Reeves, Le Seuil, 1988.

zött. Amint Teilhard de Chardin írta: „Minden részecskében, minden atomban, minden molekulában az anyag minden sejtjében ott él elrejtve és munkálkodik azok tudtán kívül az örökkévalóság mindent-tudása és a végtelen mindenhatósága."

G. B. – A fizikus Harris Walker Teilhard gondolatait visszhangozta, amikor azt sugallta, hogy az elemi részecskék viselkedése mintha valami szervező erő által lenne irányítva.

J. G. – A kvantumfizika tudtunkra adja, hogy a természet oszthatatlan együttes, *amelybe minden beletartozik:* az univerzum egésze, úgy tűnik, minden helyen és minden időben állandóan jelen van. És ettől fogva, a két tárgyat több vagy kevesebb távolsággal elválasztó térnek nem sok értelme van. Például ez a könyv az asztalon: nyilvánvalóan, a szemünk, a józan eszünk azt mondja, hogy bizonyos távolságra, egymástól elválasztva vannak. De mit mond a fizikus? Attól a pillanattól kezdve, hogy a két tárgy kölcsönhatásba lép egymással, úgy kell őket szemlélni, mint amelyek egyetlen rendszert alkotnak, s következésképpen egymástól elválaszthatatlanok.

G. B. – Az elválaszthatatlanság fogalma a húszas években jelent meg az első kvantumelméletekkel. Ekkortájt óriási vitákat kavart föl, olyan nagy személyiségeket is bevonva ebbe, mint Einstein, aki 1935-ben egy hatásos tanulmányt tett közzé, hogy kimutassa a kvantumelmélet hiányos voltát. Két kollégájával, Podolskyval és Rosennel Einstein egy képzeletbeli kísérletet javasolt, amely ma az „EPR kísérlet" néven ismert a három tudós nevének kezdőbetűi miatt.

Tegyük fel, hogy sikerül ütköztetni két, A és B elektront egymással, és megvártuk, míg az ütközés után eléggé eltávolodtak egymástól ahhoz, hogy egyik se tudja a másikat valami módon befolyásolni. Ekkor, az A-n végzett mérések alapján érvényes következtetéseket lehet levonni a B-re és senki nem tételezheti fel, hogy az A sebességét mérve a B sebességét befolyásoltuk. Márpedig, ha a kvantummechaniká-

hoz tartja magát az ember – hangzott Einstein bírálata – akkor lehetetlen megtudni, milyen irányt fog követni az A részecske, mielőtt pályáját nem regisztrálná valami mérőeszköz, mivel, a kvantumelmélet szerint egy történés valósága a megfigyelés tényétől függ. Márpedig, ha A „nem tudja", milyen irányt vegyen, míg csak egy mérőeszköz nem regisztrálja, akkor hogyan ismerhetné a B az A-n végzett mérést megelőzően az A irányát, és hogyan tudná úgy módosítani saját pályáját, hogy a mérés pillanatában a megfelelő irányban haladjon?

Einstein szerint mindez abszurd: a kvantummechanika hiányos elmélet, és azok, akik betű szerint alkalmazták, tévúton jártak. Végeredményben Einstein meg volt győződve arról, hogy a két részecske két különböző entitást jelenít meg, a térben elválasztott két valóságmorzsát, amelyek nem tudják egymást kölcsönösen befolyásolni.

A kvantumfizika azonban pontosan az ellenkezőjét állítja. Azt, tudniillik, hogy két különállónak is látszó részecske a térben csupán egy és ugyanazon fizikai rendszert alkot. 1982-ben a francia fizikus, Alain Aspect bizonyította be végérvényesen Einstein tévedését, kimutatván, hogy megmagyarázhatatlan korreláció létezik a két foton, vagyis a két fényrészecske között, melyek egymástól eltávolodnak, ellentétes irányban. Valahányszor módosítják a két foton egyikének polaritását (egy szűrő segítségével), a másik azonnal „tudni" látszik, mi történt társával és azonnal ugyanazt a polaritás-változást szenvedi el. Milyen magyarázatot lehet adni ilyen jelenségre? A kérdés megoldása ugyancsak zavarba hozta a fizikusokat, akik erre két magyarázattal hozakodtak elő.

Az első szerint az A foton egy jel segítségével tudatja a B fotonnal, hogy mi történik, és ez a jel a két foton között a fény sebességénél nagyobb sebességgel közlekedik. Miután ez a nézet mérsékelt sikert aratott, ma a fizikusok ezt egyre inkább elvetik és inkább részesítik előnyben azt, ami Niels Bohr a „kvantumakció oszthatatlanságának" nevezett, vagy még inkább a kvantumkísérletek elválaszthatatlanságának.[2]

---

[2] *A la Recherche du réel,* B. d´Espagnat, Gauthier-Villar,s 1979.

A második magyarázat szerint el kell fogadnunk azt a gondolatot, hogy két fényrészecske, még ha milliárdnyi kilométerek is választják el őket egymástól, ugyanazon teljesség részei: közöttük egyfajta titokzatos interakció létezik, amelyik állandó kapcsolatban tartja őket. Egy közelítőleges példával azt lehet mondani, hogy ha én megégetem a bal kezemet, a jobb kezem azonnal értesül róla és a baléhoz hasonló, hátráló mozdulatot tesz, mert mindkét kezem a szervezetem egészének a része.

J. G. – Ezek az eredmények kérdésessé teszik a tér és az idő fogalmát is abban az értelemben, amit ezeken a szavakon általában értünk.

Engem egy vitára emlékeztet ez az egész, amit egy fél évszázaddal ezelőtt Louis de Broglie-vel folytattam. A Panthéonnal szemben álltunk és azt mondta nekem, hogy a fizika és a metafizika, a tények és az eszmék, az anyag és az öntudat csupán egyetlen és ugyanazon dolog. Gondolata megvilágítására az örvény képét hívta segítségül, s erre mindig emlékezni fogok. „Bizonyos távolságból – mondta nekem – világosan meg lehet különböztetni az örvény által sodrásba hozott vizet a folyó nyugodtabb vizétől. Az emberek két egymástól különböző „valamiként" fogja fel a jelenséget. De közeledve lehetetlen megmondani, hol végződik az örvény és hol kezdődik a folyó: a különálló, elkülönült részek vizsgálatának semmi értelme: az örvény valójában nem különálló valami, hanem az egész egyik megjelenése."

G. B. – Még inkább meg lehet érteni a fizikusokat, amikor azt állítják, hogy az egész és a rész egy és ugyanazon dolog. Íme, egy meglepő példa: a hologramé. Az emberek legtöbbjében, akik láttak már holografikus képet (amelyet úgy nyernek, hogy a lézersugarat arra a lemezre vetítik, amire a lézersugárral az ábrát készítették), az a különös benyomás támad, hogy valóságos, három dimenziójú tárgyat látnak. A holografikus képet körül lehet járni és azt különböző szögekből lehet megfigyelni, egészen úgy, mint egy valóságos tárgyat. Csak ha kezünket nyújtjuk e felé a tárgy felé, akkor állapítjuk meg, hogy semmi ilyen nincs ott.

Ha ön erősen nagyító mikroszkópot használ például egy vízcsepp holografikus képének a vizsgálatánál, látni fogja a mikroorganizmusokat is, amelyek az eredeti cseppben találhatók.

De ez nem minden. A holografikus képnek van egy még különösebb jellegzetessége. Tegyük fel, hogy fényképet készítek az Eiffel-toronyról. Ha a fényképem negatívját kettészakítom, és előhivatom a két félnek az egyikét, akkor, természetesen az Eiffel-torony eredeti képének csupán az egyik felét kapom meg.

A holografikus képpel viszont minden megváltozik. Bármily különösnek is tűnjön, ha a holografikus negatív egy darabját elszakítjuk, s egy lézer-vetítő alá tesszük, nem a képnek egy részét, hanem *az egész képet* kapjuk. Még ha tízszer összetéptem a negatívot és csupán egy kicsinyke részét őrzöm meg, ez is tartalmazni fogja a kép egészét.

Ez látványos módon mutatja, hogy nem létezik több hasonló dologra egyformán vonatkozó megfelelés az eredeti kép régiói (vagy részei) és a holografikus lemez régiói között, amint ez egy szokásos fénykép negatívjának az esetében volt. A teljes, egész kép mindenütt rögzítődött a holografikus lemezen, oly módon, hogy a lemez „részeinek" mindegyike a kép teljességét adja vissza. David Bohm számára a hologram megdöbbentő analógiát mutat az univerzum oszthatatlan és globális rendjével.[3]

J. G. – De mi történik a holografikus lemezen, hogy ezt a hatást létrehozza, ami szerint minden „rész" a teljességet tartalmazza?

I. B. – Bohm szerint valójában csak egy pillanatnyi, megdermedt változatról van szó, ami végtelenül tágabb léptékben történik a tér minden régiójában az egész univerzumon keresztül az atomoktól a csillagokig, a csillagoktól galaxisokig.

J. G. – Önt hallgatván, szemléletes választ kaptam egy kérdésre, amely a Szentírás olvasása közben vetődött föl bennem: miért írja a

---

[3] *La Plénitude de l'Univers*, D. Bohm, Le Rocher, 1988.

Biblia, hogy Isten az embert a saját képmására teremtette? Nehezebb azt hinnem, hogy Isten képét utánozzuk, mint azt, hogy *magának Istennek vagyunk a képmásai.* Egy kissé, mint a holografikus lemez, amelyik az egészet tartalmazza minden részében, minden emberi lény az isteni teljesség képmása.

G. B. – Talán tudok segíteni, s az ön gondolatát még világosabbá tenni, ha tovább haladunk ennek a metaforának a híres hologramok által nyitott útján. Ezért előbb arra kell gondolnunk, hogy az anyag, amint az Louis de Broglie bebizonyította, hullámokból áll. A tárgyak anyaga tehát maga is hullámszerű konfigurációkból áll, amelyek kölcsönhatásban vannak az energiaszerű konfigurációkkal. A kép, ami ebből származik, az anyag és az energia kódolt konfigurációjának a képe – vagyis hasonló a hologramhoz –, s ez az anyag meg energia szünet nélkül árad, keresztül-kasul az egész univerzumon. A tér minden régiója – bármily kicsiny legyen is, elmenve egészen az egyszerű fotonig, ami szintén egy hullám vagy egy hullámcsomag –, tartalmazza, éppen úgy, mint a holografikus lemez minden régiója, az együttes konfigurációját; az, ami a mi kicsinyke planétánkon történik, az univerzum hierarchikus struktúráinak az uralma alatt áll.

J. G. – Be kell vallanom, hogy ez lélegzetelállító látomás: egy végtelen holografikus univerzum, ahol minden régió, jóllehet különböző, az egészet tartalmazza. Tehát eggyel többször visszajutottunk az isteni teljesség képéhez, mind térben, mind időben.

Így jutunk el a diszkontinuitás nélküli, holisztikusan rendezett univerzum első alapelvéhez: minden tükrözi az egészet. Ebben kell látni a kvantumelmélet győzelmeinek egyik legfontosabbját. Még ha szellemünk nem is tette magáévá az összes következményt, ez a „forradalom" jóval nagyobb horderejű következményt tartalmaz, mint a középkor végén az átmenet a laposnak tartott Föld elképzeléséről arra a megállapításra, hogy a Föld gömbölyű. A kávéscsésze ezen az asztalon, a ruhák, melyeket hordunk, ez a kép, melynek festését éppen

most fejeztem be, mindezek a tárgyak, melyeket részekként azonosítunk, a teljességet rejtegetik magukban: a kozmikus port és Isten atomjait, s mindannyian markunkban hordozzuk a végtelent.

* * *

Ezeken az oldalakon megkíséreltük bebizonyítani azt, hogy az ósdi materializmus – az, ami kikergette a szellemet a metafizika sajátos világába – többé nem ér semmit. A materializmus, bizonyos módon biztonságot sugárzó és teljes jellegű, a régi logika ellenállhatatlan vonzását gyakorolta ránk; az univerzum elemei erősek és szilárdak voltak, és a kozmosz misztériumai, nyilvánvaló bizonytalanságaikkal, nem jelentettek többet, mint saját belső korlátaink, hozzá nem értésünk bevallását. Összegezve: olyan problémákat, amelyek egy többé-kevésbé távoli napon a maguk során megoldást nyernek.

Ám az új fizika és az új logika ezt az elképzelést fölborították. A komplementaritás elve kinyilvánítja, hogy az anyag elemi összetevői, mint amilyenek az elektronok, kettős arculatú entitások; Janus módjára, egyszer mint a szilárd anyag részecskéi, máskor meg mint anyagtalan hullámok jelennek meg. Ez a két leírás egymásnak ellentmond; mégis, a fizikusnak mindkettőre egyszerre szüksége van. Tehát úgy kell őket kezelni, mintha azok egyidőben pontosak és együttlétezők lennének. Heisenberg volt az első, aki megértette, hogy a komplementaritás örökre véget vetett a részecske-állapot és a hullám-állapot, az anyag és szellem közötti kartéziánus dualizmusnak: egyik is, másik is egy és ugyanazon valóság komplementáris elemei.

Így mélységesen és visszafordíthatatlanul módosul az anyag és szellem közötti alapvető megkülönböztetés. Innen származik az új filozófiai fogalom, amelynek a materializmus nevet adtuk.

A kvantumfizika által nyitott új út az, amely az embernek az univerzumról alkotott képét átformálja, mégpedig sokkal radikálisabban, mint azt a kopernikuszi fordulat tette. Még ha sokakban nem is tudatosult ez a változás, még ha a XIX. század természettudományának dogmái és tabui a tér, idő, anyag és energia fogalmáról, mint a determinizmus és a kauzalitás foglyai, uralják is a „tudományokat komolyan vevő ember" gondolatait, nincs messze az idő, amikor ezeket a túlhaladott fogalmakat nem becsülik többre, mint amik valójában, vagyis az eszmetörténet anakronizmusai.

Mivel a fizikusok még az anyag fogalmát is anyagtalanították, ugyanakkor új filozófiai út reményét csillantották fel előttünk: a metarealizmusét, egy bizonyos túlonság *útját, amely nyitott az anyag, szellem és valóság végső egyesülésére.*

A metarealizmus felé

J. G. – Párbeszédünk utolsó állomásán elérkezett a pillanat, hogy az elavult csatározáson – amely oly hosszú időn keresztül a Lét természetéről szóló két alapvető tanítást, a materializmust és a spiritualizmust szembeállította egymással – felülemelkedve, új – azokon túli – terepet keressünk. Sőt, egy harmadik utat kell keresni az ismeret e két filozófiája, a realizmus és az idealizmus között. A szellem és anyag közötti szintézis határán a világ új látványa tárul elénk, egyszerre ontológiai jellegű tanítással és ismeretelmélettel fogunk találkozni s ez: a *metarealizmus*.

I. B. – Ezen a fokon szerintem fontos pontosítani a különbségeket egyrészt a spiritualizmus és az idealizmus, másrészt a materializmus és a realizmus között.

J. G. – Jóllehet egymást kiegészítők, ez a két fogalompár egymástól különböző két problémát érint. A spiritualizmus (amelyik a materializmussal szemközt helyezkedik el) a Létről szóló tanítás, addig az idealizmus (a realizmus ellentéteként) ismeretelmélet. A spiritualizmus hívének szemében a valóság tisztára spirituális dimenzió; ezzel ellentétben a materializmus a valóságot szigorúan mechanikus dimenzióra korlátozza, a szellem itt nem játszhat semmi szerepet és egyébként sincs semmi független létezése.

Vegyük szemügyre most az idealizmust: ezen megközelítés szerint a valóság nem közelíthető meg. Egyáltalán létezik mint független valóság? Lehetetlen megerősíteni, csak benyomások léteznek, melyekkel róla rendelkezünk. Ezzel ellentétben, a realizmus számára a világnak objektív valósága van, amely független a megfigyelőtől, s mi azt *olyannak* fogjuk fel, *amilyen*.

Szerintem ma ezeknek a magatartásoknak egyike sem esik egybe a valósággal és azokkal az ábrázolásokkal, melyeket ihlet. A világ egyedül elfogadható modellje ezentúl a modern fizikán nyugszik.

Eszmefuttatásaim során Heisenbergnek ezt a gondolatát elkülönítettem, mert számomra annyira fontosnak tűnik megőrzése abban a tézisben, amit védelmezni akarunk: „Szemünk előtt tartva a normális beszéd fogalmainak belső stabilitását a tudományos fejlődés folyamán, azt látja az ember, hogy – a modern fizika tapasztalatai után – magatartásunk az olyan fogalmakkal szemben, a lélek, az élet vagy Isten, különbözni fog attól a magatartástól, amivel a XIX. század rendelkezett."

I. B. – Egyébként hasonló megfontolások vezették a fizikus Eddingtont a következő megjegyzés tételére: „Talán azt lehetne mondani a modern tudományokból levont érvek összegzéseként, hogy a

vallás az eszét használó tudományos kutató számára az 1927-es év táján lehetségessé vált."

J. G. – A kortárs gondolkodás történetében ez az 1927-es esztendő egyike a legfontosabbaknak. A metarealista filozófia előrelendülését jelzi. Ez az az év, melynek folyamán Heisenberg kifejtette a bizonytalanság alapelvéről vallott nézetét, ez az év, amikor Lemaitre kanonok taglalta a világegyetem tágulásáról szóló nézetét, s Einstein ekkor állt elő az egymezős elméletével, Teilhard de Chardin ekkor tette közzé munkássága első, fontosabb műveit. Ez a koppenhágai kongresszus éve, amely a kvantumelmélet hivatalos megalapozását jelzi.

Nemde jellemző, hogy ezek az episztemológiai földrengések provokálták a tudomány embereit?

Maguknak a filozófusoknak is föl kell tenni a kérdést ezeknek a mélyreható változásoknak az igazi jelentésére vonatkozóan, s nevezetesen felelni kell erre a kérdésre: mit akar nekünk mondani a tudomány? Mik az új értékek, melyeket javasol, s mennyiben fog hozzájárulni a világ új látásmódjának kidolgozásához?

Azért, hogy erre a kérdésre felelni tudjunk, a metarealista álláspontot kell elfogadnunk: a tudomány visszahatásai a filozófia mezején végre először eszközökkel szolgálnak ahhoz, hogy szintézist lehessen létrehozni a materializmus és a spiritualizmus között, hogy ki lehessen engesztelni a realizmust az idealizmussal: az immanens valóság, amit mi befogadunk, ekkor csatlakozik a transzcendens princípiumhoz, ami a föltevés szerint keletkezésének oka.

Emlékezzünk csak arra, hogy a spiritualizmus filozófusai egybehangzóan tagadják az emberi lélek anyagi eredetét, azt állítva, hogy a gondolat az univerzum anyagot megelőző adottsága. Közülük egyesek, a legszélsőségesebbek még az anyag autonóm létét is tagadják. Hozzájuk tartozik Berkeley is, aki számára az univerzum nem más, mint Isten képmása.

I. B. – Leibniz monádjai ugyancsak a spiritualizmus megnyilvánulása?

J. G. – Igen, de a végletekig hajtva. Leibniz filozófiai rendszere egyfajta objektív spiritualizmushoz vezet abban a mértékben, amennyibe föltételezi az emberi öntudattól különböző és attól független, „objektív" spirituális alap létezését. Ez az objektív spirituális alap semmi más, mint Hegel Abszolút Ideája, vagy egyszerűbben: Isten. Ebben az esetben Isten az univerzummal szemben transzcendens, és nem lehet azzal összetéveszteni.

G. B. – Itt fölvetődik egy kérdés: ha az univerzum egy transzcendens Létező létén nyugszik, hogyan lehet eljutni ehhez a Létezőhöz? Valójában nem vagyunk elvágva az univerzum igazi lényegétől?

I. B. – Az idealista áramlatok ezt a nézőpontot fejtették ki. Az idealizmus neve alatt csoportosulnak azok a filozófiák, amelyek szerint a valóság „önmagában" nem ismerhető meg: a külső világ egyedüli bizonyossága a mi észlelésünkben, a színek, az ízek, a formák, a dimenziók érzetében rejlik. Attól a naptól kezdve, amikor megszülettünk, belénk oltják, hogy a világról közös felfogással, ismeretekkel kell rendelkeznünk. Amit egy ember faként, virágként, folyóként érzékel, azt minden embernek faként, virágként, folyóként kell érzékelnie. Ez az „önmagában" lévő világba vetett közös hiedelmeink egyenes következménye.

A kibernetikus Heinz von Foerster azt állítja, hogy az emberi szellem nem azt érzékeli, ami *ott* van, hanem azt, amit ott lenni *hisz*. A látóképességünk a retinahártyától függ, ami a külső világ fényeit elnyeli, majd a jeleket átadja az agynak. Egyébként ugyanez a séma érvényes valamennyi szenzoriális érzékelésünkre. Mégis, a retinahártya nem fogja föl a színt – magyarázza Foerster –, vak az inger minőségére, csak a mennyiségére érzékeny. „Ennek nem szabadna a meglepetés erejével hatnia, teszi hozzá, mert igazából nincs se fény, se szín *önmagában:* csupán elektromágneses hullámok vannak."

Éppúgy nincsen sem hang, sem zene: csupán a légnyomás pillanatnyi változásai a dobhártyánkon. Nincsen se hideg, se meleg: csu-

pán mozgásban lévő molekulák több-kevesebb kinetikus energiával, és így tovább.

Végeredményben, az idealizmus hívei szerint, nem a világ részeként születünk, hanem részeként valaminek, amit mi világként megalkotunk. Az idealizmus ránk erőlteti azt az elképzelést, hogy mindegyikünk egyfajta „öntudati szférában" él, ami kölcsönhatásban van egyszerre az ismeretlen valósággal és az öntudat más szféráival. Az objektív valóság fogalma újra szétfoszlik: az objektív valóságra rákérdezni anélkül, hogy számot vetnénk azok véleményével, akik azt vizsgálják, értelmetlenség.[4]

Alapjait tekintve, az én saját „öntudati szférám" magáról a valóságról semmi fölvilágosítással nem szolgál számomra: a világra vonatkozó ismereteim összessége lecsökken azokra az elképzelésekre, amelyeket én alkotok róla; ami az érzékeimen túli valóságot illeti, az homályos, elfátyolozott, titokzatos, és valószínűleg megismerhetetlen marad.[5]

G. B. – Itt ismét fölleljük az idealizmust a fizikában: a valóság nem ragadható meg, nem becsülhető fel, s végsőkig hajtva, *nem létezik,* csak a megfigyelés tettén keresztül.

J. G. – Mit tudunk mondani erről az enigmatikus valóságról? Szeretnék visszatérni egy gondolatra, amelyről már beszéltünk e könyvben: az az érzésem, hogy belemerültünk az anyagból és öntudatból álló híres információ-özönbe, amelyet föntebb leírtunk.

G. B. – Ismét visszatérünk a kvantummező elméletéhez. Az elemi részecskék itt úgy tekinthetők, mint egy kvantummező megnyilatkozásai, s ezen a mezőn az anyagot és annak minden mozgását egyfajta mögöttes információ-mező hozta létre. A fizikus Hamilton még messzebb megy, amikor azt állítja, hogy az anyag talán az „informá-

[4] *Science and Technology*, Science Foundation, 1979.
[5] *A la Recherche du réel,* B. d´Espagnat, Gauthier-Villar,s 1979.

ciómezők" egész serege kölcsönhatásának az eredménye: egy részecske a „valóság világban" csak egy információ-óceánból eredő hullámmozgás során bontakozik ki, mint egy nagy vízhullám, amit az óceán megszokott mozgása hoz létre. Ez az állandó hullámzás, ez a dagály-apály hozza létre azt a tárgyat, amely egy anyagi részecske minden tulajdonságával rendelkezik.

Hasonló módon, David Bohm oksági magyarázata szerint az elemi részecskék egy kvantált globális mezőből származnak. Az információ itt meghatározó szerepet játszik, létrehozva nemcsak a kvantumfolyamatokat, hanem magukat a részecskéket is. Ő a felelős azért a módért, amelynek során a kvantumfolyamatok kibontakoznak, kiindulva az univerzum kvantummezőjéből.

J. G. – Mindez megerősíti azt, hogy a szellem rendje és az anyag rendje nem különálló valóságok, hanem egy általános rend spektrumában helyezkednek el, ami a mechanikus rendtől a „spirituális" rendig terjed. Ha a szellem és az anyag eredete egy közös spektrum, akkor világossá válik, hogy kettősségük illúzió, és annak a ténynek tulajdonítható, hogy az anyagnak csak a mechanikus aspektusait, a szellemnek meg csak a változtathatatlan minőségét vesszük figyelembe.[6]

I. B. – Itt Heisenberg bizonytalansági elvéhez hasonló gondolathoz jutunk, amely szerint mi *nem megfigyeljük* a fizikai világot, hanem *részt veszünk benne.* Érzékeink nincsenek elválasztva attól, ami „önmagában" létezik, hanem belsőleg kapcsolódnak a visszacsatolás bonyolult folyamatában, melynek végső eredményeképp valójában *létrehozzuk* azt, ami „önmagában" van.

Az új fizika szerint mi álmodjuk a világot. Álmodjuk, mint valami tartósat, titokzatost, láthatót, a térben mindenütt jelenvalót, időben állandót. De túl ezen az illúzión, a reális és az irreális minden kategóriája elillan. Valamint többé nem lehet azon sem morfondírozni, hogy

---

[6] *La Plénitude de l'Univers,* D. Bohm, Le Rocher, 1988.

Schrödinger macskája vagy élő, vagy döglött; éppúgy nem lehet fölfogni az objektív világot, mint létezőt vagy nem létezőt: a szellem és a világ csupán egy és ugyanazon valóságot alkotják.

J. G. – Amint Pearce mondja: „Az emberi szellem egy univerzumot tükröz, ami tükrözi az emberi szellemet." Ennélfogva nem lehet azt mondani egyszerűen, hogy a szellem és az anyag együtt léteznek, hanem *egyik a másikon keresztül* létezik. Bizonyos módon, rajtunk keresztül, az univerzum éppen most önmagáról álmodik: a metarealizmus éppen abban a pillanatban kezdődik, amikor az álmodó tudomást vesz önmagáról és az álmáról.[7]

I. B. – Azt hiszem, érdekes itt közelíteni az ön nézőpontját a nagy amerikai fizikus, Heinz Pagels nézetéhez: „Mi az univerzum? Egy hatalmas térhatású film, melynek akaratlan szereplői vagyunk. Kozmikus tréfa, óriási számítógép, a Legfőbb Létező művészi alkotása, vagy egészen egyszerűen egy kísérlet? Az univerzum megértésével kapcsolatos nehézségeink onnan származnak, hogy nem tudjuk mihez hasonlítani."

Mégis ugyanez a Heinz Pagels folytatja, megfogalmazva a fizikusok legtöbbjének nézőpontját: „Azt hiszem, hogy az univerzum egy titkos kódban szerkesztett üzenet, kozmikus kód, és a tudományos kutató föladata e kód megfejtésében áll."[8]

J. G. – Ahhoz, hogy el tudjuk fogadni e kozmikus kód létezését és azt meg is tudjuk érteni, gondolatát a materialista keretbe kell belehelyezni. Kérem az olvasóinkat, elmélkedjenek e három jellegzetességen, melyek, számomra úgy tűnik, meghatározzák e keretet:

– *a szellem és az anyag egy és ugyanazon valóságot alkotnak;*

– *ennek az anyagi/szellemi univerzumnak a Teremtője transzcendens;*

---

[7] *Science and Technology*, Science Foundation, 1979.

[8] *L'Univers Quantique*, H. Pagels, Inter Editions, 1985.

– *ennek az univerzumnak az önmagában lévő realitása nem ismerhető meg.*

Eljárásunk törvényes? Mindenesetre sajátos visszhangra lel egy gondolkodó filozófiájában, aki a középkor kellős közepén annak intuíciójával rendelkezett, ami a metarealizmust előre jelezte, s ez a gondolkodó nem más, mint Aquinói Szent Tamás. Egyszerre metafizikus, logisztikus, teológus, Szent Tamás kezdte el a keresztény hit kibékítését Arisztotelész racionalista filozófiájával.

Végül, hogy e párbeszéd befejeztekor némi világosságot gyújtsunk s a szomorúságot szétoszlassuk, egy utolsó megjegyzést hadd tegyek: ha Aquinói szent Tamás annyira mély befolyást gyakorol a kortárs-gondolkodásra, ez azért van, mert ő volt az első, aki elkezdte összhangba hozni azt, amit *hitt*, és azt, amit *tudott:* harmóniát akart teremteni a hit cselekedete és a tudás cselekedete között, egyszóval, Isten és a tudomány között.

Miért van inkább valami, mint semmi?

Milyen bizonyosság? Milyen remény? Milyen tudás? Mit kell nekünk ebből az előszóval elmondott filozófiai esszéből megőrizni? Előbb az értelem kutatása a jelentéktelen világban; a „terv" kutatása a véletlenek legkisebbjei során; az eseményé a dolgok törékenységében: egy falevél, madárdal, egy vízcsepp esése, szélfuvam az űrben.

Mindezek a parányi összetevők a láthatatlan leple alatt összeesküvést szőnek, hogy megformálják a valóságot; mibennünk, szívünk közepében futnak egybe, egészen addig, amíg meg nem születik az olthatatlan szomjúság: a valóság iránti vágy.

Ez a vágy az, ami bennünket a párbeszédek során a Lét kutatására serkentett.

De mit látunk ebből a Létből? Mindenekelőtt áthatolhatatlanságát, homályosságát, ugyanakkor törékenységét és formái sokféleségét; párbeszédünk tehát megtalálta természetes határát, legemelkedettebb pontját ezzel a gondolattal: a független valóság számunkra megközelíthetetlen, a valóság elfátyolozott marad, örökre megismerhetetlen.[9]

Talán először tudatosítjuk, hogy egy „modern" gondolat boldogsága az új fizika és filozófia kereszteződésénél annyit jelent, mint leírni az univerzum rejtélyét egy még mélyebb rejtéllyel történő behelyettesítés árán: s ez magáé a léleké vagy szellemé.

Marad tehát ez a kérdés, az utolsó, a legfélelmetesebb. Elkezdte ezt a párbeszédet és be is kell, hogy fejezze: mi az univerzum jelentése? Hova vezet mindez bennünket? *Miért van inkább valami, mint semmi?*

Azok, akik e mély értelmű gondolat révén fölteszik a kérdést, egycsapásra megismerik a legintenzívebb filozófiai szédületet. Teilhard de Chardin alig hétéves volt, amikor hirtelen szembetalálta magát ezzel a titokkal. Anyja megmutatott neki egy hajfürtöt, égő gyufát közelített hozzá, és a fürt megsemmisült. Mihelyt a láng kialudt, a kicsin Teilhard átérezte a semmi abszurditását. És amint a tagadás, a halál, a rémület, a bűn megtapasztalása erősebb, mint ennek ellenkezője, Teilhard fölteszi a kérdést: miért vannak a dolgok? Miért van végük? Honnan támad ez a Lét, ami bennem van – ami én *vagyok* – és aki nem ismeri létezése legmélyebb értelmét?

* * *

Az univerzum: százmilliárdnyi csillag, szétszórva milliárdnyi galaxisban, s ezek maguk is beleveszve egy csöndes, üres, jeges mérhetetlenségbe. A gondolat borzongani kezd e tőle oly különböző univerzum

---

[9] *La Plénitude de l'Univers*, D. Bohm, Le Rocher, 1988.

előtt, ami számára borzasztónak, zsarnokinak, ellenségesnek tűnik: miért létezik? És miért létezünk mi rajta keresztül?

Sok milliárd évvel megjelenése után, az anyag folytatja rohanását a téren és időn át. Ám hová vezet bennünket ez a rohanás?

A kozmológia azt feleli, hogy az univerzum nem örök. Noha véget fog érni, mégis, ez a vég mérhetetlenül távoli. S nem fog tudni elmenekülni a két lehetséges halál egyikétől: a hideg általi haláltól vagy a tűz általi haláltól.

Az első esetben az univerzum „nyitottnak" mondott: kiterjedése a végtelenségig folytatódik, a galaxisok belevesznek a végtelenbe, mialatt csillagok egyenként kialszanak, azután, hogy elragyogták utolsó sugaraikat. A proton élettartamán túl, maga az anyag bomlik le. Eljő az utolsó pillanat, az, amiékor a legutolsó kozmikus porszemeket a maguk során elnyeli a mérhetetlen fekete lyuk, amivé a haldokló univerzum lett. Végül maga a tér–idő is feloldódik: minden visszafordul a semmibe.

Metafizikai szempontból semmi sem fájdalmasabb, mint ez az ellobbanás, az anyag-pernye felszálló oszlopa, ez a lassú lebomlás, ez a korlátlan kisugárzás, ami a szivárvány minden színét magára ölti, mielőtt megsemmisülne.

Miből lenne ez a semmi? Mi marad a százmilliárd évek alatt, szerte mindenütt az univerzumban fölhalmozott információból?

Talán választ kapunk, ha szemügyre vesszük a kapcsolatot egy rendszer információja (szervezete) és az entrópia (e rendszer rendjének leépülése) között.

El lehet fogadni a legtöbb fizikussal együtt, hogy az információ megszerzése (vagyis egy ismerete megszerzése) energiát fogyaszt és a globális entrópia növekedését váltja ki a rendszeren belül. Másként mondva, ha az entrópia méri egy rendszer fizikai rendetlenségét, ugyanakkor közvetett mutatója a helyileg, ugyanezen rendszer által fogva tartott információ mennyiségének. Az információelmélet tehát erre a meglepő állításra vezet: a káosz egy rendszeren belül bizonyos információmennyiség jelenlétének a mutatója.

A végletekig hajtva ezt a következtetést, az univerzumot eltűnése pillanatában jellemző maximális rendtelenségi állapotot úgy lehet magyarázni, mint, túl az anyagi univerzumon, az ugyancsak maximális információmennyiség jelenlétének a jelét.

Az univerzum végcélja itt egybemosódik a végével: létrehozni és felszabadítani az ismeretet. Ebben a végső szakaszban, a kozmosz egész története, százmilliárdnyi éven át végbement fejlődése, mind a tiszta ismeret Totalitásába torkollik.

Milyen entitás tartalmazza majd ezt az ismeretet? Hacsak nem a végtelen Létező, aki magával az univerzummal szemben transzcendens? És miként használja ezt a végtelen tudást, ami őt alkotja, és amelynek, ugyanakkor, ő az eredete?

* * *

Az univerzum hosszú távú sorsa nem látható előre. Vagy legalábbis, még nem. Ha teljes tömege fölötte van egy bizonyos kritikus értéknek, akkor, egy többé-kevésbé hosszú idő végén a kiterjedés szakasza véget ér. Ebben az esetben lehetséges, hogy egy új összehúzódás visszavezeti a kozmoszt eredeti kiindulópontjához. Az anyag galaxisokat, csillagokat, bolygókat formálván, mindez össze lesz préselve egészen addig, míg egyszerű matematikai ponttá válik, megsemmisítvén a teret és az időt.

Ezt az elképzelést ugyancsak szembesíteni lehet az előzővel, de itt is, minden visszafordul a semmibe.

Itt még, egy lassú anyagtalanodási folyamat végén, az információ elválik az anyagtól, mintegy azért, hogy örökre felszabaduljon.

A kozmikus sors e megfigyeléséből lehet következtetést levonni? Mit lehet gondolni arról az univerzumról, ami a két semmi között helyezkedik el? Lényegileg ezt: ez az univerzum nem hordja magán az önmagában való Lét jellegét. Föltételezi egy sajátjától eltérő Létező létét, ami rajta kívül van. Ha a mi valóságunk időleges, akkor ennek a valóságnak az oka időntúli – ultratemporális, idővel és térrel szemben transzcendens.

Íme, nagyon közel jutottunk ehhez a Létezőhöz, akit a vallás Istennek nevez. De még jobban közelítsünk: a valóságra vonatkozó, különböző, igazolt tudományos megállapítások között három olyan létezik, amely erőteljesen sugallja a mi valóságunkkal szembeni transzcendens entitás létét.

Az első megállapítás: az univerzum nekünk befejezettnek, önmagában zártnak tűnik. Ha egy szappanbuborékhoz hasonlítjuk, ami mindent betölt, mi van a buborék „körül"? Lehetetlen elképzelni egy teret a téren kívül, hogy azt tartalmazza: fizikai szempontból ilyen külső nem létezhet.

Tehát arrafelé terelődnek gondolataink, hogy föltételezzük a mi univerzumunkon túl „valami" sokkal bonyolultabbnak a létét: ez a teljesség, amely keblén rejtezik a mi valóságunk, kissé úgy, mint egy hullám a mérhetetlen óceánban.

A második kérdés: az univerzum szükségszerű-e, vagy ellenkezőleg, esetleges; létezik-e egy felsőbb determinizmus a kvantikus indeterminizmus fölött? Ha a kvantumelmélet kimutatta, hogy a probabilista magyarázat az egyetlen, ami megengedi e valóság leírását, akkor nekünk arra a következtetésre kell jutni, hogy szemben a meghatározatlan természettel, létezni kell az univerzumon túl az okok összhangja Okának, az ettől a világtól különböző, megkülönböztető Intelligenciának.

Fejezzük be a harmadik érvvel, a legfontosabbal, és ez az antropikus princípium.

Az univerzum, úgy tűnik, néhány nagy állandóból kiindulva, elképzelhetetlen pontossággal lett megalkotva és szabályozva. Változtathatatlan, kiszámítható normákról van szó, anélkül, hogy meg tudnánk határozni, a természet miért választott inkább ilyen értéket, mint másmilyent. E kell fogadni azt a gondolatot, hogy a „matematikai csoda" – melyen a mi valóságunk nyugszik – különböző alakzatainak minden egyes esetében az univerzum fölmutathatta volna az abszolút káosz jellegzetességeit: az atomok rendezetlen táncát, amint párba rendeződnek és szétválnak a következő pillanatban, hogy utána szünet nélkül belehulljanak értelmetlen kavargásukba. S mivel a kozmosz egyfaj-

ta rend képéhez utal vissza, ez a rend bennünket a maga során elvezet egy ok és vég léte felé, és e kettő ezen a renden kívül, a rend fölött-mögött létezik.

* * *

Mindannak nyomán, amiről eddig szó esett, az univerzumot olyannak láthatjuk, mint ami egy titkos jelrendszerben kifejezett üzenet, egyfajta kozmikus hieroglifa, és ezt éppen most kezdünk megfejteni. De mi van ebben az üzenetben? Minden atom, minden morzsalék, minden porszem annyiban létezik, amennyiben részese az egyetemes jelentésnek. Így bomlik fel a kozmikus jelrendszer: előbb az anyagé, majd az energiáé, végül az információé. Van még valami azon túl? Ha mi elfogadjuk azt a gondolatot, hogy az univerzum egy titkos üzenet, *ki* írta ezt a titkos üzenetet? Ha ennek a kozmikus kódnak a rejtélyét a szerző tárta elénk, a megfejtésre irányuló törekvéseink nem formálnak valamiféle vetüléket, vagy inkább egyre kevésbé homályos tükröt, amelyben az üzenet szerzője megújítja azt az ismeretet, amivel ő önmagáról rendelkezik?

* * *

Íme, egy fél évszázada, hogy Henri Bergson elhunyt. Mint minden filozófust, őt is a végső kérdés kísértette, amikor ezt a különös megállapítást mondotta: „Az univerzum az isteni világba repítő gépezet..."

Ez volt utolsó filozofikus sóhaja.

Fordította: *Török József*

Albert ZIMMERMANN

Keresztény hit és a modern filozófiai antropológia

A kiterjedt filozófiai gondolkodásnak mindig ismérve volt, hogy azzal kapcsolatban, amit meg szeretne fejteni, vagy meg akarna alapozni, nem hagy figyelmen kívül egyetlen értesülést sem és nem tolja félre fölényesen, vizsgálódás nélkül, származzon az akár olyan forrásból is, amely nem az ész kivizsgálható tapasztalatára hivatkozik. – Nos, nem csak a filozófusok művei nyújtanak tanítást az emberről, hanem a kinyilatkoztatás is. A kinyilatkoztatás azt mondja nekünk, hogy Isten szeretete minden embert abszolút módon „igenel", és hogy az ember megsemmisíthetetlen méltósága és értéke ebben az igenlésben gyökerezik. A kinyilatkoztatás továbbá azt is mondja, hogy minden ember számára nyitva áll egy jövő, amelyben törekvésének és reményének beteljesedését megtalálja. A keresztény minden esetre tudja, hogy az üdvtörténet az ember racionális megismerése számára a jelen életben teljes mértékben nem hozzáférhető; hanem sokkal inkább az Isten Igéjébe vetett hit az az eszköz, amely segítségével megragadhatja Isten működését és tevékenységét a világban és a történelemben. Amennyiben tehát a keresztény gondolkodó megkísérli az ember filozófiai megértését és értelmezését, úgy ezt abban a tudatban teszi, hogy a kinyilatkoztatás nélkül bizonyos értelemben az igazság előcsarnokában marad. Ám azt is tudja, minden megismerésre irányuló fáradozásának van értelme, mivel ebben az ember olyan igyekvése él, amelyre éppen a kinyilatkoztatás ad választ; a kinyilatkoztatás ugyan-

is nem önkényből származik, hanem emberért van, aki természeténél fogva keres és olyan beteljesedésre törekszik, amely meghaladja erejét. Ezért a kereszténynek komolyan kell vennie azokat az értesüléseket is, amelyeket a filozófiában talál. Engednie kell magát oktatni mindabban, ami a filozófia hatáskörébe tartozik, ám ugyanakkor élnie kell azzal a lehetőséggel, hogy a filozófia tanítását a hit fényében szemlélje.

Mindezt elsőként az a meggyőződés teszi lehetővé, amely szerint különbség van egyrészt a tapasztalaton és észen alapuló megismerés, másrészt a kinyilatkoztatott igazságok között. A keresztény filozófia ezért különös érzékkel rendelkezik azon – az emberről szóló – kijelentések iránt, amelyek filozófiailag megalapozhatók, vagy megalapozottak és azok iránt, amelyek elhagyják ezt a talajt, tehát olyan kijelentések, amelyek nem hivatkozhatnak a tapasztalatra és az észre, következésképpen a filozófiára sem. A keresztény filozófia különösen jól felismerheti, hogy az emberről szóló mely tételek nem racionális eredetűek, hanem előítéletekből, előzetes döntésekből származnak, és ezek, amennyiben becsületesek vagyunk, már nem nevezhetők filozófiaiaknak. Mindez magától értetődően vonatkozik az ateizmusra, amelyet ma sok filozófus egészen természetesen antropológiája alapjának tekint. Az ateizmus „hitvallás", amely semmiféleképpen nem veheti igénybe a filozófiát mint tanút. Ha szkeptikusan is ítélkezünk arról a hagyományról, amely a filozófiai istenismeret lehetősége mellett szól, egy bizonyos, ezt a hagyományt nem szabad egyszerűen félretolni. Márpedig ezáltal igen kétségessé válik, hogy az olyan antropológiának, amely a pozitív ateizmust (Isten nemléte bizonyításának lehetőségét és szükségességét) tekinti alapjának, joga van-e magát filozófiai antropológiának tartani.

Továbbá a következő tényező is segítségére siet a modern antropológiával foglalkozó kereszténynek: nem fog csodálkozni, amikor megállapítja, hogy a filozófiai antropológia minden törekvése hatá-

rokba ütközik. Meg fogja érteni, hogy a modern filozófusok állításai az emberről – általában véve – mindenek előtt abban egyeznek meg, hogy nem sikerül maradéktalanul felfogni, mi is tulajdonképpen az ember. Azt, amit Szent Ágoston már másfél ezreddel ezelőtt mondott: „...nem ragadom meg egészen, mi vagyok", a modern filozófia sem haladta meg. Szemlátomást annyiban fog maradni, hogy az emberi lét és a filozófia egymással összemérhetetlenek – ahogyan Peter Wust, századunk keresztény filozófusa hangsúlyozta: „...az élet összege osztva az ésszel, soha nem lesz maradék nélkül."[1] Ehhez a felismeréshez, amely – a filozófiatörténet is bizonyítja – semmi esetre sem új, kapcsolódik egy további, szintén nem új felismerés, amely szerint az ember egyedülálló helyet foglal el a tudásunk számára közvetlenül hozzáférhető valóságban. Ezt a felismerést különbözőképpen, de mindig nagyon világosan fogalmazzák meg: Schelernél ez a szellem (*der Geist*), amelyet nem lehet visszavezetni a szerves és nem szerves lét fokozataira, Plessnernél az egzisztenciális „helyezettség" (*Positionalität*), amely az embert kiemeli a többi közül; az egzisztencia analízise Jaspersnél éppúgy igazolja az ember ezen egyedülállóságát, mint Heidegger tétele, mely szerint az ember a lét szomszédja. A marxisták visszanyúlása a forradalmi tettre (*der revolutionäre Akt*), amely által az ember létrejött, valamint a munka olyan értelemben történő körülírása, hogy ez az ember tipikus magatartása, végül is az ember megmagyarázhatatlan sajátosságát húzzák alá.

Miért nem kell csodálkozni ezen a megállapításon? Aki nem zárkózik el egyszerűen a keresztény tanítás elől, amikor elgondolkodik az emberről, azt nem fogja meglepni, hogy az embert nem lehet önmagából és önmaga által fölfogni. Nem is szólva arról, hogy a természetből kiindulva végképp nem lehet felfogni, amelynek az ember messze fölébe emelkedik. Soha nem lehet felsőbbrendűt az alsóbbrendűből

[1] Peter Wust, Ungewißheit und Wagnis, München, 1950. 18.

felfogni, mindig csak fordítva. Ez az elv vonatkozik minden kísérletre, amely fel akarja fogni, mi az ember. – A kinyilatkoztatás azt mondja nekünk, hogy az ember Isten képére teremtetett. Ám csak a mintakép megismerése engedi meg, hogy a képmás lényegét és értelmét megragadjuk. Ha viszont a mintakép elkerüli a figyelmet, vagy ha a mintaképet még tagadják is, úgy a képmást nem lehet megérteni és talány marad. Az, hogy ez az elv mennyire hatékony a mai filozófiában is, egyértelműen kitűnik a sokféle, különböző igyekezetből, amelyek arra irányulnak, hogy az embert egy elővételezett jövőből értelmezzék. Akár úgy, hogy a jövőt folyamatnak tekintik, amelyben Isten az ember által jön létre; akár úgy, hogy másként fogják föl. Az ilyen elvárásoknak nincs meggyőző filozófiai bizonyítéka, tűnjön a jövőbe vetett bizalom és az azt hordozó optimizmus mégoly magától értetődőnek is. Ezek az elvárások gyengén megalapozottaknak tűnnek korunk más filozófusainak szemében és ezt a strukturalista antropológia tanítása mutatja, amely az uralkodó igyekezethez mérten (amely készpénznek veszi az ember feltartóztathatatlan továbbfejlődését), éppenséggel megdöbbentően hat. (A strukturalista „antropológia" szerint nincs haladás, a fejlődés csak látszat.) Minden bizonnyal heves bírálat éri azokat a következtetéseket is, amelyeket a strukturalista gondolkodók vonnak le felismeréseikből, és nem indokolatlan végső fokon ezekben is bizonyíthatatlan kiindulási tételek eredményét látni. Abban az ellentétben azonban, amely itt megmutatkozik, mindenféleképp a korszerű gondolkodásnak az ember megismerésére irányuló fáradozásai egyik legfontosabb eredményét kell felismernünk.

Aki arra törekszik, hogy komolyan vegyen minden megismerést, amely az emberre vonatkozik, és ezeket összefüggésbe akarja hozni a keresztény kinyilatkoztatás legfontosabb kijelentéseivel, nem csak azt érti meg, hogy az ember talány marad a filozófia számára és hogy a filozófiai tanokban felülmúlhatatlannak tűnő ellentétekre kerülhet sor. Számára sokkal inkább nyilvánvaló lesz a filozófia számtalan felisme-

résének pozitív tartalma. A modern antropológia számos megnyilatkozását úgy lehet értelmezni, mint annak megerősítését, amit a kinyilatkoztatás mond az emberről.

A Szentírás szerint az ember teremtmény, amely nem önmagát hozta létre, és akinek el kell fogadnia magát egyszeri voltában, nagyságában és felcserélhetetlenségében. A modern filozófia „világbavetettségről" (*Geworfenheit*), fakticitásról, határhelyzetről (*Grenzsituation*) beszél; mi több, arról, hogy az ember szabadságra van ítélve. Az ember teremtményvoltáról szóló tanítás nem csak konzisztens ezekkel a tételekkel, hanem annak, amit a filozófia csak megállapít, mély értelmet ad: minden ember hagyatkozhat arra, hogy ő mint az, aki mint olyant éli meg magát, aki fölött nem lehet rendelkezni, nem a vak véletlen, vagy a mindenható természet terméke; hanem, hogy őt Isten elfogadja és szereti, és ezért ő az abszolút elfogadott és szeretett.

A keresztény felfogás szerint Isten az embert saját képére és hasonlatosságára teremtette és mint ilyent arra hívta meg, hogy ura legyen a világnak és saját tetteinek. A Szentírásnak ez a mondása is igazolásra talál a filozófia felismeréseiben. Ez utóbbi ui. különösen világosan rámutat az ember nagyságára és méltóságára, amely a pusztán természeti törvényszerűségektől való eloldottságban, a természeti erők és a maga ereje feletti uralkodásban és mindenek előtt önmeghatározó képességében van.

Végül a keresztény tanítás szerint az ember arra hivatott, hogy Isten dicsőségének részese legyen. Tehát úton van egy cél felé, amely felé szabad elhatározásból minden erejével haladnia kell. Amikor a modern filozófia oly nyomatékkal tanítja, hogy az emberi tevékenység értelmét a jövőben kell látnia, amelynek kialakítása az egyéb feladata, úgy a keresztény ezt mint annak jelét értelmezi, hogy a Szentírás az ember vágyódására felel, amelyet a filozófia ugyan észrevesz, melynek

végső értelme azonban az emberi gondolkodás számára hozzáférhetetlen marad.

Theodor Haecker mondja „Mi az ember?" c. könyvében[2]: „Minden válasz elején és végén, amit erre a kérdésre adunk, a Szentírás szava áll: az ember Isten képmására teremtetett," – majd tovább folytatja: „Vajon ezzel nem azt mondjuk eleve, hogy a kérdést: mi az ember? megelőzi a kérdés: ki Isten. Úgy gondolom, igen. És ezt a mi korunknak újra meg kell tanulnia."[3]

Fordította: *Rokay Zoltán*

[2] vö. Theodor Haecker, Was ist der Mensch? München, 1949.
[3] uo. 151.

Kedves Előfizetőnk!

A következő szám húsvét ünnepére jelenik meg.

Folyóiratunk az 1999. évben sajnos kénytelen emelni az előfizetési hozzájárulást.

- **Egy éves előfizetés:** 700.-Ft
- **Kedvezményes előfizetés:** 500.-Ft
- **Régi szám ára:** 100.-Ft (+ postaköltség)

A Communio folyóirat
eddig megjelent számainak tartalma:

1993. 1. Az ember és az örök élet *Már nem kapható.*
1993. 2. Európa — új evangelizálás *Már nem kapható.*
1993. 3. Az ember hivatása
1993. 4. Isten neve
1994. 1. Hit a teremtésben
1994. 2. Európa lelkisége
1994. 3. Isten irgalmassága
1994. 4. Isten örök Fia
1995. 1. Isten és ember szenvedése
1995. 2. Istenről beszélünk
1995. 3. Hiszem a test feltámadását
1995. 4. Idő és öröklét Ura
1996. 1. Isten és császár
1996. 2. Egyház és fiatalság
1996. 3. Isten és emberek műve
1996. 4. Istennek adott válasz
1997. 1. Jézus csodái
1997. 2. A remény nem csal meg

1997. 3. Tedd ide kezed
1997. 4. Krisztus az idők teljessége
1998. 1. Szentlélek éve
1998. 2. Gál Ferenc emlékezete
1998. 3. Veni Sancte Spiritus
1998. 4. Vedd a Szentlelket

Címünk:

Communio Alapítvány,
H-1053. Budapest, 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) - Mihel 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.).

Cseh: Mezinárodni Katolická revue Communio (Husova 8/234; 110 00 Praha 1).

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

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

Horvát: *Svesci Communio* (Kšćanska 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.).

1998.

VI. évf. 4. szám

Tartalomjegyzék

Bevezető 1

Peter HENRICI
Bérmálás, a Szentlélek szentsége 3

Albert VANHOYE SJ
A papság a Bibliában 15

Bruno FORTE
Értékek nélkül, de a titokra várva
(A nihilizmus teológiai megközelítése) 29

Jean GUITTON
Isten és a tudomány
(Részlet) 43

Albert ZIMMERMANN
Keresztény hit
és a modern filozófiai antropológia 65