

XVII. évf. 2009/1-2

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Bevonulás Jeruzsálembe

- JOSÉ GRANADOS • Az új Hozsanna az új Templomban
– Jézus bevonulása Jeruzsálembe
- GAETANO PASSARELLI • A gyermekek ünnepe – Megfontolások
Jézus jeruzsálemi bevonulásának ünnepe
és az ünnep ikonográfiája kapcsán
- MONIKA PONIATOWSKA • A számár mint szimbólum a vallásban
és a kultúrában
- PUSKÁS ATTILA • A keresztény életszentség a *Lumen
gentium* és II. János Pál pápa tanításában
- ALESSANDRO MINUTELLA • Hans Urs von Balthasar eszkatológiájának
krisztológiai-szentháromság-tani
alapvetése
- HOLGER ZABOROWSKI • A szabadság kihívásai
- THOMAS SÖDING • A szabadság szabaddá tesz (Gal 5,1)
– Pál és az autonómia kritikája
- TÖRÖK CSABA • Gender studies és teológia – Harcok
és távlatok

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
TIPOGRÁFIA: KOZKA ETELKA KRISZTINA
KÉSZÜLT AZ EFO NYOMDÁBAN
FELELŐS NYOMDAVEZETŐ: FONYÓDI OTTÓ

ELŐSZÓ

A francia forradalom kezdetének kettőszázhuszadik évfordulóján az érintett nemzetet kivéve kevesen ünnepelnek, jóllehet az utána következő másfél évszázad során számos forradalom, forradalmi eszme-ideológia eredeztette magát belőle. Azóta ezek a történelmi fordulók meghaladottá váltak, eszméik hatását azonban máig lehet érezni, megtapasztalni. Ennek több magyarázata létezik; legkézenfekvőbb, hogy a magukat felvilágosodottnak kikiáltó gondolkodók-filozófusok egy évszázadon át fogalmazták meg, szót-ték gondolataik pókhálóját, és rendszerbe foglalva juttatták el a kor fogyasztóihoz, az akkori értelmiséghez. A másik magyarázattal az szolgál, hogy hatalomra jutva, e gondolkodók a felperzselt föld háborús taktikájával rendkívül következetesen igyekeztek mindazt átvinni a valós életbe, amit kigondoltak az emberiség boldogítására.

A gondolati bűnözés poklának bugyrai az elmúlt két évtized során kezdtek megnyílni a tárgyilagos történeti kutatások révén; két évszázadon keresztül a forradalom kötelező dicséretének dogmája volt „politikailag korrekt”, kizárólagos érvénnyel.

A francia forradalom a társadalmi élet legkülönbözőbb területein igyekezett megvalósítani a maga eszméit, vagyis egyszerre hirdették a szabadságot az egyén és a közösség számára, a mitikus magaslatokba emelt „haza” fogalmának szolgálatát, az egyénnel, családokkal, mindenféle addigi közösséggel szemben. S mindezt követhetetlen, folyamatos törvényalkotás szolgálta, amely egyszerre akarta az addigi, meglehetősen kaotikus törvényhozást egyetlen törvénnyel, alapelvek helyettesíteni, vagyis lenullázni és számos betarthatatlan törvénnyel a mindennapi életet legkisebb részleteiben is előre szabályozni.

A nemzet közösségének szolgálatától túl sok erőt vonnak el a család, a fennálló családi kötelékek, érzelmek – állították a francia törvényhozásban. S hogy az egyén ne menekülhessen a társadalomból a családba, a családi kötelékeket kellett elsődlegesen megglazítani. Nem mintha nem lettek volna már eléggé lazák, de törvényekkel intézményesítették a házastársak egymás

iránti hűtlenségét. Sőt az atya és gyermeke közötti kapcsolatot a családfő tekintélyének megsemmisítésén túlmenően azzal is ki lehetett és kellett küszöbölni, hogy a gyermekek nem ismerhetik meg vér szerinti apjukat, az apák nem ismerhetik vér szerinti gyermekeiket. A közösség, a haza mindenki atyja és anyja egy személyben, az atyák és leszármazottaik annál buzgóbban és érzelmileg kötődve szolgálhatják azokat, minél kevesebb egyéni kötődéssel rendelkeznek. Ez a falanszter-gondolkodás törvényi megfogalmazásra talált, ám a mesterségesen törmelékhalmazzá tett francia társadalom eme embertelen-emberellenes eszmék összes visszásságát oly gyorsan és hatalmas mennyiségben hozta felszínre, hogy a társadalom mérnökei a család iránti mérsékelt szeretetet engedélyezték, sőt a hazafias-forradalmi erények rangjára emelték.

Miután a kereszténység a kinyilatkoztatás birtokában hiteles tanítással rendelkezik az emberről, a családról, a forradalom bajnokai számára elsőrendű feladatnak tűnt a kereszténység megsemmisítése. Még szerencse – gondolták –, hogy az Egyház a társadalomban láthatóvá teszi a kereszténységet, mert akkor az és az egyháziak megsemmisítésével magát a kereszténységet lehet megsemmisíteni. S ha egy-egy tájegység népessége ragaszkodott a régi eszmékhez, akkor a teljes lakosságot kell megsemmisíteni (lásd pl. Vendée) – adták parancsba.

A francia forradalom történetének, eszméinek, eszméi túlélésének tanulmányozása sok haszonnal jár, ha a XXI. század eleji, a kereszténységgel és a Katolikus Egyházzal szembeni, eszmei állóháborúkra keresünk magyarázatot. Az idei év tavasza az állóháborúk mellett villámháborúkkal is bővelkedett. Ezért szükséges elgondolkodni a szabadság kihívásai és a divatos eszmeáramlatok fölött, ezért jó szemlélni a bevonulást Jeruzsálembe, amely időbeli, földi, történelmi volt, és megelőzi a végsőt.

2009-ben köszönti az Olvasót:

A Szerkesztőség

JOSÉ GRANADOS

Az új Hozsanna az új Templomban

Jézus bevonulása Jeruzsálembe

„A Teremtő tíz mérték szépséget bízott a világra, s ezek közül kilencet Jeruzsálem kapott. A Teremtő tíz mérték bölcsességet bízott a világra, s ezek közül kilencet Jeruzsálem kapott.” Egy ősi midrás ekképpen magasztalja a szent város elsőségét. Azonban rögtön hozzáteszi: „a Teremtő tíz mérték szenvedést bízott a világra, s ezek közül kilencet Jeruzsálem kapott”¹.

A történelem úgy tűnik, megerősíti a zsidó város eme privilégiumát, a privilégiumot, amely megvalósul úgy a dicsőség, mint a szenvedés terén. A város a lehetetlen vágyakozások szimbólumává lett, annak a békének az ikonjává, amelyet szüntelenül összezúznak a politikai és vallási konfliktusok. Az igazat megvallva ugyanígy volt ez abban a korban is, amikor Jézus számárháton, a nép kiáltásaitól övezve bevonult a városba. Fontos, hogy megfelelő módon elemezzük ezt az eseményt, nem csak azért, hogy közelebb jussunk Krisztus misztériumához, hanem azért is, hogy megfejtjük cselekedetének jelentőségét kora zsidó társadalmának politikai és vallási miliójében.

Életének ebben a pillanatában Krisztus nyilvános működésének csúcspontján vagyunk. Ez a nyilvános működés egy fokozatos Jeruzsálembe való felmenetelben állt, ezt így írják le a szinoptikusok – Lk 9,51: „szilárdan elhatározta, hogy Jeruzsálembe megy”. Ez az a pillanat, amikor Jézust királyként üdvözlik, amikor a mennyek országának üzenete az ő személyében és cselekvésében konkretizálódik: innen ered annak szükségszerű volta, hogy mérlegre tegyük ennek a kulcsfogalomnak – a mennyek országának – eltérő értelmezési kísérleteit. Ez a fogalom képezte Jézus igehirdetésének középpontját. Magától értetődő, hogy ez a jelenet egyfajta újdonságot hordoz ma-

¹ Ld. Gianfranco RAVASI, »La Madre Sion«, in *La Madre del Signore* (szerk. Clara Burini et alii), *Quaderni di lettura biblica*, EDB, Bologna 1986, 36.

gában Jézus nyilvános életének többi részéhez képest. A Mestert most tapssal fogadják, jöllehet ő ezt korábban többszörösen is visszautasította, és hallgatást kért az általa meggyógyítottak jó részétől, nehogy kinyilvánítsák, hogy ő a Messiás. Most mégis ő az, aki ezt az olajfaágas és hozsanna diadalmenetet hangszereli. Ez egy új magatartásforma, amelyet ki kell majd fejtenünk, anélkül azonban, hogy megfélekedznénk Jézus életének többi részéről.

Mivel Jézus mindig az Atyjának való mélységes engedelmesség szellemében cselekszik, figyelmesen hallgatja az Írásokat, amelyeken keresztül Isten hangja nyilatkoztatja ki magát. Az, amit Jézus a városba való bevonulásakor beteljesít, valójában egy prófétai jel, amely egybefoglalja az Ószövetség jeleit. Csakis ebben a megvilágításban tárul fel a jelenet minden egyes rejtélyének értelme: a számárcsikó, amelyen Jézus ül és a *Hozsanna* kiáltás, amelylyel a tömeg fogadja őt.

SZAMÁRCSIKÓN ÜLVE

Jézus meghagyja a tanítványainak, hogy gondoskodjanak egy számárcsikóról, amelyet egy közeli faluban találnak majd. A hosszas leírás kissé homályos. Miként lehetséges, hogy a számár tulajdonosai megengedik a tanítványoknak, hogy eloldják az állatot, egyszerűen csak arra hivatkozva, hogy a Mesternek szüksége van rá? Úgy tűnik, hogy Jézus a lefoglalás (*ius angariae*) törvényének értelmében cselekszik, amely még hatályban volt az ő korában. Eszerint egy hivatalnoknak joga volt lefoglalni egy utazását lehetővé tevő állatot, ha erre szükség volt hivatali funkcióinak gyakorlásához, és ugyanígy kényszerítsen egy másik embert arra, hogy terhet hordozzon, miképpen ez cirenei Simonnal megesett². Az evangélisták ezzel kiemelik Jézus uralmának gondolatát is. A számár tulajdonosai előtt (akiket az evangéliumi szöveg „uraknak” nevez) Jézus úgy mutatkozik meg, mint az igazi, királyi hatalommal bíró Úr, aki mindennek fölött rendelkezik. A tanítványok válasza ekképpen fordítható le: „Az Úrnak szüksége van rá”, de helyes ez a fordítás is: „Az ő Urának szüksége van rá”, ami megérteti annak jelentőségét, amit Jézus megvalósítani készül: az Izrael által várt királyként vonul be a városba. Valójában ebben a jelentben az evangélisták egy ősi prófécia beteljesülését látják. Máté szövege majdnem szó szerint idézi a Zakariás 9,9-et: „*Ujjongj, Sion leá-*

² Ld. K. Duncan M. DERRETT, »Law in the New testament: the Palm Sunday colt«, in *Novum Testamentum* 13 (1971/4), 241–258.

nya! Nézd, közeleg királyod, alázatos, számaron jó.” A prófécia a prófétát megelőző időkre nyúlik vissza: Zakariás itt a Teremtés könyvének egy szakaszát dolgozza fel újra. Arról az áldásról van szó, amelyet Júda apjának, Jákobnak a kezéből fogad: „Nem tűnik el a jel Júdától, sem a királyi pálca a lábától, amíg le nem róják neki az adót, és a népek nem engedelmeskednek neki. A szőlőtőhöz köti [számár] csikóját és a szőlővesszőhöz a nőstény számár fiát” (Ter 49,10–11)³. Ha Jákob szőlőhöz köti számárcsikóját, Jézus azt kéri tanítványaitól, hogy oldjanak el egy számárcsikót, amelyet aztán odavisznek majd hozzá. A zsidó szentírás-magyarázók a jákobi áldásban mindig is messiási jövődőlést láttak. A számárcsikó hátán való bevonulást úgy olvasták, mint a Messiásnak, Dávid fiának a próféták által várt bevonulását. Egyes rabbinikus hagyományok ily módon hivatkoznak a számarra, amelyen majd a Messiás érkezik: „Ez egy rendkívüli számár, ugyanaz, amelyet Ábrahám arra használt, hogy Izsákot vigye, és ugyanaz, amelyen majd végezetül a Messiás király kinyilvánítja magát, miként azt Zakariás próféta mondja”, és ugyanígy nyilatkoznak arról a számarról is, amelyen Mózeset visszatért Egyiptomba (Kiv 4,20): „Ugyanaz a dolog, amelyet az első megváltóról írtak, áll az utolsóra is”⁴.

Hozzá kell tennünk, hogy a jóslat, átlépve Izrael népének határait, egyetemes horderejűvé válik: sajátos módon a prófécia a korabeli hellenisztikus kultúra részévé válik, amely szintén vár egy titokzatos királyt, aki majd Keletről érkezik, és akit *Oriens* néven hívnak. Van egy ókori szerző, aki ezt az új királyt Vespasianus császárral azonosítja, aki Júdeában hadakozott akkor, amikor a Nero halála utáni öröklési krízis megkezdődött⁵. Ebből következik az a mód, ahogyan Jézus majd ezt a jóslatot értelmezi és beteljesíti, ideértve mindazon következményeket, amelyek lehetővé teszik, hogy megértsük a kereszténység egyetemes jelentőségét és viszonyát a földi uralkodókhoz.

Első helyen ki kell emelnünk, hogy ez a számarháton ülő király olyan jel, amelyet a Zakariás-jövendölése következő versének fényében kell értelmeznünk, amely a lovakat a harci hatalommal azonosítja: „Széttűzza Efraimban a harci szekereket, Jeruzsálemben a méneket. Széttöri a harci íjakat, és békét hirdet a népeknek” (Zak 9,10). A Messiás nem lovon, az erő jelképén érkezik, hanem számarháton, mint a béke hírnöke. Nem forradalmár Krisztusként

³ Ld. Joseph BLENKINSOPP, »Oravle of Juda and the messianic entry«, in *Journal of Biblical Literature* 80 (1961/1), 55–64, 56.

⁴ ELIEZER rabbitól vett idézet Dominique de la Maisonneuve nővérnél, »Le Messie et son âne à la lumière de la tradition rabbinique«, in *Kretschmerienne: Mélanges René Laurentin*, Desclée, Paris 1990, 139–144, 141.

⁵ Ld. BLENKINSOPP, i.m., 61.

cselekszik, hanem olyan emberként, aki a békés módon felépülő királyságot hirdeti meg. Jézus korábban már boldognak hirdette a szelídeket, és arra intette tanítványait, hogy tanuljanak az ő szelídségéből⁶.

Fontos megjegyeznünk, hogy a bevonulás a jeruzsálemi Templomig tart, ahogyan ezt egész pontosan meghatározza a Zakariástól, a szentély helyreállításának prófétájától vett idézet szövegkörnyezete: „*Házam mellé rendelem őrnekek*” (Zak 9,8). A ház Isten Temploma volt, amely az idők végén kiterjed majd Júdea egész földjére, az emberi élet minden szintjét áthatva az isteni szentséggel (Zak 14,20)⁷. Ezen felül Jézus jeruzsálemi bevonulását az Olajfák hegyéről kezdi, ahonnan elindult az Úr dicsősége, amikor elhagyta a Templomot, és népe előtt ment a babiloni fogságba. A számár, amelyre korábban még nem ült fel ember, alkalmas volt a kultuszban való alkalmazásra (ld. 1Sám 6,7–8); és ebből arra következtethetünk, hogy a király, aki érkezik és elhozza az egyetemes uralmat, pontosan a Templommal, az Úr házával való kapcsolatban fogja megvalósítani ezt.

Ezen a helyen – egy konkrét cselekvésbe átalakítva és Jézus személyében megvalósítva – fellelhetjük az ország meghirdetésének lényegi elemeit. Egyrészt annak eszkatologikus karakterét: egy olyan király érkezik, aki uralkodni fog az egész földön, és aki úgy mutatkozik meg, mint az idők beteljesülése. Hangsúlyozni kell bevonulásának alázatosságát: ez az ország a kicsinyek országa, akik nem hatalommal és erőszakkal, de szelídséggel és békével hódítanak. E két szempont az Atyára való utalásban egyesül: egy olyan ország ez, amely a Templomban alapítódik meg, és amely Jézusnak az Atyával fennálló kapcsolatán nyugszik. Az Atya különleges jelenléte adja meg az ország sajátos karakterét a történelem végső eseményének és Isten paradoxszerű cselekvésének idején, amelyet csak a kicsinyek fognak fel, és amely rejtve marad ennek a világnak hatalmasai előtt. Mivel Isten Jézus Atyja, azé, aki úgy mutatkozhat be, mint a végleges király, és királyi uralmát a fiak alázatosságához társíthatja, ezért mindenki úgy fogadja őt, mint a felülről jövőt, és kiáltja: „*Hozsanna*”.

⁶ Ld. Klemens STOCK, *Las Bienaventuranzas de Mateo 5,3–10 a la luz del comportamiento de Jesús*, Ed. Calabra, Madrid 2004.

⁷ A. SPATAFORA, *From the »Temple of God« to God as the Temple: a Biblical Theological Study of the Temple in the Book of Revelation* (Tesi Gregoriana. Series Theologica), PUG, Roma 1997, 50–51.

HOZSANNA, ÁLDOTT, AKI JÖN

Ahhoz, hogy megértsük ezt a kiáltást, el kell olvasnunk a 118. zsoltárt, azt a hosszú himnuszt, amelyben a király hálát ad Istennek azért, hogy kimentette őt a súlyos életveszélyből. Ellenségei meglepődtek, s a kő, amelyet az építők félredobtak, sarokkővé lett (Zsolt 118,22), az uralkodót a nép üdvözli, a papok pedig a szentélyben fogadják, miközben ezt kiáltozzák: „Hozsanna”. A zsoltárt a liturgiában a maga dialogikus formájában alkalmazták, a záró rész verseit két kórus mondta felváltva. Integrálták a Hallélba, a zsoltárok egy csoportjába (a 113-tól a 118-ig), amelyet igen gyakran imádkoztak, olyannyira, hogy a zsidók végül már betéve tudhatták a szövegét⁸.

A „Hozsanna”-kiáltást itt a maga eredeti, segélykérésként megfogalmazott formájában találjuk, amelyet nagy veszélyben mondtak ki: „*Ments meg minket most, ments meg minket!*”⁹ Ez a felkiáltás az idők során belefoglaltatott a liturgiába mint az Isten által elhozott szabadulás emlékezete. Örömteli közegben kiejtve ünnepi tónust öltött magára: „*Az Úr megment!*” Ezért mondhatta Szent Ágoston, hogy ez a kiáltás héber nyelven belső indulatot fejez ki, egy olyan kiáltás ez, amely az ember belsejéből tör elő, ahol a beszélő sokkal több érzelmét foglalja magába, mintsem azt a szó hallható hangja ki tudná fejezni¹⁰. Lukácsot kivéve minden evangélista megőrizte a héber formát, görög betűkkel átírva, fordítás nélkül. Ez jele annak, hogy a felkiáltás eddigre már részévé vált a templomi liturgiának, és rögzített formula lett belőle (ez nem jelenti azt, hogy figyelmen kívül hagyhatnánk az eredeti jelentést, amely az egész zsoltár kontextusában magától értetődő). Jézust királyként köszöntik, aki JHWH azonnali üdvösségét hozza el, ugyanakkor úgy is köszöntik őt, mint aki önmaga ez az üdvösség: Jézusban Isten üdvözít, és most üdvözít.

Ebből kifolyólag ennek a kiáltásnak sürgető jellege van: az ember egy azonnali isteni segítséget vár, amely nélkül az ember elvész. A „Hozsanna”-kiáltás nem egy időn kívüli üdvösséget kér, hanem egy olyan segítséget, amely a történelem hányattatásainak miliője közepette érkezik el. A „Ho-

⁸ Ld. A. BRUNSON, *Psalm 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study in the new Exodus Pattern, in the Theology of John*, vol. 158, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum N.T.*, 2. Reihe, Mohr Siebeck, Tübingen 2003.

⁹ A kifejezés pontos magyar fordítása nehézségeket vet fel, hisz a Hozsanna többféleképpen magyarítható: „Adj üdvöt!”, „Üdvözíts!”, „Segíts meg!” vagy „Szabadíts meg!” A nagy európai nyelvekben használt kifejezések nem egyszer mindhárom dimenziót (üdvözítés – megsegítés – megszabadítás) magukba foglalják. Jelen munkánkban éppen ezért igyekszünk a konkrét szövegrészlet kontextusának leginkább megfelelő formában fordítani a kifejezést – a fordító megjegyzése.

¹⁰ Szent ÁGOSTON, *In Ioannem* LI, 2 (CCL 36,440).

zsanna”-kiáltáshoz a zsoltár hozzáfűz még egy mondatot, amelyet az evangéliumi szöveg is megőrzött: „Áldott, aki az Úr nevében jön!” Ebben a mondatban mintegy összegzését találhatjuk annak a *Leitmotiv*nak, amely Isten és az ő népének közös történelmét áthatja. JHWH olyan Isten, aki cselekszik, olyan Isten, aki kiválasztott embereket küld, hogy megtestesítsék üdvösségét.

A „Hozsanna”-kiáltás és Zakariás próféciája megegyeznek abban, hogy Jézust mint várva várt királyt mutatják be, aki azért jön, hogy örökségként birtokba vegye az egyetemes uralmat, országát a Templomra alapozva. Így tehát alapvetően Jézus és Isten kapcsolata kerül kijelentésre, amelyből kiindulva Krisztus meghirdeti az üdvösséget. Ő valóban király, mert Isten küldte őt: nem azért jön, hogy egy emberi országot alapítson, hanem Atyja országát. A konkrét forma, amelyben ez az ország megjelenik, csak akkor kerül kinyilvánításra, amikor Jézus szándéka feltárul, amikor bevonul a szent városba.

Hangsúlyozni kell, hogy Jézus útja több egy jeruzsálemi bevonulásnál – valójában ez a Templomba való bevonulás. Márk jelzi ezt: „Így vonult be Jeruzsálembe, a Templomba” (Mk 11,11), mintha azonosítaná a várost a szent övezettel. Ez azt jelenti, hogy az olajfaágak misztériuma egyszerűen egy *dip-tichon* egyik fele, amelynek a másik fele az a cselekedet, amelyet Jézus a szentélyben visz végbe, s amelyet világosan tanúsít Máté és Lukács: a kereskedők kiűzése. Márk, akinél egy nap telik el a két esemény között, pusztán növelni szeretné a drámai feszültséget: Jézus bevonul a Templomba, körültekint a kultusz állapotán, és a következő napon cselekszik, miután az éjszakát a tanítványaival töltötte¹¹.

Márk számára – akárcsak Máté és Lukács számára – a számárcsikó hátán ülő Jézus bevonulása a Templomba vezet, ahová azért megy, hogy erővel cselekedjen, először végérvényesen kiűzve a kereskedőket, majd pedig meghirdetve egy új szót, amelyet tekintéllyel mond ki.

Innen kiindulva Jézus bevonulása és a „Hozsanna”-kiáltás, amellyel fogadják őt, új értelmet nyer. A „Hozsanna”-kiáltás eltérő, a Templomban tartott ünnepeket idézi fel: először is a sátoros ünnepet, amikor Izrael arról emlékezik meg, hogy a pusztában lakozott, és Isten jelen volt a találkozás sátorában. Eszünkbe juttatja az áldást, amelyet Isten közelsége hoz el népe számára, amit a Templomból fakadó vizek szimbolizálnak. Az utolsó napot a „nagy Hozsannának” nevezték, és „*hoszannának*” nevezték azokat az ágakat is, amelyeket ilyenkor a tömeg lengetett. Ebben a kontextusban Jézus bevonulása úgy is olvasható, mint a nép által várt üdvösség, Isten áldása, amely-

¹¹ A márki perikópa exegézisééről ld. K. STOCK, »Gliederung und Zusammenhang in Mark 11–12«, in *Biblica* 59 (1978/4), 481–515.

nek erejében a valóban élő víz előtör a szentélyből. Ugyanakkor felidéződik előttünk még a templomszentelés ünnepe is, amelyet a Makkabeusok vezettek be annak emlékére, hogy megtisztították a profanizált Templomot, és újra Istennek szentelték azt. Ha a „Hozsanna” erre az ünnepre utal, akkor Jézus – amikor kiűzi a kereskedőket – a Templom újraszentelését végzi el¹². Másrészt a „*hoszannát*” énekelték a húsvéti vacsora végén is, együtt a Hallél többi részével, és ezt gondolatban a templomi áldozathoz kapcsolhatták. A bevonulás „*hoszannája*” az Utolsó Vacsora „*hoszannájával*” együtt egybekapcsolja Jézus bevonulását és kereszthalálát, ami véget vetett a régi kultusznak, és kezdetévé lett az újnak. Nem tudhatjuk, hogy ezen ünnepek közül melyekre vonatkoznak az Evangéliumok, amelyek a templomi liturgiát a maga teljes gazdagságában gyűjtik egybe. A kereskedők kiűzésének elemzése lehetővé teszi, hogy jobban elmélyítsük ennek a szimbolikának a megértését.

A RABLÓK BARLANGJA

Jézus bevonulása Jeruzsálembe, mégpedig a Templomba a zsoltár szavai szerint történt: „Az Úr házából megáldunk titeket... Álljatok be a menetbe, legyen zöld ág a kezetekben, egészen az oltár szarváig!” (Zsolt 118,26–27). A királyt örömmel várták és fogadták a Templomban. Márknál az epizódnak szó szerint vége szakad: Jézus belép a szent övezetbe, körbenéz maga körül és visszatér az Olajfák hegyére. Világos, hogy itt a fogadtatás nem olyan volt, mint ahogyan azt a ceremónia előre látta: amivel Jézus találkozik, az a papok részéről történő elutasítás vagy közömbösség. Az, amit a Templomban tapasztal, nem tetszik a Mesternek, aki majd kiűzi a kereskedőket¹³.

Jézus nem egy forradalmi cselekedet visz itt végbe, amely által a népnek a papi kaszt és a Templom elleni felkelését szeretné kiváltani: a király számárháton ülve bevonul a Templomba, jeleként messiási szelídségének. Nem a harci lovak által alapítja meg Isten országát, hanem más úton indul el¹⁴. Hogyan értelmezzük tehát Jézus cselekedetét? Kétségtelenül szimbolikus cselekedetet visz végbe, amely az ószövetségi próféták hasonló cselekedeteihez

¹² Ha Jézus bevonulását a templomszentelés ünnepének kontextusában értelmezzük, akkor megérthetjük, hogy Jézus miért borogatta fel a pénzváltók asztalait: azok, akik előző nap köszöntötték őt, pontosan ilyen cselekedetet vártak tőle.

¹³ Ld. C. A. EVANS, »Word Biblical Commentary: Mark 8,27–16,20« vol. 34 B, Dallas Word Books, Dallas 2001, 145–146.

¹⁴ Ld. Martin HENGEL, *Was Jesus a Revolutionist?*, Fortress Press, Philadelphia 1971, 16–18.

hasonlítható. Ehhez nem férhet kétség, ha ezt a szkénét a szimbolikus elemekkel (az ágak, a hozsanna és a számár) teli diadalmas bevonulással együtt olvassuk. Ez a szimbólum nem csak az eredeti kultusz helyreállítására vonatkozik, egy olyan reform értelmében, amely az évek során bevett visszaéléseket távolítja el. Az állatok eladása tulajdonképpen szükségszerű volt ahhoz, hogy fenntartsák az áldozatokat magának a kultusznak az előírásai szerint, amelyeket a Törvény határozott meg. Radikális átalakulást kell végbevenni, amelynek végén egy új Templomhoz érkezünk¹⁵. Ekképpen teljessül be Zakariás próféta jóslata, amely előre megmondta, hogy a templomtéren nem lesz egyetlen kereskedő sem¹⁶.

Milyen ez az új Templom, amelynek megalapozására Jézus érkezik? A Kivonulás könyve szerint (Kiv 25,9) Isten maga mutatja meg Mózesnek azt a modellt, amely szerint fel kell építenie majd a szentélyt. Ebből a versből nőtt ki a Templom, vagyis a mennyei otthon gondolata, amely tervként szolgált a jeruzsálemi Templom felépítéséhez. A próféták előre meghirdettek egy egyetemes megújulást, amely magával hozza majd a mennyei Templom földre való leszállását, egy olyan templomét, amelyet nem emberi kéz épített. Ezen várakozások alapszövegén Jézus egy újítást vezet be: az új Templomot Isten építi fel a maga személyében, egészen pontosan a maga lényegében.

Itt az eszkatológiai várakozás egy kiegészítő nyomával találkozunk: Jézus üzenetének sürgető voltát és az új idők általa való meghirdetését nem választhatjuk el Jézus személyétől, még konkrétabban attól az újfajta Istennel való kapcsolattól, amelyet ő hirdetett meg, és attól a családias módtól, ahogy Istent Atyának, „Abbának” nevezi. Ha Krisztus jelenti a történelem végpontját, ez azért van így, mert ő hozza magával a kezdetnek a véggel, az embernek Istennel való definitív egységét, ahogyan ezt Szent Irenaeusz megfogalmazta¹⁷. A történelem itt nem úgy értődik, mint az emberi cselekedetek egyszerű egymásutánja, hanem mint egy olyan út, amely Istentől jön, és Isten felé tart. Azt idők vége elérkezett, mivel már most jelenvaló mint a történelem definitív horizontja, az Istennel való kapcsolat új formája, amely Jézusban megtestesült. Ebből az következik, hogy az eszkatologikus várakozás összefonódik Jézusnak Isten Fiaként való megvallásával...

¹⁵ Ezen a ponton egyet értünk a következő művel: E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Fortress Press, Philadelphia 1971, 16–18, még ha Krisztus eme eszkatologikus cselekedetének itt adott értelmezése erősen leegyszerűsítő is.

¹⁶ Szó szerint az szerepel a szövegben, hogy egyetlen kananeus sem lesz a Templomban; azon egyetemesség szöveggörnyezetében, amelyben ez a jóslat található, úgy tűnik, nem egyetlen rassz kizárásáról van szó. A kananeusok többsége a kereskedelemmel és az árusítással foglalkozott.

¹⁷ Ld. Szent IRENAEUSZ, *Adversus haereses*, IV, 20, 4 (SC 100,634).

Az egész templomi bevonulást leíró epizódot ez az értelmezési szint hatja át: kinyilatkoztatja számunkra Jézus sajátos identitását, azét, aki nagyobb, mint Jónás, nagyobb a prófétáknál, még magánál a szentélynél is (Mt 12,6). Eme misztérium megvallásának kulcspillanatára Kajafás főpap előtt kerül sor, azon vádaskodás szövegkörnyezetében, amely Jézusnak a Templomra mondott szavaira vonatkozott. A hamis tanúk szerint a Mester arról beszélt, hogy lerombolja a Templomot, amelyet emberi kéz épített. Azért teszi ezt, hogy felépítsen egy másikat, amelyet nem emberi kéz alkotott (Mk 14,58). A János szerinti evangéliumból tudjuk, hogy Jézus valóban kiejt egy ilyen mondatot az új Templomról, egy olyan mondatot, amelyet hallgatói nem értenek meg. Ez az értetlenség megmagyarázhatja a tanúk eltérő verzióit. Ezért tehát a főpap, látva a kilátástalan helyzetet, megváltoztatja a kihallgatás menetét, és azt kérdezi Jézustól, ő-e a Messiás, az Áldott Isten fia (Mk 14,61)? Megjegyezzük, hogy Kajafás itt nem pusztán azon fáradozik, hogy megváltoztassa a témát azáltal, hogy megszakítja a vádaskodások fonalát és elfeledkezik a templomi esetről: az Isten Fiának volt fenntartva az a jog, hogy felépítse a definitív Templomot¹⁸. Midőn Jézus megvallja, hogy ő a Messiás és Isten Fia, egyszersmind kihirdeti sajátos, a Templomra vonatkozó küldetését is. Az Úr szavai nem korlátozódnak messiási igényének kijelentésére, ami a főpapban botránkozást vált ki, és a káromlással való megvádoláshoz vezet. Jézus önmagát azonosítja Isten Templomával, és ezzel Istennel egyenlővé teszi magát: „*Látni fogjátok, hogy az Emberfia ott ül a hatalom jobbján, és eljön az ég felhőin*” (Mk 14,62)¹⁹.

Ebben a kontextusban eszünkbe juthat az a válasz, amelyet István adott üldözőinek, amikor hosszasan beszélt előttük a Templomról, és azt állította, hogy magát Jézust látja ülni az Atya jobbján (ApCsel 7,56). Az első vértanú úgy látja a megdicsőült Istenfiát, mint Isten jeruzsálemi Templomban való lakozásának teljességét. A János szerinti evangéliumban található egy mondat, mégpedig Jézusnak Natanaelhez intézett válaszában, amely szintén ugyanezen látomásra vonatkozik.

A tanítvány, aki meglepődik az eléje tárt kinyilatkoztatáson, még sokkal nagyobb dolgokat kell, hogy meglásson: „*Bizony, bizony mondom nektek: Látni fogjátok, hogy megnyílik az ég, s az Isten angyalai föl- s leszállnak az Emberfia*

¹⁸ Ld. James D. G. DUNN, *Jesus Remembered. Christianity in the Making I*, Edermans, Grand Rapids 2003, 633.

¹⁹ A Templom tematikája visszatér Mk 15,28–29-ben. A tömeg azért gúnyolja a keresztre feszítettet, mivel képtelen leszállni a keresztről, még kevésbé újraépíteni a Templomot. Tudtukon kívül az arra járók a keresztt (mint új Templom) titkára hivatkoznak, arra a titokra, amelyet megerősít a szentély függönyének Jézus halálakor való kettéhasadása.

fölött” (Jn 1,51). Utalás történik itt Jákob lajtorjájára, amelyen az angyalok fel- és leszállnak. Ebből kiindulva értelmezhetjük helyesen a választ: Jézus azonosítja magát a Templommal, a szent hellyel, amelyen keresztül a fel lehet emelkedni az égbe és le lehet szállni onnan, ahogyan azt Jákobnak is kijelentették: „*Milyen félelmetes ez a hely, valóban itt van az Isten háza és itt van az ég kapuja*” (Ter 28,17)²⁰.

Másrészt jeruzsálemi bevonulásával és a kereskedők kiűzésével a Mester ugyanannak a 118. zsoltárnak egy másik versét idézi: „*a kő, amit az építők elvetettek, szegletkövé lett*” (Zsolt 118,22). Az idézet beleilleszkedik a gyilkos szőlőmunkások példabeszédébe, amelyben Jézus a Fiúként mutatja meg magát, szemben a prófétákkal, vagyis azokkal a szolgálakkal, akiket őelőtte küldtek a szőlőbe (Mt 21,33–42). Szójáték ez a „Fiú” (arámul *ben*) és a „kő” (*eben*) kifejezések között. Jóllehet a szőlőművesek azt gondolják, hogy saját birtokukba veszik a szőlőt, ami Izrael földje a középpontjában a Templommal, mégis azt láthatjuk, hogy pont a szegletkővet vetik el. Valóban a Fiú lesz az, aki alá fogja támasztani a Templom felépítését. Húsvétkor lefekteti egy új épületnek, Isten egy új családjának alapzatát²¹.

A király, aki számárháton vonul be, és akinek ezt kiáltják: „*hoszanna*” és „*áldott az, aki jön*”, messze túl van azon a Messiáson, akit a tanítványok várnak. Az vonul be Jeruzsálembe, aki öröktől fogva az Atyától mint az ő Fia származik. Ennek köszönhetően képes arra, hogy átalakítsa a szentélyt, és új módon tegye jelenvalóvá benne Istent. Jézusnak ez a sajátos fiúsága az, ami megengedi számára, hogy átalakítsa a Templomot és annak funkcióját. Mivel ő az, aki transzcendens és egyedülálló módon az Isten Fia, az általa építendő Templom is egyedülálló jellemvonásokkal rendelkezik majd. A János szerinti evangélium nyíltan mondja: „*Testének templomáról beszélt*” (Jn 2,21).

TESTÉNEK TEMPLOMÁRA GONDOLT

Ezek után meg kell vizsgálnunk, milyen jelentéssel bírt a Templom az Ószövetségben. Az ember tere és ideje itt lépett kapcsolatba az isteni megszentelt jelenlétével. Isten már Izraelnek a pusztán való átkelése idején jelenvalóvá

²⁰ Ld. Allan R. KERR, *The Temple of Jesus' Body: The Temple Theme in the Gospel of John*, *Journal for the Study of the N. T.* (Supplement Series), Sheffield Academic Press, New York 2002, 136, 166.

²¹ Jézus és a Templom evangéliumokban történő azonosításáról ls. Yves CONGAR, «*Le mystère du Temple ou l'économie de la Présence de Dieu à sa créature*», de la Genèse à l'Apocalypse (Lectio Divina nr. 22), Cef, Paris 1958.

tette önmagát népe számára, a Sátoron nyugtatva dicsőségét. Isten az övéi között lakozik, és ily módon arra indítja őket, hogy haladják túl önmagukat, és minden nap egy lépéssel beljebb lépjenek az ő transzcendenciájába.

Azonban a Templom mint állandó épület felépítésére csakis akkor kerül sor, amikor megérkeznek arra a földre, amelyet Isten adott örökségül az embernek. István, az első vértanú Templomról szóló beszédét az Ábrahámnak megígért földre (ApCsel 7,3) és az Isten Mózes előtti megjelenésének helyet adó földre (ApCsel 7,3) való utalással kezdi²². A Templom tehát Istennek a földön való jelenlétét szimbolizálja; azon a földön való jelenlétét, amely egyesíti a nép vágyakozásait, és közös sorsot ad neki; azon a termékeny földön való jelenlétét, amely Isten áldásának örvend. Izrael történelme során mindvégig várja a végső Templomot, ahonnan Isten jelenléte kiterjed majd a szentélyen túl Jákob minden birtokára. Zakariás próféta ezt a jövőendő Izraelt „szent földnek” (Zak 2,16) nevezi, mivel a Templom tölti be egész területét, és a profán használati tárgyakat is az isteni szolgálatra szentelik majd.

A Templomnak ez a földi jelenléte nagyon fontos, mivel kapcsolatban áll a bibliai emberképpel. A Szentírás számára az ember nem értelmezheti saját magát elválasztva attól a földtől, amelyen él, lévén hogy olyan anyagi teremtmény, amely ezt a földet műveli, és ebből a földből él. Ezen a környezeten kívül elembertelenedik, és az egzisztenciáját alkotó kapcsolatok lehetlenné válnak. Ez az oka annak, hogy a teremtmény kezdeti ajándékként adományozott és a végső áldásként megígért föld részét képezi az emberi lény alapvető alkotórésze, annak az antropológiai elemnek, amelyet a Szentírás *baszarnak*, *húsnak*²³ nevez. Olyan elem ez, amelybe Isten bele leheli életető leheletét. Húsban való léte okán az ember a földbe gyökerezettként ismeri meg önmagát, aki közösségben van a többi emberrel, akik törékenységük okán rászorulnak Isten erejére.

Ha ebben a megvilágításban vizsgáljuk a Templom jelentését, akkor az a bibliai emberképpel való intim harmóniában tűnik fel szemeink előtt. Az Izrael földjén Isten dicsőségének és nevének lakóhelyeül szolgáló Templom teológiája megfelel a Teremtő által az emberbe oltott életető lehelet antropológiájának (Ter 2,7), amely lehelet áttelepíti a kezei által formázott agyagot.

²² István beszédéről ld. Simon LÉGASSE, *Stephanos. Histoire et discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres* (Lectio Divina nr. 147), Cerf, Paris 1992.

²³ A magyar bibliafordítások általában testként fordítják ezt a kifejezést, azonban a görög és a latin hagyomány (és ezek nyomán az európai nyelvek) különbséget tesznek hús (szarx, caro, chair) és test (szóma, corpus, corps) között. A két fogalom között alapvető tartalmi (teológiai) eltérés áll fenn, ezért jelen fordításunkban a *chair*-t következetesen *húsként* magyarítjuk – a fordító megjegyzése.

Isten Lelke azért lakozhat a Templomban és Izrael földjén, mert elsődlegesen már benne lakozik az agyagban, amelyből az ember formáltatott. A Templom tehát jelképezheti az ember konkrét, a többi emberrel és a világgal kapcsolatban álló életét; ugyanakkor ikonja is ez az egész népnek, amelyet az egy földből való származás egyesít mint egy és ugyanazon család tagjait, akik elmondhatják magukról: „*hús az én húsbomból*”.

Az Istennek a Templomban és az emberek testében megvalósuló jelenlétei között fennálló kapcsolat sajátosan nyer kiemelés a próféták történelmében, akik egy dekadens kultusról tanúskodnak²⁴. Szavaik visszhangoznak Jézus szavaiban, amelyek a pénzváltók kiűzésekor felhangzanak: a Templom, az imádság háza a rablók barlangjává lett (Jer 7,11; Iz 56,7). Hűtlensége okán magát a népet is vád éri (Jer 2–7): a Templomban imádkozók hűtlenség a Szövetséghez, és az Isten házában való jelenlétüket gonosz életvitelük igazolásává tették. Az isteni hajlék immár nem az imádság háza, hanem egy olyan barlang, ahol a rabló menedéket keres, és lopását az irgalomra való hivatkozással menti ki. Valójában az, amit Jézus kritikája tárgyává tesz, nem a kereskedők anyagi érdekeltsége, akik Isten dolgaival üzletelnek. A Mester ennél sokkal radikálisabb: az, amit felajánlanak a Templomban, alkalmatlan arra, hogy kiváltsa az ember szívének a megtérését. Azt is mondhatnánk, hogy a jeruzsálemi Templom megszűnt az emberi személy szimbólumának lenni. Immár nem az a hely, ahol a másik emberrel, a világgal való konkrét kapcsolatok hálóját szövik. Ebből kifolyólag a szentély olyan elhagyatottá lett, mint egy jelentés nélküli szó, amely képtelen az emberi egzisztenciának alakot adni.

Milyen megoldást javasolnak a próféták a Templom eme értelemvesztése kapcsán? Nem egy tisztán szellemi kultuszt akarnak elterjeszteni, amely nem tud számot vetni az térrel és az idővel. Egy ilyenfajta „spiritualizáció” ellenkezne a bibliai antropológia alapvető fogalmaival, különösképpen pedig az embernek az anyagi világba való belehelyezettségével, a húsban való létével: a kultusz külsősége számot vet az ember fizikai létével, amely kapcsolatot eredményez közte és a világ, az Isten és a testvérei között. Végso soron egy teljességgel belső kultusz valójában annak az individualista kultusza lenne, aki önmagában keresi az üdvösséget. Ha van kultusz, akkor annak hús-vér kultusznak kell lennie, olyannak, amely a világban fejezi ki és teszi láthatóvá önmagát, ott, ahol az ember a valósággal saját testében lép kapcsolatba.

²⁴ Ld. U. MAUSER, *Gottesbild und Menschwerdung* (Beiträge zur historischen Theologie nr. 43), Mohr Siebeck, Tübingen 1971.

Ez az oka annak, hogy a próféták minél inkább bensőségesítik a kultuszt, annál inkább külsővé és láthatóvá is teszik azt. Mivel pedig a nép bűne hiábavalóvá teszi a jeruzsálemi Templomot, a próféták az ember testének elsődleges Temploma felé fordulnak, és így saját húsuk lesz Istennek az övéi között való jelenléte helyévé. A Templom hiánya tehát úgy tűnik, segíti őket abban, hogy elmélyítsék önmagukban annak a valóságát, aminek szimbóluma a Templom, és arra összpontosítsák figyelmüket, hogy miként valósul meg Isten jelenléte az embernek a saját világával való találkozásában. Maga a próféta is olyan helyé lesz, ahol Istent látni és hallani lehet. A próféta a nép miliójében élő Templommá alakul át, önmagában – ugyanúgy, ahogy a jeruzsálemi Templom – az isteni jelenlétet jelzi.

Ebben az értelemben központi fontosságúak azok a szenvedések és gyötrelmek, amelyeket a próféták kiállnak. A próféta ugyanis ezek által alakul át a saját testében és történelmében egy élő szimbólummá: ilyen Jeremiás, aki nem házasodhat meg, és aki ezért a szeretet nélküli élet gyötrelmét fejezi ki; ilyen Ozeás, akit megcsal prostituált felesége; vagy az özvegy Ezekiel, aki elveszti szemeinek örömét. Bennük a test a szeretet nyelvén kiált fel, és így módon az embernek Istenhez fűződő kapcsolatát fejezi ki, hangot adva a szövetségtörés drámájának és az újonnan felkínált megbocsátásnak. Hányszor szenvednek attól a kiábrándultságtól, amelyet Isten érez, amikor szemtől szembe találkozik népe hűtlenségével; vagy attól a gyötrelemtől, amelyet Teremtőjük végső eltávolodása okoz. Testükben lépésről lépésre készítik elő azt az új Templomot, amelyet majd Jézus szentel fel.

Evangélistáink ennek a hagyománynak a közegébe helyezték Jézust. Tanúságként számolnak be a Templomból való kiűzésről, különösképpen is a lukácsi leírásban. A harmadik evangélium Jézust Jeremiáshoz hasonlítja, amikor leírja, miként sírt a hitetlen Jeruzsálem kapui előtt, aki „*nem ismerte fel látogatása napját*” (Lk 20,41.42). Jézus dühét, amikor közvetlenül ezután kiűzi a kereskedőket, ezeknek a könnyeknek a fényében kell olvasnunk, amelyeket azért ejtett, mert a nép nem akarta, hogy Isten befogadja őt. Márk a maga evangéliumában érzelmi feszültséggel tölti meg elbeszélését, amikor egy teljes nap telik el aközött, amikor Jézus körbetekint a templomtérre, és látja mindazt, ami őt ott körülveszi, és aközött, hogy végbeviszi a kereskedők elleni cselekedetét. János a belső lángolást emeli ki, amellyel Jézus kiűzi a kereskedőket, midőn a prófétát idézi: „*A házadért való buzgóság elemészt engem*” (Jn 2,27; vö. Zsolt 69,10). Egy olyan testfelfogás állhat itt a háttérben, amely számunkra idegennek tűnhet: úgy jelenik meg előttünk, mint a transzcendenciával való emberi kapcsolat legalkalmasabb helye, mivel ez nyit meg bennünket a világra, és határozza meg létünket az azzal való talál-

kozás által, ami minket megelőz és meghalad. Bármilyen messzire is távolodjunk Istentől, a test az a hely, ahol Ő közeledni tud hozzánk anélkül, hogy csökkentené saját misztériumát. Mielőtt előttünk elhelyezkedő tárgyként szemlélnénk és szeretnénk a Biblia Istenét, az ember bensőjében érzi meg Őt, aki – még mielőtt megkezdénénk – meghatározza azt, ami vagyunk és azt, amit teszünk: nem úgy teszi ezt, hogy egy üres érzést érezzünk, hanem úgy, hogy részesedjünk Isten létében. Az, ami az emberi létben a legmélyebb, az Istennel való kapcsolatban gyökerezik. Jeremiás ekképpen fogalmazta ezt meg: *„Ilyenkor mintha tűz gyúlt volna szívemben, és átjárta minden csontomat. S ha megfeszítettem erőmet, hogy ellenálljak, belefáradtam és nem tudtam elviselni”* (Jer 20,9).

Ily módon kapcsolat létesül a test, Isten emberben való jelenlétének helye és a Templom vagy a szent föld, az Isten jelenléte által megszentelt hely között.

A test és a Templom közötti kapcsolatból kiindulva dolgozza ki János megtestesülés-teológiáját. Ebből az irányból közelítve olvashatjuk helyesen a prológus központi mondatát: *„Az Ige testté lett, és közöttünk élt”* (Jn 1,14)²⁵. A Templomra történik itt utalás, amelyben Izrael népének körében Isten felütötte lakóhelyét. Ez a magyarázata annak, hogy János miért társítja Jézus „emberré levését” a „hús” szóval²⁶. Istennek a Templomban való lakozásával fennálló természetes kapcsolat a szent föld gondolata, amelynek az ember alapvető alkotásában a hús felel meg. Az inkarnáció illetően felfogása lehetővé teszi, hogy megközelítsük az ember, a húsból (*baszar*) való lény misztériumát, aki Istenben gyökerezik.

Mindennek fényében visszatérhetünk Jézusnak a János szerinti evangéliumban foglalt szavaihoz, amikor a Templomot saját testével azonosítja: *„Bontsátok le ezt a templomot, és harmadnapra fölépítem”* (Jn 2,19). Jézus itt a próféták tapasztalatára támaszkodhat. Teste lesz az a hely, ahol JHWH Lelke, *Rúahja* apránként beteljesíti az Atya üdvtervét. Jézusban teljesül be az, amit Szent Irenaeus a következőképpen fogalmazott meg: *„A Lélek művének gyümölcse a hús üdvössége”*²⁷. A Mester jelenvalónak érzi Isten húsában, és ugyanitt fedezi fel, hogy az Atya az, akitől származik, és aki megalkotta őt az

²⁵ Ld. KERR, *Temple*, 102–135.

²⁶ A magyar megtestesülés szó a test kifejezéssel él, holott ez ellenkezik az eredeti nyelvű szöveggel és az európai nyelvek használatával, hiszen itt nem *incorporatió*ról, hanem *incarnatió*ról (hússá levésről) van szó, vö. 23. lábjegyzet – a fordító megjegyzése.

²⁷ Ld. Szent IRENAEUS, *Adversus haereses* V, 12, 4 (SC 153,154).

anyaméhben. Testében úgy jelenik meg Isten, mint az az őseredeti szeretet, amelyből minden emberi cselekvése születik, és mint az a felhívás, hogy szolgáltatassa ki magát a testvéreiért, akikkel közös a teste és a vére (Zsid 2,14). Ily módon tehát úgy foghatjuk fel Jézus életét, mint egy szolgálatot, Istentől fakadó és Istenért való életet, az emberek szolgálatát és az emberekért ajánlott szolgálatot.

Jézus halálát és feltámadását tehát úgy szemlélhetjük, mint teste Templomának az elpusztítását és újra felépítését. Istennek az emberi testben való jelenléte Jézusban éri el a teljességét. A Fiú szenvedésében láthatóvá és közelivé teszi az Atya szívét, amely szenved a népe általi visszautasítottságtól, és szüntelenül kinyújtja feléje a kezét... A Fiú testében összpontosul az emberiség minden szenvedése, amely reménység és Isten nélkül él. Íme, a misztérium szíve: Jézus húsában az Isten és a – most már a Fiú engedelmesége szerint átalakult – ember közötti egység ajándékozza magát. Jézus haláltusája szükségszerűen átalakítja az emberi természetet, egészen addig a pontig víve azt, ahol az Atyához intézett tiszta könyörgéssé lesz. Ő pedig azzal válaszol, hogy feltámasztja a halottak közül a Fiát. Íme a pillanat, ahonnan az új eszkatologikus Templom, a végső szentély támad: Istennek nincs szüksége emberi kezek által épített Templomra, mivel az beteljesül abban a Templomban, amelyet ő maga formázott, Fiának meghalt és feltámadott testében. Ezt a kinyilatkoztatást megerősíti a Zsidókhoz írt levél, amely felidézi a Sátrat, amelyen keresztül Jézus belépett a mennyei szentélybe. A Sátor itt Jézus feltámadott teste, a szentély pedig az isteni transzcendencia maga. Teste révén Krisztus egy Sátrat öltött magára, amely lehetővé teszi az ember számára, hogy ezen az élő úton járva behatoljon az Istennel való intimitás középpontjába (Zsid 9,11–12; 10,20)²⁸.

Krisztus inkarnációja – akárcsak Izrael földje – az egész népnek egyetlen családként való közösségét jelenti. Azt láthatjuk itt, hogy Krisztus cselekvése miként érint minden embert. Szent Ágoston ebben az értelemben nyújtja a Templom és a test közötti kapcsolat egy érdekes értelmezését, amikor felteszi a kérdést, milyen szimbolikus jelentése van a negyvenhat évnek, amennyi idő alatt a Jézussal vitatkozó zsidók szerint felépült a templom (Jn 2,20). Exegézise – még ha olykor túlságosan allegorikusnak tűnik is – nagy mélységeket tár fel.

Az ágostoni olvasat háttérében az a bibliai elképzelés áll, amelyben a hús úgy jelenik meg, mint olyan valóság, amely nemzedékről nemzedékre egye-

²⁸ Ld. A. VANHOYE, »Par la tente plus grande et plus parfaite...«, in *Biblica* (Commentarii periodici ad rem scintificae investigandam) 46 (1965), 1–28.

sít minden embert. Így tehát Ádám testében az egész emberi nem van jelen. Egy ősi hagyományra hivatkozva Ágoston azt mondja, hogy Ádám nevének betűi a négy kardinális pont²⁹ görög kezdőbetűivel egyeznek meg. Ez jele az emberi nem egységének északtól délig és keletről nyugatig. Olyan egység ez, amely nem csak a térben, de az időben is adott. Ily módon megérthetjük a negyven esztendő, amely alatt a Templom felépült. Ágoston azonban tovább elemzi Ádám nevét: negyvenhat, ez a négy betű összege a görög ábécében elfoglalt helyüknek megfelelően, ebből kifolyólag azt az időt szimbolizálja, amelyet az emberiség önmaga felépítésére kap. A Templom tehát az egész emberi nemre vonatkozik. A bűn okán ez a test összetöretett és szét-szórattatott a világban a nemzedékek egymásutánja során; a test ilyen fel-fogása lehetővé teszi, hogy megértsük Ádám és a Máriától született Krisztus, az első ember leszármazottjának egységét. Ugyanaz a test, amelyet Jézus Ádámtól vett, egyszersmind a teljes emberiség egyetlen Temploma, az a Templom, amely az Atya általi feltámadás révén újra felépült és megújult³⁰. Krisztusban már elérkezett a test egybegyűjtése a föld legvégső határaitól, ami által az újra egy lesz a lelki egyetértés és a szeretet révén.

Jézus Krisztus tehát Isten új kinyilatkoztatását hozza magával: Isten úgy jelenik meg, mint aki szeretet és teljességgel közel van, anélkül azonban, hogy széteszlatná misztériumát. A Mester ugyanakkor az ember új definícióját is felajánlja nekünk, amely lényegileg a testhez kötődik, a helyhez, ahol az ember találkozik a világgal és a felebarátjával. Olyan definíció ez, amely új mértéket szab az embernek, és képessé teszi őt magának Istennek és az ő szentháromságos misztériumának a befogadására, hogy olyan helyé legyen, amely az Atya kinyilatkoztatásának a teljességét hordozza. Ezekből a megfontolásokból kiindulva érthetjük meg Krisztus országának jellemzőit és azt, hogy milyen formájúra alakítja át jelenléte által az ember városát.

IGE ÉS TÖRVÉNY

A jeruzsálemi Templom túl azon, hogy a nép életének a vallásos központja volt, egyszersmind politikai és gazdasági jelentőséggel is bírt³¹. Titus azért határoz az elpusztításáról, mert megérti, hogy ezzel világossá teheti: a zsidó felkelés és a Birodalomnak támasztott nehézségek visszavonhatatlanul véget

²⁹ Vagyis a négy égtáj – a fordító megjegyzése.

³⁰ Ld. Szent ÁGOSTON, *In Ioannem* X, 11 (CCL 36,107).

³¹ Ahogyan ez a többi ókori templom esetében is elmondható.

értek. A kereszténység a maga részéről a Templom egy új elgondolását hozza magával, amely joggal implikálja a keresztény Egyház eltérő nyilvános jelenlétét. Nem feledkezhetünk meg arról, hogy Jézusnak a templomtérén mondott beszédek – amely a pénzváltók kiűzését követte – merült fel a császárhoz való viszony és az adófizetés szükségességének kérdésköre. Jézus válasza: „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és Istennek, ami az Istené” (Mt 22,21) pontosan leírja a keresztények és a politikai hatalom közötti viszonyt, és arra a szimbolikus cselekedetre támaszkodik, amelyet Jézus a Templomban végbevitt. Ami az Istené, az nem más, mint az Isten kezei által alkotott test.

Fontos, hogy szem előtt tartsuk a Templom egyetemes jelentését, amelynek a zsidók körében kozmikus dimenziói is voltak. Alexandriai Philón szerint a Templom egy mikrokozmosz, egy olyan hely, ahol a *Logosz* lakozik; olyan hely, amelyben a teljes világegyetem benne foglaltatik és ahol tartózkodik.

A korabeli ábrázolások azt mutatják, hogy úgy vélték: a világot tartó oszlopok a Templomhoz vannak rögzítve. Jeruzsálem elpusztulásakor ezért valóban egy hatalmas krízist éltek meg: miként lehetséges, hogy a világegyetem megy előre a maga útján, miközben a Templomot lerombolták? A válaszok közül az egyik az épület alapkövére vonatkozik, amelyet – mivel tulajdonképpen az a hegy sziklája – a római hadsereg nem képes elpusztítani, és még romjaiban is szilárdan áll. Mindaddig, amíg csak a kötőanyag egyetlen darabkája a helyén marad, a világ szilárdan állni fog³².

A keresztények másképpen válaszolnak erre a nyugtalanságra. A jeruzsálemi Templomra alapozott kozmológia, ahol megtalálható mind a négy kardinális pont világoszlopa, átadja a helyét egy másik, ezzel ekvivalens, azonban más középpont köré szerveződő elképzelésnek. Isten dicsősége, amely a Templomban székel, eltávozott, hogy a Kereszten találjon helyet magának, amely éppen ezért a világegyetem valóságos alapzataként nyilatkozik ki előttünk. Ebből kiindulva kidolgozzák majd a kozmikus kereszt tanítását, amely minden dolgok végső struktúrájában székel, és a kozmosz mozgását irányítja. Ez a Kereszt azonos a Kálvária Keresztjével: nem a magatehetetlen fáról van szó, hanem Jézus keresztre feszített testéről, amely azt követően dicsőségessé lett, és amely meghosszabbítást nyer az Egyház testében. Erre a gondolatra alapul a *Diognétoszhoz írt levél*ben az a reflexió, amelynek fényében a keresztények [a jeruzsálemi Templom pusztulása ellenére is] képesek fenntartani a világ rendjét (*Diognétoszhoz* 7,7).

³² Ld. Stefan HEID, *Kreuz. Jerusalem. Kosmos. Aspekte frühchristlicher Staurologie* (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband vol. 31), Münster 2001.

Hogyan tekinthette Jézus kis számú és üldözött tanítványa egy ilyen gigászi küldetés örökösének önmagát? Szent Jusztinosz vértanú kidolgozott egy választ erre a kérdésre – még mindig Jézus jeruzsálemi bevonulásának misztériumát járva körül. Amikor fogadták őt a városban, a Mester beteljesítette Jákob próféciaját, amelyet a világ fölötti királyi uralomként értelmeztek: „*Nem tűnik el a királyi pálca leszármazottaitól, amíg el nem jön az, akinek az fenn van tartva*” (Ter 49,10 a francia szöveg alapján). A vértanú számára nem redukálható egy belső, pusztán lelki uralomra. Épp ellenkezőleg, egy olyan uralomról van szó, amely látható jeleket hagy a történelemben: már igen hosszú ideje van annak, hogy a zsidóknak nincsen királyuk a földön. Ez a magától értetődő jele annak, hogy a királyi pálcát véglegesen elvették Júdától, hogy a Messiásnak adják azt, akinek ez fenn volt tartva, és aki maga Jézus.

Ezt az országot nem foghatjuk fel ugyanazon a szinten, mint a római uralmat. Jusztinosz abban a konkrét befolyásban látja azt jelenvalónak, amelyet Jézus és tanítása gyakorol azoknak az életére, akik megtértek a hitre. Ebbe a kontextusba helyezkedik exegézise a két állatról, amelyeknek hátán Jézus – Máté szövege szerint [szamár és csikója] – bevonult Jeruzsálembe (az állat kettős említése feltűnik a Zak 9,9-ben [szamár és szamárcsikó] és a Ter 49,11-ben [csikó és nőtény szamár fia] is).

Ebben ő a két törzs – a zsidók és a pogányok – képét látja. Mindkettő elfogadta Jézust, és üdvözült általa. Az első, a szamáranya, amely hozzácsokolt a Törvény igájához, a héber népet jelenti, amely az Egyház tagjává válik akkor, amikor elfogadja Jézust. A második, amelynek hátán ember még nem ült, a pogány, vagyis a vad nép, mivel nem lett házasítva a *Tóra* által. A Mester érkeztekor a pogányoknak már nem kell alávetniük magukat Mózes Törvényének (*Nomosz*), amely most már túlhaladott, hanem Jézus igéjét (*Logosz*) kell befogadniuk, az új és örök szövetséget, amely összegzi és tökéletessé teszi a régi parancsolatokat.

Valójában és a két fogalom, a *Nomosz* és a *Logosz*, a törvény és az ige jelentik a kulcsot ahhoz, hogy megértsük a hellén társadalmat, amelyben a kereszténység elterjed. Kozmopolita atmoszférát lélegzünk itt be, ahol az egyes népek sajátos szokásai és hagyományai mind az egyetlen birodalom küldetésének előmozdítására szolgálnak. Ebből a kontextusból meríti fontosságát a *Logosz* és a *Nomosz* fogalma, amelyek képesek az embereket egyetlen emberi családban egyesíteni. A *Logosz* a filozófusok egyetemes értelme volt, és a *Nomosz* azokat az egyetemes törvényeket jelentette, amelyeket a kormányzók szabtak meg.

A keresztények ilyen háttérrel fogalmazzák a saját olvasatukat a történelemlről. Krisztus konkrét uralma úgy nyilatkoztatta ki magát, mint amely-

nek megvan a képessége arra, új módon értelmezze a *Nomoszt* és a *Logoszt*. E kettőt azok a terhek jelentik, amiket a két állatra raktak, amelyeken Jézus bevonult Jeruzsálembe. Izajással összhangban, ahogyan azt atyák által gyakran idézett szavak mondják, mind a törvény, mind az ige Jeruzsálemből, a szent városból indul ki: „Mert a Sionról jön a törvény (Nomosz) és Jeruzsálemből az Úr tanítása (Logosz)” (Iz 2,3). Amennyiben tehát az Ige és a Törvény, amelyek megteremtik az egész világ egységét, az Ószövetség idejében a jeruzsálemi Templomban lakoztak, akkor most ez az új ige és új egyetemes törvény egy másik Templomban található meg, Jézus testének Templomában, amelyet Jeruzsálemben feszítettek keresztre, s amely ott is támadt életre. Krisztus az egyetemes *Logosz*, és törvényeiben egy új *Nomoszt* találunk, egy új Törvényt, amelyben minden ember felismerheti önmagát.

Térjünk most vissza a kereszténység egyetemességének kérdésére. A testnek mint Templomnak a felfogása lehetővé teszi történelmi szinten a vallási és a politikai szférának a keresztény érára jellemző szétválasztását³³. Ettől kezdve már nincs többé egy olyan Templommal dolgunk, amelyet egy különleges, privilegizált helyen kell felépíteni, ami megköveteli a papság és a királyság egyesítését. Ugyanakkor a testnek ez az azonosítása a Templommal megakadályozza a politika és a vallás teljes szétválasztását is, mintha egymás között semmilyen kapcsolattal nem bíró szférákról lenne szó. Sőt, még szorosabban kapcsolódnak egymáshoz. Igaz, hogy a keresztény sohasem kötődik egy konkrét helyhez, mint amilyen a templomtér volt, sem pedig bizonyos specifikus külső kifejeződési formákhoz, mint az állatok feláldozása. Itt a kereszténységnek sokkal nagyobb tere van az adaptációra, mint a többi vallásnak, amelyeknek az identitása ezekhez kötődik. Ez a változás azonban nem azért megy végbe, mintha a kultusz lelkivé, testetlenné vált volna. Épp ellenkezőleg, a megtestesülés a legvégsőig jutott el, mivel most az emberi test maga vált Templommá: az értelmes kultusz testi kultusz. Ez az oka annak, hogy a keresztény jelenlét a társadalom szívében nem csak hogy nem csökken, hanem radikálissá válik. Az Egyház azt mondhatja az Államnak, hogy egyetlen szükséglete abban áll, hogy áldozatot mutathasson be Istennek, miként azt Mózes a fáraónak mondta. Azonban azt is hozzá kell ten-

³³ Ld. J. RATZINGER, *Église, oecuménisme et politique*, Fayard, Paris 1987 és 2005. „A keresztény hit elpusztította az istenített Állam, a paradicsomi Állam és az uralom és hatalom nélküli társadalom mítoszát. A maga helyén elültette az értelem realizmusát. (...) Az ember igazi realizmusában humanizmust lelhetünk, a humanizmusban pedig megtalálhatjuk Istent. Az igazi emberi értelemben feltaláljuk a morált, amely Isten parancsolataiból táplálkozik. Ez a morál nem magánügy; közösségi értéke és visszhangja van.”

nünk, hogy ennek az áldozatnak, kultusznak a helye az emberi test, az új Templom. Ezt úgy is megfogalmazhatnánk, hogy az Egyháznak olyan körülményekre van szüksége, amelyek lehetővé teszik, hogy az ember testét megszentelt helynek tekinthessük, mert az ember csak ebből kiindulva építheti fel a maga Templomát. Ebben az értelemben a keresztény jelenlét igen kényelmetlen egy totalitárius államnak. Pontosan ez az a Templom, az ember teste, amelyet a leginkább szofisztikált totalitarizmusok profanizálni szeretnének. Ezáltal képesek ugyanis behatolni a személy intimitásának legszentebb területeire.

Így tehát az emberi test temploma a történelem egész folyamán szenvedő testté alakul át. Ha Jeruzsálem kilenc mérték szépséget kapott, ugyanakkor azonban kilenc mérték szenvedést is, akkor elmondhatjuk, hogy ugyanez történik a századok során Krisztus új Templomával, amely fegyvertelenül áll meg az erőszakos üldöztetésekkel szemközt. Tény, hogy fegyvertelenné lesz az, aki megengedi Jézusnak, hogy örök királyként mutakozzék be. Míg más templomokat meg lehet hódítani vagy meg lehet védeni fegyverekkel, addig az, ami megnyitja az emberi test kapuit, az egy szabad befogadás. Kényszeríteni nem más, mint elpusztítani. Kapui nem nyílnak meg a fegyverek ereje előtt, csakis azelőtt, aki számárháton vonul be, miként Jézus Jeruzsálembe. Krisztus királysága, pontosan mivel az ember legmélyebb dimenzióinak középpontjába, a test és a lélek egységébe érkezik el, a megaláztatásban és a szenvedésben valósul meg. A végső átalakulás türelemmel fogja az ember szabad válaszát várni, anélkül, hogy szükségszerű elvárást támasztana. Így tehát Jézus jeruzsálemi bevonulása egy az idők végén való jövőendő eljövetele jelévé változik.

Most már megérthetjük, hogy Krisztus miért nem képes királyként ünnepeletetni magát a szent városban. A kenyérszaporítás történetében Jézus először bújt ki megkoronázása alól. A nép azért kiáltja ki királynak, mert a nép jóllakatásával egyfajta jelet vitt végbe. Ebben a konkrét esetben egy súlyos félreértésről van szó: azt hitték, hogy Jézus országa az ő hatalmán és az anyagi bőségen alapul. Nem fogták fel a csoda szimbolizmusát, amely valóban az Eucharisziára vonatkozott, Jézus megtört és a sokaságnak kiosztott testére. Pontosan erről van szó: aki meg akarja érteni Jézus királyságát, annak a testén keresztül kell kezdenie. Ennek okán amikor Jézus bevonul Jeruzsálembe, már nincs lehetőség a félreértésekre. Világossá válik, hogy ez a jel, az új Templomé, Jézus meghalt és az életbe visszatért Testének a jele. Ebből kifolyólag uralma más lesz azokénál, akiket megkoronáztak, vagy akik másokat koronáztak meg. Másfelől Jézus igénye egyáltalán nem tűnik támadónak a fennálló hatalommal szemben: úgy érkezik, mint egy alázkodó

király, hogy a lándzsákat sarlókká alakítsa át. Ugyanakkor igénye vakmerőbb annál, amit egy földi király támaszthatna: egyetemes és örök értelemben nevezi magát királynak, és sarjadékától soha nem tűnik el a királyi pálca. Tény, hogy mint egyszerre alázatos és dicsőséges királynak a hozsanna-kiáltások okán szembe kell néznie a blaszfémia vádjával, amely Kajafás szájából hangzik fel ellene.

AZ UTOLSÓ HOZSANNA FELE

Izrael próféciai feltesznek egy kérdés az exegétáknak. Egyrészt Zakariás szerint a Messiás számárháton vonul be Jeruzsálembe. Azonban Dániel úgy látja a bevonulását, mint az ég felhőiből való alászállást. Miképpen lehetséges egyszerre két ilyen igencsak eltérő bevonulás? Egy rabbi a következőképpen válaszol: ha a nép nem érdemli meg az eljövételét, akkor számárháton érkezik; ha azonban kiérdemli, akkor a felhők közepette, felülről jön majd el³⁴. A kereszténység válasza megjelöli az új vallás különbözőségeit. Mindkét eljövételre sor kerül: az elsőre a megaláztatásban, a másodikra a dicsőségben.

Ezt a két eljövételt a Krisztus által felszentelt új Szentélynek, az emberi testnek a természete magyarázza meg. Valójában ez a Templom – mivel-hogy egy testnek a Temploma – nyitott a világra és a többi emberre, akiket Jézus meghív arra, hogy változzanak át. Egy ilyen folyamat, éppen mivel a testben játszódik le, magára ölti a türelem időbeli törvényét is. Ekképpen kitárul az Egyház ideje, az emberi testnek a Jézus megdicsőült testébe való áthasonításának ideje. Ez idő alatt az új test és a régi test egyszerre létezik. Most egy dicsőséges meghívás ez, a testi életnek egy másfajta értelme. Azonban ennek a testi életnek még szembe kell néznie a szenvedés támadásaival és a régi ember húsának lázadásával.

Ily módon a keresztények osztják a zsidóságnak a jövő felé tartó, a beteljesülésére várakozó történelemre vonatkozó szemléletét. Ez a beteljesülés a Messiás második, immár a Dániel által megjövendölt módon bekövetkező eljövetelekor érkezik el. Az igazi Templom valójában Jézus feltámadt teste, tehát a felépítése csakis az idők végén zárul le. János jelenéseinek könyve hangsúlyozza a misztériumnak ezt a jövőbeni dimenzióját, amikor a menygyei Jeruzsálemről beszél, amely a mennyből száll alá mint jegyes³⁵.

³⁴ Joshua rabbi a *San* 98b-ben, idézi Blenkinsopp, »Oracle of Judah and the messianic entry«, 60.

³⁵ Ld. Spatafora, *Temple*, i.m.

Az a távolság, amely mostani, az életünket hordozó és a feltámadott test között fennáll, lényeges szerepet játszik abban, hogy megértsük a keresztényeknek a társadalomban való jelenlétét. A Krisztus országa és az időbeli ország közötti szétválás – kellő távlatban – egy teljes egység felé tart, amikor Isten lesz a minden mindenben (1Kor 15,28), ahogyan Ő a kezdete is mindennek. Ez az oka annak, hogy az eszkatologikus feszültség, az új Templom várása nem eredményezi azt a keresztényekben, hogy érdektelenné válnak a világ dolgai iránt, vagy lekicsinylik embertársaik problémáit. Azért van ez így, mert az emberi test jelenti a társadalmi élet alapját, és az idők végén ez fog átalakulni dicsőséges Templommá. A keresztény nem szökik el a száműzetés helye elől, hogy hazaérkezzen otthonába, hanem sokkal inkább átalakítja a száműzetésnek ezt a világát, hogy végül már hazának hívhasssa. Ezen a módon alakulnak át a testek feltámadt testekké, a teremtet világ pedig új teremtéssé. Világos, hogy ez az előkészület nem a világi fejlődés törvényszerűségei szerint mérhető, hanem inkább Jézus egész életén át tartó fejlődése szerint. Olyan fejlődés volt ez, amely áthaladt a szenvedésen és a kereszten, hogy a szelídség erővé változzon át. A végső átalakulás kívül áll minden emberi hatalom körén, és teljességgel az Atya rendelkezésére áll, aki fölemeli Jézust a halottak közül.

A „Hozsanna”-kiáltás egyfajta összefoglalása lehet ennek az új Templom, a Krisztus Teste felé tartó zárandoklásnak. A Hozsanna mint segélykérés vagy éppen örömkialtás arról tesz tanúságot, hogy a keresztény beszéd a testbe gyökerezett. Ez az, amit Gabriel Marcel az egzisztencia exklamatív minőségének nevez: mint megtestesült lények soha sem találjuk magunkat szemtől szemben a világgal, hanem mindig beléje vagyunk merülve, és benne lévén csodálattal és szenvedéllyel részesülünk életében. Íme: a Hozsanna, amelyet az hall, aki Jézussal jár az úton az ágak dicsősége közepette, a Golgota szenvedése felé fordul. Felhangzik minden eucharisztikus imádság előtt, a *Sanctus* részeként, amikor egy meghalt és feltámadott test misztériuma válik jelenvalóvá. Nagyon régi időktől fogva arra is használják ezt a „Hozsanna”-kiáltást, hogy hangot adjanak a Krisztus második eljövetelére való várakozásnak, amikor testeink átalakulnak az ő dicsőséges képmására (ld. Fil 3,21). Ezt olvassuk a Didakhében: „Jöjjön el a kegyelem, ez a világ múljon el. Hozsanna Dávid Istenének. Aki szent, az lép itt be. Ha valaki nem az, itt térjen meg. Maran atha! Amen.” (Didakhé 10,6).

ÉLETRAJZI ADATOK:

JOSÉ GRANADOS 1970-ben született Madridban. 2001-ben szentelték pappá. A Jézus és Mária Szíve Tanítványai kongregáció tagja. 2004-ben szerzett teológiai doktorátust. A *John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family*-ben, a *Catholic University of América*n (Washington D.C.) tanít. Legutóbbi publikációi: *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Martir*, Rome 2005.

GAETANO PASSARELLI

A gyermekek ünnepe

Megfontolások Jézus jeruzsálemi bevonulásának ünnepe
és az ünnep ikonográfiája kapcsán

AZ ÜNNEP ELNEVEZÉSE

Az [olajfa]ágak vasárnapján Jézus jeruzsálemi bevonulására emlékezünk, felidézve a nép „Hozsanna”-kiáltásait. Ez a nap a »Szent Hét«, vagy ahogy másképp nevezik: a »Nagyhét« kezdetét jelenti.

Ennek a jeruzsálemi eredetű ünnepnek¹ első említése Eteria zarándok-asszony *Útinaplójában* található, amely 381–384 között keletkezett², azonban a szöveg nem tartalmaz semmilyen specifikus megnevezést. Egyszerűen úgy írja le, mint azt a vasárnapot, amellyel megkezdődik a Húsvét előtti hét, amelyet »Nagyhétnek« hívnak³. Azonban a következő évszázad során már megtaláljuk az »[olajfa]ágak napja« elnevezést az örmény lecionáriumban⁴, majd pedig a grúz⁵ és a palesztin-szír⁶ lecionáriumokban.

Szoros kapcsolat áll fenn az ünnep és annak alapját jelentő tényszerű elem között. A XV. századtól kezdve az örmény keresztény közösségben megjelenési formája alkalmazkodik ehhez a sajátos elemhez. Az ünnepet ezért »Virágvasárnapnak« kezdik hívni, utalva azokra a virágokra, amelyeket a körmenetben az olajfaágak helyett hordoztak⁷.

¹ S. JANERAS, *La settimana santa nell'antica liturgia di Gerusalemme*, in *Hebdomadae Sanctae celebratio. Conspectus historicus comparativus* (Bel, subsidia nr. 93), Romae 1997, 19–29.

² P. DEVOS, *La date du voyage d'Éthérie*, in *Analecta Bollandiana* 85 (1967), 165–174.

³ ETERIA, *Útinapló*. Megjelent a *Sources Chrétiennes* 296-ik köteteként 1997-ben. Magyarul Ivancsó István fordításában jelent meg: *Eteria útinaplója*, Nyíregyháza 1996. Ezt a hetet a bizánci hagyományban mind a mai napig »nagy és szent hétnek« hívják, ld. R. F. TAFT, *Semaine sainte dans la tradition Byzantine*, in *Hebdomadae Sanctae celebratio*, 69–91.

⁴ Ld. Ch. RENOUX, *Le codex arménien Jérusalem 121*, in *Patrologia Orientalis* 36 (1971/2), 256–259.

⁵ M. TARCHNISHVILI, *Le grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e–VIII^e siècle)*, (CSO 188–189), Louvain 1959–1960, nn. 571–175.

⁶ A. S. LEWIS, *A palestinian syriac Lectionary containing Lessons from the Pentateuch, Job, Proverbs, Acts and Epistles* (Studia Sinaitica nr. 6), London 1897, 78.

⁷ Ch. RENOUX, *La grande semaine dans les textes du Rite Arménien*, in *Hebdomadae Sanctae celebratio*, 54.

Azonban a keleti szírek (vagyis a káldok)⁸ ezt a napot a »Hozsanna ünnepének« nevezik, akárcsak az etiópok⁹, ezáltal mintegy a bevonulásnak tulajdonított diadalmas karaktert domborítják ki. Hasonló dolog figyelhető meg az örmény hagyomány egyes elemeiben, ahol a X. századtól kezdve több kézirat »ologomen« vasárnapnak nevezi ezt az ünnepet. Ez a kifejezés a Krisztust üdvözlő kiáltás első szavát veszi át: *Eulogimenosz ho erchomenosz* (áldott, aki jön..., Mt 21,10)¹⁰.

Az ünnep gyermekekhez való kapcsolódása már magának az ünnepnek a szívében rejtezik. A bizánci hagyományú egyház így énekel erről: „Mi is, miként a gyermekek, hordozzuk a győzelmi jelvényeket, és hozzád kiáltunk, aki legyőzted a halált: Hozsanna a magasságban, áldott, aki jön az Úr nevében!”¹¹

A hagyomány, amely felidézi a gyermekek részvételét a bevonulásban, igen régi eredetű; ez is Jeruzsálemből ered, ahogyan erről Eteria és jeruzsálemi Szent Cirill is tanúságot tesznek. A zárándokasszony leírta azt a momentumot, hogy a szüleik által kísért gyermekek minként vettek részt a körmenetben: „És amennyi gyermek csak van azon a helyen – még azok is, akik nem tudnak járni, olyan kicsinyek, akiket a szüleik a nyakukban tartanak – mindnyájan ágakat tartanak, ki pálmaágakat, ki olaj-ágakat; és így vezetik a püspököt olyan formában, ahogy az Urat vezették azon a napon”¹².

Az idézett evangéliumi szakasz valószínűleg a Mt 21,8skk-ban található. Azonban az [olajfa]ágakat hordozó, és így az Úr elé siető gyermekek képe nem tűnik fel az evangéliumokban. Gondolhatunk a Mt 21,15skk szövegére, ahol a főpapok és az írástudók, akik hallják, hogy a gyermekek ezt kiáltják: „Hozsanna Dávid fiának”, méltatlankodnak, és ezt mondják: „Hallod, mit kiabálnak?” Jézus így válaszol nekik: „Hallom. Nem olvastátok sose: Gyerekek és csecsemők ajkával hirdetted dicsőségedet?” (vö. Zsolt 8,3). Nyilvánvalóan egy olyan helyi hagyományról van itt szó, amely az első századok során jelent meg. Jeruzsálemi Szent Cirill *Katekézisében* valóban ezt olvashatjuk: „Krisztus igazi tanúi sokan vannak... ahogyan tanúskodik az a pálmafa is, amely ágakat adott a gyermekeknek, amelyekkel ők [Jézust] köszöntötték”¹³.

⁸ G. KOLLAMPARAMPIL, *Week of the victorious paschal Lamn: from Palm Sunday in Easter Sunday in the east Syrian Liturgy*, in *Hebdomadae Sanctae celebratio*, 138–139.

⁹ M. HABTE, *La celebrazione della settimana santa nella Chiesa etiopica*, in *Hebdomadae Sanctae celebratio*, 103–105.

¹⁰ Ch RENOUX, *La grande semaine dans les textes du Rite Arménien*, in *Hebdomadae Sanctae celebratio*, 54.

¹¹ G. PASSARELLI, *Iconostasi. La teologia della bellezza e della luce*, Mondadori, Milano 2003, 220.

¹² Eteria útinaplója, 31. fejezet, 3.

¹³ Jeruzsálemi Szent CIRILL, *Katekézisek* X, 19 (PG 33,685A).

Valószínű, hogy a »gyermekek« kifejezést ebben a szövegrészletben – akárcsak más hasonló szövegekben is – a lehető legtágabb értelemben kell vennünk, vagyis nem csak »fiatal gyermekekről« van szó, hanem »a hitben fiatalokról« is. Más szóval: fennáll annak a lehetősége, hogy a katekumenek (gyermek) részt vettek a körmenetben, miután már részesedtek az iniciációs rítusokban, és készültek a keresztségre, amelyet a húsvéti vigilia-szer-tartás keretében vehettek majd fel¹⁴.

AZ ÜNNEP GYÖKEREI

A második századig Jézus messiási mivoltának egyik legnagyobb megerősítését a szent Városba való dicsőséges bevonulásában látták, amely Zakariás próféciája szerint történt meg, ahol ezt olvassuk: „Ujjongj, Sion leánya! Zengi éneket Jeruzsálem leánya! Nézd, közeleg királyod: igaz és győzedelmes, alázatos, számaron jó, számar hátán, számarnak csikáján” (Zak 9,9)¹⁵.

Jusztinosz¹⁶ művében, a *Dialógus a zsidó Trifónnal* címűben valóban azt olvashatjuk, hogy „Jézus jeruzsálemi bevonulása nem a Krisztus hatalmát nyilatkoztatta ki, hanem azt mutatta meg az embereknek, hogy valóban ő a Krisztus”¹⁷.

Messze a legfontosabb, egyszersmind a leggazdagabb információforrást az a IV. században, Jeruzsálemben keletkezett írás jelenti, amelyet Eteria *Úti-naplójaként* ismerünk.

„Másnap tehát, vagyis vasárnap, amikor belépnek a Húsvét hetébe, amit itt Nagyhétnek neveznek, miután elvégezték a kakas kukorékolásától kezdve azt, amit az Anasztasziszban¹⁸ és a Keresztnél szokás végezni reggelig: vasárnap reg-

¹⁴ Ld. J. PINELLI – I. PONS, *La settimana santa en el antiguo rito hispanico*, in *Hebdomadae Sanctae celebratio*, 246.

¹⁵ Az [olajfa]ágas körmenet mindig is diadalmas karakterrel rendelkezett, és nyugaton már igen korán úgy tekintettek rá, mint Krisztusnak, a királynak az ünnepére. Ld. M RIGHETTI, *L'anno liturgico nella storia, nella messa, nell'ufficio*, vol. II, Milano 1969, 184–195.

¹⁶ Nablúzbán (Szichem) született a II. század kezdetén, pogány kolónusok gyermekeként. Miután több filozófust tanulmányozott, megtért a keresztény hitre, és igen aktív munkásságba kezdett. Vitát folytatott egy zsidóval, Trifónnal. Valószínűleg 155 körül megírta a *Dialógus a zsidó Trifónnal* című művét, majd pedig a *Könyörgés a keresztények érdekében* című írását. Ezt követte az Antoninus Pius császárhoz intézett *Apologia*. Hitéért 165/166-ban ítélték halálra.

¹⁷ *Dialógus a zsidó Trifónnal* 8,8 (magyarul megjelent az *Ókeresztény írók* 8. kötetében, Szent István Társulat, Budapest 1984); vö. *Apológia* 35, 11.

¹⁸ Az Anasztaszisz (Feltámadás) volt az a bazilika, amelyet Jézus sírja fölé építettek, és a Martíriummal egyetemben ez volt a jeruzsálemi liturgikus ünneplések középpontja. Ld. V. CORBO, *La basilique du Saint Sépulcre à Jérusalem*, Jérusalem 1969; Ch. COUASNON, *L'église du Saint Sépulcre à Jérusalem*, London 1974.

gel tehát elvonulnak szokás szerint a nagyobb templomba, amit Martyriumnak neveznek. Azért hívják Martyriumnak, mert a Golgotán van, vagyis a Kereszt mögött, ahol az Úr szenvedett, és ezért Martyrium a neve.

Amikor mindent elvégeztek szokás szerint a nagyobb templomban, de mielőtt befejeződne a szertartás, az archidiaconus megszólal, és először ezt mondja: (...) „Ma mindnyájan legyünk ott a hetedik órában¹⁹ az Eleonaban”.

(...)

Mindenki hazamegy és siet enni, hogy a hetedik órában mindnyájan a templomban, az Eleonaban legyenek, vagyis az Olajfák hegyén, ahol ott van az a barlang, amiben az Úr tanított.

Tehát a hetedik órában az egész nép felmegy az Olajfák hegyére, vagyis az Eleonaba, a templomba; a püspök leül, himnuszokat s a napnak és helynek megfelelő antifonákat mondanak, hasonlóképpen az olvasmányokat is. Amikor elkezdődik a kilencedik óra²⁰, himnuszok éneklése közben felmennek az Imbomonra²¹, vagyis arra a helyre, ahonnan az Úr a mennybe emelkedett, és ott leülnek; ugyanis mindig felszólítják az egész népet a püspök jelenlétében, hogy üljön le, csak a diakonusok állanak mindig. Ott is himnuszokat s a helynek és napnak megfelelő antifonákat mondanak: hasonlóképpen közbeiktatott olvasmányokat és könyörgéseket.

És amikor elkezdődik a tizenegyedik óra²², felolvassák az evangéliumból azt a részletet, ahol a gyermekek ágakkal és pálmákkal találkoznak az Úrral, ezt mondva: „Áldott aki az Úr nevében jön”²³.

(...)

És amennyi gyermek csak van azon a helyen – még azok is, akik nem tudnak járni, olyan kicsinyek, akiket a szüleik a nyakukban tartanak – mindnyájan ágakat tartanak, ki pálmaágakat, ki olaj-ágakat; és így vezetik a püspököt olyan formában, ahogy az Urat vezették azon a napon. 4. És a hegy csúcásáról a városig, s onnan az Anasztasziszig az egész városon át/haladva/, mindnyájan gyalogosan, még ha matrónák és urak is, így vezetik a püspököt responzóriumokat mondva,

¹⁹ A mi időszámításunk szerint 13 órákor.

²⁰ A mi időszámításunk szerint 15 óra.

²¹ Az Olajfák hegyének csúcán található az a hely, amelyet Eteria Imbomonnak nevez (ez a görög *en buono*, vagyis a csúcson kifejezés torzult változata). Itt emlékeztek meg az Úr mennybe-meneteléről. Pár évtizeddel Eteria látogatása után – valószínűleg Poimenia kezdeményezésére – 384 és 392 között egy kör alakú templomot építenek ezen a helyen, amely nagyobb volt a napjainkban ott álló nyolcszögletű épületnél. Ld. P. DEVOS, *La »servante de Dieu« Poimenia*, in *Analecta bollandiana* 87 (1969), 189–212; V. CORBO, *Ricerche archeologiche al Monte degli Ulivi*, Jérusalem 1965, 97–104.

²² A mi időszámításunk szerint 17 órákor.

²³ Zsolt 118,26.

lassan-lassan, hogy a nép el ne fáradjon, és így érkeznek meg, már este, az Anasztasiszba. Amikor oda megérkeznek, bár már késő van, mégis elvégzik a lucernariumot, ismét imádkoznak a Keresztnél és elbocsátják a népet”²⁴.

Idővel növekedett a jeruzsálemi megemlékezés jelentősége és ünnepélyessége, a VI. századtól kezdve pedig megtalálhatjuk majdnem mindegyik keleti egyházban²⁵. Nyugaton az ünnep első említése majd’ egy évszázaddal későbbi – először Sevillai Szent Izidor (†636) műveiben tűnik fel²⁶.

AZ IKONOGRÁFIAI HAGYOMÁNY

Az ünnep ikonográfiai megjelenítései nagyon ősi eredetűek, a legelsők a IV. századból származnak (szarkofágokon lelhetők fel). Ezt követően a Rabuláról elnevezett szír evangéliumos könyv (586) és a rossanai bíbor kódex (VI. század) színes képei egy már letisztult ikonográfiai sémát mutatnak, amely – néhány részlettől eltekintve – mind a mai napig változatlanul maradt fenn²⁷.

Furnai Dionüsziosz (†1745) 1700 körül kiadott egy bizánci ikonográfiáról szóló művet, amelyben a következőképpen írja le a virágvasárnapi ikont (figyeljük meg, miként nyomatékosítja a gyermekek jelenlétét):

Egy vár, kívül egy hegy és a számárháton ülő, áldó Krisztus; mögötte az apostolok; Krisztus előtt egy fa a hegyen; ezen a fán néhány gyermek ágakat gyűjt, és a földre dobja azokat: egy gyermek fölszalad, és fentről nézi Krisztust; a számár

²⁴ Eteria, 30–31 fejezet; vö. 24, 8–12–25, 1–4. Ezen szövegrészlet liturgikus szempontjainak alaposabb elemzéséhez ld. S. JANERAS, *La settimana santa nell'antica liturgia di Gerusalemme*, in *Hebdomadae Sanctae celebratio*, 25–29.

²⁵ A bizánci hagyományban a tizenkét nagy ünnep ikonjai között megtaláljuk Lázár feltámasztását (virágvasárnap vigiliája); virágvasárnapot, az Utolsó Vacsorát (nagycsütörtök); a Keresztrefeszítést (Nagypéntek); a kenethozó asszonyokat (Húsvét utáni 2. vasárnap); Tamás hitetlenségét (Húsvét utáni 1. vasárnap) és az Úr más ünnepeit. Ld. G. PASSARELLI, *Iconostasi. La teologia della bellezza e della luce*, Milano 2003.

²⁶ Az ünnep teljes történeti leírását megtaláljuk: A. BAUMSTARK, *La solennité des Palmes dans l'ancienne et la nouvelle Rome*, in *Irenikon* 13 (1936/1), XXX; H. GRAFF, *Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie*, Koldenkirchen 1959; M. RIGHETTI, *L'anno liturgico nella storia, nella messa, nell'ufficio*, vol. II, Milano 1969; J. PINELLI – I. PONS, *La settimana santa en el antiguo rito hispanico*, in *Hebdomadae Sanctae celebratio*.

²⁷ Ld. E. LUCCHESI-PALLI, *Einzug in Jerusalem*, in *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Roma – Freiburg – Basel – Wien 1970; G. MILLET, *Recherches sur l'iconographie de l'évangile aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédonie et du Mont-Athos*, Paris 1916 (6. fejezet: *Les Rameaux*). Az utolsó szerző kiemeli azokat az egyedi vonásokat, amelyek az egyes ikonográfiai iskolákat jellemezték. Ld. még DE LOTTO, *Arte, leggende, miracoli. Leggere l'icona*, Padova 1992, 58–60; G. PASSARELLI, *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, Milano 1998, 193–210; Uő., *Icone delle dodici grandi feste bizantine* (già e non ancora 370), Milano 2000.

előtt más gyermekek, akik közül egyesek ágakat hoznak; mások egybegyűlnek, mások leterítik ruháikat, mások pálmaágakat dobnak a lábaik elé; a vár kapujánál zsidók, férfiak és asszonyok, aki karjaikban és vállaikon gyermekeket hordoznak, ezeknek is ág van a kezében, megint mások a várfalokról és a vár oldalkapujából nézik Krisztust²⁸.

Ennek az ikonográfiai sémának a figyelemre méltó állandósága minden bizonnyal abból a tényből fakad, hogy az egyetlen elem, amely inspirálta, az evangélisták beszámolója²⁹. Viszonylag kevés apokrif irat számol be erről az eseményről, és egyik sem tartalmaz olyan jelentős elemet, amely alkalmas lenne arra, hogy a képiség nyelvére lefordítsák, vagy látványos módon gazdagítsák vele az ikonográfiai sémát. Ennek okán a legjobbnak azt az ábrázolást tartjuk, amely a hivatkozott esemény legnagyobb számú részleteit megjeleníti.

KRISZTUS

A kép középpontjában mindig Krisztus láthatjuk, premier plánban. Kereszt alakú dicsfény övezi, amelynek ágain az *omikron*, *ómega* és *nü* betűket olvashatjuk. Ezek a betűk adják ki azt a nevet, amelyet Isten a Sinai hegyen Mózesnek kinyilatkoztatott: „Vagyok, aki vagyok” (Kiv 3,13–14). Így akarja a kép megértetni, hogy Jézus maga Isten. Tunikája bíbor színű, míg köpenye kék: ez kettős, isteni és emberi természetét állítja elénk³⁰.

Kezében pergamentekercset tart, „a követelményeivel ellenünk szóló adóslevelet” (Kol 2,14). Ezt az Úr megtestesülésével és szenvedésének gyötrelmeivel törölte el. Segítségül hívhatjuk itt Romanosz Melodosz (VI. század) szép scenográfiai leírását:

„Úgy hisszük, hogy megtaláltuk a törvényben a szabadulást, azonban mi csak ezen törvény által kigúnyolt szolgák vagyunk; bízunk ezen felül a prófétákban, ám ők keserű szájízt hagytak hátra nekünk. Ezért hullunk térdre a gyermekekkel, és mondjuk: légy irgalmas hozzánk, bűnösökhöz, hozzánk, akik megengedtük, hogy keresztre feszítsenek, tépd szét azt a pergament!”

Romanosz szövegében maga a Teremtő válaszol erre a könyörgésre:

„Ó, kezeim által alkotott teremtmény, tudtam én, hogy a törvény nem menthet meg téged, ezért jöttem el személyesen. Nem is várom el a törvénytől, hogy meg-

²⁸ DIONISIO di Furna, *Ermeneutica della pittura*, ld. még G. DONATO GRASSO, *Florentin*, Nápoly 1971.

²⁹ Mt 21,1–15; Mk 11,1–11; Lk 19,29–44; Jn 12,12–19.

³⁰ G. PASSARELLI, *Iconostasi. La teologia della bellezza e della luce*, Milano 2003.

mentsen téged, mivel nem a törvényért teremtettelek téged. A prófétáktól sem várom ezt, hisz ők is ugyanolyan teremtményeim voltak, mint te. Csakis az én feladatom, hogy megszabadítsalak téged ettől a súlyos adósságtól (...). Lehet, hogy jobban szerettem az angyalokat, mint amennyire ez számomra lehetséges? Ők nem olyanok, mint te, nem gonoszak. Én téged mégis sokkal jobban szerettelek. Elrejtettem dicsőségemet, és én, a gazdag, önként szegénnyé lettem, mert nagyon szeretlek”³¹.

„Ne gondoljátok, hogy megszüntetni jöttem a törvényt vagy a prófétákat. Nem megszüntetni jöttem, hanem teljessé tenni”³² – mondja az Úr. Ekképpen ragyogtatta fel szívünkben a fényt, Isten ismeretének és dicsőségének fényét, amely Krisztus arcáról tükröződik³³.

Krisztus számárháton ül: olykor lovaglólülésben, vagyis a legtermészetesebb módon. Ebben az esetben mindennemű szimbolikus jelentés nélkül akarták őt képileg ábrázolni. Azonban sokkal gyakrabban női módra ül a számár hátán. Ez azt jelzi, hogy úgy ül az állaton, mint egy trónon. Jobb kézzel oszt áldást. Eközben tekintete mintegy szomorúan átöleli a várost és az őt pálmaágakkal fogadó népet. Az a benyomásunk, mintha mindez Romanosz Melodosz szavainak transzpozíciója lenne:

„Tefeléd fordulok: ellőktelek téged, mehtagadtalak téged, nem azért, mert gyűlöltelek, hanem azért, mert elébe mentem a te irántam és enyéim iránt érzett gyűlöletednek”³⁴.

Ez az ábrázolás világosan illusztrálja Krisztus királyságának gondolatát. Nem fenséges lovaskocsin vonul be Jeruzsálembe, miként a többi király; nem vet ki adókat, és nem övezik őt lándzsákkal felszerelt katonai egységek³⁵, hanem azt akarta, hogy királyi bevonulása békés legyen.

„Íme a mi királyunk, szelíd és békés, számáron ül, és azért jön, hogy alávesse magát a szenvedésnek, és így gyökerestül tépje ki a szenvedélyeket. Az Ige egy állaton ül, mert meg akarja menteni az értelemmel felruházott létezőket. Láthatjuk számárháton ülni azt, akit a kerubok hordoznak, és aki az édig ragadta fel Illést a tüzes szekéren. Aki lényegénél fogva gazdag, szabad választása alapján szegénnyé lesz. Saját döntéséből gyöngévé lesz az, aki képes erővel felruházni azokat, akik benne hisznek. Áldott vagy, aki azért jössz, hogy hazahívd Ádámot”³⁶.

³¹ ROMANOS IL MELODE, *Inni* (bevezetés, fordítás és jegyzetek: G. Gharib), Roma 1981.

³² Mt 5,17.

³³ Ld. 2Kor 4,6.

³⁴ ROMANOS IL MELODE, XXXI, 14 (p. 303).

³⁵ Ld. Aranyszájú Szt. JÁNOS, *In Matth.*, 66,2.

³⁶ ROMANOS IL MELODE, XXXI, 2 (p. 299–300).

A HÁZAK ÉS A SZAMÁRCSIKÓ

Bizonyos esetekben a kép felső részén hegyen álló házak egy csoportját lehet látni. Betfagé településéről van szó, amelyet szimbolikus módon ábrázolnak. A fő jelenethez képest egy korábbi eseményről van szó. Az evangéliumok valóban azt mondják, hogy amikor már közel voltak Jeruzsálemhez, Betfagéban, az Olajfák hegyének közelében gyűltek össze. Jézus elküldött két apostolt, és ezt mondta nekik: „*Menjetek el a szemközti faluba. Ahogy odaéritek, találtok ott egy megkötött számárcsikót, amelyen még nem ült ember. Oldjátok el és vezessétek ide. Ha valaki megkérdezné tőletek: Miért oldjátok el? – így feleljetek: Szüksége van rá az Úrnak.*» A két tanítvány elment, s úgy talált mindent, ahogy mondta nekik. Amikor eloldották a szamarat, gazdájuk megkérdezte: *»Miért oldjátok el a szamarat?» «Szüksége van rá az Úrnak» – válaszolták*»³⁷.

Aranyszájú Szent János (349–407) ehhez a szöveghez írt kommentárjában jelentőségteljes részletekkel szolgál:

*„Ne gondoljátok, hogy ez egy kevésbé jelentős dolog. Miként lehet meggyőzni a minden valószínűség szerint szegény és a megélhetésüket a munkájukból nyerő embereket, hogy engedjék elvinni az állataikat – amelyek lehet, hogy az egyetlen javukat képezték – anélkül, hogy ellenkezzenek? Miért is mondom: anélkül, hogy ellenkeztek volna? Vagy inkább [azt kellene mondanom:] egyetlen szó nélkül [eltűrték], vagy legalábbis miután megkérdezték az okát, elcsendesedtek magukban, és beleegyeztek. Számomra valóban úgy tűnik, hogy akár az egyik, akár a másik esetről volt is szó, viselkedésük egyaránt csodálatra méltó vagy azért, mert semmiféle ellenállást nem mutattak akkor, amikor eloldották állataikat; vagy azért, mert miután kérdeztek és megkapták az apostolok magyarázatát: »Az Úrnak van rá szüksége«, ezt elfogadták, anélkül, hogy látták volna az Urat, hanem csak a tanítványait [látták]»*³⁸.

Ezután a két tanítvány Jézushoz vezette a számárcsikót, és ráterítve ruháikat ráültették Jézust³⁹. Mindez azért történt, hogy beteljesedjen az, amit Zakariás próféta előre meghirdetett: *„Ujjongj, Sion leánya! Zengj éneket Jeruzsálem leánya! Nézd, közeleg királyod: igaz és győzedelmes, alázatos, számáron jó, számár hátán, számárnak csikáján»*⁴⁰.

A képünkön szereplő számár magabiztosan halad előrefele, mivel Krisztus – írja Aranyszájú Szt. János – *„ez alkalommal két próféciát teljesít be: az*

³⁷ Lk 19,30–34; vö. Mt 11,1–7.

³⁸ Aranyszájú Szent János, *In Matth.*, 66,2.

³⁹ Ld. Lk 19,35; Mt 21,7; Mk 11,7.

⁴⁰ Zak 9,9.

egyiket a cselekedeteivel, a másikat pedig a szavaival. Az első próféciát azzal teljesíti be, hogy számárháton érkezik, ezzel megvalósítja Zakariás próféta szavait, aki már korábban megjövendölte, hogy a király számárháton érkezik. És beteljesítve ezt az ősi próféciát, egy új próféciát valósít meg, ugyanis cselekedeteivel előre jelzi azt, ami majd a jövőben fog megtörténni: hogy tudjuk, Krisztus itt a pogányok igényét jelenti be, akiket eddig tisztátalan állatoknak tartottak; belehelyezkedik az ő környezetükbe, akik hozzá jönnek, és őt követik majd. Ily módon tehát az egyik prófécia megvalósulása egy újnak a kezdetét jelenti⁴¹.

Az ünnepre írt egyik himnuszban így énekeltek: „Te, aki egy számaron ülsz, te előre jelzed a pogányok megtérését, akiket zabolátlanná tett az, hogy visszautasították a hitet”.

A számár az ember ösztönös oldalát jelenti, ahol az élet teljességgel a földi és érzéki szinten zajlik le. A szellem meglovagolja az anyagot, amelynek alá kell vetnie magát, ahogyan Krisztus is a számár hátán ül. Aranyszájú Szent János ezt írja:

„Az Egyházat és az új népet jeleníti meg, amely egészen eddig tisztátalan volt, és tisztává lesz akkor, amikor Jézus a hátára ül. Észre kell vennünk, miként marad meg a kapcsolat a kép és a valóság között. Az apostolok adják át az állatokat: ugyanis valóban az apostolok azok, akik meghívták a hitre úgy a zsidókat, mint minket; és az ő közvetítésüknek köszönhetjük, hogy eljutottunk Krisztushoz”⁴².

A PÁLMA ÉS A GYERMEKEK

A Krisztus és Jeruzsálemi közötti területen igen gyakran pálmafa látható, ahonnan a gyermekek ágakat tépnek le az ünnepléshez. Jeruzsálemben már a IV. század közepétől kezdve létezik egy hagyomány, amelynek segítségével behatárolhatjuk, hol volt az a pálmafa, amelyről az ágakat letépték. Ahogy fentebb már elmondtuk, jeruzsálemi Szent Cirill Katekézisében valóban ezt olvashatjuk: „Krisztus igazi tanúi sokan vannak... ahogyan tanúskodik az a pálmafa is, amely ágakat adott a gyermekeknek, amelyekkel ők [Jézust] köszöntötték”⁴³.

Mindazonáltal a pálmafa jelenléte a képen nem is annyira egy történelmi valóság emlékezte, hanem sokkal inkább szimbolikus elem.

⁴¹ Aranyszájú Szent JÁNOS, *In Matth.*, 66,2.

⁴² Uo.

⁴³ Jeruzsálemi Szent CIRILL, *Katekézisek* X, 19 (PG 33,685A).

„Vessző kél majd Izáj törzsökéből, hajtás sarjad gyökeréből. Az Úr lelke nyugszik rajta. (...) Azon a napon az Izáj gyökeréből támadt sarj zászlóként áll majd a népek előtt. (...) Azon a napon az Úr újra kinyújtja kezét, hogy birtokba vegye népe maradékát”⁴⁴.

A pálmafa Krisztust jelképezi, aki kitölti az Isten hegye, vagyis az istenség és a város, vagyis az emberség közötti üres teret.

Már elmondtuk, hogy virágvasárnap a gyermekek ünnepe volt, és az ikonográfia nagy figyelmet szentel nekik. A gyermekek nem teszik fel a kérdést: Ki ő?, hanem ők azok, akik kiáltásaikkal – *Hozsanna Dávid Fiának* – kiváltják a főpapok és a farizeusok méltatlankodását⁴⁵.

Ennek kapcsán érdekes elolvasnunk az apokrif *Nikodémus evangéliumának* következő részét:

„A főpapok és az írástudók (...) és a többi zsidó tanácsot tartottak, és elmentek, hogy lássák Pilátust, és hogy számos gazzal megvádolják Jézust. (...) De Pilátus hívatta őket és így szólt hozzájuk: »Hogy hallgathatnék ki én, aki csak helytartó vagyok, egy királyt?»

Ők így feleltek neki: »Mi nem azt mondtuk, hogy ő király, hanem hogy ő állítja ezt magáról.»

Ekkor Pilátus hívott egy hírvivőt, és ezt mondta neki »Vezesd hozzám Jézust, de szelíden!«

Elment a hírvivő, s amint megismerte Jézust, imádta őt, leterítette a földre a köpenyét, amely a karján volt, és így szólt Jézushoz: »Uram, lépj rá és jöjj, a helytartó hivat téged.»

Amikor a zsidók látták, hogy miként tesz a hírvivő, kiáltozni kezdtek, és azt mondták Pilátusnak: »Miért nem hívtad egy egyszerű hírnökkel? Miért küldtél hozzá egy hírvivőt?» Valóban, amikor a hírvivő meglátta Jézust, imádta őt, leterítette előtte a földre a köpenyét és úgy vezette őt, mint egy királyt.

Pilátus ezután maga elé hívatta a hírvivőt, és megkérdezte tőle: »Miért tettél így: terítetted a földre a köpenyed, hogy arra lépj?»

A hírvivő így felelt: »Kormányzó Úr! Amikor Alexandriából Jeruzsálembe rendtél, én láttam őt, amint egy számaron ült, és a zsidó gyermekek kiáltoztak ágakkal a kezeikben, miközben mások a ruháikat eléje terítették és ezt mondták: Üdv neked, aki az egekben lakozol! Áldott legyen, aki az Úr nevében jön!«

A zsidók kiáltozva így válaszoltak a hírvivőnek: »A gyermekek héberül beszéltek, hogyan értetted meg hát te görögül?»

⁴⁴ Iz 11,1–2.10.11.

⁴⁵ Ld. Mt 21,10–16.

A hírvívő így válaszolt nekik: »Mégkérdeztem egy zsidótól, mit mondanak héberül?»

A zsidók ezt válaszolták neki: »Hosiahna bimromin. Baruk haba besem Adonai.«

Pilátus megkérdezte: »Mit jelent a hozsanna és a többi?»

Ezt válaszolták neki: »Üdv neked, aki az egekben lakozol! Áldott legyen, aki az Úr nevében jön!«

Pilátus ekkor ezt mondta nekik: »Tehát ti magatok is megerősítitek, hogy a gyermekek ezt mondták; hát akkor miben vétett volna hibát küldetése teljesítésében a hírvívő?»

És ők hallgattak.⁴⁶

Dávid emlékeztet:

„Dicsőségedet az egekig magasztalja a gyermekek és a kicsinyek ajka. Védőbástyát emeltél elleneid ellen, hogy elhallgattasd az ellenszegülőt és a lázadót”⁴⁷.

Íme, ezért láthatunk tehát az ikonográfiai ábrázolásokon kicsiny gyermekeket a szüleik karjain, másokat kézen fogva, másokat a pálmafára felmászva, másokat ruháikat levéve és megint másokat köntöseiket a földre terítve.

A HEGY ÉS A TANÍTVÁNYOK

A bal oldalon emelkedő hegy az Olajfák hegye, ahonnan Jézus leereszkedik, hogy bevonuljon Jeruzsálembe. Ez a hegy számos szimbolikus jelentéssel bír, amelyek kifejezést nyernek ezen a képen.

Ez a messiási hegy, amely szemben áll Sion hegyével. Valóban ezt írja Izajás:

„Az Úr házának hegye szilárdan áll majd a hegyek tetején, és magasabb lesz a halmoknál. (...) [Az Úr] kezét emel Sion leányának hegye, Jeruzsálem dombja ellen”⁴⁸.

A kép együttesét nézve a hegyet Jeruzsálemmel szemközt látjuk, a várost pedig falai közé zárva.

Izajás mondja: „Sehol nem ártanak, s nem pusztítanak az én szent hegyemen. Mert a föld úgy tele lesz az Úr ismeretével, mint ahogy betöltik a vizek a tengert”⁴⁹.

⁴⁶ Nikodémus evangéliuma I, 1–4.

⁴⁷ Zsolt 8,2–3; ld. Mt 21,16.

⁴⁸ Iz 2,2.10,32.

⁴⁹ Iz 11,9.

Úgy tűnik, mintha Jézus egész alakja is megerősítené ezeket a szavakat az ünnep ikonográfiájában. Jeruzsálem felé tekint, de egész teste a hegy, az apostolok és az új nép felé fordul: „Krisztusnak, a királynak, a főpapnak és áldozatnak az ünnepi menete a hívők környezetéből kerül ki”⁵⁰.

Ahogy Jézus közeledik az Olajfák hegyének lejtője felől, az örömtől áthatott tanítványok sokasága erős hangon Isten dicséretébe kezd, ahogyan azt a Lukács szerinti evangéliumban olvashatjuk (Lk 19,37):

„Nagy ujjongással töltöd el őket, kitörő örömet adsz nekik. Úgy örülnek majd színed előtt, ahogy aratáskor szoktak örülni, s ahogy akkor örülnek, amikor a zsákmányt osztják, (...) mert (...) az ő vállára kerül az uralom. Így fogják hívni: Csodálatos Tanácsadó, Erős Isten, Örök Atya, Béke Fejedelme”⁵¹.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

GAETANO PASSARELLI a bizánci kultúra és liturgia professzora a római Pápai Keleti Intézetben, számos olasz egyetemen tanított bizánci történelmet. A »Studi sull'Oriente Cristiano« folyóirat és a Jaca Book kiadó »Donne d'Oriente e d'Occidente« sorozatának a szerkesztője. Ennél a milánói kiadónál jelent meg az *Icone delle docici grandi feste bizantine* című kötete. Történettudományi konzulens a Szenttéavatási ügyek Kongregációjában.

⁵⁰ Paul EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, Bologna 1965, 373–374.

⁵¹ Iz 9,2.5.

MONIKA PONIATOWSKA

A szamár mint szimbólum a vallásban és a kultúrában

Erős, mint egy oroszlán! Hűséges lehet, mint egy kutya, hiú, mint egy páva. A szamarat illetően azonban teljesen más a helyzet, mert ostoba, makacs és lusta. Ezek a kifejezések mély gyökereket vertek a közbeszédben.

„Szamárrá válok, amelyre te majd felülsz és ez által közelebb jutok hozzád.” Szent Ágostontól ezt a mondatot Joseph Ratzinger még érsek korában idézte. Hogy is van? Ez a tudós, a jövő pápa az ostobaság szimbólumával, a szamárral azonosította volna magát? Szerencsés lenne egy jövő pápának ilyen hasonlattal élni?

A szamár erősen jelen van az Egyház hagyományában. Mégis a két legfontosabb keresztény eseménynél, Isten Fiának születésekor (karácsony) és húsvétkor, pontosabban virágvasárnap, az ember nem nagyon figyel arra a tényre, hogy a jelen lévő kiváltságos személyiségek között a szegény kis szamár is ott van.

I. ÓSZÖVETSÉG

A szamár – az ókorban a közlekedés eszköze

Az Ószövetségben a szamár egyszerűen jelen van. A szerzők beszélnek róla anélkül, hogy nagy figyelmet tulajdonítanak neki, bár gyakran említik. Számos esemény szereplője, és kíséri az embert a mindennapokban. Az ókor autójának a szerepét játssza. A Szentírás *iumentum*, igavonó néven említi.

Mint a leggyakrabban használt közlekedési eszköz, lehetősége volt nagyon fontos személyeket hordozni a hátán, mint Izrael 12 nemzetséget, vagyis az egyiptomi József testvéreit (Ter 42,26), vagy Mózeszt (Kiv 4,20) és Józsuét (Józs 7,24). Hordozta Ábrahámot, aki Moria hegyére tartott Istennek fölajánlandó fiával. »Ábrahám azt mondta a szolgáltnak: „Maradjatok itt

a szárárral» (Ter 22,5). A szamár elkíséri Ábrahámot a legnehezebb kötelességének teljesítésekor, vagyis amikor engedelmeskedik Istennek.

A Bírák könyvében a szárárról úgy beszélnek, mint az államférfiak-fejedelmek hordozójáról (Bír 5,10). A ló és a teve megjelenése után a száráron ezentúl csak szegény emberek közlekednek, mert olcsóbb volt a tartása a lóénál, és súlyos terheket tudott szállítani. Nélkülözhetetlen a mezei munkánál (Iz 30,24), amint a tízparancsolat említi: „Ne kívánd felebarátod feleségét, sem szolgáját, sem ökrét, sem szamarát” (Kiv 20,17).

A Szentírás számos szabályt tartalmaz a szárárral kapcsolatban: húsát nem szabad megenni, mert patásállat. Ha az ember elveszett szamarat talál, annak gondját kell viselni gazdájának megtalálásáig; a szántóföldön tilos nála erősebb állattal együtt dolgoztatni – egy igába fogni. Ha valaki elloptott egy szamarat, a tolvaj köteles volt árának kétszeresét megfizetni (Kiv 23). Tehát a szamár értékes volt.

Számos helyen említésre kerül a szamár fontos elemként, ám majdnem láthatatlan eszköz Isten kezében. Az üdvösség történetében az események nem véletlenszerűek. Így van ez Saul esetében, aki nőtény szamarakat keresve találkozott Sámuellel, a leendő királlyal (1Sám 9). Isten az ő bölcsességében egészen egyszerűen a szamarakat használta arra, hogy Saul Sámuel útjába kerüljön, és ez az egymás utainak keresztezése révén adott az Úr választott népének királyt. Még a szamár csontja is szerephez juthat egy győzelemnél: Sámson egy szamár állkapcsával ölt meg ezer filiszteust (Bír 15,12–16). Az öldöklés színhelye a *Rámát-Lehi* nevet kapta, vagyis: állkapocs-hegy.

Az Ószövetségben a szamarak – nagy bölcsen – engedték hátukra rakni a nyeret. Bálaám szamara a Számok könyvében ellenszegült e szabálynak: háromszor volt engedetlen és ezért büntetést kapott. Az angyal ezt mondta Bálaámnak: „A szamár észrevett, s már háromszor kitért előlem. Ha nem tért volna ki, akkor bizony már megöltelek volna, de őt életben hagytam volna” (Szám 22,33). Ez példa a szamár bölcs engedetlenségére, aki engedetlen az ember iránt, hogy Istennek engedelmeskedjék. A nőtény szamár fülei jobban meghallják Istent, mint Bálaám fülei.

Az Újszövetség vizsgálata előtt érdemes a névtelen görög szöveget, a Physiologust is megvizsgálni. Fanemot hava 25. napján megjegyzi a szerző, hogy a szárárnak a viselkedése különleges – s hasonlatos a napéjegylenlőséghez. Márpedig a szamár vad kiáltása a Gonoszlélek kiáltásának tűnt, a reménytelenség kiáltásának, mert a Sátán elveszítette hatalmát az ember fölött.

Kobelin S. szerint március 25 az Egyház hagyományában az Angyali Üdvözlét emlékézt őrizi. Talán a Sátán vált reményvesztetté, mert Mária engedelmeskedett, meghirdetvén a bűn uralmának végét a földön?

II. AZ ÚJSZÖVETSÉG

A szamár a Szent Család kísérője

Jézus idejében a szamár mindig megtalálható a szegények mellett, a szántó-földi munkákban segítve, vagy a közlekedést-utazást szolgálva. Ennek szellemében az Újszövetség két eseményt hangsúlyoz, melyek háttérében ott található a szamár: Jézus születésekor és a Jeruzsálembe történt bevonuláskor.

Mária és József a jászol mellett állnak, és mögöttük, mintegy véletlenül, ott van a szamár. Az evangélium nem írja meg pontosan, vajon a Betlehembe utazáskor és Jézus születésekor jelen volt-e a szamár. Honnan származik, hogy ilyen fontos eseményekhez társítják a szamarat? Izaiás prófétát lehet idézni: „Az ökör megismeri gazdáját, és a szamár urának jászolát, csak Izrael nem ismer meg, népem nem tud semmit megérteni” (Iz 1,3).

Az evangéliumok Jézus születéséről szólván hallgatnak a szamárról, az apokrif iratok nem. Az első gyermekség-evangélium a Szent Család Betlehembe utazásának részletes leírását tartalmazza. „Amikor József fölébredt, elmondta Máriának az angyal szavait, majd fölültette egy nőtény szamárra. Ami őt illeti, megelégedett azzal, hogy az utat mutassa, és így elindultak.” Jakab ősevangéliuma szerint: „odavezette a szamarát, felültette rá Máriát.” Egy másik apokrif szerző szerint „Jézus születése után Mária harmadnapra kihozta őt a barlangból, egy istállóba vitte és ott jászolba fektette. Az ökör és a szamár (a gyermek előtt) térdre borultak, így adtak neki tiszteletet.” „Az ökör megismeri gazdáját, és a szamár jászolának urát” – Izaiás próféciaja tehát megvalósult. Az állatok körülvették az újszülöttet és imádták.

A Szent Család menekülésre kényszerült, hogy elkerülje Heródes király bosszúját. Ismét a szamár segített nekik. A menekülés számos legenda szerzőjét megihlette. Az egyik egy lóról tesz említést, ami elfoglaltságaira hivatkozva megtagadta a Szent Család megsegítését; ezért kapta büntetésül a legnehezebb munkák végzését. Ellenkezőleg, a szamár önként segített nekik. Valószínűleg elégedett lehetett, vidáman iázott és tartotta a hátát, amikor Mária fölült rá. Bár sebes volt a háta, az utazás alatt nem adta fájdalmainak jelét, nem panaszkodott a gyötrő éhség miatt és nagyon okosan viselkedett. Minden tőle telhetőt megtett, hogy segítsen a családnak a Gyermek megmentésében. Másik legenda arról szól, hogy Mária megszoftatta a kis Jézust, eközben egy csepp anyatej hullott a szamár hátára, erre föl annak hátán minden seb begyógyult. Örömeiben József keresztet vetett a szamár hátára. „A kereszt jele a szamár hátára vetült és ott maradt a hátán. Ez a jel szülőről

csikóra száll. A számár az idők végéig okos és szerény marad. A sivatagban utazáskor szokott hozzá, hogy elszáradt füvet és bogáncsot legeljen.”

A diadalmas bevonulás Jeruzsálembe

„Ujjongj, Sion leánya! Zengj éneket Jeruzsálem leánya! Nézd, közeleg királyod: igaz és győzedelmes, alázatos, számáron jó, számár hátán, számárnak csikáján” (Zak 9,9). Zakariás szerint Jézus bevonulása Jeruzsálembe számárháton, nem illeszkedik a világ megváltásának menetébe. Jézusnak karddal fölfegyverkezve kellene érkeznie lóháton. Mégis, szerénységével mindenkit meglepett, fanfárok harsogása nélkül érkezett, bevonulását mindössze a köves úton kocogó számár patáinak zaja kísérte. A *Dictionnaire de Symbolique biblique* szerint a számárra esett választás nem jelentéstelen. A számáron ülő ember szándéka békés és nem harcias, a lóra szállóéval szemben. Az evangéliumok nagyjából egyformán rögzítik Jézus bevonulását. Lukács és Márk megjegyzi, hogy Jézus elküldte tanítványait, keressenek egy számárcsikót: „Szüksége van rá az Úrnak” (Mk 11,3 Luk 19,34). Máté nőstény számárról beszél, János hallgat róla.

Ezek a kisebb különbségek nem jelentéstelenek, a számár jelenléte szimbolikus értékkel rendelkezik, amelyről sokat vitatkoztak. Számos bibliamagyarázó és szent – köztük Ágoston és Ambrus – a számárban a pogány népek szimbólumát látták. Órigenész úgy véli, hogy a számár a hit szimbóluma. Máté miért beszél nőstény számárról? A Szentírás magyarázóit szerint a nőstény számár a zsinagóga jelképe, az a számár, amin még senki nem ült, a pogány világot jelenti, amelyik még nem ismerte meg a Törvényt. Egyesek úgy magyarázzák, hogy Jézusnak szándékában állt bevezetni a pogányokat és a zsidókat Jeruzsálembe, ami az Egyház szimbóluma.

Órigenész számára az állatok eloldása – elkötése kettős értelmű: először a Jézus tanítványai által elkövetett bűnök eltűnését jelenti. „A zsinagóga a bűnökhöz volt kötve, a számárcsikó a zsinagógához kapcsolódott. Utána egy új világ tárulkozott fel, és a számár ennek a megújulásnak a szimbóluma.” Órigenész utána az evangéliumra összpontosítja figyelmét, miszerint Jézusnak szüksége van olyan hordozókra, amilyen a nőstény számár: „Szükségem van rájuk, mert erőt adnak a rajtuk ülőknek.” Órigenész még fölhívja a figyelmet arra a tényre, hogy Jézus bevonulása után vissza akarja adni az állatot. „Utána Jézus küldésére a tanítványok visszatértek a zsidó néphez vagy a pogányokhoz, hogy hirdessék nekik Jézus üzenetét.” Órigenész végezetül figyelmeztet arra, hogy a két tanítvány, aki a számárért ment, Péterrel és Pál-

lal kapcsolatban állhatott vagy rájuk utalhatott: Péter a zsidókat igyekezett megtéríteni, Pál a pogányokat.

Más értelmezés szerint a Máté-féle változat az emberre vonatkozik. A ciszterci szerzetes, Rievaud-i Aelred szerint „a számárcsikó és a számárkanca az emberi természet szimbóluma, vagyis a lélek és a testé. A nőtény számár makacssága és nehézkessége miatt a test; a számárcsikó könnyedsége és energiája miatt a lélek.”

Sok művész megörökítette Jézus jeruzsálemi bevonulását, festményeken, filozófiai szövegek, költemények segítségével. Jan Twardowski többször is szólt a számár szerepéről ezen események során. „Ő volt az első a tömegben, aki megtette, amit mondtak neki (...) s közben tanúja lehetett, hogy Jézus saját halálának városa felé halad. A számár is veszélyben volt. De nem lázadott, okos volt, amint azt Jézus kívánta (...). Emlékezzünk erre, hogy ne szégyeljünk olyanok lenni, mint a számár, aki engedelmeskedett Jézusnak, és arra ment, amerre ő akarta (...). Ugyanakkor a számár, bár hátán hordozta Jézust, nem látta őt, és csakis ő érezte Jézus súlyát.”

Twardowski a jeruzsálemi bevonulást egyéni módon magyarázza: „Az emberek és állatok hatalmas csődületében egyedül ő, a számár nem látja Jézust, mégha érzi is a súlyát. Ha ő nem lett volna ott, a menet nem haladt volna. A szemlélődő szerzetesrendek hasonlóan ehhez a számárhoz, mint ő, ők sem látják Jézust, de hordozzák súlyát. Nélkülük minden dermedt lenne és semmi nem haladna előre.”

Jézust Jeruzsálem felé núbiai számár vitte, szőrzete jellegzetes: kereszt van a hátán, mintegy előjele a diadalnak, ami a keresztre feszítésben teljesül be.

Ennek kapcsán nem szabad megfeledkezni egy régészeti leletről, amely a Monte Palatinón került elő. A primitív véset egy számárfejű embert ábrázol, keresztre feszítve. Alatta ez a felirat: „Alexamenosz imádja istenét.” H. Seweryniak véleménye szerint „a keresztények részéről nem létezett semmilyen ábrázolás, amely Jézus kereszthalálát ábrázolta. A régészek megállapították, hogy ez a véset a III. századból származik, és egy pogány műve lehet, aki a kereszténységen gúnyolódott.”

III. A SZENTEK SZAMARA

A szamarat mindig makacsnak és engedetlennek tartották. A szentírási szövegekben okos, engedelmes, hűséges. Számos szent ezzel ellentétben, amikor a számár Szentírásban való jelenlétéről szól, hangsúlyozza a számár rossz tulajdonságait, amelyek nem voltak jelen azon szakaszban, amelyet a Szent

Család társaságában töltött. Képes volt engedetlenkedni, keresztbefordulni az úton, mozdulatlanul maradni. De nem tette ezeket. Megmutatta hűségét Isten iránt; és később, más szentek a számár többi tulajdonságaira is rámutattak.

Így tett az állatok védőszentje, Assisi Szent Ferenc, aki a szamarat rendszerint testvérének nevezte. Saját testét az állathoz hasonlította. Nem részesítette sok szabadságban a testét, ezért nevezte a szamarat testvérének: a testnek mindig iga (nyereg) alatt kell lenni, és azt egyszerű étellel kell táplálni. Ez a test és lélek közötti egység. Twardowski Szent Ferenc szavait így értette: „Azt mondja, hogy imádkozni kell nem csak a lélek üdvösségeért, hanem a testünkéért is. Üdvös gondolatokkal és érzelmekkel értékesebbé kell tenni, hogy okos számárrá legyen, aki bennünket Isten felé visz. Nincsenek angyalszárnyaink, amelyek oda vinnének, hanem testünk számara teszi velünk ezt.” Bizonyos források szerint Assisi Szent Ferenc állította a szamarat a születés megjelenítésekor annak szereplői közé.

Páduai Szent Antal életében közismert az az eucharisztikus csoda, amelyben a számár nagy szerepet játszott. A szent egy eretnekkal vitatkozott Jézus valóságos jelenlétéről az Eucharisztia szentségében. Az eretnek rámutatott a szamarára és próbát javasolt: „Három napig bezárom az állatot és nem adok neki enni. Három nap után tanúk előtt kivezetem és megmutatom neki az abrakot, ami mellé odaállsz a te Krisztus-testeddel. Ha a kiéhezett számár pillantást sem vet az élelemre és odamegy imádni a szentséget, katolikussá leszek.” A próbakor az állat elhaladt a takarmány mellett és térdre ereszkedett az Oltáriszentség előtt...

A XX. században a számár rokonlélekre talált Szent José Maria Escrivá de Balaguer személyében, aki magát a legközepesebb számárhoz hasonlította. „Szamarad vagyok, Jézus. (...) Szamarad akarok lenni, dolgos, türelmes, hűséges...”. Escrivá arról is írt, a számár mely jellemvonásait szeretné, hogy előre jusson az életszentség útján: „Az engedelmes, erős számárhoz szeretnék hasonlítani, aki kitartó a munkájában. Hűséges, biztosan lépdél, hűséges, engedelmes, jó Ura van.”

Alessandra Pronzato így foglalja össze a számár „szakrális” jelenlétét: „A számár figyelmeztet minket, hogy a Mesterért egy semmiség már sok. A hit nem sokat növekszik, csak keveset. Az emberek rendelkezésére álló lehetőségek inkább akadályt jelentenek, semmint perspektívát. Jézus a világ új részét hódítja meg csendben, lágyan, szinte láthatatlanul. Hódítani akar erő és hatalom nélkül (...). A számár élete illik a hívó emberhez. A számár az akadály, de a türelem, az ismétlés, a kitartás is, meg mindazok, amiket nehezünkre esik megtenni. A számár szüntelenül megalázkodik (...). A di-

csőségnek szüksége van a türelemre, a mindennapi erőfeszítésekre (...). A számár patáinak zaja a kövezeten, lármás korunkban halk zenéhez hasonlítható, amely bizonyos szíveket megnyithat.”

FORDÍTOTTA: TÖRÖK JÓZSEF

ÉLETRAJZI ADATOK:

A szerző médiaszakon diplomázott, PR marketing területen dolgozik.

A keresztény életszentség eszménye a *Lumen gentium* és II. János Pál pápa tanításában

1. A *LUMEN GENTIUM* TANÍTÁSA AZ ÉLETSZENTSÉGRŐL

Az egyház történetében a II. Vatikáni Zsinat *Lumen gentium* kezdetű dogmatikus rendelkezése az első olyan egyetemes zsinati megnyilatkozás, mely részletesen foglalkozik az életszentség teológiai meghatározásával, valamint a szentek egyházban betöltött szerepének és a szentek közösségének a témájával.¹ Amint a dogmatikus konstitúció szövegezésének a története mutatja, a zsinatot egybehívó boldog XXIII. János pápa személyes kezdeményezésére, a zsinati atyák hozzászólásai, valamint a német és osztrák püspöki kar beadványai nyomán módosult úgy az eredeti szövegtervezet, hogy végül kellő súllyal és önálló fejezetek szólnak a dokumentumban az életszentségre való általános meghívottságról és a záránkegyháznak a megdicsőült egyházzal való közösségéről.² A pápa és a püspöki kollégium úgy látta, hogy az egyház misztériumának megvallása és felvázolása elégtelen lenne az életszentségnek, a szentek szerepének és a szentek közösségének a teológiai értelmezése nélkül. Arra a kérdésre, hogy ki a szent, s miben áll az életszentség, szigorú értelemben vett definíciót ugyan nem terjeszt elő a dokumentum, de megadja a teológiai értelmezés fő koordinátáit. Az alábbiakban ezeket iparkodunk röviden számba venni.

Mindenekelőtt megállapíthatjuk, hogy a konstitúció alapvetően *krisztológiai*an értelmezi az életszentség fogalmát. Ennek értelmében a keresztény életszentség Krisztussal, a megtestesült Igével, Megváltónkkal, minden tökéletesség isteni mesterével és példaképével, az életszentség szerzőjével és beteljesítőjével való egységben, egyesülésben áll. Őt, a szegény, alázatos és

¹ ILG 5. és 7. fejezete (Az egyházban mindenki meg van hívva az életszentségre: LG 39–42; A záránkegyház eszkatológiai jellege és egyesülése a mennyi egyházzal: LG 48–51).

² Vö. Paolo MOLINARI, „La storia del capitolo VII della costituzione dogmatica „Lumen gentium”: Indole escatologica della chiesa pellegrinante e sua unione con la chiesa celeste”, in AA. VV. *Miscellanea in occasione del IV. centenario della Congregazione per le Cause dei Santi (1588–1988)*, Città del Vaticano 1988, 113–175.

keresztjét hordozó Jézust követve, hozzá hasonulva jutnak el a megkeresztelt emberek az életszentségre, válnak szentté s részeseivé Krisztus dicsőségének is (LG 40; 41).³ Isten ingyenes kegyelme és elhatározása alapján Jézus Krisztusban tette megigazulttá és valóban szentté őket a keresztség szentsége által. Ezt az ajándékba kapott megszentelődést kell életmódjukkal megtartaniuk és tökéletesíteniük (LG 40); másképpen fogalmazva: az ontológiai szentségnek morális szentséggé is kell válnia a megkeresztelt ember életében. Ennek konkrét útja az erények gyakorlása, a jócselekedetek, a bűnbánatban való megtisztulás és belső szabadság kialakítása a teremtet javakkal való viszonyban.

Az életszentség krisztológiai eleméhez szorosan kapcsolódik a *pneumatológiai* dimenzió. A Krisztussal való egység-egyesülés munkálója a Szentlélek. A feltámadt Krisztus elküldte és a történelemben folyamatosan küldi tanítványainak a megszentelő Szentlelket, aki a mind tökéletesebb szeretetre indítja őket. Ő az a belső mozgató Erő, mely arra ösztökél, hogy Istent teljes szívünkől, teljes lelkünkől, teljes elménkől és minden erőnkől szeressük (vö. Mt 12,30), egymást pedig úgy, ahogy Krisztus szeretett minket (vö. Jn 12,34; 15,12). A zsinati dokumentum rokonértelmű kifejezéseként használja a tökéletesség (*perfectio*) és az életszentség (*sanctitas vitae*) szavakat; a szentté válásra kötelezettség (vö. 1 Tessz 4,3; Ef 1,4) nem más, mint a tökéletességre való felszólítás (Mt 5,48). A konstitúció értelmezésében az életszentségre törekvés, mint a tökéletességre törekvés, azonos a tökéletes szeretetre törekvéssel.⁴ Ennek munkálója bennünk Krisztus Lelke, akinek „legkiválóbb és legszükségesebb ajándéka a szeretet, amellyel mindenekfölött szeretjük Istent, felebarátunkat pedig öérette” (LG 42). Kegyelemével a Szentlélek vezeti a keresztény embert az élő hit útján, mely felszítja a reményt és a sze-

³ A *Lumen gentium* szövegében használt rokonértelmű igék a Krisztussal való egységre, egyesülésre vonatkozóan, mind a szentté válásnak ugyanazon krisztológiai eseményét-folyamatát világítják meg, más-más árnyalattal: *coniungi, consecrari, conformes fieri, sequi, imitari*. Vö. Paolo MOLINARI, Il „santo” alla luce della teologia dogmatica”, in *Miscellanea Amato* (???), Roma 1978, 285–310; itt: 289.

⁴ Az életszentség, a tökéletesség és a tökéletes szeretet azonosítására néhány példa: az egyház szentsége nyilvánul meg azokban a hívőkben, akik „tökéletes szeretetre törekszenek” (LG 39); Krisztus minden tökéletesség mestere és példaképe, az életszentség szerzője és bevégzője (LG 40); az életszentségre meghívó, azaz a tökéletességre felszólító krisztusi imperatívuszt – „Legyetek tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes!” (Mt 5,48) – a szöveg a tökéletes szeretetre való ösztökélés és képesítés távlatában ekképpen értelmezi: „Hiszen mindegyikükre elküldte a Szentlelket, ezt a belső mozgató Erőt, hogy szeressék Istent teljes szívükből ...” (LG 40); „bármilyen rendű-rangú keresztény ember meg van hívva a teljes értékű keresztény életre és a tökéletes szeretetre (LG 40); „A szeretet ugyanis ... irányítja a megszentelődés eszközeinek használatát, lélekkel tölti el ezeket az eszközöket és biztosítja céljuk elérését” (LG 42).

retet által tevékeny (LG 41). A hit, remény és szeretet teológiai erényeinek belénk oltása révén a Lélek által tudjuk az egyéb erények gyümölcseit is teremni (vö. Gal 5,22).

Az életszentség krisztológiai és pneumatológiai dimenziója *trinitárius* távlatban kapcsolódik össze. A Krisztussal egyesülés folyamata a Lélek erejében annak az útnak a járását jelenti, melynek során irgalomban és jóságban a Mennyei Atyához válunk hasonlónak (LG 40), Krisztust követve mindenben megtartjuk az Atya akaratát, szívvel-lélekkel megdicsőítjük Őt (LG 40), lélekben és igazságban imádjuk az Atyaistent (LG 41), hittel fogadunk mindent a Mennyei Atya kezéből és együttműködünk az isteni akarattal (LG 41). A keresztény életszentség abban áll, hogy feltétlenül engedelmeskedünk az Atyának, akaratunkat hozzáigazítjuk az Ő akaratához, melyet Krisztus tárt fel előttünk és a Lélek segítségével értelmezünk. Az életszentség megvalósításának trinitárius dimenziója folyamánya a keresztségben történt megszentelődésnek, mely a Szentháromság egy Isten életében való részesedés kezdete. A Szentháromság nevére és hitében megkeresztelt ember ugyanis az Atya gyermeke és örököse, Krisztus testvére és társörököse, valamint a Szentlélek temploma lesz.

A keresztény életszentség megvalósításának közege az egyház. A zsinati szöveg hangsúlyozza az *ekkléziológiai* dimenzió döntő jelentőségét. Az életszentségre törekvés nemcsak az isteni, illetve jézusi parancs alapján kötelez minden keresztényt, hanem annál a ténynél fogva, hogy Isten *szent* egyháznak vagyunk a tagjai. A *Lumen gentium* az életszentségre szóló mindenkire vonatkozó egyéni meghívást az egyház szent mivoltából vezeti le. Az egyház fogyatkozhatatlanul szent – fogalmaz a konstitúció –, mert Krisztus, „*az Isten Fia, akit az Atyával és a Szentlélekkel ’egyedül szentnek’ ünnepelünk, menyasszonyaként szereti az egyházat, önmagát adta érte, hogy megszentelje* (vö. Ef 5,25-26), *saját testeként kötötte egybe önmagával, s Isten dicsőségére elárasztotta Szentlelkének ajándékával. Ezért az egyházban mindenki ... meghívást kap az életszentségre ... Az egyház szent és ez szüntelenül meg is nyilvánul – és meg is kell nyilvánulnia – azokban a gyümölcsökben, amelyeket a kegyelem által a Szentlélek érlel a hívőkben ...*” (LG 39). Az egyház ontológiai, objektív értelemben szent, mert fejének és vőlegényének, Krisztusnak szentsége és kegyelme sugárzik rá, az ő megszentelő Szentlelke működik benne, megtalálható benne hiánytalanul a megszentelődés Krisztus által alapított eszközei (LG 42), s ő maga Isten végérvényesen győzedelmes kegyelmének jele és eszköze a világban. Ezért az egyházban élve eljuthatunk Isten kegyelméből az életszentségre (LG 48). Ahogy a *Katolikus Egyház Katekizmusa* a zsinati tanításra utalva fogalmaz: „*Krisztus a vele egyesült egyházat megszenteli; tőle és*

benne az egyház megszentelővé válik: az emberek megszentelésére Krisztusban és Isten dicsőítésére 'mint célra irányul az egyház minden tevékenysége' (SC 10)" (KEK 824). Az egyháznak ez az elveszíthetetlen ontológiai szentsége alapozza meg tagjainak a keresztségben elnyert ontológiai szentségét, segíti őket a szentségi kegyelem kibontakoztatásában, s rója rájuk morális értelemben is a szentté válás kötelezettségét. Az egyház akkor tudja gyümölcsözően teljesíteni küldetését, akkor lehet az üdvösség fényesen ragyogó jele és eszköze, ha tagjainak életszentségében kinyilvánul magának az egyháznak Krisztustól ajándékba kapott ontológiai szentsége.⁵ Az egyház tagjaiban szent és bűnös egyszerre. Bűnös tagjai bűnbánatra, megtérésre, gyógyulásra és megújulásra szorulnak. Ám ez éppen azért lehetséges, mert az egyházban elveszíthetetlenül jelen vannak a megszentelődés forrásai. Az egyház tagjaiban szent és bűnös egyszerre. Bűnös tagjai megsebzik az egyházat és elhomályosíthatják küldetését. Ám éppen azért, mert Krisztus titokzatos testében a lelki ajándékok cseréje megvalósulhat, az egyház szent tagjai imáikkal, közbenjárásukkal, áldozataikkal segítik bűnös testvéreiket a megtérésben és megszentelődésben.

Az életszentség *ekkléziológiai* dimenziója azt is magában foglalja tehát, hogy a Krisztussal való egyesülés a Lélek erejében az azokkal való közösségben történik, akik szintén Krisztushoz tartoznak akár még itt, a földön zárandokolnak velünk együtt, akár már Krisztussal együtt a mennyei dicsőségbe jutottak, akár még a halál utáni tisztulás állapotában vannak (LG 49–50). A keresztyén életszentség a szentek közösségében élve valósul meg, tehát egyszerre egészen személyes és ugyanakkor lényegileg közösségi természetű is. Krisztus titokzatos testében, az egyházban minden tag személyes életszentsége a többi tag javára is válik. Minden tag arra hivatott, hogy a neki juttatott karizma szerint, sajátos hivatását és küldetését teljesítve az egész Testet építse.⁶ A *Lumen gentium* szövege nyomatékosan és ismételten hangsúlyozza, hogy a személyes megszentelődést megadó kegyelem (*gratia sanctificans*) és az egyház építésére adott kegyelmi ajándék (*gratia gratis data*) milyen szorosan összetartoznak. A személyes életszentségben való előrehaladás a saját életállapottal és küldetéssel járó feladatok hittel, reménnyel és szeretettel való végzésében valósul meg: „Minden keresztyén hívő napról napra jobban megszentelődik sajátos helyzetében, feladataiban és életkörülményei között, sőt éppen mindezek által, ha hittel fogad mindent a mennyei Atya ke-

⁵ Giovanni VODOPIVEC, *Il Santo a la canonizzazione dei Santi nella Chiesa segni di salvezza*, in *Communio* 1972/5, 325–334.

⁶ Vö. Paolo MOLINARI, *Il „santo” alla luce della teologia dogmatica*, in *Miscellanea Amato* (???), Roma 1978, 285–310; itt: 292–298.

zéből, együttműködik az isteni akarattal, éppen a földi élet szolgálatával hirdetve mindenkinek azt a szeretetet, amellyel Isten szerette a világot” (LG 41). Az életszentség lényege ugyanaz minden keresztény számára – a Lélek erejében Krisztussal egyesült életet élni hitben, reményben, szeretetben az Atya akaratának megtételével –, ám kinek-kinek saját kegyelmi adománya, hivatása és életformája szerint kell megvalósítania az életszentséget. A *Lumen gentium* V. fejezetének szövege csak röviden utal az egyes szolgálatok és életállapotok – püspök, pap, diakónus, papnövendék, világi krisztushívő, házások, szülők, özvegyek, nem házások, szenvedők, szerzetesek – kereteire, melyeken belül sajátos módon valósulhat meg a közös keresztény életszentség. A zsinati dokumentumok és a zsinat utáni tanítóhivatali megnyilatkozások jelentős része pontosan ezt a témát dolgozza ki részletesebben: melyek az egyes keresztény életformák és küldetések sajátos feladatai az egyház építésében, s hogyan valósítható meg bennük és általuk a keresztény életszentség.⁷ Szembeötlő az az egyszerűség és „hétköznapiaság”, amely a konstitúció megfogalmazása szerint a keresztény életszentséget jellemzi. Ennek útja, kritériuma és fokmérője nem a rendkívüli jelenségek vagy tapasztalatok megléte, hanem a saját hivatásban való mindennapos helytállás, a küldetéssel és életállapottal járó feladatok hitben, reményben, szeretetben való végzése, Isten akaratának teljesítése.

A zsinati dokumentum végül kiemeli a keresztény életszentség társadalmi jelentőségét. A tökéletes szeretetre törekvő keresztény szívvel-lélekkel Isten megdicsőítésére és a felebarát szolgálatára szenteli önmagát (LG 40). A földi élet szolgálatával hirdeti azt a szeretetet, amellyel Isten szerette a világot (LG 41). Így jel lesz az emberiség számára. Életszentségével „a földi társadalomban is előmozdítja az emberhez méltóbb életmódot” (LG 40).

A *Lumen gentium* tanítása alapján a keresztény életszentség jellemzőit a következőképpen foglalhatjuk össze: személyes, kegyelmi, egyházi, „hétköznapi”, egyetemes, lényegileg egy, megvalósulásában sokféle, társadalmi jelentőségű. Személyes, mert a Krisztussal, s a Szentháromság egy Istennel való személyes egységre irányul és személyes erőfeszítést igényel. Kegyelmi, mert a Szentlélek erejében valósul meg, aki a hit, remény, szeretet erényét oltja belénk és sajátos kegyelmi adományokat ad az egyház építésére. Egy-

⁷ Ezzel a témával foglalkozó zsinati szövegek: a világi krisztushívők – Apostolicam actuositatem (LG IV); püspökök – Christus Dominus (LG III); papok – Presbyterorum ordinis (LG III); papnövendékek – Optatum totius; szerzetesek – Perfectae caritatis (LG VI). Posztkonciliáris dokumentumok közül néhány példa: Christifideles laici, Pastores dabo vobis, Vita consecrata, Pastores gregis.

házi, mert a Krisztus által megszentelt és a Szentlélek által éltetett ontológilag szent és megszentelő egyház erőterében valósul meg, ahol a megszentelődés eszközeivel élve, a szentek közösségét saját adományainkkal építve és testvéreink támogatásának segítségével folyamatosan megújulhatunk és növekedhetünk az életszentségben. „Hétköznapi”, mert megvalósulásának útja, kritériuma és fokmérője nem a rendkívüli jelenségek, hanem Isten akaratának feltétlen megtétele saját életkörülményeink között. Egyetemes, mert minden megkeresztelt ember kötelező feladata. Egy, mert lényegét tekintve mindenki számára a Krisztussal való mind teljesebb egyesülésben áll. Sokféle, mert ez a cél a nekünk juttatott kegyelmi ajándékok, hivatásunk, küldetésünk és életállapotunk szerint más- és más módon valósul meg. Társadalmi jelentőségű, mert a felebarát elkötelezett szolgálatával az igaz emberség példáját adja és előmozdítja a társadalomban az emberhez méltóbb életmódot.

2. AZ ÉLETSZENTSÉG ESZMÉJE II. JÁNOS PÁL PÁPA TANÍTÁSÁBAN ÉS KANONIZÁCIÓS GYAKORLATÁBAN

A *Lumen gentium* tanításához csatlakozva II. János Pál pápa is az életszentségre jutásban jelölte meg az egész keresztény és egyházi élet célját. A pápa megfogalmazása szerint a zsinat elsődlegesen a szentségre szóló meghívás üzenetével ajándékozta meg gyermekeit.⁸ A *Novo millennio ineunte* kezdetű apostoli levelében a szentatya így fogalmazott: „Teljes meggyőződéssel kell most mindenki elé tárni a hétköznapi keresztény életnek ezt a magasra tett mércejét: az egyházi közösség és a keresztény családok egész életének ebbe az irányba kell tartania.”⁹ Pápaságának kezdetétől nagy eltökéltséggel szorgalmazta II. János Pál pápa a legkülönbébb életállapotú, hivatású és korú krisztuskövető hívek boldoggá, illetve szentté avatását: papokét és világi krisztushívőkét, szerzetesekét és házasságkötőket, idősen vagy fiatalon az Úrhoz költözöttekét. Mindnyájuk közös vonása, hogy teljes elszántsággal és önátadással valósították meg a keresztségből fakadó szentségre meghívottságukat sajátos életkörülményeik között. A pápa példaszerűen gyakorlatba ültette a zsinati tanítás alap gondolatát, mely a keveseknek fenntartott életszentség torz eszméjével szemben hangsúlyozta, hogy valamennyi keresztény hívő, bármilyen életállapotban is éljen, meghívott a keresztény élet teljességére és a szeretet tökéletességére (LG 40). A zsinaton jogos bírálatok hangoztak el a kanonizáció

⁸ II. JÁNOS PÁL, *Christifideles laici* (apost. buzdítás 1988), nr. 16.

⁹ *Novo millennio ineunte*, (2001), nr. 31/c.

korábbi gyakorlatának egyoldalúságait illetően. Kritika tárgya volt többek között, hogy a szentté avatottak 85% a klérushoz tartozik, s 90%-uk francia, olasz vagy spanyol nemzetiségű.¹⁰ A pápa ezeken az egyoldalúságokon iparkodott változtatni. Tudatosan törekedett arra, hogy a laikusok és házasságok közül is mind többen kerüljenek a követendő példaként állított kanonizált boldogok és szentek sorába. Kanonizációs gyakorlatából kiolvasható az a célkitűzés is, hogy az egész világegyház legyen képviseltetve az egyház által kanonizált szentek személyében, akik a legkülönbözőbb kultúrák, népek és nemzetek fiai és leányai. A világi krisztushívók küldetéséről tárgyaló *Christifideles laici* kezdetű apostoli buzdításában a pápa utal arra, hogy a szinódus hónapjában (1987 okt. 4.) laikusokat boldoggá és szentté avatva Isten népe új mintáit kapta az életszentségnek. Ezt olvassuk a szövegben: „Isten egész népe, s különösen a világi hívők, immár a szentség új modelljeit és az emberi létezés szokásos és hétköznapi körülményei között életre váltott hősi erények új tanúságtételeit találhatják meg. Ahogy a szinódusi atyák mondták: 'A részegyházak, s különösen az úgynevezett fiatal egyházak vegyék észre tagjaik között azokat a férfiakat és nőket, akik az általános életkörülmények között és a házasságban szentül éltek, és mások számára példakép lehetnek, hogy alkalomadtán boldoggá és szentté avatásra javasolják őket.'”¹¹

II. János Pál pontifikátusa alatt megkétszereződött az 1588 óta szentté illetve boldoggá avatottak száma.¹² A pápa a világ legkülönbözőbb országaiban tett apostoli útjain, ha csak erre adottak voltak a feltételek, személyesen végezte a helyi egyházban a boldoggá vagy szentté avatást. Válaszul azoknak, akik ezt túlzottnak tartották, a pápa ezt mondta: „Manapság néha azt mondják, hogy túl sok a boldoggá avatás. Ám ez, túl azon, hogy visszatükrözi a valóságot, mely Isten kegyelméből az, ami, megfelel a II. Vatikáni zsinat kifejezett óhajának. Az evangélium olyannyira elterjedt a világon és üzenete oly mély gyökereket eresztett, hogy éppen a boldoggá avatások nagy száma elevenen visszatükrözi a Szentlélek cselekvését és azt az elevenséget, mely belőle fakad a szentség területén, mely az egyház számára leglényegesebb.”¹³ A szentévre készülő és a

¹⁰ Suenens bíboros felszólalása a zsinaton (81. Congreg. Gen.). Vö. Giovanni Vodopivec, *Il Santo a la canonizzazione dei Santi nella Chiesa segno di salvezza*, in *Communio* 1972/5, 325–334, itt: 326.

¹¹ *Christifideles laici*, nr. 17.

¹² II. János Pál pápa 1338 boldogot (306 hitvalló, 1032 vértanú) és 482 szentet (80 hitvalló és 402 vértanú) avatott. A pápa személyesen végezte a boldoggá avatás szertartását 147 alkalommal (85 a Vatikánban, 62 Rómán kívül), a szentté avatást 51 alkalommal (38 a Vatikánban, 13 Rómán kívül).

¹³ II. JÁNOS PÁL, *Alloc.* 1994. 06. 13, nr. 10. A pápa szavai a bíborosok ötödik rendkívüli konzisztóriumán hangzottak el. In: *Insegnamenti* 17/1 (1994), 1186.

harmadik évezredbe belépő egyházhoz intézett *Tertio Millennio adveniente* kezdetű apostoli levelében a pápa a helyi egyházak elevenségének a jelét látja a kanonizációk nagy számában, mely egyúttal az egyház hódolatát is kifejezi Krisztus felé, akinek a megváltói jelenléte a teológiai erények gyümölcseit termette a boldoggá vagy szentté avatott keresztényekben. Ezt olvassuk az apostoli levélben: „Ezekben az években megsokszorozódtak a szentté és boldoggá avatások. Ezek a helyi egyházak elevenségét nyilvánítják ki, mely egyházak sokkal nagyobb számban vannak ma, mint az első századokban vagy az első évezredben. A legnagyobb hódolat, melyet az összes egyházak kifejeznek Krisztus felé a harmadik évezred küszöbén, a Megváltó mindenható jelenlétének a bizonyítása lesz a hit, remény és szeretet azokban a sokféle nyelvhez és fajhoz tartozó férfiakban és nőkben megtermett gyümölcsein keresztül, akik a keresztény hivatás legkülönbözőbb formáiban követték Krisztust.”¹⁴ A pápa azért is tartotta fontosnak a kanonizációkat, mert az egyház szentségét éppen a boldogok és szentek, mint Krisztus tanúi tudják hihetően megjeleníteni. E folyamatos tanúságtétel nélkül az egyház által hirdetett vallási és erkölcsi tanok könnyen összetéveszthetők lennének egy pusztá emberi ideológiával. Az emberek nem a szavaknak vagy nyilatkozatoknak, hanem a tényeknek, az életre váltott igazságoknak hisznek, s ezért a tanúkra figyelnek. Az egyház és a modern/posztmodern világ közötti közvetítés olyan tanúkat igényel, akik az evangéliumot élve életüket az üdvösség eszközévé teszik testvéreik számára. Ők a szentek, akiket Isten ajándékoz az egyháznak és a világnak.¹⁵

II. János Pál pápa mély meggyőződését fejezte ki, amikor számos megnyilatkozásában úgy fogalmazott, hogy „A második évezred végén az egyház újra a vértanúk egyháza lett”.¹⁶ A pápa szerint az egyháznak kötelessége, hogy az első századok üldözött egyházához hasonlóan megőrizze emlékezetében és tisztelje liturgiájában azokat, akik a világ bármely pontján élő keresztényként életüket adták a 20. században Krisztusért. A vértanúk vére hullása így lehet magvetése a kereszténységnek a 21. században. A szentatya a 2000-es szentévet meghirdető *Incarnationis mysterium* kezdetű bullájában világosan megfogalmazza a 20. század vértanúi iránti tiszteletnek az egész egyház számára döntő jelentőségét:

„Immár végehez közeledő évszázadunk elsősorban a nemzeti szocializmus, a kommunizmus, a faj- vagy népiirtás következményeként megszámlálhatatlan vértanút adott. Mindenféle társadalmi rétegből származó emberek szenvedtek a hi-

¹⁴ *Tertio Millennio adveniente*, (1994), nr. 37.

¹⁵ Vö. II. JÁNOS PÁL, Alloc. 1992. 02. 15., in *Insegnamenti* XIV/1 (1992), 304–305.

¹⁶ *Tertio Millennio adveniente*, nr. 37.

tükért, amikor életükkel fizettek Krisztushoz és az Egyházhoz ragaszkodásukért, vagy bátran vállaltak hosszú évekig tartó fogságot és kirekesztettséget, de nem hajoltak meg olyan ideológia előtt, mely a kormányzásban kegyetlen diktatúrává vált. Pszichológiai szempontból a vértanúság a leghatásosabb bizonyíték a hit igazsága mellett, mely a legkegyetlenebb halálnak is emberi arcot tudott adni, és szépségét a legszörnyűbb üldözések közepette is meg tudta mutatni. A jövőendő Jubileumi Év kegyelmeitől eltelve lelkesebben tudjuk majd énekelni az Atyának a hála himnuszát: „Jeles mártírseregek magasztalnak tégedet.” Igen, azok seregéről van szó, akik „megmosták ruhájukat, és kifehéritették a Bárány vérében” (Jel 7,14). Ezért kötődik az Egyház szerte a földön a vértanúk tanúságához, s kell őriznie gondosan emlékezetüket. Isten népe e minden életkorból, nyelvből és nemzetből származó, hiteles győzők példájától hitében megerősödve, bizalommal lépje át a harmadik évezred küszöbét. A hívők szívében a vértanúság fölötti csodálat-hoz kapcsolódják a vágy, hogy ha a körülmények úgy kívánnák, Isten kegyelmével követhessék példájukat” (IM 13).

A pápa azt a meggyőződését is több megnyilatkozásában kifejezte, hogy a szentek és a vértanúk ökumenizmusa a legmeggyőzőbb. A *communio sanctorum* hangja erősebb a kereszténységet megosztó tényezőknél.¹⁷ A keresztény egységtörekvés eredményeit és még hátralévő feladatait számbavevő, valamint az ökumenizmus melletti katolikus elköteleződést megújító *Ut unum sint* kezdetű enciklikájában a különféle keresztény közösségekhez tartozó vértanúk tanúságtétele úgy jelenik meg, mint erőforrás és felhívás az egységért tett erőfeszítésekre:

„A teocentrikus látásmód szerint nekünk keresztényeknek már megvan a közös Martirológiumunk. Ez magában foglalja századunk vértanúit is, akik többen vannak, mintsem gondolnánk, és mutatja, hogy nagyon mélyen Isten fönntartja a közösséget a megkeresztelték között a hit legnagyobb követelményében, mely az élet föláldozásában nyilvánul meg. Ha meg lehet halni a hitért, ez azt mutatja, hogy célba lehet jutni, amikor egy és ugyanazon igény különböző formáiról van szó. Megállapítottam már, és örömmel, hogy a tökéletlen, de valós közösség sok szinten él és növekszik az egyházi életben. Most azt állítom, hogy a közösség már tökéletes abban, amit valamennyien a kegyelmi élet csúcsának tekintünk, tudniillik a halálíg tartó martyriumban, mely a lehető legtökéletesebb közösség Krisztussal, aki vérét ontotta és ebben az áldozatban közel hozta azokat, akik egykor távoliak voltak. A vértanúk minden keresztény közösség számára a kegyelem erejének bizonyosságai, mindazonáltal nemcsak ők bizonyítják ezt a kegyelmi erőt. Jóllehet láthatatlanul, közösségeink még nem teljes közössége már szilárd a szentek teljes

¹⁷ Vö. *Tertio Millennio adveniente*, nr. 37.

közösségében, tudniillik azokéban, akik a kegyelem iránt hűséges életük végeztével közösségben vannak a dicsőséges Krisztussal. Ezek a szentek az összes egyházból és egyházi közösségből jönnek, melyek kaput nyitottak az üdvösség közösségében. Amikor közös örökségről beszélünk, ahhoz nemcsak az intézmények, a szertartások, az üdvösség eszközei és a hagyományok tartoznak, melyeket minden közösség megőrzött, s melyek formálják őket, hanem első helyen az életszentségnek ez a valósága.”¹⁸

A pápa szándéka szerint az egyháznak úgy kell átlépnie a harmadik évezred küszöbét, hogy a maga mögött hagyott évszázad vértanúinak példáján megerősödjék életszentségben és a keresztyén közösségek közötti egységben. A szentatya felszólította a helyi egyházakat, hogy gyűjtsék össze 20. századi mártírjaik nevét és tanúságtételét. E kezdeményezés gyümölcseként az újonnan létrehozott Új Vértanúk Bizottsága több mint tizenkétezer, a 20. században megölt keresztyén élettörténetét gyűjtötte össze és rendszerezte.¹⁹ S ami még lényegesebb, II. János Pál pápa pontifikátusa alatt négyszáz 20. századi vértanút avatott boldoggá és tizenkettőt szentté, s állította őket Isten ajándékaiként, az életszentség példáiként a helyi egyházak, illetve az egyetemes egyház elé.

Összefoglalva a pápa szenttéavatási gyakorlatának teológiai szempontjait megállapíthatjuk, hogy Péter apostol lengyel származású utóda következetesen a *Lumen gentium*ban megfogalmazott életszentség-eszményt tartotta szem előtt. A kanonizációban kiváló lehetőséget látott arra, hogy az egész egyház szentsége megerősödjék, az egyetemes valamint a részegyházak közötti kötelék megszilárduljon, a különböző életállapotú hívők életszentségre törekvése elmélyüljön és a világ hiteles tanúbizonyságot kapjon Krisztus evangéliumáról. Az egyházi élet megújulását és az ökumenikus egységtörekvés előbbre haladását is remélte a szentek példájának követésétől, a zsinat által megrajzolt életszentség megvalósításától. Ennél fontosabb cél és feladat ma sincs előttünk. Személyes keresztyén életünk és az egész egyházi élet értelme múlik azon, hogy komolyan vesszük-e s megfelelünk-e neki.

ÉLETRAJZI ADATOK:

PUSKÁS ATTILA a PPKE HTK dogmatikai tanszékének vezetője, ny. r. egyetemi tanár.

¹⁸ *Ut unum sint*, nr. 84

¹⁹ Vö. Andrea RICCARDI, *Keresztények a vértanúság századában*, Új Ember, Budapest 2002, 9–24.

Hans Urs von Balthasar eszkatológiájának krisztológiai-szentháromság-tani alapvetése

Előadásomban mindenekelőtt szeretném felmutatni azokat a forrásokat, amelyek von Balthasar számára lehetővé tették, hogy az esztétikai teológia grammatikáját megalapozza. Ez az az esztétikai teológiai grammatika, amelyet tudományos tevékenységének az alapjánál találhatunk. Itt pusztán összefoglaló módon van lehetőségünk arra, hogy felvázoljuk a legjelentősebb hatásokat. Ezek között mindenekelőtt a német gondolkodóval, Goethével való találkozása, az ő tanulmányozása az, ami említést érdemel. Goethe az, aki a fiatal teológus számára fölkinálta a *Gestalt*-nak, az alaknak vagy az esztétikai formának azt a kategóriáját, amely meghatározóvá vált von Balthasar számára. Ez az esztétikai forma vagy alak magával ragad, és magába foglalja a megismerésnek és akarásnak a dimenzióját is a teológia művelésében. Ez az alak a keresztény teológiában mindig is Jézus Krisztus marad, aki a bibliai kinyilatkoztatás teljessége, és az üdvösség középponti tartalma. Jézus Krisztus alkotja azt az esztétikai formát, alakot, amely minden hiteles teológiai tudásnak a formai kifejeződése, és értelmező alapja.

Goethe után aztán meg kell említenünk Karl Barth-nak, a református teológusnak és kedves barátunk, főként pedig az ő Krisztus-központú teológiájának a hatását. Ő az, aki von Balthasarnak megmutatja a Jézus Krisztusra vonatkozó teológia formális megközelítésének a gazdagságát, ami az ismeretelméleti reflexió megalapozó tartalma. Minden hiteles teológia lényegében nem más, mint a lángoló középpontból eredő szikra, abból a lángoló középpontból, ami az egyházatyák Krisztus-középpontúsága, különösen is Órigenészé és Hitvalló Maximoszé, akiknek von Balthasar minden várakozáson felül lekötelezettje marad. A harmadik nagyon gyümölcsöző hatás a német jezsuitával, Erich Przywarával való találkozás, aki az *analogia entis* patrisztikus tana segítségével értelmezi a világ létét, mint a Szentháromság képét. Ez az Erich Przywarával való találkozás tette lehetővé von Balthasar számára, hogy az erőteljesen Krisztus-központú tartalmat összefüggésbe hozza

a Szentháromság-központúsággal. Ha a világ egységes látásmódja (*Einssicht*) a Szentháromság képe, akkor a lét kérdése (*Seinsfrage*) sokkal inkább a Názáreti Jézusban találja meg beteljesedését, mivel ő mindig is eredeti modellje mindazoknak a folyamatoknak és törekvéseknek, amelyek a teremtet világot jellemzik. A *Seinsaufsicht* – e przywarai kifejezés – mint a létre rácsodálkozó odafigyelés a teológia számára is egy *kairoszt*, alkalmas lehetőséget kínál arra, hogy Krisztus misztériumában teljesedjék ki és bontakozzék ki ez a létre való odafigyelés. Von Balthasar ebben az értelemben dolgozza ki az úgynevezett analogikus fejtegetések eredeti szerkezetét. Az analogikus fejtegetések a teremtményi létnek a sajátos törekvéseire és folyamatára vonatkoznak, csak néhányat felsorolásszerűen megemlítve közülük; például az időre és térre, a potenciára és aktusra, a mozgásra és a változásra vonatkozó kérdés. A teodrámai fejtegetések összefüggésében dolgozza ki von Balthasar gondolkodásának középponti kategóriáit, úgy mint például az *Unterfassung*-ot, amelyet így lehetne fordítani: szentháromságos, alulról történő átkarolás. Ez azt a tényt jelenti, hogy az Atyaisten a bűnnek a világát átöleli, magához öleli, és a kegyelemnek a tartományává, a kegyelem uralmi területévé fordítja át, a Fiúnak a halálra való átadása révén. Az *Unterfassung*, tehát a felkarolás és átölelés azt az üdvözítő átkarolást jelenti, amely a bűn uralma alatt álló világra vonatkozik, az Atyának a patrisztikában honos ikonja, megjelenítése szerint. Ez a patrisztikus ikon úgy ábrázolja az Atyát, hogy az emberiséget alulról karolja át, emeli magához, a Fiú és a Szentlélek által, azon a módon, ahogyan a két kezével megalkotta, megformálta az emberiséget.¹ Aztán olyan kategóriák következnek, mint a *Stellvertretung*, azaz a helyettesítő képviselő vagy engesztelő képviselő, amely azt a tényt fejezi ki, hogy Jézus Krisztus az Atya színe előtt helyettesít, a bűnös ember helyén áll. És végül következik az őskénózisnak (*Urkenose*) a fogalma, amely Jézus kereszthalálát úgy olvassa újra, mint az Atya színe előtt már kezdettől fogva jelen lévő Ige magatartásának a kifejeződését. Végül hangsúlyoznunk kell, hogy a balthasari gondolkodásmód koordinátáinak a kifejlődéséhez és érlelődéséhez nagy mértékben hozzájárult a francia jezsuitával, Henri de Lubac-kal való találkozás, amely von Balthasar számára föltárta az egyházatyák teológiájának teljes gazdagságát, a *Nouvelle Theologie* néven ismert megújított teológiai megközelítés révén, abban az időszakban, amikor von Balthasar és Henri de Lubac együtt dolgoztak a franciaországi Lyonban. Von Balthasar egyre szenvedélyesebben érdeklődött az Egyház keleti atyái iránt, különösen

¹ Ez Szent Iréneusz Szentháromságtanára való utalás.

is Órigenész és Hitvalló Maximosz teológiája iránt, akikről számos tanulmányt is megjelentetett. Ezek a tanulmányai az ökumenikus teológiai dialógus szempontjából is kikerülhetetlenek. Von Balthasart magával ragadta az a mód, ahogyan a görög atyák a világot a Logosz tűzében megkeresztelik. Végül meg kell említenünk a svájci misztikussal, Adrienne von Speyrrel való ismeretségét, akivel szerzőnk, von Balthasar lelki és misztikus kapcsolatban állt.² Adrienne von Speyrnek a balthasari szisztematikus teológiára gyakorolt hatása úgy értelmezhető, mint annak egyfajta „megédesítése” és egy női lélek intuíciójával való gazdagítása. Az Adrienne-el való találkozás von Balthasar szisztematikus teológiáját érleli, egyrészt a *descensus ad inferos* teologumenonjának az elmélyítésével, másrészt a hozzájuk kapcsolódó nagyszombat-, illetve három nap teológiájának fogalmával. Az Adrienne von Speyrrel való gyümölcsöző teológiai kapcsolatra vonatkozóan von Balthasar úgy nyilatkozott, hogy közös küldetésük van, amelyet Istentől kaptak. Von Balthasar tudományos fejlődése a nyugati európai irodalommal való dialógusban további állomásokat mutat, különösen is a francia költőkkel való kapcsolatban: Paul Claudellel, aki az újszolasztika absztrakcióinak egészséges realizmust ad; Bernanossal, akit „magányos vad”-nak mond; Péguyvel, akit paradoxonokkal teljesnek nevez; és filozófiai szinten kiemelkedő a Blondellel való kapcsolat, akinek a kihívásait von Balthasar a katolikus gondolkodás számára döntőnek tartja. Végül a balthasari szimfóniának a hangjegyeit gazdagítja a szentignáci spiritualitással való kapcsolat, amely, mint *Sitz im Leben*, a Trilógiának a teljes szerkezetét áthatja. Nem utolsó sorban pedig megemlítendő még a különböző korok keresztény misztikusainak a hozzájárulása, amit von Balthasar a katolikus dogmák értelmező kulcsaként határoz meg. A misztikus irodalom, noha bizonyos kritikai pontosításokra is szorulhat, a spirituális és misztikus teológiának az alakját, mint a szisztematikus teológia spontán forrása hitelesíti, tekintettel arra, hogy „a dogmatika az a gondolkodás, amely a misztériumból él”.³ Szent Ágostonnal fogalmazva von Balthasar szemében a *frui*, azaz az Istenben való gyönyörködés, az Istennek való örvendezés elsőbbséget élvez az *uti*-val, a pusztá használattal vagy teológiai alkalmazással szemben. A balthasari gondolkodásmód for-

² Nincsen pontosan kimutatva az, hogy Adrienne von Speyr hatása a balthasari teológiára milyen mértékű, ez a kapcsolat némelyek szemében a balthasari teológiával szemben kétségeket támaszt.

³ Von Balthasar egyik legalapvetőbb szándéka és egyik legfontosabb teljesítménye, hogy a szisztematikus teológiát ismét kapcsolatba hozza a keresztény tapasztalattal, különösképpen a keresztények misztikus tapasztalatával.

rásainál való elidőzésünk szükségesnek látszott ahhoz, hogy pillantást vehessünk eszkatológiai tanítására és annak Krisztus-központú illetve szentháromságos középpontú beágyazódására.

Ahhoz, hogy beléphessünk a balthasari eszkatológia tudományos felépítményébe, ismét fel kell hívnunk a figyelmet gondolkodásának Krisztus- és Szentháromság-központú látószögére. Krisztus kifejezése és tükre (*Ausdruck und Spiegel*) egy további misztériumnak, a Szentháromság misztériumának. Krisztus ontológiai meghatározása nyitott misztérium marad, kitalálhatatlan (*unvordenklich*) előre kigondolhatatlan, mégis, alkalmas bizonyos megértésre. Krisztus az Atya ősképi kifejeződése, a Szentháromságon belüli alakfelettségnek (*Übergestalt*) emberi-isteni alakja. Kedves kifejezése von Balthasarnak a kettős fordítás; Jézus ezt teszi: Istent lefordítja az emberi nyelvre, az embert pedig az isteni nyelvre. És itt jön a keresztény paradoxon: Jézus Krisztus az, amit kifejez, vagyis Isten, de nem az a valaki, akit kifejez, vagyis nem az Atya. Ez egy olyan páratlan paradoxon, amely a keresztény esztétika kiindulópontját alkotja. Krisztus az Atyánál mindig is az engedelmesség kenotikus, önkiüresítő magatartásával létezik. Benne találják meg a világon belüli történések és folyamatok első és végső megalapozásukat. A Krisztus-központúságtól tehát tovább kell haladnunk a dolgok mélyére hatoló hermeneutikai eljárással, egészen a Szentháromság-középpontúságig. Ezért az esztétikai fejtegetések állomásait tanulmányozva észrevevesszük, hogy a teológiai reflexió szerkezeti elrendezése, felépítése az esztétikai-drámai illetve teológiai tagolásban, ahogyan az a Trilógiát jellemzi, a három transzcendentálénak, a *pulchrumnak*, a *verumnak* és a *bonumnak* a pártfogása és vezetése alatt, az eszkatológiára vonatkozóan a világ végső megoldásának és az emberi teremtmény abszolút rendeltetésének az értelmezését is magával hozza.

Von Balthasar minél inkább a Krisztus- és Szentháromság-középpontú megalapozás irányába halad, annál inkább tudatosítja, hogy ennek a megalapozásnak a teljessége csak a teodráma végső felvonásában valósítható meg, úgy mint az Isten világon belüli cselekvése végső motívumának a bemutatása. Ennélfogva von Balthasar eszkatológiai tanítása azt a célt tűzi ki maga elé, hogy az egész hermeneutikai eszközkészletnek a megalapozását adja, különös tekintettel arra a szoros kapcsolatra, ami az eszkatológiát a protológiával, azaz a teremtetéssel fűzi össze. Az *analogia entis* fejezet szerzőnk számára annak szolgálatában áll, hogy az eszkatológiai traktátus három mozzanatát harmonikusan fejtsse ki. Az eszkatológiai traktátus három mozzanata (ahogyan a Theodramatik negyedik fejezete is fölépül), a következő: *Isten világa*, együtt tekintve a Szentháromságon belüli relációkkal; *a világ Istenből* – ez a protológia tanát adja; *a világ Istenben és Isten felé* – ez összefor-

rasztja, egybefogja a szótériológiának és a teodramatikus eszkatológiának a legfontosabb pontjait is.

Von Balthasarnak interpretációs szándéka az, hogy az exegézisnek és a dogmatikának az élenjáró eredményeit összefüggésbe, sőt egyetértésbe hozza egymással. Ez az eszkatológia vonatkozásában azt jelenti, hogy Jézus Krisztus nem egyszerűen a teológiai esztétika jelensége – ahogyan erről *A dicsőség felfénylésében* beszél von Balthasar: Krisztus mint alak, egy jelenség, a Szentháromság dicsőségének kinyilvánulása –, hanem sokkal inkább objektív megjelenés, amivel a gonoszság misztériumát a megváltás ajándékává alakítja át.

Von Balthasar sohasem mondta, ahogyan pártos értelmezések egész sora ezt feltételezi róla, hogy a pokol vagy a kárhozat üres lenne; sokkal inkább azt állította, hogy mindenkiért remélhetünk, és mindenki üdvösségét remélnünk kell. Olaszországban a '80-as években nagy port vert fel von Balthasar erre vonatkozó gondolkodásának a szembeszökő eltorzítása. Azt az állítást tulajdonították ugyanis sokan neki, hogy üres a pokol, illetve egyenesen nem is létezik a pokol. A pokol kérdését von Balthasar a *descensus ad inferos* kérdésének újragondolásával és elmélyítésével közelíti meg, amit *Ergreifen*-nek, azaz birtokbavételnek értelmez: eszerint Isten Fia az istenellenes tartományt, annak is a legszélsőségesebb állapotát birtokba veszi, mintegy megragadja. Így a kárhozat része kell, hogy maradjon a hitnek, mint folyomány az üdvösség rendjén belül (lásd Órigenész), nem pedig mint egy önmagában álló és elszigetelt dogma. Az eszkatológia Krisztus- és Szentháromság-középpontú megragadása során von Balthasar sokkal inkább nagyon is komolyan veszi azt a feltételezést, amit hiperdramatikus elutasításnak nevez, vagyis a mind nagyobb drámai elutasítás lehetőségét. A felkínált üdvösség minél inkább megnyilvánul, az ellenállás annál drámaibb lehet. Von Balthasar hangsúlyozni kívánta, hogy megmarad a lehetetlen tartós lehetősége – ez egy paradox kifejezés – azaz a hallatlan ellentmondás, amivel az ember a belé oltott hivatásának, rendeltetésének ellentmond. Ezt így interpretálja: „Isten-től el *akarok* szakadni, noha Isten Krisztusban elért engem”. Ez a lehetőség megmarad. A kárhozat a legkomolyabb esetet jelenti, mégpedig a kereszti mögötti térbe való helyezkedés legkomolyabb esetét, ahová Krisztus már nem tud elérni. Két lehetőség közötti középutat keres von Balthasar. Az egyik szélsőség Órigenész *apokatasztaszis*-tana, ami szerint minden értelmes létező eljut az üdvösségre, beleértve akár még a Sátán üdvösségre jutásának lehetőségét is; a másik szélsőség pedig Szent Ágostonnak a *massa damnata*-ról szóló hipotézise, ami szerint nagyon kevesen jutnak csak el az üdvösségre, a többség az elvetett tömeget alkotja. E két szélsőség között von

Balthasar egy harmadik utat keres, ez pedig a *dürfen*-nek az útja (lásd: *Was dürfen wir hoffen?*), ez azt jelenti, hogy az egyetemes üdvözülés lehetőségét hipotézisként megengedjük. De von Balthasar sohasem állította ezt tézisként, hanem azt mondta, hogy remélhetjük mindenkinek az üdvösségét. Von Balthasar nem tudta volna relativizálni az örök kárhozatnak vagy pokolnak a dogmáját, valamiféle „*doctrina nebulosa*”-t kreálva, annál is inkább, mivel az embernek az Istennel szembeni elutasítása az ember és Isten kapcsolatának a sajátos történeti eredetét jelzi. Így a legjobb értelmezési kulcs a misztikusok helyettesítő képviselő-eszméje marad, akik azt kívánták, hogy elvesző testvéreiket helyettesítsék, ahogyan ezt már Szent Pál is kifejti a Római levélben (Róm 9,1–3). Ez a vonal, amely Péguy-nek az irodalmi alkotásaihoz társul, és általában a francia költők gondolkodásához, nos, ez a vonal alkotja von Balthasar számára az ágostoni hideg intellektualizmustól – pokol mások számára – a misztikusok szubjektív beállítódásához – pokol a számomra – történő mozgást, ahol Loyolai Szent Ignác lelkigyakorlatos könyve döntő szerepet játszott. Itt ugyanis az első hét elmélkedéseiben a következő gyakorlatot találjuk: képzeljem el, hogy a pokolnak a kínjait nekem kell elszenvednem. Ez nem más, mint szembesülés saját bűnösségemmel, saját kárhozatra méltósággal. Ez Szent Ignácnál egy elmélkedési gyakorlat, szemben az Ágostonnál és a nyugati tradícióban élő beállítódással, ami, mikor a poklóról beszél, mindig mások pokláról gondolkodik, arról beszél, hogy mások kerülnek a poklra, nem pedig én vagyok kárhozatra méltó. Ebben a tekintetben többek között Jeanne d’Arc alakja, aki a máglyára eretnekként megy, annak ellenére hogy valójában ártatlan (ezt az alakot Péguy rajzolja meg), és imádkozik elítélőikért (Péguy: „skolasztikus rókák”), von Balthasarra nagy hatást gyakorolt.

Von Balthasar teológiáját minden szempontból valóban katolikusnak mondhatjuk. Von Balthasar úgy határozta meg saját teológiájának a lényegét, mint Keresztelő Szent János Krisztusra mutató ujjá, aki a kinyilatkoztatás dicsőséges formájára mutat, és ily módon a teológiai reflexió előrehaladása számára újabb ösztönzéseket adhat, a katolikus tradícióhoz való teljes hűségben.

FORDÍTOTTA: PUSKÁS ATTILA

LEJEGYEZTE: CSÁK ANDRÁS

ÉLETRAJZI ADATOK:

ALESSANDRO MARIA MINUTELLA teológus, lelkipásztor, a római Gergely Egyetemen védte meg doktori értekezését.

HOLGER ZABOROWSKI

A szabadság kihívásai

1. A SZABADSÁG KIHÍVÁSAI ÉS A „HUMANIZMUS KRÍZISE”

A szabadság hozzátartozik gondolkodásunk azon „szókinszéhez”, amely újra és újra elmélkedésre készít bennünket. Mi is az a szabadság tulajdonképpen? Hol mutatkozik meg a szabadság? Létezik egyáltalán szabadság? S ha létezik is, milyen típusait, fajtáit különböztethetjük meg?

A szabadság, bármennyire is egyértelműnek tűnik, mégiscsak megkérdőjelezhető. Egy szabad cselekedet soha nem véletlen, esetleges cselekedet. Ha pedig már oka van, akkor tulajdonképpen szabadon cselekedtünk? Nem „oldódik-e fel” a szabadság azáltal, hogy végiggondoljuk cselekedetünk hátterét és okokat tudunk felsorolni a cselekvésre?

Az emberi szabadsággal kapcsolatos kérdések nem számítanak újdonságnak, a filozófiai gondolkodás kialakulása óta újra meg újra felvetődnek. Aki felteszi a szabadságra vonatkozó kérdést, egyúttal arra is választ keres, hogy ki is az ember valójában. A kérdés egyike az emberi önmegértés alapkérdéseinek, hanem éppen a legalapvetőbb kérdése az emberi értelemnek önmagáról. Aki az emberi szabadságról kérdez, egyúttal más kérdéseket is feltesz: bűnről és felelősségről, szegénységről és megbánásról, okokról és tettekről, összességében mindarról, hogy mit is jelent az ember-lét, mi adja az ember különleges méltóságát. Az szabadság-kérdés a legintenzívebben mégis a 20–21. században került középpontba.

A szabadság kihívásairól kettős értelemben beszélhetünk: abban az értelemben, hogy mik a szabadság kihívói, illetve abban az értelemben, hogy maga a szabadság fogalma is provokatív, kihívó.

1.1. A szabadság kihívásai

A tézis, hogy az ember szabad, két ellentétes kihívással néz szembe: a szabadság abszolutizálásával és a szabadság tagadásával.

A szabadság abszolutizálására és annak dialektikájára a legjobb példa Jean-Paul Sartre filozófiája. Az embert úgy tekinti, mint saját teremtésének produktumát. Az egzisztencializmus – és így Sartre is –, az embert „cselekedetei által” definiálja. Ha az ember szabadságtalanságot észlel, akkor mutatkozik meg igazán éppen az ehhez való viszonyában tényleges szabadsága. Sartre szerint ugyanis „szabad, hiszen mindig választhat, hogy sorsát rezignáltan elfogadja vagy lázad ellene”.

Sartre gondolatai ma már történelminek számítanak, ám ez nem jelenti, hogy a kihívás már nem létezne. Sartre megfontolásainak háttérben ott állnak Marx és Nietzsche gondolatai – a szubjektivitás filozófiai képviselői, akik a szabadság princípiumát egészen radikális módon értelmezték. Ezen a ponton felmerülhet a kérdés, hogy egyáltalán jelent-e kihívást Sartre filozófiája a szabadságra nézve?

Sartre nem tagadja a szabadságot, még csak nem is korlátozza, hanem filozófiai érdeklődésének középpontjába állítja és megpróbál a szabadságból kiindulva eljutni oda, hogy mit is jelent az ember-lét. Az ember-lét számára elsődlegesen a szabadnak-levéssel azonos. Itt mutatkozik meg annak dialektikája, hogy a szabadság abszolutizálása miért is jelent kihívást. A szabadság olyan alapszó marad, amelynek megértéséhez más alapszavakra is rá vagyunk utalva. Mint véges emberek nem lehetünk abszolút módon szabadok, a szabadság maga is körülményektől függ.

A szabadság nem ott kezdődik, ahol a szükségességnek vége. Nem csupán azok vagyunk, akik lenni szeretnénk, hanem azok is, akik mindig is voltunk. Mint emberek nem tehetünk másként, mint ahogyan természetünk engedi. Robert Spaemann pregnáns megfogalmazása szerint a szabadság „emlékeztetett természet”. A szabadság aktusa, ha abszolutizálják a természet pusztá aktusává lesz.

Emberekként más emberekkel együtt létezünk, és ez azt jelenti, hogy bizonyos felelősségi kapcsolatban vagyunk embertársainkkal. Elképzelhetetlen a szabadság a más emberek felé irányuló felelősség nélkül. A többi emberre való tekintettel azonban a szabadság radikálisan korlátozódik. Nem maradhat tehát abszolút, mivel a más emberekhez való viszonyunk nem semleges, hanem felelősségteljes kapcsolat. A legtöbb vallásban az Istenhez való viszony, sőt a filozofikus istenképben is az emberi szabadság végességénél fogva mindig is korlátozott volt, különös tekintettel akkor, ha olyan feltéte-

lek közé helyeződik, amely nem tárgy a szabadságnak. Azonban a határ lényegéhez hozzátartozik, hogy nemcsak elválaszt, hanem össze is köt.

Ha az emberi szabadságot abszolútként tekintjük, elveszíti minden vonatkozását a szükségességre, a felelősségre, a természetre, másokra, a végtelenre és Istenre. Mindezek híján többé-kevésbé a hatalom önkényes akaratává válik, amely végül önnön túlbecsülésében összeomlik.

Ha a szabadság radikális tagadásának elméletét az akarat szabadságának szempontjából kezdjük vizsgálni, akkor megérkezünk a neuro- vagy biofilozófia területére. Az elmúlt években a neurológia több új kutatási eredménye váltott ki heves vitákat. A viták tárgyát azok a neurológusok és neurofilozófusok szolgáltatták, akik a legfrissebb kutatási eredményekre hivatkozva tagadták az ember szabadságát. Véleményük szerint a szabadság illúzió, mert az ember minden cselekedete pontosan determinált.

Arra a kérdésre, hogy milyen magyarázat létezik a szabadság illúziójára, Wolf Singer a következő választ adta. Magyarázata szerint két oka van ennek. Az egyik annak az érzete, hogy tudatosan döntéseket hozhatunk annak eredményeképpen, hogy az agy tudatos és tudattalan folyamatai egymástól elválva, ellentmondás nélkül alkotják gondolatainkat. Mivel cselekedeteink tudattalan determináltságáról nem tudunk, ezért hamisan abból indulunk ki, hogy a szabadságról alkotott képünk a valóságnak felel meg. A másik ok, hogy a többi ember szabadságot és felelősségvállalást tulajdonít nekünk. Erre a fajta külső determináltságra ugyan nem emlékezve, mégis ebből kiindulva „elhiszük”, hogy szabadsággal és felelősséggel cselekszünk.

A szabadság radikális tagadói ebből indulnak ki, anélkül hogy a kérdéssel kapcsolatos problémáknak a tudatában lennének. A szabad akarat tehát számukra tudományosan sem létezik. A szabad akaratról szóló elképzelés nem több pusztá találmánynál, amelynek bizonyos szerepe van a mindennapi ön-megértésben és a másokkal való viszonyokban.

Ezekkel az elméletekkel kapcsolatban is felmerülnek kritikus kérdések. Talán kezdhethetnénk is azzal, hogy milyen hatásai és következményei vannak az ember-létre vonatkozóan. Mert azzal, hogy a szabadságról szerzett tapasztalatainkat illúzióknak mondjuk egyúttal sok más emberi alapvető tapasztalatot is kétségbe vonunk, sőt a teljes jogi és morális rendszerünk is válságba süllyedne.

A következmények arra sarkallhatnak, hogy a teória érvényességét és helyességét közelebbről megvizsgáljuk. Egyrészt felmerül a kérdés, hogy a szabadság és ezzel együtt a cselekedetek okai lehetnek-e egyáltalán természet-tudományos vizsgálat tárgyai? A szigorúan természettudományos módon megalapozott determinizmus a vizsgálat külső perspektíváinak elsődleges-

ségéből indul ki, az ember vizsgálatának objektivitásából, mellyel szemben az egyén önmagáról alkotott tapasztalatai csak másodlagosak, illúziószerűek lehetnek. Ez a felfogás azonban a belső és külső perspektívák viszonyának rossz értelmezésén alapul. Habár Karl Jasperszel egyetértve valóban két egymással teljesen ellentétes vizsgálati módon közelíthető meg az ember, mégiscsak a belső perspektíva kell, hogy előnyt élvezzen, mivel az embernek minden tárgyasítói tudományos megközelítése éppen egy szabad egzisztencia megközelítése. A szabad egzisztencia viszont csak szabad „játékterekben” alakul ki, viszont éppen ez nyit utat a tudományos gondolkodáshoz. A szabadság tehát semmiképpen sem egy olyan faktum, amely tudományosan megfigyelhető vagy mérhető. A tudományos gondolkodás viszont afele tendál, hogy szubjektív dimenzióit tagadja és a tudományt mint olyat szubjektívításmentes ismeretinstanciaként tárja elénk. Ugyanakkor egyáltalán nem nehéz a tudományos munka szubjektív elemeinek kimutatása éppen azon tudósoknál, akik az emberi szabadság létét tagadják.

Az emberi szabadságról folytatott vitában tehát jelen van az, amit Julian Nida-Rümelin találóan „természettudományos és filozófiai túlfeszítettség” névvel illet. Dr. Med. Gard Kempermann így ír: „A természettudományok képesek néhány előfeltétel bizonyítására, arról, amit mi szabad akaratként élünk meg. Agy nélkül nem lenne szabad akarat sem. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a szabad akaratot biológiailag maradéktalanul meg lehetne érteni vagy magyarázni. Ez a fenomén mindig teljesen biológia és szellem, gén és környezeti hatások keveréke marad.” Minthogy a teória szigorúan nem magyarázható tudományos úton, ezért egyúttal metafizikai pozíciót is megjelenít.

A szabadság olyatén irányú leértékelésével szemben, hogy ez pusztán csak szubjektív érzet vagy illúzió lenne, hangsúlyozni szükséges, hogy a valóság megközelítéséhez az önmagunkról szerzett tapasztalat elsődlegességével számolunk. Ellenpontosítva úgy is fogalmazhatnánk, hogy a szabadság minden más lehetőség, még a determinizmus előfeltétele is.

Továbbá felmerül még a kérdés, hogy az abszolutizálás és a radikális tagadás mennyiben tartoznak össze? Az első ránézésre önmagának ellentmondó kérdés feloldható. Ahogyan a szabadság abszolutizálásakor a szabadság önmagát oldja fel, úgy a szabadság radikális tagadása végső soron a szabadság „működéseként” értelmezhető. A szubjektivizmus és az objektivizmus szoros összefüggéséről van itt szó, amelyre már Martin Heidegger is utalt.

A szabadságnak azonban nemcsak kihívásai vannak, hanem maga is provokatív. Néhányan még azt is feltételezik, hogy szabadságnak azért kell annyi kihívással szembenéznie, mert a szabadság maga túlságosan is kihívó.

1.2. A provokatív szabadság

A szabadság provokatív voltát több jelenség is bizonyítja. Létezik egy olyan fajta dolog, amit a szabadságtól való félelemként írhatunk le. A szabadság megtapasztalása sok esetben elbizonytalanodással, bizonytalanság érzéssel jár együtt, amely jelenlegi társadalmunkban kézzel fogható pszichológiai, szociológiai vagy akár pszichiátriai következményekkel is járhat. Azzal, hogy szabadok vagyunk, hogy önmagunknak kell életünket irányítanunk és ezzel együtt életünk bizonytalan lehet, olyan világgépet tár elénk, amely sokak számára kevésbé tűnik vonzónak. Egyáltalán semmilyen döntést hozni vagy úgy dönteni, ahogyan dönteni szokás, könnyebbséget hozhat. A szabadság és az azzal összefüggő felelősség alól mentesülni látszódunk, ha úgy élünk, ahogyan ez szokás. Aki a szabadság elől menekül az cselekedeteinek felelőssége elől is menekül és a lehetséges bűnök elől is.

Szociológusok és pszichológusok már egy ideje a büntudat krízisééről beszélnek. Nem akarunk többé bűnösök lenni, sőt a bűnbeesés lehetőségét is kerülni kívánjuk. A szabadságtudat krízise és a szabadság tagadása bizonyos szempontból a büntudat krízisének folytatása és radikalizálódása.

A szabadságtól való félelemnek létezik egy másik formája is: a mások szabadságától való félelem. A szabadság területén semmi sem kiszámítható. A másik ember szabadságával való találkozáskor az emberi természet határokkal találkozik. Bizonyosan nem tudjuk előre, hogy a másik ember mit fog mondani vagy tenni. A szabadság tagadása ebben az esetben a másik fél akcióit nem teszi előre láthatóvá, de legalább a kiszámíthatóság lehetőségét fenntartja. A másik fél cselekedetei ezáltal, legalábbis elméletileg kiszámíthatóak és így uralhatóak, amely csökkentheti a beláthatatlantól való félelmet.

A szabadságtól való ilyenfajta félelem szorosan összefügg a biztonságra való igénnyel, vagyis azzal az igénnyel, hogy az emberi élet alapvető paraméterei, ha nem is maradnak változatlanok, csak emberi léptékben és sebességgel változnak és így nem szükséges nap mint nap nehéz és radikális döntéseket hozni vagy a teljesen kiszámíthatatlan másik emberrel szembenézni. Az, aki életét csak a szabadságból kiindulva próbálja alakítani, legalább annyira emberietlenül él mint az, aki minden igazi döntését szabadságának minden valós aktusát a biztonságra való törekvésből elkerülni igyekszik. Az idő azonban, amit megélünk, behatárolt, ezért szükségesek olyan döntések, amelyeket végső soron nem lehet elhalasztani. Pontosan itt – a szabadság megvalósulásában – látszódik leginkább, hogy mi az ami az embereket a többi élőlénytől megkülönbözteti. Valamit kezdeni kell magunkkal – pontosan ebben rejlik a szabadság őstakusa és végességünk elismerése.

A biztonságra való igény azonban mást is eredményez, mégpedig egyfajta igényt a valóság tudományos megközelítésére. Ez azonban kizárólag a kiszámíthatóság perspektívájából kívánja a megközelítést, amely azután azt eredményezi, hogy a szabadságról is a természettudomány nyelvén szójon. Amint láttuk, minden próbálkozás, amely a szabadságról szorosán tudományos módon kíván szólni, megghiúsul. Aki kizárólag a természet kauzalitásának perspektíváját teszi magáévá, az olyan álláspontra helyezkedik, amelyben a szabadság eltűnik.

A tudományos módszer az élet komplex idődimenziójából absztrahál és a valóságot annak jelenére redukálja, amely van és megfigyelhető. A szabadság az élők egyfajta jelensége. Az egyes élők lépcsőfokai egyúttal a szabadság lépcsőfokai is. Hans Jonas szerint ezért „a szabadság fogalma Ariadné fonalaként szolgál annak értelmezéséhez, amit életnek nevezünk”.

2. A SZABADSÁG KIFÜRKÉSZHETETLEN TITKA

Fontos még egyszer rámutatnunk, hogy a szabadság különféle kihívásai nem csak manapság a XXI. század kezdetén merültek fel. Az elmúlt évszázadokból számtalan esetet és vitát tudnánk felsorolni, amelyek az akarat szabadságáról szóltak. Egész nyugati filozófiatörténetet lehetne abból írni, hogy miként vélekedtek a szabadságról és a szabadságnak a szükségességhez való viszonyáról. Jelentős filozófiatörténeti megfigyelés, hogy a szabadság kérdése mindig is, tehát a görög filozófiában való kialakulása óta, fejlődése során kihívásokkal kellett, hogy szembe nézzen.

Talán egészen odáig is elmehetünk, hogy azt állítsuk, a szabadság legelőször a filozófiában lelt önmagára, illetve a filozofálás különös módon leginkább ott alakulhatott ki, ahol a szabadságot megtapasztalni és gyakorolni tudták.

Ha a gondolkodás azt jelenti, hogy önmagunktól gondolkodunk és a gondolkodás megvalósulásának előfeltétele a szabadság, akkor a filozófia történetére vetett pillantásunk csak korlátozottan segíthet tovább, mert mindig is arról van szó, hogy önmagunk gondolkodunk, éppen ott, ahol a szabadság és a szabadság által a gondolkodás megvalósulása forog kockán. Ezzel együtt minden igyekezet, amely a szabadságot pusztán a filozófiai elmélkedés vagy a természettudományos bizonyítás eredményeként tekinti, eleve bukásra ítélt. A szabadság soha nem lehet eredménye, csak előfeltétele a gondolkodásnak. Schelling szerint a szabadság a filozófia kezdete és vége. Így azonban az, amit szabadságnak nevezünk – vagy pontosabban, ahogyan

az általunk szabadságnak nevezett fenomén történik – végső soron kifürkészhetetlen marad. A szabadság minden definíción felül áll.

Schelling szabadságfilozófiájában Immanuel Kant filozófiáját radikalizálta. Művei nyomán felvetődik a kérdés, hogy a szabadságot végső soron nem csak az isteni szabadság képeként kellene-e értelmeznünk? Beszélhetünk-e egyáltalán emberi szabadságról anélkül, hogy az Abszolút fogalmához, mint szabadsághoz nem nyúlunk vissza? Schelling késői művében kifejti az isteni és az emberi szabadság összefüggéséről szóló nézeteit. A szabadság számára nem valami, amelyet mi emberek egyszerűen csak birtokolunk vagy nem birtokolunk. A szabadság valami, aminek mi vagyunk a birtokai, amennyiben mindig is a szabadság terében állunk. Heidegger késői műveiben hasonló felismerésre jut.

Ha valamit megteszünk vagy nem teszünk meg, az végső soron döntésünk eredménye, amely egyúttal döntés önmagunkról. Cselekvő figuraként tekintjük magunkat az élet színpadán, színészekként, akik életüket vezetik vagy pedig tárgyakként a személytelen folyamatokban?

Végső soron felmerül a kérdés, hogy élni akarunk-e vagy pedig nem? Aki önmagát és gondolatainak vagy cselekedeteinek határait komolyan veszi, az megnyílik a szabadság ajándéka előtt, hiszen mindig is a szabadság javára akart dönteni, tekintetbe véve annak minden maradandó kérdését és titkát.

FORDÍTOTTA: SZAX LÁSZLÓ

ÉLETRAJZI ADATOK:

HOLGER ZABOROWSKI, Freiburgban, Baselben és Cambridge-ben hallgatott filozófiát, teológiát és klasszikus filológiát; 2001–2005. között a Freiburgi Egyetemen tudományos asszisztens, 2005-től a washingtoni Catholic University of America egyetemen tanít filozófiát. Számtalan művet jelentetett a klasszikus német és a 20. századi filozófiával kapcsolatban, különösen a fenomenológia és a hermeneutika témakörében. A Heidegger Évkönyv társszerzője.

THOMAS SÖDING

A szabadság szabaddá tesz (Gal 5,1)

Pál és az autonómia kritikája

1. SZABADSÁGHARC

„A szabadságot Krisztus szerezte meg nekünk” – hangzik a páli teológia kulcsmondata, melyet a Galatákhöz írott levélben olvashatunk (Gal 5,1). A mondat teológiai jelentőségét jól tükrözi az évszázadok alatt keletkezett számtalan reflexió.

Az apostol mondata azonban nemcsak helyeslést, hanem ellentmondást is kiváltott. Az egzegézis feladata ezért itt a páli teológia szabadságának javára „közbeavatkozni”. A modernizmus kritikája a szabadítás krisztológiai tartalmára irányul.

A Pál körüli viták folytatódnak, sőt folytatódnának anélkül is, hogy megírta volna a Galatáknak címzett levelét. A népek apostola körüli vita nem csupán Pál szerepéről szól az Egyház formálódásának időszakában, hanem egyúttal vita a mai teológia és filozófia kapcsolatáról, az Egyháznak a demokráciához fűződő viszonyáról, az Evangélium igazságának viszonyáról a pluralista világnézethez.

A modern idők intellektuális „szabadságharcát” két gyújtópont jelöli: a személyes és a politikai szabadság. Az egyik a jóakarathoz és nyílt döntésekhez kötődik, a másik a teljes részvételhez és a szociális igazságossághoz. Mindkettőt azonban magasabb szinten kell vizsgálnunk, hogy láthatóvá váljék filozófiai és teológiai jelentőségük.

A legnagyobb különbség a páli és a modern szabadságtematika között az, hogy miként kérdez rá Istenre és ezt hogyan válaszolja meg. Az újkor a ki-harcolt, Pál viszont az ajándékba kapott szabadságra épít; az újkor az Istenről való gondolkodás szabadságát akarja, míg Pál az Isten általi szabadságról tud gondolkodni.

A modern kor szabadságharca alapvetően a dogmák ellen irányul, melyek állami törvényekké szilárdultak, az Egyház ellen, aki a monarchiákat „szentesíti”, a teológia ellen, amelynek az emberi szellem feletti gyámkodását vélelmezi.

2. VALLÁSSZABADSÁG

A Gal 5,1 formatörténeti szempontból az őskeresztény hitvalló mondatokkal egyenértékű státusszal bír, melyek a páli levelekben gyakran előfordulnak. A Galatákhoz írt levél is sok ilyet tartalmaz: „aki odaadta magát bűneinkért, hogy kiragadjon minket ebből a jelen gonosz világból, Istenünk és Atyánk rendelése szerint” (Gal 1,4). „Krisztus megváltott minket a törvény átkától” (Gal 3,13). „Hiszen az Isten fiai vagytok a Jézus Krisztusba vetett hitben” (Gal 3,26). „De amikor érkezett az idők teljessége, az Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született, és ő alávetette magát a törvénynek, hogy kiváltson minket a törvény szolgaságából, hogy a fogadott fiúságot elnyerjük” (Gal 4,4-5). Ezek a kijelentések tipikusan újszövetségiek és páliak. A szabadság, amelyről Pál beszél, vallásszabadság: nemcsak a hitre való szabadság, amelyet védelmez és amelyért harcol, hanem a hit általi szabadság, melyet megvilágít és gyakorol.

a) Szabadulás Krisztusban

Pál minden megfogalmazásába beépíti Jézus Krisztusba vetett elementáris hitét: Ezért elfogadtuk Jézus Krisztus hitét, hogy a Krisztusba vetett hitben váljunk igazzá, nem mert tetteink megfelelnek a törvénynek, hisz a törvény szerinti tettek senkit sem tesznek igazzá” (Gal 2,16). Az apostol leveleiben nem csupán a krisztusi hit tartalmát dolgozza ki, hanem azt is, hogy miben áll a Krisztus-esemény üdvözítő jelentősége. Jézus Krisztus megvállása magában foglalja a hitet, hogy Ő a megváltó és a szabadító.

Jézus személyének megvan a maga jelentése; minden reményünk az üdvösségre Jézus identitásában, az Atyához és az emberekhez való viszonyában gyökerezik. Jézus Krisztus üdvözítő szerepét azonban nemcsak következményként és hatásként, hanem a megvállás és felismerés lényeges elemeként kell tekintenünk. A Galatákhoz írt levélben Pál erről az üdvözítő szerepről szabadításként beszél. „Testvérek, a meghívásotok szabadságra szól” (Gal 5,13), hangzik Pál programszerű mondata.

A szabadítás „Krisztusban” (Gal 2,17) történik; a szabadság élet „Krisztusban” (Gal 2,4; 3,26). A hívők Krisztusban élhetnek, mert Krisztus által élnek. Pál leveleiben megokolja az egyszeri üdvözítő esemény folyamatos továbbélését. Jézus nem csupán a szabadság megalapozója, hanem a szabadító maga. Mivel a szabadulás „Krisztusban” történik, ezért a hitben nyerhető el. A „hit üzenete” által, amelyet a Galaták hallottak, részesei lettek a Léleknek (Gal 3,1-5).

Jézus Krisztus a szabadító, önmaga is szabaddá vált – a haláltól, amelyet elszenvedett, a bűntől, amelyet helyettesként magára vett, a törvény átkától, amelyet áldássá változtatott (Gal 3,13). A szabadság Pálnál üdvösség-fogalom, hasonlóan a megváltáshoz és az istengyermekekiséghez, miközben az üdvözülés, a megbékélés és a megszabadítás azt a folyamatot jelölik, amely által a hívek elnyerik az üdvösséget.

b) Szabadság a bűntől és a haláltól – szabadság a szeretetre

A szabadság, amelyet Pál Krisztusban megvall, a bűntől és a haláltól való szabadságot jelenti. Nem az a lényege, hogy a hívők nem szenvedik el többet a kísértést, nem szegik meg Isten törvényeit és nem halnak meg. A szabadság Krisztusban azt jelenti, hogy a bűnök bocsánatot nyernek és új erő támad a jó cselekvésére.

A szabadítás kozmikus összefüggéseit Pál a Galatákhoz írt levél bevezetőjében ismerteti: „Jézus Krisztus (...) aki odaadta magát bűneinkért, hogy kiragadjon minket ebből a jelen gonosz világból, Istenünk és Atyánk rendelkezése szerint.” (Gal 1,4). A menekülés, amelyet Pál a Galatáknak hirdet, nem más mint egy Exodus a „gonosz világból”, amely a jelent uralja, Jézus Krisztus idejébe, amely az Ő eljövételével kezdődött. A szabadulás a hívőket azonban nem vezeti ki a világból, hanem újólá bevezeti őket abba. Jézus maga sem menekült a világ elöl, benne élt, hogy Isten kegyelmét megvalósítsa.

A szabadság, ahogyan Pál gondolja, túlmutat a politikai szabadságon és az egyéni választás lehetőségén. Teljes körű szabadulásról van itt szó, szabadságról mindattól, ami az emberi életet beszorítja és terheli. A bűntől és a haláltól való szabadulás a szeretetre való megszabadulás (Gal 5,13). Az agapé igen az igenre, melyet Isten mond az embernek, igen Jézus Krisztusra, akiben Isten szeretete emberré lett. „Isten ugyanis Krisztusban kiengesztelődött a világgal” (2Kor 5,19) – hangzik Pál jelmondata.

A szolgálat Istennek és a felebaráti szeretet a szabadság aktusai. Pál apostol az embert Isten képmásaként tekinti, Jézus Krisztus fivéreiként és nővéreiként. Önmagunk szeretete, a felebaráti szeretet és az istenszeretet nem zárják ki egymást, hanem egymást feltételezik és erősítik.

c) Szabadság és Törvény

A II. Vatikáni Zsinat idején merült fel ismét erőteljesen az a kérdés, hogy miként lehetséges a Szövetségben való részesedés, a Krisztussal való közösség által az Istennel való közösség és az Egyházban való tagság?

A kérdésre adandó válaszok a Törvény kritikáját is tartalmazzák. Még ha az Istenhez való szövetségi hűség felbonthatatlanságát hangsúlyozzuk is, mégis a Galatákhoz és a Rómaiakhoz írt levelekben megmarad, hogy a Törvény a bűnösöket, akik figyelmen kívül hagyják, megátkozza. „Átkozott, aki nem teljesítvén nem tartja érvényben e törvény szavait!” (MTörv 27,26); „Azokat viszont, akik a törvény szerinti tetteikre támaszkodnak, átok sújtja. Az Írás ugyanis ezt mondja: ›Átkozott mind, aki nem tartja meg hűségesen, ami a törvényben van.‹” (Gal 3,10) Az önigazoláshoz hozzá tartozik a Törvény átkától való megszabadulás, melyet Jézus Isten áldásává változtat.

A Tóra nem birkózik meg a bűn túlerejével, azért van, hogy a bűnöket felismerhessék. Pál előkeresztény tóra-teológiájától akkor tér el először, amikor azt analizálja, hogy a bűn a Tórát használja és a Törvény egyre mélyebben süllyed a halál örvényeiben, ha azt a feladatot kapja, hogy a bűnösöket megmentse. A bűn éppen ott aratja a legnagyobb győzelmet, ahol sikerül azt a benyomást keltenie, hogy a Törvény által elnyerhető az üdvösség. Pál szerint a Törvényt nem azért kaptuk, hogy az embereknek az üdvösséget közvetítse (Gal 3,21), hanem „A törvényszegések miatt kaptuk, míg el nem jön a leszármazott, akinek az ígélet szólt.” (Gal 3,19)

Pál a Törvény kritikáját a Gal 5,1 közelében fejt ki. A liberális teológiában gyakran úgy utalnak rá, hogy Pál feloldotta a rituális törvényt és megerősítette a szokás törvényét. Ezt az elméletet Immanuel Kant népszerűsítette.

A törvény kritikája, amelyet Pál éles szavakkal fejt ki, azonban nem a Törvény elvetéséhez, hanem annak beteljesítéséhez vezet. A hit, amely a szeretet által hat, nem oldja fel a Törvényt, hanem megvalósítja azt, annak célja szerint. „Mert az egész törvény ebben a mondatban teljesedik be: Szeresd felebarátodat, mint saját magadat.” (Gal 5,14) „Hiszen a parancs: ne törj házasságot, ne ölj, ne lopj, a másét ne kívánd, s ami egyéb parancs még van, mind ebben az egyben tetőződik: Szeresd embertársadat, mint saját magadat.” (Róm 13,9)

A Törvény nem tud ellenállni a bűn hatalmának, de nem is áll szemben a szabadulásra meghívással, sőt annak megvalósulását három féle módon szolgálja: megmutatja a bűnösnek, hogy bűnt követett el, igazolja a hitet, és utat mutat az igazsághoz.

3. AZ AKARAT SZABADSÁGA

A szabadság páli teológiája a bibliai monoteizmus, Jézus halálának és feltámadásának horizontjában fejlődik. Ezért is fontos az a kérdés, hogy az apostol a szabadságról egy speciális teóriát dolgoz-e ki? Az akarat szabadsága kulcstéma.

a) A sztoikus koncepció

Az újszövetségi idők legambiciózusabb filozófiai szabadságkoncepcióját a sztoikusok szolgáltatják. Epiktetosz így ír: „Szabad, aki úgy él, ahogy akar, aki nem szenved szükségét, nem áll erőszak és kényszer hatása alatt.” Döntő a jóakarat. Nem lesz valaki jó, bármennyi tényező is motiválja, hanem csak akkor, ha teljes egységben van az istenivel. A sztoikus szabadsághoz hozzátartozik a szükség felismerése. Epiktetosz tudja, hogy szükség, kötelesség és határok nélküli élet nem létezik. A szabadság abban mutatkozik meg, hogy miként állunk ezekhez. Az első lépés ezek felismerése a tagadás helyett, második lépés a lehetőség szerinti változtatás, a harmadik pedig a megváltoztathatatlan elfogadása. Az emberek megbéklyózva is lehetnek szabadok és ragyogó körülmények között is rabszolgák.

b) A páli koncepció

A páli szabadság-teológia nem jelent visszaesést a sztoikus szabadság-filozófiához képest, hanem inkább túlmutat rajta. Bátorság, tudás, becsületesség, jóság és hűség, erőszakmentesség és önuralom jelentik a keresztény lét értékeit, amelyek Pál szerint a hit valódiságát és a Szentlélek működését jelzik. Az egzegéták egyetértenek abban, hogy Pál sokhelyütt sztoikus gondolatokat karol fel.

Ami a sztoikus filozófiából hiányzik, az a pillantás az emberi bűnök szakadékába és a mennyei boldogság csúcsára. Hiányzik belőle a megmagyarázhatatlan gonosztól való halálos félelem, a megbocsájthatatlanság kárhazata és ezek mellett az örök üdvösség és az örök élet is.

Pál a bibliai monoteizmus talaján áll. Úgy gondol Jézus Krisztusra, hogy az a kereszten magára vette a bűn minden átkát, sőt még azt is gondolni merésze, hogy maga a Törvény is a gonosz eszközévé válhat, hiszen nem tudja megakadályozni az embereket a bűn elkövetésében. Pál az emberi akarat szabadságával kapcsolatos konzekvenciákat levonva élesen fogalmaz. „A test

ugyanis a lélek ellen tusakodik, a lélek meg a test ellen. Ellentétben állnak egymással, s így nem azt teszitek, amit szeretnétek.” (Gal 5,17) A test ki van téve a kísértésnek, a szenvedélyeknek adhatja magát. Az ember testként függ a világtól, esélyt hordoz a bűn elkövetésére és ki van téve a halálnak. Az ember testisége nem csak külsőség, hanem lényéhez tartozik. Az ember, akit Pál a fenti idézetben élénk állít, nemcsak test, hanem lélek is. Isten belé lehelte lelkét. Elméletileg minden embernek meg van a lehetősége, hogy a Teremtőt és a teremtményt egymástól megkülönböztesse és józan eszével a bálványimádást elkerülje. Lelkiismerete mindig mellette áll, hogy a jó és a rossz közötti különbséget számára megmutassa.

Az ember a test és a lélek kettősségében él. Még a hívőknek is vannak vágyaik, melyek – ha akaratauk gyenge – fölébük kerekednek. A kiutat Isten lelke mutatja meg. A hívők számára megmutatja igazi énjüket azáltal, hogy az emberek saját teremtett lelkét erősíti. „(...) lélek szerint éljete, s akkor majd nem teljesítitek a test kívánságait.” (Gal 5,16) A test kívánságai ugyan megmaradnak, de nem érik el céljukat, hogy uralják az embert. A szabadság engedelmes Istennel szemben.

Az akarat szabadsága nem abban áll, páli és sztoikus értelemben egyaránt, hogy szabad utat adjunk az elementáris vágyaknak, az erotikus élvezetnek vagy a spontán kívánságoknak. A sztoikusok szerint az ember akaratára csak akkor szabad, ha az isteni Logosz, a világlélek formálja. Pál szerint a szabadságot a Jézus Krisztussal való találkozásban nyeri el.

4. SZABADSÁGJOGOK

Az ókori Római Birodalomban szabadnak számított az, akinek az élethez való jogára másoknak ügyelniük kellett. Ez a szabadságjog a római polgárokat, különösen a nemességet illette meg.

Ehhez képest erős ellentéttel bír a Pál által hirdetett, a Megfeszítettről szóló tanítás. Pál is tisztában van ezzel, de ez nem hátráltatja őt abban, hogy az Egyházban uralkodó hit szabadságát hirdesse. Ezt semmilyen más politikai rendszer megvalósítani nem tudja: Szabadságot biztosítani nem mások kárára, hanem együtt másokkal.

a) Politikai szabadság

A szabadság a görög és a római politika nagy szava, amely a részvételre való jogosultságot jelenti. Az állam, amely a szabadságot biztosítja, mivel a polgárok elkötelezettségén alapszik, az embert, mint politikai lényt szólítja meg.

Alexandria, de még inkább a Római Birodalom felemelkedése azonban a politika hatalmas válságát eredményezi. A szabadság, amelyet a nemesség a császárok alatt megtapasztal, abban áll, hogy politikailag nem vállalnak semmiféle szerepet. A szenátus ugyan sok jogot megtart magának, hatalma azonban nincs. A szabadság azok privilégiuma lesz, akik megengedhetik maguknak a római polgárság jogát.

Cicero volt az egyik író, aki már száz évvel Szent Pál előtt a köztársaságról írt művében élesen analizálta a kialakult krízist.

b) Szabadság az Egyházban

Pál a Korinthusiaknak írt levelében a test és a végtagok egyenlőségét magyarázza, nemcsak azért, hogy új alapokra helyezze a sokszínűség és egység viszonyát, hanem azért is, hogy egy régi politikai utópiát is a fejére állítson. A római és görög politikai teológia fontos szabálya, hogy egy szervezet csak akkor működhet jól, ha minden tagja lázadás nélkül együttműködik. Régi vágy egy olyan szolidáris társadalom felépítése, amelyben az egyén nem szükséges, hogy saját boldogulását, érdekeit feláldozza.

Pál azonban amellet van, hogy egy ilyen közösség, amelyet a szabadság és az igazságosság köt össze, nem egy birodalomban, hanem az Egyházban valósulhat meg. Az apostol ezen politikai igénye, amely éppen Róma politikai teológiájának kritikájában ölt testet, jelentkezik abban, hogy leveleit a „Tesszalóniki Egyházhoz” vagy a „Isten Korinthusi Egyházához” címzi, amelyben az egyház (=ekklesia) szó a profán görögben a városállam szavazójoggal rendelkező polgárainak összességét jelenti. Az Egyházban ezekkel a „polgárjogokkal” a hit és a keresztség által minden hívő rendelkezik, legyenek bár zsidók, görögök, rabszolgák vagy szabadok, férfiak vagy nők, civilizáltak vagy barbárok, tanultak vagy tanulatlanok.

Pál sok szempontból a szabad ember előképe. Aki már Krisztusban szabad, akár a szabadságjogairól is lemondhat – mások jogának és szabadságának javára. Ez az igazi szabadság, amelyhez az Egyház helyet biztosít.

5. ISTEN SZABADSÁGA

A páli és a modern nyugati szabadság-értelmezés közötti különbség nem vonható kétségbe. Pál és a modernizmus kritikája közötti vita maga az istenkép eltolódása: kiindulva a kinyilatkoztatás átéléséből, amiben Pálnak része volt, amit maga is tanúsított és amire reflektált, eljutva egy autonóm individuumig, aki Istenről szerzett benyomásait legjobb esetben is környezetével tudja megosztani.

Ebben a szituációban a szabadság keresztény teológiájának, amely a Pálhoz való kötődést nem akarja elveszíteni, szükséges nem csupán antropológiai vagy szociológiai, hanem határozottan teológiai érvekkel is előhozakodnia.

Az ajándékba kapott vagy kivívott szabadság tiszta szembenállásánál leragadás fundamentalizmus lenne, akár vallásos vagy vallástalan szempontból is. Bár egy ember sem képes magának vagy másnak kiharcolni a szabadságot Isten országának értelmében, amely a szenvedést és a halált is legyőzi, mégis a szabadság ajándékához hozzátartozik az érte való harc képessége. Pál erre a legjobb példa.

Az Istentől való szabadság, amely sok modern kritikus szeme előtt lebeg, nem lehet olyan szabadság, amely megérdemli nevét – vagy Isten nem érdemli meg azt a nevet, amelynek megszentelésére Jézus a Miatyánkban szólít fel minket. A valláskritika – amelyet a szabadság nevében „űznek” – tárgyai a keresztény, zsidó, iszlám istenképek, melyeknél mindig fontos megvizsgálni, hogy mennyire állnak összhangban az első parancsolattal. Pál maga is rádőbbsen, hogy Jézust „Isten képmásának” nevezheti. Ebben áll az ő szabadsága. A keresztény istenképeket, vagy akár a Jézusról alkotott képet Pál saját mértéke szerint tekinteni – ez maga a tiszta valláskritika, amely természetesen a szentség lényegét nem csökkenti, hanem erősíti.

Összefoglalva a páli alapelv így hangzik: „Az Úr ugyanis Lélek: ahol az Úr Lelke, ott a szabadság.” (2Kor 3,17).

FORDÍTOTTA: SZAX LÁSZLÓ

ÉLETRAJZI ADATOK:

THOMAS SÖDING 1956-ban született. 1974–80. között Münsterben teológiát, germanisztikát és történelmet hallgat; Münsterben és Hildesheimben tanít; 1993. óta a Wuppertali Egyetemen a katolikus teológia és a biblikus teológia professzora. A Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja.

TÖRÖK CSABA

Gender studies és teológia

Harcok és távlatok

Az elmúlt időszakban egyre nagyobb érdeklődés övezi a *gender studies* témakörét. Ha megvizsgáljuk a publikációk jegyzékét, igen széles spektrumú összkepet kapunk. A középpontban a nemiség mint társadalmi, illetve kulturális meghatározottság vizsgálata áll.¹ Ebből kifolyólag központi szerep jut a társadalmi nemi szerepek, a nőség és férfiség kulturális tanulmányozásának², ami nem egyszer együtt jár a nő szükségszerű felszabadításával a maskulin világ terhei alól³. Itt nem pusztán a szociális viszonyok újragondolásáról van szó, hanem messze többről. A filozófia, a szaktudományok, de még a művészet⁴ is a férfiak által uralt terület, a nők nem jutottak szóhoz bennük, és még napjainkban is alulreprezentáltak. Éppen ezért az alapokig kell visszanyúlni, általános kritikát kell gyakorolni minden nézettel, elképzeléssel és gondolattal szemben, amelyet kizárólag férfiak szültek meg, alakítottak

¹ A téma iránt érdeklődő olvasó számára bevezetést ad: N. DEGELE, *Gender/Queer Studies*, Paderborn 2007; R. W. CONELL, *Gender*, Oxford 2002; P. M. HAHLEBOHM – T. HURLIN, *Querschnitt Gender Studies. Ein interdisziplinärer Blick nicht nur auf Homosexualität*, Kiel 2001; *Gender Studies: Eine Einführung*, (szerk. Ch. von Braun – I. Stephan), Stuttgart 2006; *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung* (szerk. R. Becker – B. Kortendiek), Wiesbaden 2004; *Kultur, Geschlecht, Körper* (szerk. Genus – Münsteraner Arbeitskreis für Gender Studies), Münster 1999.

² Ld. Ch. WEINBACH, *Systemtheorie und Gender. Das Geschlecht im Netz der Systeme*, Wiesbaden 2004; Th. LAQUEUR, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, München 1996.

³ Ennek a felszabadítási gondolatnak sajátos hatása lesz a teológiára (megszületik egyfajta „nemi felszabadításteológia”), vö. M. DALY, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston 1973. Sajátos történeti perspektívában vizsgálja a kérdést: A. JENSEN, *Gottes selbstbewusste Töchter: Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Münster 2003².

⁴ Vö. *Kunstgeschichte und Gender. Eine Einführung* (szerk. A. Zimmermann), Berlin 2006.

⁵ Ezen kritikagyakorlás kapcsán ld. S. HARK, *Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus*, Frankfurt a.M. 2005; J. BUTLER, *Körper von Gewicht: Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a.M. 1997; B. DUDEN, *Geschichte unter der Haut*, Stuttgart 1987. Hogy az ál-

tak ki és állítottak elfogadottként vagy egyenesen általánosan kötelezőként mindenki elé⁵. Ezen – tegyük hozzá: nem egyszer ellenséges hangvételű, ám olykor valóban jogos – kritika magától értetődően a teológiát sem hagyja érintetlenül⁶. A kereszténységben ugyanis az istenkép alapvetően férfi meghatározottságú⁷, és ez visszatükröződik az egyházszervezetben is.

Ha tehát meg akarjuk vizsgálni, hogy a *gender studies* milyen hatást gyakorol a teológiára, akkor a lehetséges konvergenciák és / vagy divergenciák három szintjét kell figyelembe vennünk:

- istenkép,
- emberkép,
- egyházkép.

E három szint nagyon általánosnak tűnik, és nem is vállalkozhatunk arra, hogy egyetlen rövid tanulmányban minden elemében átfogjuk a vitatott szempontokat, mégis megkísérlünk olyan alapvető megállapításokat tenni, amelyek segíthetik a kérdés iránt érdeklődő olvasót abban, hogy kritikus szemmel viszonyuljon a lassan parttalanra duzzadó szakirodalomhoz (amely megalapozottat és megalapozatlant nem egyszer mindenféle differenciálás nélkül közöl), és meglegyenek azok a szilárd orientációs pontjai, amelyek segíthetik a valóban krisztusi állásponthoz való hűségben.

laspontok mennyire különbözőek, s hogy maga a kritika is kritika tárgyává lett, arról tudósít: J. SOMMERBAUER, *Differenzen zwischen Frauen. Zur Positionsbestimmung und Kritik des postmodernen Feminismus*, Münster 2003.

⁶ Alapvető fontosságú műnek számít: C. J. M. HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1980; Uő., *New creation. Christian feminism and the renewal of the earth*, London 1991; R. RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston 1983; H. MEYER-WILMES, *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg i.Br. 1990; *Wörterbuch der feministischen Theologie* (szerk. E. Gössmann et aliae), Gütersloh 1991; SCHERZBERG, L., *Grundkurs feministische Theologie*, Mainz 1995; *Wie wir wurden, was wir sind. Gespräche mit feministischen Theologinnen der ersten Generation* (szerk. G. Feld), Gütersloh 1998; *Arbeitsbuch Feministische Theologie* (szerk. I. Leicht et aliae), Gütersloh 2003; *Feministische Theologie. Initiativen, Kirchen, Universitäten – eine Erfolgsgeschichte* (szerk. G. Matthiae), Gütersloh 2008.

⁷ A Szentháromság személyeiben nem jelenik meg oly egyértelműséggel és nyíltan a női princípium, mint például a hindu főistenek triaszában. Erre ugyan azt lehet felelni, hogy Isten lényegénél fogva túl van minden nemi kategórián, ám ez a válasz nem elégíti ki a kritika gyakorlót, hisz azzal viszontválaszolhatnak, hogy az Istenre alkalmazott képek és kifejezések ettől függetlenül alapvetően férfias meghatározottságúak. A Mária-tisztelet ugyan ad a nőiségnek egyfajta méltóságot (a szentek kultuszának hiánya a férfi-nő princípium kérdését még élesebbé teszi a protestáns közösségekben), azonban ez messze nem egyenértékű azzal, mintha a Szentháromság egyik személye lenne a női attribútumok hordozója. A magyar nyelvű szakirodalom minden bizonnyal azért érzékeli kevésbé a kérdés súlyát, mert nyelvünk nem különböztet meg hím- és nőnemet, ebből kifolyólag a szavak, kifejezések használatában nem érezzük erőteljesnek a nemi determinációt.

ISTENKÉP – AZ ANYAI PRINCÍPIUM?

A biblikus szakirodalom terén már jó pár évtizeddel ezelőtt jelentkezett egyfajta feminista *relecture* igénye⁸. Ennek keretében igyekeztek a Szentháromságban megbúvó nőiséget a héber *rúah*, lélek, szellem (nőnemű) szóból levezetni. Ez az álláspont azonban nem ért el komoly sikereket, egyfelől azért, mert a szó nőneműsége igencsak esetleges valóság⁹, másfelől pedig azért, mert a héber nyelvű szövegek szintjén egyáltalán nem állítható, hogy a *rúah* JHWH mint önálló személyességgel, vagy legalábbis az isteni lényegen belüli elkülönüléssel bíró elem lenne, sokkal inkább Isten *dünamis*záról, erejéről, jelenlétéről, lendületéről van itt szó.

A kérdés újfajta pozicionálását – és tegyük hozzá: valóban tudományos értékű felvetését – Elisabeth A. Johnson könyve, a *She, who is* (Ő, aki van) jelentette¹⁰. A könyv nagy értéke, hogy nem merül el a harcos feminizmus útvesztőiben, egyfajta – a '60-as, '70-es évekre jellemző – *bellum omnium contra omnes*-ben, ahol a nemiség, a nemi perspektíva mint egyfajta állandó támadás tűnik fel minden klasszikus, régi, áthagyományozott modellel szemben¹¹. Teológiai alapvetése mintha II. János Pál *Redemptor hominis* kezdetű enciklikájának alapelvét – „az Egyház útja az ember”¹² – visszhangozná: „az Istenről való helyes beszéd elválaszthatatlan a minden teremtményért, elsősorban az emberért való féltő gondoskodástól”¹³. Ez egy olyan kiindulópont, amelyen állva méltó módon kezdheti el az ember az Istenről való beszéd újragondolását a *gender studies* kulcsában.

Miről is van szó? Alapvetően arról a belátásról, hogy nem Isten maga vált alakot, módosul lényegében; hanem a hozzá fűződő emberi tapasztalat, a

⁸ A feminista exegézis kapcsán ld. E. SCHUSSLER FIORENZA, *Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston 1984; H. JAHNOW – E. SEIFERT – U. BAIL, *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart 1994; A. NOLLER, *Feministische Hermeneutik. Wege einer neuen Schriftauslegung*, Neukirchen 1995; L. SCHOTTROFF – S. SCHROER – M.-Th. WACKER, *Feministische Exegese: Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995; L. SCHOTTROFF – M.-Th. WACKER, *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1999²; *Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie* (szerk. C. Janssen et aliae), Gütersloh 2001, 2007²;

⁹ A görögben *to pneuma* (semlegesnem), a latinban *spiritus* (hímnem) formában szerepel, tehát pusztán nyelvtanilag vizsgálva a kérdést nem állítható, hogy a Biblia egészének egyetemes tanításában Isten Lelke mint egyfajta transzcendens vagy abszolút nőiség jelenne meg.

¹⁰ Elisabeth A. JOHNSON, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroad, New York 1992.

¹¹ Ha van kivétel a könyvben, akkor az talán a megtérés leírása, pp. 62–65.

¹² Vö. II. JÁNOS PÁL, *Redemptor hominis*, nr. 14.

¹³ E. A. JOHNSON, *She Who Is*, 14.

róla való értelmes beszéd nyer eltérő hangsúlyt, ha az egy nő, és nem egy férfi szájából hangzik fel. A pszichológia és a társadalomtudomány után most már a legeltérőbb szaktudományok ismerik fel, hogy eltérés mutatkozik a női és a férfi psziché, fogalomalkotás és -használat között, éppen ezért jogosult módon beszélünk férfi és női kommunikációról, érzelemvilágról vagy éppenséggel a legmateriálisabb (pl. közgazdaságtani) viszonyulásokról. Ebből értelemszerűen következik, hogy a helyes istenkép-olvasat nem egy új nő-Istent akar megalkotni, hanem *a kinyilatkoztatás Istenére való női reflexiónak szeretne teret nyitni*. Ezt maga Johson is megfogalmazza, amikor a női emancipáció és a feminista mozgalom pozitív eredményeire (pl. választójog, társadalmi elismertség) utalva ezt írja: „*amikor a nők saját emberi értéküknek a tudatára ébrednek, azt egyszersmind egy új Isten-tapasztalatként is értelmezhetjük*”¹⁴.

A fentiek belátása minden keresztény teológiai beszéd alapja, hiszen enélkül Isten transzcendens misztériumát sebeznenk meg az ő nőiségéről beszélve, figyelmen kívül hagyva, hogy a nemiség kategóriája ebben a távlatban értelmezhetetlen. Johnson ezt írja: „*Isten teljességgel elkülönül minden teremtményétől, ennél fogva intellektuális szinten jobban megismerhető a szimbólumok tagadásával, mindazonáltal mélységesen megismerhető az ember szeretetében mint maga a szeretet*”¹⁵. Bár a negatív teológia felhangjai csendülnek itt meg, végső soron a szerző teljes összhangban van a *Katolikus Egyház Katekizmusával*, amely könyvével egy esztendőben jelent meg először, és így fogalmaz: „*Isten semmiképpen sem képmása az embernek. Ő sem nem férfi, sem nem nő. Isten tiszta szellem, akiben semmiféle nemek közti megkülönböztetésnek nincs helye. De a férfi és a nő »tökéletességei« valamit mégis tükröznek Isten végtelen tökéletességéből: ilyenek az anya, az apa és a jegyes tökéletességei*”¹⁶. Jegyesség, anyaság és apaság: az emberi szeretet teljességének arcai a férfi és a nő egyfelől kölcsönös, másfelől termékeny és életadó szerelmében. Mindez azonban már a következő pontra, az emberkép kérdésre utal előre.

Mint fentebb említettük, az Isten titkából (*De Deo uno*) a Szentháromság titkába (*De Deo Trino*) való átlépés kapuja – követve a bevett „formulát” – Johnsonnál is a Szentlélek elemzése, ám ő annyival kifinomultabb, hogy a kérdést nem a héber *rúah*, hanem a görög *szófia* köré összpontosítja. A kérdés biblikus elemzésében nem szeretnénk elmerülni, annyit azonban ki kell emelnünk, hogy még a női olvasókat is megosztotta ez a felvetés. Az első

¹⁴ E. A. JOHNSON, *She Who Is*, 62.

¹⁵ E. A. JOHNSON, *She Who Is*, 108.

¹⁶ KEK 370.

kérdés ez: lehet-e szentháromságtant a harmadik Személyből kiindulva felépíteni?¹⁷ A második már inkább az ember nézőpontját hozza előtérbe: lehetséges-e teljességgel *spirituális*, szellemi úton elindulni a szentháromságos misztérium felé, hogyha mi magunk testben létezünk, és hogyha maga a kinyilatkoztatás is testünkben ér el bennünket, kicsúcsosodva és beteljesedve az isteni Ige, Isten örök Bölcsességének a megtestesülésében. Ez egyben a harmadik kérdés is: az egyházatyák és a keleti teológia egyértelműen Krisztust nevezi Isten Bölcsességének (még ha nőnemű is a szó), nem pedig a Szentlelket. Jogosult-e egy ilyen attribútum-transzpozíció a szentháromságos Titok bensejében?

Ezen konkrét johnsoni pozíció kapcsán nyilvánvalóvá válik, hogy a szentháromságos misztérium feminista kulcsban való olvasása bizonyos veszélyeket rejt magában. A személyek Hármassága ugyanis mind nyelvileg, mind képileg eleve adott a kinyilatkoztatásban. Ennek legmarkánsabb jele a megtestesült Krisztus, aki nem tűr semmilyen nemi parafrázist – Isten férfiként lett emberré. Ha a női álláspont – a fentiek alapján: az Istenről való emberi tapasztalat, és nem az isteni lényeg terén – termékeny és hasznos lehet, az éppen a Hármasság egység-dinamikájában válhat kézzelfoghatóvá. Ezt sajátosan mutatja Johnson művének utolsó része, ahol erről az egyesítő dinamikáról ír¹⁸. „Az ön-lehatárolás és a kapcsolat hiánya nem jelenti szükségszerűen a legmagasabb szintű tökéletességet, hanem sokkal inkább egy hiányt jeleznek”¹⁹. Más szóval: a női hangsúly, amely a Szentháromság misztériuma felé fordul, elsődlegesen nem a Személyek attribútumait vagy éppenséggel eredéseit fogja elsődleges fontossággal tárgyalni, hanem azt a lényegi mélységű dinamikát, azt az isteni szeretetet, amely az állandó kapcsolatban – az egyházatyák szavával élve: a *perikhóré* sziszben – lakozik, és amely csakis a totális egyenlőségben, a kölcsönös tiszteletben nyeri el teljességét. Ez az a pont, ahol a női szempontú szentháromságtani olvasat olyan elemeket talál, amelyeket a „nagy teológia” olykor talán nem eléggé hangsúlyoz: az egységdinamikát hordozó, szüntelenül egymásra utaló szeretetből fakadó személyesség; az alá-fölérendeltség helyett a tisztelet és megbecsülés; az egyenlőségi harmónia; az eltérő funkciók össze nem keveredése, ugyanakkor teljes egymáshoz rendeltsége, amely minden (érték)ítéletet nélkülöz.

¹⁷ A teológiatörténetben viszonylag kevés kísérlet történik erre, kiemelés érdemel ezek közül Nagy Szent Vazul műve, vö. GANOCZY, A., *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*, Darmstadt 2001, 23–27 („Trinitätslehre vom Heiligen Geist her”).

¹⁸ Ezen részek fényében a szófia kapcsán tett megjegyzései korántsem tűnnek drámainak.

¹⁹ E. A. JOHNSON, *She Who Is*, 252.

Az így megfogalmazott istenkép szükségszerűen idegenkedik az olyan *Letimotivok* által uralt nézetektől, mint Isten királyi, hadvezéri hatalma, a végül mindent uralma alá vető ítélet, az ősi törzsfőként, *pater familias*-ként leképezett Mindenható. Ehelyett az isteni gyöngédség, szelídség, anyaiság elemei kerülnek előtérbe.

A tematika reprezentáltsága felekezeti-függő. Az ortodox és katolikus hagyományban – függetlenül a sokak szerint férfiközpontú egyházképtől – Isten „nőies” vonásai központi szerepet kapnak a személyes jámborságban. Ez leképeződik – hogy egy kézzel fogható példát említsünk – az ikonok szintjére is: gondoljunk a gyöngéd istenszülő ikonjának ősi hagyományától kezdve a nőies alkatú, testtartású és arckifejezésű szentábrázolásokon át egészen a napjainkban elterjedt, a szakálltól eltekintve tökéletesen feminin irgalmas Jézus képekig tartó nagy ívre. A protestantizmusban a nőiség jelenléte alig lehelhető fel az egyházi és a személyes istenképben. Itt egy totálisan patriarchális istenkép és jámborság született meg, amely a lelkiségben – kiiktatva a szentkultuszt, a képtiszteletet és a liturgiát a maga komplex érzelmi-emberi valóságával – minden komplementaritás nélkül áll, és végső soron az érzelmi-gyöngédségi szinten való hiányhoz vezet.²⁰

Nem kívánunk külön foglalkozni a biblikus képekkel, amelyekben Isten anyaként jelenik meg, illetve a patriarchális Isten-ember viszonyrendszer helyébe egyfajta „erotikus képiség” lép, hisz ez már más irányú vizsgálódást követelne meg. Ezen a helyen inkább idézzük XVI. Benedek pápa *Deus caritas est* kezdetű enciklikáját, ahol a kérdést tömören összefoglalja:

„Mindenekelőtt Ozeás és Ezekiel próféták írták le merész erotikus képekkel Istennek e népe iránti szenvedélyes szeretetét. Isten Izraelhez fűződő kapcsolatát a jegyesség és a házasság képével ábrázolják; ezért a bálványimádás házasságtörés és prostitúció. Ezáltal, miként láttuk, a termékenységekultuszokat visszaéléseikkel együtt az erosz szóval fejezik ki, de az Izrael és Istene közötti hűséges kapcsolatot is kifejezik vele. Isten és Izrael szerelmi története a legmélyebben abban valósul meg, hogy Isten odaadja népének a Tórát, ami azt jelenti, hogy fölnyitja a szemét

²⁰ Ezt a mondatot azért mertük leírni, mert református egyetemi teológia professzor szájából hallottuk. Érdekes felfigyelnünk arra, hogy míg ezen a ponton a protestáns istenkép erőteljesen patriarchális voltáról beszélünk, addig napjainkban az egyházképet épp a katolikus és az ortodox félnél jellemzik erőteljes patriarchális vonások. Lehetséges, hogy amennyiben a személyes lelkiség terén kiiktatódik a nőiség, akkor az szükségszerűen az egyházszervezet terén talál magának új terepet (pl. női lelkészi szolgálat)? Lehetséges, hogy a nők hierarchikus térnyerését a protestáns felekezetekben egyfajta hiány kiegyensúlyozásaként szemlélhetjük, még ha az adott hiány más szinten létezik is, mint az ellensúlyozásra kidolgozott megoldás? Olyan kérdések ezek, amelyeknek alapos vizsgálata önálló tanulmányt igényelne.

az ember igazi lényegének látására, és megmutatja neki az igazi emberlét útját; ez a történet abban áll, hogy az ember, az egy Isten iránti hűségben élve érzi, hogy Isten szereti, és megtalálja az igazságban és az igazságosságban az örömet – az Istenben való örömet, mely igazi boldogsága lesz: »Mert ki van számomra az égbelen? És ha veled voltam, semmit nem akartam a földön (...) Nekem pedig boldogság az Istenhez ragaszkodnom« (Zsolt 73,25.28)²¹.

Ez a gondolatkör igen termékenyvé vált a keresztény lelkiségben, olyannyira, hogy a Szentháromságban belüli isteni szerelmet is elkezdtek vizsgálni, ahol az Atya mint férfi, a Logosz pedig mint nő jelent meg. Az ember (ilyen megközelítésből szemlélve a dolgot) a Szentlélek működése révén tulajdonképpen ebbe az intratrinitáris, a férfi-nő viszony analógiájaként értelmezhető dinamikába kapcsolódik bele. Ezen a helyen egy középkori szentet, Norwich-i Juliannát idézzük²², aki igen sajátos módon írt nem csak általánosan Isten, de specifikusan Krisztus [sic!] anyaságáról is²³. Julianna oly mélyre hatolt, hogy végül az anyaság teljes ciklusában szólt Istenről: párhuzamban az ember méhbe való zártságával, magzati növekedésével, az anyai fáradtsággal, szenvedéssel a szülés idején, a szoptatással, mosdatással, gondoskodással vagy idősebb gyermeknél a nevelés megannyi feladatával²⁴. Ezt írja kinyilatkoztatásaink könyvében: »A mi magasságos Atyánk, a mindenható Isten, aki a lét, ismert és szeretett minket minden idők előtt. Ebből az ismeretből fakadóan csodálatosan mély szeretetében azt akarta, hogy a Második Személy anyánkká, testvérünké és megváltónkká legyen az áldott Szentháromság előrelátó végtelen bölcsessége szerint. Ebből az következik, hogy miként igaz, hogy Isten az Atyánk, ugyanúgy igaz az is, hogy Isten az anyánk. Atyánk akar, anyánk munkálkodik, és a mi jó Urunk, a Szentlélek megerősít«²⁵. És még: »Beláthatjuk, hogy minden anya a szenvedésre és a halálra hord ki minket, és mit is ér ez? Azonban igazi anyánk, Jézus – aki teljesen szeretet – egyedülként hord ki minket

²¹ XVI. BENEDEK, *Deus caritas est*, nr. 9.

²² Julianna látomásait, üzeneteit számos kritikai kiadásban jelentették már meg, a két legújabb: JULIAN OF NORWICH, *The Writings of Julian of Norwich. A Vision showed to a devout Woman and a Revelation of Love* (szerk. N. Watson – J. Jenkins), University Park (Pa) 2006; Uő., *The Showings of Julian of Norwich* (szerk. D. N. Baker), New York 2004; Julianna munkásságáról ld. G. M. JANTZEN, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, New York – Mahwah 2000; Ch. ABBOTT, *Julian of Norwich: Autobiography and Theology* (Medieval Mysticism nr. 2), Cambridge 1999.

²³ Vö. R. Bradley, »The Motherhood Theme in Julian of Norwich«, in *14th-Century English Mystics Newsletter* 2 (1976/4), 25–30.

²⁴ Ld. J. P. HEIMMEL, »God Is Our Mother« *Julian of Norwich and the Medieval Image of Christian Feminine Divinity*. Salzburg, 1982; vö. B. PELPHREY, *Love Was His Meaning. The Theology and Mysticism of Julian of Norwich*. Salzburg 1982.

²⁵ JULIAN OF NORWICH, *Book of Revelations*, LIX.

örömré és vég nélküli életre, áldott legyen ő! Szeretetlen és kemény fáradozásban tart meg bennünket önmagában egészen az idő beteljesüléséig”²⁶.

A fentiekből kitűnik tehát, hogy a *gender studies* által motivált olvasat nem a tartalmak újdonságát, hanem a hangsúlyok és ebből kifolyólag a képzet alkotó „színharmóniák” újrafelfedezését és adott esetben új kompozícióját hozza magával. Hogy az így kiemelendő kulcsfogalmak miért fontosak, arra sajátos erővel mutat rá P. Evdokimov: „Az alapvetően maszkulin világ, amelyben a nő nem játszik semmiféle szerepet, mindig Isten nélküli világ is, mivel Anya nélkül van, és ezért Isten nem tud megszületni benne. (...) A túlságosan is maszkulin világ nem tudja felismerni örök gyökereit: a szüzi tisztaság kristályvizű forrását és az anyai méhet, amely befogadja az Igét és megszüli őt, hogy az embereket szolgálóvá tegye”²⁷.

Hogy itt nem jelentéktelen vizsgálódásról, hanem elemien fontos kérdés-föltevésről van szó, azt rögtön megérthetjük, hogyha a kérdést az emberképbe vezetjük át, hiszen a szentháromságos perspektívából világosodik meg, miként kell(ene) ennek fényében társadalmi vagy éppen egyházi nemi viszonyainkat megalkotni.

EMBERKÉP

A keresztény emberkép gyökerei a Teremtés könyvében keresendők. A két teremtetéstörténet eltérő módon számol be a férfi és a nő teremtéséről. A második történet – amely kronológiailag-keletkezéstörténetileg az első – a közismertebb. Ebben az a sajátos helyzet áll elő, hogy a szöveg a biológiai nem és a társadalmi/kulturális nem modernkori megkülönböztetésével nem számol. Ezt mutatják már a nevek is: az első nő Éva, vagyis anya, míg a férfi Ádám, földből való, a föld megmunkálására született ember. A biológiai és a társadalmi nem kettőssége nem létezik. Ezen felül a szöveg még egy olyan nehézséget prezentál, amelynek okán nem igazán tekintik napjainkban „politikailag korrektnek”: a férfi és a nő teremtését egyfajta linearitásban mutatja, amelynek súlyos következményei lehetnek:

„Egyszer pára szállt fel a földről és megáztatta a föld egész felszínét. Akkor az Úristen megalkotta az embert a föld porából és orrába lehelte az élet leheletét. Így lett az ember élőlénné. Az Úristen kertet telepített Édenben, keleten, és oda helyezte az embert, akit teremtett. (...) Az Úristen vette az embert és Éden kertjébe

²⁶ Uo., LX.

²⁷ P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1989, 255.

helyezte, hogy művelje és őrizze. (...) Azután így szólt az Úristen: »Nem jó az embernek egyedül lennie. Alkotok neki segítőtársat, aki hozzá illő.« Az Úristen megteremtette még a földből a mező minden állatát, s az ég minden madarát. Az emberhez vezette őket, hogy lássa, milyen nevet ad nekik. Az lett a nevük, amit az ember adott nekik. Az ember tehát minden állatnak, az ég minden madarának és a mező minden vadjának nevet adott. De a maga számára az ember nem talált segítőtársat, aki hasonló lett volna hozzá. Ezért az Úristen álmod bocsátott az emberre, s mikor elaludt, kivette egyik oldalcsontját, s a helyét hússal töltötte ki. Azután az Úristen az emberből kivett oldalcsontból megalkotta az asszonyt, és az emberhez vezette²⁸.

Első – és felületes – olvasásra mi derül ki a szövegből? Az Isten eredetileg csak férfit teremtett, őt áldotta meg, neki adta oda az Édenkertet. Ő érezte magát egyedül, ezért kapta meg az állatokat társul. Mivel az állatok nem elégitették ki társ-igényét, csak ezért teremtett utólagosan az Isten asszonyt is mellé. Mi következik ebből? A nő alárendelt szerepe (a férfi önmagáért van, a nő a férfiért). Mintha a teremtés-elbeszélés visszaigazolná (vagy: ideológiailag megalapozná) a patriarchális társadalmi berendezkedést annak minden igazságtalanságával és visszásságával egyetemben.

Ez azonban csak a felszínes olvasat. Ha a szövegben a férfi és a nő viszonyát helyesen akarjuk megérteni, el kell olvasnunk Ádám ujjongását is: „Ez már csont a csontomból és hús a húsemből. Asszony a neve, mivel a férfiből lett”²⁹; majd az ehhez hozzáfűzött mondatot: „Ezért a férfi elhagyja apját és anyját és feleségéhez ragaszkodik, s a kettő egy test lesz”³⁰. Mi fejeződik itt ki? A totális egység, az „egy húsból valóság” öröme. Hogy nincs szó alá-fölérendeltségi ideológiáról, azt az érdekes mondat mutatja: „ezért a férfi elhagyja...” – ez épp ellenkezik a társadalmi gyakorlattal, amely a magyar nyelvben is kifejeződik: feleségül vesz, feleségül megy az ember. A társadalmi gyakorlatban a nő az, aki elhagy mindent, hogy a férjéhez (és a férje családjához) csatlakozzék, a helyzet tehát kiegyensúlyozatlan és alkalmat ad az alá-fölérendeltségre. Az eredeti szöveg – amelyet majd maga Jézus is idéz – épp ez ellen szólal meg. A férfi és a nő ugyanazzal az elhagyással kell, hogy egymáshoz ragaszkodjék, vagyis kölcsönös feltétlenségben, egyforma áldozattal, teljes egyenrangúságban.

Miért volt más a gyakorlat? Miért használták fel századokon át a fenti bibliai szakaszt a női alávetettség logikájának igazolására? Erre a bűnbeesés története adja meg a választ. A férfi–nő viszony felborulásában, egyensúly-

²⁸ Ter 2,6–8.15.18–22.

²⁹ Ter 2,23.

³⁰ Ter 2,24.

vesztésében a Szentírás a bűn következményét látja, amit Isten drámai keménységgel fogalmaz meg, amikor így szól Évához: „Vágyakozni fogsz férjed után, ő azonban uralkodni fog rajtad”³¹. A teremtéskori emberi konstitúció, a nemek viszonyának tragikus szétzuhanása ez, az elidegenedés és a létezés helyébe lépő birtoklás szemlélete. Mindez nem Isten akarata, hanem az emberi bűnösségnek, vagyis a belső megosztottságnak, „a test kívánságának, a szem kívánságának és az élet kevélységének”³² a következménye. Mint ilyen, nem szolgálhat alapul semmiféle társadalmi egyenlőtlenség igazolására, hanem épp ellenkezőleg: örökös figyelmeztetés és meghívás a szociálisan és kulturálisan rögzült igazságtalanságok leküzdésére.

Mindez még világosabban mutatkozik meg az első (kronológiai szempontból későbbi) teremtéstörténetben. Ott az ember teremtése nem lineáris egymásutániségben lejátszódó eseménysor, hanem egyetlen egy teremtető aktus:

„Isten újra szól: »Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá. Ők uralkodjanak a tenger halai, az ég madarai, a háziállatok, a mezei vadak és az összes csúszómászó fölött, amely a földön mozog.« Isten megteremtette az embert, saját képmására, az Isten képmására teremtette őt, férfinek és nőnek teremtette őket. Isten megáldotta őket”³³.

A szövegrészlet több szempontból is érdekes. Mi legfontosabb elemként azt emeljük ki, hogy az Isten az ember teremtéséről, és nem a férfi és a nő megalkotásáról határoz. Más szóval: a nemi differenciáltság az emberi létezés szükségszerű járuléka, előbb vagyunk emberek, és mert emberek vagyunk, léteünk szükségszerűen férfiként vagy nőként. Így tehát minden isteni ajándéknak – az istenképűségnek, az áldásnak, a megbízatásoknak és a föld fölötti uralomnak – nem a férfi vagy a nő a hordozója, hanem az ember. Ezen a ponton szövegünk még inkább egyértelműen állítja elének férfi és nő egységét és egyenlőségét. E gondolati kettősséget a Katolikus Egyház Katekizmus a következőképpen ragadja meg:

„A férfi és a nő teremtvé vannak, azaz Isten akarta őket: egyrészt mint emberi személyeket tökéletes egyenlőségben, másrészt saját férfi és női mivoltukban. A »férfiúi lét« és »női lét« jó és Isten akarta valóság: mindkettőnek, a férfinak és a nőnek elveszítethetetlen méltósága van, melyet közvetlenül Istentől, Teremtőjüktől kapnak. A férfi és a nő ugyanazzal a méltósággal »Isten képmása«. »Férfiúi és női mivoltukban« tükrözik a Teremtő bölcsességét és jóságát”³⁴.

³¹ Ter 3,16.

³² Vö. 1Jn 2,16.

³³ Ter 1,26–28.

³⁴ KEK 369.

Így jutunk el a *gender studies* felvetéséhez, amelynek kapcsán már jelen fejezetünk elején is megelőlegeztük a véleményünket. Bár ma sokak számára diszkreditált dolog állandó férfi és női szerepekről beszélni, a biblikus tanítás fényében ettől nem tekinthetünk el. Miért? Azért, mert mi nem a biológiai és a társadalmi vagy kulturális nemiség különválasztásában látjuk a helyes utat – vagy ha ezt szintek elkülönítéseként fogjuk fel, akkor hozzátesszük a harmadik dimenziót: a teológiai nemiségét. Másképpen megfogalmazva: az ember biológiai és társadalmi nemisége között elidegeníthetetlen kapcsolatot feltételezünk a nemiség teológiai szemlélete alapján.

Pavel Evdokimov, a neves ortodox teológus ezért beszél a nemiségről egyenesen úgy, mint egyfajta archetipikus karizmáról. Miről is van szó? Arról, hogy a férfiség és a nőség a természet rendjében ellenpólust képeznek – a teológusok, amikor a férfi és a nő komplementaritásáról beszélnek³⁵, erről gyakran megfeledkeznek, ezáltal a komplementaritás torzult értelmezéseit nyújtják. Ezért hangsúlyozza Evdokimov: ha van komplementaritás férfi és nő között, az csakis a kegyelem rendjében, Krisztusban állhat fenn³⁶.

„Tisztáznunk kell a komplementaritás értelmét, hogy elkerüljük a helytelen megoldásokat. A férfi és a nő – egyetlenségük okán – kizárnak minden legnagyobb közös osztót, amelyben feloldódnának egy megvalósíthatatlan szintézisben. Másrészt – mivel maga Isten teremtette őket szemtől szemben – nem megengedhető az egyik redukciója a másikra. És végezetül ez az oka annak, hogy – a szentségi életen kívül – szemben állnak, vagy egyszerűen csak egymás mellett vannak, idegenként mindörökre, és még magában a vonzódásukban is csak a köztük lévő távolság végtelenségét: a bukást tükrözik vissza”³⁷.

Ez tehát az antinómiában álló archetípusok szintje. Ám az isteni meghívás az egységre – amelyet a Teremtés könyvében láthattunk, s amelyet maga Jézus is idéz az evangéliumban – karizmatikus, vagyis különös kegyelmi adományból fakad, és útja a kinyilatkoztatásban mutatkozik meg:

„A kinyilatkoztatás mutatja meg az egyetlen megoldást, amelyben az egyik anélkül foglalja magába a másikat, hogy bármit is eltörölne vagy megsebezne. Egy ilyenfajta szinergizmus a kölcsönös beteljesedésben felemeli mindegyik valódi lényegét, egyenesen az ádami természetben adott eredeti előkép fölé”³⁸.

³⁵ Ld. A. PRUDENCE, »Integral Sex Complementarity and the Theology of Communion«, in *Communio* 17 (1990), 523–544.

³⁶ Vagy tegyük hozzá: állhat helyre.

³⁷ P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, 254.

³⁸ Uo.

Vagyis az istenképű ember nemiségének a kegyelmi rendben való beteljesítésével nem egyszerűen helyreállítja a paradicsomi állapotot, de meg is haladja azt. Így születik meg tulajdonképpen az a férfi és a nő a Lélek rendjében, akit az Isten kezdetektől fogva megálmodott.

„A férfi és a nő minél inkább elmélyíti a saját típusát, és ezt nem elkülönítve, hanem archetipikus kölcsönösségben teszik, annál inkább képesek lesznek teljességgel asszimilálni szemtől szemben valóságuk pozitív magját, és így pedig elérik a maguk igazságát.” Ebből következik, hogy *„a nemek veszedelmes antagonizmus nem oldható fel a szerzetesi radikalizmussal [vagyis a szüzesség eszményének radikális megélésével], hanem csakis egy kölcsönös lelki megtérés révén lehet igazán felülhaladni”*³⁹.

Ez a kölcsönösség, a túlhaladás nem csak az aktuális emberi állapoton, hanem még az ádami előképen is a házasság szentségében, kegyelmi erőterében valósul meg és teljesül be, amelyet Krisztus maga alapít – vagy mondhatnánk: maga teremti újjá, hiszen ugyanazokkal a szavakkal hozza létre a szentséget, mint amelyeket Ádám Éva fölötti ujjongása után a Teremtés könyvében találunk. O. Clément csodálatosan ragadja ezt meg: *„Az igazi szerelem nem személytelen erotika és nem is abszolutizált szenvedély [amelyekben megmaradna a férfi és a nő antinómiája – a szerző megj.]. Az erőszt a gyengédség szolgálatába állítja, és tudja, hogy a másinak is szüksége van arra, hogy üdvözljön, de azt is tudja, hogy szerelmük által együtt üdvözülhetnek. Krisztus helyreállította a világ kezdetén alapított, nagyszerű házasságot (...). Azóta lehetővé vált az igazi házasság, ami nem társadalmi intézmény [vagyis: társadalmi-kulturális szerep, ld. a gender studies álláspontját], hanem misztérium. Krisztusban legyőzhetjük a »szív keménységét«, és megtanulhatjuk a hűséget, amely a hűséges Istent tükrözi, aki sosem szűnt meg igent mondani nekünk, még akkor sem, amikor visszautasítottuk. Ezentúl a férfi és a nő nagyszerű házasságát a megbocsátás, a halálnál erősebb élet vezérelni”*⁴⁰.

Ez az a pont, ahol világossá válik, mire gondoltunk akkor, amikor fentebb a biológiai és a társadalmi nemiség mellett elkezdtünk a teológiai nemiségről beszélni. Arról van szó, hogy a nemiség pusztán természetes szinten szükségszerű és feloldhatatlan falakba fog ütközni, legyen az akár a férfi uralkodása a nő fölött a Teremtés könyve istenítélete szerint, akár a nő felszabadításának rosszul felfogott ideológiája, amely a férfiak keményszívűsége helyébe, mintegy azt legyőzendő, megteremti a nők keményszívűségét.

³⁹ Uo.

⁴⁰ O. CLÉMENT, *Kérdések az emberről*, Budapest 2004, 100–101.

A férfinak és a nőnek ez a szükségszerű antinómiába való rögzülése, amely feloldás nélküli feszültséggé teszi a nemi állapotot, olyan helyzetet teremt, hogy valóban alkalmatlanná válnak a klasszikus nemi szerepek, s a kiutat vagy a szerepkorlátok egymásba mosása, szabadon átjárhatóvá tétele (ld. a transzszexualizmust, transzgenderizmust stb.), vagy pedig a most már általánossá váló promiszkuitás jelentheti⁴¹. Beszelnünk kell tehát a nemiségről mint teológiai valóságról, hogy megmentjük az embert az elsónél is nagyobb bukásától: attól, hogy a teremtet állapotánál fogva őt jó irányba mozdítani képes erők vesztvé váljanak, és végül az *erosz* mozgatóereje egy személytelen szexualitásban kiüresítse az emberi szerelmet⁴². Ez lenne a karizmáját veszített, romjaiba dőlt archetípus állapota.

Végezetül – és összegzésképpen – álljon itt II. János Pál pápa buzdítása:

„Az Isten szeretet: benső életét a személyes szeretetközösség misztériumában éli. Azáltal, hogy a férfi és a nő emberi természetét a saját képmására teremti, a lelkiismerettel együtt beléjük oltotta a szeretetre és a közösségre szóló meghívást, azaz képességet és felelősséget.”⁴³

EGYHÁZKÉP

Már a fenti két kérdés is rávilágított arra, hogy valódi csatatérre merészkedik az, aki a *gender studies* kapcsán kibontakozó viták bibliai-teológiai folyamatait elemzi. Vannak, akik – már-már ideologikus módon – belekapaszkodnak egyfajta érzéketlen tradicionalizmusba, végül már nem Istenért vagy Egyházért, hanem bizonyos kulturális kifejeződési formákért vérüket ontva; mások pedig a kérdéskört arra szeretnék (olykor tudattalanul) felhasználni, hogy kortárs társadalmi elvárásoknak, egyfajta „politikai korrektségnek” tegyenek eleget, még hogyha ez adott esetben kevésbé összeegyeztethető is a hitletéteménnyel. Melyek is a csatatér legfontosabb helyei, vagyis a viták leginkább áttüzesedett elemei?

⁴¹ Ld. Evdokimov megfontolását: ez az állapot „az embert vagy teljesen a saját tudattalanjába, saját lelkének a női, a férfi felé vonzó oldalaiba olvadva mutatja [ez a homoszexualitás esete]; vagy pedig teljességgel a tudatos énjének a felszínére kivetítve, ez pedig a poligámia vagy a dongiovannizmus végtelen és értelmetlen körforgása” – i.m., 255.

⁴² A témakörben érdekes körképet ad és mélyreható elemzést nyújt: F. FAROS, *La natura dell'eros* (Ecumene. Collana di vita e teologia ortodossa nr. 1), Sotto il Monte (Bg) 1993.

⁴³ II. JÁNOS PÁL, *Familiaris consortio*, nr. 11.

- *Hierarchia*. Buday Kornélia a Magyar Pax Romana 43. közgyűlésén elhangzott beszédében a következőképpen foglalta össze tömören és egyértelműen a kritikát: „A feminista kritika magát a hierarchiát kérdőjelezi meg. Az egyházi szolgálat hierarchikus rendjének kérdése azután kétséggé teszi a struktúra szükségességét, tulajdonképpen a Jézus egyházából való eredeztetését is. A hivatalos nézet vallja, hogy a hierarchikus rend isteni elrendelés eredménye, melyen változtatni nem lehet. Ugyanakkor biblikus és történelmi tanulmányok sora vonja kérdőre ezt az állásfoglalást, mivel tudományosan kimutatható tény, hogy a Jézus köré gyűlt tanítványi közösség struktúráját a változó társadalmi és kulturális körülményekre adott reakciói alakították”⁴⁴.
- *Szentségi szolgálat*. Buday idézi Ch. Gudorf álláspontját, amely szerint a szentségek a nők alapvetői tapasztalataiból fakadnak (szülés, táplálás, vigasztalás), s azt aényt, hogy ezeket az Egyházban csak férfiak szolgálthatják ki, egyfajta pszichológiai kompenzációnak tekinti – a férfiak (kisajátítva ezeket önmaguknak) így mintegy a nők fölé tudnak kerülni. Ezáltal a szentségi gyakorlat, amely kizárólag a férfiak kezében összpontosul, azt kommunikálja, hogy a férfi spirituálisan magasabb rendű, mint a nő⁴⁵.
- *A klerikus / laikus kettősség megkérdőjelezése*. „...a laikus-klerikus megkülönböztetés ugyanis a profán-szent szétválasztását vonja maga után, mely azután az egyház és a világ radikális elkülönítését/elkülönülését eredményezi. Ezek az elválasztások régebbi teológiai iskolák természet és kegyelem közt húzott fundamentális dichotómiájára vezethetők vissza. Így alakul ki az egyház vallási és társadalmi küldetése közti különbségtétel. A szolgálatok ugyanakkor nem »életállapotokhoz« kötött statikus besoroláson, hanem kompetencián és karizmán kell, hogy alapuljanak. Éppen ezért folyamatosan szükséges revideálni, vajon az egyházi struktúrák kellő hatékonysággal szolgálják-e az egyház világi küldetésének megvalósulását”⁴⁶. A klerikus-laikus megosztás következménye, hogy az egyház életében vannak olyan rétegek, amelyek kiszorulnak a döntéshozási mechanizmusokból, amelyek mintegy elnémulnak a közösség életében.

⁴⁴ BUDAY K., *Alma és a fája. Nők vallási szocializációja a katolikus egyházban – és annak feminista kritikája*, előadás a Magyar Pax Romana 43. kongresszusán, http://www.magarpaxromana.hu/tevekenysege/kongressz/43/buday_kornelia.html (kutatás ideje: 2009.03.12.).

⁴⁵ Vö. Ch. GUDORF, »The Power to Create. Sacraments and Men's Need to Birth«, in *Horizons* 14 (1987), 296–309.

⁴⁶ BUDAY K., i.m.

- *Decentralizáció.* A maszkulin hierarchia és az így megalkotott egyház-kép szükségszerűen centralizált. Napjainkban a krisztusi küldetés teljesítéséhez decentralizációra van szükség.

Nem tartjuk feladatunknak azt, hogy az egyes felvetésekre konkrét, kifejtett válaszokat adjunk, sokkal inkább egy alapvető állásfoglalásra törekszünk. A klasszikus viszontválaszok alapján a hagyományelvre építenek – és végül nem érnek célt. Miért? Alapvetően azért, mert a hagyomány értelmezése maga is a viták keresztútjében áll: hogyan különítem el a hagyományban azt, ami az adott történelmi kor társadalmi-kulturális valóságának lenyomata attól, ami valóban változhatatlan, isteni kinyilatkoztatáson alapuló tanítás? Ugyanez a kérdés áll akkor is, amikor a Bibliára történő utalással igyekszik érvelni az ember.

Véleményünk szerint más irányba kell terelni az eszmecserét, mert a fenti szinteken az elmúlt másfél évtizedben már állófrontos háborúról beszélhetünk, amely egyre kevésbé kecsegtet bármilyen, a lelkek üdvét szolgáló megoldással. Itt már megmerevedett ellenérzések kölcsönös egymásnak feszülésével van dolgunk, ahol igazzá vált: *mondd meg, melyik katolikus közösséghez tartozol, és én megmondom, mi a „személyes” véleményed a kérdés kapcsán.* Meg kell próbálnunk új alapokra fektetni az egész vizsgálódást ahhoz, hogy ez az egyébként lényeges és fontos szándék az idő előrehaladtával ne váljon önmaga megöregedett, az új fiatalság által csak hűvös távolságtartással kezelt árnyképévé⁴⁷. Ezekre a szempontokra hamarosan, kevéssel lentebb még visszatérünk.

Ugyanakkor nem feledhetjük azt sem – túl az „egyházársadalmi és egyházpolitikai” vitákon –, hogy az Egyház maga mint olyan jegyesi és anyai karakterrel rendelkezik. Ha az istenképet kritika éri maszkulin befolyásolt-sága okán, ez a kritika az egyházképre (itt most nem a konkrét egyházi szintek megvalósulására gondolunk) egyáltalán nem állhat. A II. Vatikáni Zsinat így ír az Egyházzal szembeni dogmatikus konstitúciójában:

„Az Egyház (...) Isten igéjének hívó elfogadása által maga is Anya lesz: az igehirdetéssel és a keresztséggel ugyanis a Szentlélektől fogant és az Istentől született

⁴⁷ Az „-izmusok” rendkívüli gyorsasággal öregszenek, s olykor a viták végső megoldását a kivárási módszer jelenti a gyakorlatban – nem találunk a kérdésre választ, de ez nem is baj, az idő kereke egyre gyorsabban túlforgat rajta. Egy mai fiatal a fenti kérdésekben már 10-20 évvel ezelőtti problematikát lát, a férfi és női lét aktuális kérdései már egészen más irányba mozognak (van-e még férfi és női identitás? hogyan tudjam örömmel, és nem unalmas harccal megélni azt, aki vagyok? már nemhogy a nőségemben, de az emberségemben sem találok értelmet, célt, méltóságot, mit tegyek? stb.).

gyermekeket új és halhatatlan életre támasztja. És ő maga Szűz, aki jegyesének adott hűségét sértetlenül és tisztán őrzi.”⁴⁸

Az Egyház tapasztalata speciálisan női tapasztalat. Amit Norwich-i Julianna az isteni / krisztusi anyaság kapcsán írt, az az emberi létszinten magában az Egyházban éled újra: az anyai lény teljes tapasztalati gazdagsága valójában az Egyház képét rajzolja meg: a foganás, a kihordás, a világra szülés, a táplálás, a gondoskodás, a nevelés, a törődés és végül – napjainkban mennyire fontos ez! – a megbocsátás, az otthonteremtés és a mindenhol, mindenkor és mindenkit való a hazavárás sajátosan asszonyi arcot kölcsönös Krisztus Egyházának. Ezt nem feledhetjük, s erről valóban sokat kell beszelnünk, hisz a férfiak szolgálnak az Egyházban – a nők azonban magának az Egyháznak a kegyelmi tapasztalatát hordozzák saját személyes létükben és viszont.

HARCOK UTÁN TÁVLATOK

Melyek lehetnek az utak – vagyis a módok, ahogyan szembenézhetünk a férfiség és nőiség problémáival az Egyházban és a teológiában?

– *A kritika kritikája.* Egy kritikus álláspont akkor megbízható és hiteles, ha kiállja a legnehezebb próbát, vagyis a saját kritikus elvének alávetve is fennmarad. A *gender studies* és az ahhoz kapcsolódó biblikus és teológiai viták során sokszorosan kifejtést nyert, hogy a Biblia és az egyházi hagyomány alapvetően a korabeli társadalom és kultúra által meghatározott valóság – vagyis minden, ami nemi determinációként jelentkezik, az az adott kor függvénye. Ha ma szólalna meg az Isten, nevezhetné már magát Anyának is, nem úgy, mint kétezer évvel ezelőtt. Ha ma kerülne sor a megtestesülésre, akkor a második isteni Személy születhetne nőként. S ha a Szentlélek ma hozná létre az Egyházat, akkor az lehetne akár férfi-nő (vagy csak nő?) hierarchián alapuló intézmény. Ám ha következetesek vagyunk, és a kritika elvét kisarkítjuk, akkor azt kell mondanunk, hogy amit ma követelnek, az két generáció múlva már maga is túlhaladott és alkalmatlan lesz, a 2009-es társadalom és kultúra lenyomata. Jöhet egy kor, ahol az Isten férfiarcú Anyaként nyilatkoztatja ki magát, és egy akkori megtestesülés eshetőségével számolva Jézust Mária és Mariann szülné és nevelné fel, az Egyház pedig apránként mindent jóváhagyna és erkölcsileg semlegesként vagy jóként minősítene, amit a társadalmi többség elfogad? Egyszóval: maga a kritika is társadalmi-kulturális termék, és mint ilyen, alkalmatlan arra, hogy globális

⁴⁸ LG 64.

érvényt szerezzen magának. Mit szólnának az ázsiai keresztény asszonyok, ha az európai és észak-amerikai keresztény asszonyok létrehoznának egy olyan isten- és egyházképet, amely számukra idegen és elfogadhatatlan? Megint másként megfogalmazva: az egész kérdés inkább szól történelmi és földrajzi itt és mostunkról, mintsem a keresztény hitről magáról a maga isteni és kinyilatkoztatott természetében.

– *Elvtelen alapelvesség?* Hányszor engedheti meg magának az Egyház, hogy konkrét intézményes és emberi rendszereiben úgymond paradigmát cseréljen? Annyiszor, ahányszor az „*idők jelei*” ezt megkövetelik. Hányszor engedheti meg magának a krisztusi kinyilatkoztatott hit, hogy alapelveket váltson? Valószínűleg az első radikális váltás egyszersmind az utolsó felé is mutatna, hiszen azt az ősi hitelvet adnánk fel, hogy a hit történelmi életének folyamatossága a Szentlélek műve. Másrészt: miért kell abból kiindulnunk, hogy problémáink megoldása csakis a hitelvek változtatása lehet. Ismételjünk, itt nem egyszerűen a hierarchiáról és a szentségkiszolgáltatás rendjéről van szó, hanem azokról a jelenségekről, amelyek végül azt eredményezik, hogy vannak közösségek, ahol a keresztség kiszolgáltatása így történik: „... én megkeresztellek téged az Anya, a Leány és a Szent Szellem nevében...” És akkor még nem szóltunk azon elképesztő ideológiai konstruktumokról, amelyekben feltűnik előttünk Jéza Kriszta újszerű arca. Lehet-e egy elveit a kor igényei és többségi ízlése szerint változtató kereszténység hiteles? Szent Pál írja: „*Tudom, kinek hittem!*”⁴⁹ Mi tudjuk még?

– *Hiszünk-e Isten szuverenitásában és bölcsességében?* Vitáink középpontjában az a szükségszerű tény áll, hogy a kinyilatkoztatás, a megtestesülés és a megváltás történelmi eseménysora egy patriarchális és alapvetően maszkulin emberi közegben játszódott le, és ennek ezer nyomát felfedezhetjük a szentírási könyvekben és az egyházi életben. A kérdés csak az: nem az Isten szándéka volt, hogy így és ekképpen történjen meg a megváltás? Az emberiség történelmének évezredei vagy a mindenség évmilliárdjai lehetővé tették volna, hogy máskor és máshol történjék meg mindez. Isten döntése volt az, hogy minden úgy játszódjon le, ahogyan – és az is, hogy mindez olyan lenyomatot hagyjon az apostoli egyház révén a történelemben, mint amilyet. A konkrét pillanat „*az idők teljessége*” volt (és egy anya állt ennek az időteljességnek a szolgálatában)⁵⁰, amikor az Atya „*előre elhatározott terve szerint*”⁵¹ végbe ment minden, aminek meg kellett történnie. Akkor és ott kellett fel-

⁴⁹ 2Tim 1,12.

⁵⁰ Vö. Gal 4,4.

⁵¹ Vö. ApCsel 2,23.

hangoznia a *consummatum est* kiáltásának, amikor és ahol felhangzott. Ez valóban társadalmi és kulturális meghatározottságokkal jár – azonban erről az Isten tudott, és mégis úgy döntött, ahogyan. A mi feladatunk tehát nem lehet az, hogy mintegy „Isten gondolatai mögé pislantunk”, mert ez reménytelen vállalkozás – mit is akarhatott tulajdonképpen a kulturális valóságtól függetlenül? mit is üzen a társadalmi meghatározottságtól elvonatkoztatva? Olyan kérdések ezek, amelyekre nincs objektív válasz. Minden kutakodás, ami ilyen problémákat feszeget, inkább fogja a kutató elme szubjektivitását, mint az igazság objektivitását tükrözni⁵². Abból kell kiindulni, hogy Isten azt akarta, amit végbevitt, és azt üzent, amit mondott. A mi feladatunk nem a szubjektivizáló mögékérdezés, hanem annak szüntelen vizsgálata, hogy ezen isteni-kinyilatkoztatási keretben megtaláljuk a kornak, az embernek és a társadalmi-kulturális valóságnak leginkább megfelelő utakat az üdvösség meghirdetésére, nem feledve, hogy „*kinek hittünk*”.

– Az Egyház nem végcél, csak eszköz. A viták hevében oly hatalmas diszkusszió bontakozik ki, hogy az ember néha már elbizonytalanodik: tulajdonképpen mi is a cél? Miért küzdünk? Mintha az Egyház egy olyan intézmény lenne, amelyet emberi menedzsment és szervezéstechnika szabályai szerint a lehető leghatékonyabbra kell faragni. Ennek során természetesen a megfelelő társadalmi normarendszer és elvárások szerint kell szabni-alakítani az arculatát. Ám nem feledkezhetünk meg arról a tényről, hogy az Egyház nem cél, csak eszköz – az Isten Országának zsengeje, de nem az Ország maga. Szent Jeromos azt írja egy helyütt: a Szentírás lapjai elégnék a végső nap tűzében. *Mutatis mutandis* azt kell mondanunk, hogy az Egyház maga is elég e tűzben, hogy a helyét a mennyei Jeruzsálem vegye át. Ez ha nem is csökkenti a vitáink fontosságát és a célkitűzések emberi jogosságát, azonban mégis emlékeztet arra, hogy a tónust, a módszert, az egymással való párbeszéd ellehetetlenüléseit kell megváltoztatnunk.

Ha mindezekre képesek leszünk, akkor a – számos vonatkozásában már nem is hitbeli, hanem a szó eredeti és tág értelmében vett politikai – vitának visszaadhatjuk teológiai természetét, tudva, hogy a teológia elsődlegesen nem észtudomány, hanem emberi próbálkozás a misztériumról való értelmes beszédre. Ha ez a beszéd a beszélő férfiséga és nőisége által meghatározott, ebben pozitív kihívást kell látnunk, indítást arra, hogy a teljes ember forduljon az Isten felé, érzelmi, értelmi és minden egyéb valóságának teljes-

⁵² Gondoljunk a verset elemző tanár és a verset író, az órán vendégként megjelenő Arany János találkozására az osztályteremben! A tanár fejtegeti: „Amikor ezt írta, az író arra gondolt...” – mire Arany: „Gondolta a csuda!”

ségével, egymást segítve vagy éppen korrigálva. A *gender studies* rávilágít számos hiányra az Egyház életében. Tudatosít bennünk olyan tényeket, amelyekkel nem foglalkozunk (eléggé). Érzékennyé tesz mások sebzettsége vagy kiszolgáltatottsága iránt. Rávilágít arra, hogy napjaink embere számon kéri rajtunk, képesek vagyunk-e a férfinak és a nőnek a Teremtés könyvében megrajzolt, Istentől akart valóságát hitelesen megvalósítani önnön közösségünkben, valóban gyümölcsözővé téve azt az archetipikus karizmát, amelyben emberségünket férfiként vagy nőként megélhetjük.

A harcok keresztttüzében és a hatalmas távlatokkal szemközt érdemes felidézni VI. Pál pápa szavait, amelyekkel 1963-ban, pápasága első évében megnyitotta a II. Vatikáni Zsinat második ülészakát:

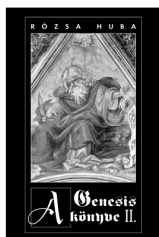
„Sokat mondhatnánk a modern ember komplikált és számos szempontból szomorú körülményeiről, azonban nem ennek van itt az ideje. Most – miként azt az imént mondtuk – bensőnk szeretettől lángol, ahogy maga a Zsinatra egybegyűlt Egyház is lángban ég. Végtelen szimpátiával kövessük nyomon korunkat és számos, olykor ellentmondásos megjelenési formáját, és ragadjon minket magával az a vágy, hogy átadjuk kortársainknak a szeretet, az üdvösség és a remény üzenetét, amelyet Krisztus hozott el a világnak: »Isten nem azért küldte a Fiát a világba, hogy elítélje a világot, hanem hogy a világ megmeneküljön általa« (Jn 3,17)”⁵³.

Ez a szeretet ment meg minket, állítja helyre férfi és női mivoltunkat, emeli azt be a kegyelem rendjébe, ahol a természet (és társadalom) rendjében fennálló antinómiák végül erejüket veszítik, és a férfiként és nőként létező istenképű emberen felragyog a Teremtő és Megváltó Isten dicsőségének fénye.

ÉLETRAJZI ADATOK:

TÖRÖK CSABA a Pontificium Collegium Germanico-Hungaricum növendékeként a római Gergely Egyetemen fundamentális teológia szakot végzett, a PPKE HTK-n védte meg doktori (PhD) értekezését.

⁵³ VI. PÁL, *Discorso per l'apertura del secondo periodo del SS. Concilio*, 1963. szeptember 29. – AAS 55 (1963), 841–859.



RÓZSA HUBA: A GENESIS KÖNYVE II.

A Genesis-kommentár 2. kötete a pátriárkák történetének magyarázatával foglalkozik, közelebbről az Ábrahám-elbeszélésekkel. A kommentár kitér az Ábrahám-elbeszéléskör irodalomkritikai elemzésére, a szövegek redakció- és hagyománytörténeti kérdéseire, de a hangsúlyt a szöveg kánoni formájának elemzésére és jelentésére helyezi. Az olvasó az elbeszélések magyarázata során minden szempontból átfogó és alapos ismereteket kap e témakörben.

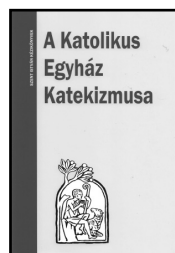
532 oldal, puhafedeles. Ára: 2800 Ft

A KATOLIKUS EGYHÁZ KATEKIZMUSA

„Őrizni a hitletéteményt, íme, ez az a küldetés, melyet az Úr Egyházára bízott és amit az betölt minden időben“ (II. JÁNOS PÁL PÁPA)

A kötet szerves és rendezett módon tárja elénk a katolikus tanítás lényegi és alapvető tartalmát, a hit és az erkölcs igazságait, a II. Vatikáni Zsinat és az egyházi Szentagyomány egészének fényében. A mű szerkezete, a katekizmusok nagy hagyományát követve, négy tartópillérre épül: szól a keresztségi hit megvallásáról, a hit szentségeiről, a hitből fakadó életéről és végül a hívő imádságról.

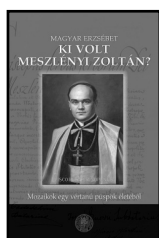
864 oldal, keménytáblás. Ára: 3900 Ft.



A SZENTMISE RENDJE NYOLC NYELVEN

A Szentmise állandó részei magyar, latin, német, angol, olasz, francia, spanyol és lengyel nyelven, a Római Misekönyv Általános rendelkezései alapján.

48 oldal, puhafedeles. Ára: 650 Ft.



MAGYAR ERZSÉBET: *Ki volt Meszlényi Zoltán?*

Mozaikok egy vértanú püspök életéből

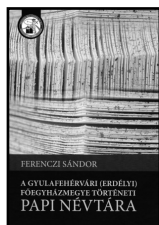
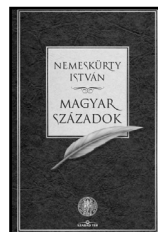
Meszlényi Zoltán püspök életéről, meghurcoltatásának körülményeiről és haláláról a közvélemény igen keveset tud. Az Esztergomi Főegyházmegye kanonokja, segédpüspöke, majd Mindszenty József letartóztatását és Drahos János halálát követően káptalani helynöke 1951-ben, vád, per és ítélet nélkül tűnt el, halt meg. A könyv lapjain szem- és fültanúk is megszólalnak, felidézve emlékeiket, tanúságot téve az Egyház iránti feltétlen hűségét mindhalálig megvalló püspökről.

72 oldal, puhafedeles. Ára: 460 Ft.

NEMESKÜRTY ISTVÁN: *Magyar századok*

A közismert szerző a tőle megszokott írói precizitással, gondossággal követi nyomon nemzetünk életének meghatározó történelmi eseményeit, az államalapítástól napjainkig.

572 oldal, keménytáblás. Ára: 2800 Ft.



FERENCZI SÁNDOR: *A Gyulafehérvári (Erdélyi) Főegyházmegye történeti papi névtára*

A kötet ezer évet felölelve névsor szerint mutatja be az egyházmegyés papokat. Mivel az ezer év alatt a főegyházmegye egyházi közigazgatási területe változott, a névtár „történeti” jelzőjében az is benne van, hogy a ma nem Gyulafehérvárhoz tartozó egykori területen működött papok is szerepelnek benne, és fordítva. Kimaradtak azok, akik szolgálatuk idején más egyházmegyés papként nem a mai főegyházmegye területén működtek. 468 oldal, keménytáblás. Ára: 2900 Ft.

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. Bettencourt (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	1
JOSÉ GRANADOS: Az új Hozsanna az új Templomban – Jézus bevonulása Jeruzsálembe	3
GAETANO PASSARELLI: A gyermekek ünnepe – Megfontolások Jézus jeruzsálemi bevonulásának ünnepe és az ünnep ikonográfiája kapcsán	26
MONIKA PONIATOWSKA: A szamár mint szimbólum a vallásban és a kultúrában	38
PUSKÁS ATTILA: A keresztény életszentség eszménye a <i>Lumen gentium</i> és II. János Pál pápa tanításában	45
ALESSANDRO MINUTELLA: Hans Urs von Balthasar eszkatológiájának krisztológiai-szentháromságtani alapvetése	55
HOLGER ZABOROWSKI: A szabadság kihívásai	61
THOMAS SÖDING: A szabadság szabadabbá tesz (Gal 5,1) – Pál és az autonómia kritikája	68
TÖRÖK CSABA: Gender studies és teológia – Harcok és távlatok	76