

TARTALOM

Bevezetés 57

Balthasar személye és életműve 59

PETER HENRICI

Hans urs von Balthasar Trilógiája 63

II. JÁNOS PÁL PÁPA

A teológia iránti szenvedély 72

AVERY DULLES

Az Eucharisztia: Jézus élő ajándéka 100

JEAN-PIERRE BATUT

Feltámadás, cölibátus, nemiség 112

JONAH LYNCH

Aforizmak művészetről és a hitről 127

JOSÉ RODRÍGUEZ CARBALLO

„Mily édes ínyemnek mindegyik szavad” 137

TŐZSÉR ENDRE SCH.P.

Hans Urs von Balthasar magyar bibliográfiája 166

ÁRA: 680 Ft



Szemben a világgal

- NICOLAS AUMONIER • Inkább kövessük Krisztust,
mint a közvéleményt
- ÉTIENNE MICHELIN • A „világ” a II. Vatikáni Zsinat szerint
- IGNACE VERHACK • Az Egyház és a vallási tudat
elvilágiasodása
- CHRISTIAN SCHÜTZ • Jézus életének misztériumai
mint a hit prizmája
- ERDŐ PÉTER • „Ortodox törésvonal”?

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK

ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ

RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE

BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI

PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYÓRFFY ANDREA,

KERESZTY RÓKUS, KUNSZT GYÖRGY, NEMESHEGYI PÉTER,

ROSKA TAMÁS, RÓZSA HUBA, SARBAK GÁBOR,

SÁGHY MARIANNE

FELELŐS SZERKESZTŐ

TÖRÖK JÓZSEF

SZERKESZTŐSÉG

1053 BUDAPEST, PAPNÖVELDE U. 7.

E-MAIL: COMMUNIO@ELLA.HU

ISSN 1217-2456

KIADJA

A COMMUNIO ALAPÍTVÁNY MEGBÍZÁSÁBÓL

A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

FELELŐS VEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

KÉSZÜLT AZ EFO NYOMDÁBAN

ELŐSZÓ

„XVI. Benedek pápa *Az Isten szeretet* kezdetű enciklikája igazi könyvsiker. A tanulmányok és dokumentumok műfaj sikerlistáján Franciaországban március derekán az ötödik helyen található annak ellenére, hogy 350 000 példányt ingyen osztottak szét. Spanyolországban fél millió példányt adtak el. Az olasz nyelvű változat az eladott könyvek 50 százaléka fölött van a jelzett időszakban” – írja a keresztény szellemiségtől távol álló *Jeune Afrique* politikai hetilap 2006. március 19–25. dátumú, 2358. száma a 10. oldalon. Ugyane, arab és afrikai (tehát nem angolszász!) nézőpontú politikai magazin az iszlám hit prófétájáról megjelent karikatúrák kapcsán öt számmal korábban (n° 2353) „Közvélemény-mérgezés és szabadság” címen értekezve (112. oldal), miközben azt írja, hogy „mi tiszteljük Mózes, Jézust és minden prófétát”, a Katolikus Egyház Katekizmusát azzal gyanúsítja, miszerint a 2297. paragrafusában – a terrorizmust elutasítva – alig leplezetten célzást tesz az iszlámra. Elég a katekizmust felütni és elolvasni az Egyház hivatalos tanítását, egyértelmű a manipuláció, de mi váltja ezt ki? A kérdésre adott felelet helyett üssük fel a legújabb Denzingert (Budapest 2004), és olvassuk el II. Piusz pápa 1459. november 14-én keltezett dokumentumát, amelyben Zaninus de Solcia tételeit elítéli. A bergamói kanonok legveszedelmesebb tévedései között szerepel: „Ugyanígy, Jézus Krisztus, Mózes és Mohamed a világot akaratauk kénye-kedve szerint vezették” (1356. sz.), vagyis az Egyház Mohamed hitét el nem fogadva is felebarátot látott az iszlám hitűekben. Ezután ajánlatos a *Nostra Aetate* kezdetű zsinati dokumentum vonatkozó részének az első mondatán elmélkedni: „Az Egyház megbecsüléssel tekint a muszlimokra is, akik az egy, élő és önmagában létező, irgalmas és mindenható Istent imádják...”. Mindezt összevetve mondjuk el a bibliai igazságot újfent: egy Atyának vagyunk a gyermekei. Az arab-afrikai hetilap idézett híre pedig azt tudatosítja, hogy a pápa első megnyilatkozása a keresztény szeretetről igazi visszhangra talált a jóakarató embereknek.

Azoknál viszont, akik a véleménynyilvánítás szabadságát aranyborjúként imádván a hívő emberek hitéből gúnyt űznek, s módot adnak a vallásközi fe-

szültségek szításához, idővel ez is visszautasítás, sőt gúny tárgya lehet. Mi, katolikusok, mindig tűrjük el a gúnyolódást? Vagy méltósággal hallgassunk? Esetleg az emberi méltóságra hivatkozva hitünk mellett nyíltan kiálljunk? Döntse el az olvasó, lebontva a mondottakat a magyar közállapotokra, melyik a helyesebb, igazabb állásfoglalás, melyért nem kell majd szégyenkezünk az utolsó ítéletkor (vö. KEK 678. sz.).

A szerkesztőség

NICOLAS AUMONIER

Inkább kövessük Krisztust, mint a közvéleményt

II. János Pál pápaságának utolsó éveiben ugyanazt a kérdést tették fel fáradhatatlanul azok, akiknek a mestersége informálódni, informálni vagy közvéleményt formálni: végre-valahára mikor szánja rá magát a pápa, hogy lemondjon? Hiszen a pápa olyan gyöngy lett, hogy képtelen irányítani az Egyházat! Nem illetlen, sőt botrányos, hogy szenvedése az egész világ számára beszéd-téma? A bíborosokban nincs annyi felelősségérzet, hogy összegyűljenek és megszavazzanak valamiféle *impeachment*-t (akadályoztatás), ha a pápa nem hagyja magát meggyőzni? Egy újságírónak – aki nekiszegezte a kérdést – a pápa egyszerűen kérdéssel válaszolt: „Vajon Krisztus leszállt a keresztről?”

A látvány-társadalom, az evilág bölcsei vagy a keresztény „apparatszikok” türelmetlenül topogtak. Elérkeztek az utolsó hónapok, melyeket a pápa egészségi állapotáról szóló jelentések szakaszoltak: lemondásának kérdése többé nem vetődött föl, sőt illetlenség lett erre a teljesen túlhaladott dologra gondolni. Az újdonságok hajszájában, ami eseményre nőheti ki magát, a médiák közelről követték a pápát egészsége hanyatlásában, betegségei előrehaladásában. A pápa részéről szabad elhatározásból adott tanúságtétel megérintette az egész emberiséget, és megerősítette mindazokat, akik szörnyű fizikai és morális megpróbáltatásokat kényszerülnek átélni, és ezt a tanúságtételt azok még jobban megértették, akik csak voltak keresztények, vagy akik nem tartják magukat kereszténynek, vagy akik nem azok. Elérkezett az utolsó három nap. Az egész világról oda sereglettek az újságírók és a kamerákat a pápa lakásának ablakaira szegezték. Az utolsó órákban az egész világ úgy virasztotta, mint egy atyát. A szenvedés, a betegség, a haldoklás, a halál nyilvánosan és ténylegesen kiengesztelődtek az élettel. A pápa ezen idő alatt is fáradhatatlanul, szüntelenül vezette az Egyházat a Krisztussal való találkozásig.¹

Ugyanők, mármint a közvéleményt formálók és deformálók kaptak hangot utóda megválasztásakor. A változás föltételezett szükségessége nevében

HELYREIGAZÍTÁS:

Az előző számban (2005/2–3) José Rodríguez Caraballo ferences generális nevelési dokumentumát közöltük (137–165. oldal).

A végéről lemaradt a fordító neve: Várnai Jakab.

Ezúton kérünk elnézést a fordítótól és köszönjük meg áldozatos munkáját.

¹ Lásd *Communio* francia kiadása, (2005) 3. sz., Egyesült Európa és a kereszténység, Serge LAUDES tanulmánya, „Hálaadás”, 77–82.

azt, aki huszonnégy évig volt a Hittani kongregáció prefektusa, rögtön doktrínerek, türelmetlennek és autistának nevezte a sajtó. Mégis, a pápai utódlás nem változtatja meg sem a hitvallást, sem Krisztus születését, sem halálát és föltámadását, sem azt a mérhetetlen és közeli szeretetet, amellyel ő szeret minket.² Ami a változást illeti, a mi életünknek és tetteinknek kell megváltozni, sőt teljesen átalakulni. Márpedig ahhoz, hogy ezt a megtérést jól hajtsuk végre, teljesen értelmetlen lenne Istent közelebb hozni a világhoz, mint ha Isten egy pillanatig is nem lenne közel a világhoz. Isten hozzánk mindig közel van, szívünk bezárt kapuja ellenére is. Az a fontos számunkra, hogy Őt engedjük belépni és bennünk lakni. Nem annyira a távolság az, ami bennünket elválaszt tőle (soha nincs messzebb, mint szívünk ajtajának küszöbe), hanem a hit, ami bennünket arra késztet, hogy kinyitjuk-e neki az ajtót vagy nem? Az Egyháztól mást kérni mint a hitet, annyit tesz mint nem kérni tőle semmit. Az egész stratégia, ami azon erőlködik, hogy Istent hozza közel hozzánk, elkerülvén mindent, ami sérthetné eszünket vagy érzékenységünket, Istenből egy Eszmét csinálna, vagy valami mást, mesterséges táplálékot, amely soha nem keltené föl étvágyunkat, tehát soha nem is lennénk éhesek. Nekünk kell következképpen megváltozni, kérni vakságunk meggyógyítását, hogy Őt lássuk, s engedjük Őt belépni, és neki hajlékot készíteni magunkban. A Krisztusba vetett hit, hogy személyesen jön és készít hajlékot bennünk magának az Atyjával a Szentlélekben, nem olyan, mint minden emberi szeretet, ami ebből származik, mert nincs alávetve a divat szeszélyeinek.

XVI. Benedek megválasztása előtt az egész Egyház imádkozott, hogy a Szentlélekre hallgasson. Azok választása, akik legközelebb voltak, hogy halljanak, villámgyorsan megtörtént és mérhetetlen öröm töltött el sokakat, egyeseket pedig keserűség. Látni az új pápa oly egyszerű örömét, ismerni ragyogó értelmi képességeit, miért ne köszönnénk meg Isten ajándékaként és miért ne imádkoznánk Isten szolgálóinak szolgáláért, hogy ki ne térjen a farkasok elől, akik rá várnak? Mit vártak tehát azok, akik már akkor is bíralták, amikor még semmit nem mondott? Egy pápát, aki nem lenne katolikus? Egy pápát, aki csökkentené Isten és közöttünk a távolságot, redukálva a hitet arra, amit eszünk átlát, vagy arra, amit pillanatnyi szeszélyünkben kedvünk lenne elfogadni? Valójában a világ jó öreg technikája mindig ugyanaz: hogy a tekintély, civil vagy vallási, szállítsa le a törvényes, teológiai, erkölcsi követelmények szintjét, hogy mi nyugodtan vétkezhessünk, azaz rossz lel-

² Krisztus igazságosságának és a világ relativizmusának szemeállításáról ld. az 1. jegyzetben idézett szám, Jean-Robert ARMOGATHE, „Elmélkedés XVI. Benedek Egyházáról”, 88–89. Henri de LUBAC, „Méditation sur l'Église”, ch. 5.

kiismeret nélkül. Hosszú ideig a császár világi hatalma akart uralkodni az egyházi és eucharisztikus transzcendencia tekintélyéig elmenve. Ez a szerep most a közvéleményre háramlott. A közvélekedés akarná a pápákat megválasztani és letenni. A közvélekedés az, ami a hittartalmat szeretné korlátozni az emberi ész határai közé, hogy meghirdethessen valamiféle konszenzusos nyugvó hitet vagy konszenzusos hitet, ami föltételezné magáról, hogy mindenkit elér. Ha így lenne, újra összetévesztődne a teológia és a politika, és zsarnoki szándékait elleplezné a majdhogynem értelem nélküli konszenzusos tartalom lagymatagságával. Ám az az isteni szeretet, ami a Kereszt otobaságáig és botrányáig elmegy, soha nem lesz konszenzusos. Egy ilyen adomány csak két típusú választ követelhet, személyest és közösségit, amelyek az üdvösség személyes ajándékában gyökereznek. Az üdvösség ajándéka alkotja meg az emberekből Isten népét, vagyis az Egyházat. Végül a közvélemény az, amely szeretné a kereskedelmi szférát kiterjeszteni az emberi embriókból készített gyógyszerekre, az öregek és nagybetegek által okozott költségeket csökkentve, kinyitván számukra jó tágasra az euthanázia kapuit, miközben az euthanáziát perverz módon mint a felebarát iránti együttérzés kötelességét mutatja be. A világ logikája az immanenciába való bezárkózás logikája, a bezárkózást szabadságnak álcázva. A hit logikája egy találkozás logikája, ami nem követel mást mint szeretetet, de az embernek minden erejével, egész agyával, minden képességével szeretni kell és cselekedni és átalakítani nem csak a világot, amint azt Marx követelte, hanem mindenk előtt a szívünket. Ez csak akkor történhet meg, ha a szíveinket valóban a szentháromságos jelenlét lakja és az üdvösség, amit Krisztus végérvényesen a világnak ajándékozott, csak ha minden erőnket egyesítjük ennek az üdvösségnek a szolgálatában. A közvélemény, az evilág senkit és semmit nem üdvözítenek. Egyedül Krisztus az Üdvözítő.

A *Communio* e számában kettős kérdésre keressük a választ. Először is, a keresztények nincsenek kettészakítva az evilág logikája és a hit logikája között? Erre a kérdésre a legutolsó zsinat atyáinak dokumentumaival egészen világosan azt feleljük: nem. Másodjára, a keresztények világbani tanúskodásának az evilágból, annak ismeretéből, sokféle és árnyalt kérdésfölvetéseiből kellene kiindulnia? Erre a második kérdésre azt feleljük, hogy egyetlen személy létezik, aki a világot önmagával ki tudja engesztelni: Jézus Krisztus, Isten Fia. Ő az, aki minden kérdésünk kiindulópontját képezi, míg az evilágból származó problematikák – a haszonelvűségére erre kiváló példa – mindig kikerülhetetlenül időhöz kötötten jelennek meg, hamarosan túlhaladottá válnak, rájuk a megosztás jellemző, képtelenek egyesíteni bennünket és nem adnak örömet. Ettől kezdve mi nyugodtan állíthatjuk azt, hogy nem az evilág az,

ami bennünket misszióra az evilágba küld, hanem bizony Krisztus. Semmi-
féle a-koszmikus (*a-cosmique*) visszakozás ezen a kiindulási ponton, ellenke-
zőleg. A keresztények erőfeszítései az igaz ismeretek és cselekvések terén
szünet nélkül vegyék mintának azt a végtelen szeretetet, amellyel Isten any-
nyira szerette a világot, hogy elküldte Fiát, hogy azt megváltsa.

A testté lett Ige – aki meghalt és feltámadt – teljes önküresítésében meg-
adatott az a szabadság, amelyet a Gonosszal és a rosszal való cinkosság
okozta elvakultság akadályoz. A látás ajándéka valójában a befogadást jelenti.

Ily módon az emberi személy egyéni, társadalmi, történelmi méltósága
a teremő Logoszhoz fűződő kapcsolatán nyugszik. Tehát el nem veszíthető.
Kifejeződik abban az elhatározásban, amellyel elismeri ezt a kapcsolatot
mint felszabadító függőséget. Ez beteljesedik, amikor a hívő ember szabad
döntéssel elfogadja a megtestesült Igétől, a Megváltótól a felszabadítást-
megszabadítást. Az egyéni és a társadalmi szubjektivitás így módon felma-
gasztosul, az individualista vagy „ösközösségi” szubjektivizmussal járó elva-
kultság viszont megaláztatik-elvettetik. Így végül is a „világ” – azáltal, hogy
elismeri teremtettségét és szolgai állapotát – csatlakozik befejezésének törté-
nelmi előrehaladásához az idők végezetéig.

A zsinatnak a világról alkotott fogalma egységesítő elem. Ettől kezdve a
„világ” történelmi kétértelműsége és *quasi* metafizikai jellege kettős szem-
pontból értelmezhető: képes elfátyolozni a Teremő rejtett jelenlétét és le-
leplezni a Megváltót, aki ugyanaz a személy. Ez a kettősség nem az embe-
ren kívül, és még kevésbé az Egyházon kívül van. A zsinat ennek történelmi
következményét a következőképpen fogalmazta meg:

„A világ már nem az igaz testvériség tere, az emberiség növekvő hatalma
pedig már azzal fenyeget, hogy magát az emberi nemet pusztítja el. Az em-
ber egész történelmén végighúzódik a sötétség hatalmai elleni, kemény
harc, mely az Úr tanítása szerint a történelem hajnalán kezdődött és az utol-
só napig fog tartani... E harc részeseként az embernek szüntelenül küzde-
nie kell, hogy kitarthasson a jóban; és saját belső egységét csak Isten kegyel-
mének segítségével és komoly erőfeszítések árán tudja elérni” (GS 37).

A II. Vatikáni Zsinat szintézise a világnak központi helyet tulajdonít.
A teremés és a megváltás közötti dinamikus kapcsolat felismerése nélkül
érthetetlen a központi helye. Az Egyház saját létét és küldetését is ebből a
dinamikus kapcsolatból kapja. Minden megkeresztelt ember ugyancsak so-
kat köszönhet ennek a dinamikus kapcsolatnak, ami a katolikus hit lénye-
géhez tartozik. Ezt tehát jó hírként és bizonyos szempontból célként kell
hirdetni: mindent egybefogni Krisztusban.

A „világ” a II. Vatikáni Zsinat szerint

„A legtöbbet használt szavak gyakran a legnehezebben meghatározhatók,
kétség kívül ilyen a világ szó is.” Ezzel a megállapítással kezdődik az a tanul-
mány, amit Jean-Yves Jolif tett közzé 1965 júliusában a *Lumière et vie* folyó-
irat hasábjain, amelynek ez a száma teljes egészében a „XIII. séma” kihirde-
tésére várakozás hangulatának lett szentelve. A „Lelkipásztori konstitúció az
Egyházzal a mai világban”, vagyis a *Gaudium et Spes* (GS)¹ szövegéről Yves
Congar azt mondta, a II. Vatikáni Zsinat „ígéret földjének” számít.

A világ fogalmát tárgyalva Paul Clavier úgy véli, hogy „a filozófusra tarto-
zik meghatározni a világ fogalmának a tartalmát és határait. A filozófusra, ez
biztos, de melyikre?”² Ugyanazon az oldalon a szerző megjegyzi: „ha min-
den egyes emberi lény, bezárva egyedi tapasztalatai esetleges halmazába, a
világot úgy látja, ahogy tudja, ebben az esetben egy még a világ, ugyanarról
beszélünk, amikor a világról beszélünk?” Kissé távolabb a Clavier rákérdez:
„hogyan tud mindenki, a világban behatárolva, hozzájutni egy olyan rálátás-
hoz a világra, ami alkalmas a megvitatásra, megosztásra, kicserélésre?”³ Va-
lójában a világ kérdésének megtárgyalása csak abban az esetben adhat he-
lyes eredményt, ha olyan az alany, akinek van világképe, világ-tudata.

A szerves fejlődés bemutatásának módszerét követve, mégha az előbbi
töredékes is, érdemes újra átgondolni, hogy a Katolikus Egyház a zsinaton
lépésről lépésre miként alakította ki saját maga én-tudatát és a világról alko-
tott képét, tudatát. Az e témakörre vonatkozó legfontosabb pápai beszédek
vizsgálata következik, a zsinat bejelentésétől (1959. január 25.), amit XXIII.
János tett, a zsinat bezárásáig (1965. december 7.), ami VI. Pálra maradt.⁴

¹ A zsinati dokumentumokra történő hivatkozás először a teljes címet adja meg, utána csak a kezdőbetűket.

² P. CLAVIER, *Le concept de monde*, PUF, 2001, 3.

³ Uo., 4.

⁴ A pápai beszédek a *Documentation catholique* (DC) folyóiratról vagy a *Discours au Concile*, *Centurion*, 1966 c. könyvből származnak.

Egymást követően mutatom be az előkészület szakaszait, majd a hivatalos cselekményt. Ez utóbbiak esetében bizonyos kihirdetett szövegekre is utalni fogok, és arra a világképre, amit alkalmaznak. Lineáris haladásról van szó, a teljesség és a szintézis igénye nélkül, ám ez talán újra kedvet csinál ahhoz, hogy a zsinat-eseményre negyven évvel a befejezése után ismét rákérdezzünk.

AZ EGYHÁZ, ISTEN ÉS A VILÁG KÖZÖTT.

A ZSINAT ELŐKÉSZÍTÉSE

(1959. MÁJUS 17.–1962. OKTÓBER 10.)

A zsinat tényleges előkészítő munkáját megelőzte egy előzetes konzultáció 1959. május 17. és 1960. május 30. között, aminek a célja az volt, hogy témákat vessen föl „a legfőbb cél eléréséhez, ami: a katolikus hit erősödésének és terjedésének az előmozdítása, a hívek keresztény életének erkölcsi megújulása, az egyházi fegyelem alkalmazása korunk igényeihez és módszereihez.” Ebben a szerény megfogalmazásban már ott rejlik az adaptáció mint föladat. Kétezer válasz érkezett – az I. Vatikáni Zsinat esetében csak 224 –, s ezeket tizenkét kötetbe gyűjtötték össze, nyolc belőlük a püspökök javaslatait tartalmazza. Ilyen állapotban ez kiaknázhatatlan, ezért e nyolc kötetből két könyv készült, egyfajta index a teológiai kézikönyvek mintájára 1960-ban. XXIII. János ezt a besorolást „hatalmas és csodálatra méltó munkának” mondta, de ennek az analitikus összegzésnek egyetlen fejezete vagy alfejezete nem vonatkozik a „világra”.

Az előkészítő szakasz (1960. június 5.–1962. október 10.) kezdetén a pápa pontosította a zsinat célját: „Krisztus Egyházának arcán eredete legtisztább, legegyszerűbb vonásainak ragyogását vissza kell adni, hogy olyannak mutakozzék, amilyennek isteni alapítója teremtette...”. Majd XXIII. János felvázolta a modern kort, azt a világot, amelynek képe változik, az anyagi javak hajszolása jellemzi, megfelelkezik a „felsőbbrendű és vallási rend” alapelveiről, „melyek a keresztény civilizáció terjedését és hatását jellemezték évszázadokon át.” Arról van tehát szó, hogy újra „érvényre kell juttatni világosan és erőteljesen az emberek keresztény életének és gondolkodásának lényegét (*ratio*), melynek az Egyház letéteményese és szétosztója az idők végezetéig.”

Ettől a pillanattól kezdve XXIII. János valamennyi, a zsinatra vonatkozó megnyilatkozásait ez a gondolat uralta. 1961. december 25-én: „az Egyház küldetése az, hogy az Evangélium isteni, éltető és örök energiáit a modern világba beáramoltassa.” Ezen időszak alatt számos bizottság dolgozott a ter-

vezetek-sémák (összesen 70) összeállításán, amelyek bizonyos egyháziak szemében a zsinat által mindössze becikkelyezendők, minden érdemi tárgyalás, vita nélkül. Néhány megyéspüspök és teológus, Rómából és máshonnan, ugyanakkor nyugtalankodtak: a javasolt szövegekben nyomát sem látták azoknak a gondoknak, amelyeket az előkészítő szakasz legelején tudattak az illetékesekkel.

XXIII. János pápa 1962. szeptember 11-én, a kubai válság előtt egy hónappal a világ közállapotát a következőképpen vázolta:

„Az Egyház ma tanúja az emberi társadalom súlyos válságának, a világ fontos változások felé tart... A ma embere lelki téren nem fejlődik olyan mértékben, mint az anyagi javak terén. Új és zavarba ejtő jelenség a harcos ateista szervezetek létrejötte, amelyek számos országot lerohannak. Tudjuk, hogy ennek látványa sokakat elbátortalanít, s ők csak a világunkra ráboruló teljes sötétséget látják. Ami bennünket illet, mi az emberi nem Megváltójába vetjük bizalmunkat, aki nem hagyja el az Ő vére árán megváltott embereket.”

A zsinat egybehívásának célját a pápa nyíltan megmondta: „A világnak szüksége van Krisztusra, és az Egyháznak kell elvinnie Krisztust a világba. A világnak megvannak a maga gondjai. Sokszor rémülten keresi a megoldást. Az Egyház mindig a szíven viselte az ilyen súlyos gondokat. Figyelmes tanulmányozás tárgyává tette, és az ökumenikus zsinat világos, érthető nyelven tud megoldásokat javasolni, amelyekre az ember méltósága és keresztény hivatása vágyakozik.”

A zsinat küldetése tehát kettős. Egyrészt a világnak nem az Egyházra van szüksége, hanem Krisztusra. Ez a „Krisztus-igény” magában foglalja az Egyház alapvető feladatát: elvinni Krisztust a világba. Másrészt, a pápa kirója a zsinatra feladatát: legyen az egész világ, a modern világ szószólója Isten előtt. XXIII. János gondolatvilágában az Egyház és a világ nem két egymáson kívüli létező, nem két szembenálló létező, akik között párbeszédnek kellene folynia. A két valóság (Egyház, világ) közötti kapcsolat bonyolultabb. A világ várja Krisztust; az Egyház az egész, modern világ feleletét viszi Krisztushoz. A világban Krisztus szóvivője, az Egyház a világ válaszvívője Krisztusnál. A lényeget így megfogalmazva, a szöveg pontosítja az Egyház küldetését:

„Mit lehet mondani az Egyház és a civil társadalom kapcsolatairól? (...) Az alapvető jogok egyike, amelyről az Egyház nem mondhat le, a vallási szabadság, amely nem korlátozható a kultusz szabadságára. Az Egyház erre a szabadságra igényt tart és ezt hirdeti. Ezért a szabadságért visel el számos országban az Egyház gyötrő, súlyos megpróbáltatásokat. Az Egyház nem mondhat le erről a szabadságról, ami az általa teljesítendő szolgálathoz szo-

rosan kapcsolódik. A Gondviselés akaratának lényegi és helyettesíthetetlen tartozéka, hogy az embert az igazság útjára vezesse. Igazság és szabadság olyan sarokkövek, amelyekre az emberi civilizáció épül.”

Ez az 1962. szeptember 11-én mondott beszéd teljes igényű fogalmat bontakoztat ki a világról és annak Krisztushoz fűződő kapcsolatairól. XXIII. János elmondja, hogy ennek a küldetésnek a kettős dimenziója az Egyház számára megköveteli, hogy szabadságban cselekedhessen, amely szabadság természetesen kötődik a betöltendő szolgálatához: vezetni az embert az igazság útján. Ez a szolgálat XXIII. János szerint az emberi civilizáció alapköve, következésképpen a civil társadalomé és az új politikai világe. Mindezt megtámogatja a „gondviselészerű akarat” elismerése a világgal kapcsolatban.

AZ „ÚJ PÜNKÖSD”

(1. ZSINATI ÜLÉSSZAK – 1962. OKTÓBER 11 – DECEMBER 8.)

XXIII. János a zsinat megnyitásakor (1962. október 11.) az előzőleg mondott beszédeiben fölvezetett iránymutatásokat föllevenítve azt kérte, hogy a zsinat erőfeszítése különösen az együttműködés megfogalmazására irányuljon:

„Szükséges, hogy ez a biztos és változatlan tanítás, amit hűségese tisztelettel kell övezni, elmélyítődjön és olyan módon kerüljön bemutatásra, ami megfelel korunk követelményeinek. Valójában más maga a hitletétel, vagyis a tiszteletre méltó tanításban található hitigazságok együttese, és más a forma, amellyel ezeket hirdetni kell, ugyanakkor megőrizvén bennük ugyanazt a tartalmat, értelmet. Nagy fontosságot kellene tulajdonítani ennek a formának és rajta türelmesen dolgozni, vagy ha kell, kialakítani; és olyan bemutatásra törekedni, ami jobban megfelel a pasztorális jellegű tanításnak.”

Az első ülészak résztvevői egymással kapcsolatot teremtve hamar fölmérték, mekkora a különbség az előzetes előkészítéskor írottak és a nekik átadott dokumentumok között. Komoly feszültségek támadtak. Suenens bíboros 1962. december 4-én azt javasolta, hogy a zsinati sémákat dolgozzák át újra az Egyház párbeszédének kettős (*ad intra* és *ad extra*) tengelye mentén. Ez a javaslat adta meg a továbbiakban a zsinati munkálatok vezérfonalát.

XXIII. János a néha drámai nehézségekkel szemben is megőrizte derűjét, amit a betegsége sem tudott kikezdeni. Az első ülészak záróbeszéde az ő utolsó hivatalos hozzájárulása a zsinathoz. A minket érdeklő szempontból ez a beszéd nagy fontosságú.

„Szükséges volt, hogy a messziről jött és a közös tűzhely körül összegyűlt testvérek kapcsolatba lépjenek és egymást kölcsönösen, jobban megismer-

jék [...]; szükség volt a különböző tapasztalatok kicserélésére, hogy azokat a zsinati atyák tovább gondolják, így hasznosítsák a pasztorális adottságokat, amelyek a legkülönbözőbb apostolkodási körülményeket tükrözik.

Érthető, hogy kellett néhány nap a megegyezésre jutáshoz afelől – a szeretet lévén a megmentő –, ami egyébként érthetően különböző, de néha elfogult nézőpontok tárgya volt. Ezek a gondviselészerű viták segítettek napfényre az igazságot és a világgal szemben felmutatták Isten gyermekeinek szent szabadságát, úgy, amint az az Egyházban létezik.”

Ezután a remény szavai következtek: a zsinat „új és nagyon várt pünkösdt hoz, ami az Egyházat új lelki erővel fogja gazdagítani”, „újabb előre lépés Krisztus országa felé az evilágban”, „a mindenható Isten legfőbb jogainak, az emberi testvériségnek szeretetben történő megerősítése, s a jóakarátú embereknek megígért béke” közeledése. Ez az új pünköszt az Egyház belső életére éppen úgy vonatkozik, mint a Krisztus és a világ között fennálló kapcsolatra. XXIII. János szemében szoros összefüggés áll fenn a mindenható Isten legfőbb jogainak elismerése és az emberi testvériség szeretetben történő megvalósulása között. Isten jogainak ilyenén hangoztatása meglepő lehet. Mégis, a *Gaudium et Spes* (36. pont) ugyanezt a valóságot jelenti ki, azt állítván, hogy „a Teremtő nélkül a teremtmény semmivé válik.”

VI. Pál pápa röviddel beiktatása után, 1963. június 30-án a párbeszédre helyezte a hangsúlyt az Egyház létét és küldetését illetően: „Létezik egy másik párbeszéd, amelyben ma az Egyház elkötelezett, párbeszéd a modern világgal, vagyis a modern emberrel, aki látványos eredményeket ér el eddig kiaknázatlan területeken, úgy tűnik, megistenül saját hatalmától és Isten helyébe akar lépni.”

A pápa fölfedezte ennek a modern világnak a Lélek és a kegyelem hatása alatt álló, mélyből jövő hangjait. Előre megérezte, hogy ez a titkos munka megtiltja a világnak, hogy hamis békével, hamis összhanggal és csalóka igazságossággal meglegedjen.

A ZSINAT „NYITOTT ABLAK A VILÁGRA”

(2. ÜLÉSSZAK, 1963. SZEPTEMBER 29 – DECEMBER 4.)

VI. Pál megnyitván a 2. ülészakot 1963. szeptember 29-én, megjegyezte, hogy a zsinat a világ felé kezdett egy üzenetet megfogalmazni, amelynek jelentését így foglalta össze: „a zsinati atyák mindenek előtt nem belügyekkel akartak foglalkozni, hanem az egész emberiség ügyével, és a párbeszédet nem egymás között akarták folytatni, hanem az emberekkel. Ez azt jelenti,

hogy ezt a zsinatot a szeretet jellemzi, amely sürgető és tágas, másokra gondol önmagát megelőzőleg, s nem más mint Krisztus egyetemes szeretete.” A világra vetett tekintetet, a vele folytatott párbeszédet a pápa a szeretet cselekedeteként mutatta be, az Egyház lényegeként és e címen ez utóbbi úgy lép fel, mint az Egyház öntudatának lényegi eleme. Az Egyház, önmagáról képet alkotva, ezután „hidat verhetne a kortárs világ felé, amellyel realista módon szembenéz.” „Miért ennyi üres hely a zsinaton? Hol vannak az üldözött testvérek? A világon más, mérhetetlenül elszomorító jelenségek is felfedezhetők. A nyomuló ateizmus kiöli a világból az intellektuális, erkölcsi, társadalmi rend pontos fogalmát, éppen azt, ami a világot „világgá” teszi, és nem „káosszá”. Ameddig a fejlődés csodálatos módon tökéletesíti mindazokat az eszközöket, amelyekkel az ember rendelkezik, az emberi szívet egyre inkább birtokba veszi a magányosság, a szomorúság, a reménytelenség.”

VI. Pál nevén nevezte a legfőbb rosszakat: részint az ateizmust, ami a világ öntudatát elveszejt, noha ez a „világ” lényegi szervezője, másrészt a növekvő szakadékat a cselekvés hatalma és a lét szomorúsága között. A *Gaudium et Spes* kidolgozása e két rossz szoros összefüggésére majd rávilágít. A „világra nyitott ablak”, a zsinat alatt az Egyház a világot megértéssel és csodálattal szemlélte, ugyanakkor tudta, hogy saját maga is többféle fogalmat használ róla. Az Egyház a világot szolgálni akarta, növelni méltóságát és nem elítélni, hanem támogatni és megmenteni: „éltető kovász” akart lenni, és „az üdvösség eszköze magáért a világért.”

Az 1963-ban kihirdetett dokumentumok, *Inter mirifica* (IM, Határozat a tájékoztató eszközökről), és a *Sacrasanctum Concilium* (SC, Konstitúció a szent liturgiáról) megelégednek néhány utalással. A világban, „amilyen” (IM 11), a kommunikáció eszközei minden embert a „világ polgárává” (IM 22) tesznek. Az Egyház „egyszerre emberi és isteni, látható, ugyanakkor láthatatlan javakban gazdag, buzgón tevékenykedik és elmerül a szemlélődésben, jelen van a világban, de az ég felé zárandokol”, oly módon, hogy ami benne emberi, az isteni által legyen rendezve, annak alávetve, a látható a láthatatlannak, ami a cselekvéssel kapcsolatos, alárendelődjön a szemlélődésnek, és a jelenvaló a jövőendő örök hazára irányul, amit mi keresünk (SC 2).

AZ EGYHÁZ A VILÁGÉRT

(3. ÜLÉSSZAK, 1964. SZEPTEMBER 14 – NOVEMBER 21.)

A harmadik ülészak megnyitásakor VI. Pál elemezte azt a folyamatot, amely által az Egyház magáról tudomást szerez.

„Az Egyház elidőz némi önelégültséggel, elfeledkezvén, egyrészt Krisztusról, akitől mindent kapott s akinek mindennel tartozik, másrészt az emberiségről, akit küldése szolgálni. Az Egyház Krisztus és a világ között foglal helyet, nem elégedett önmagával, nem egy sötét mozivászon, nem önmagában van saját célja, hanem minden vágyával egészen Krisztustól, Krisztusban és Krisztusért akar létezni; teljesen az embereké akar lenni az emberek között és az emberekért, mint alázatos és dicsőséges közvetítés az Üdvözítő és az emberiség között, hogy megőrizze és szétossza a természetfölötti élet igazságát és kegyelmét.”

A „híd, amit a világ felé kell verni”, az Egyház önmaga. Sőt, az Egyház nem Krisztus és a világ között van, mint a pápa szövege mondja, mielőtt javítaná magát: az Egyház Krisztustól van, Krisztusban és Krisztusért. Léven teljes egészen az embereké, az emberek között és az emberekért, azt lehet mondani, hogy „közvetítés a Megváltó és az emberiség között”, ha az ember megérti, hogy az Egyház az üdvösség kegyelmének kedvezményezettje, ami szünet nélkül munkálja a „Krisztusban már megváltott világot”, a megváltandó világért van, és ez „a világ, ami körülvesz bennünket érdeklődéssel, vagy közönnyel vagy ellenségesen” és a pápa ezt a világot köszönti a zsinat nevében.

A harmadik ülészakon fontos szövegek véglegesültek (*Lumen Gentium*, dogmatikus konstitúció az Egyházról, LG; az *Unitatis Redintegratio*, határozat az ökumenizmusról, UR; *Orientalium Ecclesiarum*, határozat a keleti katolikus egyházakról, OE). Az elvégzett munkát nézve, VI. Pál azt kívánta, hogy „az Egyház vetítse ki fényét a profán világra, amelyben él és amely körülveszi, és azt vonzza magához. Az Egyháznak jelként kell megjelennie a nemzetek között (ld. Izaiás 5,26), hogy minden embert irányítson személyes útján az igazság és az élet felé. Végeredményben (...) ennek a tannak a kidolgozása (...) nem feledkezik meg soha az emberiségről, amely az Egyházban sereglik egybe, vagy alkot történelmi és társadalmi környezetet, amelyben az Egyház betölti küldetését. Az Egyház a világért van.”

Az utolsó, rövid mondat összegzi a pápa meggyőződését. Ezen szavakat félreértve, a II. Vatikáni Zsinatnak szemére lehetne vetni, hogy hátat fordított Isten primátusának és a modernitás antropocentrizmusának behódolva megtagadta a transzcendenciát.

Az 1964-ben kihirdetett dokumentumokból csak az Egyházzal szülő konstitúciót vegyük figyelembe, amely felelni akar a következő kérdésre: Egyház, mit mondasz önmagadról? És a világért (LG 1) akarja az Egyház pontosítani természetét, küldetését; ezt a világot az Atya örök és szabad szeretete (LG 2) teremtette, amelyben az Egyház, vagyis Isten országa már *in mysterio* jelen van, folytatja növekedését (LG 3). Az Egyház a világban mint szervezett társaság (LG 8) van jelen, és mint minden ember megváltásának eszköze-népe, az egész világért (LG 9). A világban szétszóródott hívek a Szentlélekben élnek közösségben, s arról tesznek tanúságot, Aki az üdvösség principiuma a világ számára (LG 17), megvilágosít minden embert, hogy végezetül élete legyen. Mert az Isten nélkül élő ember ebben a világban ki van téve a reménytelenség korlátainak (LG 16). Ezért az Egyház imádkozik és dolgozik mindaddig, amikoris az egész világ, alávétve Krisztusnak, minden tiszteletet és dicsőséget megad Istennek, az Atyának (LG 17).

Az Egyházat az apostoli utódlás tagolja s üdvözítő jellegű küldetését a világért tölti be; e küldetés jelentős része a világiakra tartozik, akik a világ dolgaiban és feladataiban elkötelezve, annak megszentelésén dolgozva belülről, a kovász módjára (LG 30-31), annak reményében, hogy a világot Istennek szenteljék (LG 34). Próféta remény hordozói, zarándokok ebben a sötét világban (LG 35), kölcsönösen segítik egymást szentebb életre törekedve, hogy a világ, lassacskán átítatva Krisztus Lelkétől, eljusson végcéljához igazságban, szeretetben, békében (LG 36). Tanúskodván Krisztus föltámadásáról, a világot lelki gyümölcsökkel táplálják (LG 38).

Az Egyház kapcsolatát a világgal elszakíthatatlan szavak, igék jelzik: szolgálni, felvállalni, megtisztítani, erősíteni, fölemelni (LG 13). Ez erőteljes, lendületes kapcsolat: a szentség tanúságtétele, titokzatos valóság, az egyedül szent Krisztus szentségének megvalósulása az ember számára (LG 39). Sokféle megvalósulás, a szentség nem más, mint a szeretet teljes kifejeződése, amellyel Isten szereti és üdvözíti a világot (LG 41). Ez a szentség a kereszténység legmélyebb valósága. Egyszóval, az Egyház mint Isten népe, Krisztus teste, a Szentlélek temploma, a világban jele és eszköze az Istennel megvalósítandó egységnek és az emberi nem egységét célozza. Ez a szentségi kapcsolat onnan származik, hogy az Egyház a testté lett Igében, Krisztusban van a közös hitben, reményben, szeretetben rejtőző belső valósága okáért (LG 1, 8, 48).

Ez az ülésszak alatt fontos esemény történt: a zsinati atyáknak bemutatták azt a tervezetet, amely hatalmas munkával a *Gaudium et Spes* lelkipásztori konstitúcióvá lett. Mgr. Guano (aki nem sokkal ezután e nagy munka áldozata lett) 1964. október 20-án tett pontot a zsinati atyák által 1963-ban kért

változtatásokra. Négy pontja a következő: (1) A világ szó teológiai értelme, amint azt a séma érti. (2) Az Egyház és a világ közötti kapcsolatok. (3) Különbőségtétel és kölcsönös kapcsolat a teremtés rendje és a megváltás rendje között. (4) Az idők jeleinek fogalma és értéke.

A jelentést tevő bemutatta a szöveg tartalmi és formai megfogalmazásának nehézségeit, amelyek „sürgős hasznosságából” származnak. „Az első nehézség a doktrinális probléma bonyolultságából származik, ami az Egyház és a világ közötti kapcsolatokat illeti, ugyanakkor bizonyos szavak sokféle jelentéséből, főként pedig a „világ” fogalmából. Maguk az érvek is különböző szempontok és teológiai nézőpontok szerint szemlélhetők és összegezhetők.” Ezután megadta a „világ” fogalmának helyes értéséhez szükséges pontosításokat.

„Az emberek családjáról és univerzumáról van szó a maga egységében és különbözőségében.”

Szükséges ismerni a különböző szempontokat, amelyek szerint a világot szemlélni lehet: 1. mint Isten által teremtett; 2. mint bűnbe esett; 3. mint Krisztus által megváltott és megszentelt, a várakozás fájdalmai közepette.

Világos, hogy ezek a szempontok különböznek egymástól, valójában egymással keverednek. Amikor ebben a sémában a világról beszélünk, a mélyebb teológiai értelmezést kizárva, elsősorban az egész univerzumról és az emberiség családjáról van szó, aki a földön él, hogy elérje célját Isten előre meghatározott szándéka szerint. Meg kell jegyezni, hogy a világban számos elemet és eseményt lehet találni, amelyek, bár természetfölötti rendeltetésűek, mégis rendelkeznek saját jelleggel és törvénnyel. Ebben a sémában kifejezetten a dolgok evilági rendjéről van szó. „A világ folyamatosan magán hordja Isten szeretetének és jelenlétének jegyét; de, sajnos Isten tagadásának a jegyét is.”

Ehhez néhány megjegyzést kell fűzni. A teológiai nézőpont a fenomenológiai nézőponttól meg lett különböztetve. A világ alapvető kétértelműségével mint egzisztenciális tényezővel számoltak a szerzők. A világ nem lett azonosítva az emberrel, sem az ember a világgal, de az emberiség családja és az egész univerzum együtt alkotja a világot. A világ elemeinek és eseményeinek természetfölötti rendbe tartozása nem terheli meg saját jellegüket és saját törvényeiket. Ebből származik az újabb pontosítás: a világ azt jelenti, amit Mgr. Guano a dolgok földi rendjének nevez. A dolgok földi rendje nem lehet a természetfölötti rendből ellen-megkülönböztetett (*contre-distingué*). Marad tehát ezek egymáshoz illesztése, amint a *Gaudium et Spes* sikeresen megteszi, amint látni fogjuk.

A VILÁG JÖVŐJE

(A 4. ÜLÉSSZAK, 1965. SZEPTEMBER 14 – DECEMBER 8.)

A történelem mint teológiai toposz

VI. Pál 1965. szeptember 14-én megnyitván a 4. ülészsakot, a zsinat történelmi helyzete iránt érdeklődött; az ugyanis a kortárs világ valóságába ivódik be mint a legmagasabb szintű, legvilágosabb, legemberibb megerősítése annak a magasztos vallásnak, amelyet nem ember gondolt ki, hanem Isten az, Aki kinyilatkoztatta. Ez a vallás felemelő szeretet-kötelék, amelyet a kimondhatatlan Atya létesít az emberiséggel Fia, a mi testvérünk, Jézus Krisztus közvetítésével az elevenítő Szentlélekben. Mit tett az Egyház a zsinaton? Egy szót talált a pápa erre válaszul: „az Egyház szeretett”. Így kapott nevet az a kapcsolat, amelyet az Egyház fönntart a valósággal.

A zsinat följárlotta az Egyháznak „a világ panorámaszerű szemléletét” annak a ténynek a tudatosítása mellett, hogy az Egyházban fakad „az évezredek üdvtörténet folyama, az isteni szeretet emberi történelme”. Ezért az Egyház a világban nem rendelkezik öncéllal, hanem szolgálattal minden nép irányában: „az Egyháznak jelenlévővé kell tennie Krisztust mindenki számára, egyéneknek és nemzeteknek, a lehető legtágasabban és a lehető legnagyobb mértékben, ez a sajátos küldetése.”

A negyedik ülészsak nagyon intenzív munkáját itt nem cél fölleveníteni. Tizenegy dokumentum kihirdetése történt meg, a zsinati atyák vélekedése szerint valamennyi kellően kiérlelt, kiforrott, letisztult, világos állásfoglalást, tanítást tartalmaz. VI. Pál pápa 1965. december 7-én mondta el a záróbeszédet. Föltette a központi kérdést: mi a II. Vatikáni Zsinat „vallásos” (*religieuse*) értéke? Először a világ és az idő képét vázolta föl: „olyan időt élünk, amely az evilág meghódítására törekszik, olyan időt, amelyben Isten elfelejtése eszmei áramlattá lett, s ezt látszólag a tudományos fejlődés sugallja; olyan idők járnak, amikor az emberi személy egyre inkább öntudatra és szabadságának tudatára ébred, és lényegileg abszolút önrendelkezésre törekszik, és minden törvény alól ki akarja magát vonni, ami az abszolút önrendelkezését felülírja.”

A világ és az idő, ez a két fogalom elválaszthatatlanná vált a zsinat során és elvezetett arra a fölismerésre, hogy a történelem teológiai toposz; a történelemben és bizonyos értelemben általa születik meg a párbeszéd Isten és az ember között és teremti meg az ember számára Isten és önmaga kettős és egyedi újra-fölismerését.

A világ ereje és gyöngesége

Isten és az ember kölcsönös ismerete a világ történelmében olyan ismeret, amelynek a biblikus látásmód szerint a teremő és megváltó Isten a kezdeményezője. Ezt a zsinat elismerte: az Izraelnek tett kinyilatkoztatást, és ez éretetőkára Krisztusban. A *Dei Verbum* kezdetű dogmatikus konstitúciót a zsinaton született dokumentumok között az első helyre teszik. Előszavában az egész világ mint globális valóság jelenik meg, hogy hallgassa az üdvösség üzenetét és azt befogadván higgyen, reméljen, szeressen. A folyamat végpontja a theológális közösség Istennel a történelemben egészen addig, hogy a Megtestesült Ige, Isten Fia és az Emberfia megjöjjön Atyja dicsőségében. A kinyilatkoztatás kezdetétől létezik a kölcsönös adás, kölcsönös szolgálat kapcsolata a szövetség népe és a világ, mint az emberiség családja között az univerzumban, ami őket körülveszi.

Ebben a perspektívában kell olvasni a *Gaudium et Spes* néhány fejezetét. Már a 2. pontban egy megjegyzés figyelmeztet, hogy a világ az a hely, ahová az ember helyeztetett: a következőkben tehát magáról az emberről és a világról fejt ki tanítását az Egyház. A szöveg pontosítja, miként értendő az ember és a világ közötti kapcsolat. A világ a ma realitása, következésképpen lényegileg történelmi realitás. A zsinat az embereket, az emberiség családját tartja szembe előtt az univerzummal együtt, amelynek keblén él. Ezt „a világot – nézi –, az emberi nem történelmének színházát, melyet az emberi történelmek, kudarcok és győzelmek jellemeznek; a világot, melyet a keresztyének hite szerint a Teremő szeretetből alkotott és tart fenn, s mely a bűn szolgásgába került ugyan, de a megfeszített és föltámadt Krisztus, megtörvén a Gonosz hatalmát, megszabadította, hogy Isten terve szerint átalakuljon és elérje a beteljesedést” (GS). Erőfeszítések, vereségek, győzelmek, ilyenek az ember tapasztalatai a világban, e színházban, ahol az emberi nem történelme játszódik. A keresztyén hit igyekszik jelentéstartalmat adni ezeknek az egyetemes tapasztalatoknak. Ez a jelentéstartalom kettős. Egyrészt, a világ realitásának alapja és aktualitása a teremő szeretetben rejtezik. Másrészt, ugyanez a világ a Gonosz rabságában van, olyan világ, amelynek Krisztus megadja a szabadság lehetőségét, az átalakulás és a beteljesedés lehetőségét. A bizonyára ... de ne tévesszen meg: egyáltalán nem valamiféle könnyű mechanizmusról van szó, és a jövőbeli „átalakulás” elkötelez „az emberiség egész történelmén keresztül vonuló kemény küzdelemre” (GS 37).

Az ember nézi a világot, amelyben ő maga fejlődik, tekintete egybefogja saját valóságát, és ez benne lelkesedést és szorongást vált ki. Az Egyház küldetését teljesíti, őszinte párbeszédbe bocsátkozva, hogy megmentse az em-

bert és helyreállítsa a világot; ettől kezdve az ember lesz valamennyi dimenziójával együtt a párbeszéd tárgya és tartalma (GS 3). A *Gaudium et Spes* első részének első három fejezete ennek lett szentelve. Előtte a pasztorális konstitúció kifejti, a zsinat miként vélekedik a világról.

„Így tehát ismernie és értenie kell a világot, melyben élünk, várakozásait, vágyait és gyakran drámai vonásait” (GS 4). Több vonásra érdemes figyelni. A világot mélységes és gyors változások jellemzik, melyeket az ember okoz, és kiterjednek az egész univerzumra, magára az emberre, s megváltoztatják gondolkodását, cselekvését minden téren, ide értve a vallási területet is. A szöveg a növekvés válságáról beszél: az ember olyan mértékben „látja hatalmának megnövekedését”, hogy „annak többé már nem ura”. Az ismeretanyag, amit magáról megszerez pszichológiai intimitása és társadalmi beágyazottsága terén, nem elegendő, hogy fölfedezze, mire irányuljon pusztá léte. A fejlődés minden téren magával hozza az egyenlőtlenségek és az igazságtalanságok növekedését. A világ, minél inkább tudatában van egységének, annál gyakrabban megtapasztalja a legfájdalmasabb szakadásokat. Gondolati téren az eszmék egyre gyakrabban cserélődnek, s vele párhuzamosan az alapvető fogalmak mind kétértelműbbé válnak (GS 4). A társadalom életében számos téren erős feszültségek léteznek a város és a vidék között (GS 6).

Abban a pillanatban, amikor a kritikus gondolkodás lehetővé teszi a világ mágikus fölfogásának meghaladását, ugyanaz a kritikus gondolkodás következményként megéli, hogy mind nehezebben nyílik meg számára az alteritás számtalan területen. Tehát az emberi személy önbeteljesítésének folyamata törékennyé válik a másokkal fennálló kapcsolatban, ami a kultúra alapja és az Istennel fenntartott kapcsolatban, Aki a világ rendjének forrása. A történelem színháza, a világ szédületes gyorsasággal szembesül: ez a jelenség, a fejlődésben lévő technológiák gyümölcse, úgy tűnik, az emberi társadalomra az időhöz való új viszonyulást kényszerít, ami embertelen. „Ebből ered a kölcsönös bizalmatlanság és ellenségeskedés, a sok konfliktus és nyomorúság, melyeknek az ember okozója is, áldozata is egyszerre” (GS 8).

A *Gaudium et Spes* bevezetésében a világról szóló fejtegetés a következő sorokkal zárul: „A mai világ egyszerre mutatkozik hatalmasnak és erőtlennek, képesnek a legjobbak vagy a legrosszabbak megtételére; egyformán nyitva van számára a szabadságra vagy a rabszolgaságra, a fejlődésre vagy a visszaesésre, a testvériségre vagy a gyűlölködésre vezető út. Továbbá az ember ráébred, hogy neki magának kell helyes irányba terelnie azokat az erőket, melyeket ő maga ébresztett föl, s melyek eltiporhatják vagy szolgálhatják. Ezért igazában kérdéseinek tárgya – önmaga” (GS 9).

A modern világra vetett tekintet az embert elvezeti arra, hogy önmaga felől kérdezősködjön, állítja a zsinat. Nincs ebben túlzott optimizmus? Nem lenne pontosabb az a megállapítás, hogy a XXI. század emberét az ütközések erőszaka befolyásolja, amit a felelőtlen és következménytelenségnek örvendő „szörnyeteg médiavilág” is segít, ezért jobb lenne, ha az ember nem kérdezne rá sajátmagára? Nem lenne jobb a kollektív kérdésfeltevés a személyes kérdésfeltevés helyett? Akármint is legyen, a zsinat választása világos: „Az egyensúlyzavarok, melyektől a mai világ szenved, valójában azzal az alapvetőbb egyensúlyzavarral függenek össze, mely az ember szívében gyökerezik. Magában az emberben ugyanis sok ellentmondó elem küzd egymással. Egyrészt ugyanis mint teremtmény sokszorosan korlátozottnak, másrészt vágyaiban korlátlanoknak és egy magasabbrendű életre hivatottnak érzi magát. Sokféle érték vonzza egyszerre, és mindig választani kénytelen közöttük, s nemegyről egészen le kell mondania. Ráadásul mivel esendő és bűnös, gyakran teszi azt, amit nem akarna, amit pedig szeretne, nem teszi meg. Ezért megosztott önmagában, amiből sok és nagy társadalmi ellentét is származik” (GS 10).

A zsinat ily módon világosan és félreérthetetlenül hangsúlyozza az emberi személy elsőbbségét a világgal és a társadalommal szemben. A *Gaudium et Spes* annak elfogadását javasolja, hogy a világgal kapcsolatos kérdésre adandó felelet benne van az emberrel kapcsolatban feltett kérdésre adott válaszban. „A világ jövője forog ugyanis veszélyben, ha nem támadnak bölcsőbb emberek, s ha bölcsesség hatja át az embert, a láthatókon keresztül eljut a láthatatlanokhoz” (GS 15).

Ez az út egyben fölszólítás a világban jelen lévő Istennel folytatandó párbeszédre, Aki annak eredete és végcélja. Ez a párbeszéd belső, folyamatos, éltető kapcsolatot jelent Isten és az ember között (GS 19). Nemet mondani erre a kapcsolatra: embertelen olyannyira, hogy az ateista humanizmus igazi dráma. Beleegyezni ebbe a kapcsolatba: megalapozza az értelmes önállóságot, autonómiát (GS 36), biztosítja a tudatos és szabad választást (GS 17), a közjó elrejtett forrása (GS 24), mindenféle fejlődés beteljesedése (GS 38). Innen származik a megállapítás: „a krisztusi üzenet nem vonja el az embereket a világ építésétől, nem teszi őket közönyösekké sorstársaik iránt, hanem még erősebben kötelezi őket, hogy a világ javára munkálkodjanak” (GS 34). Innen a figyelmeztető kiáltás: „Ha Isten feledésbe merül, maga a teremtés elhomályosul” (GS 36). „Kísért ugyanis a vélemény, hogy személyünk jogait csak akkor birtokolhatjuk teljes mértékben, ha függetleníjtük magunkat az isteni törvény minden előírásától. Csakhogy ez az út a személy méltóságának nem a megőrzéséhez, hanem megsemmisüléséhez vezet” (GS 41).

Összegzés

Guano püspök rákérdezett a természetfölötti rend és a földi valóságok rendjének helyes összeegyeztetésére. Egy kényes, problémákkal teli kutatás végén a *Gaudium et Spes* az Egyház tanítását egyszerű szavakban foglalta össze. Egyetlen isteni rend létezik, abból a tényből kifolyólag, hogy az egyetlen Isten Teremtő és Megváltó (GS 41). Az embernek egyetlen hivatása van, és ez a hivatás isteni eredetű (GS 22). Erről a hivatásról tanúskodik az öntudat-lelkiismeret rejtekén a Logosz elfátyolozott, teremtmény jelenléte.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK JÓZSEF

ÉLETRAJZI ADATOK:

ÉTIENNE MICHELIN, született 1954-ben, pap 1987-től, teológiai doktor, tanít a Studium de Notre Dame de Vie-n. *Vatican II et le «surnaturel»* c. könyve 1993-ban jelent meg: Éditions du Carmelnél.

NICOLAS AUMONIER, filozófiatörténetet tanít a Joseph Fourier (Grenoble-I) Egyetemen, tagja a *Communio* francia szerkesztőbizottságának.

IGNACE VERHACK

Az Egyház és a vallási tudat elvilágiasodása

Míg huszonöt évvel ezelőtt a vallás- és társadalomkutatók még magabiztosan állították, hogy a nyugati kultúra elvilágiasodása (szekularizációja) visszafordíthatatlan, és hogy a vallás határozottan a múlthoz tartozik, mára már sokkal óvatosabbak lettek.

Ennek jelét láthatjuk Kurt Bowen egy nemrégiben írt tanulmányában¹, amely a keresztények szerepéről szól egy elvilágiasodott korban. E könyv (és az ebben idézett más tanulmányok) egyik állítása az, hogy egy posztmodern társadalomban inkább az egyházak iránti érdeklődés csökkenéséről kéne beszelnünk, mintsem elvilágiasodásról.

I. AZ ELVILÁGIASODÓ TUDAT

1. A vallási sokszínűség

Eredetileg a társadalomkutatók bizonyosak voltak abban, hogy az intézményes egyházak hatalmának csökkenése az élet és a valóság vallásos értelmezéseinek eltűnését fogja eredményezni, ezáltal pedig a tudat elvilágiasodását².

Ez azonban nem történt meg. Az isteni, a lélek, a menny és a halál utáni élet vallási megjelenítései virágoznak, még akkor is, ha az emberek már nem föltétlenül járnak templomba (hit odatartozás nélkül).

Az emberek lelki keresése sem csitult el. Éppen ellenkezőleg, a kortársaink talán sokkal inkább gondolkodnak az élet értelmén és célján, mint az elődeink. Az azonban mindenképpen igaz, hogy az egyházak hitelesítő tekintélye elveszítette hajdani vezető szerepét.

¹ BOWEN Kurt, *Christians in a Secular World. The Canadian Experience*. Montreal–Kingston, 2005.

² BOWEN Kurt, *Christians in a Secular World. The Canadian Experience*. Montreal–Kingston, 2005. 17.

Ez párhuzamba állítható a tekintély általános gyöngülésével a múlt század hetvenes éveitől, a társadalom minden szintjén. Peter Berger ama véleményen van³, hogy a vallási sokszínűség minden hitet az egyszerű vélemény rangjára fokoz le, ez pedig a vallás szavahihetőségének megromlását fogja eredményezni.

Ám e sokszínűség és viszonylagosság az egyházak vallási tudatra gyakorolt hatásának az eredménye, nem pedig fordítva. Ezért a kortárs társadalomkutatás inkább az egyházak hanyatlásának okairól és magyarázatáról, valamint a társadalom érdeklődésének elvesztéséről értekezik.

Számos javaslatot találunk ezek között, melyeket itt csak összefoglalóan említhetünk. E hanyatlás egybeesik ama ténnyel, hogy a háború (1945) utáni korszak alatt nyugati társadalmaink kivételes anyagi fejlődés idejét élték. Ezért sok ember értékrendjében az anyagi értékek, a gazdagság, a gazdasági és anyagi biztonság központi helyet foglal el.

2. A lelki értékek keresése

Ha igaz az, hogy korábban az emberi élet sokkal bizonytalanabb volt, és az embereknek egy mindenestül jó és mindentudó istenség biztonságára és kényelmére volt szükségük; ma már azt állapíthatjuk meg Ronald Ingleharttal⁴, hogy a modern képességek és a modern jóléti állam lépett ezen istenség helyébe.

Elvilágiasodáson tehát a másvilági üdvösséget váró természetfölötti hit folyamatos romlását, majd összeomlását érthetnénk. Az eredmény pedig az volna, hogy a kortárs ember reményei az evilági és érzékelhető váradalmakra korlátozódna, vagyis az életre az itt-és-mostban, ennél tovább pedig nem ívelnének: boldog élet evilágon, az utána jövők tekintetbe vétele nélkül.

E nézet talán jobban magyarázza az egyházakból kivonulást. Ám elégtelen marad, sőt ellentmondásba keveredik, amikor Davie Grace-szel fölfe-dezzük azt, hogy a mi korunknak is legalább annyira és fokozódó mértékben jellemzője a végső célok és a lelki értékek⁵ tekintetbe vétele.

³ SHEPHERD Peter, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City (N. Y.), 1969. 107–108.

⁴ INGLEHART Ronald, *Modernisation and Postmodernisation: Cultural, Economic and Political Change in Forty-Three Societies*. Princeton (N. J.), 1997. 32–45.

⁵ BOWEN Kurt, *Christians in a Secular World. The Canadian Experience*. Montreal–Kingston, 2005. 18.

A vallási érdeklődés növekedése sokkal jobban elterjedt, mint amit a templomba járás adatai sugallnának. Csakhogy a titok iránti újfajta vágyakozás és az értelem szakadatlan keresése már nem áll kapcsolatban egymással, és nem is ismerhetők föl egykönnyen a hagyományos egyházak kínálatában.

Az egyházak tehát pont akkor mennek csődbe, amikor a vallási érdeklődés a legmagasabbra hág (Stark⁶). Reginald W. Bibby⁷ szerint a kérdés az, hogy az egyházak miért nem nyerik meg maguknak többé a lakosság lelki keresését.

3. A vallás magánosítása

Mindeközben, a leegyszerűsítő és divatos vélemény az, hogy a vallás régi, elnyomó és rossz; míg a lelkiség új, felszabadító és jó. Kurt Bowen szerint a vallásosság két fajtájával kell manapság számolnunk: mindazok kereső vallásosságával, akik odatartozás nélkül hisznek (ahol a vallásosság magánüggé válik), valamint az egyházhoz tartozó hívőkével.

Kérdéses marad azonban, hogy a keresők e csoportja milyen erős, és hogy vajon mindezzel együtt nem az elvilágiasodás egyéni-anyagi változata marad-e még mindig a legelterjedtebb. E keresés néha ötletszerűnek és időlegesnek tűnik, mint egyfajta csináld-magad vallásosság⁸, határozottabb mélység nélkül.

E lelki keresést, Peter Emberley elemzése⁹ szerint, az emberi állapotunk halandó jellegével szembesülés új formái is ihletik, továbbá a rengeteg megtört élet, és a haladás hitéből, valamint a gazdagság és öntörvényűség modern tervéből következő csalódottság. Peter Emberley az egyedülletek közös-ségéről beszél, ahol már nem igazán folyunk bele egymás életébe.

Peter Berger is fölismeri a vallási eme magánosítását. Ám ő ezt ama tényből kiindulva értelmezi, hogy a vallás befolyása manapság az ember erkölcsi és gyógyítási szükségleteire korlátozódik, valamint a családra és a szoros társadalmi viszonyokra.

A közéletből azonban a vallás mind jobban és jobban kiszorul. A világiság (laïcité) az állam egyik alapelve lett. Ez együtt jár ama ténnyel, hogy a val-

⁶ BOWEN Kurt, *Christians in a Secular World. The Canadian Experience*. Montreal–Kingston, 2005. 18.

⁷ BIBBY Reginald W., *Restless Gods: The Renaissance of Religion in Canada*. Toronto, 2002. 225.

⁸ WUTHNOW Robert, *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley–London, 1998. 2., 168.: „Inkább fölületesen, mint elmélyülten.”

⁹ EMBERLEY Peter, *Divine Hunger: Canadians on Spiritual Walkabout*. Toronto, 2002. 16.

lások nézőpontok alkalmazása korunk nagy politikai, gazdasági, nevelési és erkölcsi kérdéseire manapság már széles körben elfogadhatatlannak tűnik.

Az elvilágiasodás egyik igen fontos jellemzője éppen ama hiedelemben áll, hogy a tudományos értelem felsőbbrendű, és ama előfeltételezésben, hogy egyedül a tapasztalati és tudományos úton nyert tudás jelentős az emberi lény életkérdéseinek vonatkozásában.

4. A világi lelkiség

Vajon levonhatjuk tehát ama következtetést, hogy a vallás- és társadalomkutatók által beharangozott *tudat elvilágiasodása* csak a közéletben történt meg, míg a magánéletben a vallás befolyása élő marad? Haladjunk előre egyelőre óvatosan, túl korai következtetések levonása nélkül.

Kurt Bowen ugyanis a vallás magánosításának még egy fontos vonatkozását fölfedezi. Szerinte ugyanis e magánosítás magával vonja azt is, hogy a vallásosan tevékeny emberek esetében is a vallási értékek a mindennapi élet mind kevesebb vonatkozását érintik, és jobbra egy meghatározott társadalmi kapcsolathálóra korlátozódnak.

A vallás a magánéletben csöndes halálra van ítélve. Kurt Bowen véleménye szerint nem többről van szó, mint hogy a vallás hatása a mindennapi élet érzékelésére csökken.¹⁰ Ezért végső értékelésben a vallási magánosítása az elvilágiasodás egyik fő vonatkozásának kell, hogy számítson.

Ezenkívül van egy másik oka is annak, hogy hangsúlyozzuk azt, hogy a „tudat elvilágiasodása” valóban megtörtént. Az elvilágiasodás nem föltétlenül ugyanaz, mint az emberi lény vallási, lelki vagy metafizikai kérdéseinek eltűnése, hanem sokkal inkább az értelem kérdésének gyökeres újraértelmezése és átalakítása oly módon, hogy azokat az ember a *saját vizsgálatára és függetlenségére* bizza.

Ezért az elvilágiasodást egyfajta *világi lelkiség*nek is fölfoghatjuk, hogy ezáltal azt hangsúlyozzuk, hogy e lelkiség az egyházi tekintély kijelentéseitől eloldotta magát az élet értelemadása tekintetében.¹¹

Továbbá, e lelkiséget *vallásutániként* is meghatározhatjuk, némely esetben pedig istenség nélküli vagy az *istenség halála* utáni lelkiségnek. Eképpen tehát még egyfajta *istenség nélküli lelkiségről* is beszélhetünk.

¹⁰ BOWEN Kurt, *Christians in a Secular World. The Canadian Experience*. Montreal–Kingston, 2005. 21.: BIBBY Reginald W. kutatásában is ennek alátámasztását találja.

¹¹ Egy elvilágiasodással párhuzamos jelenség a teológiában is föltűnik.

5. Részvétel a létben

E vallásutániség többet jelent, mintsem Isten eszméjének egyszerű elutasítását vagy elmosását. Egy mélyebb szinten, ez az egyistenhívő vallások által hangsúlyozott emberi hozzáállás (valamint a *hívás–válasz* szerkezet) elutasítását is jelentheti.

Csak e ponton érzékeljük a *vallási tudat elvilágiasodásának* valódi jelentőségét. Ez pedig a Másik dimenziójának eltörlését érinti. A *válaszadás* hozzáállását ekkor az ember önmaga iránti felelősségének (továbbá afölötti felelősségének, hogy egynek érzi magát a világmindenséggel) új és kiélezett, ám világi tudata váltja föl.

Emez új vallásosság már nem az isteni föltétlenség fölismerésén nyugszik, amely által az emberi lény meghaladottnak ismeri meg magát, és amelytől így teremtményként függőnek érezheti magát.

Éppen ellenkezőleg, ez a modern alany kiszélesült öntudatán nyugszik, amely – úgy tűnik – újra fölfedezte a *létben részvétel* eszméjét, még ha csupán tapasztalati értelemben is, és most a belső valóság határai felé tör.

Hasonlóképpen, az alany gnózájáról (tudásáról) is beszélhetnénk. A lelkiség meghaladó és isteni forrását, valamint a felelősség erkölcsi értelmét itt maga az alany váltja föl, nem kevésbé, mint az észelvűség idején.

II. A MÁSIK MIBENNÜNK

Ama kérdést kell föltennünk ezután, hogy az Egyház hogyan viszonyulhat az elvilágiasodás e „vallásos” változataihoz, és hogyan válaszolhat rájuk, különösen is a vallási képzés és a vallási nevelés területén.

A legjobb az volna, ha a világi lelkiségre válaszképp (amely még mindig a Fölvilágosodás eszméit terjeszti) nem korlátozná magát az egyszerű *visszatérésre* a hagyományosan elfogadott metafizikához.

A *metafizika* talán életben tarthatja a világ egy magasabb elvének eszméjét, ám maga nem a bennünket megszólító Másik eszméjének forrása. Az alany modern eszméjét kell megkérdőjeleznünk, és pedig nem metafizikai alapokon, hanem annak a nevében, amit az elnyomott és szándékosan elfelejtett magában az emberi lényben.

Amit pedig a modern alany elnyomott az emberben, az a belső függés egy örök és mindig elmúlt eseménytől, amelytől az értelem is függ a *hallgatás* és a *figyelem* módján, és amely válaszára *hívja föl az értelmet*.

Megkérdezhetjük, hogy vajon a metafizika nem szorította-e vissza, és felejtette-e el idő előtt a létre figyelést mint *eseményt*. Ha pedig ez a helyzet, ez inkább a kérdés oldalához tartozik, semmint a válaszéhoz.

A *Lét és idő* második paragrafusában azt mondja Martin Heidegger, hogy a létmegértésünk tisztázására van szükség: arra, hogy megtaláljuk, hogy az elrejtés és hátráltatás milyen alakzatai lehetségesek és szükségesek (*möglich und notwendig sind*) e tisztázás során. Ezen elrejtés, amely *felix culpaként* (üdvös bűnként) egy jobb megértéshez vezethet, nem korlátozódik arra, amit Martin Heidegger *bűnbeesésnek* hív.

Nagy jelentőségű kérdés az is, hogy a metafizika, mint a jellegzetes elméleti gondolkodás egyik alakzata, jelentősen bonyolította az emberi lény hozzáférését saját magához. Azáltal érte ezt el, hogy az igazság megjelenítését eloldotta az önmegértés lényegi és gyakorlati útjától, amelyen keresztül egy emberi lény a lét egy megértéséhez is elérhet.

Mondd azt egy embernek, hogy a végső célja Istenben van: ez nem fogja őt bensőleg megérinteni és megindítani mindaddig, amíg a saját lehetőségei megértésének módja lényegileg magára nem öltötte az *Istenre várakozás* alakját.

Mondd azt egy embernek, hogy természete szerint arra vágyakozik, hogy lássa Istent: ez ámulatba ejti és fölfoghatatlan marad számára mindaddig, amíg önmaga és a létezés megértésének gyakorlati irányultságában nem tudatosítja, hogy olyasmire tör, amit kielégítő módon nem tölthet be egyetlen valóság sem.

Ugyanez áll Isten amaz eszméjére, hogy Ő olyan Másik, Aki megszólít bennünket. Tudatosítanunk kell, hogy a lehetőségünk arra, hogy *önmagunk* legyünk, voltaképpen *mindig* az önmagunkhoz (és a sajátosságunkhoz) *érkezés* lehetősége, vagyis önmagunkon belül egy *másikhoz*.

Amíg ez meg nem történik, a Másikról szóló minden beszéd minden valószínűség szerint idegen marad tőlünk; hiszen olyasvalami, amit csak kívülről *adott hozzá* a vallás a világi és öntörvényű létezésünkhöz.

Azért fontos nekünk, hogy a létezésről mint *eseményről* beszélhessünk, hogy a *mással* találkozásra mutathassunk rá ezen esemény szívében. E *mibennünk lévő másik* nyomának megtalálása pedig kisimíthatja ama Másik megérkezésének útját, Aki megszólít bennünket. Az itt következő nyolc rövid elmélkedés talán előhívhatja e nyomokat.

1. A megérkezés a létbe

A lét olyasvalami, ami különbözik a létezőktől. Ez abban mutatkozik meg, hogy a létezés úgy fogad magába, hogy nem mi ajándékoztunk magunknak, és nem is mi alapoztuk meg. Akképp jutunk létezéshez, hogy az megtörténik velünk (vagyis *megérkezünk* bele).

A létező egy jóság önátadásának tulajdonítja a létezését. Ezért a lét és a létezők különbségének gondolata ama ténynek tudatát fejezi ki, hogy a létezők nem önmagukat alapozzák meg a létezésben, valamint hogy a lét és a létezők *egymáshoz tartoznak*.

Ezen összetartást olyan *létezni engedésként* ragadjuk meg, amelynek köszönhetően egy létező *megérkezik* (megtörténik, helyet foglal) a létezésben. Ezen együvértartozás önmagában még nem egy bemutatható ténye a világnak.

Ez a mi *létmegértésünkben* mutatkozik meg, és különösen is önnönmagunkban, a személyiségünkben. Ezen összetartás, amely mindent megelőz, kihívást intéz a gondolkodásunk felé, egyszersmind a méltánylásunkat is fölszítja.

2. A megszületés eseménye

A lét ezen megvalósulása és a beleérkezésünk e ténye *eseményjellegű*: valami, ami bekövetkezik. Ezen esemény önmagát hozza létre; a lét megtörténik (*con-tingit, contingentia*): adásai vagyunk, alanyaként magába foglal és *hatalmába kerít*. A lét lenni engedi önmagát a létezőkben: általunk történik.

Azáltal jeleníti meg az önátadást, hogy elkezdődni, a *létbe érkező* enged bennünket. E megérkezés pillanatában a lét nem csupán adás, hanem ajándékozás is: a lét *önajándékozása a létezőkben és a létezőkért*. A lét lenni adja önmagát mibennünk. Az *adás érzéke* és az *ajándék* elrejtí önmagát a létezők létének ezen önátadásában, és a létre engedett létezőkben.

A létezés ezen eseményét az eredet eseményeként kell értelmeznünk, mint egy *föltárulkozást*, napvilágra kerülést, kinyilvánulást, forrásfakadást. E folyamatos eredet egy olyan kezdet, amely újra meg újra elindítja önmagát az előtérbe kerülés *puszta tényével*.

Ezen kezdet a létezők *megszületésének* eseménye. Ez a kegyelem egy fajtájaként létezik és tud is létezni, de egyben rejtélyként is megmarad: van valami a keletkezésben, a kezdetben, a jövőben és az értelem irányában, amit nem kutathatunk.

A létezés eseménye anélkül mutatkozik meg nekünk, hogy a megértésünk számára teljességgel átjárható lenne. Inkább belülről van olyan érzé-

sünk, hogy valami a *keletkezés útján van*. Az *ígéret*, amely ama tényben *beszél*, hogy valami érkezni fog, és ezért a keletkezésben is *beszél*, s úgy tűnik, hogy ígéretet hordoz.

Mindez azonban csak ígéret, és az is marad, amelynek *hogyanja* és *mi-kéntje* rejtély marad a létezők számára, minthogy rejtély marad a tudásuk és a hatalmuk számára is. E titok a mi számunkra talány.

3. Önmagunknak lenni

A lét a *sajátunkként* jelenik meg a számunkra: *általunk* akar lenni, *nekünk* van szánva, bejárásunk van hozzá és hozzáférhetünk. A létezők itt nemcsak az érkezést pusztán elszenvedő alanyok, vagyis a létezés tehetetlen végeredményei.

A létezés önmagát szeretné nekünk ajándékozni. Ez abban mutatkozik meg, hogy a létezés a *lehetőség* és az *önmagunknak-levés* ajándékozási alapjaként történik meg. Engedéllyel vehetjük tulajdonunkba, általa megtervezhetjük és megvalósíthatjuk önmagunkat.

A létezők a létben a saját kezdeményezésükből cselekednek. Mint *ön-maga*, az ember nem szűkíthető le az általánosság egy különös esetére. Mint *egység*, az ember a létezés egyedi hordozója annak egyetemességében és mindenütt jelenvalóságában.

Az emberben megvan a létezés egy helyettesíthetetlen és egyedi alanyának *méltósága*. Ezért az önmagunknak-levésnek mint kezdeményezőképeségnek és teremtmőöröknek is eseményjellege van: a létezőben valami *történik*.

Mindazon események, találkozások és kapcsolatok, amelyek meghatározott tartalmat adnak emberi létezésünknek, a létezés eseményének maga által meghatározott kézzelfogható megvalósulásai. Ez pedig megnyitja a teret és az időt egy továbbra is meghatározatlan és nyitott *ígéret* számára.

4. A lét megértése

Az ember egyik meghatározó jegye a saját létének megértése. Ez nem azt jelenti, hogy a létezés értelmére vontakozó kész tudással ruházták föl, vagy hogy az élet megélésekor már mindig is megért valamit abból, ami vele történik.

Ez inkább olyasmi, amit nem kellett megtanulnia, mint például a véletlen iránti bizonyos érzék, az adottság és függőség érzéke, vagy a létezés célra

irányuló jellege. Fölismerjük, hogy a létezés megtörténik velünk, és kérdezhetünk annak jelentése után, *ami* velünk történik.

A létbe érkezésünknek különösen is jellemzője a képesség, hogy a létezés értelmét befogadjuk és megértsük, amint megtörténik velünk. A létezés megadja nekünk a képességet, hogy *meghalljuk és megkérdőjelezzük* mindazt, *amit* a létezés a számunkra nyújt, hogy a *saját* képességünkéből valamivé *váljunk*.

Ennek megfelelően a bölcséleti keresés és kérdezés nem kívülről adódnak hozzá a létezéshez, hanem lényegileg ahhoz tartoznak, hogy *mik vagyunk és mik lehetünk*. Amik tulajdonképpen vagyunk és lehetünk, a leggyakrabban először is a rengeteg lehetőségünkben és kísérletünkben mutatkozik meg, hogy a számunkra jelenvaló dolgokhoz hozzáférésünk, és róluk tudásunk legyen.

A létezés egyfajta megértése működik ebben, ám a létezés legalapvetőbb vonatkozását rögtön el is nyomjuk. Csak egy pillanatig figyelünk az *önmagában vett valósághoz* fűződő, nem nyilvánvaló, de azért előrajzolódó viszonyunkra, amely által átgondoltabb módon lehetnénk tudatában létmegértésünk képességének.

A rácsodálkozás alapvető kérdése itt az, hogy *miként mutatkozunk meg*. E megnyilatkozásban előtűnhetik az igaz, a jó és a szép, noha pont e csoda miatt nem figyelünk a legtöbb esetben a létre mint eseményre.

Csak amikor igazán figyelünk a létezés megtörténő jellegére, akkor ébredhetünk tudatára a létmegértés megszerzésének képességére magunkban; és arra, hogy a lét *értelme* igenis előtűnhetik nekünk.

5. Az út és a középpont

Minden létező a megtörténő *eredetből* származik, amelyet a létezés eseményének nevezünk. A létezés minden egyes eseménye ebből ered, és ebben alkotja meg önmagát. A megérkezés elindulás. Ám csak az *úton* táruul föl mindaz adottságként, ami az eredetben rejtezik.

Az út egy olyan valamibe érkezés, ami e megérkezésben a *miénk* lesz. Ez egy *másokkal együtt* megérkezés, az összes létezőkkel együtt a létben, amelyen mindenki és mindennel osztozunk.

És ez egy *központ* körül történik, amelyet egyetlen létező sem foghat föl vagy ragadhat meg. E *közép* nem más, mint a létezés közös eredetének pontja mibennünk: ama *pont*, amelyből minden létezés és együttlét lehetséges, és amelyben minden kapcsolat összefut.

Ez egy olyan pont, amelyet senki sem szerezhet meg, és amelyet semmi más nem foglalhat el, csak a lét hívása mibennünk: ezt halljuk a mindenkre jellemző lelkiismeret hangjaként.

6. A vágy és a semmi

A létezés értelme, vagyis hogy tulajdonképpen *mi* adatott nekünk eseményjelleggel e kezdetben, a vágy bensőségességében beszél hozzánk. A vágy a létbe *érkezés* emberi módjának alapvető jellegzetessége. E vágyban a létezés bennfoglaltan és láthatatlanul adja át magát, mint létezésünk mozgató és ihlető látóhatára.

Ez azt jelenti, hogy nekünk, embereknek, a bensőnkől fakadó tudatosságunk van, egyfajta *cselekvés általi* tudatosság (*in actu exercito*), az előttünk álló lény tökéletességének értelmében. A vágyunkban tudatában vagyunk annak, amit a legbelsőbb lényegünkben a létezés vonzásának *ébresztő* ereje bennünket megszólítva tár elénk.

Minden törekvésünk és cselekedetünk arra irányul, hogy elérhetővé és megfoghatóvá tegyük a létezés belső tökéletességét, és hogy megnyerjük azt magunknak. Ezen igyekezet életben tart bennünket és nem hagy nyugodni.

A tapasztalatunk azonban arra tanít, hogy egyetlen tárgy vagy cselekedet sem képes átadni nekünk e vágyott tökéletességet. Olyan lendület vezet bennünket, amely nem találhat beteljesedésre valami végesben vagy meghatározottban.

Ennek megfelelően a létezés vágyott tökéletessége nem úgy mutatkozik meg a vágyban, mint *valami*, hanem inkább mint *semmi* (*nem-valami*). Visszavonhatatlan különbség marad aközött, ami vágyat kelt maga iránt, és amit saját magunk elé kivetíthetünk a valóságba, a vágyunk tárgyaként vagy céljaként.

Ezért minden vágy a maga legmélyén vágyakozás marad a minden végest meghaladó isteni iránt. Mi ébreszthetne föl tehát bennünket, mint vágyakozó lényeket? Mi *mozgatott bennünket* maga felé a kezdettől fogva?

Egy válasz kezdetei már el vannak rejtve a létezés értelmében, ahogy az olyan ígéretként szól hozzánk, amelyet a vágy bensőségességében tanultunk és kaptunk. E jelentés pedig a vágyunk meghaladó látóhatára számára meghatározó jelentőségű.

7. A megígért késlekedése

A létezés értelmének, amely a lét megtörténésében a saját létezésünk eredeteként mutatkozik meg, körvonalai és kiterjedése továbbra is túl van a megértésünkön és a hatalmunkon.

Apránként, noha töredékesen és sokféleképpen, képesek vagyunk fölfedezni a belső minőségét, a jóságát (értékét) és az értelmét (valószínűleg még az értelmetlenségét is) mindannak, ami adottnak tűnik nekünk, például a különböző lehetőségeink kísérleti értelmének alakjában.

Ám maguk e lehetőségek számban végesek és kimeríthetők maradnak. Ezért újra meg újra azon érzést keltik, hogy soha sem ragadhatjuk meg és rögzíthetjük a számunkra a kezdettől adottak értelmét.

Mintha a létezés arra hívna föl bennünket itt, hogy először is döntsük el magunkban, hogy *mire* vágyakozunk. Ez olyan kereszteződésbe helyez bennünket, amely igazából két különböző hozzáállást is megenged.

Az egyik, hogy *e meghatározatlan késedelem* tudatára ébredés kiszolgáltat bennünket a kétségbeesésnek. Később már e halasztás a lét oldaláról megsemmisítőnek és föladásnak tűnik, miután először úgy tűnt, hogy ígér valamit nekünk és válaszol a létről *lemondásunkra* vagy a létre *nemet-mondásunkra*. A *megígért késlekedése* miatti kétségbeesés a *túl sok* kétségbeesése bőség idején, amikor egyszerre már semmi sem képes arra, hogy megadja nekünk a remélt beteljesedést.

A másik hozzáállás, amikor e késlekedésben a lét hívásának új dimenzióját és az út új állomását látjuk, amelyre a létezésben küldtek bennünket. Ekkor a *késedelem adományozása* meghívásként is fölfogható a létezés *korlátaitól* fölszabadulásra, hogy engedjük magunkat látóhatártól látóhatárig¹² hordozni, hogy ezáltal *jussunk túl önmagunkon*.

Márpedig ha a létezés végtelenségének ez az értelme, akkor a világban-létünket jellemző *Nem* annak jelévé válhatik, hogy először el kell engednünk a *jelenlét és elérhetőség világát*, mielőtt teljesen elfoglalhatjuk a helyünket a lét adományozó és meghívó *áramlatában*.

Embernek lenni, Friedrich Nietzsche mondása szerint, mindig és mindenkor *átmenet és bukás*. Ekképpen, Jacques Derrida szerint¹³, a halál is az

¹² Noha nem egy hamis és csupán összecszerű végtelen értelmében. E késedelemről ugyanazt mondhatjuk, mint amit MARION állít az ikonról: hogy e késedelem arra hív föl bennünket, hogy benne „a láthatatlan végtelen áramába térjünk vissza”. In MARION, *God without Being* it. 18.

¹³ DERRIDA Jacques, *Donner la Mort*. In RABATÉ Jean-Michel-WETZEL Michael, *L'Éthique du Don: Jacques Derrida et la Pensée du Don*. Paris, 1992.

ajándék alakját ölti a *megközelíthetetlen* által beárnyékolta életben, amelyben egy rejtélyes Jóság jeleit olvashatjuk, amely elfelejtkezik önmagáról és megőrzi a végső szót.

8. A másik: a létezés hírnöke

A létezés mássága sajátos módon a *másikban* fejezi ki magát. A számos lehetőség és kapcsolat megvalósulásában, amelyet a létezés kínál nekünk, két jelentős dologgal szembesülünk.

Először is fölfedezzük, hogy az emberi létezésünk ténylegességét másoktól kaptuk: nemzedékek láncolatában létezünk. Másodszor pedig azt is fölfedezzük, hogy csak a más dolgokkal és más emberekkel kapcsolatainkban lehetünk önmagunk.

Mindig a *másiktól* leszünk önmagunk, adatunk önmagunknak, és tárhatjuk föl a valódi lehetőségeinket, sőt igények is ezáltal támaszthatók velünk szemben. A *létezés önátadása bennünk mindig a másikban és a másik által történik*.

A *másik* ébreszt önmagunkra bennünket. És csak annak köszönhetően lehetünk önmagunk, hogy mások meghívtak bennünket arra, hogy önmagunk legyünk, és szívesen fogadtak bennünket mint *önmagunkat*.

A *többiekben a lét arcot szerez nekünk*. Mint a *másként-lét* képviselői, a másikat fölruházzuk a létezés kiváltságával. A *másikban* nem egyszerűen az *egyenrangúságunkkal* vagy a *hasonmásunkkal* találkozunk.

A *másikkal* találkozás tétje nemcsak az, hogy ezáltal egy másik szabadság kapcsolatba lépésre, együttműködésre, párbeszédre vagy együttélésre hív bennünket. A *másik* az is, akin keresztül, sőt akitől a létezés mint közösség és közösségiség egész lehetősége nekünk adott, címzett és megígért.

A *lehetőségeink* értelme itt új módon adja és nyilvánítja ki magát nekünk. A *másikban* a lét az elsőbbségét tanúsítja hozzánk képest. Így a lét többre hív, mint csupán együttélésre és testvéri együttlétre; hiszen akkor a másik még mindig csak önmagunk tükörképe lenne.

A létezés sürget, hogy a *másikban* minden igazi együttélés és együttlét föltételét ismerjük föl. Arra hív, hogy a *másikban* fölismerjük azt, akiben és akin keresztül az együttélés lehetősége nekünk *adatik*.

Az együttélés ezért nem lehetséges anélkül, hogy föl ne ismernénk a *másikat* a *létezés hírnökeként* és a maga lefokozhatatlanságában. Ez a *létbölcséleti* (ontologikus) igazság kérdése, mely minden személyköziséget és erkölcsiséget megelőz.

Ekképpen, minthogy a lét megosztott jellegének sajátos helye van a nyilatkoztatásban, a *másik* kiváltsága, hogy számon kérjen bennünket. A *másiban-lét* hívásának fölismerése és elfogadása megnyitja a kérdést a magunkon túllépés (a magunkon túl létezés) szertelen mozgása felé, melyben a másik nem fokozható le a mi létünk eszközévé.

ÖSSZEFOGLALÁS

A kortárs ember elvilágiasodott tudatát nem szabad elutasítanunk, hanem sokkal inkább önvizsgálatra kell föl hívnunk. Leginkább ugyanis az életünket szeretnénk kézben tartani. Mégis az élet elsősorban abból áll, hogy engedjük magunkat megtartani valami bennünk lévő Más által, amely megelőz és meghalad bennünket, és amelyet itt önátadásnak és a lét hívásának neveztünk.

Az élet nem velünk kezdődik, és nem is mibennünk ér véget, hanem sokkal inkább egy bennünk lévő Másságról tanúskodik. Ha a hittannak és a lelki ébredésnek sikerülne erre emlékeztetnie a kortárs embereket, akkor megnyílnék az út a találkozáshoz a Mással, Azzal, Aki megszólít, és Akiről megvalljuk, hogy életet és létezést adott nekünk.

FORDÍTOTTA: NAGYPÁL SZABOLCS

(Békés Gellért Ökumenikus Intézet, Pannonhalmi)

CHRISTIAN SCHÜTZ

Jézus életének misztériumai mint a hit prizmája

Aki a teológia és a hit keretein belül Jézus élete misztériumainak helye és jelentése után érdeklődik, nem számíthat egyértelmű válaszra. A nyomkeresés változatos ide-oda ingázáshoz hasonlít, mely a hit egész történelmén végigvonul. Ha az ember átfogó pillantást vet rá, akkor nem tud szabadulni a folyó képétől, mely épphogy megeredt, újra eltűnik a felszín alatt, hogy később, egy másik helyen napvilágra lépjen, s ez a váltakozó játék, további folyásában újabb és újabb változatokban megismétlődik. Minden rejtőzködési kísérlet ellenére sem tud a hit és a teológia szabadulni e témától. Mi ennek az oka? Lehetséges lenne, hogy a történelem folyamán, egy időpontban sem volt iránta mérvadó és kimerítő az érdeklődés? Vagy gondolhatunk arra, hogy netalán mind a hitnek, mind a teológiának aggódnia kellett saját identitásáért, mivel a Jézus életének misztériumaira történő eszmélés azokat veszélybe sodorhatja? Mi lehet az oka annak, hogy a velük való foglalkozás összességében csak habozó, újabb és újabb, különféle összefüggésekben történő nekiveselkedés kísérletét jelentette?

Az induláshoz a startjelet antióchiai Ignác adta meg, máig rendkívül rejtélyes kijelentésével: „És e világ fedelmeinek Mária szüzessége és szülése éppúgy elrejtve marad, mint az Úr halála – három hangosan kiáltó titok, melyek Isten csendjében lettek végrehajtva.” (Ign. Eph 19,1) Innen indul ki a továbbvivő, de szövevényes út, melynek végén Karl Rahner megállapítása áll: „A misztériumoknak (= Jézus életének misztériumai) olyan teológiája, mely valóban e kérdéseknek megfelelően fejlődött ki, még alig létezik. Benne ugyanis vissza kellene térnie minden kérdésnek, melyek a történelemnek, az üdvösség szempontjából jelentős »történeti igazságoknak«, Krisztus követésének, Krisztus konkrét élete nem pusztán esetleges példaszerűségének, a konkrét döntés (egzisztenciális etika) logikájának stb. teológiájával összefüggésben vannak.” (Mysterien des Lebens Jesu, LThK 7, Freiburg 1962,722) Az összegző megállapítás rámutat, hogy a feladat és a program Krisztus misztériumainak esetében mennyire mozdulatlanul áll. Ez a nyitottság követelményt állít. Olyan értelmezést, mely ki van szolgáltatva neki,

képes bizonyos előfeltételekre támaszkodni, melyek az idők folyamán a Jézus titkaival való érintkezés következtében jöttek létre. Ha a „Mysterium Salutis. Grundriss heilgeschichtlicher Dogmatik”, Band 3,2, Einsiedeln 1969, 1–326-ban lefektetett szisztematikus vázlatnak Krisztus misztériumai tárgyalásánál normatív szerep jár is, akkor sincs megtiltva, hogy más hangsúlyokat, további perspektívákat iktassunk a vitába. Végül többek között egy bizonyos paradigmaváltás számlájára írható a dolog, melytől sem a hitet, sem a teológiát nem lehet megkímélni. Ezzel nemcsak a korábbi idők tanúságaira, hanem Jézus élete titkai teológiájának szándékára is új fény vetül.

1. A MISZTÉRIUM ÉS MISZTÉRIUMAI

Az Írások és a Hagymány is egyes ill. többes számban beszélnek az Úr titkairól. Kézenfekvő, hogy a szóhasználat eredetét mindenekelőtt az „Isten misztériuma” (Kol 2,2) ill. „Krisztus misztériumai” (Kol 4,3; Ef 3,4) páli beszédmodban keressük. E misztériumnak a tárgya az ember szabadulása, gyógyulása, beteljesedése s azon keresztül az egész teremtség munkálása. A történelmi bemutatás és fejlődés mellett magában foglalja az igehirdetést, a proklamációt és a közvetítést is, mely az ittlét és a tevékeny lét különböző síkjain megy végbe. Egészen döntően kapcsolatban áll Jézus Krisztus nevével, személyével, életével, titkával, halálával és feltámadásával, s ezeknek az Egyház cselekményeiben lévő hatásával vagy folytatódásával. A misztériumnak a Szentlélekkel való kapcsolata biztosítja, hogy se jelenlétét, sem jelenlőségét ne veszítse el. Tömörsege révén nemcsak kultikus-szakramentális, hanem ünnepélyesen kihirdető, hitvalló és etikai-mimétikus módú ábrázolása és megjelenése is ismert.

A misztérium legmegbízhatóbb kontextusa az üdvösségtörténet lehet. Benne két komponens az „üdvösség” és a „történelem” egymásba olvad. Az üdvösség a történelemmel szemben immanens és transzcendens módon egyaránt igaznak bizonyul. Ez a kettős kapcsolat kerül alkalmazásra a kinyilatkoztatás sémái segítségével a történelem konkrét útján. A misztérium bontakozik ki és fejlődik ki a misztériumokban, igényli ezeket anélkül, hogy kimerülne bennük. A misztériumok kölcsönöznek neki szemlélhetőséget, érthetőséget, konkrétságot, realitást és hatékonyságot. Másrészt a misztérium közvetít a misztériumoknak valamit jelenéből, jelenlétéből, egészéből, bőségéből és valóságából úgy, hogy bennük őt, magát érintik. Ezek adják Jézus élete – a Bibliában igazolt – misztériumainak karakterét. Tartalmazzák – a történet jelentését az életrajziség kereteivel összehangolhatóan –

a történelmiség minden viszonylagossága mellett a misztériumnak olyan teljes és mindenütt való jelenlétét, hogy azok benne föloldódni látszanak. A misztériumnak és a misztériumoknak ez az egymásban levése adja végső soron a kimeríthetetlen tömörséget és mélységet. Éppen azért nem szabad engedni, hogy a misztériumokat véglegesen ad acta tegyék, hogy a bennük jelen lévő és mögöttük álló misztérium szóhoz juthasson. Ameddig csak folytatódik az üdvösség és az üdvtörténet, addig nem szabad hagyni ezeket „elintézni”. A misztériumok mindig témái lesznek és maradnak a misztériumnak, amint a misztérium is a misztériumok témáját ábrázolja.

A misztérium és a misztériumok egymáshoz rendelése nem maradhat az üdvtörténet síkján. Ha az ember a páli kijelentések alapján az Isten, ill. Krisztus misztériumának részleteibe belemegy, akkor rábukkan arra a tendenciára, mely magát a misztériumot, amennyire lehet, minden világi és történelmi föltételen és függőségen túlra, a teremtés és az idő mindenkori tartománya fölé helyezi. Eredete és származása, tartalma és jelentősége egyértelműen meghalad minden teremtet és alulról jövő elképzelést, igényt és elvárást. A misztérium kezdete az apriori „örökkévalóságban” (Ef 3,9), „az örök időkben és nemzedékekben” (Kol 1,26) rejtőzködik. Egyedüli alapja, hogy nem másban, mint Isten „akarataiban” (Ef 1,5.9), „rendeléseiben” (Ef 1,5.9.11), „tervében”, „végzésében” vagy „elhatározásában” (Ef 1,9.11; 3,11) keressék őt, magát. A misztérium egészen és egyáltalán az Ő akarata, terve, szándéka és gondolata. Amilyen nagymértékben hordozza a misztérium magának Istennek egyszeri és felcserélhetetlen kézírását, olyannyira emeli ki ez a tény az ismételt rámutatást „elrejtettségére” (Ef 3,9; Kol 1,26). Benne nemcsak valamiféle célzás búvik meg a misztérium transzcendenciájára vonatkozóan – tekintettel a felénk való közvetítésre és felismerésre –, hanem az őseredeti kitalálhatatlanság és elképzelhetetlenség is, melyek legbelül Isten tulajdonát és titkát igazolják. A misztérium tartalmát ezek szerint úgy lehet meghatározni, mint Isten Krisztusban kinyilatkoztatott és végrehajtott üdvvelhatározását (Ef 3,5;6,9;Kol 4,3), mint a pogányok beiktatását Krisztus közös testébe, és meghívásukat a Krisztusban elért igéretekből eredő közös rész és közös örökség birtoklásához (Ef 3,6; Kol 1,27), mint a Mindenség összefogását Krisztus mint fő (Ef 1,9), mint dicsőség és kegyelem alatt (Ef 1,9k.), és így tovább... Alkalmassint a legegyszerűbb és egyúttal legértelmesebb elnevezés, mely a misztériumot tartalmilag hordozhatja, a szeretet, ami Istennel kezdődik, Isten létét és életét alkotja, s mint mozgás, folytatódik és konkretizálódik a teremtésben (Ef 1,5.9.11.).

Ha az ember enged a misztérium páli teológiája szerinti transzcendens karakterének, akkor ennek következtében arra a területre érkezik, melyet

immanens háromságnak nevezték el. Úgy jelenik meg előttünk, mint titok, csoda és végül is a szeretet eseménye. „Kezdet”-ét, vagy „arkhé”-ját az Atyában bírja, aki a leginkább feltétel nélküli és aktív szeretet. Őfelé fordul a Fiú, mint először szeretett, s ebből következően viszontszerető. A kettejük közötti szeretetnek eredetisége, tisztasága és gazdagsága kezdettől fogva mentes minden tárgyasulástól, és a személy-megszemélyesüléseként létezve a lélekben valós és elgondolható. A misztérium létmagját éppen az adja, hogy Isten, mint a szeretet szeretete létezik. A szeretet – trinitárius létezésben és értelmezésben – leírja a misztérium igazságát. Ebben az értelemben a kettő végül is azonos és felcserélhető. Ha a misztérium, mint szeretet és a szeretet, mint misztérium az Istenben egybeesnek, akkor e központi tartalomtól Jézus életének misztériumai nem maradhatnak érintetlenül. Bennük a misztérium, mint szeretet tükröződik vissza. E belátás azon jelleg és a mód követelményeként és eredményeként érvényesülhet, ahogyan Krisztus titkait gondolni kell.

2. A MISZTÉRIUMOK ELMÉLYÍTÉSE

Korunk teológiájában úgy beszélnek az Úr misztériumainak tanulmányozásáról, mint a konkrét krisztológia egyik példájáról. Amennyire üdvözlésre méltó e terv – tekintettel a klasszikus teológiai program e helyének hiányos voltára –, annyira kérdéses „a misztérium és misztériumai”-ra pillantva, hogy vajon a szándékolt teológiai kiegészítést Jézus élete titkainak tulajdonképpeni helyi értékei igazolják-e. Hivatkozva az atyák és a középkori szerzők ide vonatkozó írásaira, tudatosan visszanyúlunk itt a *meditatio* fogalmához, mivel az a környező térben tagadhatatlan előszeretettel örvend. A *meditatio* tulajdonképpen egy bizonyos egészre irányuló elemző körút, melyben részt vesz a test és a lélek, a szív és az ész, az értelem és az érzék, a hang és a lelkiület stb. A *meditatio* útját az egyénben nem lehet lemásolni, elég csak bizonyos hangsúlyokat kiemelni.

Az evangélium ide vonatkozó eseményei úgy jutnak érvényre, mint „Krisztus misztériumai” elmélyítésének bölcsői. Eredetük és jelentésük kérdése összekapcsolódik az evangéliumok keletkezésének magyarázatával. Az elbeszélő rétegben találkozunk velük, egység vagy csoport szabályszerűségbe foglalva, az Úr szenvedése és feltámadása fölötti tanúság erőterében. Kifejtésük végig egy történelmi fonál szerinti egymáshoz rendelés benyomását kelti, melyhez mindazonáltal a történelminél magasabb érdeklődés kötődik. Ez kérdések sorát indítja el, melyekre bármi más inkább elképzelhető, mint egyértelmű és határozott válasz. Addig összhang van, míg arról van

szó, hogy mit jelent „Isten Fiának, Jézus Krisztusnak evangéliuma”(Mk 1,2), mit nem jelent, mi lehet, mi kíván lenni „Krisztus misztériumainak” hozzáadása nélkül. Ezek – mint mindig – utolsóként tartoznak az evangéliumhoz, bár kezdettől fogva, mindenütt jelen voltak és vannak benne.

Ezen nem változtat az a tény sem, hogy az egyes misztériumok kifejezett említése csak a későbbiekben kezdődik. Rájuk vonatkozó utalás a hitvallásokban, a keresztségi katekézisben vagy az ünnepi homiliákban bukkan föl. Az erre szolgáló keret messzemenően az üdvösségtörténet. Az Úr titkainak felsorolása benne nem alkalmoszerűen, inkább professzionálisan jelenik meg. Az érdeklődés középpontjában ezek szótériológiai és kinyilatkoztatás-pedagógiai, valamint erkölcsi-mintaszerű és szakramentális karaktere áll. A felmerülő krisztológiai vitákkal összefüggésben, a Jézus életének misztériumaira történő visszaútálás argumentatív segítség a Logosz személyi titkáinak – mind isteni mind emberi természetének – kifejtéséhez. Ezekről az utalásoktól nincsenek elszigetelve azok a reflexek, melyek Jézus titkaira vonatkoznak a liturgiában, mindenekelőtt a pászkatitok ünneplésében, Isten Fiának emberré levésében és az egyházi évet képező meghatározott emléknapokban. Ezeknél az elemeknél Jézus titkaira történő reflexszerű teológiai ráeszmélésről van szó, amiket az egyházatyák bocsátanak rendelkezésünkre, és ezeket a középkor szívesen vesz elő s tesz teljessé.

Bizonyos értelemben itt érkezünk el Jézus élete eseményeinek szisztematikus tárgyalásához. A kezdő alaphangot ehhez Canterbury Szent Anzelm adta meg. Ő volt az, aki nemcsak Jézusnak és nevének szentelt elmélyült figyelmet, hanem *meditatio*i között található egy, amelyik az emberek megváltásának titkával foglalkozik. Ebben ritka részletességgel szólalnak meg Jézus sajátos misztériumai: „Ha te ebből a nyomorúságból szabadulni akarsz, akkor szemlélj, milyen irgalmas veled szemben Megváltód!... Szenvedélyeid vad hullámaintól szétszakítva, beleszorultál az örök éjszakába. Akkor jött Megváltód, és megkente vak szemeidet emberségének kenetével. Mivel te nem vagy képes Istent titokteljes fenségében szemlélni, ezért Istent emberi alakban kellett magad előtt látnod: Őt látni, hogy felismerd, Őt felismerni, hogy szeresd, Őt szeretni, hogy érted a legnagyobb buzgalommal fáradozson, hogy dicsőségébe eljuss. Testté lett, hogy téged a lelkiekbe visszahívjon. Ami benned változó, azt megosztotta veled, hogy ami Benne változatlan, abban részesíthessen téged. A te mélységedig megtagadta magát, hogy téged nagyságához felemeljen. Egykor egy szűztől született, aki érintetlen, mivel ő gyógyíthatja meg, ami megsérült a bűnös természetben. Engedte magát körülmetélni, hogy megmutassa az embereknek, hogyan kell levágni a szenvedélyek és a bűnök összes sarjújajtását. Bemutatták a Templomban,

és karjára vette ott egy szent özvegyasszony. Figyelmeztetni akarta ezáltal a benne hívőket, hogy gyakran látogassák az Isten házát, és törekedjenek szorgalmasan az életszentségre. Engedte, hogy karjaira vegye az öreg Simeon, hogy magasztalja, és közhírré tegye, milyen kedves neki a megfontolt élet és az érett karakter. Engedte, hogy megkereszteljék, hogy keresztségünk titokteljes cselekedetének ünnepi hangulatát megadja... Miután 40 napig böjtölt, legyőzte a sátánt minden cselvetésével együtt, és angyalok tisztelték meg őt szolgálatukkal. Ezek által akarta nekünk megtanítani, hogy életünk minden pillanatában forduljunk el az időbeli dolgok élvezetétől,... akkor leszünk az angyalok oltalmában biztonságba helyezve. Egész nap együtt volt népével és hirdette az Isten országát. Az összeverődött tömeget elkápráztatta csodáival és szavaival. Az éjszakákat gyakran imádságban töltötte el egy hegyen. Ezáltal figyelmeztet minket: a kor viszonyainak megfelelően, embertársaink és azon emberek között, ahol élünk, az élet útját kell mutatnunk minél inkább, erőnk szerint, szavaink és példánk által; minél inkább keresni a lélek magányát, és feljutni az erények hegyére, az égi szemlélődés édessége utáni teljes vágyódással, s minden gondolatunkat szakadatlanul a földi dolgok fölé irányítani. Jézus a hegyen fog megdicsőülni Péter, Jakab és János előtt. Ez a következőt jelenti számunkra: minket is vezetni fog Királyunk, boldoggá tesz az ég hegyére jutva, hogy szemlélhessük dicsőségét, ha mi is Péterhez – ő a felismerő – hasonlóan elismerjük silányságunkat, ha szenvedélyeinket üldözzük – ezt mondja Jakab neve –, ha Isten kegyelmének engedelmesen meghajlunk – erre mutat János neve. Feltámasztotta Lázárt Betániában –, amit az „engedelmesség házának” neveznek. S ezzel azt mutatja, hogy mindenkit fel fog támasztani az örök életre, aki a világ iránti jóakarát buzgóságában hunyt el, és az engedelmesség ölében nyugszik. Amikor Ő testét és véré a titokteljes vacsorán tanítványainak adta, és lábait alázatosan megmosta, azt akarta nekünk tanítani, hogy kell ünnepelni a legszentebb áldozatot: tiszta cselekvéssel és lángoló szívbeli alázattal. Ő, akinek a szent feltámadás fényével kellett megdicsőülnie, elviselte a gúnyolódó gazfickókat, az irtóztos ostorcsapásokat, a szegyszentjes keresztet, a keserű epét és végül a halált. Ezáltal azt tanította övéinek: aki halála után a dicsőségbe be akar menni, annak nemcsak ezen élet szükségait, fáradságait és a gonosz általi szorongatottságot kell higgadtan elviselnie, hanem e világ minden ellenszenvét az örök jutalomra való tekintettel szeretni, elnyerni és hálásan magára venni szükséges. Ha törekszel Teremtődnek e veled szembeni gyönyörűséges és felmérhetetlen jótéteményeit alázattal szemlélni, odaadással átölelni, izzó szeretettel utánózni, akkor... örökre sajátoddá válhat még sok minden, ami Üdvözítőd kimondhatatlan kegyelme által értéke-

sebb. Istened, aki az emberrélevés titkában testvéreddé vált, maga lesz számodra kimondhatatlan öröm oka, amikor megengedi neked, hogy benne szemléld az emberi természetet, fölemelve minden teremtmény fölé” (Szt. Anzelm szemlélődései, németre fordította B. Barth és A. Hug, München 1926, 24–29).

Ez a szöveg minden misztérium szintéziseként hat, amit Jézus élete misztériumainak harmóniájaként a patrisztika bontakoztatott ki. Ebből kiindulva jelölnek ki számára határozott területet a középkor „romantikus” irodalmában. Szabályos toposz-ként találjuk ezeket pl. Honorius Augustodunensis *Elucidarium*ában (vö. PL 172, 1122A–1128C), Deutz Rupertnél (vö. PL 170, 11C–12D), Clairvaux-i Szent Bernátnál (vö. *Sermo* 70,7; *Opera* 11,212), Rievaulx-i Aelrednél (vö. SC 60), vagy Schönaui Egbertnél (vö. B. Barth/A. Hug, aaO. 121–158). Ezek a témák élnek tovább a ferences és dominikánus jézusi jámborságban vagy a modern ihletettségben.

Ismételten meg kell állapítani, hogy a ráció előretörésével, és a teológia egy tisztán spekulatív típusának eluralkodásával Krisztus titkainak témája mindjobban eltűnik. E fejlődés végeredménye egy tisztán fogalmi gondolkodásra építő krisztológia, mely súlypontját tekintve azon spekulatív probléma körül forog, mely a hyposztatikus egység „személy” és „természet” fogalmából, ezek ellentétes vonatkozásaiból és egyesülésük következményeiből, Jézus lelki életére stb. vonatkozóan adódik. Az üdvösség- és kinyilatkoztatás-történet eseményei ebben a kontextusban leginkább periférikus szerepet játszanak, ha egyáltalán játszanak. Az ebből fakadó eredmény Jézus Krisztus titkának és személyes valóságának tisztán elvont és metafizikai ábrázolása. Túl kevés lenne e tény konstatálásával megelégedni, hisz az előbbiekképp azon kérdés felvetésére és annak meggondolására ösztönöznek, hogy miért is van ez így? Burkoltan itt a teológia önértelmezéséről van szó. A történelemre vetett pillantás mutatja, hogy az Úr misztériumainak helye a patrisztikus és középkori teológiába nagyon jól beépült, miközben a túlnyomóan racionalista jellegű klasszikus teológiában nem talált magának helyet. Ez azt jelenti, hogy a Jézus életének titkaira vonatkozó kérdésből és értelmezéséből két különböző teológiai típus válik ki, melyeket a kutatás állásának jelenlegi megnyilvánulásai között „racionális-spekulatív” vagy „tudományos” és „monasztikus” vagy „bölcseességi” teológiának neveznek. E megkülönböztetés alapvető gondolatai között nem véletlenül említjük, hogy Jézus misztériumainak *meditatio*ját épp a monasztikus teológia területén gondozták. A teológiának e fajtája kezdettől fogva különleges módon el tudta kötelezni magát az Írás és a tradíció – mindenekelőtt az Atyák – tanúsága mellett. Fáradásuk kiinduló- és végpontját jelentette az élő, a megélt és az életre való

hit. Figyelmük inkább a tapasztalatra irányult, mintsem a hit titkainak értelmezésére és magyarázatára. E teológiai vállalkozás nem nevezhető izolátnak, vagy túlságosan a rációra történő összpontosításnak, mert sokkal inkább egy olyan keretbe van ágyazva, mely a tudás mellett az élet, életbölcseesség, élettapasztalat, szeretet, liturgia és imádság, az Isten utáni vágy és a lelkiesség területeit is magában foglalja. Alapjában véve a bölcseességi teológia kört ír le a szeretet titka körül, ami számára egy valószínűtlen egységet, egész-mivoltot és lezártágot kölcsönöz. Úgy olvas és „meditál” az üdvösségtörténetről, mint Isten szeretetének nekünk szóló kinyilatkoztatásáról, mint olyan „antropológiáról”, mely tartalmazza Isten szeretetének fejlődését és támogatását bennünk és minden egyénben. Clairvaux-i Szent Bernát felülmúlhatatlanul fogalmazta meg a teológia e fajtájának programját, amikor azt mondta: „Isten szeretete felénk minden ismeret forrása, amit tőle nyerhetünk, és belőlünk kiindulva Isten vallásos ismerete szeretet nélkül nem lehetséges... Aki Istent olyan módon akarja megismerni, ami gyógyító, tehát a gyógyulás eszköze és gyümölcse, annak szeretnie kell őt, és meg kell neki engednie, hogy titka bennünk megvalósuljon. Ész és akarat két ajak, melyek csókját a lélek igényli: az ész megragadja, az akarat helyesli” (J. Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen*, Düsseldorf 1963, 251f.) Talán feldereng a horizonton egy halvány sejtés arról, hogy milyen forradalmi erő rejtőzik Jézus élete misztériumainak áttetsző és jámbor tematikája mögött. Ami ezzel kockán forog, az több, mint egy fejezete a teológiának vagy a krisztológiának. Sokkal inkább arról van szó, hogy a teológia találja meg ismét vagy újként egységét a bölcseességi – „meditatív” – alapprogramjával.

3. A MISZTÉRIUMOK SPIRITUÁLIS ÚTJA

Minél inkább eltávolodott egymástól az értelem és a tapasztalat, annál inkább elvándorolt a Krisztus misztériumaival való foglalkozás a misztika, az aszkézis és a jámborság peremvidékként értett területére. Az áttelepülés és a hangsúlyeltolódások ellenére Jézus misztériumainak *meditatio*ja mint alap és kiindulópont jelenvaló és valahogy iránymutató marad. Az irántuk való spirituális érdeklődés Jézus Krisztus emberségére, emberi létére, emberré levésére összpontosul. A horizontban nem egy elvont és általános emberi természet áll, hanem egy messzemenően egyedi, ami történelmiségének útján kifejlődik és Jézus életének eseményeiben visszatükröződik. Ebben döntőnek mutatkoznak bizonyos „én vagyok” jézusi szavak különösen a fényről (vö. Jn 8,12; 12,46), az útról, az igazságról és az életre való

Az összefüggést az „én” és e szóképek tartalma között nagyon komolyan és koncentráltan veszik. Ez azt jelenti, hogy pl. „az út” metafora magas szintű egzisztenciális jelentést birtokol, mely egy pusztán morális és példaszerű értelmezést túlszárnyal. Az út és stációi, amint Jézus misztériumaiban kirajzolódnak, üdvösségtörténeti hatást fejtenek ki. Ezeket hagyományosan szívesen hozzák kapcsolatba a hit, a megismerés és az imádság útjának tisztító, megvilágító és egyesítő dimenziójával.

Az Újkortól kezdve a lelkigyakorlatok és a szemlélődés ünnepi programjához sorolták Jézus titkait. Ennek legismertebb példáját Loyolai szent Ignác „Lelkigyakorlati” vázolja. Őelőtte Garcia de Cisneros a „Lelki élet iskolája a szemlélődés útján” című művében már adott egy összefoglalást. Mindkét műben központi szerepet játszik a Jézus életének misztériumaival való foglalkozás. Jellemző az a teológiai beállítást is, amit Garcia ehhez választ: „Tudd jól: Krisztus Jézus Isten és ember, Istennek és az embereknek közvetítője, maga az Út, melyen Isten ismeretéhez és szeretetéhez egyszerre kell felemelkedned, amint azt Ágoston „Vallomásai”-nak VII. könyvében mondja. Mivel itt mi Istent lelki módon megérteni nem vagyunk képesek, Krisztus testet vett magára, hogy mi Krisztus mint testté lett szó által képesek legyünk felnőni a belső megértéshez, és Isten szeretetének szellemi ismeretéhez.” (Schule des geistlichen Lebens auf den Wegen der Beschauung, Freiburg i.Br. 1923, 166) Az embernek nem szabad hagynia, hogy a kifejezőmódok zavarják. Az Úr titkai sokkal többet jelentenek, mint pusztán jámbor mérlegeléseknek tárgyát vagy szövetét. Sokkal inkább lényegi alkotórészét képezik egy spirituális programnak, amit szemlélésnek, kontemplációnak, tökéletes szeretetnek, titkos látásnak, szeretetteljes odaadásnak, teljességnek, belső imádságnak stb. neveznek. Ezen út célja olyan lábnyomokat követ, amiket biblikus tömörséggel „Isten misztériuma, aki Krisztus” (Kol 2,2) „felismeréseként”, „elismeréseként” fogalmaznak meg, és amelyek Jézus életének és eseményeinek bensőséges belső-, vagy mélyszemléletét szolgálják. Jézus titkaival kapcsolatban a tartalom mellett a tapasztalat, a felismerés, a látás meghatározott módjáról is szó van, mely megkísérel lehatolni az egyes események alapjához, központjához, mélyéhez. Itt következik a szemlélődő intenzív találkozása és érintkezése az emberré lett Logosszal, hyposztatikus egységének magjával, Fiú-létével, fiúi magatartásával és érzületével. A szemlélődő pillantása nem áll meg Jézus sajátos misztériumánál, hanem szélesedik és elmélyül Isten szeretetében és az istenségben belüli szentháromságos egységben.

Azok az impulzusok, melyek ebből indulnak ki, továbbélnék a misztika „aranykorában”, különösen Spanyolországban és Franciaországban. Ami Jézus élete misztériumainak toposzát illeti, szilárd lelki helyet biztosított számukra Pierre de Bérulle. A „cselekedet” és az „állapot” általa történő megkülönböztetések az Úr titkainak vonatkozásában transzcendált minden előtérben lévő önkorlátozást, s visszavezette azokat az állapotból eredő imádás és az engedelmes szeretet alapjára, Krisztus embersége személyi egységének erejében, az Atya Fiának öröktől fogva kortalan viselkedéseként (vö. P. de Bérulle, *Leben im Mysterium Jesu, Einsiedeln* 1984). Az a kontextus, melyben ezek a magyarázatok Jézus élete misztériumaira rakódnak, nem nevezhetők individualista üdvösségszemléletűnek, hamisan misztikusnak vagy pszichologizálóknak. Hátterében az Írás szemlélete, és a megtestesülésnek és Jézus élete és halála általi világnak, és az egész emberiség átistenülésének, üdvösségének és megváltásának patrisztikus szemlélete áll. A Krisztus titkaiban való elmélyülés útján annak fiúsági-szenháromságos alapját az emberben és Jézus emberlétében kapcsolatba hozza a hívő számára a teremtés és az ittlét azon új alapjával, melyet Isten az ő Fiában, mint új Ádám-ban fektetett le. A spirituális út úgy tárul föl számunkra, mint az új teremtés eseménye, mely visszatérés az új kezdet méhébe, a részvétel pedig az asszimiláció és az azonosulás folyamatát jelenti. Az ember a misztériumokkal való találkozásban mintegy új, gyógyító és egészséges gyökéralapba be-, át- és visszahelyeződik. A misztériumok titkaiban a születés vagy újjászületés titka, a teremtés mint újjáteremtés titka villan föl. Nem lehet kizárni, hogy a Jézus élete misztériumaival való foglalkozás a lelkiségtörténelem folyamán és az aszketikus törekvések keretében individualizáló, moralizáló vagy spiritualizáló beszűkülést tapasztalt meg és élt át. A keresztény lelkiségbe történő bevezetésének, betelepítésének eredetéről nem tudunk biztos információkkal szolgálni. A teológia és a lelkiség, a vallásos élet, az Egyház, a hit elmélyülésének és a megújulásnak ismert előjelei között megállt a visszaemlékezés. Az egész megújulást egy belső vagy lelki életi reform gerjesztette és ösztönözte.

A lelki élet történetében Jézus élete misztériumainak témája sohasem merült el teljesen. A lelkiség meghatározott gyakorlataiban és formáiban a továbbélés mellett (vö. keresztút, rózsafüzér stb.) új irodalmi bővítésekről is értesülhetünk, pl. Boldog Columba Marmion „Krisztus az ő misztériumaiban” című könyvében az 1919. évből¹. Ebbe az összefüggésbe tartoznak bizonyos publikációk is, mint Romano Guardini „Az Úr. Elmélkedések Jézus

¹ Magyarul Budapest 1941, fordította Simon Árkád OSB.

Krisztus életéről és személyéről” (1937) vagy Giovanni Papini „Krisztus története” (1921), kísérletek, melyek az Úr életéről és titkairól szóló „meditációk” és „szemlélődések” vég nélküli sorát vonták maguk után, mind a mai napig. Az ember ezekben legalább valami közvetett bizonyítékot találhat annak igazolására, hogy Krisztus misztériumai ill. misztériuma minden kifogás és ellenvetés dacára élnek és képesek lenyűgözni az embert.

4. A MISZTÉRIUM ÉS A MISZTÉRIUMOK A KULTUSZBAN

Isten ill. Krisztus misztériumához, ahogy Pál értette, hozzátartozik, hogy kezdettől fogva kultikusan megülték, ünnepelték. Létezik, egy lényegi értelemben vett „kultikus misztérium”, melynél az történik, hogy a misztérium szükségszerűen és mintegy magától értetődően kiszabadul a kultusz dimenziójából, s mint ilyen folytonosan visszautal annak tartalmára és alapjára. A misztérium ünneplése időkben és jelekben bontakozik ki. Ezek központi tartalmukkal körülveszik az Úr halálának és feltámadásának titkát, melynek emlékeztétét ünneplik mind a heti, mind az évi pászkaünnepen. A keresztény kultikus misztérium központi jelentősége a pászkamisztérium elnevezésben csapódik le. Emellett kifejezésre jut további ünnepekben is, melyek eredetileg egymástól függetlenül, önálló ünnepként jöttek létre, és nyugat liturgiájában, a keleti ciklusnak megfelelően, a karácsony ünnepkörében egyesültek. Jézus életének egyes misztériumaihoz kapcsolódó ünnepek történelmi eredete sok, különböző tényezővel függ össze. Bizonyos szent helyeknek és hagyományaiknak figyelembe vétele mellett, emlékezni kell a hittel kapcsolatos egyre növekvő történelmi érdeklődés mikor és hol kérdéseire is. Ez felhívja a figyelmet a természeti év és az évszakok sorrendjének, a zsidó és pogány ünnepekkel kapcsolatos ellentétesség és támogatottság, a hit és az Egyház történelmi eseményeinek, a teológiai reflexió, a lelkiesség, a krisztológiai viták helyi értékeinek, de mindenekelőtt magának az üdvtörténelemnek döntő, formáló erősségű jelentőségére, mely a Jézus-eseményben csúcsosodik ki. Végül nem zárhatja ki az ember, hogy a létrejött – az Úr halálára és feltámadására irányuló – kultikus misztérium sajátos dinamikája a szűk és szigorú összpontosulás fölé nyomult. Az Evangélium tér és időbeli előretörése, a „helyek” és „idők” „megkeresztelése” egyúttal Krisztus egyes misztériumaihoz történő hozzáférés lehetőségét is megnyitották. A misztérium elterjedése azokra a jelekre és cselekedetekre is vonatkozik, melyek kezdettől fogva az Egyház és a hozzátartozó dolgok szempontjából, önmaga és identitása miatt meghatározóak voltak, mint pl. keresztség, úrvacsora,

lelki adomány, stb. Ha az ember az Úr életéből, az egyes titkok és a pászkamisztérium ünneplésének – csiszolódásban gazdag – fejlődési útvonaltól figyelemmel kíséri, akkor ebből adódik az a belátás, hogy a kultusz és a liturgia központjában, az eucharisztia ünneplésében, Jézus Krisztus misztériumai és misztériuma lényegi helyként vagy élő emlékezetként, ill. maradandó jelenlétként mutatkoznak. Ezt az ismeretet – a „misztériumteológiában” az ő legadekvátabb kifejezését – Odo Casel a keleti egyház liturgiájában, annak önértelmezésében és legtökéletesebb fejlődésében találta. Az ortodox liturgia, mely az „isteni liturgia” ünneplésében éli csúcát, úgy értelmezhető, mint a feltámadt Úr megjelenése és megjelenítése, mint az ő dicsőségébe való visszatérés elővételezése, mint az önmaga által elkezdett messiási megnyegzős lakoma folytatása a közösségben. A Feltámadottal való találkozásban egyidejűleg történik az egész égi közösség találkozása az Egyházzal a földön. A liturgia ünneplése mintegy lehozza az eget a földre. A misztérium és a misztériumok így többé már nem válnak szét. A liturgia az Egyház lelki-szellemi életének valamennyi teremő forrását ábrázolja. E felfogás közvetett vagy közvetlen iránymutatás a liturgia központi szerepére. Különösen nyomomon követhető ez a képek és a dogmák értelmezésében. Az ikonok, mint kultikus képek annak bemutatásán alapulnak, hogy az ember Isten képmására teremtetett, Isten ikonját viseli magán. E képszerű meghatározás a szentháromságtant, a krisztológiát és az Egyház szemléletét. Krisztusnak, az Atya képmásának üdvözítő tevékenysége, hogy az első ember bűn által beszennyeződött istenképiséget helyreállította. Megváltás azáltal történt, hogy a bűnös, Jézus Krisztus képmásában, általa megdicsőült, „beleképződött” lesz. Az ikonok, mint Krisztus misztériumának és misztériumainak megjelenítői, részesülnek ebben az üdvtörténetben és a képmástól az ősképhez történő felemelkedést szolgálják. Ugyanez érvényes a dogmára is. Sajátos nyelve, kifejezése jelenik meg a liturgiában, mely az isteni üdvtörténetek, és a kinyilatkoztatott igazságok misztikus ábrázolása. A liturgia, mint az ünneptelt és megvalósított hit, megtestesíti a dogma gyökéralapját. Dogma és dicsőség, dogma és liturgia, megvallás és imádás, teológia és imádság szétválaszthatatlanul összetartoznak. A dogma alapján véve a liturgia lényegi alkotórésze, az élő imádás. Ez az az alap, amiért az ortodoxia a hit és a misztérium igazságát liturgikus, himnikus vagy imádság-nyelven mondja ki.

Jézus élete misztériumának és misztériumainak kultikus lehorgonyozása teszi a leghatározottabban világossá, miért van üdvkarakterük vagy üdvösségi jelentőségük, miért nevezik őket az üdvösség eseményeinek. Ezek az elnevezések a pusztá történelmi tények és történetek síkjára fölé emelik őket. Sajátosságuk nem merül ki abban, hogy történelmi módon történnek, ha-

nem transzcendálják ezt az összefüggést. „Üdvözítő képességet” birtokolnak, amit egyrészt azon körülménynek köszönhetnek, hogy azokat vagy azokból Jézus valamit a Szentlélekben megvalósított vagy végrehajtott, másrészt pedig amit a halálon átmenő s ugyanazon Jézus feltámadása alapján benne, mint a feltámadott művében vagy tetteiben találtak. Ez kölcsönöz nekik időfeletti és szellemi létmódot, ami sohasem engedi őket elmúlni, s térben és időben megjeleníhetővé teszi. Köszönhetően a Lélektől ajándékozott és garantált múlhatatlanságnak és fölénynek, „misztérium-jelenlét” van a kultuszban és a liturgiában, mely kimeríthetetlennek és kifogyhatatlannak bizonyul. Ünneplésük és ismétlésük el nem múló és nem teremtet alaptól él, mely őket valóban jelenlévővé, hatékonyá lenni engedi és teszi.

E nagyon töredékesnek tűnő áttekintésnek a végén ott áll a kérdés, hogy hol a helye a teológiában és a hitben Jézus élete misztériumainak? Hagyományosan a peremre utasítja az ember, de a perem képe többértelmű. Utal a kör perifériájára, s akkor helybenhagyhatja az ember, mert a kör közepére utal, mely nem lenne képes a kör nélkül megállni. Jézus Krisztus valósága és igazsága két dolgot tartalmaz: a misztériumot éppúgy, mint a misztériumokat. A teljes vagy az egész Jézus Krisztus kettős tartalmat jelent és igényel: Krisztus hitet és krisztológiát a misztérium egyes számában, de a misztériumokat is többes számban, s nem kapcsolat nélküli egymás mellettiségben, hanem a kör perifériájának és centrumának élő és dialogikus egymásban lévésében.

FORDÍTOTTA: SOLTÉSZ JÁNOS

ÉLETRAJZI ADATOK:

CHRISTIAN SCHÜTZ, született 1938-ban Mettingben (Bajorország). Filozófiai és teológiai tanulmányok: St. Ottilien, Róma, München, Tübingen, Bochum és Würzburg. Papszentelés: 1964; teológiai doktor: 1965; habilitáció Würzburgban: 1971; 1971–78: a dogmatika professzora a regensburgi egyetemen; 1982-től tiszteletbeli professzor. Bencés és (1982-től) apátja a Schweiklberg/Vilshofen-i apátságnak.

Könyvvelő

ERDŐ PÉTER

„Ortodox törésvonal”?

Megjegyzések egy sikeres könyv kapcsán

Az utóbbi időben számos olyan könyv és cikk jelenik meg, mely az angolszásztól, vagy pontosabban az Egyesült Államokban elterjedtől különböző társadalomszervezési modelleket bírálja. Ezek a publikációk többnyire esszé jellegűek: van bennük filozófia, kultúrtörténet, irodalomtörténet, szerepelnek gazdasági és profán történeti megfontolások, szociológiai utalások. Előkerül bennük, mégpedig az egyes kultúrák azonosításában – úgy tűnik – nélkülözhetetlen elemként a vallás is. Sokszor szociológiai vagy „politológiai” érveket is alkalmaznak. Nem ritkán a mai kor politikai eseményeire és személyes tapasztalatokra is utalnak.

Az észak-amerikaitól eltérő „kultúrkörök” leírása során hallgatólag vagy kifejezetten feltételezik Huntingtonnak a kultúrák közti konfliktusról szóló elméletét.

Gloria Man *Az ortodox törésvonal* című műve¹ az „ortodox” kultúrával és állam- vagy társadalomszervezési modellel foglalkozik. Bizánc örökségéből vezeti le az orosz és a balkáni társadalom jellegzetességeit. A mai orosz – és a nemrég még teljes formájában érvényesülő szovjet – állam és társadalom karakterét a bizánci történelemből és irodalomból vett párhuzamokkal érzékelteti. Eközben alig szentel figyelmet a sajátosan orosz történelemnek, a fejedelmek, majd a cárok uralma alatt élő orosz nép egyedi történetének. Pedig valószínű, hogy néhány irodalmi utaláson túl (pl. Dosztojevszkijre) számos történelmi és kulturális adat is megerősítené a bizánci analógiát. De talán ez az erőfeszítés segíthetett volna leküzdeni a sematikus ábrázolás kísértését, aminek a szerző többször áldozatul esett.

Ilyen példák: Az egész keresztény ókori dogmafejlődést Bizánc politikájából vezeti le, holott a krisztológiai és a szentháromságtani probléma régebbi, mint Bizánc. Az apostoli hitvallás is közös, objektív hitmegfogalmazás, melynek normatív értéke volt, akár csak a többi keresztelési hitvallásoknak. Az első egyetemes zsinatok erősen politikai érzékenységgű körülményei nem

¹ Magyar kiadása: Gloria MAN, *Az ortodox törésvonal*, Háttér, Budapest 2001, 190 p.

feledtethetik, hogy a tárgyalt kérdések jó része magának a keresztény hitnek a belső dinamikájából, a bibliai szövegek és a hagyomány tartalmából fakadt, nem pusztán politikai érdekből. A Szentlélek szerepének és a Fiú Atyával való egylényegűségének problémájában tisztán hatalmi ideológiát látni felületesség. Egyébként a szerző által dicsőített "puritán" keresztények, mondjuk a kálvini reformáció hívei, ugyancsak elismerik az első négy egyetemes zsinat normatív értékét.

A Szentírás és a hagyomány tekintélye, az egyházi tanítóhivatalnak az a formája, amelyet a keleti és nyugati ortodox, illetve katolikus kereszténység egyaránt elismer, nem a bizánci politika kifejeződése, hanem a zsidó kinyilatkoztatás-hit és normatív hagyománytisztelet öröksége, melyet a keresztények immár Krisztus személyének, művének fényében, tanítása és megváltó műve vonatkozásában alkalmaztak. A normatív tradíció (írott vagy verbális) tisztelete a kinyilatkoztatásra épülő vallás szükségszerű velejárója.

A mű sok szellemes megfigyelése ellenére meglepő annak kioktató hangneme. Mintha a kultúrákat is lehetne jókra és rosszakra, értékesekre és értéktelenekre osztani. A Bizáncban megjelenő autoritárius, néhol despotikus, ám távolról sem csak hátrányokkal járó államszervezési stílus nem Nagy Konstantin és néhány utóda műve. Szerepük fontosságát nem vitatva, mégis észre kell vennünk azt az elemi és meghatározó hatást, amit a hellenista birodalmak és a Perzsa Birodalom gyakoroltak az egész görög-római világra. Nem csupán a Birodalom keleti felére, a későbbi Bizáncra, hanem a Nyugatra is. Csak a derűtség kedvéért érdemes utalni például a kétségtelenül nyugaton készült *Donatio Constantini* hamis dokumentumára, mely a pápa környezetében lévő bíborosokat „satrafáknak” nevezi². A Római Birodalom továbbélése kétségtelenül Bizánc ideológiai alapja volt. De igen nagy felületesség nem észrevenni Nagy Károlynak és a Frank Birodalom császárainak címében a hasonló, legalábbis – mint Walter Ullmann megjegyzi – a Nyugatrómai Birodalom felélesztésére irányuló ambíciót. A belső ellentmondást hordozó, abszurd birodalmi ideológia pedig a „Német Nemzet Római Szent Birodalmában”, vagyis a Német-Római Császárságban éppúgy tetten érhető, mint Bizáncban. S ennek oka nem csupán abban keresendő, hogy III. Ottó császár édesanyja bizánci hercegnő volt.

A római jog jelentős átalakításokat is vállaló, a korábbi anyagot hiteles gyűjteménybe foglaló, vagy – régi értelemben – kodifikáló feldolgozása és megőrzése nem csupán Bizánc sajátossága. Már *Iustinianus* császár nagy kodifikációja előtt elkészült a *Codex Theodosianus* és a *Codex Hermogenia-*

nus, sőt Hispániában, a Vizigót Királyságban a *Codex Theodosianus* alapján elkészült Alarik király gyűjteménye, a *Breviarium Alarici* vagy *Lex Romana Visigothorum* is.

A császár egyházfői ambíciója, a cezaropapizmus kétségtelenül antik, pogány római örökségre épülő bizánci sajátosság. Nyugaton az efféle kísérletek, éppenséggel a Karoling uralkodók vagy a német császárok részéről általában kevésbé voltak radikálisak és következetesek. A pápaság szerepe az Egyház önálló kritikai működésében vitathatatlan. Ám a hierarchiának mint olyannak a bizánci hatalmi apparátusból való eredeztetése nem látszik helytállónak. Már az Újszövetség könyvei, Antióchiai Szent Ignác írásai (I–II. sz.) vagy Lyoni Szent Ireneusz alapelve az igaz hitet őrző apostoli székekről és az apostolutódlásról, jóval korábbiak, mint az úgynevezett „Bizánc jelenség”. A *traditio apostolica* (apostolikus paradoszisz) vagyis az apostoli hagyomány, mint a keresztény hit és egyházfegyelem legősibb legitimáló elve pedig szintén sokkal korábbi időtől, gyakorlatilag a kezdet kezdetétől kimutatható. Római Szent Hippolütosznak tulajdonítják a „*Traditio Apostolica*” című III. század elején keletkezett egyházfegyelmi iratot. De a legkorábbi egyházfegyelmi gyűjtemények pszeudoepigrafiája, vagyis az apostoloknak, vagy közvetlen utódaiknak való tulajdonítása is általános jelenség a Konstantin előtti korban. Mindez a kinyilatkoztatásról való hiteles tanúságtétel igényével és lehetőségével függ össze, nem pusztán hatalmi érdekekkel.

Hasonlóan meglepő, hogy a magát puritán keresztény neveltetésűnek tartó szerző a Nicea-Konstantinápolyi Hitvallás kijelentéseit az Egyházzal szintén a bizánci politikának tulajdonítja. Az Egyház egysége (és katolicitása) már Szent Pál leveleiben kifejezésre jut. „Mindnyájan egy test, egy kenyér vagytok”. Az Egyház már az Újszövetség lapjain úgy jelenik meg, mint Krisztus teste. Az antik társadalomelméletben ismert analógia a társadalom és az emberi test között³ már Szent Pálnál új értelmet nyer: az Egyházra vonatkozik.

Egy korábbi fejezetben a mű az orosz népmesék sajátosságait elemzi. Rácsodálkozik az angol-amerikai mesevilágtól való eltérésekre. Itt is kétségtelen, hogy a bizánci kultúrájú társadalmak néhány sajátossága tetten érhető. Az amorális csalafinta róka vagy kópé sikere csak igazságtalan, logikátlan világban válthat ki feltétlen elismerést. Mégis: a róka-rege európai közkinccs Franciaországtól a Reinecke Fuchs német elbeszélésig, melyet még Goethe is feldolgozott. Az igazságérzet nélküli szélhámos pedig Naszredin Hodzsza alakjában Közép-Ázsiában és a Közel-Keleten is ismert, sőt Zsuffa vagy Giaffa

² D. 96 c. 14 Fr. 345 (2x).

³ Vö. már Menenius Agrippa hasonlatát pl. L. Annaeus Floves I,28.g/Vilshofen-i apátságának.

néven az arabok és a latin népek folklórjában is. És akkor még nem szoltunk Herscheléről, a falu bolondjáról, aki a maga módján csavarosabb eszű bárki másnál. Az ő figurája – talán nem függetlenül az orosz hatásoktól sem – a zsidó mesék kedvenc szereplője. Annak pedig, hogy az ilyen népmeséknek milyen mélyek a gyökerei Aesopusig, Phaedrusig, sőt az ókori Kelet világáig, Heller Bernát a megmondhatója. Ha meséinkben ott rejlik is az igazságszolgáltatás és a tisztesség iránti vágyunk, elő-elő bukkan belőlük a leküzdhetetlennek tűnő társadalmi igazságtalanság és emberi gonoszság csüggesztő tapasztalata is. Mégis hasznos a szerző megfigyelése: a bizánci világban mintha nagyobb lenne az ilyen mesék és bölcsességek szerepe, mint az általa ismert Nyugaton. De valljuk meg, pl. a „Fejétől bűzlik a hal” közmondásnak van latin változata is, és alapvetően hozzá tartozik a magyar közmondáskincshez is. A macskáról, az egérről és a tehénről szóló, úgynevezett esztergomi mese pedig alig tükröz másmilyen állapotokat, mint Kelet-Európa meséi.

Mindezek után az apró részletekre vonatkozó megjegyzések után szót érdemel a kötet végső konklúziója is. Aktuálpolitikai program található benne az ortodox kultúrájú országok kulturális átalakítására, átnevelésére az Amerikában divatos „demokrácia” eszményképének megfelelően. Ezt az eszményt a szerző azonosítja az angolszász országok társadalmának valóságával, és maradéktalanul tökéletesnek kiáltja ki.

Még a vallást is megreformálná – éljen az állam és egyház bizánci egységének szétbontása! – s ő diktálná, hogy tisztségviselőit, hitelveit az ortodox egyház milyen – a szerző által demokratikusnak minősített – módon határozza meg. Ebben a következtetésben fel sem merül annak szempontja, hogy a keresztény vallás belső természetének is lehetnek következményei a hitre és az egyházi közösségre nézve.

Az éles szemű bölcsész szerző munkája tehát sok értékes megfigyelést, intuíciót tartalmaz. Ám igen szűk és az egész európai kultúrától távoli nézőpontja miatt bizánci sajátosságként fedez fel sok olyasmit is, amely minden idők emberének lelkében ott szunnyad, vagy minden társadalomban felszínre kerülhet. Az „ortodox” kultúráról festett kép így elnagyoló és torz is. Egy évezredes kultúrát csupa negatív jelzőkkel nem lehet rossz szellemként egyszer s mindenkorra száműzni a történelemből. A mai Kelet-Európában az ortodox egyház új erőre kap. Minden állampárti sajátossága ellenére ez az ortodoxia elég erősnek bizonyult ahhoz, hogy hosszú évtizedek üldöztetése és elnyomása után ma is – szinte egyedül – hordozója lehessen e népek kulturális örökségének és hitet, reménységet adjon emberek millióinak.



A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

Ú J K I A D V Á N Y A

DÁVID KATALIN
TANULMÁNYKÖTETEI

SZÍNES MELLÉKLETEKKEL

RÓMA

„Az a város, amelyik így gondolkodik, annak az örökkévalóság a mértéke. Tiszteletlen az idővel, és pazarolja a teret. Ki akarja tölteni a távolságot az ég és a föld között. Meg akarja közelíteni a mennyet, mert tudja, hogy minden embernek ez a vágya. Láncot alkot az értékekből, ahol egybekapcsolódik a jó és a szép, ahol nem fáraszt az üresség, és ezért megszűnik a tér nagysága, nem érezzük az időt. A nagyszerűség itt nem lebéklyózik, hanem saját méreteibe emel bennünket. A szellem átöleli az anyagot, az anyag pedig érzékelhetővé teszi a szellemet. Kegyelem ide eljön.”
148 oldal, 1200 Ft



KERESZTÉNYSÉG ÉS KULTÚRA

„A magam kultúrafogalmát akár egyetlen mondatban is megfogalmazhatnám, és ez az egy mondat így hangzik: kultúra az, aminek feladata felépíteni az embert úgy, hogy természete képes legyen befogadni a kegyelmet. Mert a 20. század után milyen más értelme lehetséges a kultúrának, a kegyetlenség megélt és megélésében is elképzelhetetlen valósága után.” **104 oldal, 1000 Ft**

A SZÉP TEOLÓGIÁJA

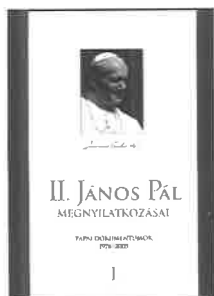
„A szimbólumokat örökségként kell kezelni. Kapjuk és továbbítjuk, új interpretációkkal aktualizáljuk. Ez nem feltétlenül jelenti gazdagításukat, de jelenti honosításukat, amit korunk és az utódok érdekében teszünk.” **178 oldal, 1400 Ft**



MÓZES

„De leghőbb vágyam, hogy legyen a mondandóm tisztelgés az emberi történelmének Istentől kiválasztott személyisége, Mózes előtt. Még igaz lenne, ha az emberiség üdvtörténetét mondanám, mert Mózes számomra megváltás történelmi pillanatát előkészítő, sőt azt biztosító, valóban a Mindenhatótól küldöttek egyik legnagyobbja.” **80 oldal, 1100 Ft**





I. kötet: 972 oldal
II. kötet: 896 oldal
III. kötet: 352 oldal

Ára: (I–III.):
9500 Ft

A Szent István Társulat 1978-ban, II. János Pál pápa megválasztásának évében indította el *Pápai megnyilatkozások* című sorozatát, mely a Szentatyá legkülönbébb tárgyban és műfajban kiadott dokumentumait volt hivatott megismertetni a magyar olvasóval: püspökökkel, papokkal, szerzetesekkel, hívekkel és minden jószándékú emberrel. A sorozatnak 2005. április másodikáig 41 kötete látott napvilágot. E dátum, Szentatyánk halála, fájdalmas aktualitást adott a most megjelenő összkiadásnak.

E három kötet, összességében mintegy 2200 oldalnyi terjedelemben, II. János Pál pápának, az Egyház legfőbb tanítójának megnyilatkozásait tartalmazza. Hatalmas életművének alighanem a legfontosabb részét, azon megnyilatkozásait, amelyeket kormányzásának huszonhét éve alatt az Egyház egészéhez vagy nagyobb közösségeihez intézett.

Az első és második kötetben a nagy dokumentumok találhatók: bullák, enciklikák, szinódus utáni buzdítások, apostoli levelek. A harmadik kötetben pedig a különböző alkalmakkal elmondott beszédek és a kisebb közösségeknek szóló üzenetek olvashatók.

A dokumentumok közlése időrendi sorrendet követ. A belső címdalokon megtalálhatjuk a latin kezdőszavak szerinti címet, a dokumentum műfaját és kiadási dátumát, az egyes címdalok után pedig az adott dokumentum tartalomjegyzékét. A második kötet végén lévő tárgymutató segítségével címszavak szerint tájékozódhatunk e hatalmas anyagban.

A harmadik kötet első dokumentuma II. János Pál pápának az a homíliája, amelyet közvetlenül megválasztása után mondott, az utolsó pedig az a 2005. április harmadikára, az Irgalmasság vasárnapjára megírt, de már el nem mondott beszéde, amely a Regina Caeli imádság bevezetőjéül szolgált volna.

Kívánom a Kedves Olvasónak, hogy mutasson biztos irányt e gyűjtemény Egyházunk tanításának jobb megismerésében, az egymás iránti szeretet növekedésében és elhunyt Szentatyánk tiszteletének erősödésében.

Erdő Péter

bíboros, Magyarország prímása,
esztergom-budapesti érsek,
a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia elnöke

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.)
- CHILEI: *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-Koinonia-Communio* (bd. Vinniczenka 22, CP 808, UA-79008 Lviv (Leopoli)

TARTALOM

Előszó 173

NICOLAS AUMONIER

Inkább kövessük Krisztust, mint a közvéleményt
175

ÉTIENNE MICHELIN

A „világ” a II. Vatikáni Zsinat szerint
179

IGNACE VERHACK

Az Egyház és a vallási tudat elvilágiasodása
193

CHRISTIAN SCHÜTZ

Jézus életének misztériumai mint a hit prizmája
206

ERDŐ PÉTER

„Ortodox törésvonal”?
Megjegyzések egy sikeres könyv kapcsán
219