



Hans Urs von Balthasar

- Bevezetés
- Balthasar személye és életműve
- PETER HENRICI • Hans Urs von Balthasar Trilógiája
- II. JÁNOS PÁL PÁPA • A teológia iránti szenvedély
- PUSKÁS ATTILA • A megváltás drámája Hans Urs von Balthasar teológiájában
- AVERY DULLES • Az Eucharisztia:
Jézus élő ajándéka
- JEAN-PIERRE BATUT • Feltámadás, cölibátus, nemiség
- JONAH LYNCH • Aforizmák a művészetről
és a hitről
- JOSÉ RODRÍGUEZ • „Mily édes ínyemnek mindegyik
CARBALLO szavad”
- TÓZSÉR ENDRE • Hans Urs von Balthasar
magyar bibliográfiája

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK: ERDŐ PÉTER BÍBOROS

SZERKESZTI A COMMUNIO ALAPÍTVÁNY, BUDAPEST
FELELŐS KIADÓ: BOLBERITZ PÁL

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG:

PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BOLBERITZ PÁL,
FILA BÉLA, GYÖRFFY ANDREA, JELENITS ISTVÁN,
KERESZTY RÓKUS, KUNSZT GYÖRGY, MARÓTH MIKLÓS,
NEMESHEGYI PÉTER, ROSKA TAMÁS,
RÓZSA HUBA, TÍMÁR ÁGNES

FELELŐS SZERKESZTŐ: TÖRÖK JÓZSEF
SZERKESZTŐSÉGI TITKÁR: FÜZES ÁDÁM
SZERKESZTŐSÉG: 1053 BUDAPEST,
PAPNÖVELDE U. 7.
E-MAIL: COMMUNIO@ELLA.HU

ISSN 1217-2456

KIADJA A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
1053 BUDAPEST, KOSSUTH L. U. 1.
FELELŐS KIADÓ: DR. RÓZSA HUBA ALELNÖK
FELELŐS KIADÓVEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ
KÉSZÜLT AZ EFO NYOMDÁBAN
FELELŐS VEZETŐ: FONYÓDI OTTÓ

BEVEZETÉS

A megújult *Communio* első száma Jézus keresztségét igyekezett bemutatni többirányú, de egymásnak ellent nem mondó, inkább egymást kiegészítő teológiai olvasatban. E tematikus szám olyan kedvező fogadtatásra talált az olvasóknál, hogy a szerkesztő bizottságnak komoly gondot jelentett a következő számok témájának kijelölésében. „Gondjaitokat bízátok Istenre, ő majd gondot visel rátok” – olvasható Szent Péter apostol első levelében. Az első gond szó hallatán érezzük a terhet, a súlyt, ami lefelé húz, mozdulatlanságra kárhoztat. S amint megjelenik Isten, a gondból egyszeriben gondviselés lesz, az előbb még riasztó szó azonnal vonzóvá válik, pozitív tartalma szinte sugárzik. A szerkesztőség nem véletlenül, hanem a Gondviselés jelére válaszolva választotta Hans Urs von Balthasar személyét és munkásságát a második és harmadik, egybevont *Communio* témájául, emlékeztén ezzel az ő századik születésnapjára. Az eucharisztikus év zárásakor érdemes egybefoglalni, mit tanít az Egyház az Eucharisziáról. A cölibátust tárgyaló tanulmány tíz éve megjelent ugyan, ám a szerkesztőség úgy vélte, érdemes újra közölni. Ha a hírközlő eszközök megengedhetik maguknak, hogy az idei püspöki szinódus megnyitása előtti napon a szinódus témaként a papi és szerzetesi cölibátust jelöljék meg, mintha a jelenlegi pápa nem az elődjének állásfoglalását vallaná; akkor a *Communio* is megteheti, hogy az Egyház folyamatos tanítását tudatosítsa a maga szolid eszközeivel.

Több idegen nyelvű *Communio* rendelkezik dokumentum-rovattal. Mivel az intellektuális munka „dicsérete” most jelent meg a ferences rend fiatalágának buzdítására, mások is bizonyára meríthetnek az értékes-hivatalos megnyilatkozásból.

Visszatérve az e folyóiratot alapító Hans Urs von Balthasar életművére, lehetetlen nem észrevenni nála a visszatérést a forrásokhoz. „Itt szükség van arra az ősi szóra, amely központi helyet foglal el az Újszövetségben, jelentése tágranyitottságában és egyesítő erejében: a *Communio* ez, melyet Isten Lelke formál Krisztusban, aki élt és föltámadt a holtak közül minden emberért...

Elérkezett az idő, hogy napfényre jusson a gazdag mögöttes tartalom, mert itt találjuk meg a kulcsot a jelenlegi világ és a mai Egyház helyzetének magyarázásához. A *Communio* szó értelmét a legtágabban fölfogva, maga a program és e folyóirat ennek kibontakozását kínálja.” A magyar változat ennek jegyében készült.

A szerkesztőség

Balthasar személye és életműve

„Balthasar írásai tanúsítani fogják, hogy a XX. század dereka – sok nyomorúság ellenére – a keresztény gondolkodás nagy korszaka volt. (...) Bennük a merészség és a hűség édestestvérek.” (Henri de Lubac, előszó a „Krisztus hite” című könyvhöz.)

Hans Urs von Balthasar a svájci Lucerne-ben született 1905. augusztus 12-én egy „mélyen” katolikus családban. Szenvedélyes zenészként nehezen választott a zenei és irodalmi tanulmányok között, s amikor ez utóbbi mellett döntött, akkor sem szakított a zenével. Az első, 1925-ben megjelent tanulmánya a zenei eszmék fejlődését tárgyalta.

Egyetemi szintű irodalmi és filozófiai tanulmányait Bécsben, Berlinben és Zürichben folytatta. Megtanult szanszkritul és foglalkozott a keleti misztikával, végezetül doktori értekezést írt, melynek címe: Az eszkatológikus probléma története a modern német irodalomban. Könyvként a címe: A német lélek apokalipszise. Tanulmány a végső állásfoglalás tanáról. A három kötet: A német idealizmus. Nietzsche jegyében. A halál istenítése (Salzburg, 1937–1939). A szerző e művében a költészet, a filozófia és a teológia közötti kapcsolatot elemzi Lessingtől az első világháborúig a német gondolatvilágban.

Balthasar 1927 őszén elvégezte Szent Ignác harminc napos, ún. nagy lelki gyakorlatát. „Mintha villám sújtotta volna”, megérezte hivatásának nyilvánvalóságát. 1929-ben belépett a Jézus Társaságba. Szerzetessé válásának első színhelye Ausztria, majd a bajor Pullachban filozófiát tanult, végül Lyonban teológiát. Przywara hatására Szent Ágoston zsoltármagyarázataiból számos német nyelvre fordított (1936). Ebben az évben szentelődött pappá.

A *Stimmen der Zeit* munkatársa lett Münchenben, ez a folyóirat a nácizmus szembeni lelki ellenállás hatékony eszközének számított. A francia jezsuita teológus, de Lubac irányításával részt vett a „visszatérés a forrásokhoz” mozgalomban és az egyházatyák bemutatásának szentelte munkásságát. Órigenészt fordította, aki számára a legnagyobb, a könyv *Geist und Feuer* (Lélek és tűz) címmel 1938-ban jelent meg. Nüsszai Szent Gergely műve

következett, *Der versiegelte Quelle* (A lepecsételt Forrás, 1939). Lyoni Szent Ireneus írása: *Geduld des Reifens* (Az érlelődés türelme, 1943). Közben Nüsszai Szent Gergelyről írt könyvet: *Prière et pensée* (Imádság és gondolkodás); ez franciául látott napvilágot (1942). Másik könyvét Hitvalló Maximosznak szentelte: *Kosmische Liturgie* (Kozmikus liturgia, 1941). Az atyáknál találta meg a kivezető utat, ami a neoskolasztika területén kívül maradt, bensőséges kapcsolatot az életvitel és az életmű, a teológia és a megszentelődés között, s ezt fedezte fel újra meg újra a későbbiekben is. Azután a latin egyházatyák műveit fordította (Szent Ágoston, Clairvaux-i Szent Bernát); spanyol (Calderon), francia (Pascal) szerzők következtek és kortárs teológusok (de Lubac, L. Bouyer) számos műve.

A háború kitörésekor egyetemi lelkész lett Bázélban, számos egyetemista lelkipásztorja. Szorgalmazta a világiak teológiai képzését, hogy azok a világban is megtalálják Istent, s mindezt Szent Ignác szellemében tette. A nagy katolikus francia költők műveit németre fordította. Claudeltól: *Les Cinq grandes Odes* (Öt nagy óda), *Le Soulier de Satin* (A selyemcipő), *Le Chemin de Croix* (Keresztút, stb.). Péguy-tól: *La Mystère de l'espérance* (A remény misztériuma), és Bernanos-ról írt egy terjedelmes könyvet.

Bázélban megismerte Karl Barthot, résztvett egyik szemináriumán, és konferencia-sorozatot tartott, vele dialógust folytatva. Ezek alapján született meg: *Karl Barth Darstellung und Deutung seiner Theologie*. (Karl Barth teológiájának bemutatása és értelmezése).

Szintén itt, Bázélban találkozott Adrienne von Speyrrel, aki 1902-ben született, orvosnő, protestáns, és rendkívüli lelki tapasztalatokkal rendelkezett. Az orvosnő 1940 Mindszentek ünnepén katolizált és ettől kezdve számos látomásban volt része, amelyeket elmondott, mialatt Balthasar azokat gyorsírással lejegyezte. 1944-ben kezdődtek a János evangéliumához fűzött magyarázatok. Adrienne von Speyr küldetesként kapta, hogy alapítson egy új világi társulatot, ez lett a Szent János-közösség.

Balthasar, hogy közzé tegye a látnoknő életművét és megismertesse ennek a társulatnak a lelkületét, megalapította a Johannes Verlag nevű kiadót. 1947-ben jelent meg két mű: *Die Magd der Herrn* (Az Úr szolgálója), és János evangéliumának magyarázata, Adrienne von Speyr életműve több mint hatvan kötetből áll.

A Jézus Társaság vezetése Balthasar felé jelezte, hogy nem pártfogolhatja a Szent János-Társulatot és alapítóját. Balthasar úgy döntött, hogy a Társaságot elhagyja, ami 1950-ben megtörtént. Ez a szakítás neki nagyon sokba került. Nem volt lakása, sem egyházmegyei kötődése. Barátai Zürichben biztosítottak számára szállást, Coire püspöke megadta neki az engedélyt a mi-

séhez. Végül 1956-ban ennek az egyházmegyének lett tagja. Ezután visszament Bázélba, ahol Adrienne von Speyr családjánál lakott. Folytatta a lelkipásztort és egészen a misztikus alapítónő 1967-ben bekövetkezett haláláig.

Személyes műve az Egyház és a teológia új irányba terelése, spekulatív és lelki elmélyítése, valamint szembesülés a kortárs gondolkodással, szellemiséggel. Számos tanulmány jelent meg, címük árulkodik tartalmukról. Néhány ezek közül: *Le Coeur du Monde* (A világ szíve, 1945), *Raser les bastions* (A bástyák ledöntése), 1952, *L'Amour seul est digne de foi* (Egyedül a Szeretet méltó a hitre, 1963), *Qui est chrétien?* (Ki a keresztény? 1965), *Cordula ou l'épreuve décisive* (Cordula vagy a döntő megpróbáltatás, 1966), *Retour au centre* (Visszatérés a központba, 1969), *La vérité est symphonique* (Az igazság szimfonikus, 1972).

Balthasar 1960-tól kezdve dolgozott nagy művén, a Trilógián. A szerző a kereszténység lényegét akarta bemutatni az európai gondolkodás nagy műveiből kiindulva, számos perspektívával erről az igazságról. Az irodalom és filozófia, humanizmus és teológia, misztika és fogalmiság, Biblia és kultúra szüntelen szolgáltatják a válaszokat. Az első rész a szépségnek van szentelve, címe: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (Dicsőség. Teológiai esztétika, 1961–1969). Franciául *La Gloire et la Croix* címen jelent meg hét kötetben, 1961–1969 között. A második rész címe: *La Dramatique divine* (öt kötetben, 1973–1983). A harmadik rész címe: *Theologik* (Teologika, 1985–1987), franciául: *La Théologique* (négy kötet, 1985–1987). Az együtttest az *Epilogue* koronázta meg (1987).

Balthasar közben számos tanulmányt és könyvet írt. Különösen az alapvető teológia témakörében mozgott. A „Krisztus hite”-tanulmánykötet (1986), krisztológiai kérdéseket tárgyal. „Húsvét-misztérium” (1969) a megváltás misztériumának a jelentéséről szól. „Mindenkiért reménykedni” (1986) – az eszkatológiára és a pokol problematikájára kérdez rá. A „Kiindulási pontok” (1973) és az „Új kiindulási pontok” (1986) rövid, de mindig világos, érthető tanulmányokat tartalmaznak.

Életműve egyre ismertebbé vált és egyesekben ellenérzést váltott ki. Balthasar nem kapott szakértői megbízatást a II. Vatikáni Zsinat idején. Kevéssel ennek befejezése után a *Communio* folyóiratok megszületésénél bábáskodott, a nemzetközi szerkesztőbizottság létrehozását szorgalmazta, s ezáltal biztosította azt a keresztény reflexiót, amelyet a különböző országok kultúrái igényelnek. A szerkesztőségek nyelvi elkülönültségük mellett önállóak a közölt tanulmányok kiválasztásában. Balthasar biztosította a nemzetközi koordinációt és haláláig ő írta a bevezető tanulmányokat a tematikus folyó-

irat-számokban. A Nemzetközi Pápai Teológiai Bizottság tagja volt és a Francia Akadémiához mint *membre associé* tartozott.

1984-ben II. János Pál pápa sajátkezűleg adta át neki a VI. Pál pápáról elnevezett díjat életműve elismeréseként. Balthasar 1988. június 26-án halt meg, két nappal a konzisztórium egybegyűlése előtt, amely őt bíborosi rangra emelte volna.

Bibliográfiája 119 önálló művet, 532 tanulmányt (részben közölve a *Skizzen zur Theologie* – Vázlatok a teológiáról – 5 kötet), 110 fordított könyvet tartalmaz.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK JÓZSEF

PETER HENRICI

Hans Urs von Balthasar Trilógiája

Az európai kultúra teológiája

Hans Urs von Balthasar hatalmas teológiai munkássága két, egymással ellentétes gyökérből növekszik. Egyrészt Balthasar művészi adottságából, humanisztikus és irodalmi tanulmányainak talajából táplálkozik. Másrészt átszővi műveit Adrienne von Speyr's nézeteinek hatására, mintegy a Szentháromság belső lényegén való „égi” szemléletmód. A megfordított fa képe, mely az ég felől növekszik a földre a lelki olvasmányokban is megjelenik itt-ott, de egészen szokatlan, hogy a fent említett, egymással ellentétes gyökérből Balthasar műveiben egyetlen „fa” nő ki. A különbözőségek alkotta egység legmarkánsabban fő művében, a teológiai Trilógiában jelentkezik.

1. A TRILÓGIA FELÉPÍTÉSE

Balthasar műve három részének a következő címet adta: Esztétika, Dramatika és Logika. Ezek a teológiai irodalomban meglehetősen szokatlan címek. Esztétika és logika sorrendje ugyan Kant óta ismeretes, mégis e közé a kettő közé ékelődik be a filozófia területén is szokatlan megjelöléssel a dramatika. Spekulatív elrendezésről vall ez, hiszen az ellentmondás elvének nincs helye az esztétikában, ténylegesen csak a cselekvésben jelentkezik, hogy azután a logika számára alapvető fontosságú legyen. Hasonló megfontolásból állította be Kierkegaard az etikát az élet esztétikai és vallási stádiuma közé.

Balthasar azonban másképp gondolkozott. Nem érvel egyáltalán a filozófiával, sokkal inkább azt hangsúlyozza, hogy műve egy triptichonra hasonlít, melyen a fő kép középen helyezkedik el, s ez jelen esetben a „theodramatika”. A két szárny festményét a főképhez „hangszerelik”, a főkép mellé rendelik. A theodramatika valóban a balthasari Trilógia azon egyetlen része, amelynek felosztása csaknem teljesen párhuzamos a klasszikus teológiai traktátusokkal. Az elrendezés itt is igen furcsa, de legalább részben egyezik a dogmatika klasszikus felosztásával.

A klasszikus felosztásban a kinyilatkoztatást részletes fundamentális teológiai („formális teológiai”) magyarázat alapozza meg. Itt a theodramatikában egy egész kötet, „Prolegomena” címmel helyettesíti ezt. Fundamentális teológiai megfontolásokat nem találunk benne, hanem részletes dramatikai megalapozást, mely a következő négy kötet keretét adja. Fundamentális teológiai szempontból a theodramatika a teológiai esztétikában nyert megalapozást.

A balthasari Trilógia külső felépítésének vizsgálatakor még egy mélyebbre vezető szempontot is figyelembe kell vennünk. Balthasar teológiáját kulturális, irodalmi és szellemtörténeti mátrixban bontja ki. Teszi ezt azért, hogy utána ebbe ágyazza bele a szisztematikus teológiát. A mátrix részletes felállítása már a Teológiai Esztétikában megkezdődik.

Hasonló módon a „Prolegomena”-ban is megjelenik ez. Megvizsgálja a teljes európai drámai irodalmat éppúgy, mint a drámáról született filozófiai reflexiókat, kevésbé történeti módon, inkább szisztematikusan jár el, többször is visszautalva az európai szellemtörténetre. Balthasar a mű ajánlásában elnézést kér ezért a „félrelépésért”, ugyanakkor mégiscsak ily módon tudja készenlétbe állítani azokat a strukturális elemeket és anyagokat, melyeken keresztül bemutathatja a történelemben jelentkező isteni cselekvést.

Hasonló módon, de már nem szellemtörténetileg, hanem szinte kizárólag szisztematikusan filozófiai alapot készít a teológiai párbeszédhez, amelyen keresztül „A világ igazsága” fenomenológiai dialogikáját kifejti. Neveket szinte nem említ, lábjegyzet, névmutató hiányzik. A feltűnő különbségek magyarázata a Trilógia többi könyvéhez képest az, hogy ezt a kötetet már egy évtizeddel a Trilógia megtervezése előtt megírta és kiadta, mégpedig „I. rész” megjelöléssel, amit egy második kötet követett volna „Isten igazsága” címmel. Ez egyrészt azt mutatja, hogy Balthasar már akkor egy, a teológiát megelőző adottságokból épülő teológia felállítására gondolt, ugyan még a filozófiai alapvetés hagyományos sémáját használva. Másrészt tehát kétségbevonható, hogy a második, teológiai kötetet ténylegesen csak formális, biográfiai okok miatt nem írta meg. Balthasar érezhette, hogy a tervezett „Teológiához” nem elég csak filozófiai alapvetés, mert ebben (ahogyan erre már a „Világ igazságában” többször utalt) elsősorban a szeretetről lesz szó. A tizenhat évvel később megjelent könyvecske („Hihető csak a szeretet”) ilyen értelemben az első kötetben megcélzott alapvetés új vázlatának tekinthető, nem utolsó sorban az itt olvasható szellemtörténeti bevezető miatt.

Mindezek után megállapítható az első, még csak formális következtetés. A teológia, melyet Balthasar Trilógiájában elénk tár, eddig még nem sejtett mértékben az európai szellemtörténet alapján nyugszik. Nem tartalmában, hanem inkább struktúrájában növekszik ki a szerteágazó európai szellemi-

ség „megtapasztalásának” áttekintéséből. Hegellel ellentétben Balthasar az európai szellemtörténetet nem dialektikusan rekonstruálja, hanem adott valóságként fogadja el, mint ahogyan a Goethe által inspirált „A forma bemutatása” című részből (a Teológiai Esztétika első kötete) kitűnik.

A teológia „tartalmát” Balthasar éppúgy, mint minden más keresztény teológus csakis az isteni kinyilatkoztatásból ismeri. De ő speciálisan „jánosi” szemléletmódot használ, melyet Adrienne von Speyrs szentírásmagyarázatai nyomán tett magáévá.

2. A KINYILATKOZTATÁS SZERKEZETE

Próbáljuk hát meg Balthasar értelmezése nyomán az isteni kinyilatkoztatást értelmezni! Nem összefoglalni kívánjuk azt, amit Balthasar Trilógiájának hét terjedelmes kötetében kifejt, hanem rávilágítunk kinyilatkoztatás-értelmezésének néhány főbb pontjára, hogy segítséget kapjunk a Trilógiában kifejtett teológiai nézetek megértéséhez. Négy főbb pontot kell megemlítenünk, melyek a keresztény kinyilatkoztatás lényegét körvonalazzák.

a) *A látható Isten.* A kinyilatkoztatás Balthasar számára nemcsak és nem is elsősorban a szóbeli kinyilatkoztatást jelenti. A szóbeli kinyilatkoztatás meghallása már a magát kinyilatkoztató Isten alapvetőbb és teljesebb megtapasztalását feltételezi. Isten szépségének, azaz szeretete „dicsőségének”, nagyszerűségének a „hit szemével” közvetlenül láthatónak kell lennie. Ez azt jelenti, hogy már saját magától hihető. Mindazt, amit a jelenleg elterjedt fundamentális teológia úgymond átugrik, a Teológiai Esztétika elénk tárja. Azt is meg akarja mutatni, hogy az önmagát kinyilatkoztató isteni dicsőséget a történelem folyamán mennyiféle értelmezésben és sokszor milyen homályosan fogták fel. Ez az értelme az Esztétikában olvasható hosszú szellemtörténeti kitérőnek, ami ilyen formában semmiképpen sem nevezhető annak.

b) *A cselekvő Isten.* Isten nem örök lényegében mutatja magát és válik láthatóvá, hanem a történelemben cselekszik. Eközben mutatja meg szeretetének dicsőségét. Ahogy Balthasar szívesen fogalmaz: *Id quo maius cogitari nequit.* Az isteni cselekvés a világban és az emberekért mindig szentháromságos. Az Atya akaratából történik a Fiú erejében, a Szentlélek vezetésével. A szerető, végtelen szabadság műveként összeütközésbe kerül a vele ellentétes, bűnös és véges szabadsággal. Ebből a megfontolásból

került a theodramatika, vagyis az isteni cselekvés és az emberi ellencselekvés teológiai tanítása Balthasar teológiájának középpontjába.

c) *Máriai fogékonyság.* Habár Isten cselekszik, cselekedeteit és szeretetének dicsőségét nem fogják fel az emberek, csak ha nyitottak, fogékonyak rá. Ezért nem szabad az embert csak Istennel szemben álló szabadságként értelmezni, hanem Istenre nyitott szabadságnak kell lennie. Az ősképp ehhez a próféták után az Istenanya, Mária fogékonysága, aki éppen ezért az Egyház és minden hívő példaképe. Rajta keresztül válik érzékelhetővé, hogy maga ez a fogékonyság is Isten ajándéka. Ennél fogva az ember kapcsolata Istennel már nem csupán drámai küzdelem, hanem dialógus. Dialogika ezért, szemben a monologikus dialektikával a teológia alapelve.

d) *Szeretet – Engedelmség – Küldetés.* Isten kinyilatkoztató cselekvése szeretetből történik, végső soron a szeretet megnyilvánulása. Ez a feltárlkozó szeretet ugyancsak szentháromságos: az Atya szeretete a Fiú iránt a Szentlélekben. Az Atya minden szeretet ősforrása, a Fiú szerető engedelmségben átveszi az Atya „szeretet-küldetését” és a világba hozza. Ez a küldetés a Szentlélekben történik, aki ezt vezeti és kíséri. A Fiú továbbadja a küldetést az Apostoloknak és mindenkinek, aki rájuk hallgat. Tehát a keresztény életet lényegében küldetésnek kell tekinteni. Jézus Krisztus egyetlen küldetése kibontakozik az egyedi küldetések katolikus sokrétűségében. A teológia egyik feladata, hogy ebben a sokrétűségben Krisztus egyetlen küldetésének gazdagságát kibontsa.

3. A TRILÓGIA ELŐKÉSZÍTÉSE

Balthasar ehhez a teológiai feladathoz hűen a láthatót közvetíti, Isten megnyilvánuló szeretetét az európai szellemtörténettel. Ez nemcsak a Teológiai Esztétikában olvasható, hanem teológiai triptichonjának mindhárom részében. Balthasar előző munkái kellően felkészítették őt arra, hogy ezt a közvetítő szerepet betöltse.

a) Már doktori disszertációjában, melyből a háromkötetes, a „Német lélek apokalipszisa” című könyve íródott, bemutatja a német újkor szellemtörténetét. „Nem teoretikus párbeszédre van itt szó, hanem azoknak a pontoknak a felkutatásáról, ahol – szabadon vagy kikényszerítve – megtörténik a megnyílás a 'Vég', vagyis Krisztus felé.” Sarokpontja ennek

a szellemtörténetnek Balthasar szerint Nietzsche „rejtett párbeszéde Kierkegaarddal és Dosztojevszkijjal”, ami őt megnyitotta a „dialogika értelmének felfogására, mely világnézetek között zajlik, főképp a kereszténység és a nem keresztények között”.

Ezzel előre jelezte a Trilógia fő mondanivalóját, ami később legvilágosabban „A metafizika terében” című kötetben jut kifejezésre: a kereszténység polarizáló ereje alatt drámaian kiéleződő vita két szellemi irányzat között. A Trilógiában ennek kialakulását évszázadokkal hamarabbra datálja, mint Nietzsche. Már az „európai döntés” idején elkezdődik: Az antik kort lezáró filozófiai összegzést elfogadja identitás-filozófiának (ami végül Hegellel és Nietzschével zárul), vagy hű marad a „lebegő-adventista gondolkozáshoz” és ezzel nyitott a megfoghatatlan Isten iránt, mint az egyházatyák és századokkal később Kierkegaard.

b) Balthasar „vitája” az egyházatyákkal, pontosabban az alexandriai iskolával, amelyben már teológiai tanulmányai alatt Henri de Lubac vezetése mellett elmerült, még egy lépéssel továbbvezette őt. Szent Ágoston, Órigenész, Iréneusz, Nüsszai Szent Gergely és Maximus Hitvalló előképei voltak az antik gondolatvilág keresztény teológiába való átültetésének. Maximus „Kozmikus liturgiája” egyengette az útját az első, Adrienne von Speyrs hatása alatt megírt műnek, melynek címe „A világ szíve”. Nem más ez, mint egy himnusz Isten (drámai) világba lépéséről, miközben folytatódik a már az „Apokalipszisben” elkezdett vita Heideggerrel, szemtől szembe Aquinói Szent Tamással, és amelynek lecsapódása a Trilógia előkészítő kötetében „A világ igazságában” olvasható.

c) Balthasar eközben párhuzamosan tovább folytatta saját keresztény újraértelmezését az európai kultúráról fordításokban („A selyemcipő”...), válogatásokban („Klosterbergi válogatás”, ebben három Nietzsche-kötet feldolgozással) és monográfiákban (Reinhold Schneider, Bernanos, Buber). Különös figyelmet fordított eközben a drámának. 1946/47-ben hat részes előadást tartott „A kereszténység drámája” címmel. Egyidejűleg ellentétes irányként tíz előadásban és az azt követő monográfiában igazolja Karl Barthot, éppen annak a teológusnak a kulturális belegyökerezés-elméletét, akinél jobban talán senki nem utasította el a „kulturprotestantizmus” minden fajtáját.

d) Ezzel tehát már adott volt a terep és eljött az ideje annak, hogy alapvetően újragondolják a teológia és kultúra, illetve a teológia és a szellem-

történet viszonyát. Balthasar ezt egy vékony könyvben tette meg először, melynek megírására éppúgy ösztönözte vitája Karl Barthtal, mint Adrienne von Speys. Ez volt a később átdolgozott és kibővített „A történelem teológiája”, amiből aztán egy nagyobb kötet lett „Töredékekben az egész” címmel. Ebben a történelmi időt krisztológiai szempontból magyarázza, mint az Istenfiú várakozása helyszínét, az Atya által megjelölt „utolsó órára”. Krisztus léte így a történelem forrásává válik, és minden dimenziója a történelmi létezésnek, így az ember élete is Krisztusban talál előképet.

A másik irányban két publikációja jelenik meg, melyek szintén nagy figyelemre tettek szert. Az egyik, mely a „Bástyák repedezése” címet viseli, nagy lökést jelentett az Egyház világ felé épített sáncainak felszámolásához. Balthasar ebben is szellemtörténeti megfontolásokból indul ki, azonban mindig teológiai megfontolásokat értelmek belőle. Hasonló, de kevésbé közvetlenül teológiailag érvelő műve „A mai ember istenkérdése” Sokat olvasott könyve ez Balthasarnak (ő maga nem igen kedvelte); nem más, mint előadások gyűjteménye, melyekben tudományelméleti és vallásfilozófiai megközelítésből vezet el a kereszténységre.

Utoljára meg kell még említenünk egy sor értekezést, melyek a „Teológia vázlatok” első két kötetében találhatók, és azt a tanulmányt, mely „Kinyilatkoztatás és szépség” címmel a Trilógiának részben közvetlen előképe.

4. AZ EURÓPAI KULTÚRA TEOLÓGIÁJA

Hogyan fejlődhetett ki két ellentétes gyökérből Balthasar egységes teológiája? Röviden úgy fogalmazhatnánk, hogy megpróbálta megtenni a mi időnkben azt, amit az egyházatyák a maguk idejében tettek. Mint keresztények, a Kinyilatkoztatás fényénél átgondolták az antik világ kulturális örökségét és így alkottak keresztény teológiát. Az antik örökséget megőrizték a kereszténységnek, és ezzel megalapozták a nyugati kultúrát.

Ami az egyházatyáknak még viszonylag „egyszerű” volt, az mára meglehetősen összetetté vált. Még további kétezer év szellemtörténetét kell feldolgozni, amelyet már maga a kereszténység is alakított. Nem más ez, mint az emberi gondolkodás és tapasztalás vitája a keresztény hittal, olyan történet, mely sokszor drámai és tragikus fordulatokat vett. Ezt a Nietzsche és Kierkegaard közötti drámát Balthasar már doktori értekezésében és „Apokalipszis” című művében jelképesen bemutatta.

Ennek a drámának a szempontjából már érthető Balthasar teológiájának eszkatológikus meghatározottsága. Majd csak az Eszkatonban, amikor Krisztus lesz minden mindenben, kell az „európai döntést” vállalni. Minthogy egy „európai”, vagyis szellemtörténeti és kulturális döntésről van szó, történelmi dráma a „véges és végtelen szabadság” között. Keretet hozzá az Apokalipszis, a Szentírás utolsó könyve ad. Ebben a könyvben hatalmas képekkel ábrázolják a már mintegy kétezer éve dúló szellemi csatát a kereszténység és nem keresztények között. A középső, a harmadik kötet a theodramatikának a „Cselekvés” címet viseli. Ebben hozza Balthasar „Az apokalipszis jele alatt” című részt. A theodramatika egy hatalmas végjátékkal zárul, a szentháromságos Isten teológiájával, aki cselekedve és szenvedve az ember létezését és bűneit is eszkatológikusan átkarolja.

Isten cselekvésének, a „Theatrum Dei”-nek, melynek egyes szám első személyben mi is részesei és egzisztenciálisan érintettjei vagyunk, tehát Isten cselekvése szemléléséhez megfelelő eszköznek Balthasar az irodalmi drámát tekintette, mert „a görög tragédiával és nem a görög filozófiával dialogizáltak mindenekelőtt a keresztények, (...) ez a nagy érvényes „kódja” Krisztus ember-eseményének, mely magában foglal és meghalad minden előző „kódolást”. Ez a „kód” nem filozófiai (...); sokkal inkább egy misztériumjáték, melyet hívők játszanak el hívő nézőknek...”.

Érthetővé válik tehát, hogy miért kellett a Teológiai Esztétikának a theodramatikát megelőznie. Elérkezett az ideje, hogy a „nézők” az isteni dicsőség felfogásához előkészítsék a színpadot, ahol ez az „isten-dráma” lejátsszódik. Ez az egész pedig nem kevesebbet fog át, mint az emberiség teljes történetét, különös tekintettel a nyugati szellemtörténetre, melyben az emberré lett isteni Szó a keresztény hit és a keresztények gondolatvilága által mintegy újra megtestesült. Abban, hogy Isten Krisztusban a történelemben lépett, vagyis az Istenfiú engedelmissége, mely meghatározta a történelem idejét, abban rejlik a legmélyebb igazolása annak, hogy a teológiához keretként használható az emberi történelem, művészet és irodalom.

Így tekintve Isten belépése az emberiség történetébe nemcsak egyszeri és elmúló esemény lesz. Krisztus újra és újra embereket hív meg küldetésére, emberi „szerepüket” isteni küldetéssel felülmúlva – így válik folyton jelenvalóvá a történelemben. Különösen akkor érezhető ez, ha egy ember küldetése jól láthatóan is kirajzolódik. Ez megmagyarázza Balthasar érdeklődését a monográfiák iránt.

Minthogy Isten minden ember üdve és boldogsága akar lenni – ez Balthasar teológiájának egy másik fontos eleme –, ezért az isteni küldetésnek nyomai azokban az emberekben is felfedezhető, akik szemlátomást nagyon

eltávolodtak Tőle. Balthasar maga is kész arra, hogy felkutassa és nagyra értékelje ezeket a nyomokat. Az igazság nekünk embereknek amúgy is csak töredékekben létezik, és amióta a nyugati vallási-kulturális egysége megbomlott, a töredékek még tovább aprózódnak. Az igazságtöredékek gyűjtögetése magyarázza azt is, hogy hogyan tud Balthasar teológiájában végig olyan bámulatosan hű maradni önmagához. Deduktív-szisztematikus eljárásról, melyet Balthasar filozófiai mentora Przywara oly nagyon kedvelt, szó sem lehet, még a teológiában sem.

A lét dialogikusan fogalmazódik meg, és csak dialogikusan érthető. Balthasar Trilógiájában végig a dialogika elvesztéséről és visszaszerzéséről van szó. Az egész nyugati kultúrát is e szempont szerint vizsgálja. A dialektika magányos, mint minden más csupán tiszta gondolkodás. Csak a dialógusban nyílik meg az ember a másik létezése és így Isten előtt. Minden dráma alapvetően dialogikus, és mivel a Teológiai Esztétika a lét dialogikájára és az Atya és a Fiú belső szentháromságos dialogikájára nyílik, ezért tud felkészíteni a theodramatikára, amelyben végül megtalálja a beteljesedését.

Így interpretálja és alakítja Balthasar a nyugati szellemtörténetet és irodalmi drámát egy „felülről jövő” teológiai perspektíva által. Minthogy mindezt a szeretetből cselekvő Isten kiadásának és kifejezésének látja, újraértelmezi az európai szellemtörténetet és nyugati drámai irodalmat, oly módon, hogy annak először tárja fel tulajdonképpen mélyebb értelmét. Szellemtörténet és drámai irodalom tehát más és több, mint csak egy eszköztár a teológiai párbeszédhez. Valamiféle önállósággal rendelkeznek, ami mindenestre ebben az „eszközzé válásban” nyeri el új és igazi dimenzióját – hasonlóan ahhoz, ahogy az egyházatyák az antik klasszikusok igazi értelmét *praeparatio evangelii*-nek nevezték.

FORDÍTOTTA: SZAX LÁSZLÓ

ÉLETRAJZI ADATOK:

PETER HENRICI SJ, született 1928-ban, jelen kiadvány társkiadója. Mielőtt a Chur-i egyházmegye püspöke és vikáriusa lett, újkori filozófiatörténetet tanított a Pápai Gregoriana Egyetemen, melynek még ma is tiszteletbeli professzora. Hans Urs von Balthasar unokafivére.

IRODALOMJEGYZÉK:

1. Henri DE LUBAC, *Eine Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar*, Communio c. folyóirat 4. 1975.
2. Peter HENRICI, *La dramatique entre l'esthétique et la logique*, Georges Chantaine (ed.), Pour une Philosophie chrétienne. Paris: Lethellieux, 1984.
3. Hans Urs VON BALTHASAR, *Zu seinem Werk*. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 2000.
4. Karl RAHNER–Hans Urs VON BALTHASAR, *Aufriss der Dogmatik*, Karl Rahner, Schriften zur Theologie, I. kötet, Einsiedeln: Benzinger, 1954.
5. Hans Urs VON BALTHASAR, *Theodramatik*, I. kötet: Prolegomena, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1973.
6. Hans Urs VON BALTHASAR, *Theologik*, I. kötet: Wahrheit der Welt. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985.
7. Hans Urs VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1963.
8. Hans Urs VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, III/2. kötet 1. rész: Alter Bund. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1966.
9. Hans Urs VON BALTHASAR, *Theologik*, II. kötet: Wahrheit Gottes. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985.
10. Hans Urs VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*. Eine theologische Ästhetik, III/1. kötet: Im Raum der Metaphysik. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1963.
11. Hans Urs VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*. Das Weltbild Maximus des Bekenners. Második, teljesen átdolgozott kiadás. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961.
12. Hans Urs VON BALTHASAR, *Unser Auftrag*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1984.
13. Hans Urs VON BALTHASAR, *Schleifung der Bastionen*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1952.
14. Hans Urs VON BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*. Wien: Herold, 1956.
15. Hans Urs VON BALTHASAR, *Verbum caro*. Skizzen zur Theologie I. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960.
16. Hans Urs VON BALTHASAR, *Theodramatik*, II. kötet: Die Personen des Spiels, 1. rész: Der Mensch in Gott. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976.
17. Hans Urs VON BALTHASAR, *Theodramatik*, III. kötet: Die Handlung. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980.

II. JÁNOS PÁL PÁPA

A teológia iránti szenvedély

II. János Pál pápa 1984. június 23-án mondott
laudációja a nemzetközi „VI. Pál”-díj átadásakor
Hans Urs von Balthasarnak

Kedves Testvéreim és Nővéreim!

1. Nagyon örülök, hogy az Úr nevében fogadhatlak és köszönhetlek benneket. „Kegyelem nektek és békesség az Atyaistentől és az Úr Jézus Krisztustól” (2 Tessz 1,2). Örömteli szívvel ismétlem Szent Pál apostol imént idézett szavait mindazoknak, akik részt vesznek e jelentős találkozáson, ahol egy díj átadásával azt a személyt tiszteljük meg, aki életművével jelentős mértékben és elismerésre méltó módon hozzájárult a vallásos kultúra kibontakozásához.

Keresztelő Szent János ünnepének előestéjén gyűltünk itt össze, emlékezve felejthetetlen Elődömrre, VI. Pál pápára, akit szolgálatom kezdetétől a világegyház pásztoraként „igazi atyámnak” neveztem (Redemptor hominis 4.), nyilvánosan is világossá téve ezzel, hogy mennyire közel érzem magam az ő emlékéhez. Gondolataink ezekben a percekben hozzá és pápaságának éveikhez szállnak vissza, miközben a csodálat és a hálaadás érzése tölt el bennünket mindazért, amit Péter misztikus hajójának kormányosaként tett.

2. A hála szavával és őszinte elismeréssel adózom mindennek előtt annak a kezdeményezésnek, melynek eredményeként a bresciai egyházmegye életre hívta a „VI. Pál”-ról elnevezett Intézetet, hogy ezzel a szerencsés elhatározással kimutassa tiszteletét legméltóbb fia iránt. Amikor 1982. szeptember 26-án abban az örömben volt részem, hogy meglátogathattam Giovanni Battista Montini szülővárosát, kifejezésre juttattam azt a kívánságomat, hogy az Intézet legyen mindig „az igazság és az Egyház iránti szeretet eszköze”. Ma szeretném megismételni ezt az óhajomat, és megköszönöm Bruno Foresti bresciai püspöknek valamennyiük nevében mondott szeretetteljes szavait.

Az az elhatározás, hogy a VI. Pál pápáról elnevezett nemzetközi díjat időről időre odaítélik „egy olyan személynek vagy intézménynek”, „akinek tevékenysége jelentős mértékben hozzájárult a vallásos kutatás és megismerés fejlődéséhez” (vö. az Alapítvány rendelkezései, 2. cikkely), beleilleszke-

dik eme Intézet már korábban megvalósított más kezdeményezéseibe. A díj a VI. Pál nevet maradandóan összekapcsolja az ember egyik kötelező feladatával – nevezetesen a vallásos megismeréssel, amely Elődöm egész élete folyamán érdeklődésének és pásztori gondoskodásának középpontjában állt. Szívből kívánom, hogy ez a díj is maradjon az igazság és az Egyház szolgáltatának az eszköze. Hans Urs von Balthasar professzor úr, szívből gratulálok! Az a nagybecsülés, amelyről e díj átadása tanúskodik, vigasztalja őt fáradtságos munkájában és segítse a kutatás továbbfolytatásában, amelyben már eddig is oly kiemelkedő eredményeket ért el. A teológia iránti szenvedélye, amellyel az egyházatyák, teológusok és misztikusok műveinek tanulmányozását végezte, ma jelentős elismerésben részesül. Széles körű ismereteit az „intellectus fidei” szolgálatába állította, amely képes megmutatni a ma emberének a Jézus Krisztus által hirdetett igazság ragyogását. E mai ünnepi órában ezért mondunk neki köszönetet.

További minden elismerésem az Intézetnek szól azért a döntéséért, hogy a díjat első alkalommal a teológiai tudományok területén végzett munkásságért adja át. Ha van olyan tudomány, amelyik hozzájárul „a vallásos kutatás és megismerés fejlődéséhez” (vö. az Alapítvány rendelkezései, uo.), akkor lényegénél fogva a teológia ilyen.

3. Mindenekelőtt: A teológia az igazságot szolgálja. Részt vállal annak a célnak az elérésében, amely felé az egész tudományos kutatás irányul. Ez a cél az igazság megismerése. Ahhoz, hogy e célt elérjük, a teológusnak éppúgy, mint minden tudósnek az igazságot az értelem legdrágább kincsének kell tekintenie.

A teológusnak az igazságot türelemmel, kitartóan és önfeláldozó odaadással kell kutatnia, vele szemben tisztességesnek kell lennie és mindennek előtt szeretnie kell. Ha szereti az igazságot, akkor vágyakozással keresi és örömmel találja meg. „Az igazság öröme”, amelyről Szent Ágoston szól és amit VI. Pál pápa több ízben is gondolkodásunk legvégső céljának nevez, a teológus fáradozásának bére.

Az igazságot szeretni annyit jelent, mint szolgálni azt, nem pedig felhasználni a magunk céljaira. Minél inkább ezek az alapelvek vezetik a teológust és valamennyi tudóst, annál erősebb lesz majd a meggyőződés bennük, hogy az igazság legkisebb töredéke is része az egyetlen abszolút igazságnak, amely nem más, mint az Isten. „Ugyanis csak egyetlen olyan abszolút igazság van – tanítja Szent Tamás a János evangéliumhoz írt kommentárjában –, amely lényegénél fogva igazság, ez maga az isteni, amelynek igazságán keresztül minden egyes igaz igaz.” (Ev. Joh. I, I, 33) Az igazság szeretete magába foglalja az istenszeretetet, az igazság szeretetét pedig mindig az Isten iránti szeretet szüli.

4. Ennélfogva a teológia a kinyilatkoztatott igazság szolgálata. Ez azonban semmiképpen sem akadályozza vagy zavarja a kutatás tudományosságát, hanem egyedülálló irányulást ad neki és olyan értelmet kölcsönöz, amellyel a többi tudomány nem rendelkezik. A teológus által tanulmányozott igazság nem hódítás gyümölcse, hanem olyan ajándék, amelyet Isten kifürkészhetetlen és csodálatos szeretetervében az ember számára készített leginkább akkor, amikor Jézus Krisztus szent emberségén keresztül – aki az egész kinyilatkoztatás közvetítője és beteljesedése – kinyilatkoztatta magát az embereknek: „Bölcsességet hirdetünk mi is, de csak a tökéleteseknek. Nem ennek a világnak bölcsességét, sem e világ pusztulásra ítélt fejedelmeit, hanem Isten titokzatos, elrejtett bölcsességét hirdetjük, melyet az Isten öröktől fogva előre elrendelt a mi dicsőségünkre.” (1 Kor 2,6–8)

Az az igazság tehát, amit a teológia szolgál, nem egyszerűen egy logikai szabályok szerint megalkotott fogalmi rendszer. Nem is vezethető vissza egy sor empirikusan bizonyítható tényre. Elsősorban maga Isten az igazság, aki magát a Szentlélek által Jézus Krisztusban az emberekkel megismertette.

A teológiának folyvást kutatnia kell a kinyilatkoztatás igazságát. Eközben az a cél vezérli – amennyire ez lehetséges –, hogy az igazság valamennyi aspektusát, egységét, összhangját és szépségét felfedezze és kifejezésre juttassa. Ám e kutatás sose fejeződik be, hiszen Isten igazsága végtelen, az emberi értelem pedig csak lépésről lépésre tudja megközelíteni azt.

Ezt a szolgálatot főképpen a kinyilatkoztatás igazsága iránti tisztelettel, engedelmességgel és hűséggel lehet teljesíteni. A kutatás egyetlen eredménye vagy akár hipotézise sem állhat ellentétben az „Isten Igéjével”, amit Jézus Krisztus, az Atya küldött közvetített számunkra (vö. Jn 3,34; Dei Verbum 4). A teológia kutatása közben egyetlen olyan eszköz, továbbá a teológia tudományelméleti struktúrájának egyetlen olyan revíziója sem fogadható el, amelyik nem tiszteli teljességgel az isteni igazságot. Ugyanakkor egyetlen értelmezésnek sem szabad megfélekednie a kinyilatkoztatás igazságának természetfelettségéről és transzcendens eredetéről.

A kinyilatkoztatás igazságának szolgálata mindig megkíván egy erős érzéket a titok iránt, amely végigkíséri a hiteles teológiai kutatást. Ez az érzék megakadályozza, hogy a kinyilatkoztatott igazságot racionális fogalmakra vezessék vissza vagy ideológiákká hamisítsák. Épp ellenkezőleg, ébren tartja az Isten és az ember közötti végtelen távolság tudatát és ezáltal Istennek azt a könyörületes elnéző magatartását, amit akkor tanúsított az emberrel szemben, amikor az idők teljességében (vö. Gal 4,4) az Ige testté lett és közöttünk lakott (vö. Jn 1,14). Ez az oka annak, hogy a teológus Isten csodálatteinek csak csodálattal tud adózni, miközben saját kutatási buzgóságától

sürgetve az imádság párbeszédében térdet hajt és hitéletét még jobban elmélyíti. Amint azt Urs von Balthasar úr helyesen írta, „csak a kontempláció és az engedelmes imádság őszinteségében tárul fel, hogy Krisztus, a mi eredetünk, mit mond és mit akar.” (Cordula oder der Ernstfall, 102. o.).

5. A teológia az Egyházat is szolgálja. „Az igazság oszlopaként és biztos alapjaként” (1 Tim 3,15) őrzi az Egyház „Isten igéjét, amelyből a vallási és erkölcsi élet elvei meríthetők” (Gaudium et spes 33).

A teológia az Egyház küldetésének szolgálatában áll. Nem tekinthető tehát valamilyen foglalkozás szabad gyakorlásának, ellenkezőleg, a valóságban szakavatott részvétel az Egyház prófétai hivatalának munkájában, amelyért az Egyház Krisztus akarata szerint felelős. A teológus foglalkozása az Egyház egyik hivatása.

E hivatás a teológiától alapvetően hármassal foglalkozni kíván. Az első a múltra való visszatekintés: azaz a teológiának a szenthagyományhoz való, lényegénél fogva meghatározott kapcsolatára vagy a kinyilatkoztatás igazságának megértésére, ami a Szentlélek közreműködésével gyarapszik a „hívó és imádkozó” Egyház életében (Dei Verbum 8)

Másodszor a figyelmet a jelenre kell irányítani: arra a lényeges kapcsolatra, amelynek a teológia és a mai Egyház élő hite között meg kell lennie ahhoz, hogy a hitet meg tudja védeni és segíteni, de elsősorban azért, hogy a hit állandó találkozás kiinduló- és célpontja lehessen.

Harmadsorban a figyelem az emberre irányul, mégpedig a maga konkrét tapasztalatában. Ahhoz, hogy a kinyilatkoztatott igazságot a maga felforgató újdonságában és hatékony módon lehessen hirdetni az embereknek, a teológiának nyitottnak kell lennie a korabeli kultúrával folytatandó építő, ám kritikus párbeszéd felé.

6. Végezetül: a teológia a tanítóhivatal szolgálatában áll. Az Egyházban a kinyilatkoztatás igazságának megőrzése és hiteles magyarázata Krisztus akaratából a római pápára és az ő vezetése alatt a vele közösségben lévő püspökökre van bízva. Így tanította a II. Vatikáni Zsinat, és ezzel csodálatos módon rámutatott arra az élő körfolyamatra, ami a szentírást, a szenthagyományt és a tanítóhivatalt összeköti. A teológia azokat szolgálja, akik Jézus Krisztus nevében és az ő tekintélyével felruházva „hivatalos tanítók” és a „hit hírnökei” (Lumen gentium 25). A tanítóhivatal szolgálata és a teológusé kiegészítik egymást, és a tanítóhivatalnak szüksége van a teológusra.

A tanítóhivatal és a teológia korrekt viszonya döntően meghatározza az Egyház életét és tanúságtevését, amelyre minden ember meg van hívva a vi-

lágban, aki hisz Krisztusban. E korrekt viszonynak köszönhetően elkerülhetők azok az eltévelyedések, amelyek megzavarják a hívők lelkiismeretét, amikor elbizonytalanodnak a számukra legértékesebb, az igazság tekintetében, amelyért készen kell állni akár meghalni is.

A teológia azzal nyújt segítséget a tanítóhivatalnak, hogy követi azt és elébe megy az új horizontok és utak vizsgálatában. Különösen ez utóbbi esetben kell az új kérdések és előre nem látott veszélyek előtt álló teológusnak törekednie arra, hogy a tanítvány gyermeki tisztelete szorosan kapcsolódjék össze azzal a vággyal, hogy az Egyház élő szenthagyománya által közvetített kinyilatkoztatott igazságot egyre jobban megismerje és egyre mélyebben megértse.

Ez akkor lehetséges, ha a teológus szolgálatát az Isten, az Egyház és az ember iránti szeretet nagy aktusaként értelmezi. Hogy ez a szeretet növekedhessen, ehhez járul hozzá a nemzetközi „VI. Pál”-díj, amit ma első alkalommal adnak át és éppen egy teológus kap.

7. Kedves Testvérek és Nővérek! Mai találkozásunk befejezéseként szeretném tanúsítani felejthetetlen Elődöm szellemi közelségét, amikor emlékeztünkbe idézem egyik gondolatát. Amikor VI. Pál pápa az új idők Egyháza számára az Isten Igéjéhez való növekvő hűség fontosságára hívta fel a figyelmet, akkor Hans Urs von Balthasar komoly prófétai szavaira emlékezett: „A keresztények hiánya és azoké, akiknek a prédikálás a feladata, soha nem fogja az Egyházban Isten Igéjének abszolút jellegét gyengíteni. A kard éle sose lesz tompa. Az Egyház sose fog a szentségről, szüzességről, szegénységről és engedelmességről másként beszélni, mint Krisztus.” (Quinque iam anni kezdetű apostoli írás, 1970).

Ebben a bizonyosságban és perspektívában fejezem ki nagyrabecsülésem, reményemet és bátorításomat valamennyi teológusnak, akik az Isten Igéje kutatása mellett kötelezték el magukat. Hiszen az éleselméjűséggel és módszeres szigorúsággal végzett teológiai kutatás napjainkban, sokkal inkább mint valaha, felbecsülhetetlen segítségnek bizonyul abban, hogy az Egyházban és a mai világban az evangélium hangja egészen és elevenen hallható legyen.

Ezt kívánom szívből és még egyszer kifejezem Urs von Balthasar professzor úrnak nagyrabecsülésemet és jó kívánságaimat, aki egész életét a teológiai kutatásnak mint Isten szerető szemlélésének és az Egyház szolgálatának szentelte.

Ebben az értelemben hívom le valamennyi jelenlévőre az Úr áldását.

FORDÍTOTTA: MAJOR MÁRIA

PUSKÁS ATTILA

A megváltás drámája Hans Urs von Balthasar teológiájában

1. A DRÁMAI SZÓTÉRIOLÓGIA HELYE BALTHASAR TEOLÓGIÁJÁBAN

A balthasari teológiát kerek egészzé összefűző trilógia alapszerkezetét az abszolút létteljesség, azaz Isten szeretet-léte szépségének, jóságának és igazságának bemutatása határozza meg. „Lét 'jelenik meg', epifánia történik: megjelenésében szép és örömmel tölt el. Megjelenve odaadja magát, átadja magát nekünk: jóként mutatkozik meg. És önmagát odaadva 'kimondja magát', feltárulkozik: igazként mutatkozik meg (igaz önmagában és abban, akinek kinyilvánítja magát)”.¹ Az isteni szeretet szépségének felragyogásával és ennek észlelésével a teológiai esztétika (Herrlichkeit), az isteni szeretet rajtunk, értünk és velünk jót cselekvésével a teológiai dramatika (Theodramatik), a végtelen isteni szeretet igazságának a véges emberi nyelven önmagát-kimondásával és értelmezésével a teológiai logika (Theologik) foglalkozik. Balthasar trilógiájának, de egész teológiájának is a szívében az a dráma áll, melynél nagyobb nem gondolható el, mely magában foglal minden emberi drámát, s mely egyúttal felülmúl minden emberi elgondolást: Jézus Krisztus húsvéti misztériuma. A Theodramatik harmadik kötetében (Die Handlung) a „Drámai szótériológia” című fejezet tárja fel e középpont mélységeit. A teológiai dramatika első két kötete (a Prolegomena és a Die Personen des Spiels két része) részletes bevezetésül szolgál e fejezethez, ahogy magának a harmadik kötetnek a megelőző fejezetei is. A Theodramatik zárókötet a teremtés és a végső beteljesedés irányába és határpontjaig haladva méri fel és mutatja be Jézus Krisztus húsvéti misztériumának egyetemes távlatait. A teológiai esztétika testes kötetei is voltaképpen távolabbi előkészültként értelmezhetők a drámai szótériológia kifejtéséhez, ahogy a trilógia utolsó nagy egysége, a teológiai logika sem akar mást tenni, mint még egyszer reflektálni a krisztusi megváltás igazsága felfogásának és közlésének a feltételeire.

¹ BALTHASAR, H. U. v., *Számvetés*, Budapest 2004, 97.

Balthasar szerint a teológia elsőrendű feladata a kinyilatkoztatás lényegi magjának, alakjának és tartalmának a megpillantása, annak a középnek az érzékelése, melyhez képest, melyre való tekintettel a jelenségek struktúrált egészzé rendeződnek. A kinyilatkoztatás lényegi alakja azonban Krisztus, akinek húsvéti misztériumában a szentháromságos Isten mindent felülmúló szeretete mint lényegi tartalom végérvényesen, meghaladhatatlanul kinyilvánult és az embert megmentve cselekedett. Jézus húsvéti drámájában Isten a lehető legnagyobb és legjobbat tette értünk és velünk. Ettől a drámai csúcsponttól kell tehát a teológiának kiindulni ahhoz, hogy megérthesse Isten egész drámáját az emberrel, mely a teremtetéstől egészen a végső beteljesedésig tart. Nem az „elején” (teremtés), hanem a középponttól kell kezdenie munkáját, s e középpontot állandóan szem előtt tartva kell haladnia a periféria felé. Isten és ember közös drámájának egészében a drámai csúc- és középpont felől nyerik el érthetőségüket, helyiértéküket és beteljesedésüket a személyes és közösségi emberi élet drámai eseményei, valamint ezek értelmezési kísérletei. Az alábbiakban Balthasar drámai szótériológiájának néhány súlypontját szeretnénk vázlatosan bemutatni.

2. A TEOLÓGIA ÉS A SZÓTÉRIOLÓGIA DRÁMAI „MŰFAJA”

2.1 A dráma-teológia szükségessége

A teológia művelésének formája meg kell, hogy feleljen tartalmának, nem szabad idegen „műfajt” ráerőltetni. Nem lehet más a teológia, mint az ó- és az újszövetségi kinyilatkoztatás burkolt és kifejezett tartalmainak kifejtése. Balthasar szerint: „Ez a kinyilatkoztatás azonban egész alakjában, nagyban és kicsiben drámai. A világáért önmagát latba vető Isten története, Isten és a teremtmény közötti küzdelem története a teremtés értelméért és üdvösségéért...”² Ez a dráma már azzal kezdetét vette, hogy a teremtő Isten igazi szabadsággal ajándékozta meg teremtményét, hiszen drámai cselekvés csak ott lehetséges, ahol valóban szabad cselekvők viszonyulnak egymáshoz. Isten-dráma ott születhet, ahol az abszolút isteni szabadság jóvoltából létezik a teremtményi, nem-isteni szabadság, mely képes dönteni Isten mellett vagy ellen.³ A szabadság odaajándékozásával együtt azonban a teremtő Isten kez-

² TD I, 113.

³ Vö. TD II/1, 56.

dettől beveti önmagát és cselekszik szabad teremtménye javára. Az ó- és az újszövetségi írárok Isten és az ember közös történetéről, szabadságuk összeütközéséről, küzdelméről, a rossz hatalmából kiszabadító isteni cselekvésről és ennek emberi elfogadásáról illetve elutasításáról tanúskodnak. A kinyilatkoztatás e drámai formájának és tartalmának megfelelően a teológia feladata az Isten-dráma (Theo-Dramatik) bemutatása, értelmezése, melyhez szükséges egy drámai eszköztár kidolgozása.⁴

A keresztény teológia drámai formájának szükségessége azonban nemcsak a bibliai kinyilatkoztatás tartalmából fakadó követelmény Balthasar számára. Maga az emberi egzisztencia is alapvetően drámai, sőt a tragikus jegyeit is magán viseli. A feszültségek, szembenállások, küzdelmek, eltévelyedések, melyek az egyes ember és az emberi közösségek életét drámaivá teszik, nem alkalmi, véletlenszerű események, hanem magának az emberi létezésnek a drámaiságát tükrözik. Az ember lehatárolt lényként létezik egy lehatárolt világban, mégis értelme nyitott a határtalanra, az egész létre. Önmeghatározásra képes, amennyiben szabadon tud viszonyulni előzetes meghatározottságaihoz, ám önmeghatározása nem teljes, nem rendelkezhet mindenestül önmaga felett. Létezésének kezdete (eredete) és vége felett nincs hatalma. Halála korlátot szab szabadsága játékerének. Végességét leplezi le két pólusos létezése: a szellem és test, a férfi és nő, az egyén és közösség, az én és a szerep feszültsége. Az ember önmaga számára kérdés, s főként kérdéses számára önmaga beteljesíthetősége.⁵ Ha Krisztus megváltói drámája az emberi létezés drámájára és beteljesíthetőségének kérdésére adott cselekvő és végérvényes válasz Isten részéről, akkor ennek minden drámai mozzanatát magában kell, hogy foglalja, az emberi és bűnös létezés tragikumának egész mélységét meg kell járnia úgy, hogy ezt az alászállást az emberi létezést belülről megérintő, átalakító kegyelmi eseménnyé tegye. A megváltó Krisztus lényének olyannak kell lennie, hogy a minden emberi tragikum mélyére képes legyen leszállni és ennek a vele szemben támasztott abszolút isteni elvárásnak meg tudjon felelni.⁶

A végesség és a végtelenre utaltság pólusainak összeütközése, vagyis az ember drámai léthelyzete, Balthasar szerint, az emberiség minden vallási és filozófiai gondolatának a forrása. Az Abszolútum fogalmát kidolgozó vallások és filozófiák nem tudják feloldani a maguk „epikus” gondolkodási esz-

⁴ Vö. TD I, 116.

⁵ Vö. TD II/1, 35 sk; uo, 306-360; *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 13; „Versuch eines Durchblicks durch mein Denken”, in *Communio* 18 (1989) 289.

⁶ TD II/1, 75 köv.

közeivel az emberi létezés drámaiságát, sőt még inkább kiélezi és a tragikusságig fokozhatják. „Hisz úgy tűnik, hogy ezzel még mélyebben gyötrő lesz a rejtély: hogy is tudná a végtelen, s ezért semmire rá nem szoruló, önmagában boldog Isten ezt az egész létformájában nyilvánvalóan beteljesíthetetlen teremtményt saját egészé válásához elsegíteni?”⁷ Az istengondolat kiiktatása sem oldja meg az emberi élet személyes drámáját, legfeljebb a személyt áldozza fel valami átfogó egész, kollektívum oltárán (marxizmus), vagy az egyéni létezés drámájának az abszolutizálásával a tiszta abszurditás gondolatához jut el (Sartre). Balthasar úgy látja, hogy a mítikus vallások és a görög tragédiák az emberi személy és sorsa egyedülállóságának, egyszerűségének a megsejtésével és azzal a gondolattal, hogy egy isteni lénynek, istenségének feladása nélkül részt kell vennie a halandó létezés drámájában, a vágyakozás és a homályos tapogatózás szintjén fontos előrelépést tettek a valóban isteni megoldás várásában. Krisztus drámájában, a húsvéti misztériumban valóságosan és történetileg megjelent a minden emberi drámát magába sűrítő egyetemes jelentőségű konkrét, egyszeri, személyes (*Universale Concretum*), mely egyszerre összefoglaló vége a görög tragédiának és az ószövetségi tragikus személyiségek sorának. „Az Isten-drámában arról van szó, hogy Isten az emberi létezés tragikumát a végső mélységéig magáévá teszi és így anélkül, hogy keménységét gyengítené vagy kívülről maga mögött hagyná, felülmúlja.”⁸ Az emberi létezés drámaiságának a komolyan vétele és e drámai létezés értelmezési kísérleteivel való számvetés tanulságai egyaránt megkívánják, hogy a keresztény teológia Jézus Krisztus húsvéti drámája felől, mint Isten és ember drámáját világítsa meg az egész történelmet, így adja meg az emberi létezés drámájára a maga válaszát és mutassa be a valósi-filozófiai értelmezési törekvések részgazságait és határait. A drámai teológia kidolgozásának követelménye tehát egyszerre fakad a bibliai kinyilatkoztatás és az emberi létezés drámaiságából. A felülről, pontosabban a kinyilatkoztatás közepéből, illetve az alulról, az emberi léthelyzet tapasztalataiból és értelmezéseiből építkező teológia ismét találkozni egymással Balthasar teológiájában: az első út megvilágítja, megtisztítja, beteljesedéséhez segíti, magába építi és felülmúlja a másodikat.

⁷ BALTHASAR, H. U. v., *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963, 66 köv.

⁸ TD II/1, 48.

2.2 A dráma-teológia stílusa, eszköztára és az Isten-dráma szerkezete

Az ember drámai létezésének és a kinyilatkoztatás drámai tartalmának, illetve formájának leginkább a teológia drámai alakja tud megfelelni. Ennek a stílusát és gondolkodásmódját Balthasar megkülönbözteti az ún. elbeszélő, epikus teológiától. Ez utóbbi saját tartalmától távolságtartó, a történeti tényeket lehetőleg pontosan megragadó és azok maradandó általános jelentőségét leíró, szigorú tudományként értelmezi önmagát.⁹ Elhatárolódik az épületes, lírikus spiritualitástól, melynek megvan ugyan a létjogosultsága az Egyházban és az egyes hívő személyes hitéletében, de nem szabad megjelenie a tudományos teológiában. Az epikus teológia szigorúan tárgyiasítva beszél Isten létéről, tulajdonságairól, magatartásmódjáról, számára Isten nem megszólított személy, hanem a teológiai beszéd „tárgya”. Balthasar szerencsétlennek tartja a lírikus spiritualitás vagy az epikus teológia alternatíváját és arra mutat rá, hogy a kétféle keresztény beszédmód közös, mindkettőjüket átfogó gyökérből táplálkozik: Isten cselekvéséből, mely a hívő embert igénybe veszi és egész léte szerinti tanúvá teszi. A drámai teológiának erről az isteni cselekvésről kell tanúskodnia s így folytatnia az apostolok és az evangélisták tanúságtételét.¹⁰ A szigorú értelemben vett, teljesen objektív, az eseményeket mintegy kívülről szemlélő és leíró, tisztán epikus álláspont egyébként sem lehetséges, hiszen a kinyilatkoztatás Krisztus húsvéti misztériumát úgy állítja eléünk, mint a teremtetéstől a beteljesedésig tartó egyetlen dráma felülmúlhatatlan csúcspontját, mely minden igazságot magában foglal. A teológus sem lehet külső nézője ennek az egyetlen drámának, akarva vagy nem akarva, ő is részese, szereplője neki.

A drámai teológia tartalma az Isten-dráma. A teológiai esztétika akkor alakul át a dráma teológiájává, amikor már nem pusztán szemléljük Isten dicsőségének felragyogását a megfeszített Krisztusban, hanem engedjük magunkat bevonni Isten cselekvésébe. „Isten kinyilatkoztatása ugyanis nem szemlélendő tárgy, hanem cselekvése a világban és a világon, amelyet a világból csak cselekvően lehet megválaszolni és így 'megérteni'”.¹¹ Az Isten-dráma Isten cselekvése az emberen, az emberért, mely cselekvésébe Isten bevonja magát az embert, s ekképpen a dráma Isten és ember együtt-cselekvése lesz. Az elsődleges, a kezdeményező és fő cselekvő maga Isten; van,

⁹ TL II, 48–55.

¹⁰ TD II/1, 51.

¹¹ TD I, 15.

amit kizárólag ő tud megtenni. Isten cselekvése az „emberen és az emberért” kifejezés erre a kizárólagosságra utal. Isten cselekvése az „emberrel” megfogalmazás ellenben arra utal, hogy az ember sem merőben passzív befogadó, a dráma nézője, hanem együtt-cselekvésre felszólított. Az a jó, melyet Isten tesz érte, Isten feltétlen önbevetése az ember javára, abszolút önmagát elkötelező, cselekvő választ kíván az ember részéről.¹² Balthasar a következőképpen pontosítja a drámai szereplők cselekvésének egymáshoz való viszonyulását és illetékességi körét: „...ily módon Istennek az emberiséggel folytatott cselekvésében a cselekvő és a 'nézőtér' közötti határ megszűnt (*aufgehoben*), az ember nem néző, hanem Isten drámájában együtt játszó, vagy csak annyiban néző, amennyiben szereplő is, a színpadon nemcsak megpillantja magát, hanem valóban ott cselekszik. Persze az Isten-drámában ez a színpad Istené; amit Ő tesz, az marad a cselekvés döntő tartalma, Isten és ember soha nem azonos módon egymáshoz rendelt partnerekként fognak egymás mellett vagy egymással szemben állni. Isten cselekszik: az emberen, az emberért, s aztán az emberrel is; az ember bevonása az isteni cselekvésbe az Isten cselekvéséhez tartozik, nem előfeltétele neki.”¹³

Az isteni és az emberi cselekvés és szabadság viszonyának kérdése a Teremtő és a teremtmény, a kegyelem és a természet, az üdvösség és a történelem, Krisztus és az Egyház, Krisztusban az isteni és az emberi természet kapcsolatának kérdéseként részletezhető. E viszony értelmezésénél, s ezen belül a megváltás drámájának ábrázolásánál, Balthasar érezhetően közeputat keres a lutheri-barthi dialektikus és a rahneri transzcendentális teológia között. Az előbbi, attól félve, hogy Isten függő helyzetbe kerül az emberi szabadságtól, a kegyelem a természettől, teljes passzivitásra ítéli az embert, s egyedül a kegyelem tevékenységét, hatékonyságát hirdeti. Elhibázott lenne azonban, Balthasar szerint, a megváltás teljes művéről úgy gondolkodni, mint arról az elaltatott, bűnös emberen végrehajtott műtétről, melynek során a bűn rákos daganatát egyszerűen eltávolítják a beteg szervezetből.¹⁴ Másfelől, helytelen lenne az isteni és az emberi cselekvést, a kegyelmet és a természetet azonos értékű és fontosságú tényezőnek tekinteni a megváltás eseményében. Balthasar úgy vélekedik, hogy a transzcendentális teológia, kifejezett szándéka ellenére, könnyen ebbe a veszélybe kerül, amikor az emberi természet aktív öntranszcendenciájához rendeli hozzá a kegyelem mun-

¹² TD I, 16.

¹³ TD I, 18.

¹⁴ TD III, 296.

káját. A természet, a történelem, a teremtményi szabadság, az Egyház, Krisztus emberi természete önmagában terméketlen, nem nála van a kezdeményezés, de befogadó, válaszoló, szabad együttműködése elengedhetetlen ahhoz, hogy végbemehessen a megváltás eseménye.

A Theo-dráma teológiájának ahhoz, hogy feltárandó tartalmának megfelelő formája legyen, az Isten-dráma drámai eszközökkel való feltárását kell megvalósítania. Balthasar számára a színházi világ drámai kelléktára alkalmasnak látszik az Isten-dráma bemutatásához. A színházi dráma elemeinek teológiai alkalmazása nem egyszerűen bizonyos formai eszközök külsődleges és utólagos áthelyezését jelenti a teológiába. A színházi dráma sokkal inkább tartalmi szempontból is összekötő kapocs a valós emberi létezés drámaisága és az Isten-dráma vagy Krisztus húsvéti misztériuma között. A színházban előadott drámai darab ugyanis éppen az emberi élet drámai helyzetét, kérdésességét, többértelműségét hivatott megjeleníteni, azzal szembesíteni, vele szemben állásfoglalásra indítani. Balthasar a *Theodramatik* bevezető kötetében (*Prolegomena*) az európai színházi dráma történetét, a kereszténységgel és a keresztény teológiával való kapcsolatát, a dráma elemeit (szerző, színészek, rendező), megformálásának tényezőit (előadás, publikum, horizont), középponti témáit (végesség, halál, küzdelem a jóért) elemzi végig és igyekszik ennek eredményeit hasznosítani a teológiai alkalmazás számára. Az emberi élet drámai feszültségét a színházi dráma három differencia mentén tükrözi, melyekhez a *Theo-dráma* kapcsolódik.¹⁵ (1) Az előadott darab tér-időbeli végessége és jelentésének vég-telensége megjeleníti a személyes emberi létezés végességének és feltétlen jelentőségének feszültségét. Ehhez a ponthoz tud kapcsolódni a balthasari teológia oldaláról a Krisztus húsvéti misztériumáról, mint az *Universale Concretum*-ról, az egyetemes jelentőségű, minden emberi drámát felülmúló módon magában foglaló, neki új és végső jelentést-értelmet adó, konkrét, személyes, egyszeri esemény. (2) A darabban az előadó Én-je és az eljátszott szerep közötti különbség tükrözi azt a feszültséget, ami a valós emberi életben az Én és a szerep sokrétű viszonyából adódik. A balthasari Theo-dráma tematikája két lényegi ponton is kapcsolódik ehhez a problémához. Az Én és a szerep különbségének, de a kettő feladatként jelentkező egymáshoz közelítésének és a teljes azonosulás lehetőségének a kérdéséből bontható ki egyfelől általában az ember személylétének az értelmezése („Ki vagyok én?”), másfelől Krisztus személylétének a megvilágítása a szerep-küldetés-személy viszony tisztázásával (Jézus sze-

¹⁵ TD I, 230–238.

mély-léte ontológiailag tökéletesen egybeesik küldetésével, mely örök ere-désének felel meg). (3) A színházi darab szereplői játéukért felelősséget vi-selnek önmaguk és a rendező előtt, a rendező pedig az egész darabért a ma-ga teljességében. Az emberi élet drámaiságához tartozik a valós, de a többi szabadság játékerében, a velük együttműködve megvalósított személyes szabadság és a nyomában járó felelősség. Ehhez kapcsolódóan a Theo-drá-ma azt a kérdést is felveti, hogy a dráma isteni szerzője, a szabadságok, sze-repek-küldetések szétosztója miként kezeskedik az egész dráma sikeréért, mit tesz akkor, amikor valaki kiesik a játékból vagy fellázad szerepe ellen. A keresztény Isten-dráma alapüzenete, hogy a dráma isteni szerzője nem-csak szemlélője, hanem garantálója is az üdvtörténelmi dráma sikerének. A dráma az Ő színe előtt zajlik, a szereplők neki felelősséggel tartozva játsza-nak, de Ő maga is részt vesz a drámai játékban az általa küldött és megfor-mált szereplők révén, s így garantálja annak végső sikerét. A drámai játékon kívüli és ugyanakkor abban szereplő, egyszerre transzcendens és immanens Isten misztériuma az üdvtörténelembe saját Fiát és Szentlelkét elküldő, de az üdvtörténelem feletti Atya, s így végső soron a Szentháromság titkához vezet el.

A Theodramatik-ban az Atya úgy jelenik meg, mint a dráma szerzője, voltaképpen az Isten-dráma az ő drámája az emberiséggel. Krisztus ennek a drámának a főszereplője (és társszerzője), a teremtett világ a cselekmény tere, színpada. A Krisztushoz, illetve a neki alárendelt, vagy vele együtt cse-lekvő mellékszereplők: az ember, Mária, az apostolok, az Egyház, az egyes keresztények, Izrael, angyalok és démonok. A Szentlélek cselekvése talán leginkább a rendező, a játék vezetője illetve a sugó szerepének feleltethető meg. A drámai cselekmény szerkezete több ponton hasonlóságot mutat Cal-derón de la Barca (1600–1681), „A nagy világszínház” (El gran teatro del mundo) darabjával, melyre Balthasar egyébként sokat hivatkozik a Theo-dramatik Prolegomenjában.¹⁶ A balthasari Theodrama első „felvonását” meg-előzi a „mennyei előjáték”, mely magának a darab isteni szerzőjének az éle-téről szól. Olyan intenzív élettel teli Isten léte, hogy minden idő feletti, örök szeretet-eseményként, az isteni személyek kölcsönös önközléseként, a töké-letes ajándékozás és elfogadás, kérés és válaszolás párbeszédeként, a másik mindig nagyobb dicsőségét kereső cselekvésként, azaz ős-drámaként értel-mezi azt Balthasar. Az abszolút szeretet isteni élete nem írható le statikus, absztrakt fogalmakkal, sokkal megfelelőbbek hozzá az eseményszerű, a cse-

lekvést érzékeltető, dramatikus kifejezések. Ez a belső isteni élet ő-s-drámá-ja, az Atya, a Fiú és a Szentlélek egylényegű szeretet-létének az örök esemé-nye Balthasar számára az ősképe annak a drámának, mely Isten és a világ között zajlik. A Theo-drama kifejezés (Theodramatik) így egyszerre jelent-heti a belső isteni életben zajló örök szeretet-drámát (dráma Istenben) és Is-tennek az emberrel a történelemben folytatott drámáját. Az első a második forrása, mintája és végső beteljesítése. A „mennyei előjáték” mint a szenthá-romságos ő-s-dráma bemutatása egyben megadja az Isten és a világ közötti dráma alapvetően teológiai nézőpontját a balthasari szótériológiának: mint-egy a dráma szerzőjének, Istennek a nézőpontjából tekint a végtelen és a vé-ges szabadság drámai párbeszédének történetére. Ennek a drámaindításnak a fényénél a Theodramatik cím teljesebb jelentését ragadhatjuk meg: örök (ős)dráma a (szentháromságos) Istenben; Isten történelmi, időbeli drámája az emberrel, melyben a fő cselekvő Isten; Isten és ember drámai párbeszé-dének története alapvetően Isten szempontjából nézve.

A dráma első felvonása a teremtés, mint a drámai színtér és a cselekvés feltételeinek a létrehozása. Dráma csak ott tud születni, ahol valódi szabad-ságok találkoznak egymással. Ekképpen Isten és a világ közötti dráma fel-tétele a véges, de igazi szabadsággal megajándékozott teremtmény megalko-tása. A második felvonással kezdődik maga a drámai játék, a végtelen és a véges szabadság, a szent Isten és a bűnös ember egymásnak feszülése, össze-ütközése, kibékülése. Az Őszövetség üdvtörténete a szövetségkötés történe-te. A szerető és kegyelmes Isten népéhez köti és hűségre kötelezi magát. Iz-rael azonban idegen istenek után fut és hátat fordít a szövetségnek. Isten, mivel komolyan veszi a szövetséget és megtartja ígéreteit, ítél és irgalmaz, büntet és megbocsát, elvet és visszafogad. Az ítélet mindig átmeneti és célja a megtisztítás, majd a visszafogadás. A harmadik felvonásban kiéleződik a konfliktus, a drámai feszültség a tetőfokára ér, a színpadon megjelenik ugyanis Jézus Krisztusban a dráma isteni (társ)szerzője, aki a Golgotán szenved és meghal a világ bűnének terhe alatt. „Az Isten és az ember közötti dráma itt éri el *akmé*-jét, mivel a visszájára fordult véges szabadság minden bűnét Istenre, mint az egyetlen vádlottra és bűnbakra teszi rá, és Isten nem-csak Krisztus emberségében, hanem az ő szentháromsági küldésében hagy-ja, hogy a bűn egészen eltalálja”.¹⁷ A negyedik felvonás hozza el a fordulatot. A Fiú a bűnös helyére lép és magára veszi a bűn terhét, sötétségét, magáévá teszi azt, ami a bűnösé. Megtapasztalja az Istentől való elhagyatottságot,

¹⁶ Vö. Krenski, Th., Hans Urs von Balthasar. *Das Gottesdrama*, Mainz 1995, 55–85.

¹⁷ TD III, 312.

melybe azoknak kellett volna kerülni, akik őt elítélték. Annak révén, hogy a Fiú azok helyére lépett, akik az isteni szerzőtől kapott szerepükből kiléptek és vele szembefordultak, ők most a Fiú helyére léphetnek és új kapcsolatba kerülnek a dráma isteni szerzőjével. Az Isten-dráma záró felvonása a végkifejlet, a krisztusi helyettesítő képviselő végső következményeit, végjátékát mutatja be.

A balthasari Theo-dráma tehát mind tartalmi, mind formai szempontból sokszorosan tud kapcsolódni a drámai emberi létezés színházi megjelenítéséhez. Ugyanakkor a kiváló teológus nem hagy kétséget afelől, hogy a sajátosan keresztény Isten-drámához a színházi dramatika legfeljebb az ember drámai létezésének hasznos előzetes megértését kínálja, de nem annak teljes és egyértelmű megvilágítását, s még kevésbé megoldását. A Theo-drámának sem a tartalma, sem a formája nem konstruálható meg a színházi dráma világa felől. A színházi kelléktár teológiai alkalmazása ezért csak az új tartalom megkívánta formai módosításokkal valósítható meg. „Az ember bevonása az isteni cselekvésbe Isten cselekvéséhez tartozik, nem előfeltétele annak; ez máris megmutatja, hogy a világi dramatika fogalmi eszköztára noha előzetes megértést fel tud kínálni, de semmi esetre sem a megfelelő megragadást. E világi dramatika kép és hasonlat marad, végső kétértelműségét elégségesen elárulja. Az analógiában lévő nagyobb különbségnek itt is meg kell akadályoznia minden univok alkalmazást”.¹⁸ Az Isten-dráma balthasari bemutatása a színházi dráma eszközeivel mindvégig ezen az analógián belül mozog, a kapcsolódások nem fedik el a még nagyobb különbségeket.

3. A SZENTHÁROMSÁG KENOTIKUS SZERETETÉNEK ÜDVTÖRTÉNETI DRÁMÁJA

Balthasar értelmezésében az Isten-dráma Isten felől nézve az önkiüresítő szeretet egyre fokozódó, majd Jézus helyettesítő szenvedésében és halálában a minden emberi képzeletet meghaladó tetőpontra érő történelmi kinyilvánulása és megvalósulása. Ez a kenotikus szeretet teszi érthetővé, köti össze egymással Isten nagy tetteit, s vezet el a húsvéti eseményekhez, melyekben Istennek az a szeretete nyilatkozott meg, melynél nagyobbat elgondolni nem lehet. Az önkiüresítő isteni szeretet útjának állomásai: a teremtés, a szövetségkötések, az Ige megtestesülése, Jézus passiója, kereszthalála és

pokolra szállása. A teremtésben már elkezdődik a Háromságos Isten kenózi-sa a világ felé, hiszen valódi szabadsággal ajándékozza meg a teremtményét, aki „Nem”-et is mondhat Isten neki mindent odaadni akaró szeretetére. A teremtéssel a szerető Isten mintegy korlátozza önmagát, kiteszi magát annak a lehetőségnek, hogy a teremtményi elutasítás korlátjába ütközzék. Az Isten-dráma üdvtörténeti kibontakozása innét veszi kezdetét és arról szól, hogy a mindenható isteni szeretet milyen utakat jár be azért, hogy a teremtményi elutasító „Nem” szabad „Igen”-né változhasson. Isten a teremtményi „Igen”-t mondás érdekében szövetséget ajánl és köt az emberrel. Az *ab-solut* (eloldott), minden kötöttségtől mentes, semmitől és senkitől sem függő Isten ezzel ismét szabadon és szeretetből „megköti” magát, odaköti magát megingathatatlan hűségével az emberhez, aki nagyon is ingatag és sokszor felrúgja a szabadon elfogadott szövetséget. Isten önkiüresítő, az elutasító teremtményi „Nem” korlátjának önmagát kitevő szeretetének a teremtést is meghaladó tette ez. Isten kenotikus szeretete még intenzívebb, teljesebb kinyilvánulásának és üdvtörténeti megvalósulásának eseménye a Fiú megtestesülése, aki a dicsőséges létállapotot mintegy az Atyánál hátrahagyva, a szolgálai állapotát vette magára. A megtestesülés vezeti be a „szent csere” eseményét és teszi lehetővé a titokzatos „helycsere” megvalósulását a húsvét drámájában.

3.1 A teremtés és a megváltás

Balthasar drámai szótériológiájában a megváltás és a teremtés műve elszakíthatatlanul összetartoznak. A teremtés elhatárolásához kezdettől és eredendően hozzátartozik az az isteni akarat, mely egy lehetséges bűnös világ megváltásán és beteljesítésén kíván munkálkodni. Mivel a teremtés helye a Fiúban van, a Fiú a teremtés tervével való egyetértésével egyszerre és egyeredetűen szabadon felajánlja magát a megváltásra.¹⁹ A Fiú már az Atyától eredő létének elfogadásában előzetesen felajánlja magát, hogy az Atya számára legvégsőig rendelkezésre álljon a teremtmény esetleges megmentése érdekében. A fiúi teremtés-akarást, mint az atyai terv-kérés elfogadásának, teljesítésének akarását, mintegy átfogja a világ megváltására való fiúi készség, mely még magasabb fokú önkéntességet és fiúi szeretetet tartalmaz. A Fiú megváltói szenvedésre is kész előzetes kezessége nélkül a teremtés Isten számára nem lenne vállalható, hiszen nem lehetne ráadás-ajándék a szenthá-

¹⁸ TD I, 18.

¹⁹ Vö. TD II/2, 172, 473; TD III, 307.

romságos életben az isteni személyek között. A világért felelősséget vállaló, a legvégsőig, akár a kereszthalál is elmenni kész még nagyobb fiúi szerepre, vagyis a megváltó Fiúra, Krisztusra való tekintettel akarja a világ teremtését az Atya s mondja ki annak **végso jóságát**.²⁰ Ebben az értelemben beszél Balthasar nemcsak a Logosz, hanem Krisztus teremtesközvetítéséről. A teremtés tehát kezdettől krisztológiaiilag és szótériológiaiilag meghatározott. Ezt fejezi ki Balthasar számára a világ kezdetétől leölt és mégis élő Bárány metaforája, ahogyan azt a Jelenések könyvében olvassuk: „Így ‘Krisztus keresztje bele van írva a világ teremtésébe annak kezdetétől’, amint a jánosi teológia ‘Isten Bárányáról’ (...) megmutatja, aki ‘a világ kezdetétől leölve’ (Jel 13,8) az Atya trónján áll...”²¹ A szentírási kép a történelmi keresztáldozat örök szempontját, a Fiú, mint Bárány időfölötti állapotát jelzi, aki kezdettől kész a teremtésért, a lehetséges bűn által veszni induló teremtésért latba vetni egész önmagát. A leölt Bárány azonban egyszersmind élő és győztes, a mindenható isteni szeretet győzelmének metaforája is.

3.2 A megtestesülés és a megváltás

Balthasar a megtestesülés elsődleges, isteni motívumáról folytatott tomista-skotista vita szempontjait teljesebb összefüggésbe állítja és kibékíti egymással. Annak kimutatására vállalkozik, hogy e nézőpontok tökéletes **egységet** képeznek, „amennyiben a passiót a megtestesülés centrumának tekintjük: Isten szolgál, megmossa teremtményének lábát, s így feltárulkozik legsajátosabb, isteni mivoltában, és kinyilvánítja dicsőségének teljességét”.²² A megtestesülés céljaként megfogalmazott motívumok – a tomista, mely szerint az Ige azért testesült meg, hogy bennünket bűneinktől megváltson, valamint a skotista, mely szerint az Ige azért testesült meg, hogy önmagában mindent összefoglalva emberi természetében dicsőítse meg az Atyát – Balthasar szerint nem alá és fölérendeltségi (elsődleges és másodlagos) viszonyban állnak egymással, hanem a kereszt titkában egyazon esemény két oldalát jelentik: a kereszten értünk testben szenvedő és meghaló Fiú dicsőíti meg tökéletesen az Atyát és vált meg bennünket bűneinktől. A bűneinktől megváltó kereszthalál az Atya maradéktalan megdicsőítése egyben. Balthasar elsősorban a Já-

nos-evangélium és a páli levelek tanúságtételére hivatkozhat alaptételének igazolására. A negyedik evangéliumban ugyanis Krisztus keresztje úgy jelenik meg, mint az Atya megdicsőítésének és a mi megszabadításunknak egyazon helye. Szent Pál a kereszt gyöngességében és oktalanságában Isten erejének és bölcsességének a kinyilatkoztatását látja, ahogy az Istennel való kiengesztelődésünknek a helyét is.

Az inkarnáció és a passió szoros kapcsolatát, ez utóbbi döntő jelentőségét Balthasar az Szentírás és a Szenthagyomány tanúságából igazolja. Az újszövetségi írások középpontjában a „kereszt evangéliuma” áll. Szent Pál csak a megfeszített Jézus Krisztusról akar tudni, a pünkösöd utáni apostoli igehirdetés középpontjába (Péter beszédei az ApCsel-ben) a kereszt titkának értelmezése kerül. Az evangéliumok a passióhoz írt hosszas bevezetéseként olvashatók. Balthasar azonban nagy hangsúlyt fektet annak bizonyítására, hogy nemcsak a húsvét utáni apostoli prédikáció teljesebb megértésének vagy az evangélisták redaktori munkájának a nyomán került a kereszt titka a hit középpontjába, hanem Jézus húsvét előtti életének, küldetésének és öntudatának a fókuszpontját is kezdettől ez jelentette. A „már igen” és a „még nem” eszkatológikus feszültsége már Jézus egész nyilvános működését áthatja. Földi életének minden pillanatában az Atya akaratát teszi, s így Isten uralma szavaiban, tetteiben, egész magatartásában már valóban itt van. Ugyanakkor Jézus maga is várakozik Isten uralmának teljes eljövételére, mely végérvényes ítélet lesz a régi világ bűne felett, új korszakot vezet be, s mely Jézus minden véges emberi mértéket meghaladó önátadását, önmaga kiszolgáltatását, az Atya rendelkezésére bocsátását kívánja majd tőle. Ezt a passióra irányultságot és a vele járó eszkatológikus feszültséget jelzik azok a jézusi szavak, melyek az ő „órájáról” (Lk 12,50 és a Jn evangélium), a szenvedés keresztségéről (Lk 12,50), a keserűség kelyhéről (Mk 10,38), valamint Jézus és az Emberfia azonosságának és megkülönböztetésének a kettőségéről szólnak (Mk 8,38; Lk 12,8).²³ Jézus nyilvános működése, sőt egész földi élete a megtestesüléstől fogva út a kereszthez, ahogyan a Filippiekhez írt levél Krisztus-himnusza egyazon önmagát lealacsonyító kenózis-esemény állomásaiként énekli meg a megtestesülés és a kereszt titkát (Fil 2,5–11). A hagyomány tanúságtétele megerősíti ezt az újszövetségi látásmódot. Az egyházatyák szemlélete szerint a kereszt a Fiú számára a megtestesüléssel kezdődik. Az inkarnáció kettős kiüresedés a Fiú számára: lealacsonyodás a dicsőséges állapotból a szolga állapotába, a teremtet emberi természet kor-

²⁰ BALTHASAR, H. U. v., *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, 154; TD II/2, 233.

²¹ BALTHASAR, H. U. v., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, III/2/2, 198.

²² BALTHASAR, H. U. v., *A három nap teológiája*, Budapest 2000, 9 sk.

²³ Vö. TD II/2, 92–111.

látozottságába, és ugyanakkor lealacsonyodás a bűntől és a haláltól megsebzett, bukott emberi természet helyzetébe. A Fiú azért testesül meg, hogy testben szenvedve és meghalva ajánlja fel önmagát tiszta áldozati adományként az Atyának és így szerezzen számunkra szabadulást. Balthasar felszámolja azt az elterjedt, ám önkényes teológiai véleményt, mely szembeállítja a keleti és a nyugati szótériológiát, és kimutatja annak az álláspontnak a tarthatatlanságát, mely szerint a keleti tradíció magába a megtestesülésbe helyezné a megváltást (fizikai megváltás elmélet). A megtestesülés a görög hagyományban is a húsvéti drámára irányul mint annak előfeltétele és kezdete.

3.3 A megváltás drámájának alapidimenziói

Balthasar a krisztusi megváltás, a kiengesztelődés művének a következő öt fő szempontját olvassa ki az újszövetségi írásokból. (1) Az egyszerűen Fiú áldozatként való odaadása az Atya részéről a mi üdvösségünkre. (2) Valós helycsere a bűntelen Krisztus és a bűnös között, Jézus helyettesítő, engesztelő szenvedése és halála a kereszten. (3) Felszabadításunk, kiváltásunk a bűn, a halál, a büntető harag, a törvény átka és az ördög uralma alól. (4) Bevezettetésünk a szentháromságos, isteni életbe. (5) A kiengesztelődés művének forrása a szentháromságos Isten irgalmas szeretete. Teológiatörténeti áttekintésében Balthasar ezen szempontok alapján értékeli a különböző szótériológiai modelleket, majd saját drámai értelmezését oly módon törekszik kifejleszteni, hogy abban mind az öt dimenzió kellő súllyal szerepeljen. Megállapíthatjuk, hogy az alapotívumok egyensúlyba és egymást kiegészítő koherens összefüggésbe hozásának megvalósítása során a svájci teológus figyelmének középpontjában a tökéletes helycsere, a radikálisan végbevitt helyettesítő szenvedés és halál gondolata áll. A többi motívum ezt a középpontot veszi körül, a kereszten megvalósított helyettesítő engesztelés előfeltételeiként, részmozzanataiként és következményeiként. A teljes helycsere tárja fel a jézusi megváltás drámájának lélegzetelállító mélységét. A szótériológiai modellek értékelésének az lesz a fő kritériuma, hogy mennyire közelítik meg ezt a mélységet, és maga Balthasar is saját drámai megváltásértelmezésében ennek a motívumnak a kidolgozására szentel legnagyobb teret. Ennek során középutat keres a tökéletes helyettesítés mélységét kisebb-nagyobb mértékben elsekélyesítő felfogások (az érdemszerzés vagy elégtételadás középkori jogi modellje, a megtestesülésből következő fizikai megváltásra, vagy a jézusi végső szolidaritásra, illetve a bűnbak-mechanizmusra épülő ókori és újkori elméletek) és Luther, valamint az ő nyomán járó

protestáns teológusok (Barth, Pannenberg) túlzó radikalizmusa között. Balthasar célja az egyházatyák *admirabile commercium* gondolatának következetes, a jézusi dráma igazi mélységét megmutató végiggondolása, melynek során a legtöbbet talán Bulgakov és Feuillet meglátásaiból merít. A megváltás művének alapidimenziói közül az első, a negyedik és az ötödik szorosan összefügg egymással, mindegyik a Szentháromság szempontjából világítja meg a húsvéti dráma eseményét. A megváltás az Atya és a Fiú (és a Szentlélek) felcserélhetetlenül csak rájuk jellemző személyes, ám közös cselekvése, melynek célja és végpontja a szentháromságos életben való részesedés, horizontja-mintája a Szentháromság örök szeretet-élete. E belső összefüggés alapján a következő három súlypontra szűkíthetjük a balthasari megváltásdráma bemutatását: a teljes helycsere, a megköötött szabadság megszabadításának és a Szentháromság szeretetének a misztériuma.

3.3.1 A húsvéti dráma mint a tökéletes helycsere misztériuma

A *Három nap teológiája* című művében Balthasar a húsvéti szent három nap eseményeinek elemzésével mutatja be a helyettesítő szenvedés és kereszthalál misztériumának mélységét, a Fiú önkiüresítésének és a teljes Isten-drámának a csúcspontját. Jézus az utolsó vacsorán még aktívan rendelkezik önmaga felett, amikor passióját elővételezi és vezeti be az Eucharisztia alapításával, az értünk adott testének és a sokakért kiontott vérének kenyérként és borként történő kiosztásával. Ez az aktív önátadás végig meghatározza szenvedéstörténetét, noha aktivitása egyre inkább passzivitássá változik, az önátadás tettében egyre több lesz az elszenvetés, a megtörténni hagyás, a fájdalmak elviselése. Ez a szoros értelemben vett passió a Getszemáni kertben kezdődik, ahol az Atyától és a tanítványoktól való elhagyatottság rettetét éli át. A bűn sötétségének betörése ez Jézus életébe, olyan együtt-szenvedés a bűnösökkel, melyben az Istentől való végleges elszakadás átélésével magára veszi azt az állapotot, melybe az Istent elvesztő bűnös kellene, hogy jusson. Az Atya jelenlétének tapasztalatától megfosztott helyzetben a Fiú a pusztá engedmességét készségét harcolja ki. Jézus pere, mely a sorozatos átadások története (Júdás–zsidók–Pilátus–Heródes–Pilátus–pogányok), jól kifejezi a bűn egyetemességét és működési mechanizmusát. Jézus keresztre juttatásában mindenki részt vesz: a tanítványok, a zsidók és a pogányok. A bűnösség helyzete egyetemes, ahogyan a megváltás is mindenkit magában foglal. Az átadásokban a visszajára fordult véges szabadság minden bűnét mint egyetlen vádlottra és bűnbakra, Jézusra helyezi. A bűnös és az igaz, az Istentől elidegenedett ember és az emberért önmagát latba vető Isten drámai

helycseréjének csúcspontja Jézus kereszthalála. Balthasar szerint Jézus, mint Istenember a kereszten Isten és ember drámai konfliktusát, a bűnt mindkét oldalról átszenvedi. Nemcsak mint az embertől megsértett ártatlan Isten éli át a bűn utálatosságát, gonoszságát, hanem mint az Istentől való elszakadással, ítélettel és halállal fenyegetett ember is. A kereszten szenvedő és meghaló, a mi helyünkre lépő Fiú azzal vált meg bennünket, hogy a bűnös világ Istent elutasító „Nem”-ének távolságát magára veszi, meghaladja és átfogja az Atyának mondott fiúi „Igenjé”-nek szabad és engedelmes távolságával.

Azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy Jézus kereszthalála nevezhető-e büntetésnek, illetve a pokol kínjai elszenvetésének, Balthasar óvatosan foglalt állást. Egyfelől hangsúlyozza, hogy az Anzelm-féle *satisfactio*-s és érdemelmélet, ahogy a rahneri szolidaritás elgondolás is, elégtelenek, mert az előbbi nem tudja komolyan venni, ez utóbbi pedig egyenesen elutasítja a helyettesítő szenvedés és halál gondolatát. Anzelmnél az ártatlan és igaz Jézust nem tudja érinteni a bűn sötétsége, az Istentől való elhagyatottság fájdalma, így az elégtétel érdeme a bűn súlyával csak külsőleg van kapcsolatban. Rahnernél Jézus halála leszűkül az emberi halálos sors magára vételésének és példaszerű megélésének eseményére, melynek során Jézus tökéletesen átadja magát Istennek, az Atyának, s ezzel az Atyaisten végérvényesen kinyilvánítja az emberiséggel való már mindig is fennálló megbékéltségét (üdvösségünknek mintegy szakramentális oka).²⁴ A Rahner fenntartásaira adott biblikus és spekulatív válasznak és ellenkritikájának háttérében Balthasarnak az az alapaxiómája húzódik meg, mely szerint a megváltás abban áll, hogy a Fiú-Isten a bűn emberi drámájának teljes valóságát magáévá teszi és mélyebben elszenvedi, mint bárki ember arra képes lenne. Jézus megváltói halálának ilyen értelmű páratlansága a feltétele a megváltás egyetemességének. Ám mit mondhatunk, a Fiú meddig képes elmenni a bűnös helyzetével való azonosulásban, a bűn sötétségének átszenvedésében? Balthasar válaszában megkülönbözteti saját álláspontját Luther és a reformátorok radikalizmusától, akik szerint Isten a kereszten Krisztust mi helyettünk büntette és a szó szoros értelmében a pokol kínjait bocsátotta rá. A svájci teológus a büntetés és a pokol fogalmát csak megszorításokkal tartja alkalmazhatónak a kereszthalálra. Isten igazságosságának mondana ellen, ha az igaz és ártatlan Jézust a szó objektív és szigorú értelmében büntetné Isten. Ez azonban

²⁴ Vö. BALTHASAR, H. U. v., „Crucifixus etiam pro nobis”, in *Credo. Ein theologisches Lesebuch* (Hrsg. J. Ratzinger–P. Henrici), Köln 1992, 125–127. Canterbury Szent Anzelm és Rahner szotériológiájának kritikai értékelésének bővebb változatát lásd: TD III, 235–241, 253–262.

nem jelenti azt, hogy Jézus, aki semmilyen módon nem különbözteti meg magát azoktól, akiknek az Istentől való elhagyatottság szenvedését viselniük kellene, szubjektíve ne élhetné át büntetésként azt, ami objektíve számára nem az. Jézus kereszthalála az Istentől való elhagyatottság átélése miatt nevezhető a pokol kínjai átszenvedésének, de ugyanakkor a pokollal ellentétes állapotnak is. Jézus ugyanis oly módon tapasztalja meg a bűnös állapot sötétségét, hogy az nem lehet azonos azzal, amelyet az Istent gyűlölő bűnösnek kellene meg tapasztalnia, hiszen Jézus tökéletes engedelmességből és szeretetből vállalja magára ezt az állapotot. Ugyanakkor, a bűnös poklánál is bizonyos értelemben mélyebb, sötétebb és intenzívebb ez a szenvedés, hiszen az isteni személyek kapcsolatának semmilyen teremtmény által nem sejthető mélységében történik. Az Atyától való távolság, az Atya jelenlététől való megvontság tapasztalata éppen annak a számára lehet a legnagyobb fájdalom, aki az Atyához a legközelebb, a vele legbensőségebb kapcsolatban van, s ez a valaki a Fiú. Jézus szenvedése tehát összehasonlíthatatlan, bizonyos értelemben éppen ellentéte a bűnös szenvedésének, ugyanakkor azonban analógiát is mutat a pokol kínjaival.²⁵

A kereszthalállal szoros összefüggésben a megváltás művének lényeges mozzanata még Balthasar számára Jézus alászállása az alvilágra. Nagypéntek titkát követi és belőle fakad a nagyszombat misztériuma, Jézus útja a megholtakhoz. A „szálla alá poklokra” hitvallásban is szereplő kijelentés a svájci teológus értelmezésében három új hangsúlyt kap. Balthasar mindenek előtt arra világít rá, hogy a holtakkal való teljes szolidaritást, a halotti lét teljesen passzív állapotának a valós magára vételét jelenti Jézus „pokolra szállása”. Ebben az állapotban Jézus már nem tevékeny, nem tesz hozzá semmit a szenvedésével aktívan megvalósított és kereszthalállal bevégzett megváltói műhöz, hanem annak erejét, hatását nyilvánítja ki a halál birodalmában lévőeknek. A balthasari értelmezés másik új mozzanata szerint a megváltás örömhírének kinyilvánítása Jézusnak a megholtakkal való passzív együtt-léte, a velük együtt egyedül lenni állapota révén nemcsak az őszövetségi igazságnak szóló evangélium meghirdetés, hanem az 1 Pét 3,19–4,6 szövege alapján az Istennel szemben korábban engedetlenekhez is szól. Végül soron a megváltás egyetemes erejének kinyilvánításáról van szó, mely a korábbi ítélet és a nyomában járó reményvesztett állapot ideiglenességét fejezi ki. A végérvényes, eszkatológikus állapotba jutás (mennysors, pokol), ahogy az üdvösségre előkészítő megtisztulás is (tisztító tűz), csak a megváltó Jé-

²⁵ Vö. TD III, 312–315; „Crucifixus etiam pro nobis”, 127 sk.

zussal és az ő kereszthalálának mélyén rejlő feltétlen szeretetével való találkozás által lehetséges. A holtakkal való együtt-lét földi időmértékkel le nem írható állapotában ez a találkozás megy végbe. Krisztus a halál elveszettségének mélységébe beoltja a kereszten megszerzett megváltás kegyelmét. Az ő megjelenése előtt és utána meghaltaknak egyaránt felkínálja a vére által megszerzett üdvösséget, mellyel szemben mindenki állást foglalhat. Ebben a végső döntésében minden embert földi életének alapvető irányultsága befolyásolja. Végül, Balthasar olvasatában a „pokolra szállás” Jézus számára a második halál és az önmagában tekintett, tiszta istenellenességnek, bűnnek a szemlélő megtapasztalása is, mely állapotba az Atya vezette be a Fiút. A helyettesítő elégtételnek, a bűnös és az igaz helycseréje megvalósulásának a befejező mozzanata ez. „Ha annak révén, hogy a Megváltó szolidáris lett a holtakkal, azoknak nem kell teljes egészében megtapasztalniuk a halál állapotát (mint *poena damni*-t) ... – akkor a Megváltó a bűnösök helyett teljes egészében magára vállalta e tapasztalatot.”²⁶ A megváltói kereszthalál és alvilágra szállás igazságát, a tökéletes helycsere páratlan misztériumát és ennek gyümölcseit a föltámadás hasonlóképpen analógia nélküli eseménye tárja fel. Az Atya igazolja és megdicsőíti Jézust, mint a Fiút, aki bűnbocsánatot, békét hoz, kiárasztja a Szentlelket és útjára indítja a megváltás művét tanúsító, ünneplő és folytató Egyházat.

3.3.2 A megszabadított szabadság

Balthasar részben a Szent Tamás-i *desiderium naturale videndi Deum* gondolathoz, részben az egzisztencialista, transzcendentálfilozófiai és perszonalista értelmezéshez visszanyúlva a szabadság teológiai elmélyített fogalmát dolgozza ki. A teremtményi szabadság három mozzanatát állapítja meg. (1) Önbirtoklás, önmeghatározás, mint a sajátmagából kezdés hatalma, a belőle következő választási (*liberum arbitrium*) és világot meghatározó, formáló szabadsággal.²⁷ Az *autexousion* ezen szabadsága, amennyiben másra vissza nem vezethető döntési hatalmat jelent, a feltétlenségnek bizonyos elemét magában foglalja. Ez a képesség, hatalom az ember öntudatából fakad, az önmagához való teljes visszatérés aktusából (*reditio completa*), ami Kierkegaard-ral szólva lehetőséget ad az embernek az önmagához és az adottságokhoz való viszonyulásra. (2) Az emberi szabadság második mozzanata az

²⁶ BALTHASAR, H. U. v., *A három nap teológiája*, 150.

²⁷ TD III 127–129; TD II/1 198 köv.

ajándéktermészete, s ezzel együtt a megköszönni való és az önmagán túli beteljesedésre szánt jellege. Noha bizonyos feltétlenség jellemzi a teremtményi szabadságot, ez a feltétlenség mégsem abszolút, nem önmagát megalapozó, hiszen egy előzetes adottsághoz, az emberléthez való „utólagos” viszonyulásként létezik, nem abszolút tételezi önmagát, hanem a *reditio completa*, az önmagához való viszonyulás viszonyába helyeztetett. Nem önmaga dönt önmaga eredetéről. Ráadásul egy olyan emberléthez kell viszonyulnia, mely alapvetően poláris: az aktuálisan véges és a potenciálisan határtalan, a feltételes és a feltétlen között kifizített. Így nemcsak eredetét tekintve mutat túl önmagán az emberi szabadság egy tőle különböző alap felé, hanem beteljesedésének lehetőségét illetően is. Ezt a feszültséget ugyanis az ember saját erejéből nem tudja feloldani. Az emberi szabadság, ahogyan létét egy tőle különböző alapnak köszönheti, úgy lehetséges beteljesedését is. Az ember öntudatra és szabadságra ébredésének aktusában megnyílik számára a lét, az igazság és a jóság horizontja is, az ember eredendő tapasztalatában ezek (a lét és transzcendentális tulajdonságai) együtt adóttak. A személyes lét mint jóság és igazság ajándékából forrászik, s feléje tart az emberi szabadság, mely önmagának adatott át. (3) A teremtményi szabadság harmadik mozzanata az a feladat, hogy önmaga mellett teret adjon más szabadságoknak, ezzel mintegy a teremtményi szabadságot ajándékozó feltétlen szabadság gesztusát képezze le. Összességében tehát az emberi szabadság olyan önbirtoklásként és önmeghatározásként áll előttünk, mely önmagán túlmutató, eredetét, beteljesedését és feladatát tekintve elsődlegesen az abszolút szabadság és létteljesség felé tart, ezzel összefüggésben pedig a többi véges szabadság felé. Nos, ennek a szabadságértelmezésnek a háttéréből a bűn úgy jelentkezik, mint a szabadság redukciója az első mozzanatra, az önbirtokló önmeghatározó-választó szabadságra, illetve e mozzanat abszolút autonómiává és *autarkeia*-vá erőltetésének kísérlete. A bűn lényege abban áll, hogy az ember nem állja ki a poláris léthelyzetéből adódó próbát, tagadja szabadságának önmagán túli eredetét és beteljesedését, s az önbirtoklás, ön- és világ-meghatározás abszolút hatalmát vindikálja magának.²⁸ Ezzel az emberi szabadság feloldhatatlan ellentmondásba jut, abba az ön- és világrontó kilátástalan helyzetbe, melyből nem tudja kiszabadítani önmagát. Az önmagába visszafordult (*homo incurvatus in seipsum*), fogságba jutott szabadságot, mely ágostoni értelemben *liberum arbitrium* ugyan, de *libertas* nélkül, csak a szeretet szabadságának feltétlen hatalma tudja kiváltani.

²⁸ TD III 345.

A teremtett világ és a teremtményi szabadság „helye” az Atya és a Fiú közötti dialógusban van; a Teremtő/teremtmény lényegi különbözőségét az Atya és a Fiú közötti személyi különbség alapozza meg és fogja át. A teremtés, mint szabad tér-adás a véges, önálló, teremtett szabadságnak, az Atya kezdeményezésének köszönhető, aki öröktől fogva a szabadság terét adja a Fiúnak s így a Fiúban, a Fiú által akarja a világot s benne a szabad embert. Következésképpen, a teremtés és a teremtményi szabadság a fiúság alakját viseli magán. Az emberi szabadság hármassá mozzanata együtt véges, teremtményi leképeződése az örök Fiú szabadság-formájának. A bűn tehát, mint az emberi szabadság összezsugorítása az első mozzanatra, végső soron a fiúi szabadság tagadása s egyben a dialogikus szeretet-szabadság monologikus hatalom-szabadsággá változása. Jézus húsvéti drámája az eredeti tökéletes fiúi szabadság és engedelmség megvalósítása oly módon, hogy az engedetlen, önmaga bűnkörébe jutott bűnös ember helyére lép, Istentől való távolságának sötétségét tapasztalja meg. E mindvégig elmenő megváltói szeretettel való találkozás szabadítja fel a bűnös embert megkötözött állapotából, szabadítja ki a fogságba jutott szabadságát, hogy a fiúi szabadság teljessége szerint tudjon élni.

3.3.3 A Szentháromság és a kereszt titka: kenózis Isten életében és az üdv történetben

Balthasar felfogásában az isteni lényeg azonos az abszolút szeretettel, az Atya istenségével, mint önmaga maradéktalan közlésével, melynek nincs önmagán kívüli alapja, azaz *principium sine principio*. Ez az Atya önmagát ajándékozó örök és eredendő kenózisa, abszolút lemondás arról, hogy egyedül birtokolja az isteni lényegét.²⁹ Az Atya fenntartás és visszatartás nélkül ajándékozta önmagát, de nem veszíti el önmagát az ajándékban, hiszen éppen ebben az önodaadásban van istenségének lényege. Itt, az Atya maradéktalan önátadásában mutatkozik meg Isten végtelen „mindenhatósága” és „erőtlenége”, mindent oda tud adni, s nem tud másként Isten lenni, mint ebben az őskénózisban. Az Atya ilyen értelmű „önkiüresítése” végtelen kü-

²⁹ Ebben a szakaszban a TD III, 297 köv. alapján igyekszünk röviden ismertetni a balthasari trinitológiának a központi gondolatait. A Szentháromság misztériumának balthasari megközelítését és az őskénózis fogalmát jól bemutatja többek között KRUPPA, T., „Pneumatológiai alapgalmak Hans Urs von Balthasar teológiájában” in *Athanasiana* 13 (2001) 143–181 (különösen a 169–177 terjedő rész) tanulmánya. A témához lásd még: MARCHESI, G., *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, in *Biblioteca di teologia contemporanea* 94, Brescia 1997, 516–535.

lönbözőséget, reális másságot tételező aktus, melynek gyümölcse a Fiú, mint második isteni személy. Az Atya istenségét úgy tudja adni, hogy a Fiú azt nem pusztán kölcsönbe kapja, hanem vele egyként egylényegűen birtokolja. Balthasar értelmezése szerint ez Isten önmagától való felfoghatatlan és felülmúlhatatlan „elválasztását” (*Trennung*) jelenti. Ezen a legdöntőbb differencián belül gondolható el minden egyéb különbség, így mind a világ teremtése, teremtményi önállósága, az ember valós szabadsága mint az Atya-Fiú reális különbségében megalapozott pozitív különbség, mind a szent Istennel szemben álló bűnös ember negatív előjelű különbsége Istentől. A Fiú sem másként birtokolja az ajándékba kapott istenséget, mint az Atyától jövő mindenhatóság és hatalom nélküliség egységének a módján. A fiúi elfogadás egyszerre jelenti az egylényegű istenség ajándékára mondott örök hálát, eucharisziát, és a maradéktalan ön-odaadottságot. A világ teremtésének „helye”, lehetőségi feltétele és isteni ősmintája így a Fiú Atyától való örök születésében, az Atya és a Fiú különbségének tételezésében van. A teremtett világ kezdettől a Fiúhoz tartozik, az ő fiúságának kegyelmi követésére rendelt, a Fiú által megváltható, a Fiúban foglalható össze és vezethető el az Atyához. Az Atya és a Fiú kenózisából származik a Lélek, mint az Atya és a Fiú közös „mi”-je, aki a végtelen differenciát fenntartva megpecsételi azt, s mint kettejük közös Lelke át is hidalja. A Lélek az Atyában és a Fiúban azonos önkiüresítést tanúsítja, beteljesíti, és nem akar lenni más önmaga számára, mint az Atya és a Fiú közötti szeretet kinyilvánítása és odaajándékozása. Ebben áll a Lélek őskénózisa. Az isteni életnek ez a szentháromságos örök kenózisa teszi lehetővé Isten kenózisát a világ felé, melynek első mozzanata a teremtés, majd a szövetségkötés, a Fiú megtestesülése, végül a húsvéti misztérium a kereszt és a „pokolra szállás” titkával. Az önkiüresítés minden mozzanata nevezhető Isten „önkorlátozásának” is abban az értelemben, hogy Isten megköti magát szeretetében, amikor olyan teremtményi szabadságot ajándékozik, lép vele kapcsolatba, visel el, gyógyít meg, mely bűnével ellenállhat és ténylegesen ellen is áll az isteni szeretetnek. Ez az „önkorlátozás” egyszerre mutatja az isteni szeretet tökéletes hatalmát és sebezhetőségét.

A svájci teológus az üdvrendi és az immanens Szentháromság viszonyát illetően saját álláspontot fogalmaz meg Rahner és Moltmann elgondolásával szemben. Eszerint, Rahner felfogásától eltérően, a Háromságos Isten belső élete, mint a három egymástól különböző, örök isteni hűposztászisz egy lényegű léte nem merőben lehetőségi feltétele, hanem mintája is annak, ahogyan az üdv történetben számunkra megjelenik az Atya, a Fiú és a Szentlélek kapcsolata. Az isteni személyek között az üdvrendben megnyilatkozó kölcsönös és dialogikus viszonynak megfelel a Szentháromság belső életében

az örök, kölcsönös párbeszédben álló kapcsolat-lét. Nos, a szentháromságos eredésekre használt balthasari kifejezés, az „öskénózis” jól ki tudja fejezni azt a tényt, hogy az üdvrend eseményeinek nem pusztán feltétele, hanem forrása, mintája is a Szentháromság örök, belső élete. Ugyanakkor Moltmannal szemben hangsúlyozza Balthasar, hogy az immanens és az üdvrendi Szentháromság nem minden szempontból azonosítható, az immanens nem az üdvtörténetiben „jön létre”, nem a történelemben konstituálódik. A kettő teljes azonosítása a „fejlődő Isten” panteista gondolatához vezetne. Az ettől való elhatárolódásra is alkalmas az „öskénózis” kifejezés, mely jelzi: a Szentháromság örök szeretet-élete nem kevésbé radikális és tökéletes, mint az a szeretet, ami az üdvrendben megjelenik, semmi nem növelheti kívülről, hanem éppen ez a tökéletes forrása annak, ami az üdvtörténetben megvalósul. Mindazonáltal egyetérthetünk Ladaria megállapításával, aki szerint az „öskénózis” kifejezés könnyen félreérthető. Ez történne, ha valaki úgy fogná fel a Fiú megtestesülésével és kereszthalálával megvalósuló üdvrendi kenózist, mint időbeli megismétlését a szentháromságos szeretet-esemény örök formájának.³⁰ A kenózis és az öskénózis fogalompár használatának volta-keppeni indoka a keresztség és a Szentháromság titkának szoros kapcsolata. Balthasar számára a keresztség eseménye a Szentháromság önkinyilatkoztatásának legkitüntetettebb „helye”. Itt, a keresztség elhagyatottságában nyilvánul ki a legszembetűnőbbben és a legegységelműbben a Fiú és az Atya közötti távolság; a kettőjüket egyesítő Lélek, a közös „Mi”-jük, az egység kinyilvánításában mint merő távolság jelenik meg. S megfordítva: ahogy a keresztség a Szentháromság önkinyilatkoztatásának a kitüntetett helye, úgy a Szentháromság misztériuma a keresztség titka megközelítésének az egyetlen lehetséges „helye”.

A megváltás művének végső célja a teremtés eredeti céljának megvalósítása: a teremtmény részesítése a Szentháromság életében. Az Atya azért teremti a Fiút a Szentlélekben a világot s benne az embert, és azért adja oda a Fiút a világnak, a Fiú azért testesül meg, lép a bűnös helyére és szenved el helyette a legszörnyűbbet, hogy kiszabadítva a bűn és a halál állapotából bevezesse Isten örök életébe, a Szentháromság szeretet-életének közösségébe. A teremtés és megváltás művének erről a beteljesedéséről szól a Theodramatik negyedik kötete. Mivel Isten Balthasar felfogásában már mindig és

³⁰ Vö. LADARIA, L. F., *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2004, 221 köv. Ladaria helyesen kiemeli, hogy a rahneri trinitárius axióma – „Az oikonomiai Szentháromság az immanens Szentháromság, és megfordítva – nem jelenthet teljes, minden különbség nélküli azonosságot az immanens és az üdvrendben megnyilatkozó Szentháromság között. Ez utóbbi kenotikus, szabad, a teremtett lét történelmi keretei között megvalósuló kinyilatkoztatási módja az előbbinek.

már önmagában is *der je-grösser, der je-mehr Gott*, ezért a szentháromságos személyek egymást mindinkább megdicsőítő életében a világ a dicsőséget növelő „ráadás” mozzanat. Nem kívülről járul hozzá valami kész tény, statikus isteni lényeg növeléséhez, hanem a tökéletes és mindig új egymást megajándékozás szentháromságos eseményébe épül be mint ráadás-ajándék. Sőt, Balthasar szerint, a teremtett világ nemcsak egymásnak adott ráadás-ajándék az isteni személyek kezében, hanem maga is átadhatja önmagát, mint ajándékba kapott ajándékot Teremtőjének, a Szentháromság egy Istenének. Így vehet részt az isteni személyek életében.³¹ A teremtmény ajándékot adhat a Teremtőnek. Ennek lehetősége ismét csak trinitáriusan alapozódik meg. A szentháromságos élet a megajándékozás ingyenességének az eseménye, melyhez hozzátartozik a személyek önmaguk megajándékozhatóvá tételének a képessége és akarása, bizonyos értelemben „a szegénynek-lenni akarás”. A Teremtőt megajándékozhatja a teremtmény, mert a Teremtő ingyenes szeretetében megajándékozhatóvá akarja tenni magát, ahogyan már mindig is az isteni személyek megajándékozhatóak egymás által.³² Ez a Szentháromság szeretet-életében való belső részesedés Jézus Krisztus húsvéti drámájának, a Megváltó és a bűnös helycseréjének végső és elveszítetlen gyümölcse.

ÉLETRAJZI ADATOK:

PUSKÁS ATTILA a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának dogmatika professzora.

³¹ Balthasar ezekkel a mély értelmű mondatokkal fejezi be a Theodráma végjátékát: „Mit kap Isten a világtól? Ráadás-ajándékot, melyet az Atya készít a Fiúnak, de ugyanúgy a Fiú az Atyának és a Lélek mindkettőjüknek. Azért ajándék, mert a világ mindhárom személy különböző cselekvése révén belső részvételhez jut az isteni életcserében s Istennek ezért, ami istenit tőle kapott, saját teremtett létének ajándékával együtt, mint szintén isteni adományt átnyújt”. TD IV, 476.

³² „Így meg kell engednünk, hogy a végtelen gazdagság szabadságának bőségéből mindig újra gazdagítani (hagyni!) tud, s ezt annál is inkább, mert az abszolút gazdagság éppen az ajándékozás ingyenességében van, mely 'szegénynek'-lenni-akarást előfeltételez ahhoz, hogy önmagát megajándékozni engedni tudja és ahhoz is, hogy önküresítésre legyen képes. Ha ez már a szentháromságos életben így van, akkor nem látható be, hogy miért ne lehetne és kellene, hogy érvényes legyen a *theológiába* beágyazott *oiconomía* is”. TD IV, 465 sk.

AVERY DULLES SJ

Az Eucharisztia: Jézus élő ajándéka

Az Eucharisztia nem más, mint ajándék. Megalapításakor Jézus azt mondta a kenyérre: „Ez az én testem, mely értetek adatik”; és a kehelyre: „Ez az én vérem kelyhe; ez a vér értetek és sokakért kiontatik.” (Római misekönyv)

Ez a legnagyobb ajándék, amelyet csak el tudunk képzelni: maga az Úr. Aquinói Szent Tamás azt mondja róla a *Pange lingua*-ban: „*Se dat suis manibus.*” A saját kezeivel adja át magát: ő az ajándékozó és az ajándék.

Egy másik helyütt Szent Tamás élő és életadó kenyérnek nevezi: *panis vivus et vitalis*; *panis vivus vitam præstans homini*. A Corpus Christi (Úrnapja) ünnepén a laudesban, a reggeli imádságban énekelt *Verbum supernum*-ban Szent Tamás Krisztus egész életét ajándékként írja le.

Ő a születésével társunkul ajándékozza magát; amikor velünk eszik, eledelelünk; a halálában, váltságunkul; és uralkodva, jutalmul. E négy ajándék mindegyike, úgy tűnik, a Legszentebb Eucharishtiában összegződik.

Az eucharisztikus Krisztus a társunk, táplálékunk, váltságdíjunk és jutalmunk. A sorrendet megváltoztatva kezdjük most a szentség váltságdíjként vagy áldozatként értelmezését, és aztán folytassuk a másik hárommal.

I. ALDOZAT

Jézus Krisztus azért jött a világba, hogy megváltsa azt szenvedésével és halálával. Názáret és Betlehem bensőleg a Golgota felé irányult. Jézus Krisztus türelmetlenül igyekezett azon óra felé, amelyért a világba jött (vö. Jn 12,27).

Amikor leült vacsorázni kiválasztott tanítványaival, a Tizenkettővel, azt mondta nekik: „Vágyva vágytam arra, hogy elfogyasszam veletek e húsvéti vacsorát, mielőtt szenvednék” (Lk 22,15). Vére hullatásával olyan váltságdíjat ajánlott föl, amely bőségesen megfizeti bűneinknek és az egész világ bűneinek az árát (1Pt 1,19; 1Jn 2,2).

A *Pange lingua*-ban Szent Tamás a Nemzetek Királyának nagylelkűségét magasztalja, Aki vérét ontotta áldozatul a világ megváltásáért (*Quem in mundi pretium / Fructus ventris generosi / Rex effudit gentium*).

Vannak, akik megremegnek az irtózattól Krisztus véres áldozatának gondolatára, ám ezen ellenérzés nem gátolhat meg bennünket annak fölismérésében, hogy Isten tervei szerint Jézus Krisztus szenvedése és halála elkerülhetetlen volt, mielőtt belépett Atyjának dicsőségébe (vö. Lk 24,26).

A szenvedéstörténet nem szerencsétlen baleset: Isten elhatározott terve és előrelátása szerint bontakozott ki (vö. ApCsel 2,23), Aki elküldte Fiát a világba, hogy áldozatunk legyen. Ővé az egyetlen áldozat, amely tökéletesen Isten akarata szerinti.

II. János Pál pápa, hogy ellensúlyozza az Eucharisztia pusztán testvéri lakomára egyszerűsítésének egészségtelen folyamatát, számos alkalommal leszögezte, hogy az Eucharisztia mindenekelőtt áldozat (DC 9).

Malakiás próféta megjövendölte a kort, amikor tiszta áldozatot mutatnak majd be mindenütt, napkelettől napnyugatig, hogy az Úr neve megdicsőüljön a nemzetek között (Mal 1,11). Az Egyház az Eucharisztia megjövendöléseként értelmezi e szöveget, amelyet élő áldozatként szüntelenül följajlanak valahol a világban, a nappal és az éjszaka minden órájában.

Könnyű azt képzelnünk, hogy míg a keresztfeszítés áldozat, az Eucharisztia csupán emlékeztető ezen áldozatra. A Trentói Zsinat meghatározása szerint azonban maga a szentmise igazi és tulajdonképpeni áldozat (*verum et proprium sacrificium*, DS 1751).

Mindannyiszor, amikor a pap az oltárnál kimondja az alapítási szavakat, az isteni Áldozat (*Victimus*) valós jelenlétét idézi elő, és újra a jelenbe hozza az áldozatot (*sacrificium*), amely által a világ megváltatott.

Az egész közösség csatlakozik a paphoz, akivel és akin keresztül följajlanja a szent áldozatot. A képesség, amely által a vallás e legfőbb cselekményét véghez vihetjük (vagy részt vehetünk benne), elképzelhetetlen ajándék.

A mise nem új áldozat, amely bármit is hozzáadna ahhoz, ami Jeruzsálemben történt Poncius Pilátus idejében. Ugyanaz az áldozat (*sacrificium*), mert ugyanaz a pap és az Áldozat (*Victimus*). Jézus Krisztus a legfőbb szolgálattevő a misén, aki Önmagát ajánlja föl az oltáron.

A följajlás módja azonban eltérő: nem véres, hanem vértelen. Sok teológus, véleményem szerint helyesen, az Eucharishtiáról mint „szentségi áldozatról” beszél, minthogy az titokzatos módon megújítja a keresztdáldozatot. II. János Pál pápa ezt „szentségi módon megörökített áldozatnak” nevezi, amely „jelenvalóvá válik” (*Eccl. de Euch.* 12).

Amikor az Eucharisztia mint áldozat fölött imádkozunk, jól tesszük, ha az áldozat négy céljára vagy szándékára gondolunk, ahogy azt a teológia leírja: dicséret, hálaadás, kiengesztelés és a kegyelem elnyerése.

1. Mielőtt még a bűnre és a jóvátételre gondolnánk, föl kell idéznünk, hogy ha nem lenne bűn a világban, és nem lenne szükségünk az isteni segítségre, akkor is kötelességünk lenne *dicsérni* Istent áldozattal, amely ugyanis külső jele belső tiszteletünknek és engedelmességünknek, amelyekkel tartozunk Neki végtelen jóságáért. Mint testi létezők, látható följajánlásokat tesszünk, hogy dicsőítsük Istent azért, ami Ő maga, és hogy megköszönjük neki a teremtés és a megváltás minden áldását.

2. Jézus Krisztus az Utolsó Vacsorán megáldotta a kenyeret és a bort, és *hálát adott* Istennek (Mt 26,26–27), mielőtt átváltoztatta volna ezeket (*consecratio*), illetve a kommunióban részesítette volna tanítványait.

A kutatók szerint az *Eucharistia* (az „Eucharisztia” görögül) a héber *todah* kifejezés fordítása, amely a közösségi étkezés egy sajátos típusát jelentette: olyan étkezést, amelyre valaki, aki megmenekült valamiféle veszedelemtől vagy szerencsétlenségtől, meghívta barátait, hogy csatlakozzanak hozzá, és adjanak hálát Istennek.

Amennyiben valóban ez az „Eucharisztia” kifejezés gyökere, arra következtethetünk, hogy az utolsó vacsorát Jézus Krisztus azért ünnepelte barátaival együtt egy közös étkezéssel, hogy előre megdicsőítse Istent, és hálát adjon neki megszabadulásáért a halálból, amelynek elszenvédésére készült.

Minden misén dicsőítjük Istent, főként a Glóriában, és hálát adunk neki, különösen pedig a följajánlásban. Köszönetet mondunk neki a teremtésért és a világ gondviselészerű kormányzásáért, de legfőképpen Jézus Krisztusnak a halálból történt föltámasztásáért és a mennybemeneteléért.

3. Azonfölül, hogy az Eucharisztia a dicsőítés és hálaadás áldozata, harmadik helyen a megbékélés, mondhatni, a jóvátétel vagy *kiengesztelés* áldozata. Ezen fontos igazság, amelyet a trentói zsinat határozottan tanít (DS 1753), már Jézus Krisztus szavaiban benne foglaltatott, amint azt minden egyes hivatalos eucharisztikus imádságunk visszaadja: „az új és örök szövetség vére, amely kiontatik értetek és sokakért, a bűnök bocsánatára” (vö. Mt 26,28). A kenyér és a bor, amelyek Krisztus testvére és vérévé lesznek, külön átváltoztatása (*consecratio*) jelképesen a halálát idézi meg, hiszen halálakor vére elkülönült testétől.

4. Negyedszer és végül, a mise a *kegyelem elnyerésének* vagy a könyörgésnek az áldozata. Röviddel az áldozás előtt mondjuk el az Úr imádságát, amelyet a *Katolikus Egyház Katekizmusa* Szent Tamást követve a legtokélete-

sebb imádságnak nevez, felsorolva mindazt, amit általában helyesen kívánhatunk (KEK 2763).

A misekönyv szövegei tele vannak imádságokkal az Egyházért, a nagyvilágért és az időszakhoz, az adott nap ünnepéhez vagy emlékezetéhez, fogadalmi misék esetében pedig a följajánlók sajátos igényeihez és szándékaihoz illő különleges kegyelmekért.

A mise különösen is hatékony kérő imádság, az élőkért és a holtakért egyaránt. Azért esedezünk Istenhez, hogy tekintsen Fiaának szerető engedelmességére, akinek a nevében e kéréseket tesszük, miközben földiézzük ígértét: amit nevében kérünk, azt soha nem tagadja meg (Jn 16,23).

Akik rendszeresen veszünk részt vagy ajánlunk föl misét, abban a veszélyben vagyunk, hogy az lelketlen szokássá válik, amelyhez nagyon kevés személyeset adunk hozzá. A II. Vatikáni Zsinat mindenkit „teljes, tudatos és tevékeny részvételre” buzdított.

Ez az egyik oka annak, amiért a zsinat gondoskodott a népnyelvű miséről a liturgiában. Szent Pál a korinthusiakhoz írva kérdezi, hogy a gyülekezet miként válaszolhat áment, ha nem is értette, miről volt szó (1Kor 14,16). Igyekeznünk kell követni a liturgia imádságait és cselekményét ahelyett, hogy hagyjuk gondolatainkat szokás szerint elkalandozni.

A pap kéri a híveket, imádkozzanak azért, hogy áldozatunk – a latin szövegben „az én áldozatom és a tiétek” – kedves legyen Istennek. A papnak és a gyülekezetnek egyaránt van áldozati szerepe.

Amikor a pap fölemeli az áldoztatótányért és a kelyhet, elménkben nekünk is oda kell helyeznünk saját szándékainkat, sőt legmélyebb valónkat. Az ajánlékokat följajánljuk Istennek a dicsőítés és a hálaadás módján mindazért, ami Ő, és amit tett értünk és szereteteinkért, különösképpen az Ő Fia által.

Tesszük ezt ama reményben is, hogy Isten meg fogja bocsátani bűneinket, és szorosabb egyesülésre indít bennünket Önmagával, miközben megszabadít az erőinket meghaladó kísértésektől és megpróbáltatásoktól.

II. LAKOMA

Az Eucharisztia egy másik szemszögből étkezés, áldozati lakoma. Ezt eleven módon jelezte előre a húsvéti bárány, amelyet a templomban levágtak, majd az egyes házaknál elfogyasztottak, hogy megemlékezzenek Izrael gyermekeinek megszabadulásáról az Egyiptomban leölt bárányok vére által, a fáraó idejében.

Keresztelő János Jézusra mint Isten bárányára mutat, Pál pedig úgy beszél róla, mint pászkáról, vagyis húsvéti bárányunkról (1Kor 5,7), Aki betölti az *Exodus* tipológiáját. Az étkezés nem választható el teljesen az azt beteljesítő áldozattól.

A mise lényegi része a szentostya és a szent vér elfogyasztása, legalább a miséző pap vagy papok által. A hívők ugyancsak meghívottak arra, hogy egyék Krisztus testét és igyák az Ő vérét, és így éljenek általa (Jn 6,55–57).

A negyedik evangélium összekapcsolja az Eucharisziát a kenyerek és halak megszorításának történetével a Galileai-tóra néző hegyekben. A szokványos kenyér, amellyel Jézus jóllakatta a sokaságot, következőképpen az Eucharisztia típusa vagy jelképe, amint az volt a manna is, amellyel Mózes táplálta a sivatagban bolyongó zsidókat.

Szándékuk szerint e csodák megakadályozták a gyöngeséget vagy az éhhalált, illetve ténszerűbben, táplálták a testet és fölűdítették a száját. Az Eucharisziában Jézus Krisztus az angyalok kenyerével frissíti föl népét, az égből érkező valódi mannával, amely egyedül ad örök életet.

Kafarnaumi beszédében Jézus világossá teszi ezen ellentétet: „Én vagyok az élet kenyere. Atyáitok mannát ettek a pusztában és meghaltak. Ez a mennyből alászállott kenyér, hogy aki ebből eszik, meg ne haljon. Én vagyok az élő kenyér, amely a mennyből szállt alá. Ha valaki e kenyérből eszik, örökké él. A kenyér pedig, amelyet majd én adok, az én testem a világ életéért.” (Jn 6,48–51). Más szavakkal, jóllehet a manna az égből származott, mégsem a mennyből, ahol Isten lakozik; életet adott ugyan, amely ideig-óráig megmarad, ám az Eucharisztia az örök életben részesít.

A kafarnaumi beszéd nem tesz említést a borról, amely Krisztus vérévé lesz, valószínűleg azért, mert Jézus nem osztott szét bort a beszédet megelőző csodálatos kenyérszorításakor. A zsidók a bort az ünnepi alkalmakra tartották fenn, ezt használták az utolsó vacsorán: Jézus végső, a legközelebbi követőivel ünnepelt lakomáján.

Az étkezés során a boroskelyhek sorrendje a zsidó ünnepi lakomák liturgiáját idézi. Alkalomhoz illő a bor, mert kifejezésre juttatja az alkalom ünnepélyességét; fölűdíti és megvidámítja a szívet. Az emberi szervezetnek a fennmaradásához szüksége van ételre és italra egyaránt. A kenyér és a bor jelképrendszere ezért a teljes fennmaradást jelzi, s azon örömet is, amely a legfinomabb búzától és a legkiválóbb bortól származik. A hitben ízleljük és látjuk meg, hogy jó az Úr.

Az egyházatyák számos helyen elmélkednek az elemek jelképrendszeréről. Mindenekelőtt hosszan beszélnek az egyesítő jelentőségéről. A kenyér sok, a domboldalokról betakarított gabonaszemből készül, amelyeket össze-

gyűjtöttek és liszté őröltek, mígnem egyetlen ostya, egyetlen cipó nem lett belőlük. A bort hasonlóképpen sok, összevegyült szőlőszemből készítették, mígnem egyetlen kupában ott volt az oltáron.

E megfontolások gazdagíthatják megértésünket a szentáldozás gyümölcseinek vonatkozásában. A szentség befogadása rendkívül bensőséges esemény. Jézus Krisztus kopogtat az ajtón, és kéri, engedjük be lelkünk belső szentélyébe, hogy ott lakozzék.

„Ha valaki meghallja szavamat, és kinyitja nekem az ajtót, bemegyek hozzá, vele étkezem, és ő énvelem” (Jel 3,20). És megint Ő mondja: „Aki eszi az én testemet, és issza az én véretem, az bennem marad, és én őbenne” (Jn 6,56). A kommunió részesedés Krisztus és az isteni Szentháromság belső életében.

A szentáldozás hatását a Katolikus Egyház Katekizmusa így írja le: „Amit az anyagi táplálék a mi testi életünkben létrehoz, azt a szentáldozás csodálatos módon megvalósítja a mi lelki életünkben.” A szentség befogadása „megőrzi, növeli és megújítja a keresztségben kapott kegyelmi életet” (KEK 1392).

Amint enni és inni csak élő test képes, úgy a szentáldozás sem lehet gyümölcöző, ha a benne részesedők nem elevenek lélekben. Aki tudatában van annak, hogy a bűn állapotában van, lelkileg halott; és a bűnbánat szentségében kell részesíteni, mielőtt az oltárhoz közelednék.

Amikor eszünk vagy iszunk, rendszerint átalakítjuk azt, amit elfogyasztunk. Megszűnik annak lenni, ami volt, és saját szervezetünk részévé lesz. A szent Eucharisztia esetében azonban éppen az ellenkezője történik.

Jézus Krisztus alakít át bennünket Önmagává. Amikor a szükséges fogékonysággal szentáldozásban részesülünk, fokozatosan átistenülünk. A nagyobb magába foglalja a kisebbet, és átalakítja azt önmagába.

Óvakodnunk kell attól, hogy szélsőséges módon egyéniesítsük a szentáldozást, megfélekezve annak egyházi vetületéről. Jézus Krisztus azért érkezik e szentségben, hogy fölvegyen bennünket az Ő testébe, és ezzel egyeítsen bennünket a test többi részével.

Ahogy Pál írja a korintusiaknak, a hívők egy testet alkotnak, mert mindannyian egy kenyérben osztoznak, amely Jézus Krisztus (1Kor 10,17). Szent Tamás és a mértékadó hagyomány fölfogásában e szentség sajátos kegyelme az Egyház, a misztikus Test egysége (ST III. 73,2–3).

Jóllehet az eucharisztikus vendéglátás kérdése a rendkívüli lelkipásztori helyzetekben gondos tisztánlátást igényel, általános elvként határozottan leszögezhetjük, hogy nehezen értelmezhető áldozásban részesülni egy olyan felekezetben, amelyhez az illető nem kíván maradéktalanul tartozni, és amelynek tanítását nem képes teljesen elfogadni.

Az Eucharisztia nem csupán eszköz, amely létrehozza az egyesülést, hanem a már létező egység jele is. Egyazon test tagjaiként a gyülekezet megvallja hűségét ugyanazon hithez, illetve egységét az Egyházzal, annak pásztoraival az egész világon. Megünneplik továbbá a gyülekezet egységét a béke jelének cseréjével, közvetlenül az áldozás előtt. A közösségi ellenségeskedés ellentmondana az Eucharisztia legmélyebb jelentésének.

Más keresztényekhez hasonlóan a római katolikusok olykor egyfajta, szél-sóségesen egyénieskedő „én és Jézus”-stílusú vallásosságban élnek. A mise azonban mindig nyilvános esemény, az egész közösség együttes ünneplése.

Jézus Krisztus önmagát adja benne, nem pusztán ételünként és italunkként, hanem vendéglátóként, akinek a meghívását elfogadtuk. Főként a vásárnapokon az étkezés legyen a közösség örömteli ünneplése; ne emlékeztessen olyan remeték étkezésére, akik magányos celláikban eszegetnek.

III. VALÓSÁGOS JELENLÉT

Az Eucharisztia harmadik szempontja, a valóságos jelenlét, a szentmise egyfajta kiterjesztése. Jézus örömmel lakozik közöttünk. Ahogy a II. Vatikáni Zsinat megfogalmazta az isteni kinyilatkoztatásról szóló dogmatikai konstitúcióban: „a láthatatlan Isten szeretetének bőségéből barátként szól az emberekhez, és közöttük él, hogy közösségre hívja őket Önmagával.”

Az utolsó vacsorán Jézus azt mondja, hogy noha eltávozik tanítványaitól, nem hagyja el őket. „Nem hagylak árván benneteket, hanem visszajövök hozzátok. Rövid idő, s a világ nem lát többé, ti azonban láttok, mert élek, és ti is élni fogtok majd.” (János 14, 18–19)

Miután föltámadt a halottak közül, elkíséri a zárándokokat az emmauszi úton, és válaszol a hívásukra: „Maradj velünk, Uram.” II. János Pál pápa emlékeztet bennünket erre a *Mane Nobiscum Domine* kezdetű apostoli levelében, amelyet 2004 októberében adott ki, az eucharisztikus év kezdetén.

Emmauszban Jézus jelzi, hogy ama hely, ahol jelenléte a leginkább megélhető lesz a Földön, a „kenyér megtörése”, az Eucharisztia. Jézus számos módon jelen van az Egyházban, de mindenekelőtt, valóságosan és lényegileg, az eucharisztikus színekben.

Minden szentmise átváltoztatási részében (*consecratio*) a föltámadt Krisztus újra megjelenik a világban. A pap kezei úgy ringatják, mint Mária kezei ringatták a kisdedit Betlehemben. E jelenlét nem korlátozódik a liturgikus cselekmény idejére.

Jézus Krisztus éppoly valóságosan jelen van a szentségházban, mint ahogy jelen volt Péter haláshajójában, noha a jelenlét alakja vagy módja különbözik. Az Egyház énekli az „*Ave verum corpus, natum de Maria Virgine*” ősi himnusz.

Emlékezzünk arra, hogy a Szűz Máriától született test, mely immár föltámadt és megdicsőült, titokzatosan jelen van a korporálén, az áldoztató kehelyben, a szentségházban, az áldoztató tálkában és az úrmutatóban is.

Ezt nem közvetlen tapasztalatból vagy tudományos bizonyítékokból tudjuk, hanem Isten szavából. Az Eucharisziát hittitoknak tartjuk. Szent Tamás az *Adoro te devote*-ban gyönyörűen ír a hit szükséges és elégséges voltáról.

Szintén a *Pange lingua*-ban írja Szent Tamás: „*Et si sensus deficit, / Ad firmandum cor sincerum / Sola fides sufficit.*”

E hitcikkely, éppúgy, mint bármelyik másik, Isten tanúságtételén nyugszik a Bibliában és az Egyház hagyományában. Ez nem oly dolog, amelyet az Egyház megváltoztathat, avagy figyelmen kívül hagyhat.

Minthogy az Egyház hisz a valóságos jelenlétben, ezért tiszteli az Urat az eucharisztikus jelenlétében. Szentségtörő volna a megszentelt színeket anyagul kezelni, mintha közönséges kenyér vagy bor volnának.

A megőrzött szentség tisztelete lassan, de biztosan fejlődött az évszázadok alatt. Az ősegyházban, úgy tűnik, azért őrizték meg a szentséget, hogy az Eucharisziát elvihessék azoknak, akik nem tudtak részt venni az istentiszteleten, például a betegeknek vagy a gyöngéledőknek.

Ám ahogy az Egyház jobban elgondolkodott Krisztus tartós jelenlétén az Eucharisziában, díszes edényeket tervezett az őrzésére, és tiszteletteljes mozdulatokkal közeledett felé. A szentségház örökmécsesének használata a tizenegyedik századra megy vissza.

Lanfrank apát liturgiája a tizenegyedik század közepén olyan eucharisztikus körmenetekre buzdít, amelyekben az emberek letérdelnek, amikor a szentséget elviszik előttük.¹ Az Úr szentségi jelenléte, melyet a pápák és a zsinatok újra meg újra megerősítettek, mágnesként vonzotta a kimagasló kegyességű embereket az Egyházba.

Seton Szent Erzsébet Anna, még amikor protestáns volt, akkor fedezte föl a római katolikus tanítást a valóságos jelenlétről, amikor a Filicchi családdal lakott az olaszországi Leghornban. 1804-ben, még amikor a férje halálát siratta, azt írta Leghornból nővérének, Annának:

¹ GROESCHEL Benedict J.–MONTI James, *In the Presence of Our Lord* (Urunk jelenlétében). Indiana, 1997. 200.

„Drága nővérem, milyen boldogok volnánk, ha azt hihetnők, amit e drága lelkek itt, hogy Istent birtokolják a szentségben, és hogy megmarad a templomaikban, és hogy elviszik Őt hozzájuk, amikor betegek.

Kedvesem, mikor az áldott szentséget az ablakom alatt viszik, míg nekem az életem teljes magányával és szomorúságával kell szembenéznem, nem tudom visszatartani a könnyeimet a gondolatra.

Istenem, milyen boldog tudnék lenni még távol mindentől is, ami oly kedves nekem, ha meg tudnák találni az Egyházban, mint ők (minthogy még Filicchi úr házában is van egy kápolna); mennyi mindent mondanék Neked szívem fájdalmairól és életem bűneiről!

Az egyik nap a túlárado szomorúság egy pillanatában gondolkodás nélkül térdre estem, amikor az áldott szentség elhaladt mellettem, és kínomban fölsírtam Istenhez, hogy áldjon meg, ha ott jelen van, minthogy egész lelkem csak Őrá vágyakozott.”

Miután római katolikus lett, Szent Erzsébet Anna meghatóan írt az örömről: „mennyei vigasztalás, hogy szív a szívhez beszélhetünk egymással a szentségházban, és biztonság, hogy megtaláljuk Őt a templomokban.”²

A boldog emlékü John Henry Newman megvallja, hogy nem volt tisztában a valóságos jelenlét tanításával, amikor először meglátogatta Olaszországot és Szicíliát, még anglikán lelkészként. Akkoriban még nem vette észre az örökmécsest a római katolikus templomokban, de már mint római katolikus, azt írta:

„Miután belekóstoltam a mennyei élvezetbe, hogy Istent imádkhatom a templomában, milyen elmondhatatlanul hideg gondolat egy templom isteni jelenlét nélkül! Még azt is megkérdezhetné valaki, hogy mi haszna van így?”³

Egy évvel azután, hogy belépett a Római Katolikus Egyházba, írt egy levelet a Birmingham melletti Maryvale-ből: „A kápolna melletti szobából írok. Olyannyira fölfoghatatlan áldás, hogy Krisztus testileg jelen van a házban, a falak között, hogy ez minden más kitüntetettséget fölülmúl; és megsemmisít, vagyis meg kéne semmisítenie minden fájdalmat. Tudni, hogy közel van, és újra meg újra képesnek lenni arra a nap folyamán, hogy hozzá térjünk.”⁴

² Ibid., 259–260.

³ Ibid., 261.

⁴ Ibid., 261–262.

Szent Erzsébet Anna és a boldog emlékü John Henry Newman csak két példa. Szentek és boldogok százait lehetne idézni hasonló eredménnyel. Jézus az Eucharishtiában ma is a társunkként akar velünk lenni, és azt tenni velünk, amit az első tanítványokkal tett, ha engednénk.

Megkérdezhetjük, mint András és tanítványtársa, hogy hol lakik, és elfogadhatjuk a meghívását: „Jöjj, és nézd meg.” (János 1,39) Amikor életünk tengere zavarossá válik, biztonságot lelhetünk a közelségében, és ekképpen elkerülhetjük a szemrehányást, amelyet Jézus mondott a Tizenkettőnek: „Miért féltetek?” (Máté 8,26). Még ha békésen alvónak tűnik is föl a szentségházban, megbízhatunk benne, mert még mindig az Egyház kormányosa.

IV. VÉGIDŐBÉLI ÍGÉRET

Az Eucharisztia negyedik és utolsó dimenziója az, hogy a mi hatalmas jutalmunk. Mindig együtt ünnepeljük a szentekkel és az angyalokkal, akik dicsőítéssel és hálaadással mindörökké összegyűlnek a Mindenható trónja előtt, a dicsőséget énekelve annak, aki a trónon ül, és a Báránynak (Jelenések 7,10).

Sosem vagyunk közelebb az imádkozó Egyházhoz a mennyben, mint az Eucharishtiában (LG 51). A liturgikus konstitúcióban azt olvassuk: „A földi liturgiában a mennyei seregek egész sokaságával együtt énekeljük az Úrnak a dicsőség himnuszát, tiszteljük a szentek emlékét ama reményben, hogy némi részünk s közösségünk lesz velük. Várjuk az Üdvözítőt, Urunkat, Jézus Krisztust, amíg Maga meg nem jelenik, mint a mi életünk, és Vele együtt mi is meg nem jelenünk dicsőségében.” (SC 8). Így vételezzük elő reményünkben az időt, amikor mi is csatlakozunk a mennyei kórushoz.

Az Eucharisztia nem pusztá jelképe az eljövendő dolgoknak, mint ahogy nem pusztá jelképe az Úrnak sem, Aki meghalt értünk. A valóságot, amelyet szemtől szembe szemlélünk majd a dicsőségben, már most tartalmazza a szentség.

Adoro te devote kezdetű himnuszában Szent Tamás buzgón könyörög ama kegyelemért, hogy végül a színélátására jusson annak, akit most a szentségi fátylak mögött elrejtve szemlél: „*Iesu, quem velatum nunc aspicio, / Oro fiat illud quod tam sitio: / Ut Te revelata cernens facie, / Visu sim beatus Tuæ gloriæ.*”

Hasonlóképpen, az úrnapi Magnificat nagy antifónájában úgy beszélünk az Eucharishtiáról, mint az eljövendő dicsőség pecsétjéről (*pignus futuræ gloriæ*). A pecsét több, mint pusztá ígélet. Ez egy foglaló, előleg, az örök boldogság zsengéje.

Bizonyos értelemben nem kell a halálíg várnunk, hogy az örök életet élvezhessük. Megadatik nekünk itt a földön. Jézus azt mondja: „Aki eszi az én testemet, és issza az én véremet, annak örök élete van, s föltámasztom az utolsó napon.” (János 6,54)

Az Eucharisziában az élő és megdicsőült Krisztus testét fogadjuk be, aki már most uralkodik a mennyben. II. János Pál pápa ezen összefüggésben idézi Antióchiai Szent Ignác híres mondását, hogy az eucharisztikus kenyér „a halhatatlanság orvossága, a halál ellenszere” (*Ad Eph. 20; Eccl. de Euch. 18*).

Amikor részt veszünk az Eucharisziában, a mennyek országa van közöttünk kezdődő alakjában, a jövő ígéretével várandósan. Az Eucharisztia megfelelő megértéséhez azt kozmikus következményeivel együtt kell látnunk.

Krisztus teste és vére e szentségben a természet terményeiből származik, búzából és szőlőből, amelyeket az emberi munka alakít át kenyérré és borra. Ezen elemek átlényegülése az új Ég és új Föld felé mutat, ahol a természet minden terménye és az emberi tevékenység minden eredménye dicsőségesen átalakul majd.

Amikor a történelem lezárul, a világegyetem fehéren izzik majd, ama fényben tündökölvé, amely a föltámadt Krisztusból árad. Ahogy egy ortodox teológus mondta, a világ olyan lesz, mint egy lángoló bokor, amelyet átjár, de nem emészt föl az isteni tűz. Az Eucharisziára mint szentségre nem lesz többé szükség, mert nyilvánvaló ténylegességében lesz a miénk a szentség gyümölcse, a *res sacramenti*.

Miután az Eucharisztia négy dimenziójáról elméltünk, elkezdhetjük, úgy hiszem, megérteni, amit Szent Ágoston gondolt, amikor azt írta az Eucharisziáról: „Noha Isten mindenható, mégsem adhat többet. Noha a lehető legbölcsebb, mégsem tudja, miképpen adjon többet. Noha fölmérhetetlenül gazdag, semmi többet nem adhat.”⁵

Az Eucharisztia lélegzetelállító bemutatása az Atya hatalmának, a Fiú bölcsességének, és a Szentlélek szeretetének. A II. Vatikáni Zsinat megfogalmazásában, az Egyház teljes lelki gazdagságát tartalmazza (PO 5), minthogy az Egyháznak nincs semmi mása, csak amit Krisztus adott néki.

Azáltal, hogy e szentségben társunkká, táplálékunkká, váltságdíjunkká és jutalmunkká lett, Jézus Krisztus olyan ajándékot adott, mely mindazt fő-

lülmúlja, amit csak lehetségesnek gondoltunk. Ezt megértve, Isaac Watts szavaival így kiálthatunk föl: Ekkora csodálatos és isteni szeretet: lelkemet, életemet, igényli mindenemet!

FORDÍTOTTA: NAGYPÁL SZABOLCS ÉS OROVA CSABA
(Békés Gellért Ökumenikus Intézet, Pannonhalma)

ÉLETRAJZI ADATOK:

AVERY DULLES Az USA egykori külügyminiszterének katolizált unokaöccse, jezsuita szerzetes.

⁵ Idézi MANELLI Stefano M, *Jesus Our Eucharistic Love* (Jézus, az eucharisztikus szeretetünk). New Bedford, 1996. 4.

Feltámadás, cölibátus, nemiség

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

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

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

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

TERMÉKENYSÉG ÉS TERMÉKETLENSÉG AZ ÓSZÖVETSÉGBEN

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

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

Magától értetődően ebben a megközelítésben a cölibátusnak sincs több értelme, mint magának a terméketlenségnek. Ha valaki ebben az ősi, patriarchális környezetben mégis a cölibátust választotta volna, az semmi másra nem szolgált volna, mint a termékenység tagadására; következésképpen a társadalom és a pietás szemében szörnyűség, árlás; hiszen a termékenység joggal elvárható mindenkitől. (Köztudott, hogy azoknak a nehézségeknek, amelyekbe az egyházi cölibátus számos afrikai országban ütközik, ebből a szempontból semmi közük nincs azokhoz a megkérdőjelezésekhez, amelyeknek a cölibátus Európában tárgya.) Sőt, Izraelben a nemzés megtagadása Isten parancsának áthágását jelentette. Az I. századi Ben Azzai rabbi esete, aki a cölibátus mellett foglalt állást, jellemző: „Lelkem fölmentett a Törvény alól” – nyilatkozta, igazolni akarván magát azzal a váddal szemben, hogy az isteni akarat ellen cselekszik. „Így nincs időm a házasságra; törődjenek má-

sok a világ benépesítésével.”¹ Az idézett rabbi egyébként nagy gondot fordított annak hangsúlyozására, hogy ő a Szentírás tanításához ragaszkodik, amikor hozzátette: „Azt, aki nem törődik (az emberi nem) szaporodásával és sokasodásával, a Szentírás úgy tekinti, mint aki Isten képmását, az embert kisebbé teszi.”² Ami a terméketlenséget illeti, az olyan szegény, mintha maga a terméketlen (mindig a női terméketlenséget okolják) felelős lenne a meddőségéért; vagy legalábbis valamely, egyedül Isten előtt ismeretes, régi vétek büntetése lenne. „Talán helyettese vagyok Istennek, aki megtagadta tőled az anyaságot?” – kérdezte Jákob Ráckeltől, aki gyermektelensége fölött szomorkodott (Ter 30,2).

ÉLET ÉS FELTÁMADÁS: A MEGGYÓGYÍTOTT TERMÉKETLENSÉG

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

1. Isten kezdeményezése előzze meg a természetes, biológiai termékenységet;
2. a személy pedig a maga teljességében találja meg saját helyét az emberi közösségben belül.

Az első feltétel nem magától értetődő, mert amikor a nemzés a házasságban a legtermészetesebben történik, akkor a termékenység nem úgy jelentkezik, mint valami rendkívüli dolog. A rendkívüliség az emberileg kilátástalan helyzetben jelentkezik, amikor Isten közbelép, például Ábrahám és Sára esetében. Mindketten idősek, „Sárának már nem voltak asszonyi dolgai” (Ter 18,17.); ebből a két, virtuálisan hagyott testből kiindulva fogja Isten saját életét megmutatni. Mert „van, ami az Úrnak lehetetlen?” (Ter 18,14): a Lukács evangéliumában található kijelentés – „Istennél semmi sem lehetetlen” (Lk 1,36) – előzménye.

¹ STRACK-BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch: „Das Evangelium nach Matthäus”, München, 1922, t.I, p. 807.

² Uo.

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

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

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

AZ ÚJSZÖVETSÉG KÜSZÖBÉN MEGSZENTELT CÖLIBÁTUS

Ez a kisszámú, ám annál biztosabb utalás lehetővé teszi annak kijelentését, hogy, egyrészt: a keresztény kor hajnalán a megszentelt cölibátus új jelensége létezett Izraelben; másrészt: Mária, Jézus anyja bizonyosan azok a jámbor zsidók közé tartozott, akik szabad elhatározásból Istennek szentelték szüzességüket, cölibátusukat.

A megszentelt cölibátus Krisztus korában bizonyítottan jelen volt az eszénusok között. Miként válhatott ez lehetővé, amikor előzőleg szégyennek számított? Pontosan a feltámadásról szóló kinyilatkoztatás következtében. Amikor Jézus a feltámadás gyermekeiről beszél, „akik nem nőülnek és nem mennek férjhez”, akkor a késői zsidóság egyik fölfedezését visszhangozza, ami a zsidó nép, mint független nemzet halálához kötődik. A túlélés emberi eszközei törekenynek bizonyultak, mind a család életében, mind a nemzet történelmében. Nem lehet többé új életet várni, csak Istentől; és ezt az életet ezentúl nem lehet az itteni, földi élet mintájára elképzelni. A lemondás

a „normális” termékenységről azt a bizonyosságot hangoztatja, hogy Isten majd közbelép és megadja azt, ami csak tőle jöhet és ez a beavatkozás közvetlen.

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

A MEGSZENTELT CÖLIBÁTUS LOGIKÁJA

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

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

bé semmi kétség nem férhet ahhoz (ám az ember képes felejtetni – vö. Deut 8), hogy egyedül Istennek köszönheti sikereit, boldogságát.

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

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

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

KÖVETKEZMÉNYEK AZ EMBER SZÁMÁRA

Az ember számára, lett legyen boldog vagy boldogtalan, cölebsz vagy házasság, a távlat megváltozik. Az, aki gyöngye, megsebzett, elnyomott volt, helyzete megfordulását remélte: majd egyenlővé válik az uralmi helyzetben lévővel, az erőssel, sőt, annak helyét elfoglalja és a maga során uralkodik fölötte. Márpedig nem ez történik: Izrael, ahelyett, hogy erőssé válna, gyöngeségében megtapasztalja Isten erejét. Az előbb vázolt helyzet maga mögött hagyása nem menti föl Izraelt, hogy a továbbiakban ne támaszkodjék Istenre, ellenkezőleg, még inkább erre kényszerített; egyrészt azért, mert ez a magatartás gyümölcsözőnek mutatkozott, másrészt pedig Isten nem eszköz, valamiféle „segítség” a reménytelen helyzetben. Az ember élete Istentől függ: szabad, elfogadott függőség, mégis függőség (vö. például a 26. zsoltárt). Nemkülönb, a nyomorúságot nem az előző állapothoz történt egyszerű visszatérés

haladja meg, a terméketlenséget nem valami egyszerű „termékenységi” kezelés gyógyítja, még ha isteni eredetű is. Valójában itt új életről van szó, életről, amelynek keretében a közvetlen emberi logika-okoskodás teljesen átalakult: az, amivel rendelkezem és amit teszek, többé nem az én képességem-tehetségem megnyilvánulása, hanem Isten hatalmának a bizonyítéka. Szent Pál ennek valamennyi következményét levonja a Korintusiakhoz írt 2. levél 12. fejezetében, „a gyöngeséghez intézett himnuszában”. A lealacsonyodás-fölmagasztaltatás páros fogalma, amely Krisztus bejárt útját leírja, ezentúl a hívő ember számára a húsvéti misztériumban gyökerező, gyöngeség-erősség páros fogalmat jelenti. Ha ez valóban így van, akkor a legképtelenebb reményekre is feljogosított lehetek: a terméketlenségben ott a természetfölötti termékenység reménye, halálban a föltámadás reménye.

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

A HÁZASSÁG AZ ÚJ ÖSSZEFÜGGÉSEK KÖZEPETTE

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

Lehet még többet mondani? Bizonyára, állandóan Jézus tanítására hivatkozva. Jézus kora két rabbinikus iskolájának (a túlzottan engedékeny Hilleliskola és a fölöslegesen szigorú Sammai-iskola) tanításán egyaránt túllépve, a legcsekélyebb félreérthetőség nélkül tanította a házasság fölbonthatatlan-

ságát, pontosan azért, mert Isten műve és az embernek nem áll hatalmában semmissé tenni azt, amit Isten cselekedett (vö. Mt 5,31–32; 19,1–9 és a párhuzamos helyek). Ugyancsak ezért kéri Jézus, hogy a házastársak egymás iránti hűségben éljenek. De ez még nem minden: Szent Pál apostol írásain keresztül annak is tanúi lehetünk, hogy ezek az erények ugyanazok, amelyekkel Jézus a maga cölibátusát megélte: ő azt teljes és végérvényes módon váltotta életté. Másként megfogalmazva: a házasság sajátos erényei ezentúl fölcserélhetők-csereszabatosak; következőképpen a Krisztus akarata szerinti cölibátus nem önző magába zárkózás, hanem új kapcsolatforma Istennel és a felebarátokkal. Olvassuk el újra az Efezusiakhoz írt levél alapvető szövegét: „Férfiak, szeressétek feleségeket, ahogy Krisztus is szeretete az Egyházat, és feláldozta magát érte, hogy a keresztségben szavával megtisztítva megszentelje. Ragyogóvá akarta tenni az Egyházat, amelyen sem szeplő, sem ránc, sem egyéb efféle nincsen, hanem szent és szeplőtelen. Így a férj is köteles szeretni feleségét, mint saját testét. Aki feleségét szereti, önmagát szereti. A saját testét senki sem gyűlöli, hanem táplálja, gondozza, akárcsak Krisztus az Egyházat. Mert tagjai vagyunk testének. »Ezért az ember elhagyja apját, anyját, feleségével tart, és a kettő egy ember lesz.« Nagy titok ez, én Krisztusra és az Egyházra vonatkoztatom.”

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

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

A KRISZTUS-EGYHÁZ KAPCSOLATTÓL A FÉRFI-NŐ KAPCSOLATIG

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

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

A nem-szimmetrikusság pontosan abban áll, hogy a férfi, nős vagy nem, Krisztust jeleníti meg, amíg a nő, a maga részéről az Egyházat jeleníti – helyesebben: testesíti – meg; vagyis az emberiséget, úgy, amint Istennel szemben foglal helyet. Ha ezt nem fogadjuk el, akkor az ellenkező bebizonyításáig – alig lehetséges teológiaiilag megokolni, azt a tényt, hogy az egyházi rend szentsége Krisztus akaratából van fönntartva kizárólag a férfiaknak. Ez az Egyházzal egyidős gyakorlat, amelyet egyébként az Egyház sem nem akar, sem nem tud megváltoztatni, végeredményben föltételezi, hogy lemondunk „a férfi-nő közötti különbségnek az egyenlősdist játszó individualizmus által döntő módon befolyásolt tagadásáról”. Ez a tagadás, mármint a külön-

ség tudomásul nem vétele megakadályozza „a férfi és a nő közötti asszimetria szimbolikus – szimbólumban gazdag – gondolatának kibontását.”⁴

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

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

„FÉRFI ÉS TÁRS”

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

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

⁴ T. ANATRELLA, *Madame le Prêtre?* in: *La Croix*, 1992. nov. 26., p. 23.

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

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

A nővel szemben a férfi Isten megjelenítője. Fontos, hogy a megjeleníteni szó értelmé világosan álljon előttünk. Nem a megjelenítéssel való azonosulást hangsúlyozza, hanem ellenkezőleg, egy távollévő helyének fönntartására kell gondolni: a szó legmélyebb értelmében a távollévő helytartójának lenni. Így asszonyával szemben a férfi Istent megjeleníti, anélkül, hogy azonosulna vele. A nő a maga részéről az emberiséget jeleníti meg, nem egyszerűen teremtményi minőségben, hanem annyiban, amennyiben a szövetség partnere-társa, vagyis a maga teljesen szabad létében, fölruházva az igen és a nem képességével.

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

⁵ Az itt következő eszmefuttatás sokat köszönhet P. Jean Miguel Garrigues eddigi kiadatlan jegyzeteinek.

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

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

A NŐ A FELTÁMADÁS SZOLGÁLÓJA

Amikor Isten a teremtményt megszólítja, akkor a teremtmény önmagát megismeri úgy, mint akihez Isten beszél. A Jézust karvető nők magatartása ebből a szempontból rendkívül sokatmondó: hallgatják az Igét, miközben a férfiak lelkesednek, hogy hozzá csatlakozzanak, amikor hívja őket: „Jöjjetek, én emberhalásszá teszek titeket”. A különbség még nyilvánvalóbb a szenvedés idején. A férfiak teljesen összezavarodnak, amikor látják, hogy mesterüket keresztre feszítik; ők ugyanis inkább a cselekvés, mintsem a létezés mezején állnak. Mit lehet ezután tenni? Ez nem a nők kérdése. Az asszonyok jelen vannak akkor is, amikor a férfiak már távoztak. Késnek és várnak, mialatt meg lehet kérdezni, a férfiak szakítottak-e időt arra valaha is, hogy várjanak és nézzenek. Mivel a nőt a *sacrum*hoz, a szenthez bensőségesebb kapcsolatfűzi, számára kísértésként jelentkezhet, hogy ő közvetítse a szentség állapotát a férfi személye számára (ő szakralizálja a férfit), legyen az akár pap, akár a férje. Ezzel ellenkezőleg, a nőnek az a Feladat jutott osztályrészül, hogy ismerje el a megjelenítés szent kötelességét a férfi részéről, anélkül, hogy a férfi személyét szakralizálná. Siénai Szent Katalin világosan

különbséget tett a pápa, mint „Krisztus helytartója” és kora bűnökkel, gyöngeségekkel teli egyházi hierarchiája között. Abban a tiszteletben, amelyet a főszentelt szolgák iránt tanúsít, nyoma sincs bármiféle bálványimádásnak. Ugyanakkor él benne a mélységes meggyőződés, hogy a tisztátalan kezekből is az isteni kegyelem kincseit kapják a hívők. Bernanos falusi plébános szerint ez az „üres kezek csodája”.

Ameddig a papság a férfiak hivatása marad (és a Katolikus Egyházban nem is lehet másként!), addig lehetetlen, hogy Isten eszközét az emberek összecseréljék magával Istennel. A nőnél, ezzel ellenkezőleg, a papi feladatkör könnyen eltolódik a mágia irányában. Krisztus korában a pogány kultuszoknál gyakran szerepeltek papnők; ami ékesen bizonyítja, hogy Jézus Krisztus kizárólagossága, amikor az új papságra csak férfiakat választott, nem korának társadalmi előítéletei iránt tett engedmény volt. Jézus, hűségesen Izrael hagyományához, határozottan megkülönbözteti a papság, a papi tisztség gyakorlását a kozmikus szakralitásban történő részvételtől. Ez utóbbi azokat a termékenységi kultuszokat jellemzi, amelyek keretében a nők papi tisztiséget láttak el, pontosabban: papnökként ténykedtek. Az Istenhez fűződő kapcsolatot a nő önkéntelenül is a házastársi kapcsolat mintájára éli meg: márpedig nagy veszélyt jelent a szakrális hatalomhoz oly szorosan kapcsolódni, hogy az Istennel való kapcsolatteremtést az ember többé ne a szükséges távolság fönntartásával tegye.

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

A SZÜZESSÉG, MINT A FÖLTÁMADÁS IGENLÉSE ÉS BIZONYÍTÉKA

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

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

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

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

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

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

⁶ A pogányság ismert példákat a szüzességre, ám azok természetükben alapvetően más jellegűek voltak. Például a veszta-szüzek szüzessége, amely a tűz őrzőinek szent szerepéből fakadt és megkövetelte az integritást, vagy Artemész-Diána, a vadászat istennője, aki inkább a férfit elutasító-megvető nő. Ami az indiai és a buddhista szerzetesek szüzességét illeti, az a, szentírási, gondolatvilágnak-gondolkodásmódnak teljesen idegen testetlenné-válás (désincarnation) távlatában helyezkedik el.

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

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

FORDÍTOTTA: TÖRÖK JÓZSEF

ÉLETRAJZI ADATOK

JEAN-PIERRE BATUT 1954-ben született, 1984-ben lett pappá szentelve a párizsi egyházmegye szolgálatára. A Sainte-Jeanne-de-Chantal plébánia élén áll, a dogmatikus teológia professzora a párizsi Studium-szemináriumban. A *Communio* szerkesztőségének tagja.

JONAH LYNCH

Aforizmak a művészetről és a hitről

A művészet nem csupán az emberi érzések és vágyak csiszolt kifejezése, hanem bizonyos mértékben a keresztre feszített és föltámadt Úr örök és isteni ragyogásának tükrözése.

1. A szabadság (a taglejtés szabadsága, a lágy ecsetvonások, a játék folytatása a hibák ellenére) annak tudatát igényli, hogy szeretnek bennünket. „A létezésem nem függ attól, hogy miként játszom, avagy hány hibát ejtek.”

2. A bennünket leginkább érdeklő zene párbeszéd és beszélgetés; akár a zenészek között, akár a zenészek és a hallgatóság között. A dzsessz e tekintetben hatalmas lehetőségeket tartogat.

3. Nem feledkezhetünk meg arról, hogy a művészet minden formája „naiv művészet”. A Szépséggel találkozva, ki ne hullanék térdre?

4. Ráébredünk arra, hogy a szereteten keresztül beszélgetünk a zenében. A középiskolában abbahagytam a hegedülést, és csak az egyetemen kezdtem újra, mert találkoztam két remek hegedüssel, akikben volt elég szeretet, hogy játsszanak velem. Az ő türelmük engedte megszületni bennem a mai szenvedélyemet.

Sőt, a zenén keresztül beszélgettünk egymással, oly dolgokat szólva, amelyek máskülönben kifejezhetetlenek. Amint fölébred, lehetetlen elfelejteni azon örömet s mélységet, amelyet ekképpen megtapasztalunk. E tapasztalat egy kifejezés tartalmává válik, s a szabadság, amelyet az igazi zene megkíván, ekképpen lesz lehetségessé.

5. Marco Zurlo bátorsága és komolysága megindított, amikor a *Sarabandét* játszotta Johann Sebastian Bach második partitájából: ő maga volt, aki hozzám beszélt, és nem csupán egy többé-kevésbé szakszerűen előadott darab egy esetével találkoztam.

Hallottam már másokat ragyogóbban játszani, ám egy idő múlva az előadásuk homályos emlékké vált. Marco Zurlo játékát még ma is magammal hordozom, mert ő igazságot közölt velem, nem csupán látszatot.

6. A művész személyes módon közelíti meg tárgyát, ami a szemlélőt munkálkodásra kényszeríti, hogy (többé-kevésbé) belépjen a látomásba. Nem előzetes elképzeléseink és beállítottságaink alapján kell ítélnünk: ez az első és alapvető lépés átugrását jelentené, amely a rajz megtekintése avagy a darab meghallgatása.

Csupán amint beléptünk a művész nyelvezetébe – éppen tárgya személyes megközelítésének köszönhetően –, tehetjük meg a következő lépést: a művész–tárgy viszony megítélését. Figyelmünk és erőfeszítésünk adósságát talán kevésbé gyakran törlesztjük, mint gondolnánk. Hogy ne kérdőjelezzük meg ama néhány bizonyosságot, amelyhez ragaszkodunk a művészetet illetően, elmulasztjuk, hogy újra szabad és kíváncsi szemmel nézzünk. Lustaság vagy félelem miatt nem ítéljük meg, amit látunk, és szívesebben utaljuk az egészet a művészet homályos és meg nem ítéltető szférájába.

7. „Művészetetek segítsen annak megerősítésében, hogy az igazi Szépség, mely Isten Lelkének fölcsillanása, átváltoztatja az anyagot, fölnyitva az emberi lelket az Örökkévaló érzékelésére.” (II. János Pál pápa, *Levél a művészekhez*. Róma, 1999. 16.)

8. „És most a Jó hatalma visszavonult a Szép birodalmába.” (Platón, *Philebosz*. 65A.)

9. „Egyedüli művészetünk a hit, és Jézus Krisztus az énekünk.” (Nolai Szent Paulin, *Költemények*. 20,31.)

10. „A művészetnek fölfoghatóvá, s amennyire lehetséges, vonzóvá kell tennie a Lélek, a Láthatatlan, az Isten világát. Ezért értelmes fogalmakra kell lefordítania azt, ami önmagában közölhetetlen.” (II. János Pál pápa, *Levél a művészekhez*. 1999. 12.)

11. „Rajtatok áll, kik életeteket a művészetnek adtátok, hogy tehetségeitek minden gazdagságával hirdessétek, hogy Jézus Krisztus megváltotta a világot, az ember személyét, testét és az egész teremtet, amely Szent Pál szerint 'sóvárogra várja Isten gyermekeinek megnyilvánulását' (Róm 8,19). A teremtet sóvárogra várja Isten gyermekeinek megnyilvánulását a művészetben és a művészetben keresztül. Ez a ti föladatotok.” (II. János Pál pápa, *Levél a művészekhez*. 1999. 14.)

12. Csupán tevékeny figyelemből és szerető együttműködésből születhet meg a szabadság, amely a teljes kifejezéshez szükséges. Egy ember teljesen másként játszik a barátainak, mint a vizsgáin.

A félelem a hibázástól arra vezeti az embert, hogy egy közbülső utat válasszon, amely elkerüli a túl magasba szárnyalást; mások közönye ezenfölül zavart és erőszakot vált ki a zenészen; a művészek bálványozása pedig csak üres virtuozitást táplál.

Ugyanez igaz a zenész figyelmével kapcsolatban is: a kotta előtt nem szabad egyetlen értelmezést erőltetni, sem „romantikusat”, sem „filológiai”. A darab teljesen kibontakozásához szükséges, hogy az értelmező rokon-szenvvvel és szeretettel hallgassa. Ez persze ugyanígy igaz a zenészekre is.

Ismerek egy basszistát, akinek az élete alapvetően megváltozott, amikor a zongorakísérője, ellentétben az elődeivel, együtt akart vele zenélni, nem pusztán hangjegyeket szolgáltatni a vizsgához. E tevékeny szeretetből barátság született, megtérés és öröm. „A gyermeket az édesanya mosolya ébreszti rá a létre.”

13. „Mi köze van egy mozgalomhoz (az Egyházhoz) tartozásunknak a játékmódunkhoz?” Szent Pál szerint Jézus Krisztus ingyenes szeretetét elfogadva megszabadulunk a félelemtől. Igaz baráti kapcsolataink által pedig megerősödünk. Az előadás többé nem egy magányos művész ideges szava lesz, vagy a félreértő bálványozás számára, mint amilyen egy hozzá nem értő édesanya lelkendezése egy ifjúsági zenekar koncertjén: „annyira jó vagy!”

A zene ekkor párbeszéddé lesz, közös vállalkozássá, testvéri figyelmeztetéssé. Végül, a hovartartozásunknak köszönhetően, van közölnivalónk, tudjuk, hogy mi az ember és a világ. Sosem tudnánk effajta egységhez magunktól elérkezni.

14. A nevelőnek meg kell aláznia magát, hogy érthető legyen a tanítványa számára. (Isten testté lett, hogy az embert szemlélődésre készítse az istensége felől: máskülönben túl magasztos maradt volna. A csecsemőnek anyatejet adunk, nem szilárd táplálékot.) Ugyanakkor azonban a nevelőnek nem szabad teljesen azonosulnia a tanítványával, máskülönben nem lesz képes magasabbra vezetni a tanítványát, mint ahol már eleve tart. A nevelőnek a saját szintjén kell elérnie a másikat, magához ölelnie, „beborítani” és fölemelnie.

Pontosan ezt teszi a zene is. A tanítás e folyamat összefoglaló példája; de az előadónak is meg kell találnia az utat a hallgató szívéhez, hogy fölemelhesse. Az érzelem (a test) ajtó az értelemhez és a mélyen gyökerező meggyőződéshez.

Többször is megtértem már egy zenedarab vagy egy festmény átható szépségétől, amely kardként hatolt át szétszórtságom védőfalain, hogy mögötte megérintse a gyöngé, de még dobogó szívemet. A megtérés nem pusztán erős érzelmekből áll, de mégis mennyivel könnyebb, ha ezek jelen vannak!

Élénken emlékszem egy alkalomra, amikor Mozart *Requiem*-je készített föl a szépségével arra, hogy visszatérjek Istenhez; elsöpörve hamis vágyak se-regnyi árnyát, és ajkaimra helyezve a lényegi szavakat: *salva me*, ments meg engem. Csak eme hátborzongató módon voltam képes elérni az imádságot.

15. Gyakran úgy írják le az elvonatkoztató hajlamot, mint vágyat arra, hogy a dolgok lényegéhez eljussunk, a látszat és a változás szintjén maradás helyett. Kandinszkij és Klee esetében e hajlam pillanata egyben művészetük leggyümölcsözőbb és legérdekesebb pillanata.

Sajnos, ők és követőik túl messzire mentek, egy olyan valóságba, ahol többé már nem lehetséges mérni az egyéni megérzést. A lényeg felé indítást megtartják egy pillanatra, ám az hamarosan egy légmentesen lezárt egyénieskedésbe torkollik. Számottevő erőfeszítésre van szükség ekkor bárki részéről, aki rátekint, és be kíván lépni az elvonatkoztatás ijesztő nyelvezetébe.

Az elvonatkoztatás egyetemességgént indul, ám részlegességgént végződik. Többé már semmilyen kapcsolat nincs aközött, amit a művész és amit a szemlélő csinál. A valóság a dolgok tökéletes mértéke, hatékony fék és eleven ösztönző: bizonyos kapcsolat a valósággal elengedhetetlen ahhoz, hogy igazán egyetemeseink legyünk.

16. Szépség és igazság: manapság inkább az a célunk, hogy a szerzeményünk érdekes legyen. Vissza kell szereznünk a szépséget mint kategóriát. Hamis és félrevezető ama figyelem, amely mindenekfölött az ötletes hangot keresi, az eredeti stílust, ahelyett hogy először is a szépséget kutatná. Éppen ellenkezőleg van ez: a szépség, amint meglegyünk, olyan alakot fog fölvenni, amely egyedülálló, egyéni és a sajátom.

17. Isten minden emberről egyénileg és örökre gondoskodik. Hogy az legyenek, aki vagyok: ez mindig eredeti és örök jelentőségű.

18. „Ami az ismerő számára az igazság, az az ismeret tárgya számára a felé irányuló szeretet, az (alanynak a tárgyra vonatkozó) ismeretén elmélkedő számára pedig szépség. A megnyilvánuló igazság szeretet. A megvalósuló szeretet szépség.” (Pavel Florenszkij, *A kerubi szív*. 206.)

19. A művészet mindig kegyelem. Gondoljunk csak Duccio di Buoninsegna: tanárai és tanítványai még csak meg sem közelítik a nagyságát. Csoda?

20. A különbség a lángész és a szent között: az elsővé az alkotásunk tesz; a második pedig az egész életünk. Miképpen egyesíthetjük a kettőt?

21. Ha a művészet nem kegyelem, akkor arra korlátozódik, hogy a művész saját tehetségét fejezze ki: a művész hamar kimerül ebben, és mindenki más is csak kicsivel bírja ennél tovább. Közvetítőre van tehát szükség. A lényeg az, hogy az ember ne önmagát ünnepelje (vagy valamely utolsó előtti valóságot), hanem az Urat.

22. A zenei nevelés aszkézis, amennyiben nevelés a szépségre és az érett felelősségvállalásra. E téren – jobban, mint bárhol –, „vagy jól csináljuk ezt,

vagy nem beszélhetünk zenéről.” E fölállítás a zenét olyan területté teszi, amelynek nagyon érdekes nevelési vonatkozásai vannak.

Nem beszélhetünk zenéről, hacsak valamennyi alkotóeleme nem áll össze szintézissé. Ezek elvont értelemben ugyan forma és tartalom, ám a valóságban a válllzmok, a csuklók hajlékonysága, a kiejtés, a másodlagos fogalmak megalkotása egy nagyobb egységen belül, és azután mindezek a darabon mint összességen belül.

Ha fönntartjuk a szépség kategóriáját, a zene nem létezhet a forma és a tartalom, a test és a lélek, az erősz és az *agapé* nélkül. A szépség kikényszeríti a szintézist. Máskülönben játszhatunk nyelvjátékokat, vagy festhetünk érzelmes freskókat, amelyek akár erős érzelmek kiváltására is alkalmasak, ám sosem érkezünk el a művészet végső céljához, az együttműködéshez a Teremtővel.

A valóságban más tárgyak is, például a történelem vagy az irodalom, szükségszerűen szintézisek; ám manapság mindegyikjük gyakran túlhajtott szakszerűsége, ön maga értelmezgetésére, részlegességre korlátozódik, bármilyen kapcsolat nélkül a külső valósággal.

Érdekes megfigyelni azt, hogy ha a „siker” a meghatározó ismérvünk, akkor szükségessé válik, hogy a kutatás körét kellően szűkre korlátozzuk, hogy lehetőséget kínáljon nekünk a sikerre.

„Nyilván nem leszek képesek mindent tudni a történelemtől, úgyhogy Bajorország háború utáni történelmének leszek szakértője... legalább ebben a fő szakértő lehetek.” Ekképpen, a nagyobb összefüggések gyakran figyelmen kívül maradnak.

23. A szabadság nagy szeretetet igényel, ha nem akar elenyészni. Semmi más nem képes fönntartani a szabadságot anélkül, hogy a korlátozás valamely formáját maga után ne vonná. A félelem, a nagy hajtóerő, néha nyilvánvaló sikerhez vezet, ám néha igazi emberség nélkül. A szabadság szeretet nélkül pedig lustasághoz és közönségességhez vezet. Egyedül a szeretet ama tűz, amely nem emészt el; és ama felelősség, amely nem nyomaszt.

24. A művészetben lehetetlen nagynak lenni szabadság nélkül: a szépség nem érhető el pusztán szakmai eszközökkel. Ám az effajta szabadságnak aszkézisnek is kell lennie, amely éppen ezért tiszteli a szakszerűséget, a hagyományt, az alkotás szabályait, és amelynek hajtóereje a nagyfokú szeretet.

25. Ha csupán a szemünkkel figyelünk, ítélet nélkül figyelünk. Észlelünk egy benyomást, amely ugyan kínálhat erőteljes érzelmi tartalmat, de sehová sem vezet. Díszítményként adja magát, és már nem művészet. Valójában lehetetlen csupán a szemünkkel figyelnünk – mindig is van ítélet, egyfajta tartalom. Ha azonban a tartalom éppen az igazság viszonylagossága,

a benyomás túlsúlya, akkor, mihelyst a benyomás elmosódik, a beálló unalom végleges és elkerülhetetlen.

26. „A középkori ember a bizonyosság lencsén át szemlélte az életet”, vagyis „kulcsa” volt a valóság olvasásához, amely megengedte, hogy közvetlenül a következő síkra lépjen. Művészeinek figyelmét nem vonta el a látvány, és sokáig különös jelentősége volt az arcnak, a kezeknek és az egyszerű, erőteljes gesztusoknak. Vegyük csak szemügyre az 1250 előtti számtalan templomi művet Toszkánától Umbriáig. A természetes részletek (például a Jézus lábai elé szórt virágok) a dolgok jelentésének hangsúlyozására szolgáltak.

27. Az életszentség mint a valódi művészet forrása, olyan elv, amely egészen szembetűnő a keleti ikonográfiában. Nézzük csak meg Florenszkij *Királyajtók* című képét. Nemkülönböztetve szembeszökö például a boldogemlékű Fra Angelicónál, hogy a művészi odaadásnak technikai készséggel megáldva páratlan ereje van a mély érzések kifejezésében. Ha könnyezve fested a keresztrefeszítést, magam is jobban könnyekre fakadok a festményedet szemlélve.

28. A középkori ember kevésbé ösztönszerű módon tekintett a dolgokra, mint ahogy azt mi tesszük (talán emberibben, vagyis a szemlélt tárgyat és a szemlélő alanyt egységbe foglalva, egyszerre az értelmét használva és gyöngéden?). Van még valami, ami segíthet: az alázat. A középkori ember kétféle végtelenség között helyezkedett el, és miközben akármennyire is hajlamos volt a győtrelem és a gőg túlzásaira, leginkább mégis a teremtés csúcán létezés, és egyben annak valószínű bizonyosságában élt, hogy végtelen távolságban van a mindeneket uraló és kormányzó Istentől. Erről írja de Lubac: „A történeti-fenomenológiai elemzés megvilágítja, hogy az effajta beállítottságnak [az alázatnak] nincs megfelelője az általában klasszikus ókornak nevezett időszakban. Bőséggel megtaláljuk itt mind az erényeket, egyedül az alázat kivétel. Az alázatról az ókorban csak rosszállóan, alacsonyrendűségként, szolgálalkúságként beszéltek. (...) Az itáliai festészet történetében, a Fra Angelico és Masaccio vagy Piero della Francesca ideje között bekövetkezett változásra vonatkozóan André Malraux kínált éleslátó láttelepet, miszerint 'az alázat elvesztésével, ha meg is marad bármiféle egyéb keresztény érzékenység, épp a kereszténység legmélyebb alapja tűnik el.'”

29. Szükséges, hogy egész önmagunkkal szemléljünk és hallgassunk (a testünkkel, az értelmünkkel, a lelkünkkel).

30. Az egyedülálló módon szeretett ember egyedülálló és örökké tartó módon akart lény. Következésképpen, kapcsolata a Léttel és együttműködése a teremtésben nem általános, hanem mindig is egyedülálló, kivételes. Éppen ezért a művésznek soha sem kell önmaga eredetiségével törődnie,

hanem csakis önmaga hitelességével. Amennyiben hiteles, egyben éppolyan eredeti is lesz, mint amilyen egyedülálló.

31. A zene az értelem és az érzelem egybeolvadása. A szívhez az érzelem útján jut el, de jelentősége nem csupán ebben áll: a zene megtisztítja az érzelmet magát. Miként a megtestesüléskor, az Ige testté lesz, és ezért a test maga megistenül!

32. Az igazság szegény; minthogy alázatos. Ereje pontosan az Atya akaratával szembenállás teljes hiányában van. Ekkor nincs külső korlátja, csakis belső – hogy az Ő akaratát végbevigye. Hogy fölragyogjon az igazság (Guardini): ez a beteljesítendő föladat. Majd végül megtermi önnön igazolását (vö. Ratzinger: *Új éneket az Úrnak*).

33. A szakrális zene remekével együtt jár saját igazságának megérzése, jóval azelőtt, hogy a hallgató megtette volna a megérzéstől a hitig tartó sajátos átmenetet. Az érzékek és a lélek egysége.

34. Enrico Pompili: „Nem ajándékozhatom azt, ami nem tartozik hozzám. Ha elő kívánok adni valamit, ha életre akarok kelteni egy zenedarabot, az »enyémmé«, a részemmé kell válnia. Valaki más zenéjével magamat adom. [...] Rá kell szorítanom magamat, hogy »eggyé váljam« a zenével (és ezért a szerzővel is). Oda kell hallgatnom arra, amit a zene mondani kíván nekem, hogy a végére érve teljesen megértsem azt. Szenvedélyesen kell szeretnem. És fönttartás nélkül kell adnom, szabadon, félelem nélkül, bármennyire is tökéletlenül vagyok rá képes; félelem nélkül, bármilyen is vagyok, vagy még nem vagyok e pillanatban. [...] »Művészi« létezésem azt jelenti, hogy valaki mást keltek életre magamban; azt jelenti, hogy megértem őt, hogy egy vagyok vele; hogy együtt sírok és nevetek vele, »elkötelezem« magam, hogy vele legyek szomorú, boldog, ártatlan, lelkesült, csüggedt, kétségbeesett, elhagyatott, ébredező, föltámadt: hogy »elveszítsem« személyiséget az övében, hogy ő legyek. De őbenne, az ő zenéjében magamat találom, s ekképpen én vagyok az, akinek megszakad a szíve, és aki örvendezik, aki mindezen érzelmeket tanúsítja, hogy fölfoghassam őket. Valaki másnak a szavaival beszélek, ám éppen a »magam megsemmisítése« által a másik »beszél« az én »hangomon«. Én élek, adom önmagam érte – általa; a másik él és önmagát adja értem – általam. Azután a hallgató kapcsolódik be ezen ajándékozó folyamatba, hogy azután ő is »elveszítse önmagát«, megfedekezze magáról (gondjairól, foglalatosságairól, előítéleteiről), és maga élje át ezen »háromságos« kapcsolatot. Újra összetalálkozik önmagával a szerzőben és bennem, ugyanazon összhang részese lesz, amely fájdalom és szeretet. Már nem közönség, hanem főszereplő.” (E. Cambon, *Trinita modello sociale*. Róma, 1999. 158.) Megjegyzés: előadni annyi, mint átélni

a szeretetet a kottával találkozásban. Egyedül a szeretet ismeri, miként dolgozzuk ki a hangjegyekhez ragaszkodás és a személyes kötődés közötti összhangot, amely nélkül nincs meggyőző előadás. A szeretet éppen abban áll, hogy együtt örvendezünk az örvendezőkkel, együtt sírunk a sírókkal – és pontosan ezt kéri számon az előadótól.

35. „A zene különleges vonása, véleményem szerint, az összehúzó és tágulás, Isten intenzitásának vagy, ahogy korábban mondtam, dinamizmusának érzékeltetésében áll, mindenképpen túl bármily értelmi, szóbeli, látható dimenzió; vagyis mint az igazság tiszta és közvetlen formája. Hűségnek lenni az időbeni művészet eme vonásához, mondhatni, a tökéletesség mutatója. Az efféle időbeni ív kifejezése eredendő és nemes föladata, amelyet mint ‘tökéletes zene’ teljesít be.” (Hans Urs von Balthasar, *Lo sviluppo dell'idea musicale*. Milan, 1995. 37.)

36. „Az anyagelvűséggel és az evilági, dologi törődéssel jellemezhető korok a kifejezésre irányulnak, a programzene felé; míg az emelkedett metafizikai vágyódással jellemezhető korok, az örökérvényűen igazat mélységesen kívánva, egyszerűen – Bach és Händel a pietizmus gyümölcse – inkább a tökéletesen formai felé tartanak. Ma a forma új keresését látjuk, amely megvilágosodás odafönről (valójában mi más lehetne a forma?), és amely Strauss és Debussy impresszionizmusától egy logikai-organikus, olykor mégoly mesterségesen szerkesztett művészet felé fordul, mint a legközvetlenebb, a legegyszerűbb, a legközelebbi dimenzió keresésének útja felé.” (uo. 41.)

37. „A művésznak, miként Prométheusznek, el kell mennie, hogy egy eszme tüzeit az égből vegye el. De nem önmaga számára, az oktalanság elszigetelt és értelmetlen tetteként, hanem inkább felebarátjáért. Egyszerűen, hogy a közösség javára töltsen be föladatát. A művészet nem magáncselekvés, minthogy soha nincs igazság önmagában.” (uo. 43.)

38. A forma elhatárolás, minthogy a határain belül az egyetemes eszme sohasem teljes. A formát tekinthetjük még behatárolódásának is: ugyanazon értelemben, ahogy minden test börtön. Mindazonáltal ez a lélek megfelelő lakóhelye, amely igyekszik ‘kijuttatni’ magát hozzánk. A lélek szabadon kötözi meg magát, hogy láthatóvá váljék. A forma ekkor kényszerűség és jelenvalóvá-válás. Másfelől: a művészet önmagában tragikus, amennyiben a lélek, amely közvetlen és kimondhatatlan, formában igyekszik megvalósulni. Ez azonban lehetetlen. A zene az a forma, amely a legközelebb visz bennünket a lélekhez; ez a legfinomabb fátyol mind közül, amelyek elválasztanak bennünket. Ugyanakkor még a zene is osztozik az összes művészetek tragikus sorsában: hogy vágyódásnak kell maradnia, és még mint ilyennek is csak időlegesen. És éppen mert ez van a legközelebb a lélekhez, miközben

pedig képtelen megragadni annak egészét, a zene vágyódása a legerőteljesebb. (uo. 47.)

39. Szükséges, hogy a ritmusra eszközként gondoljunk, nem pedig mértékként. A zenét nem szabad belefojtanunk egy már létező időbeni szerkezetbe. „Rossz fölfogásra vall, ha az ütemezés kiszámolásával kezdünk, lezögezzük az üres mértékeket, és azután megkíséréljük őket beledolgozni a megfelelő időtartamokba, pontosan hozzáigazítva az ütemeket bármilyen, amit a mérték követel. A lényegét tévesztjük ekkor el. A lényeg maga a siklás, nem az, hogy a megfelelő helyre tűzzük a zászlókat. A lényeg az, hogy gyorsan, elegánsan, érzékenyen fussunk le és fussuk körül eme képzeletbeli zászlókat, amelyek – miként a táncban – legyőzendő fizikai súlyok, akadályok.” (R. Andreoni).

40. A zeneszerzésről: „Jobb, ha egy zenei ötlet mint ritmus és mint hangérték keletkezik. Jobb az, ha egy ötlet egészben születik, mert jobban hasonlít a valósághoz.” (R. Andreoni)

41. „Ezért jobban megértjük a homály jelentőségét és annak okait, hogy a lélek miért alkalmazkodik hozzá lassan. A lélek mindig azon megismerési módokhoz kíván visszatérni, amelyek már ismerősek számára, ‘kincsei’ számára. Az isteni nevelés azért idézi ezt elő, hogy [a lélek] apránként megértse, hogy mindettől meg kell szabadulnia, és csakis tiszta hitben érintheti meg titokzatos módon Őt, Aki mindörökké elrejtve marad a homályban. Nüsszai Szent Gergely e hittapasztalatot olyan szóval fejezte ki, amely a misztika lényegébe hatol, és amelyből kitűnik, hogy milyen mértékben értette meg annak értelmét: a jelenlét érzése.” (J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*. 207.) Megjegyzések: a zene és a művészet éppen ez: egyfajta jelenlét megtapasztalása, amelyet nem lehet a maga egészében megragadni. Állandó kísértés hagyni, hogy a tekintet megakadjon egy már el-sajátított séma határánál – legyen szó ideológiáról, gondolati iskoláról, mi több, egy tartalmi ítéletről vagy „az alany és a tárgy közötti kapcsolat igazságáról”. (E sorok írója nem egy alkalommal kapta magát azon, hogy különféle művészeket helytelenül ítélte „hamisnak” a saját „kincsei”, vagyis előítéletei alapján.) Ám az Igazság, a Szépség apránként közeledik hozzánk, megértetve velünk, hogy minden már „megértettként” való lezárás akadályoz bennünket a vágyott teljesség felé haladásban. Az Igazság mindig nagyobb, Isten végtelen: ezért örökre homályban kell maradnia. Nem lennénk képesek elviselni a közvetlen látványát, és az örökkévaló nyugalmat az Ő misztériumában egyre mélyebbre hatolva fogjuk tölteni. Ő nem hagy el bennünket, mindamelllett: a zenében már a miénk az Ő jelenlétének előjele, amely

sohasem mutatkozik meg teljesen, mégis megismerteti magát a *clara et distincta* tartományán túli homályban.

FORDÍTOTTA: OROVA CSABA ÉS NAGYPÁL SZABOLCS
(Békés Gellért Ökumenikus Intézet, Pannonhalma)

ÉLETRAJZI ADATOK:

JONAH LYNCH nemrégiben szentelt diakónus a Borromeo Szent Károly Miszióáriusainak Papi Társaságában.

DOKUMENTUM

José Rodríguez Carballo OFM miniszter generális levele
a tanulmányokról

„Mily édes ínyemnek mindegyik szavad”

A Kisebb Testvér intellektuális hivatása

ELŐSZÓ

Bonyolult, drámai és nagyszerű korban élünk, soha nem látott átalakulások közepette. Ez a kor megújulást követel tőlünk abban, ahogyan a másikkal találkozunk, odafigyelünk rá, próbálunk szót érteni vele. Nem valamiféle hasznossági szempontból, hanem pusztán azért, mert szeretet él bennünk az ember iránt, akit Isten a saját képére teremtett Krisztusban, a Megtestesült Igében. Ez a levél, amely az egész Rendnek szól, és amelynek alkalma a mi Antonianumunk „pápai egyetem” rangra való emelése, abból a belső igényből született meg bennem, hogy mindannyiunk emlékezetébe idézzem, mennyire fontos, hogy ezt a kort az ember iránti szenvedélyes szeretettel éljük, és édes igékkel hirdessük neki Isten határtalan szeretetének örömhírét. Keressük hát a szavakat, amelyekben túlcordul az íz, a szellem, az élet, mert a Krisztus és az ember iránti szenvedélyes szeretetet ez táplálja bennünk. Az intellektuális tevékenység ebben a keresésben segíthet minket.

Ezért sürgős feladatnak tartom, hogy átgondoljuk, mi is az értéke és a megfelelő helye a tanulmányoknak és a tudományos tevékenységnek a Rendben. Mindez következik az elmúlt negyven év dokumentumaiból¹ is, mely

¹ Összefoglalóan emlékeztetek ezekre: „Nevelés a Kisebb Testvérek Rendjében”, Rendkívüli Nagykáptalan, Medellín, 1971, 62–81; „Dokumentum a nevelésről”, Consilium Plenarium, 1981, 59–93; „Tanulmányok és misszió a Kisebb Testvérek Rendjében korunkban”, a miniszter generális levele, 1981. június 13.; „A testvérek ferences és tudományos képzése”, a miniszter generális levele, 1987. április 23.; II. János Pál pápa üzenete az 1991-es Nagykáptalannak; „Rendünk és az evangelizáció korunkban”, San Diego 1991, 10–11. és 26–28; „A tanulmányok előmozdítása Rendünkben”, Hermann Schalück miniszter generális jelentése, in: *Acta Congressus Repraesentantium Sedum Studiorum OFM*, Róma 1994; „Betöltötte az egész földkerekséget Krisztus evangéliumával”, a miniszter generális levele, 1996, 127–132; *Ratio Studiorum OFM*, 2001; *Ratio Formationis Franciscanae OFM*, 2003. – Emellett számos más írást is említhetnénk, amelyek a közelmúltban ezt a folyamatot kísérték.

időszakot mélyen megjelölték a II. vatikáni zsinat kegyelmei. Ezekből világosan előtűnik a szoros kapcsolat a tanulmányok és az evangelizáció – vagyis Rendünk egyik alapvető létoka – között. Döntő mérföldkő ebben a folyamatban az 1991-es nagykáptalan, a 2002-es consilium plenarium és a 2003-as nagykáptalan munkája. Ahogy II. János Pál pápa nyomatékosan hangsúlyozta 1991-es üzenetében: „az intellektuális képzést az evangelizáció alapvető követelményének kell tartanunk”².

Egyértelmű a számomra, hogy ez a folyamat ugyanabba az irányba mutat, mint amelyet Rendünk tűzött ki a maga számára alapításának 800. évfordulója közeledtével. Ma is úgy áll a dolog, hogy „a Rend épületének két oszlopon kell nyugodnia, az életszentségen és a tudáson”³. Hivatásunk kegyelmére azzal akarunk válaszolni, hogy életünket megjobbítjuk – íme az életszentség útja – és hogy megszívleljük az intelmet: „ma mindennél fontosabb, hogy Rendünkben elősegítsük az intellektuális képzést”⁴.

A „kezdetben adott kegyelem” ugyanis – azon belül, hogy hivatásunk az evangéliumi élet és tanúságtétel a testvériségben – magával vonja azt is, hogy hirdessük Isten Igéjét, hallgassuk azt és beszéljünk róla, egységben az egyházzal. Szent Ferenc atyánk útja példaadó ebben a számunkra (I. fejezet).

Ez az igyekezet végigkísérte familiánk történelmét, és főleg a missziós lendületben fejeződött ki, amelyben szerepet kapott az odafigyelés – a kultúrák találkozási pontjain – és a szigorú felkészülés, amely megkívántatik az üdvösség Igéjének hirdetőitől (II. fejezet).

Ezekről a témákról aránylag sok anyagunk van. Hosszú út áll még előttünk azonban abban az irányban, hogy szolgáljuk az Ige találkozását a számtalan emberi szóval. Ez a feladat a párbeszéd a kultúrával, a kultúrákkal. Ez is azt igényli, hogy odafigyelés és párbeszéd által alázatos és bátor munkásaivá váljunk a szakterületnek, hogy tanítványok legyünk, mielőtt tanítanánk (III. fejezet).

Nem csupán arról van azonban szó, hogy az evangelizáció igényeire való tekintettel kell tanulnunk. Valami nagyobb és súlyosabb dolog forog kockán. Az a tét, hogy el tudjuk-e sajátítani a *cogitare* habitusát, a gondolkodás és a bölcs élet, a hit és a szeretet művészetét. Beszélhetünk-e tehát a Kisebb

² II. János Pál pápa üzenete az 1991-es Nagykáptalannak, 5–6.; *Ratio Studiorum* 28–30.

³ „Dixit autem idem pater [scil. Frater Iohannes de Parma], quod cum ex duobus parietibus construat aedificium ordinis, scilicet moribus bonis et scientiam”, in: A. G. LITTLE szerk., *Tractatus fr. Thomae vulgo dicti de Eccleston de adventu fratrum minorum in Angliam* (Collection d'Études et de Documents 7, Librairie Fischbacher, Párizs 1909), 92.

⁴ Az 1991-es nagykáptalan dokumentuma, 10; vö. *Vita Consacrata* 98.

Testvér intellektuális hivatásáról? Igen, de mindig a mi *forma vitae*-nkkel egységben, mely szerint „a tanulmányokhoz, mint testvéri életünk minden eleméhez, Szent Ferenc spirituális eltökéltségével kell hozzáállnunk”⁵.

Ez az út, kedves testvérek, amelyet szeretnék veletek végigjárni ebben a levélben. Különleges figyelemmel fordulok azok felé a testvérek felé, akik a kutatásnak, a tanításnak és a publikálásnak szentelték életüket. Nagyra értékelem munkájukat, rendkívül fontosnak tartom azt a testvéri közösség számára, karizmánk megértése és ápolása szempontjából, evangelizációs munkánk, sajátos küldetésünk megvalósítása érdekében.

Ezekkel az érzésekkel látok hozzá a téma végiggondolásának, miközben vigasztalással látom magam előtt annyi testvérem arcát, akikről tudom, hogy a Krisztus arcán felragyogó Élet, Igazság és a Jó fáradhatatlan és szenvedélyes kesesői. Nekünk is ezt az arcot kell keresnünk a mai kor emberének arcán, a rendkívüli és drámai időkben, és az idők jeleiben.

IGE, TESTVÉRI ÉLET ÉS IGEHIRDETÉS SZENT FERENCNÉL

1. A kezdetben adott kegyelem

A ferences karizma alapvető elemeit bemutató írások gyűjteményében nincs még egy szakasz, amely olyan tömören és világosan foglalná össze a lényegét, mint a Végrendelet néhány sora, amelyben Ferenc leírja az első testvéri közösség megszületését: „És miután testvéreket *adott mellém* az Úr, senki sem mutatta meg nekem, mit kell tennem, hanem ezt ő, a Magasságbeli nyilatkoztatta ki nekem, hogy a szent Evangélium szerint kell élnem. És kevés és egyszerű szóval *írásba foglaltattam* ezt, a pápa úr pedig *megegyeztetette számomra*” (Végr 14–15).

Ezért beszélhetünk a „kezdetben adott kegyelemről”. A testvérek érkezése kegyelem volt, ugyanolyan ajándék, mint az Úr Jézus tanítványai: „a tieid voltak, és te nekem adtad őket” (Jn 17,6; RnB 22,42–43). Kegyelem volt az evangélium kinyilatkoztatása is, amely a missziós testvéri közösség életformáját ajándékozta nekik, mivel az evangéliumi szakaszok vezetnek be, amelyek két lépcsőben adják a meghívást: „Ha tökéletes akarsz lenni, menj, add el, amid van, oszd szét a szegények között, így kincsöd lesz a mennyben, aztán jöjj és kövess engem” (RnB 1,2; Lk 18,22; Mt 19,21); „Aki utánam akar jönni, tagadja

⁵ „A tanulmányok előmozdítása Rendünkben”, 60.

meg magát, vegye fel keresztjét és kövessen engem” (RnB 1,3; vö. Mt 16,24). Ehhez járulnak a hetvenkét tanítvány szétküldésének szavai: „Midőn a testvérek szerte a világban járnak, semmit se vigyenek magukkal az útra, se erszényt, se tarisznyát... És amely házba bemennek, először ezt mondják: *Békesség e háznak!*” (Lk 10,4–8; RnB 14,1–2; vö. Anonymus Perusinus 11 és 3Társ 29).

Kegyelem az is, hogy a Pápa Úr megerősítette az evangéliumi életforma írott megfogalmazását. Ebben Ferenc és első társai annak a parancsnak az érvényesülését élik át, amit Péter kapott, hogy erősítse meg testvéreit: „Imádkoztam érted, nehogy meginogj hitedben. Amikor megtérsz, te erősíted majd meg testvéreidet.” (Lk 22,32).

Valahányszor Rendünk kezdeti karizmáját kutatjuk, hogy a mai kor kérdéseire kapjunk választ, a kegyelemnek ezzel a hármasságával kell kezdenünk:

- Ferenc és az első testvérek hivatása, amely arra szól, hogy Krisztus tanítványai és igehirdető testvéri közösség legyenek;
- az evangélium és Isten Igéje, amelyből az életre vonatkozó előírásokat vonnak le;
- az egyházzal való töretlen közösség a hitben és a cselekvésben.

2. Ferenc, a „műveletlen”?

Ez a módszer még inkább szükséges a problematikus területeken, mint amilyen a tanulmányok kérdése is. Egy újra meg újra visszatérő gondolatmenet az első életrajzoktól fogva igyekszik úgy beállítani Ferencet, mint aki „műveletlen” (LRend 39; Végr 19) és mint akinek ellentmondásos a viszonya a „világ bölcsességével” (RnB 17,10) szemben. Mindez csak arra jó, hogy elmentettbe állítsák Isten szeretettől hajtott keresését a „tudomány” és a tudás keresésével, az egyszerű életet az odaadó tanulással.

Túlsegít minket az ilyesfajta szembeállításokon, ha Szent Ferenc műveit gondosan és higgadtan olvassuk, különös figyelemmel a mércét jelentő szövegrészekre. Isten Igéjének ismerete és szeretete, egyfajta feszültségben egymással, átjárja Ferenc evangéliumi tapasztalatának minden rétegét, kezdve legkorábbról fennmaradt szavaitól: „Fölséges és dicsőséges Isten, ragyogd be szívem sötétségét”, hűségesen követve a zsoltár szavait: „fény sugarat adsz nekem, Istenem, a sötétségben” (Zsolt 18,28), egészen a 7. Intelem megvilágosító zárszaváig: „És viszont azokat élteti a Szentírás szelleme, akik egész tudományukat, melyet szereztek és még szerezni kívánnak (*omnem litteram*

quam sciunt et cupiunt scire), nem a testnek (*corpori*) tulajdonítják, hanem szóval és példaadással a fölséges Úristennek adják vissza, akitől minden jó ered”. Lássuk meg ennek a kijelentésnek a súlyát: még az „írásbeli kultúra” (a *littera* mindig erre vonatkozik) ismerete és a tudásszerzés vágya is összhangban lehet a Lélekkel, ha Isten dicséretére irányul és életre váltják.

A „tudomány” tehát a kinyilatkoztatás teológiai helye, ahol a Lélek az Ige által leszáll, hogy találkozzon az emberiséggel. Ha a tanulmányokat ez a lelkület vezérli, akkor hálaadáshoz vezethetnek – ezt fejezi ki az Úristennek való visszaadás (*reddunt ea Deo cuius est omne bonum*) szóval és példaadással (*verba et exemplo*).

Ez a gondolat nem csupán azt mutatja, hogy Ferenc milyen nagy szeretettel volt „Isten írott igéi” iránt, hanem arra is rávilágít, hogy a Szentírás miért kap akkora teret írásaiban, amelyek jóformán nem mások, mint idézetek láncolatai, Isten Igéjének kivonata, annak életszerű alkalmazása. Így az sem meglepő, hogy Ferenc számára az erények „királynéja” nem a szegénység, ahogy sokáig beállították, hanem a bölcsesség, a Megtestesült Ige örök fényének sugara: „Üdvözlégy Bölcsesség Királyné, tartson meg téged az Úr nővéreddel, a szent tiszta egyszerűséggel egyetemben!” (ErÜdv 1). Ferenc ez a „laudá”-ja az erényeket olyan rendbe állítja, amely megfelel a Lélek szerinti keresztény élet haladásának: a bölcsesség királyné a szent és tiszta egyszerűségnek kell szavakra és tettekre fordítania, a bölcsességben való élet a mi Urunk Jézus Krisztus alázatosságának és szegénységének követését jelenti, aki számunkra az Atya és a testvérek iránti szeretet és engedelmség mintaképe.

3. A könyvek és a prédikálás

Az első testvérek élete fokozatosan továbbfejlesztette a III. Ince által 1209-ben jóváhagyott első írott életformát, míg létre nem jött a *Regula non Bullata* (1221). Ebben a műben a közösségi élet normái és a misszió módszerei szüntelenül abból a kölcsönös viszonyból fakadnak, amely az evangélium igéje, a kor sajátosságai és az egyház útmutatásai között fennáll. A IV. lateráni zsinat (1215) konstitúciói elrendelték, hogy a püspök állítson „alkalmas, tettekben és szavakban erős férfiakat, akik megfelelően gyakorolják a prédikáció szent szolgálatát” (10.) és hogy minden metropolita templomban legyen „egy teológus, aki a papoknak és másoknak a Szentírást tanítja” (11.).

Főleg ezek a rendelkezések tükröződnek az 1221-es regulában, amely nemcsak a prédikálás normáit és „szellemét” akarta rögzíteni (17. fej.), hanem azt is elrendelte, hogy a klerikusok „ne tartsanak más könyvet, mint amely

a szent szolgálat végzéséhez okvetlenül szükséges” (*possint habere tantum libros necessarios ad implendum eorum officium*, RnB 3,7). Egy nemrég megjelent tanulmány⁶ a ferences források és a középkori keresztény irodalom összevetésével meggyőzően kimutatta, hogy az *ad implendum eorum officium* kifejezés nem a zsolozsmára vonatkozik, hanem a klerikusok teljes „officiumára”, szent szolgálatára, akik ezért rendelkezhettek minden könyvvel, ami a zsolozsma, az eukarisztia és a prédikálás szolgálatához szükséges volt.

Ugyanez a tanulmány azt is világra hozta, hogy a sokat vitatott tiltás: „et non curent nescientes litteras litteras discere” (RB 10,7) nem azt jelenti, hogy „a tudományban járatlanok ne törjék magukat tudományok után”, hanem azt, hogy „akik nem tudnak olvasni, azok ne törjék magukat a tanulás után”, összhangban a Pál-i szabállyal: „Mindenki maradjon meg abban a hívásban, amelyben meghívást kapott” (1Kor 7,20; RnB 7,6). Ez az előírás valójában a kor kulturális helyzetét tartotta szem előtt és aligha alkalmazható a harmadik évezred társadalmában, amikor írni-olvasni már sok országban szinte mindenki tud.

Az Ige központi szerepét és az egyházi rendelkezések hatását tükrözik ugyanakkor a prédikátoroknak szóló szigorú normák is, amelyek a *Regula Bullatá*-ban (1223) kaptak helyet: „addig senki se merjen a népnek prédikálni, amíg a testvéri közösség miniszter generálisa meg nem vizsgálta, jóvá nem hagyta és a prédikátori tisztre kifejezett megbízást nem adott neki” (RB 9,2). Minthogy minden vizsga megfelelő felkészülést tételez fel, ez nem lett volna lehetséges Isten Igéjének imádságos hallgatása, olvasása, és természetesen tanulmányozása nélkül, hiszen „nagyon keveseknek adatik meg a bölcsesség szelleme csodás módon, a tudományok elsajátítása nélkül” (Kapisztrán Szt. János). A regulában ezután egy intelem következik a prédikátoroknak, amelyben Ferenc a 11. zsolotár 7.v. szavait felidézve („*Eloquia Domini eloquia casta, argentum igne examinatum*”) arra inti testvéreit, „hogy prédikációjukban legyen kipróbált és megtisztított a beszédük” (RB 9,3), nyomatékosan kérve őket, hogy csakis Isten szavát hirdessék, minden emberi sallangtól mentesen és a Lélek tüzeiben megtisztítva. Elődöm, fr. John Vaughn meglátása szerint „Éppen az egyháztól kapott ‘mandátum’, amely a bűnbánat hirdetésére szóló hívők és nem hívők között, éppen az egyház iránti engedelmisség volt az, ami meggyőzte Szt.

⁶ Vö. Carlo PAOLAZZI OFM: „I frati Minori e i libri: per l'esegesi di „ad implendum eorum officium” (RNB III, 7) e „nescientes litteras” (RNB III, 9; RB X, 7)”, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 1–2/2004, 3–59.

Ferencet a tanulmányok szükségességéről és arra indította, hogy egy ‘teológiai iskolát’ alapítson”⁷.

A rendelkezéseknek, engedélyeknek és buzdításoknak ez az együttese jelenti annak a fontos levélnek a jogi hátterét, amit Ferenc Antal testvérnek írt, és amelyben a „püspök” szó valóban a prédikálás püspöki mandátumára utal, amihez a rendalapító a tanítást is hozzáadja: „Antal testvérnek, püspökömnek Ferenc testvér üdvöt kíván! Megelégedésemre szolgál, hogy a szent teológiából előadásokat tartasz a testvéreknek. Vigyázni kell azonban, hogy e stúdium során ki ne oltsd a szent áhítat és imádság szellemét, ahogy az regulánkban áll.” A lateráni zsinat konstitúcióival összhangban Antal testvér bizonyára azokat tanította, „akik a Magasságbeli papjai, vagy ezután lesznek azok, illetve lenni óhajtanak” (LREnd 14), és ez a szó csak klerikusokra vonatkozhat, akik a papságra – és így a prédikálásra – készültek. A közösségen belül pedig egy hasonló értelmű ajánlást olvasunk a Végrendeletben, amely mintegy a hitelesség bélyegével látja el az Antálnak írt levelet: „És kötelesek vagyunk tisztelni az összes teológusokat és azokat is, akik az isteni szent ígéket hirdetik, mint akik lelket és életet árasztanak felénk” (Végr 13).

A „szent, tiszta egyszerűség” – mondja Ferenc mintegy a sorok között – nem azoknak az erénye, akik nem ismerik Isten Igéjét, hanem azoké, akik hallgatják, hittel tanulmányozzák és szorgosan, imádságos szellemben átelmélik azt, továbbá a Lélek erejével életre váltják, szavaikkal és példájukkal pedig hirdetik.

Az alapító gondolkodásával és az első évtizedek jogi szabályozásával összhangban mondhatta tehát a *doctor seraphicus*, Szent Bonaventura (a mai tudósok által nem mindig kellőképpen méltatott rendtársunk) az egyházmegegyes professzorokkal folytatott vitájában, hogy a Kisebb Testvéreknek igenis kötelességük az Ige tanulmányozása, és joguk van ahhoz, hogy a szükséges könyvek a rendelkezésükre álljanak: „A Regula főlemeli szavát és kifejezetten megadja a testvéreknek a prédikálás tekintélyét és hivatalát (vö. RB 9), és nem tudom, van-e még egy Regula, amely ezt megteszi. Ha tehát nem meséket kell prédikálniuk, hanem az isteni ígéket, és ha ezeket nem ismerhetik meg ha nem olvasnak, és ha nem olvashatnak ha nincs könyvük, akkor egyértelműen az a Regula szándéka, hogy megengedje a prédikáláshoz szükséges könyveket. És ahogy nincs a Rend szegénysége ellen, hogy legyenek misekönyveik, amelyekből misézhetnek,

⁷ „Tanulmányok és misszió a Kisebb Testvérek Rendjében korunkban”, a miniszter generális levele, 1981. június 13., in *Acta Ordinis*, 100 (1981), 261–262.

és breviáriumaik, amelyekből zsolozsmázhatnak, akkor az sincs ellene, hogy legyenek könyveik és bibliáik, hogy prédikálhassanak”⁸.

Jóllehet az évszázadok során a Rend megújulásai általában a remeteség és a szemlélődő életforma keresésével kezdődtek, azt is látnunk kell, hogy egy idő után ezek mindig újult erővel fedezték fel a karizma „lekipásztori” vonatkozását⁹, Ferenc szavát követve: „Hálát adjatok neki, mert jó és magasztaljátok őt tetteitekkel. Mert azért küldött benneteket az egész világra, hogy szóval és tettel tanúságot tegyetek hangjáról.” (LRend 9).

Említettük már, hogy Ferenc milyen állhatatosan buzdítja testvéreit, hogy tiszteljék az „Isten ígéit tartalmazó írásokat”, „mint akik tisztelik az Urat beszédeiben, amelyeket mondott” (LRend 35–36). Hozzá kell azonban azt is tennünk, hogy az Assisibéli szent, a tisztaszívű, aki mindenben meglátta Istent, nagy tisztelettel volt minden írott szöveg iránt, akár szent, akár profán jellegű volt az. Jól mutatja ezt az a jelenet, amelyről Celanói Tamás számol be: „Mikor egyszer az egyik testvér megkérdezte tőle, miért gyűjti olyan szorgalmasan a pogányok írásait és általában olyan írásokat, melyeken nem fordul elő az Úr neve, ő így válaszolt neki: ‘Azért, fiam, mert ott azok a betűk is szerepelnek, melyekből az Uristen dicsőséges neve össze tevődik. Ami jó tehát bennük foglaltatik, az nem a pogányokra, sőt általában nem az emberekre, hanem egyes-egyedül Istenre tartozik, akié minden jó.’” (1Cel 82; vö. 2Cel 165)

A későbbi életrajzíróknál nem találjuk meg Ferencnek ezt a mondatát, talán mert megriadtak ettől a rendkívüli vallási és kulturális nyitottságtól. Jól alkalmazható azonban azoknak a Kisebbségi Testvéreknek a működésére, akik az évszázadok során prédikáltak, fordították és magyarázták a szent Igét más nyelveken. Az a meggyőződés hajtotta őket, hogy minden nyelv és kultúra képes befogadni és továbbadni mindazt a „Jót”, amit a Szentírás tartalmaz.¹⁰

⁸ Epistola de tribus quaestionibus, in *Opera omnia*, ed. Quaracchi, vol. VIII, 332–333.

⁹ Vö. P. MARANESI, *Nescientes litteras. L'ammonizione della Regola francescana e la questione degli studi nell'Ordine* (sec. XIII–XVI), Istituto Storico dei Cappuccini, Róma 2000.

¹⁰ Vö. „A testvérek ferences és tudományos képzése”, a miniszter generális levele, 1987. április 23., in *Acta Ordinis* 106 (1987), 53.

2. AZ IGE A FERENCES KARIZMA TÖRTÉNELMÉBEN

1. Találkozás más kultúrákkal

Kína apostolai: Giovanni da Pian del Carpine, Giovanni da Montecorvino, Odorico da Pordenone és Giovanni di Marignolli mezítláb jártak, a bűnbánók ruháját hordták, akár a legszegényebb a spirituálisok közül, mégis komoly intellektuális képzéssel rendelkeztek, és tanulmányaik révén tudták, hogyan figyeljenek oda a kultúrákra, amelyek mások voltak, mint az övék. Tudjuk róluk, hogy beszéltek kínai és tatár nyelven, hogy Giovanni da Montecorvino (1247–1328) úgy misézett a római rítus szerint, hogy a kánon és a prefáció szavait (*tam verba canonis tam prefationis*) tatár nyelven mondta, és hogy harminckét himnuszt írt az ongutok mongol törzse számára, és lefordította nyelvükre az Újszövetséget és a Zsoltárokat.

Nagyon bízott a szó, a nyelv lehetőségeiben Raimundus Lullus (1235–1316) is, aki ezzel hozzájárult ahhoz, hogy az egyház túllépjen a keresztes hadjárat középkori gondolatán. Lullus prófétai meglátása, amely a vallási előképzésre és a nyelvi és kulturális felkészítésre helyezte a hangsúlyt, három évszázaddal később ott visszhangzik Girolamo da Narni kapucinus szavaiban, amikor XV. Gergely pápának a Propaganda Fide Kongregáció felállítását tanácsolta (1622).

Francisco Ximenes de Cisneros, a humanista és reformer, a bibliai nyelvek művelője is volt. Ebből a célból hozta létre az alcalai egyetemet (1499), ahol azután a híres Biblia Poliglotta elkészült. Tanulmányi reformjából, amely a forrásokhoz és az eredeti nyelvekhez való visszatérést állította a középpontba, az Amerika misszionálására induló testvérek is merítettek: Andrés de Olmos, Toribio Motolinía, Jerónimo Mendieta, Juan de Torquemada, Jan Bautista Viseo és mások. Egyiküket, Bernardino di Sahagúnt (1499–1590), annyira elbűvölte a helyi nyelv és kultúra, hogy több mint harminc évet töltött a Kolumbusz előtti társadalmak kutatásával (*Codex Florentinus*). Himnuszokat is szerzett a bennszülöttek nyelvén, és az ő közmondásaik bölcsességét felhasználva próbálta közvetíteni a kereszténységet az azték kultúra felé. Álma egy indián-spanyol köztársaság létrehozása volt, amely a hit egysége alapján győzte volna le a kulturális különbségeket.

Louis Bolaños, az első guaraní nyelvű katekizmus szerkesztője – és az első paraguay-i redukciók megalapítója – szintén támogatta a helyi kultúra tanulmányozását az evangelizáció céljaiból. Egyik főszereplője volt az asszuncióni zsinatnak, amelyet rendtársa, Martin Ignacio di Loyola river plate-i püspök hívott egybe (1601). Ez utóbbi neve különösen kínai útinaplója, az

Itinerario miatt ismert, amely a széles körű és hatékony terjesztésnek is köszönhetően nagyban fölkelte az európai érdeklődést a mennyei birodalom iránt. A földkerekséget háromszor is körbeutazó Martin Ignacio di Loyola viszonylagossá tette a földrajzi távolságokat és kitágította a kommunikáció tereit. A kulturális globalizáció terén követőjének tekinthető Vincenzo Coronelli velencei minorita (1650–1718), aki az első nagyléptékű földgömböt készítette a versailles-i palotába, XIV. Lajos király megrendelésére.

2. Amikor az odafigyelésből párbeszéd lesz

Számtalan testvérünk szentelte az életét annak, hogy a másik embernek az övétől eltérő világára szeretettel odafigyeljen, tanulmányozza azt, és értelmezze annak kulturális és nyelvi kifejeződéseit. Így a másik világa lett az a hely, ahol párbeszédet tudtak folytatni és hirdethették az Igét: itt fogadták be az Igét, gazdagították azt az egyes népek és kultúrák sajátosságaival, és hozzáférhetővé tették mások számára.

Ebből érthetjük meg, hogy Pedro de la Piñuela kínai nyelvű katekizmusa, a *Ch'u hui wên-ta*, 1680-as első megjelenése után miért volt több mint két évszázadig használatban, miért nyomták mindig újra, utoljára 1929-ben. Pedro mesztic volt, lényében ötvöződött Mexikó kulturális sokfélesége. Ez az ország lett immár a Keleti és Nyugat közötti híd, a ferences missziós módszer új központja. Pedro nem csupán a népszerű terjesztéshez értett, hanem nyelvész is volt. Bizonyítja ezt, hogy az evangelizáció igényei szerint átdolgozta rendtársa, Basilio Brollo nyelvtanát. Brollo hozta létre az első teljes kínai-latin szótárat 1694-ben.

Kivételes egyéniségek voltak azok a ferencesek is, akik – mint pl. a protestánsokkal szembesülő John Wild – a viták során nem az ütközés módszerét követték, hanem azt hangsúlyoták, ami „igaz, igenlő és katolikus”¹¹. A prédikálás sajátos formáját követte a francia kapucinus diplomácia is, amelynek kiemelkedő alakja Joseph le Clerc de Tremblay, akit Richelieu „kis szürke eminenciásának” neveztek, vagy a Szeplőtelen Fogantatás érdekében folytatott spanyol politika is, amellyel összekapcsolódott a Luke Wadding, valamint az olasz minoriták egy csoportja által fémjelzett Duns Scotus-renaisszánsz is.

¹¹ Luca Baglioni: *Arte del predicare*, Venezia 1562 (cap. 6).

Külön említést érdemel Portomauriziói Szent Lénárd alakja is (1676–1751), akit az egyház a népmissziók védőszentjévé avatott. Ez a meggyőződéses Scotus-követő, a Szeplőtelen Fogantatás dogmájának híve – egészen addig, hogy a pápának megoldást javasolt a dogma kihirdetésére zsinati összehívása nélkül –, az egymással szembenálló politikai irányzatok közti közvetítés kifinomult diplomatája, egy olyan korban testesíti meg a ferences szellemet, amely talán minden más kornál jobban szembefordult az Assisi Szent alakjával. Lénárd, XIV. Benedek – a Voltaire által dicsért talán egyetlen pápa – bizalmasa meghívást kapott, hogy az 1750-es szentév alatt prédikáljon, és ennek során indította el a keresztút gyakorlatát a Kolosszeumban. Ahogy ő maga kifejtette, prédikációjának sajátos volta abban állt, hogy a közéletet célozta meg a jezsuiták teátrális módszere és Szent Vince gyermekeinek intellektualizmusa között. A keresztút áhítatgyakorlatával, amely a passió misztériumainak megjelenítésén alapul, egyúttal megőrökíti a ferencesek kötődését is Palesztina szent helyeihez, ahogy az az évszázadok során oly sok formában kifejeződött, mint pl. a Monte Sacro di Varallo-n.

A közelmúltra tekintve Gabriele M. Allegra (1907–1976) alakja tűnik élénk, aki az Ige igazi, a szó szoros értelmében is vett fordítója volt. Az eredeti nyelvek alapján végzett kínai bibliafordítása kifejezi a misszióknak azt a ferences felfogását, amely az Ige terjesztése. Scotus gondolatának kifejtőjeként mintegy Krisztus primátusának tanát helyezi át a Szentírás területére, az „Ige primátusát” képviselve.

3. Igehirdető testvéri közösség

Ezek a kiemelkedő egyéniségek nem tudtak volna közös örökséget alkotni, a hagyomány töretlen folyamát létrehozni, ha nem lettek volna meg ehhez a szervezeti keretek.

Az egyik leghatékonyabb ferences tudományszervező Luke Wadding (1588–1657) volt. A kulturális tevékenység az ő számára kollegiális munka volt, ezért Rómában tudóskollégiumot hozott létre Szent Ferenc írásainak kiadására. Sokat tett Scotus tanításának felelevenítéséért és a vallási és irodalmi történetírás megújításáért a Rendben. A Baroniótól inspirált *Annales-ei* (1625-től) élénk tárják a Rend útját történelme során, és példával szolgálnak a hitbeli és közösségi öntudat gondos ápolására.

Az ő nyomán egy másik tudós, Girolamo De Gubernatis is megpróbált átfogó képet adni a Rendről. Az 1688-as nagykáptalanon egy tervezetben, amely az *Idea Orbis Seraphici* címet viselte, bemutatta a rendtörténet tervezé-

tét, amelyet négy részre osztva 35 kötetre tervezett. Hatalmas vállalkozás volt, és csak részben valósult meg, de az eszmei és szervezési erőfeszítés akkor is csodálatra méltó.

Rómában két missziós kollégium alakult: a San Bartolomeo in Isola Tiberina rendházban az arab nyelv tanulmányozására, a közel-keleti missziókhoz, a San Pietro in Montorio rendházban pedig a kínai nyelv, a kínai misszió céljaira. Latin-Amerikában viszont az ún. Propaganda Fide kollégiumok alakultak Queretaro, Guatemala, Zacatecas, Mexikóváros, Pachuca és más helyszíneken. Tanulmányok és elmélyült lelki élet készítette fel ezekben a kollégiumokban a misszionáriusokat arra, hogy olyan népek evangelizálására induljanak, amelyekhez még nem jutott el a keresztény igehirdetés.

Az újabb időkben, a jozefinista válságból kilábalva a Rend újra visszatért századokkal előbb elvesztett egységéhez, és ennek mintegy Róma lett a szimbóluma. Bernardino da Portogruaro miniszter generális, aki húszéves szolgálatának nagy részét az európai provinciák fáradhatatlan látogatásával töltötte, létre kívánt hozni egy tanulmányi központot, amelyet az egész Rend kulturális központjául szánt. Így jött létre az Antonianum. Mivel nagyon hitt a kommunikáció erejében, megalapította az *Acta Ordinis* folyóiratot, amely a provinciák közti kapcsolatot erősítette. Az általa jónak tartott irányvonalat a kutatás oldaláról is meg akarta erősíteni: a Szent Bonaventura Kollégium – amely Quaracchiban indult, és ma Grottaferratában működik – tudósai által létrehozandó szövegkiadásokat a teológiai tanításban lehetővé kamatoztatni a megfelelő didaktikus módszerekkel.

A Rend, amely Európában ún. szeráfi kollégiumokat hozott létre a hivatás-gondozás érdekében, az oktatás irányába fordult, és ebben jótékony hatással voltak rá az újkori női ferences kongregációk is. Ez az irányulás még egyértelműbb volt az észak-amerikai misszióban, ahol igen széles körben elterjedt az iskolai oktatás révén végzett lelkipásztori szolgálat. Panfilo da Magliano, a két keleti-parti provincia megalapítója, ennek érdekében tanárképzőt hozott létre, és ebből fejlődött ki a mai University of Saint Bonaventure.

A XX. században sok provincia életében jelen van az egyetemi és oktatási munka valamilyen formája. Egy viszonylagos megcsappanás után ma ennek újabb felvirágzását éljük át. Ezen el kell gondolkodnunk, és döntő lépéseket kell tennünk annak érdekében, hogy a Rend intellektuális színvonala emelkedjék, és túllépjünk a kulturális hanyatláson, amely néhány évtizede világosan megmutatkozik.

E rövid történeti áttekintés tanulságai sarkalljanak minket arra, hogy kreatív módon nézzünk szembe korunk kérdéseivel.

3. AZ IGE ÉS A KULTÚRA TALÁLKOZÁSA

1. A tanulmányok mint az Élet és az Igazság keresése

A történelem után a jelenünk felé fordulni kijózanító érzés, de kikerülhetetlen lépés. Az elvégzett áttekintés alapján szeretném ismét átgondolni a kérdést, hogy beszélhetünk-e a Kisebb Testvérek intellektuális hivatásáról mint életformánk sajátos vonásáról, amely így minden testvérre érvényes, de különösen azokra, akik elsősorban a tanulmányoknak, a kutatásnak és a tanításnak szentelik életüket.

El kell ismernünk, hogy az intellektuális munka nem ötvöződött teljes egységbe ferences életünkkel. Gyakran tekintjük csupán a praktikus oldalról, és nem tartjuk okvetlenül szükségesnek, sőt, inkább a peremre szorul. Nekem úgy tűnik, lehetséges az intellektuális élet ferences modelljének elgondolása: az intellektuális élet egyrészt képes táplálni a ferences életet, másrészt pedig a ferences élet világosságot és támaszt jelent az intellektuális élet számára. Mit is értünk „intellektuális hivatáson”? Ezen a kifejezésen elsősorban azt értem, hogy valaki megízleli, milyen örömet jelent az Élet, az Igazság és a Jó keresése¹². Igen, ki merem mondani ezt. Nem úgy mondom ki, mintha birtokolnék valamilyen igazságot, amit azután odaadhatok másoknak, hanem úgy, mint a keresés és vágyakozás soha le nem záruló folyamatát¹³.

a) A „tulajdon nélkül” felé

Az Élet, az Igazság és a Jó keresése szenvedélyes, gondos és tiszteletteljes intellektust igényel, hiszen a kutatás csak mint állandó hermeneutika lehetséges, mivel az igazság sohasem közvetlenül jelenik meg. Jóllehet nem mi megyünk az igazság felé, hanem az igazság közelít különféle utakon felénk, befogadásának mégis előfeltétele az odafigyelés nyitottsága, majd pedig a nyughatatlan kérdezés.

Meggyőződéseim szerint erre a lendületre égető szükségünk van, hogy ne maradjunk meg az agyonhasznált szavak és formulák lankadt és meddő ismételtetésében¹⁴, hanem odafigyelhessünk a mai emberre, képesek legyünk találkozni vele, szimpátia és érdeklődés éljen bennünk iránta (ÁK 162). Sze-

¹² „A tanulmányok előmozdítása Rendünkben”, 75.

¹³ vö. *Ratio Studiorum* 9., 13. és 15. pontok.

¹⁴ A folyamatos továbbképzés a Kisebb Testvérek Rendjében (1995) 1.3; A 2003-as nagyképtalan záródokumentuma, 6.

rintem nekünk, ferenceseknek a probléma nem is az, hogy az Ige és a kultúra közti kapcsolódási pontot keressük, hanem hogy hajlandók legyünk odafigyelni és megismerni (tanulmányozni) a világot és az emberiséget, hogy felismerjük benne „Krisztus lábanyomát” – mind annak jelenlétét, mind pedig, főleg korunkban, hiányát – és hogy ezáltal dicsőítsük az Istent¹⁵. Vajon a Naphimnuszt nem úgy kellene-e olvasnunk, mint egy olyan ferences szavait, aki bölcsen járja a világot?

A világ ebben az értelemben nem egy legyőzendő kihívás, hanem egy kihasználható lehetőség, egy *kairósz*¹⁶. Amikor szembesülünk a felgyorsuló történelemmel, a kultúrák és vallások gyakran heves, sőt erőszakos összeütközéseivel, aggódva kérdezzük, maradt-e még lehetőség arra, hogy Krisztus nyomdokait felismerjük a világban. Vizsgálunk jelenségeket, amelyekről azt tartják, hogy „az idők jelei”, de azonnal nem érthetőek és nem értelmezhetőek¹⁷. Nem ritkán hallgatásra kényszerülünk, nem a rezignáció jegyében, hanem mert a tisztelet és az intenzív kutatás ezt kívánja meg. A tanulmányok jelentik azt az utat, amelyen eleven marad ez a keresés. Az emberség és a hit gyakorlása ez, párbeszéd és szembenézés azzal, ami tőlünk különbözik, felfogása és szemlélése annak a nagy misztériumnak, amely a világban és az emberi személyben lakik.

A tanulmányok ezért „ajándék”, „istenkeresés”, „hálaadás”, amelyben mindent „visszadunk a Fölségesnek”: egyszóval az életszentség útja. Szent Bonaventurával valljuk, hogy ennek célja: „*hogy jó emberek legyünk*”¹⁸.

Ezért szoros kapcsolatot látok a ferences szegénység és az igazság minden érdektől független keresésében mutatkozó alázat között. Összhangban van azzal a ferences elhatározással, hogy egészen tulajdon nélkül éljünk, mint mindenkinél kisebbek. A tanulás és a kutatás nem más, mint a tudás állandó önkiüresítése. Egészen szabaddá akarunk válni ennek során, mentesen minden előítéllettől, hogy a valóságot a maga sokszínűségében fogadjassuk be és kritikus olvasatnak vessük alá¹⁹. Egyik módja ez annak, hogy Ferenc példájára „minden teremtménynek alávetetten” éljünk²⁰. Ez számunkra a *docta ignorantia*, a szókratészi „tudok, hogy nem tudok”²¹. Minden proméuszi (vagyis független és vakmerő) próbálkozás a valóság birtoklására,

¹⁵ Vö. *Ratio Formationis* 32. 90

¹⁶ A folyamatos továbbképzés a Kisebbségi Testvérek Rendjében (1995) 2.

¹⁷ 2003-as nagykáptalan záródokumentuma, 7-9.

¹⁸ „*ut boni fiamus*”, *Comm. in I. Sententiarum*, prooemium, q. III. (*Opera omnia*, ed. Quaracchi, vol. I, 13.)

¹⁹ *Ratio Studiorum* 26.

²⁰ Vö. *Úton a rendkívüli nagykáptalan felé: „Rendünk mai hivatása”*, Róma, 2005, 18–19.

²¹ *Breviloquium*, pars V, cap. 6 (*Opera omnia*, ed. Quaracchi, vol. V, 260).

akár a tudományok által is, beleütközik a megismerés korlátaiba. A tanulmányok és a kutatás igazi útja ezt a vakmerőséget átalakítja a vágyakozás és az egyre szegényebbé válás útjává: a szegénység létbeli megtapasztalása ez, amely valóban koldulóvá tesz minket.

b) Nincs maradandó lakhelyünk

Az Élet, az Igazság és a Jó keresése szüntelen mozgást jelent, nincstelen zarándokokká tesz minket. A tudományos kutatás törekszik az elért eredmények regisztrálására, de ugyanakkor kimutatja azok viszonylagosságát is, így állandó továbblépésre ösztönöz. Nem ragadhat le annál, amit már megismert. Aki így kutat, annak nincs hová lehajtania a fejét. Az út végén azonban kézenfogja őt kutatásának tárgya, és az élet és igazság új távlatai felé vezet. Boldog Duns Scotus János mondja: „*az emberi nem útja során szüntelenül növekszik az igazság megismerése*”²².

Ezen az úton sajátítjuk el a szabadságot. A gazdasági, társadalmi és intézményi ellentétek és az egymással ütköző antropológiai felfogások közepette mindazok, akik az igazságot keresik, képesek túllépni kiindulási eszméiken, személyes érdekeiken, és alávetik magukat annak, ami az értelem számára mint igazság jelenik meg – mivel a kutatásnak szentelték magukat és engedik, hogy abban ők maguk is átalakuljanak. A felelős szabadság cselekedete ez. Minden eddiginél nagyobb szükségünk van erre a magatartásra, hogy párbeszédben maradhassunk korunk emberével és az egyházzal.

c) Az igazság öröme

Van egy másik vonás is, amelyet nagyon szeretnék aláhúzni és amit nagyon fontosnak tartok hagyományunkban. Az igazság felé vezető út íze, ingyenes öröme a kutató embert az élet alázatos, türelmes és odaadó szolgájává teszi. Ez nem csorbitja a kutatás komolyságát és igényességét, mégis valódi örömet és elégedettséget adhat, mert a kutatás által az élet igazi forrásának közelébe kerülünk.

Gaudium de veritate – az ágostonos hagyomány így fejezi ezt ki²³. Jó elmélyedni a tanulmányokban, mert ott különleges öröm vár ránk, az Élet, az

²² „*In processu generationis humanae semper crevit notitia veritatis*”: *Ordinatio* IV, d. 1, q. 3, n. 8 (ed. Parisien., vol. XVI, p. 136a). Itt Scotus közvetve Nagy Szent Gergely mondását idézi: „*Per incrementa temporum crevit scientia spiritualium patrum [Testamenti Veteris et Novi]*”: *In Ezechielem* II, hom. 4, n. 12 (PL 76, 980).

²³ Vö. *Confessiones*, X, 23, 33

Igazság és a Jó kutatásának és felfedezésének öröme, amely az élet és a gondolat mély belső egysége felé vezet minket.

Ez az öröm egy vágy beteljesülése is, ahogy a *Ratio Studiorum* 3. cikkelye fogalmaz: „A tanulmányok, mint „soha be nem teljesülő vágy kifejezése Isten – a világosság mélységének és minden emberi igazság forrásának – egyre mélyebb megismerésére” (VC 98), alapvetőek minden kisebb testvér életében és (folyamatos és kezdeti) képzésében.” A „vágyakozásnak” ez a bonaventurái szemlélete soha nem jelent birtoklást, gazdagságot, „státuszt”, mint „akik csak a szavakat óhajtják tudni, hogy így bölcsebbnek tűnjenek fel másoknál”, vagy mint akik „beérik a szavak merő tudásával és értelmezésével” (7. intelem). A tanulmányok nem csupán tudásszerzésre irányulnak, hanem arra, „hogy az Igazság birtokoljon minket, hogy így szerethessük és dicsérhessük az Urat, akié minden jó, és testvéreinket Krisztus szeretetében szolgáljuk”²⁴. A tanulmányok így válhatnak a vágyakozás és az egyre szegényebbé válás gyakorlatává, aminek a gyümölcse boldogság.

d) A jövő elővételezése

Az a véleményem, hogy sürgető szükségünk van erre a nyugtalan kérdésre, mint a szabadság és a boldogság útjára, hogy erőfeszítéseink ne korlátozódjának a pusztá visszatérésre „a kezdetben adott kegyelemhez”, megelégedve a múlt nosztalgikus idézésével. Valóban azon kell igyekeznünk, hogy a kezdetben adott kegyelmet „nemcsak a múlt emlékezeteként, hanem a jövő hírnökeként is”²⁵ akarjuk élni. A gondolkodásnak az Igazság, az Élet és a Jó forrásából kell táplálkoznia, ugyanakkor pedig új távlatok felé kell előrelépnie. A kritikus filozófia és teológia el tudja kerülni, hogy a visszatekintés kimerüljön pusztá tradicionalizmusban vagy a kezdetek iránti érzelmes nosztalgiában. A gondolkodás pontossága pedig hozzásegít, hogy túllépjünk minden futurista vagy utópikus ideológián. A ferences gondolkodás mindig fel tudta fogni az idők jeleit, és megtalálta a bátorságot, hogy prófétai szót mondjon a világnak, a társadalomnak, és, ha kellett, az egyháznak is, ébren tartva az isteni *ordo* tudatát, amely az üdvösség és az emberi boldogság egyedi záloga.

Maga a Lélek hajt minket a jövő felé²⁶. A kutatásnak ezért nem szabad megtorpannia. Ez azt jelentené, hogy a karizmánkat életre váltó *forma vitae*

²⁴ *Ratio Studiorum* 4.

²⁵ Vö. *Novo Millennio Ineunte* 3; *Vita Consecrata* 110.

²⁶ Vö. *Vita Consecrata* 110

többé nem érvényes. A keresésnek – és a tanulmányok ennek egyik formáját jelentik – nem szabad megállnia, ha azt akarjuk, hogy a kisebb testvérek „kreatív módon új utakat fedezzenek fel, hogy elősegítsék az evangéliumi értékeket és terjesszék azokat”²⁷.

e) Mint testvérek

A tanulás nem csupán egyéni és magányos foglalatosság. Az igazság keresése mindnyájunkat érint, mint testvéri közösséget, magánál a karizmánknál fogva. A testvéri élet keretében nevelődhetünk rá és nevelhetünk másokat is a kutatás és a gondolkodás jó ízére, a különböző álláspontok egyeztetésére és párbeszédre. Így „a tanulmányok hozzájárulnak a testvéri közösség épüléséhez”²⁸, és megnyitják azt az egyházi közösség és a jóakaratú emberek szélesebb csoportja felé. A testvéri hozzáállás annak is ellenszere, hogy a tanulmányok és a kutatás a versengés és önérvényesítés terepe legyen, továbbá együttműködésre és párbeszédre ösztönöz a szakterületek között.

Ha az Igazság, az Élet és a Jó keresésében ezek a feltételek érvényesülnek, melyeket hagyományunkból próbáltam meg felsorolni, akkor meg lesz az alapja a kultúrával folytatandó gyümölcsöző és építő párbeszédhez, bezárkózás vagy kirekesztés nélkül.²⁹ Az egyháznak szüksége van erre a prófétai magatartásra egy olyan korban, amikor a szeretet új neve egyre inkább a párbeszéd, a béke és az igazságosság garanciája³⁰. Fontos és sürgős ügy tehát a filozófia, a vallások és a kultúrák tanulmányozásának elősegítése a Renden belül. Így tudunk majd igényes és művelt módon párbeszédet és vitát folytatni, összhangban testvériség szellemével és gyakorlatával.

Sajátos viszonyt láthatunk tehát azok között a testvérek között, akiknek hivatása az intellektuális tevékenységre szól és a többi testvér között. Fontos, hogy minden provinciában és kústiában legyenek testvérek, akik elsősorban vagy kizárólagosan a tanulmányoknak szentelik magukat. Kutatásuknak arra kell ösztönöznie a többi testvért, hogy figyelme és dialóguskészsége igényesebb legyen, a sok testvér evangelizációs munkája pedig nyitottságot és világosságot nyújt a kutatóknak. Működik-e közösségünkben ez a kölcsönhatás? Amikor Ferenc a tevékenységük felől akarta összefoglalni a testvéreket, ezeket a szavakat használta: „*kérve kérem valamennyi prédikáló,*

²⁷ *Ratio Formationis* 34

²⁸ Vö. *Ratio Studiorum* 24

²⁹ Vö. *Evangelii Nuntiandi* 20

³⁰ Vö. *Novo Millennio Ineunte* 55–56.

igehirdető és dolgozó testvéremet” (RnB 17,5). Aki az intellektuális munkának szenteli magát „hűségesen és odaadással”, soha ki nem oltva magában a Lélek működését, arra együttesen lehet érvényes, hogy „laborator, praedicator et orator”, éppen a munkája révén, mesterséges ellentétek nélkül.

Forma vitae-nknek ez az egysége mindannyiunkkal szemben sürgető igény. Azzal kezdődik, hogy átgondoljuk a munka helyét életünkben. A munka olyan szükségszerűség, amely a szegénység és a *minoritas* vállalásához kapcsolódik. Növeli bennünk a szolidaritást azokkal az emberekkel, akiknek a munkakörülményei nem emberhez méltóak. Rákényszerít, hogy újból és újból tudatosan döntsünk értékrendünk mellett³¹.

Mindez eszembe juttatja azokat a testvéreket vagy jelentkezőket, akiknek talán kevésbé van érzékük a szoros értelemben vett stúdiumhoz. Ma is fenn kell tartanunk, hogy az értelmi képességek nem lehetnek fokmérői a ferences hivatásnak. Mindannyiunk kötelessége, hogy különbségtétel nélkül minden testvér számára biztosítsuk a neki megfelelő képzést, hogy beilleszkedhessen a közösség életébe. Vigyáznunk kell, hogy a kultúrának egy túlzottan akadémikus és ezért beszűkített felfogása nem vezessen testvérek kizárásához, ne csorbítsa közöttünk az egyenlőséget. A maga helyén mindenki gondolkodjon el, hogy kellőképpen biztosítjuk-e a hozzáférést a tanulmányokhoz, és hogy mik ennek a következményei a hivatások megítélése és a szolgálatok megszervezése terén.

2. A tanulmányok mint a másik ember meghallgatása és elfogadása

a) Odafigyelés és látás

Civilizációnkat a képek uralják. Talán már túl is léptett rajtunk a valóság, és már nem érezzük jól magunkat abban az új helyzetben, amely átalakítja a valóság érzékelésének magát a módját is. Átalakít minket annak lehetősége, hogy az emberiséget, a dolgokat és az eseményeket élő közvetítésben lássuk. Ez olykor félelmet kelt bennünk, védekezésre késztet. Attól tartunk, hogy ez a képektől uralt civilizáció egyre inkább elsorvasztja a meghallgatás képességét. Nem értjük, miért akarnak az emberek minden áron megmutatkozni mások előtt. Vajon teljesen negatív dolog ez? Vagy található valamilyen kapcsolódási pont, amelyből kiindulva értéket fedezhetünk fel benne? Hogyan tudjuk összeegyeztetni a meghallgatást és a képek kultúráját?

³¹ *Úton a rendkívüli nagykáptalan felé: „Rendünk mai hivatása”,* Róma, 2005, 26–30.

Szeretném felidézni a meghallgatás bibliai jelentőségét, nem feledve azt sem, hogy a Szentírásban a „látásnak” is nagy súlya van, főleg amikor az élő Isten és az ő képére teremtett ember találkozik. A bibliai hit szerint Isten hallható, de nem látható. Az igazi válasz, az alapvető magatartás a meghallgatás: „Halld, Izrael”, „figyeld ma az Úr szavára”, „boldogok, akik hallgatják Istent igéjét és meg is tartják azt”. János az utolsó boldog-mondást azoknak tartja fenn, akik nem látnak, mégis hisznek (Jn 20,29). A meghallgatás azonban a testté lett Igében éri el csúcspontját. Jézus Krisztus embersége miatt immár minden ember képes „látni és hallani”: „Ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit a szemünkkel láttunk, amit szemléltünk és amit a kezünkkel tapintottunk: az élet Igéjét hirdetjük nektek” (1Jn 1,1–2).

A hit teljes tapasztalata megóv minket attól a fajta meghallgatástól, amely kimerül a mindennapi pletykában, és attól a nézéstől, amely csupán információk és látványok fogyasztása. Így tudunk kitörni a minket körülvevő felszínességből, és ébredhetünk rá az igazságra. A meghallgatás és a látás tehát a valóság igaz és helyes értelmezésének aktusa, amelynek során a valóságot nem megtámadjuk, megkaparintjuk vagy uraljuk, hanem befogadjuk, elismerjük és elősegítjük.

Ez a folyamat megköveteli azt, amit Ferenc így mond: „semmit se mondanak a magukénak”. Ez az igazi „tapasztalat”, mert az *experior* szó etimológiája szerint halálos veszélyen megyünk keresztül, amelynek során megváltozunk. Az igaz szó meghallása előidézi, hogy új szemmel nézzük a valóságot, mindig átalakít minket. Szent Ágoston „új élet születéséről” beszél, ahol a meghallgatás „önmagunk emlékezete és Isten emlékezete”³². A meghallgatás megújult képessége csodálkozáshoz vezet.

A tanulmányok jelentik az egyik útját annak, hogy megtanuljuk új módon hallgatni az emberiséget és a világot. Itt már nincs félelem a gondolkodás nemes erőfeszítésétől, már nem elégszünk meg azzal, hogy mások szavait és gondolatait ismételtessük. Itt nincs félelem a csendtől sem, mert a valóságtól bizonyos távolságot kell felvennünk. Az elhasznált és elcsépelet szavak helyett ebből születnek az új szavak, amelyek új életet adnak. Ez is szenvedéssel jár, mint minden születés, de az új felfedezés öröme is a miénk lesz.

b) Meghallgatni, látni – ma

Mintha Sámuel korában élnénk, amelyről azt olvassuk, hogy „abban az időben az Úr ritkán hallatta szavát” (1Sám 3,1). Úgy tűnik, Isten elhallgatott,

³² „parturitio novae vitae”; „memoria mei, memoria Dei”: *Confessiones*, VIII, 6, 15

szinte kilépett látóköreinkből. Éli, a főpap – az intézmény – nem tudja mindjárt azonosítani az Úr szavát. Ez megköveteli a szüntelen virrasztást, az állandó értelmezést. Isten a kis Sámuel az éjszaka csöndjében, emberi szavakkal hívja. Nevén szólítja: a próféta a lelkiismeret ébredéséből és az új sors vállalásából születik meg.

Ez a bibliai pálya mindazok előtt példa lehet, akik új módon akarnak élni ebben a nehéz időben. A tanulmányok jelentik az egyik ilyen új módot, amennyiben végbemegy benne, hogy a tőlem különbözőt engedelmesen meghallgatom, mintegy befogadom, új szemmel nézem. Erre készíten minket az egyre gyakoribb találkozás más kultúrákkal, vallásokkal, az etikai kihívásokkal, a tömegkommunikáció világával, a műszaki tudományokkal, a géntechnikával és annyi más új kérdéssel. Az országokban, ahol az egyes földrészekeken mind jelen vagyunk, a legkülönbözőbb módon jelentkeznek ezek a kihívások. Nehezen tudnánk, sőt lehetetlen feladat lenne egyetlen utat mutatni. Alapvető, hogy mindenütt ránevelődjünk a meghallgatásra, a párbeszédre, hogy elsajátítsuk a más kultúrákkal való találkozás művészetét.

Kétségtől sűrű feladat, hogy véghezvigyük karizmánk inkarnációját mindazokban a kultúrákban, ahol jelen vagyunk, és felfedezzük, hogyan működik azokban „az Ige magvai” módjára Szent Ferenc evangéliumi ihlete, amely, ha kifejlődik, gazdagítani képes az illető kultúrát³³. „A hit gondolati feldolgozása” tehát a hívó ember prófétai szolgálata, amivel hozzájárul az emberiség felszabadulási folyamatához és a minket körülvevő kulturális formák jobb elemzéséhez. Szilárdabbá kell tennünk mind hivatásbeli döntésünket, mind képzésünket. Ahogy elődöm, fr. Hermann Schalück mondta: „a humán és a szent tudományokkal szembeni arrogancia, felszínesség és közöny vétéknek tekintendő az élet ajándéka, az emberiség és az Igazság ellen ... Úgy gondolom, ha valaki jelentkezik, hogy egy nemes ügyet szolgáljon, mint pl. az evangéliumot, vagy az embert, és ezt kellő felkészülés, dialóguskészség és az idők jeleinek olvasása nélkül teszi, akkor az visszaélés és tiszteletlenség. Ezért alapvető kötelessége minden egyes testvérnek, mindenkinek a tehetsége szerint, hogy tanuljon. A tanulás ugyanis, ha a ferences értékeken nyugszik, valóban hozzásegíthet minket az emberi intellektuális és spirituális érettséghez és ahhoz, hogy evangéliumi bölcsességgel felfogjuk a kortárs kultúra keresztény és ferences értékeit”³⁴.

Ennek jegyében szeretnék egy rövid kitekintést tenni az egyes kulturális közegekre.

A meghallgatás és a párbeszéd képessége különösen is fontos Ázsiában, ahol elsődleges helyet foglal el a vallásközi párbeszéd. Ázsiában kevesen va-

³³ Vö. Ratio Studiorum 16.26.72.74

gyunk, de él a kihívás, hogy kellően készüljünk fel, mert ez a jövő kontinense, hiszen népessége fiatal és minden szinten hatalmas erőforrásokat hordoz magában.

Óceániában az evangelizáció története bizonyítja a számunkra a keresztény hit inkulturációjának elemi fontosságát, és hogy ahhoz erős és tervszerűen végrehajtott felkészülés szükséges. VI. Pál pápa ezért mondta az Óceániában tett látogatása alkalmával, hogy a katolikus hitnek „nem hogy nem szabad elfojtania, ami jó és eredeti az emberi kultúra bármely formájában, hanem minden nép génuszát be kell fogadnia, tisztelnie és értékelnie kell. Krisztus Egyházának egy darabból szőtt köntösét sokféleséggel és szépséggel kell díszítenie”³⁵. Ezen a hatalmas földrészen összhangban kell működnünk a bennszülött keresztényekkel, hogy az egyház hite és élete az illető kultúra formáiban fejeződjön ki³⁶.

Gondolok Afrikára is, erre a hatalmas földrészre, amely békéért és igazságosságért kiált, a nemzetközi közösség pedig szinte elfelejté. Itt érvényes leginkább az, amit VI. Pál pápa mondott a *Populorum progressio* enciklikában, hogy „a béke új neve a fejlődés”³⁷. II. János Pál pápa a *Novo Millennio Ineunte* kezdetű apostoli buzdításában ismét felidézte ezt a kiáltást, amikor emlékeztetett minket arra, hogy a szeretet konkrét erőfeszítéseiben az evangéliumhoz való hűségünk forog kockán³⁸. Afrika bővelkedik kultúrákban és hagyományokban, és a kereszténység és ferenceség ezeken keresztül válhatna még inkább afrikaivá. Mindez megköveteli a minőségi befektetést a reflexió és a tanulmányok terén is. Így fogjuk tudni teljesíteni hivatásunkat, hogy „a remény őrei”³⁹ legyünk.

Ha Észak-Afrikát és a Közel-Keletet nézzük, a muszlim közegben fenntartott ferences jelenlét továbbra is igényli, hogy a Ferenc és a szultán közti találkozás szellemében ismerjük meg és szólítsuk meg ezt a különleges világot. Ez csak úgy lehetséges, hogy magas színvonalon tanulmányozzuk a muszlim világot és az arab nyelvet, miközben az alacsony néprétegek életkörülményeiben osztozunk a minoritas jegyében, és vállaljuk a kisebbségi sorsot.

Közép- és Dél-Amerikában a lakosság nagy többsége keresztény, és nagy lelkipásztori és teológiai kreativitás mutatkozik. Itt a más keresztény közös-

³⁴ „A tanulmányok előmozdítása Rendünkben”, 75.

³⁵ Beszéd Óceánia püspökeihez (Sydney, 1970. dec. 1.), AAS 63 (1971), 56.

³⁶ Vö. II. János Pál pápa apostoli buzdítását: *Ecclesia in Oceania*, 2001, 17.

³⁷ VI. Pál pápa *Populorum progressio* enciklikája, 76-80: AAS 59 (1967) 294-296.

³⁸ Vö. II. János Pál pápa, *Novo Millennio Ineunte*, 49-50.

³⁹ Vö. Ratio Studiorum 27; II. János Pál pápa beszéde az Antonianumon, 1982. jan. 16-án, 4a: „Ahogy Szent Ferenc volt a maga korában, nektek is a remény őreinek kell lennetek a mai világban.”

ségekkel és a szektákkal való szembesülés jelenti a kihívást, hogy új módon legyünk jelen és hirdessük az Igét. Ezen a kontinensen a szegénység és az igazságtalanság kirívó helyzetei újra meg újra felteszik a kérdést, mik az alapjai a béke, az igazságosság és a teremtés megőrzése eszményeinek. Arra sarkallnak minket, hogy próbáljuk megismerni azokat a mechanizmusokat, amelyek a botrányos nyomort előidézik, és hogy a globalizáció korában is a peremre szorultak és a szegények adta tanítás alapján gondolkozzunk⁴⁰.

Ha pedig a nyugati világot figyeljük meg, ideértve Európát és Észak-Amerikát, a gondolkodás feladata az, hogy az Istenről való beszédnek egyáltalán a lehetőségét találja meg a szekularizált világban, ahol a „szent”-ről ugyan hallani, de a hit lehanyatlott. A Nyugat sorsa a XX. század örült ideológiái után egyre bizonytalanabbnak látszik, és a jövőbe tekintve nagyon igényli a Lélek szavát. Radikális etikai reflexióra van szükség az élet és a halál határvonalairól, és olyan antropológián kell dolgoznunk, amely az emberi személyt a maga teljességében tiszteli, elidegeníthetetlen jogok alanyának tartja, és soha nem redukálja azt a gazdaság vagy az egyéni magánszféra területére.

c) Meghallgatni, látni – az evangélium hirdetése kedvéért

Az evangelizáció, ha ilyen sokféle környezetben kell folytatnunk, az intellektus kemény munkáját igényli. Isten Igéjét érthető szavakkal kell hirdetnünk a mai kor emberének. A ferences iskola mai feladata az, hogy ezen a téren letegyen valamit az asztalra az egyházban, a „hit gondolati feldolgozását” ferences módon végezze, és a mai összefüggések közepette nevezze meg a hit, a remény és a szeretet indokait.

Nem szabad tehát bezárkóznunk, a bonyolult valóságtól megrémülve, hanem úgy kell tekintenünk a világot, mint az élet és a gondolkodás normális és áldott helyét. Itt tanuljuk meg a párbeszédet, egyenlő félként mindenkivel, nem igényelve kivételezett pozíciókat, de hiteles beszélgetési partnerként. Hiszen a Ferences Iskola magiszterei is előszeretettel művelték a másféle gondolati rendszerekkel való ütköztetés feladatát, keresve azokban Annak nyomait, aki maga a Jóság. Hiszünk abban, hogy ezek a nyomok mindenütt fellelhetők.

Történelmünk során mindig sikerült nyitottnak maradnunk, és megőriznünk érzékenységünket a történelem és a kultúra konkrét helyzeteire. A ferencesség hatást gyakorolt a képzőművészetre, az irodalomra, az építészetre

⁴⁰ Vö. *Evangelii Nuntiandi* 31; *Ratio Studiorum* 27

és az emberi szellem egyéb kifejezési formáira. A megtestesülés logikájához híven kell továbbmennünk. Ma is érvényes, hogy nem azért akarunk tanulni, hogy a társadalomban vagy az egyházban befolyásra és hatalomra tegyünk szert. Kisebb testvéri hivatásunk kijelöli számunkra az utat: a másik felé engedelmes meghallgatással és vendégszeretettel fordulni, a szegényekre jellemző módon. Aki tanulmányokat végez, az a szegények útjára lép, mert koldusként esdi a dolgok értelmét, szenvedélyesen keresi az igazságot az emberiség mindenfajta megnyilvánulásában, együtt a jóakarató emberekkel.

Szent Ferenc kevés és egyszerű szóval mondja nekünk: „Istenért legyenek alárendeltjei minden emberi teremtménynek” (RnB 16,6). A történelmi és emberi valósághoz, amelyet tanulmányozunk, mint alárendeltek kell hogy közelítsünk, azt tisztelettel kell fogadnunk és vissza kell adnunk az Úrnak. A *minoritas*-sal nem fér össze, hogy jogokat igényeljünk mások felett, akiket még intellektuális munkánk révén is szolgálnunk kell. Amit megtanultunk, azt mint a Főnségstől kapott közös javakat kell megosztanunk egymással. Ez kemény feladat olyan társadalomban és kulturális környezetben, amely inkább annak kedvez, hogy specializálódott szakértők kivételezett és féltékeny gazdái legyenek a tudás részterületeinek.

Úgy gondolom tehát, hogy nekünk, Kisebb Testvéreknek az a feladatunk, hogy életünkben kifejllesszük ezt a hozzáállást, és visszaadjuk a tanulmányoknak az alázatos szolgálat jellegét. A ferences lelakiség és az intellektuális munka valóságos és sajátos találkozását látjuk ezen a ponton.

d) Az Úr Lelkére figyelve

Ferences szempontból az emberiségre és a valóságra való odafigyelést egy még mélyebb odafigyelés táplálja. Idézzük fel, mire buzdít Ferenc általában a munkát illetően: „ne oltsák ki magukban a szent imádság és áhítat szellemét, amit minden más földi dolognak csak szolgálnia szabad” (RB 5,2). Az Úr Lelkéről és az ő „szent működéséről” van itt szó. Az emberi szellem működése – ha mély és igaz – összefonódik Isten Lelkének bennünk való működésével, és nem helyettesíti azt. Akit a Lélek „lélegzete” éltet, az szabad marad és nem lesz hozzákötve semmilyen tevékenységhez. Szent Pál jól mondja: „Ma még csak tükörben, homályosan látunk, akkor majd színről színre. Most még csak töredékes a tudásom, akkor majd úgy ismerem mindent, ahogy most engem ismernek. Addig megmarad a hit, a remény és a szeretet, ez a három, de közülük a legnagyobb a szeretet” (1Kor 13,12–13).

A tudás és az igazság emberi keresésében párhuzamosan és részlegesen megvalósul egyfajta istenkeresés. A Lélek által bennünk keltett vágy teszi,

hogy megmaradunk a szegénységben és az emberi szellem önálló munkáját helyes távlatban folytatjuk. A „hit gondolati feldolgozása” valójában egy emi-nens módon lelki és keresztény gyakorlat: segíti a személy egységét, erősíti ki-tartásunkat „az Úr felé fordított szívvel”, megtanít a gondolkodó szeretetre és a szerető gondolkodásra. Mélyíti látásunkat, hogy felfogjuk az egységes értelmet a látszólag széttöredezett és darabokra hullott jelenségek között. Hozzásegíti a hívőt, hogy felismerje Isten üdvözítő tervét a történelemben, és életével belépjen abba.

Ahogy Giacomo Bini olyan jól megfogalmazta: „a ferences karizmát meg-tesztelő kifejezésmódok hosszú történelme világosan mutatja, milyen gyű-mölcsöző kapcsolat áll fenn az intellektuális elkötelezettség és a komoly lelki tapasztalat között: az értelem erőre kap az igazság keresésében az isten-tapasztalat alapján, a megtalált igazság pedig arra késztet, hogy mással meg-osszuk, másoknak hirdessük azt. Nem létezik hiteles istentapasztalat, ame-lyet ne kellene az értelemnek új világossággá alakítania, és az igehirdetésnek új ösztönzéssé formálnia.”⁴¹

Ezek a távlatok ismét megnyitják szívünket a missziós felhívás előtt, amely nyolc évszázad után is aktuális. Most, amikor új területek nyílnak meg – főleg Ázsiában és Afrikában – a Krisztust, a világ egyetlen Üdvözítőjét hirdető előtt, és a Rend meggyökereztetésére újabb lehetőségek kínálko-znak, kérek minden testvért, hogy érezzen közvetlen felelősséget mindezért, hogy Rendünkben ne hiányozzon a bátorság, és új lendülettel induljunk az evangélium hirdetésére, amikor és ahogy az Úrnak tetszik (vö. RnB 16,7–8).

3. Intézmények és eszközök a tanulmányok, a kutatás és a tanítás szolgálatában

a) Az egyetemek és a tanulmányi-kutatási központok

Rendünkben van 14 egyetem (többségükben államilag elismert), két kutatási központ, a Scotus-bizottság, a Collegio San Bonaventura Grottaferratában, a Nemzetközi Pápai Mária-akadémia és 32 egyéb tanulmányi központ. 2005. jan. 11-én a boldog emlékü II. János Pál pápa az Antonianumnak megadta a „pápai egyetem” címet.

⁴¹ A Nagykanclár üdvözlő beszéde az Antonianum 2000-2001-es tanévnyitóján, in: *Liber Triennalis* 1999–2002, Róma 2003, 47.; ld. még *Ratio Studiorum* 15.

1887 óta, amikor elindult a Szent Antal Kollégium, hosszú, fáradságos utat tettünk meg, de haladtunk. Az akkori miniszter generális, Bernardino Dal Vago da Portogruaro intuíciójáról bebizonyosodott, hogy prófétai me-glátás volt. A Rendnek ma – nem kevésbé, mint a XIX. sz. végén – szüksége van egy studium generaléra, sőt nem csak erre az egyre. Kell, hogy Róma vá-rozásában mindenki számára elérhető legyen egy ferences tanulmányi köz-pont, amely egyetemes, nyitott minden földrész, nyelv és nemzet iránt, fo-gad férfi és női hallgatókat, érzékeny az egyetemes testvériség eszménye iránt Isten Népeben, ápolja az emberi méltóság tiszteletét. Ezt a ferences egyetemességet az egyén iránti tisztelet és a nagy emberi és keresztény csa-ládba való beilleszkedés jellemzi, eszköze a kommunikáció, a párbeszéd és a szolidaritás. Ha ez az egyetemesség követelmény Rendünk minden egyete-mével és tanulmányi-kutatási központjával szemben, akkor még inkább az a Rómában működőkkel szemben.

Valójában az készített engem ennek a levélnek a megírására, hogy emlé-keztetni akarok a *Pontificia Universitas „Antonianum”* kiemelt helyére Ren-dünkben⁴², és hogy személyesen mélyen meg vagyok győződve a tanulmányok fontosságáról a testvérek élete és tanúságtétele szempontjából, amelynek megújítása a Rend mélyreható és hiteles újjá-alapításának (*rifondazione*) cél-ja. Röviden arról is kell szólnom, hogy milyen értékeket hordoz és milyen feladatok előtt áll a többi egyetemünk és tanulmányi-kutatási központunk, amelyek létszámbeli és minőségi fejlesztése eltökélt szándékunk⁴³.

Egyetemeink és tanulmányi-kutatási központjaink annak műhelyei, hogy a tanulmányokat, a kutatást és a tanítást úgy fejlesszük mint utakat az Élet, az Igazság és a Jó felé, mint a meghallgatás és a párbeszéd begyakorlását. Ezeket a központokat alapvetően a kutatás szelleme élteti, a valóság végte-len gazdagságában jelenlévő Élet, Igazság és a Jó keresése, illetve tanítás által való továbbadása. A Kisebb Testvérek ezért keresik a találkozást Istennel az emberi tapasztalat egész skáláján, és szövetségest látnak minden tudomány-ágban, amely életünk és küldetésünk értelmére rávilágít.

Ezért egyetemeinkben és központjainkban minden tudományág művelé-sét, kutatását és oktatását bátorítom. A szent tudományokban az első helyen Isten írásba foglalt Igéjének hallgatása, ismerete, szeretete és tanulmányozá-sa áll. De ne szűkítsük le látószögünket csupán a szent tudományokra. Mű-velnünk kell az emberrel foglalkozó tudományokat: pszichológia, pedagógia,

⁴² Ált. Stat. 112-114.

⁴³ Vö. *Ratio Studiorum* 119

gazdaságtan, politológia, szociológia, antropológia, kommunikáció, irodalom, művészetek, filozófia és történelem; továbbá a teremtett világgal foglalkozókat is: természettudományok, környezetvédelem⁴⁴. Hiszen „semmi, ami létezik, nem idegen a kisebb testvérek érdeklődésétől és szeretetétől”⁴⁵. Ha a testvérek a tanulmányokat, a kutatást és a tanítást valóban „zarándokútnak tekintik, amelyen Isten megvilágítja elménket és szívünket”⁴⁶, akkor Ő gondoskodik arról, hogy eljussunk hozzá.

Így a tanulmányok, a kutatás és a tanítás, amely minden egyetem és tanulmányi központ feladata, alapvetően az élet megtapasztalását jelentik. A Kisebb Testvér ne azért tanítson vagy kutasson ezekben, hogy önmagát emelje ki, hanem azért, hogy fáradtságosan és szenvedélyesen keresse az igazat, a jót és a szépet, ami ápolja belső világát, fényt vet az emberi és vallási létezésre, és erősíti hivatásbeli motivációs bázisát⁴⁷. Célja tehát nem pusztán információ megszerzése és továbbadása, még kevésbé a rangok és címek hajhászása, hanem az Élet, az Igazság és a Jó keresése. Nem elég adatokat tudni. Igazán gyümölcsözővé csak elménk és szívünk átalakulása teszi tanulmányi munkánkat.

Egyetemeinknek és kutatási központjainknak hozzá kell járulniuk egy olyan kultúra kialakításához, amely az embert egységében szolgálja, túllép a gyakorlati haszon, termelékenység és verseny kritériumán. Az évszázados hagyományt és a Ferences Iskola nagy képviselőit követve kell dolgozniuk azon, hogy a tudás az emberiség szolgálatában álljon, ne pedig rajta uralkodó hatalom legyen.

A ferences tanulmányi központoknak az is a feladatuk, hogy korszerű módon adják tovább a Ferences Iskola kulturális, filozófiai és teológiai örökségét, abban a meggyőződésben, hogy „a harmadik évezred elején az emberiség drámai kérdései megválaszolhatók a ferences teológia és bölcsesség gazdag tárházából”⁴⁸. Ez kétségtől megköveteli a ferences kulturális hagyomány kritikus és elmélyült tanulmányozását. Meddő vállalkozás, ha csak kíváncsiságból foglalkozunk vele, és káros triumfalizmus, ha csak apologetikus célzattal tanulmányozzuk. Kritikus módon el kell sajátítanunk, hogy a mai kor nagy kérdéseire a remény valós és sajátos aktusával válaszoljunk.

⁴⁴ Vö. *Ratio Studiorum* 48-69

⁴⁵ *Ratio Studiorum* 48

⁴⁶ *Ratio Studiorum* 13

⁴⁷ Vö. *Ratio Studiorum* 11

⁴⁸ II. János Pál pápa üzenete a ferences egyetemek és tanulmányi központok nemzetközi kongresszusának, 2001. szept. 19., in: *Atti del Congresso Internazionale delle Università*, Róma, 2002. 25.o.

Egyetemeink és kutatási központjaink további feladata, hogy hidakat építsenek az evangélium és az egyes kultúrák között. Ahogy II. János Pál pápa mondta nekünk: „A ti egyetemeitek és kutatási központjaitok hivatása, hogy egyengessék a gyümölcsöző találkozást az evangélium és a mai kulturális kifejezési formák között... Szent Ferencet és a Ferences Rend nagy kulturális hagyományát követve legyen nektek is a programotok, hogy az evangéliumot a mai kultúra és történelem középpontjába helyezték”⁴⁹.

Az emberi tudás teljessége iránti nyitottság képessé tesz a meghallgatásra és a párbeszédre, ahogy fentebb kifejtettem. Az igazi értelmiségit mindig mozgatnak kérdések, a mások álláspontjaira pedig alázatosan és bátran odafigyel. Csak így tudjuk elkerülni az ideológia különféle formáit, amelyek kizárólagossá tesznek egy eszmét vagy annak töredékét, és hamis biztonságot ígérnek egy olyan hit jegyében, amely fél a gondolkodástól, és kikerülhetőknek tartja a valóságban rejlő kérdéseket és homályos pontokat. Ez a súlyos küldetés nyitva áll egyetemeink és tanulmányi-kutatási központjaink előtt⁵⁰.

b) Egyéb feladatok a kulturális értékek megőrzése és fejlesztése terén

Az egyetemek és tanulmányi központok mellett a Rendben vannak más jeles kulturális intézmények is, amelyeket a régebbi provinciákban meg kell őrizni és ápolni kell, az újabbakban pedig ki kell építeni. Kérem, hogy amikor ezeket a sorokat olvassátok, vegyétek komolyan figyelembe a *Ratio Studiorum* 118–141. pontjait.

Első helyen emlitem a könyvtárakat és a levéltárakat. Ne múzeumoknak tekintsük ezeket, hanem olyan helyeknek, ahol az őrzött dokumentumokat mások számára hozzáférhetővé tesszük, és ezáltal előmozdítjuk a kutatást és az intellektuális fejlődést korunk kérdéseivel összhangban. Sok provinciában a házak elkerülhetetlen átcsoportosítása azzal a kockázattal jár, hogy jelentős kulturális érték vesz el a számunkra vagy őrzése többé nem megoldható. Emlékeztetem a minisztereket és kusztozókat, hogy ezeknek az intézményeknek a gondozása elemi érdekünk, a Rend jövője forog kockán, és nem magánügye az egyes provinciáknak vagy kusztoádiáknak. Gondját kell viselnünk könyvtárainknak és levéltárainknak, bevonva a polgári és állami intézményeket is. Seholy sem szabad előfordulnia hanyag kezelésnek és el-

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ A tudás egyes területeit illetően a *Ratio Studiorum* kommentárját ld. Stefano OPPES, OFM, „Formazione e studio nella nuova *Ratio Studiorum* dell'Ordine dei Frati Minori”, in: *Antoniano* LXXVII 1(2002), 13–23.

kallódásnak. Eszközöket kell fordítanunk megőrzésükre, vagy át kell azokat helyezni a Rend más rendházaiba, elsősorban a tanulmányi központokba.

Ugyanez áll arra a kulturális örökségre, amelyet *házaink és templomaink építészeti állaga* és a bennük meglévő *műalkotások* jelentenek. Ötletesen és gondosan meg kell találnunk a módját, hogy ezt az örökséget megtartsuk és bemutassuk, anélkül, hogy passzív múzeumörökké váljunk. A művészet kiváló eszköz arra, hogy párbeszédet indítson el a kortárs kultúrával, és valamiképpen az evangelizációt szolgálja.

Ehhez hasonló értelemben fontos az *irodalmi, művészeti és műszaki tudományok* ápolása is. Nagy szükség van arra, hogy a kutatás ne a birtoklás és hatalom eszköze legyen, hanem alázatosan közelítsen a mindenben jelenlévő misztériumhoz. Ez a ferences tapasztalat nem olyan embert állít eszményül, akinek célja a hódítás és a profit növelése, hanem akit az Igaz, a Jó és a Szép lényében érint meg, tölt el csodálattal és készítet kutatásra. Ez a *via pulchritudinis*, amelynek révén a ferences világlátás és istentapasztalat alapvető elemeit tudjuk megfogalmazni korunk emberének.

Szeretném felhívni a figyelmet a *tömegkommunikáció* jelentőségére is. Egy olyan új „találkozási helyről” (*agora*) van itt szó, ahol kortársaink új módon és még nem átlátható változásokat előidézve lépnek kapcsolatba egymással. Kérem a minisztereket és kusztozókat, és minden testvért, főleg a fiatalokat, hogy ismerjék meg és tanulmányozzák ezt a teret, legyenek jelen ott, nem mint hódítók, hanem mint akik érzékenyek az igazi emberi értékek iránt.

Nem fejezhetem be ezt a gondolatmenetet egy komoly feladat említése nélkül. Szívünkön kell viselnünk annak ügyét, hogy legyenek újabb és újabb kutatóink és tudósaink a történelem, az irodalom, a filozófia, a teológia és a ferences hagyományok terén. Nem csupán a kezdeti időszak, hanem a teljes nyolcszázéves ferences történelem tanulmányozására. Alaposan felkészült, együttműködésre képes testvérekre van szükség Rendünk olyan intézményeinek folyamatos működtetéséhez, mint a Scotus Bizottság, a Collegio San Bonaventura, a Quaracchi kiadó és a Nemzetközi Pápai Mária-akadémia.

ZÁRSZÓ

E levél végéhez érkezve csupán annyit szeretnék mondani nektek, hogy Rendünk mai helyzetében lényegesnek tartom a közeledést az evangelizációban tevékenykedő, illetve a tanulmányok, kutatás és tanítás terén dolgozó testvérek között. Nem kell szégyellnünk, inkább büszkének kell lennünk arra, hogy a ferences rendtörténelem során ez a két csoport mindig jelen

volt. Negatívumot inkább az jelent, ha köztük szakadás vagy ellentét van, ahogy arra szintén van példa történelmünkben. Ezt mindig megsínylette a tudomány, a kutatás és a prédikáció is.

Akiknek az evangelizációt jelölték ki feladatuk, sokszor úgy érezték, felvannak mentve a további tanulmányok alól – a tudósok pedig, hogy nem feladatuk az evangelizáció. Eljött az ideje a kiengesztelődésnek. Ha a testvérek, amint a tapasztalat mutatja, mindenestül elmerülnek az egyes munkákban, akkor emlékeztetni kell őket a tanulás állandó feladatára: minden apostoli tevékenység megköveteli az intellektuális felkészültség magas szinten tartását. Ugyanakkor arra is utalnunk kell, hogy akik főállásban a tanulmányoknak, kutatásnak és a tanításnak szentelik magukat, azok számára is érvényes az ajándék és a kötelesség, hogy a ferences *forma vitae* követelményei szerint élhessenek.

Ezzel a levéllel azt szeretném elérni, hogy beszélgetés induljon meg a benne érintett témákról. Szívügyem, hogy ez a beszélgetés továbbmenjen a különféle szinteken és kulturális területeken, provinciákban, házakban, növendékek között, egyetemeinken és tanulmányi központjainkban. Ez a beszélgetés előrevisz majd minket, hogy bizalommal és nagyobb világossággal tekinthessünk a jövőbe, amely már alakul jelenünkben. Semmiképpen sem gondolom, hogy mindent elmondtam volna, vagy hogy mindent jól mondtam volna el. Ha beszélünk egymással, az majd pótolja e levél hiányait.

Az Úr áldását és Szeráfi Atyánk áldását kérem mindazokra, akiket az Igazság, az Élet és a Jó keresése éltet, és akik a találkozás, a meghallgatás és a párbeszéd iskoláját járják.

Kelt Rómában, a Rend general Kúriáján,
2005. június 13-án, Páduai Szent Antal, a *doctor evangelicus* ünnepén

fr. José Rodríguez Carballo OFM
miniszter generális

fr. Massimo Fusarelli OFM
nevelési és tanulmányi
általános titkár

Prot. 095700

Hans Urs von Balthasar magyar bibliográfiája

1. Hans Urs von Balthasar írásai

- A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika, I. kötet: Az alak szemlélése*, Sik Sándor Kiadó, Budapest, 2004, 638 old. (ford. Görföl Tibor)
- A három evangéliumi tanács, in HANS URS VON BALTHASAR – KARL RAHNER: *A három evangéliumi tanácsról*, Pietas et Litterae, SzePi, Szeged, 1995, 3–18. (ford. Urbán József)
- A három nap teológiája. Mysterium Paschale*, Osiris, Budapest, 2000, 258 old. (ford. Görföl Tibor)
- A keresztény elmélkedés, in *A Megnemismert felhője* – HANS URS VON BALTHASAR: *A keresztény elmélkedés*, Vigilia, Budapest, 1987, 165–219. (ford. Kálász István)
- A Küng-eset lényege, *Szolgálat* 12 [45. szám] (1980) 80–83. (ford. n.)
- A szentek közössége, *Szolgálat* 4 [16. szám] (1972) 18–22. (ford. n.)
- Az egyház mint intézmény, *Teológia* 29 (1995/3) 129–135. (ford. Bánhegyi B. Miksa)
- Az egyház mint Krisztus jelenléte, *Szolgálat* 13 [51. szám] (1981) 10–16. (ford. n.)
- Az ember és az örök élet, *Communio* 1 (1993/1) 33–49. (ford. Gál Ferenc)
- Crucifixus etiam pro nobis. A „helyettesítés” misztériuma, *Communio* 3 (1995/1) 3–15. (ford. Török József)
- Csak a szeretet hiteles, in ROMANO GUARDINI – JOSEF PIEPER (et al.): *A szeretetről*, Vigilia, Budapest, 1987, 311–401. (ford. Adamik Lajos)
- Előszó, in *Mónika naplója. Egy szerzetesközösség élete az üldöztetés éveiben*, Vigilia, Budapest, 1990, 5–8. (ford. Timár Ágnes)
- Egzegézis és dogmatika, *Communio* 9 (2001/3) 3–16. (ford. Horváth Endre)
- Exegézis és dogmatika, *Mérleg* 13 (1977/3) 252–261. (ford. n.)
- Felmagasztalva minden más fölé..., *Communio* 3 (1995/4) 14–17. (ford. Török József)
- Goethe öröksége, *Vigilia* 70 (2005/6) 495–498. (ford. Görföl Tibor)

- „Ha nem lesztek olyanok, mint ez a gyermek”, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Szentendre–Budapest, 2001, 96 old. (ford. Bodor Mária Anna)
- Hans Urs von Balthasar elmélkedései, *Keresztutak a Colosseumban II. János Pál pápával*, Vigilia, Budapest, 1999, 19–39. (ford. Domokos György)
- Hans Urs von Balthasar. *Válogatás a teológus műveiből*, szerk. Szabó Ferenc, Róma, 1989, 235 old. [65–232.] (Mai írók és gondolkodók, 3) (ford. Szabó Ferenc – Kerényi Gábor)
- Hármas koszorú. Üdvösségünk titkai a rózsafüzérben*, Agapé, Szeged, 1999, 80 old. (Ünnepeink 6.) (ford. Kalacsi János)
- Hiszek. Elmélkedések az Apostoli Hitvallásról*, Jel Kiadó, Budapest, [1995], 71 old. (Teológia és élet) (ford. Kerényi Dénes)
- Isten az Istentől, világosság a világosságtól..., *Communio* 2 (1994/4) 3–7. (ford. Györffy Andrea)
- Isten országa és az egyház, *Teológia* 26 (1992/4) 199–203. (ford. Bánhegyi B. Miksa)
- Keresztút, *Vigilia* 61 (1996/3) 216–225. (ford. Domokos György)
- Kilenc tétel – A keresztény etika körülírása, in HEINZ SCHÜRMANN – JOSEPH RATZINGER – HANS URS VON BALTHASAR: *A keresztény erkölcs alapelvei*, L'Harmattan, Budapest, 2002, 79–108. (ford. Görföl Tibor)
- Krisztus botránya és oktalansága, *Vigilia* 50 (1985/9) 689–693. (ford. Mártonffy Marcell)
- Lélefilozófia és misztika Aurelius Augustinus *De genesi ad litteram c.* munkájának tizenkettedik könyvében [Matthias E. Korgerrrel közösen], in *Szent Ágoston misztikája I. De genesi ad litteram 12. és Confessiones 10.*, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2004, 19–39. (Catena, Fordítások 8.). (ford. V. Horváth Károly)
- Lisieux korszerűsége, in *Lisieux-i Szent Teréz (1873–1973)*, [a Szolgálat melléklete], Prugg Verlag, Einsenstadt 1973, 12–27. (ford. n.)
- Mária az Egyház tanításában és áhítatában, in HANS URS VON BALTHASAR – JOSEPH RATZINGER (et al.): *Jézus és az egyház anyja*, Prugg Verlag, Eisenstadt, 1987, 5–23. (ford. n.)
- Meghatározható-e, hogy ki keresztény? *Mérleg* 22 (1986/1) 25–30. (ford. n.)
- Miért maradok az egyházban? *Jel* 10 (1998/5) 137–139. (ford. Cselényi István)
- Programunk: *Communio*, *Communio* 1 (1993/1) 2–19; 10 (2002/4) 3–24. (ford. Török József)
- Püspök és szemináriuma, *Communio* 8 (2000/1) 60–64. (ford. Bartók Tibor)
- Számvetés*, Sik Sándor Kiadó, Budapest, 2004, 140 old. (In persona 1) (ford. Görföl Tibor)

- Szeplőtelen fogantatás ünnepére, *Szolgalat* 13 [52. szám] (1981) 66–69. (ford. n.)
- Tanúságtétel Mozart mellett, *Communio* 9 (2001/3) 68–70. (ford. Nagypál Szabolcs)
- Teremtés és Szentháromság, *Communio* 2 (1994/1) 3–10. (ford. Gál Ferenc)
- Vannak laikusok az egyházban? *Pietas et Litterae*, SzePi, Szeged, 1995, 3–20. (ford. Urbán József)

2. Interjúk

- ALBUS, MICHAEL: Beszélgetés Hans Urs von Balthasarral, *Vigilia* 69 (2004/1) 65–69. (ford. Görföl Tibor)
- ANGELO SCOLA: Beszélgetés Hans Urs von Balthasarral, *Vigilia* 68 (2003/6) 463–473. (ford. Görföl Tibor)
- GÖRFÖL TIBOR: Beszélgetés Alois M. Haasszal, *Vigilia* 70 (2005/6) 518–520. (ford. Görföl Tibor)
- ILLYÉS GYULA RÓBERT: Hans Urs von Balthasar bíborossal, in PÉTER LÁSZLÓ (szerk.): *Kultúra és hit. Beszélgetések, 1. füzet*, Magyar Hirdető Vállalat Csongrád Megyei Központja, Szeged, 1989, 20–23. (ford. Battik Iza)
- POUPARD, PAUL: [Mit jelent az ön számára Jézus Krisztus?] Hans Urs von Balthasar, in SZABÓ FERENC (szerk.): *Jézus Krisztus tegnap és ma. Rádióbeszélgetések és vallomások*, Róma, 1985, 145–146.
- Vizsgáljatok meg mindent. Beszélgetés Angelo Scolával, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2004, 92 old. (Megközelítések 1) (ford. Görföl Balázs)

3. Írások Hans Urs von Balthasarról

- AMBAUM, JAN: Remélhetjük-e, hogy a pokol üres? Vita Hans Urs von Balthasar nézetéről, *Communio* 1 (1993/1) 54–66. (ford. Gál Ferenc)
- ANCSIN ISTVÁN: Bízunk benne, hogy a reményben nem fogunk csalatkozni. Az ember és Isten reménye Hans Urs von Balthasar Theodramatik című műve nyomán, in PUSKÁS ATTILA (szerk.): *A Szent Titok vonzásában. A hetvenéves Fila Béla köszöntése*, Új Ember – Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar, Budapest, 2003, 9–21. (*Studia Theologica Budapestinensia* 32.)
- ANCSIN ISTVÁN: Dráma és szabadság Hans Urs von Balthasar teológiájában, *Teológia* 39 (2005/1–2) 1–9.
- ANCSIN ISTVÁN: Transzcendencia és haladás Hans Urs von Balthasar teológiájában, *Katekhon* 2 (2005/1) 9–27.

- BODOR MÁRIA ANNA: *A lét metafizikai szépségei. Bevezetés a teológiai esztétikába*, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 1998, 128 old. (Vallás és filozófia a 3. évezred küszöbén 1.)
- GÖRFÖL TIBOR: Adrienne von Speyr gyónás-teológiája, *Vigilia* 70 (2005/6) 489–494.
- GÖRFÖL TIBOR: Balthasar, Hans Urs von (1905–1988), in GÖRFÖL TIBOR – KRÁNITZ MIHÁLY: *Teológusok lexikona*, Osiris, Budapest, 2002, 40–43. (Osiris kézikönyvek)
- JÁNOS PÁL, II.: Levél Ratzinger bíborshoz Balthasar temetése alkalmából, *Vigilia* 70 (2005/6) 452. (ford. Tózsér Endre)
- HOFMANN, PETER: Kettős olvasat. Ahogyan Balthasar Goethét olvassa, *Vigilia* 70 (2005/6) 499–507. (ford. Görföl Tibor)
- HORVÁTH IMRE: Az ítélet fogalma Hans Urs von Balthasar teológiájában, in KRÁNITZ MIHÁLY (szerk.): *Teológiai tanulmányok a Levelező Tagozat fennállásának 25. évfordulójára*, Új Ember, Budapest, 2003, 7–47.
- KRENSKI, THOMAS: Hans Urs von Balthasar mint lelkipásztor, *Vigilia* 69 (2004/9) 753–763. (ford. Lázár Kovács Ákos)
- KRUPPA TAMÁS: A dráma végkifejlete: A Szent Ötvened teológiai jelentősége Hans Urs von Balthasarnál, *Athanasiana* 17 (2003) 39–56.
- KRUPPA TAMÁS: A testben-levés kenotikus misztériuma Hans Urs von Balthasar teológiájában, *Athanasiana* 8 (1999) 75–99.
- KRUPPA TAMÁS: A véges szabadság teremtésének kenotikus jellege Hans Urs von Balthasar Theodrámajának szemléletében, *Athanasiana* 19 (2004) 85–116.
- KRUPPA TAMÁS: Az isteni lét kenotikus misztériumának üdvtörténeti lepleződése Krisztus kereszthalálában és pokolra szállásában Hans Urs von Balthasar szemléletében, *Athanasiana* 11 (2000) 95–113.
- KRUPPA TAMÁS: Jézus emberi tevékenysége mint a szentháromságos kenózis kifejezése Hans Urs von Balthasarnál, *Athanasiana* 7 (1998) 79–89.
- KRUPPA TAMÁS: Krisztológiai alapelvek Hans Urs von Balthasar teológiájában, *Athanasiana* 14 (2002) 143–151.
- KRUPPA TAMÁS: Pneumatológiai alapfogalmak Hans Urs von Balthasar teológiájában, *Athanasiana* 13 (2001) 143–181.
- LABANCZ ZSOLT: Jézus halálának szentháromságos értelmezése Hans Urs von Balthasar teológiájában, in BAZSÁNYI SÁNDOR (et al.): *Útjaidon – Ünnepi kötet Jelenits István 70. születésnapjára*, Magyar Piarista Rendtartomány – Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK – Új Ember Kiadó, Budapest, 2002, 579–588.
- LUKÁCS LÁSZLÓ: Lélekben testvérek, *Vigilia* 70 (2005/6) 451.

- LÜTTICH, STEPHAN: La Muse qui est la Grâce. A zene Hans Urs von Balthasar gondolkodásában, *Vigilia* 70 (2005/6) 508–517. (ford. Görföl Tibor)
- MAGYAR ISTVÁN LÉNÁRD: Balthasar, Hans Urs von, in *Magyar Katolikus Lexikon*, I. kötet, (szerk. Diós István), Szent István Társulat, Budapest, 1993, 574–575.
- O'DONNELL, JOHN: Hans Urs von Balthasar teológiája, *Communio* 8 (2000/1) 3–23. (ford. Petres Erika Lúcia)
- PUSKÁS ATTILA: A bibliai kinyilatkoztatáson kívüli vallások Hans Urs von Balthasar teológiájában, in BAÁN ISTVÁN (szerk.): *A szent atyák nyomdokait követve. In memoriam Vanyó László*, Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, Budapest, 2003, 293–315.
- PUSKÁS ATTILA: A kereszténység és a vallások Hans Urs von Balthasar teológiájában (I. rész), *Jel* 14 (2002/5) 131–135.
- PUSKÁS ATTILA: A kereszténység és a vallások Hans Urs von Balthasar teológiájában (II. rész), *Jel* 14 (2002/6) 166–171.
- PUSKÁS ATTILA: Az egyházatyák iskolájában. A patrisztikus örökség néhány eleme Hans Urs von Balthasar egyházfelfogásában, in KRÁNITZ MIHÁLY (szerk.): *Az atyák dicsérete. A 60. éves Vanyó László köszöntése*, Szent István Társulat, Budapest, 2002, 173–192.
- PUSKÁS ATTILA: Hans Urs von Balthasar drámai szótériológiájának súlypontjai, *Vigilia* 70 (2005/6) 479–488.
- PUSKÁS ATTILA: Hans Urs von Balthasar teremtésteológiájának alapvonásai, in PUSKÁS ATTILA (szerk.): *A Szent Titok vonzásában. A hetvenéves Fila Béla köszöntése*, Új Ember – Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar, Budapest, 2003, 261–276. (*Studia Theologica Budapestinensia* 32.)
- RATZINGER, JOSEPH: Szentbeszéd Hans Urs von Balthasar gyászmiséjén, *Vigilia* 70 (2005/6) 453–456. (ford. Tózsér Endre)
- SERVAIS, JACQUES: Loyolai Ignác Lelkigyakorlatainak középpontja Hans Urs von Balthasar újraolvasatában, *Távlatok* 57. szám (2002/3) 468–488. (ford. Pakot Géza)
- SPEYR, ADRIENNE VON: „Béke legyen veletek”, *Vigilia* 70 (2005/6) 521–524. (ford. Görföl Tibor)
- STRUKEIJ, ANTON: Az üldögelő teológiától a térdelő teológiáig. Teológia és életszentség Hans Urs von Balthasar megfogalmazásában, *Communio* 3 (1995/3) 67–78. (ford. Andrásfalvy András)
- STRUKEIJ, ANTON: Krisztusban élt élet. Hans Urs von Balthasar teológiájának eleven középpontja: a keresztény életállapotok, *Vigilia* 70 (2005/6) 457–466. (ford. Görföl Tibor)

- SZABÓ FERENC: Hans Urs von Balthasar (1905–1988), in SZABÓ FERENC: *Keresztény gondolkodók a XX. században*, Agapé, Szeged–Budapest, 2004, 278–317.
- SZABÓ FERENC: Hans Urs von Balthasar életműve (1905–1988), in SZABÓ FERENC (szerk.): *Hans Urs von Balthasar. Válogatás a teológus műveiből*, Róma, 1989, 7–63. (Mai írók és gondolkodók 3.)
- [SZABÓ FERENC]: Hans Urs von Balthasar teológiája, *Mérleg* 11 (1975/4) 354–372.
- SZABÓ FERENC: Hans Urs von Balthasar teológiája, in SZABÓ FERENC: *Lélekben és igazságban. Tanulmányok és vallomások*, Róma, 1986, 185–204.
- SZABÓ FERENC: Hans Urs von Balthasar – tíz évvel halála után, *Mérleg* 34 (1998/4) 453–457.
- TÜCK, JAN-HAINER: „Csak a szeretet hiteles.” Változatlanul aktuális szempontok a mai teológiának, *Vigilia* 70 (2005/6) 467–478. (ford. Görföl Tibor)
- 4. Recenziók**
- BERNÁT LÁSZLÓ: Hans Urs von Balthasar: Hiszek [recenzió], *Vigilia* 61 (1996/3) 240.
- BOROS ISTVÁN: Hans Urs von Balthasar. Válogatás a teológus műveiből [recenzió], *Jel* 1 (1989/5–6) 60.
- FÉNYESI MÁRK: A Megnemismert felhője. Hans Urs von Balthasar: A keresztény elmélkedés, *Vigilia*, 1987, 227 old. [recenzió], *Szolgálat* 75. szám (1987) 84.
- GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ: Heinz Schürmann – Joseph Ratzinger – Hans Urs von Balthasar: A keresztény erkölcs alapelvei [recenzió], *Vigilia* 67 (2002/12) 958–959.
- NÉMETH JÓZSEF: Szabó Ferenc: Mai írók és gondolkodók [...], 3. Hans Urs von Balthasar. Válogatás a teológus műveiből, Róma, 1989, 235 old. [recenzió], *Szolgálat* 84. szám (1989) 96.
- [Sz. n.]: A döntő pillanat teológusa. Hans Urs von Balthasar: *Rechenschaft, Johannes, Einsiedeln*, 1965, 83 old. – *Wer ist ein Christ? Benziger, Einsiedeln*, 1965, 128 old. – *Cordula oder der Ernstfall, Johannes, Einsiedeln*, 1966, 125 old. [recenzió], *Mérleg* 3 (1967/1) 87–88.
- [Sz. n.]: A teológiában sincsenek kényes kérdések: [...] Hans Urs von Balthasar: *Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?* Herderbücherei 492, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1974, 303 old. [recenzió], *Mérleg* 11 (1975/2) 192.
- [Sz. n.]: Hans Urs von Balthasar (1905–1988). Befejezett életmű: a trilógia III. része [recenzió], *Mérleg* 25 (1989/1) 68–73.

- [Sz. n.]: Ima, lelkeség, vallásos tapasztalat: [...] Hans Urs von Balthasar: Christen sind einfältig, Johannes. Einsiedeln, 1983, 118 old. [recenzió], *Mérleg* 20 (1984) 84.
- [Sz. n.]: Keresztények és buddhisták [recenzió Hans Urs von Balthasar Az elmélkedés mint árulás című tanulmányáról], *Mérleg* 18 (1982/3) 307–308.
- [SZABÓ FERENC]: A szabadság istenemberi drámája. H. U. von Balthasar: Theodramatik [recenzió], *Mérleg* 22 (1986/2) 156–172.
- SZABÓ FERENC: A szabadság istenemberi drámája. H. U. von Balthasar: Theodramatik [recenzió], in SZABÓ FERENC: *Lélekben és igazságban. Tanulmányok és vallomások*, Róma, 1986, 205–223.
- SZIGETI MIKLÓS [Sz. M.]: Hans Urs von Balthasar: Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung, Jakob Hegner, Köln, 1950, 344 old. [recenzió], in *Lisieux-i Szent Teréz (1873–1973)*, [a Szolgálat melléklete], Prugg Verlag, Einsenstadt 1973, 58–59.
- TÓZSÉR ENDRE: Hans Urs von Balthasar magyarul [recenzió három könyvről: Vizsgáljatok meg mindent. Beszélgetés Angelo Scolával; Számvetés; A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika, I. kötet: Az alak szemlélése, Sik Sándor Kiadó, Budapest, 2004], *Vigília* 70 (2005/6) 525–526.

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT IDEGEN NYELVŰ VÁLTOZATAI

- ANGOL (USA): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4468 Washington, D.C. 20017–0468) – David L. Schindler (dir.)
- ARAB: Al-Ligâ: *Revue Chrétienne Internationale Communio* (rue Mgr. Mobarak Achrafieh, Beyrouth, Liban; – 7, rue Coëtlogon, 75006 Paris) – Mihel Hayek (dir.)
- ARGENTIN: *Revista Catolica Internacional Communio* (Libertador 17115, AR–1641 San Isidoro – Alberto Espezel (dir.)
- BRAZIL: *Revista internacional catolica de cultura communio* (Rua Benjamin Constant 23, 6 andar, BRA-200001-970 Rio de Janeiro) – Estevao T. Betten-court (secc.)
- CHILE: *Revista Catolica Internacional Communio* (Av. Ricardo Lyon 1177, Providencia, CHILE-Santiago) – Fernando Moreno (dir.)
- CSEH: *Mezinárodní Katolická Revue Communio* (Husova 8/234, CZ-110 00 Praha 1) – František X. Halas (dir.)
- FLAMAND-HOLLAND: *Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio* (Burgemeesterstraat 59 bus 6, B-3000 Leuven) – S. Van Calster (dir.); (Heijendahl-laan 82, NL-6464 EP Kerkrade) – J. Ambaum (dir.)
- FRANCIA: *Revue Catholique Internationale Communio* (5, passage Saint-Paul, F-75004 Paris) – Vincent Carraud (dir.)
- HORVÁT: *Svesci Communio* (Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb) – Tomislav J. Šagi-Bunić (dir.)
- LENGYEL: *Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio* (Oltarzew, Kilinskiego 20, PL-05-850) – Ozarow Mazowiecki (dir.)
- NÉMET: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Lindenmattenstrasse 29, D-79117 Freiburg, i.B.) – Maximilian Grenier (dir.)
- OLASZ: *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Gioberti 7, I-20123 Milano) – Elio Guerriero (dir.)
- PORTUGÁL: *Revista Internacional Católica Communio* (Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, P-1600 Lisboa) – Henrique de Noronha Galvão (dir.)
- SPANYOL: *Revista Catolica Internacional Communio* (Cedaceros 3-2, E-28014 Madrid) – Juan-Maria Laboa (dir.)
- SZLOVÉN: *Mednarodna Katoliška Revija Communio* (Dolničarjeva 4, SLO-1000 Ljubljana) – Tomaz Podobnik (dir.)
- UKRÁN: *Sopricastija-Koinonìa-Communio* (bd. Vinniczenka 22, CP 808, UA-79008 Lviv (Leopoli)