

XVII. évf. 2009/3–4

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Isten Országa és a világ

- LUCIANO PACOMIO • Isten Országa – A Biblia tanítása
- JURIJ BIZJAK • Isten Országának a meghirdetése
- MARIE-CHRISTINE GILLET-CHALLIOL • Isten Országa és a morális törvény
- MARIE-FRANÇOISE BASLEZ • Pál és a rabszolgaság
- JOSEPH RATZINGER • Egyház és gazdaság – Felelősség a világgazdaság jövőjéért
- VASS BÁLINT • A lét fogalmának történeti megragadása Balthasar teológiájában
- BOLBERITZ PÁL • A monoteizmus a nyugati filozófiában
- PUSKÁS ATTILA • Az Oltáriszentség teológiájának alapvető szempontjai II. János Pál pápa: Ecclesia de Eucharistia című körlevelében
- In memoriam Jáki László Szaniszló OSB (1924–2009)

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK

ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ

RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE

BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI

PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYÖRFFY 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: KOCZKA ETELKA KRISZTINA

KÉSZÜLT AZ EFO NYOMDÁBAN

FELELŐS NYOMDAVEZETŐ: FONYÓDI OTTÓ

ELŐSZÓ

Az én országom nem e világból való” – felelte Jézus Krisztus az őt kérdező Pilátusnak. Mennybemenetelekor azonban itt hagyta apostolait ebben a világban, hogy elmenjenek, tanítsák és kereszteljék meg az embereket, a népeket.

„Jöjjön el a te Országod” – adta Jézus apostolainak ajkára a kérést, amit két évezred óta töretlenül ismételnék a keresztények, nemzedékről nemzedékre tovább örökítve a Miatyánk legboldogságosabb, legreményteljesebb kérését, miközben a hívő emberek a jelen világban teljesítik Isten és a felebarát felé állapotbeli kötelességeiket.

Az új évezred elején ezért jó egyszerre olvasni Isten Országáról és a mai világ gondjairól, bajairól. Ez utóbbiak kapcsán a gazdasági válság és ennek következményei foglalkoztatnak sokakat, hiszen az erkölcsi alapokat-elveket megtagadó liberális kapitalizmustól várták mindazt, amit az államkapitalizmusnak álcázott totalitárius rendszer megtagadott tőlük. Sokak csalódása mérhetetlen.

Az Egyház társadalmi tanítását 1891-től hangoztatja: az erkölcsi elvek semmibe vevése gazdasági téren sem lehetséges, különben eluralkodik a káosz. Tavaly ősz óta a globalizált világ azt alaposan megszenvedti, az alagút végét néhányan látni vélik, de a virtuális pénzpiac kárvallottjai nem.

A sajtót bejárta az az Afganisztánban készült fénykép, amelyen 8-10 éves afgán fiúcska poroszkál közömbösen a kihalt falu utcáján, körülötte a „béke-misszió” nyolc, állig fölfegyverkezett katonája, négyen a gyerekre szegeztek géppisztolyukat, mintha az ártatlan vérének kioltása a megteremtendő béke és a meghonosítandó demokrácia előfeltétele volna. Más országokat is lehetne idézni a mai világból, ahol a büntetlenül megölt polgári lakosság „oldalagos veszteség” a katonai parancsnokok szerint, amivel törődni sem érde-

mes. A világ ilyen – vonják meg vállukat a felelős vezetők, s Pilátust is utánoznák a kézmosásban, ha a híripar közvetítené.

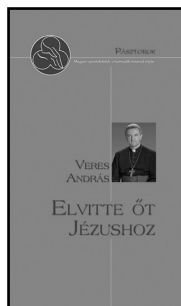
Ebben a világban, amikor az ember önmaga teremtményének véli magát, miközben a tudományok etika nélküli művelése visszafordul ellene, helyes dolog végig gondolni Isten színe előtti létünket és erre megtanítani másokat is. Az Olvasót ennek jegyében köszönti:

A Szerkesztőség

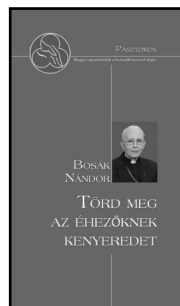
PÁSZTOROK SOROZAT

MAGYAR APOSTOLUTÓDOK A III. ÉVEZRED ELEJÉN

A könyvsorozat egy-egy interjúkötetben mutatja be a magyar főpásztorokat, s ezáltal a harmadik évezred Egyházának hazai helyzetét.



Veres András
ELVITTE ŐT JÉZUSHOZ
 Elmer István beszélgetése Veres András
 szombathelyi megyéspüspökkel.
 288 oldal, keménytáblás. Ára: 2550 Ft



Bosák Nándor
TÖRD MEG AZ ÉHEZŐKNEK KENYEREDET
 Szerdahelyi Csongor beszélgetése Bosák Nándor
 Debrecen-nyíregyházi megyéspüspökkel.
 200 oldal, keménytáblás. Ára: 2400 Ft

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
STEPHANUS KÖNYVESHÁZ – II. JÁNOS PÁL KÖNYVESBOLT
 1053 Budapest, Kossuth Lajos utca 1. Telefon: 318-0567; 317-4890
 Postai rendelés: Szent István Társulat, 1364 Budapest, Pf. 277.
 Telefon: 317-1049; 318-6957/13. mellék; Fax: 317-0974
 E-mail: vevoszolgalat@stephanus.hu; Stephanus Internetes Könyvárúháza:
<http://www.stephanus.hu>

LUCIANO PACOMIO

Isten Országa

A Biblia tanítása

ÉRTELMEZÉSI HORIZONT

„A királyság nyelvezetének fejlődésére vonatkozó történeti kérdésektől függetlenül tény, hogy [maga a királyság gondolata] a jahvista hit legmélyebb gyökeréhez tartozik, és reménységének elsődleges formáját jelenti”¹. Bizonyos, hogy szükség van a Biblián belüli teológiai fejlődés megismerésére, egyszersmind kritikusan és pedagógiailag meglátva a folytonosságot, a beteljesülést és a meghaladást az Ószövetség és az Újszövetség viszonyában.

A héber Ószövetségben fellelhető a kezdeti *JHWH malak* (Isten uralkodik) kifejezés, majd ezt követően a *malikut JHWH* (Isten Királysága, Országa), amelynek megtalálhatjuk tipikusan semita-zsidó variánsát, a *malikut shamaïm*-ot (mennyeik országa) is. A LXX görög fordításában igei és minősítő főnévi formában áll előttünk a *baszileia*, Isten királysága és uralma². Az ország³ kifejezést az európai nyelvekben más és más szavakkal kellene visszaadni, a szövegkörnyezettől függően: a szerep, a hatalom, a cselekvés dinamikája (uralom); a valahová tartozás; az örökség; a birtoklás; az ajándék. Mindezt látnunk kell, hogy megértsük az ország szavának globális jelentését, amely mintegy annak az ajándéknak a kifejeződése, amelyben Isten önmagát és minden üdvösségszerző javát megosztja velünk.

Egy konkrét történelmi pillanathoz köthető az, amikortól Istent explicit módon uralkodó királynak nevezik; és a királyságot kifejező szavak apránként Izrael hitének kifejezésére kezdenek szolgálni.

¹ BORDONI, M., *Il Dio di Gesù Cristo*, in *Enciclopedia di Teologia Fondamentale* (szerk. Ruggieri, G.), Genova 1987¹, 506.

² Vö. SOGGIN, J. A., *Moëlek König*, in JENNI, E.–WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München–Zürich 1971, vol. I (idézve az olasz kiadás alapján: Marietti, Torino 1978–1982, 782.787–790, hatalmas bibliográfiai anyaggal).

³ Szó szerinti fordításban *királyságról* van szó, azonban a magyarországi szóhasználatba az *ország* kifejezés ment át (Isten országa, és nem Isten királysága). Ezért a cikk során végig a magyar szóhasználatnak megfelelően *országként* fordítjuk ezt a kifejezést (a fordító megjegyzése).

A háttérben a Közép-Kelet ókori kultúráinak királyi ideológiája áll, ide értve azokat a mitológiákat is, amelyek az emberi királynak szakralitást kölcsönöznek⁴. Történelmileg a királyság időszakában, a dávidi-salamoni birodalom idején körvonalazódik a leszármazás-történet terén két állásfoglalás: a filomonarchikus és az antimonarchikus. Ezek vizsgálata jobban megérteti velünk az ország és az uralkodás analogikus-szimbolikus jelentőségét. A monarchiával szemben ellenséges hagyomány segít abban, hogy a nép felismerje: csak Isten a király, aki kiterjeszti hatalmát nem csak Izraelre, de minden más népre és az egész teremtett világra is. Az emberi király – az immár monoteista és az eszkatológia felé nyitott értelmezésben – az Isten-király helytartója, akit maga Isten választ ki, és ha hívó és bölcs, akkor soha nem vetélkedik Istennel. Ez világossá válik egyfelől Saul kiválasztásakor Sámuel felfogása és cselekedetei révén (1Sám 8,5), másrészt a Templom építésekor és a „kerubok fölött ülő” Isten elismerésekor (2Sám 6,2).

Lényegében már a családtörténet (a pátriárkák) időszakában és a kivonulás eseményében felismerhetjük Isten szuverenitását és uralmát a történelemben, amely üdvösségszerző cselekedetek és beavatkozások révén válik nyilvánvalóvá, mint amely Ábrahám (Ter 14,1–9) vagy a születő Izrael (Kiv 1,8.15; 15,11.13.18) érdekében megy végbe, akárcsak ez utóbbinak az újraértelmezései is mutatják (Szám 23,21–22; MTörv 3,24; 1,2–5). Izrael Isten országa; és Isten az urak Ura minden szinten és minden hatalommal.

Terminológiai szempontból a monarchia periódusában találkozunk az első és legősibb explicit meghirdetéssel: Isten király (Iz 6,5). Innen ered az a hármasság teológiai tanítás, amely a prófétizmusban, a zsoltárok imádságában és a bölcsességi tanításban kifejezésre jut.

Isten uralkodik Izraelen: a népen, amelyet különleges tulajdonául választott, és amelynek hivatása van a többi népre nézvést (Iz 43,15; 46,6; Zsolt 24,7–9; 47,3–4.7–8; 76,5–8; 96,10; 97,1).

Isten ezen felül uralkodik minden népen és az egész teremtesen. Mindezekelőtt a fogság tapasztalata teszi szükségessé Izraelt, hogy miután megtapasztalta az Isten Szavához és szövetségéhez való hűtlenséget, megértse Isten egyetemes uralmát. Deutero-Izajás szövegeitől kezdve (52,7 és Isten szolgájának négy éneke) a zsoltáros imádsága és a próféták hirdetik: „*Isten a nemzetek között nyugszik. / Király az egész föld fölött. / Trónja a mennyekben áll*” (Iz 66,1; 2 és 14,9; 1Krón 29,11; Zsolt 11,14; 22,29; 24,1–2.7–10; 29,10; 47,3–8; 103,19).

⁴ DEISMANN, A., *Light from the Ancient East*, New York 1927, 319–330.

A Messiás királyra vonatkozó tanítás a teremtő, jelenvaló és az egész emberiségben és kozmoszban teljhatalommal tevékenykedő Isten gondolatának tudatosulásába helyezkedik bele. Emlékeztetünk rá, hogy a héber-arám kifejezés (*māshiah*), amelyet a görögben a *khrisztosz* melléknévi igenévvel adnak vissza, a felkentet jelöli, az Isten által kiválasztott és célra rendelt embert, aki által Isten bevezetheti az egész földön saját országát, a dávidi leszármazás révén. Ennek kapcsán emlékeztetünk proto-Izajás gyönyörű jövődőléseire, Emmánuel könyvére: Iz 7,1–8; 9,1–7; 11,1–9. Ugyanezt a megközelítést találjuk a prófétai irodalomban: Mik 5,1–3; Jer 23,5; Ez 34,23–24; 37,24–25, Zak 9,9.

Isten országa⁵ átalakító erőt jelent minden ember és az egész univerzum számára. Ugyanakkor Izrael továbbra is megőrzi központi és üdvös szerepét a többi nép számára. Isten országának horizontja a jelenben történeti és földi, ám a jövőben is történelmen belüli [*intra-storico*]; ami tehát a jövőt illeti, a történelmen és a kozmoszon túlra vetülünk, az egekben és az égben a liturgiából az eszkatológiába (Zsolt 96–99; Dán 2,44; 7,14–27; Bölcs 3,8).

ÚJSZÖVETSÉG. AZ ORSZÁG KARAKTERISZTIKÁJA ÉS JÉZUS, AZ ÚR

Az ókori zsidó irodalom – bár semmi esetre sem egyöntetű felfogással – mindenekelőtt az apokaliptikus irodalomban és az imádságok és énekek könyveiben és töredékeiben az ország főnév hangsúlyozott alkalmazását javasolja: a jelenben a törvényekhez és a liturgikus élethez való hűséggel; a történelmi jövőben megújult földdel és világgal; az égi beteljesülésben pedig az élet, az öröm és a béke teljességével, amely emberileg előre nem látható⁶.

⁵ Vö. az Ószövetség teológiája kapcsán: EISSFELDT, O., *Jahwe als König*, in ZAW 46 (1928) 81–105; JACOB, E., *Le Royaume messianique*, in *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1968², 263–275; EICHRODT, W., *Theologie des Alten Testaments*, Teil I: *Gott und Volk*, Göttingen 1968⁸ (hivatkozva az olasz fordítás alapján: Paideia, Brescia 1979, 477–517: XI. fejezet, *Il compimento dell'Alleanza: la pienezza del Regno di Dio*); RAD, G. von, *Theologie des Alten Testaments*, Band I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1962⁴ (hivatkozva az olasz fordítás alapján: Paideia, Brescia 1972, 349–400: III. fejezet, *Gli uni di Jahvè*); CHILDS, B. S., *Biblical Theology of the Old and New testaments*, London 1992 (hivatkozva az olasz fordítás alapján: San Paolo, Casale Monferrato 1998, 666–701: *Il regno di Dio e il suo dominio*).

⁶ PANIMOLLE, S. A., *Il Regno nella letteratura del Tardo Giudaismo*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 1301–1302.

a) Isten Országának üzenete a *corpus paulinum*ban

A szavak előfordulásának vizsgálata megadja azokat a kritériumokat, amelyek alapján a főbb irányokat kijelölhetjük. Az „ország” kifejezés (*baszileia*) tizenöt alkalommal fordul elő⁷; míg az „uralkodni” ige (*baszileuo*) kilenc alkalommal⁸; az „Isten Országá” szerkezet a páli levéltestben nyolcszor lelhető fel⁹; míg a „Krisztus országa” megfogalmazás csak a Kol 1,13-ban és az Ef 5,5-ben fordul elő.

Jézus feltámadásának eseményével minden ígélet beteljesült. A páli tanítás szerint „az idők teljessége” (Gal 4,4) a maga már igen és még nemjével felismerhetővé teszi számunkra az „Ország” fontosságát a jelenben, amelyben már hatékonyan működik az üdvösség, és a jövőre vonatkozó feszültségben, ahol mint reménység mutatkozik meg.

Az „Ország” egy már jelenvaló valóság: *„Hiszen az Isten országa nem eszem-iszom, hanem igazságosság, béke és öröm a Szentlélekben. Aki így szolgál Krisztusnak, az kedves Isten előtt, és rokonszenves az embereknek”* (Róm 14, 17–18; vö. 1Kor 4,20).

Azonban „Isten Országát” eljövendő örökségként, eljövendő reménységként várnunk is kell (1Tessz 1,10; 2,12.19; 2Tessz 1,5; 1Kor 6,9–10; 15,20; Gal 5,21; Kol 1,12; 3,24). Nagy fontosságot kell tulajdonítanunk annak, hogy az Ef 5,5-ben az Országot egyszerre nevezi Pál Isten Országának és Krisztus Országának.

Az eljövendő (eszkatologikus) Ország valójában már működik az időben és a történelemben; egyfajta életminőséggént, a Szentlélekben való életként nyilatkoztatja ki magát.

Az Ország megvalósulásában a jelen és a jövő között fennálló viszonyt Pál úgy mutatja be, mint egyfelől a Jézus Krisztus *parúziájához* kapcsolódó valóságot; másfelől mint a názareti Jézus és az általa meghirdetett Isten Országá közötti kapcsolatot. Rendkívül érdekes – még ha értelmezési nehézségeket hoz is magával – az 1Kor 15 szövege, amely a teremtés (vö. Róm 8) és az Ország között mély kapcsolatot mutat fel: *„Amint ugyanis Ádámban mindenki meghal, úgy Krisztusban mindenki életre is kel. Mindenki, amikor sorra kerül: először Krisztus, majd az ő eljövetelekor mindnyájan, akik Krisztushoz tartoznak. Azután következik a vég, amikor is (Krisztus) átadja az Istennek, az*

⁷ Róm 14,17; 1Kor 4,20; 6,9.10; 15,24.50; Gal 5,21; Ef 5,5; Kol 1,13; 4,11; 1Tessz 2,12; 2Tessz 1,5; 2Tim 4,1.14.18.

⁸ Róm 4,14.18 (bis); 6,12; 1Kor 4,8 (bis); 15,25; ennek összetett változata, az »együtt uralkodni« (*szümbaszileuo*) csak egyszer, a 2Tim 2,12-ben.

⁹ Róm 14,17; 1Kor 4,20; 6,9; 15,50; Gal 5,21; Kol 4,11; 1Tessz 2,12; 2Tessz 1,5.

Atyának az uralmat, miután minden felsőbbiséget, hatalmat és erőt megsemmisített. Addig kell ugyanis uralkodnia, amíg ellenségeit mind lába alá nem veti” (vv. 22–25).

b) A szinoptikus evangélium tanítása

Első lépésként helyes, ha Jézusnak azt az üzenetét idézzük fel, amellyel megkezdte nyilvános működését: *„Beteljesedett az idő, és már közel van az Isten országa. Tartsatok bűnbánatot, és higgyetek az evangéliumban”* (Mk 1,15). A négy evangélista tanítását követve, a kérdést távlataiban és komplementáris módon szemlélve indítást kapunk arra, hogy az „Országot” misztériumként, ajándékként, üdvösségszerző összetett valóságként fogadjuk be, amely magába vonja jelenünket és jövőnket, és életünk minden szintjén tanít bennünket.

A Márk szerinti evangélium, a legrégebbi szövegtanú Húsvét utáni tanításában elsődlegesen a hasonlatok révén figyelmeztet bennünket (4. fejezet), hogy az Ország misztérium, Istennek Jézus által kimondott Szavában jelenlévő hatalma, titokzatos és üdvösségszerző valóság, amely spontán erővel növekszik (ajándék), és kicsiny valóságok révén (mustármag) rendkívüli dolgokat visz végbe.

Ahol Jézus jelen van, ott az Ország is megjelenik és működik. Jézus által már elérkezett (Mk 11,9–10), azonban továbbra is a jövőben beteljesülendő valóság marad. A beteljesülés Jézus második eljövételéhez kötődik (Mk 8,38–9,1; 10,14–15). Alázatos lélekkel és egyszerűséggel kell fogadni, ahogyan az egy gyermek szívében megvalósul (Mk 10,15).

Máté a Mennyei Országának evangélistája. Evangéliumszövegében 34-szer fordul elő ez a kifejezés, míg az „Isten Országá” megfogalmazás csak négyszer. A „Mennyei Országá” tematikája felbukkan Jézusnak mind az öt beszédében: a Hegyi Beszédben (Mt 5–7), a missziós beszédben (Mt 10), a hét példabeszéd könyvében (Mt 13), a közösségről szóló beszédében (Mt 18) és a végső eszkatologikus beszédben (Mt 24–25).

Itt is fellelhetők az Orzágnak azok az ismertetőjegyei, amelyeket kezdetleges módon már a Mk 4-ben is fellelünk. Máténál – már a nyolc boldogságtól kezdve (Mt 5) – felsorolásra kerülnek azok az erények, valamint azok a spirituális és pszichológiai feltételek, amelyek az Országba való bejutáshoz szükségesek. Az emberiségben és az új, igaz Izraelben felismerhetők „az Ország fiai” (Mt 13,38): ez is olyan kifejezés, amelyet csak Máté alkalmaz.

Az „Ország evangéliuma” segít felismerni, hogy milyen alapvető isteni-életető dinamikáról van itt szó: Jézus eljöttével és küldetésének megvalósításával, vagyis az Írások beteljesítésével mintegy elérkezett az Ország (Mt 21,1–3); az imádság révén (ld. a „Mi Atyánk” szövegét, Mt 6,10) elérhető az Ország kibontakozása, ami nem más, mint az Atyának a Fiúval való üdvösségszerző jelenléte. Így hát az ember fáradozhat az Ország növekedéséért, ahogyan azt a kincset rejtő földdarab és az igazgyöngy megvásárlásának példázata tanítja (Mt 13,44–48). Az Ország előfeltételezi és kiváltja a megtérést, a mentalitás megváltozását, azt az életminőséget, amelyet „lelki szegénységként” vagy „szívben való alázatosságként” (Mt 11,29–30), végső soron Krisztus követéseként írhatunk le.

Az Ország, miközben növekszik, tanúságot tesz transzcendenciájáról egészen a beteljesülésig, amely a krisztusi szeretet szerinti (Mt 25,31–33), Jézus végső eljövetelekor megvalósuló végítélethez kötődik.

A harmadik evangéliumban és az Apostolok Cselekedeteiben fordul elő a legtöbbször az „Ország” szó: 46 alkalommal az evangéliumban és 8 alkalommal a Apostolok Cselekedeteiben. A Máriához intézett angyali üdvözléttől kezdve (Lk 1,32–33) egészen a húsvéti eseményekig (szenvedés, halál, feltámadás, Lk 22,16.18) szüntelenül megvalósulnak az Írások, és felismerhetjük az Ország jelenlétét: Jézus meghirdeti azt (Lk 4,43; 8,1; 9,11), akár csak az apostolok, a „tizenkettő” (Lk 9,2), vagy a hetvenkét tanítvány (Lk 10,9.10) és végső soron minden tanítvány (Lk 9,60).

Fülöp (ApCsel 8,12) és maga Pál is (ApCsel 19,8; 20,25; 28,23.31) a megszokott formában hirdeti meg az Országot. Végül pedig az apostol egész működését Isten Országának hirdetése teszi ki (ApCsel 28,31). Az Ország a szegényeké (Lk 6,20), a gyermekeké (Lk 10,14–15), már jelen van a történelemben, Jézus igehirdetése és csodái kinyilatkoztatják (Lk 4,21–23). Eszkatologikus érvényt nyer az utolsó vacsorán (Lk 22,16.18), a jobb latorral való párbeszédben a kereszten (Lk 23,43) és abban a módban, ahogyan az őt gúnyolók (Lk 23,37–39) kihívó szavaira reagál.

Isten uralma jelen van Jézus személyében és történetében; azonban az Országba való belépés jövőbeli esemény, az Atya ajándékának és a tanítványok elkötelezettségének gyümölcse (Lk 12,31–32).

A negyedik evangélista csak kétszer használja az „Isten Országá” kifejezést. Az első alkalommal akkor, amikor Jézus azt hangsúlyozza Nikodémus előtt, hogy a magasból, a Szentlélektől kell születni ahhoz, hogy az ember megláthassa az Isten Országát (Jn 3,3). Rögtön ezután következik a második alka-

lom, amikor az Országba való belépésről van szó (Jn 3,5). Mindebben azt a nagy jánosi tanítást ismerhetjük fel, amelyet a tudósok „megvalósult” vagy „elővételezett eszkatológiának” neveznek.

A jelen és a jövő mint előkészület és beteljesülés szüntelenül összefonódik.

Felismerhető a János szerinti evangéliumban egy nagy keret (a Jn 3-hoz kapcsolódóan), amelynek másik fele Jézus és Pilátus párbeszéde a per során. Itt Jézus királyi mivoltáról (Jn 18,34–36) és trónra lépéséről (Jn 19,13–15) esik szó. Ennek záró eleme az a három nyelven íródott tábla, amelyet a keresztre tűznek: Jézus királyságának egyetemessége és igazsága nem a világi szinten, nem politikai módon valósul meg. Jézus keresztre feszítése az ő királyi epifániája. Isten Ország a történelemben, a világban kezd megvalósulni, és Jézus királyban megnyílik számunkra „az ég”¹⁰.

A fennmaradó újszövetségi iratokban tizenháromszor fordul elő a kifejezés, négyszer a katolikus levelekben és kilencszer a Jelenések Könyvében. A Jelenések Könyvének kezdetétől fogva a Kiv 19,6-ban foglalt téma újrafeldolgozásával találkozunk. Megjelenik az Ország földön való jelenlétének elismerése: „ő szeret minket, vérével megváltott bűneinktől, s Atyjának, az Istennek országává és papjaivá tett bennünket. Ővé a dicsőség és a hatalom örökkön-örökké! Amen” (Jel 1,6).

Azonban a profétikus-liturgikus könyv középpontjában, a hetedik harsona felzúgásakor feltárul előttünk az örök Ország: „Urunk és Fölkentje megszerezte az uralmat a világ felett, és uralkodni fog örökkön-örökké” (Jel 11,15; 12,7–10; 16,10; 17,17–18).

Összegzésképpen azt kell mondanunk, hogy az Ószövetség analogikus-szimbolikus nyelven megjövendölte, előre jelezte és pedagógiaileg előkészítette (vö. DV IV. fejezet) „Isten Országának” isten-emberi, összetett, gazdag és titokzatos valóságát. Az Újszövetség meghirdette és nekünk ajándékozta „Isten Országát”, amelyet Jézus, a Krisztus és Úr személye, szava, cselekvése és mindenek előtt Húsvétja megvalósított számunkra. Ez az Ország nem redukálható semmilyen történelmi vagy politikai formára, hanem dinamikus,

¹⁰ SCHNACKENBURG, R., *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg–Basel–Wien 1965⁴; CONZELMANN, H., *Teologia del Nuovo Testamento. Il Regno di Dio*, Brescia 1972, 144–154; JEREMIAS, J., *Teologia del Nuovo Testamento*, vol. I: *L'aurora del Regno di Dio*, Brescia 1972, 116–129; FUSCO, V., *Parola e Regno*, Brescia 1980; SCHÜRMANN, H., *Gottes Reich–Jesus Geschick*, Freiburg–Basel–Wien 1983.

éltető, paradoxonszerű és teremtfői erővel bíró jellemzőkkel rendelkezik. „Isten Országát” tehát a teológia, az egymással kölcsönhatásban lévő krisztológia és eszkatológia dimenziójában kell megragadnunk. Ide csak „az Ország fiai” léphetnek be, vagyis a szegények, az egyszerűek és az alázatosak, akik olyanok, mint a gyermekek (szinoptikusok és a negyedik evangélium). Isten Orzága egyben Krisztus Orzága is; a Szentlélek műve (Pál). A jelenben „Isten Orzága” úgy van jelen, mint olyan ajándék és olyan feladat, amely képes megváltoztatni minden nemzedék történelmét, és amelynek beteljesedése Isten Fiának történelmen és földi léten túli parúziájában érkezik el. Az Egyházban valóságosan, megkezdett formában már él ez az Ország, ám csak odaát, a mennyei Jeruzsálemben lesz teljességgé és paradicsommá. Így jutunk el tehát a biblikus, teológiai reményre.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

LUCIANO PACOMIO (Villanova Monferrato 1941) Mondovì püspöke 1997. január 6. óta. Előbb a casale-monferratói szeminárium, majd a piemontei regionális Lelkipásztori Intézet, végül a római Capranica Kollégium rektora volt. Több teológiai felsőoktatási intézményben tanított, utoljára a Pápai Lateráni Egyetemen. Filozófiai képzésben a Torinói Egyetemen részesült. Teológiát és biblikumot a Hittudományi Karon, a venegonói (MI) szekcióban, majd a Pápai Gergely Egyetemen és a Pápai Biblikus Intézetben tanult. A Marietti, a Piemme, az Ancora és a San Paolo kiadóknál több biblikus, teológiai és lelkipásztori témájú írása jelent meg.

Isten Országának a meghirdetése

Isten Országának a meghirdetése joggal kap helyet a rózsafüzérben a világosság titkai között. A zsoltáros valóban gyakran leírja, hogy Isten szava fényt hoz: „Szavad fáklya a lábam elé, világosság az utamon” (Zsolt 119,105). „Szavaid fénye világít, és tanítja a tudatlanokat” (Zsolt 119,130). „Az Úr parancsai egyenesek, földerítik a szívet, útmutatása érthető, megvilágítja a szemet” (Zsolt 19,9).

A bölcs Salamon így fogalmaz a Példabeszédek könyvében: „Mert a parancs lámpás, fény a tanítás, életre vivő út az intelem s a feddés” (Péld 6,23). Ami igaz Isten szavára az Ószövetségben, az még inkább áll Isten Országának Krisztus általi meghirdetésére. Az Ország kapcsán kimondott szava (Mt 13,19) valóban megvilágosítja az ember útjait.

Máté evangélista így számol be: „Jézus bejárta egész Galileát, tanított a zsinagógákban, hirdette országa evangéliumát, s gyógyított minden betegséget és fogyatékoságot a nép közt” (Mt 4,23). Nagyon hasonlóan ír Márk: „János elfogatása után Jézus Galileába ment, s ott hirdette az Isten evangéliumát és mondta: »Beteljesedett az idő, és már közel van az Isten országa. Tartsatok bűnbánatot, és higgyetek az evangéliumban«” (Mk 1,14–15).

Ugyanakkor Jézus a Lukács szerinti evangéliumban így írja le saját küldetését és Keresztelő János küldetését: „A törvény és próféták Jánosig tartottak. Azóta az Isten országának örömhíre terjed (*evangelidzetai*), és senki se juthat el oda erőfeszítés nélkül (*biadzetai*)” (Lk 16,16).

A *biadzetai* igét lehet medio-aktív módon felfogni, vagyis abban az értelemben, hogy „mindenki erőlködik, hogy bejusson oda”, az elbeszélésből mégis világos, hogy nem erőlködik mindenki azon, hogy bejusson Isten Országába. Kétségtől igaz azonban az, hogy „mindenki erőteljes meghívást kap arra, hogy belépjen”, és ezért előnyben lehet részesíteni a medio-passzív módot, miként az ezt megelőző *evangelidzetai* ige esetében is.

A *biadzomai* ige „erőlködni-meghívni” értelmű hangsúlya felbukkan a *para-biadzomai* igében is, amely kétszer fordul elő az Újszövetségben: a két tanítvány útban Emmausz felé erőteljesen kéri az utazót: „Marasztalták (*parebiaszanto*): »Maradj velünk, mert esteledik, és a nap már lemenőben van«” (Lk 24,29).

Hasonlóképpen a bíboráros asszony, Lídia erőteljes meghívást intéz Pál apostolhoz és kísérőihez: „Egész háza népével együtt megkeresztelkedett, aztán kért minket: »Ha nézetetek szerint az Úr híve vagyok, térjetek be házamba, és maradjatok nálam.« És erővel rá is vett erre minket (*parebiaszanto*)” (ApCsel 16,15). Miként a két tanítvány és a bíboráros asszony erőteljes meghívást intéznek házuk leendő vendégeihez, ugyanúgy mi mindannyian erőteljes meghívást kapunk az Isten Országába való belépésre.

Máté evangéliumában Krisztus ugyanígy, a *biadzomai* igével írja le a mennyek országának eljövetelét: „A mennyek országa Keresztelő János idejétől mindmáig erőszakot szenved (*biadzetai*), az erőszakosok (*biasztai*) szerzik meg (*arpadzouszin*). A próféták és a törvény Jánosig mind ezt jövendölték (*eprofeteuszan*)” (Mt 11,12–13).

Akár csak a Máté-féle szövegből, úgy a fenti Lukács-idézetből is világos, hogy Isten Országáa a misszió által halad előre, a Törvény s a próféták misszióját valósítja meg. Keresztelő János kapcsán az angyal ezt mondja apjának, Zakariásnak: „Ő maga Illés szellemével és erejével előtte fog járni az Úrnak [ti. a Keresztelő Jézusnak], hogy az apák szívét fiaik felé fordítsa, az engedetleneket az igazak okosságára térítse, s így a népet előkészítse az Úrnak” (Lk 1,17).

Jóllehet a *biadzetai* igét lehet medio-passzív értelemben venni, vagyis a mennyek országa erőszakot szenved, és ez valóban gyakran megesik, mégis a Keresztelő azonosítása Illéssel és az ő Illés szellemével és erejével való feltűnése azt sugallja, hogy az igét medio-aktív értelemben kell olvasni, hasonlóan a következő versben olvasható *eprofeteuszan* igéhez. Így a mondat jelentése ez: Isten Országáa erővel lép fel.

Krisztus is így mutatkozott be: „úgy tanított, mint akinek hatalma van, s nem úgy, mint az írástudók” (Mt 7,29; 9,6.8; 10,1; 28,18). Miként az összes próféta és a törvény megjövendölte (*eprofeteuszan*, ami intést, erőteljes meghívást is jelent), így most a mennyek országa erővel lép fel (*biadzetai*, követel, erőteljesen meghív).

A *biasztesz* melléknév erőset, hatalmasat jelent. Az Újszövetségben csak az idézett részben fordul elő. Noha a melléknév leírhat úgy jó, mint rossz szándékot, idézett szövegrészünkben a *biadzomai* ige jó szándékú értelme

mégis azt sugallja, hogy a *biasztesz* melléknevet is jó szándékú jelentésében kell olvasnunk, vagyis mint erőteljes készséget a befogadásra: vágyakozást. *Biasztai* volt a két emmauszi tanítvány, amikor erőteljes meghívást intéztek útítársukhoz, hogy maradjon velük, és *biasztesz* volt a bíboráros asszony, amikor meghívta az apostolt és kísérőit házába.

A *biasztai* tehát azokat jelöli, akik úgy fogadják Isten Országát, mint ahogy az emmauszi tanítványok vagy a bíboráros asszony fogadták az utazókat. Azt is lehet tehát mondani, hogy a *biasztai* mindazokat jelöli, akik epednek és vágyakoznak az üdvösség után, és akiket a Mt 11,4–6-ban példaként felsorolnak: a vakok és bénák, a leprások és süketek, a halottak és szegények, mindazok, akik a Messiást várják. A végítélet napján felteendő kérdések alapján azt is láthatjuk, hogy Isten Országába szó szerint azokat fogadják be, akik maguk is befogadták az úton lévőket (Mt 25,34–36).

Isten Országának a kijelentését megerősíti Jézus meghívásának második része, amely két felszólító módú állítmányt tartalmaz: „Térjetek meg, és higgyetek az evangéliumban!” Krisztus folytatja az ószövetségi történelem, próféták és bölcsesség meghívásait.

Mózes így ír az Ószövetségben: „Halld, Izrael, az Úr a mi Istenünk, az egyetlen Úr”. Az Újszövetségben, a Tábor hegyén a mennyei Atya Fiaként jelenti ki a Krisztust, és így buzdítja a jelenlévőket: „Ez az én szeretett Fiam, akiben kedvem telik, őt hallgassátok!” (Mt 17,5).

Az ószövetségi Zsoltáros így hirdette meg és írta le a Messiás országát: „Királyságod örök királyság, uralmad tart minden nemzedéken át. Az Úr hűséges minden szavában, és jóságos minden művében” (Zsolt 145,13). Az Újszövetségben, Jézus ünnepélyes jeruzsálemi bevonulásakor kísérői így köszöntötték őt: „Áldott atyánknak, Dávidnak közelgő országa!” (Mk 11,10).

A próféták megtérésre hívnak: „A szíveteket szaggassátok meg, ne a ruhákat. Térjetek vissza az Úrhoz, a ti Istenetekhez, mert jóságos és irgalmas, nagy a türelme és csupa könyörület; utálja a gonoszságot” (Jo 2,13). Krisztus ugyanezt a gondolatot folytatja: „Ha nem változtok meg, s nem lesztek olyanok, mint a gyerekek, nem mentek be a mennyek országába” (Mt 18,3).

Krisztus igehirdetésének tartalma egészen világosan megmutatkozott rögtön nyilvános működésének kezdetén, amikor Názáretben, gyermeksege helyén lépett fel. A következő kérdés merült fel: Hogy fog választani, mely szöveg révén mutatkozik be? Az Ószövetség mely szövegrészét választja majd mintegy mottóul?

Izajás próféta könyvének egy részletét választotta, amely a szentévről és annak kötelezettségeiről szól: „Az Úr lelke van rajtam, azért kent fel engem, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek. Elküldött, hogy hirdessem a foglyoknak a szabadulást, a vakoknak a látást, hogy szabadon bocsássam az elnyomottakat, és hirdessem az Úr kegyelmének esztendejét” (Lk 4,18–19).

A szentév során elengedték a tartozásokat: „Legyen ez jubileum számotokra: mindenki kapja vissza birtokát, mindenki térjen vissza családjához” (Lev 25,10).

Krisztus igehirdetése is arról szólt, hogy az emberek térjenek vissza saját birtokukhoz, vagyis eredeti szentségükhöz, hogy „legyetek tökéletesek, amint a ti mennyei Atyátok tökéletes” (Mt 5,48), és hogy térjenek vissza családjukhoz, vagyis fivéreikhez és nővéreikhez a mennyek országában, mivel „Aki teljesíti mennyei Atyám akaratát, az nekem mind testvérem, nővérem és anyám” (Mt 12,50).

Olykor hallani lehet olyan véleményeket, hogy az Ószövetség Istene mindegyesekelőtt szigorú és követelő, szemben az Újszövetség Istenével, aki mindegyesekelőtt nagylelkű és irgalmas. Ez a vélemény hamis és teljességgel elhibázott. Mindenek előtt azt kell kimondani, hogy Isten úgy az Ószövetségben, mint az Újszövetségben mindig sokkal irgalmasabb, mint amilyen szigorú: ha szigorú lett volna túlsúlyba, ki tudott volna neki ellenállni?

A választott nép kétezer éves története, amely Krisztus eljöveteleig tartott, minden bizonnyal a mindenható Isten, az élet és halál ura által elrendelt gyilkosságokkal telinek tűnik, ha összehasonlítjuk az Újszövetség történetének néhány évtizedével. Az Ószövetség Istene valóban adja és elveszi az életet, Ő maga az, aki ezt mindig meghirdeti, és mindenhol végbe is viszi. Az Úr az Isten, aki megjutalmazza a jót és megbünteti a rosszat, akár a halállal is. Mindennek ellenére az Ószövetségből sem hiányoznak azok a szövegek, amelyekben az Úr megmutatja irgalmát és türelmét; sokkal inkább irgalmas, mint szigorú.

Ugyanakkor az a kijelentés, hogy Isten az Újszövetségben több irgalmat mutat, mint az Ószövetségben, igaz, mivel az Újszövetségben az Úr a saját Fiát küldi el (Mt 21,37), amire az Ószövetségben nem került sor. Mindazonáltal azt is el kell mondanunk, hogy éppen nagyobb irgalmassága okán az Úr az Újszövetségben egyszersmind szigorúbb is, és még jobban az élet és a halál urának mutatkozik, mint az Ószövetségben.

A Hegyi Beszédben például Krisztus egy újfajta igazságosságot hirdet meg, ám egy esetben sem lazít a törvényen, hanem mindig szigorítja azt: „Hallottátok, hogy a régiek ezt a parancsot kapták [...] Én pedig azt mondom nektek” (Mt 5,21–48). A gonosz szőlőmunkások példabeszéde csak egy hasonlat, ám a hallgatók [Jézus kérdésére válaszolva] a lehető legszigorúbb ítéletet mondják ki önmagukról. Ezzel együtt a szöveg világosan megmutatja Isten szigorúságát és következetességét is: „A gonoszokat a gonoszok sorsára juttatja, szőlejét pedig más bérlőknek adja ki bérbe, akik idejében beszolgáltatják a termést” (Mt 21,41).

Ugyanezt a magatartást látjuk annak az embernek a példázatában is, aki elnyerve a királyi hatalmat, megbünteti ellenségeit: „Ellenségeimet pedig, akik nem akarták, hogy királyuk legyek, vezessétek ide, és öljétek meg a szemem láttára” (Lk 19,27). Bizony még ennél is szigorúbb azoknak az elítélése, akik a balján fognak állni: „Távozzatok színem elől, ti átkozottak, az örök tűzre, amely a sátnak és angyalainak készült” (Mt 25,41).

Krisztus Király főünnepének prefációjában a mennyei országot hét jelzővel illetjük: igazság és élet, kegyelem és szentség, igazságosság, szeretet és béke országa ez. Isten szavának szokásos hármas felosztása – történeti, prófétai és bölcsességi könyvek – alapján három jelzőhöz köthetjük ezeket a kategóriákat: az igazság országa mindenekelőtt a történeti könyvek jellegzetes kifejeződése, az igazságosság a prófétai könyvekre, míg a szentség a bölcsességi könyvekre jellemző.

Isten Országának az igazságát a történelem juttatja a legjobban kifejezésre és erősíti meg. A történelem a hit által megvilágosítja az értelmünket, hogy elkerülhessük a hibákat és a hamis ábrándokat, s megvallhassuk az örök igazságokat.

Isten Országának az igazságosságát a prófécia juttatja a legjobban kifejezésre és erősíti meg, amely a reménnyel együtt táplálja azt a vágyunkat, hogy elkerüljük a rosszat és a bosszút, és elfogadjuk az örök jutalmazás ígéreteit.

Isten Országának a szentségét a bölcsesség juttatja a legjobban kifejezésre és erősíti meg, amely a szeretettel együtt lánggra gyújtja lelkiismeretünket, hogy elkerüljük a bűnt és a rosszindulatot, s így mindig tisztábbá és szentebbé váljunk.

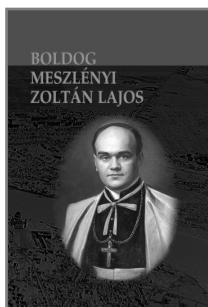
Jézus Krisztus „az út, az igazság és az élet” (Jn 14,6), ő ugyanaz „tegnap, ma és mindörökké” (Zsid 13,8). Krisztus az igazság, mivel ő ugyanaz tegnap, és benne létezik az egész múlt; ő az élet, mivel ugyanaz mindig, és benne létezik az egész jövőendő; és ő az út, mivel ugyanaz ma, és benne létezik az egész jelen.

Joggal mondja tehát: „Én vagyok a világ világossága. Aki követ, nem jár többé sötéttségben, hanem övé lesz az élet világossága” (Jn 8,12). Krisztus jó híre „a fény és a nappal fiaivá” (1Tesz 5,5) tesz minket. Azt kéri tőlünk, hogy „a világ világossága” (Mt 5,14) legyünk.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

JURIJ BIZJAK Capodistria segédpüspöke.



BEKE MARGIT

BOLDOG MESZLÉNYI ZOLTÁN LAJOS

Az október 31-én boldoggá avatott püspök–vértanú gazdag képanyaggal illusztrált életrajza.

348 oldal, keménytéblás. Ára: 3200 Ft

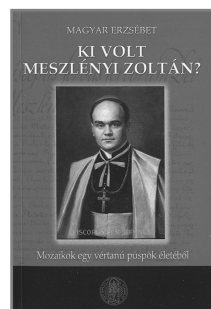
MAGYAR ERZSÉBET

KI VOLT MESZLÉNYI ZOLTÁN?

Mozaikok egy vértanú püspök életéből

A könyv lapjain szem- és fültanúk szólalnak meg, s idézik fel emlékeiket, tanúságot téve az Egyház iránti feltétlen hűségét mindhalálig megvalló püspökről.

72 oldal, puha fedeles. Ára: 460 Ft



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

STEPHANUS KÖNYVESHÁZ – II. JÁNOS PÁL KÖNYVESBOLT
1053 Budapest, Kossuth Lajos utca 1. Telefon: 318-0567; 317-4890

Postai rendelés: Szent István Társulat, 1364 Budapest, Pf. 277.

Telefon: 317-1049; 318-6957/13. mellék; Fax: 317-0974

E-mail: vevoszolgalat@stephanus.hu; Stephanus Internetes Könyvárúháza:

<http://www.stephanus.hu>

Isten Országa és a morális törvény

Az Isten Országáról Kant szerint beszélni első pillanatban meglepőnek tűnhet. Kant ugyanis a morális¹ törvény filozófusa, amely csak és kizárólag a saját ereje révén kötelez, abból a kategorikus imperatívusból kiindulva, amely minden körülménytől és feltételtől független. A morális törvény az ember kifejeződése a maga szabadságában, amely – a szó eredeti értelmében – autonómiát jelent. Annak a képessége ez, hogy egy cselekedetet azért és csak azért hajtsak végre, mert az a kötelességem, és nem azért, mert valamilyen hasznot várok tőle, hacsak nem azt a személyes megelégedést, amelyet az az ember érez, aki tudja, hogy jól cselekedett. Nem azért teszem tehát a jót, mert arra bármilyen külső tekintély kötelezett engem. Ebből természet-szerűleg következik minden heteronóm erkölcs kritikája (Kant szerint ez a kifejezés ellentmondásos). Kantig ez volt minden erkölcsfilozófiának, és még inkább minden valamilyen valláshoz kötődő erkölcsnek a célja. A kritika épp ezért diszkvalifikálta ezeket, mert eredetük meghaladja az emberi értelmet.

A felvilágosult filozófus képe áll itt előttünk, vagyis azé az emberé, aki Kant definíciója szerint mer „önmagán keresztül tudni”, visszautasítva minden külső tekintélyt, amelyet egy a felnőtt emberhez méltatlan oltalomként foghatunk fel. Azonban sokkal elmélyültebben kell értelmeznünk Kantnak a vallásra vonatkozó álláspontját, amely ötvöződik az Isten kapcsán megfogalmazott filozófiai alapállással.

¹ Kant filozófiájában különbség van etika és morál között, éppen ezért ezeket a kifejezéseket meghagyjuk eredeti formájukban, ahol ennek jelentésbeli fontossága van. Egyéb helyeken az „erkölcs” szót alkalmazzuk – ford. megj.

AZ ISTENBEN VALÓ HIT MINT A GYAKORLATI ÉSZ SZÜKSÉGSZERŰSÉGE

Kant szembeszáll egy régre visszanyúló teológiai és filozófiai hagyománnyal, és kijelenti, hogy Isten létét nem lehet bebizonyítani. Ugyanígy nem levezethető az sem, hogy az ember szabad vagy hogy a lélek halhatatlan. Isten, a szabadság és a lélek az ész ideáinak azon rendjéhez tartoznak, amelyet igaznak tartunk – ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy nem tudjuk, Kant pontosan milyen konkrét értelmet ad ennek a kifejezésnek.² Ugyanakkor ezek a gondolatok is fontosak az ember számára a gyakorlat terén. Ami például Isten ideáját illeti, amely fogalom minket most leginkább érdekel, ennek kapcsán Kant megjegyzi, hogy egy tisztességes ember nem lehet ateista, más szóval az embernek szüksége van Isten ideájára, hogy morális lényként élhessen³. Ez az állítás látszólag ellentmondásban áll az autonómia szükség-szerűségével, amelynek Kant szerint az erkölcsöt jellemeznie kell. Végso-ron azonban arról van szó, hogy figyelembe kell venni az erkölcsöt, amelyben élünk, és morális cselekvésünk hatásait – ha úgy tetszik – a világban. Kant azt állítja, hogy nem a tett kudarca vagy sikere teszi a cselekvést erkölcsössé, mivel a kifejtlet soha nem függ teljességgel tőlünk. El kell kerülnünk azoknak a karikatúráját, akik azt vetik Kant szemére, hogy nem vette figyelembe a konkrét világot, amelyben szükségszerűen sor kerül a morális és minden más cselekedetre. Ez indítja arra Péguyt, hogy kijelentse: „a kantiánusoknak tiszta a kezük, csakhogy nincsenek kezeik”.

Igaz, nyomatékosítja Kant, hogy egy cselekedet erkölcsiségét mindig végbevívójének szándéka szerint kell megítélni, ami – és erről nem feledkezhetünk meg – csakis magától a cselekvő személytől függ, miközben a cselekedet megvalósulása mindig alá van vetve a fizikai és emberi világ kontingenciájának. Ez a megállapítás azonban nem lehet kibúvó arra nézvést, hogy megálljunk a szándéknál, és ne vizsgáljuk a megvalósulást. Épp ellenkezőleg, Kant szerint mindent, ami a hatalmunkban áll, meg kell tennünk azért, hogy megvalósítsuk azt a cselekedetet, amely számunkra erkölcsösnek tűnik. Az erkölcs gyakorlati valóság, ezért nem állhat meg az akaratiság elemzésénél. Ezért válik szükségessé az erkölcs számára, hogy gondoljon Istenre. Ha a tisztességes ember önmagát arra a látható világra korlátozza, amely körülveszi őt, a valóságosan megélt történelmi világra, annak a komoly kockázatnak teszi ki magát, hogy reményét veszíti, ami végül arra vezet, hogy nemet

² Semmi sem lehet a megismerés tárgya, ami nem tárgya előbb az érzéki megismerésnek. Ami nem ilyen, azt csak elgondolni tudjuk. Vö. a *Tiszta ész kritikája* olasz kiadásának Bevezetésével (*Critica della ragion pura*, Utet, Torino 2005).

³ Az *ítélőerő kritikája*, Osiris, Budapest 2003.

mond minden erőfeszítésre, amely az erkölcsiség megvalósításához szükséges lenne, végső soron tehát nemet mond magára az erkölcsiségre is. Köz hely azt mondani, hogy a jókat büntetik, míg a rosszak megismerik az immunitást vagy egyenesen a szerencsét. Egyszerűbben megfogalmazva: azt láthatjuk, hogy ebben a világban a jó cselekedetek ritkán kapnak elismerést, és túl gyakran fordul elő, hogy nincs hatásuk. Kant megállapítja, hogy a világ – egyesek erőfeszítései ellenére – nem lett sem igazságosabb, sem jobb. Mi értelmese lehet hát annak, ha továbbra is erkölcsösek akarunk lenni? Isten ideája ezen a ponton adhatja vissza a tisztességes embernek a reménységet. Isten ugyanis az a mindenható, igazságos és jó lény, aki garantálja, hogy egy nap nem fog hiábavalónak bizonyulni az erkölcsösségre való törekvés, akár ebben a világban, akár egy másikban. A lélek halhatatlansága is szükségszerűséggé áll előttünk az erkölcsiség vizsgálata során. Az Istenbe vetett hit segíthet az embernek abban, hogy előre haladjon az erkölcsőség útján, felülemelkedve minden nehézségen és sikertelenségen, amelyre bizonytalansággal számíthat.

Ne vádoljuk meg sietősen Kantot inkoherenenciával. Továbbra is fenntartja, hogy az Istenbe vetett hit nem az erkölcsiség első alapja. Ez a meglátás gondot okoz majd az intézményes vallásoknak. A szüntelen, minden és mindenki ellenében történő akarat a morális törvény megvalósítására ösztönzi az embert: az Istenben való hitre. Kant még egyszer hangsúlyozza, nem arról van szó, hogy ezt vagy azt a cselekedetet a túlvilági jutalmazás reményében visszük végbe, hanem arról, hogy a túlvilágba vetett hit lehetővé teszi számunkra, hogy szembenézzünk azokkal a sikertelenségekkel és igazságtalanságokkal, amelyekkel itt és most találkozunk.

Az istenhitnek ez az emberi erkölcsösségre való törekvésben játszott kiiktathatatlan szerepe az oka annak, hogy Kant leírhatta a híres mondatot: „*Le kellett rombolnom a tudást, hogy a hit számára szerezzek helyet*”⁴. A hit nem a spekulatív ész tudásának, hanem a gyakorlati ész hitének, és ebben az értelemben az erkölcsiség feltételeinek a tárgya.

A VALLÁS A PUSZTA ÉSZ HATÁRAIN BELÜL

Miért is haladjunk előre, megkísérelve, hogy leírjunk egy olyan vallást, amely sok szempontból biztosan különbözni fog a létező vallásoktól, és amely ugyanakkor megérdemli a vallás nevet, és kodifikált gyakorlatot is magával

⁴ A tiszta ész kritikája, Atlantisz, Budapest 2004.

hoz, egy olyan látható szempontot, amely egy konkrét kultusz keretein belül helyezi az embert kapcsolatba Istennel?

a) A radikális rossz

Kant újból és újból megerősíti a morális törvény lényegi karakterét: ez az egyetlen, amely lehetővé teszi az ember számára, hogy eljusson saját méltóságához és szabad lényként való életre szóló hivatásához. Pontosan mivel lehetségesnek tartjuk azt, hogy engedelmeskedjünk a kategorikus imperatívusznak mint olyannak csak azért, mert az kötelességünk – még ha joggal felvethetjük is a kérdést, hogy volt-e valaha valóban ilyen cselekedet –, képesek vagyunk megközelíteni a szabadságot⁵. Ettől azonban nem tudatosul benne kevésbé az a számos nehézség, amellyel az ember az erkölcsösségre vezető útján szembetalálkozhat. Ezek a nehézségek mindannyiunkban megvannak – ez az, amit Kant radikális rossznak nevez, abban az értelemben, hogy egy olyan rosszról van szó, amely az alapzatunkat, vagyis cselekedeteink minden maximáját rontja meg. Ez a rossz abban áll, hogy az morális törvénynek való engedelmességet alárendeljük az önszeretetnek, s mindannak a következménynek, amely abból ered. Kant ezáltal azt szeretné megmutatni, hogy jóllehet megvan az emberben ez a rosszra való hajlam, ez mégsem jelent a rosszra való determinációt. Az ember csak akkor „rossz morálisan”, ha „felelősségre vonható” ezért a rosszért, vagyis az szabadságának eredménye. Ennek következtében nem az emberi szenzibilitás mint olyan a rossz, hanem az a tény, hogy ennek a szenzibilitásnak adjuk az első helyet, miközben tehetnénk ezt másként is, hiszen tudatosan bennünk az erkölcs imperatívusza is. Kant leírhatja tehát, hogy a radikális rossz *„fönnállhat egy általában jó akarattal együtt, s az emberi természet ama fogyatékokosságából származik, hogy nincs elég ereje elfogadott maximái követésére”*⁶.

Hogyan kövessük hát csak és kizárólag a morális törvényt, pusztán kötelességérzésből és nem a kötelességnek való megfelelés vágyával cselekedve?

⁵ Kant egy olyan embert hoz fel példaként, aki előtt a következő döntés áll: vagy elfogadja, hogy megölik, vagy pedig hamisan tanúskodik, s ezáltal egy ártatlan ítélet el. Ez előtt az ember előtt világos, hogy feláldozhatja életét, még ha adott esetben nem biztos, hogy képes is rá. Értékei, hogy mi az, amit megtehet, mivel tudatában van annak, hogy mit kellene megtennie. Ezáltal felismer magában egy olyan szabadságot, amelyet az erkölcsi érzék nélkül még felismerni sem lenne képes. A *gyakorlati ész kritikája*, Ictus, Szeged 1998.

⁶ A *vallás a puszta ész határain belül*, in KANT, I., *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, Gondolat, Budapest 1974, 134–363.

Hogyan remélheti akár az ember azt, hogy megmenekülhet ettől az alapvető emberi törekénységtől? Nem feledkezhetünk meg arról, hogy minden ember, „*A legkorlátozottabb emberek ... a gyermekek is képesek észrevenni a hamis mozgatórugók jelenlétének akár legapróbb nyomát is*”⁷. Ezzel azt szeretnénk mondani, hogy képesek megérteni azt, ha egy cselekedet, még ha megfelel is a kötelességnek, végső soron nem rendelkezik morális értékkel, ha „ön-szeretetből” fakadt. Kant úgy véli, hogy az ember saját erőire támaszkodva kiválthatja a „szándék forradalmát”, amely által csak és kizárólag az morális törvény lesz a meghatározó alapelve cselekvése során. Egy szent ember példája segítheti őt ennek a megtérésnek az útján. Ez a példakép nem más, mint „a jó alapelv megszemélyesült ideája”, vagyis végső soron az emberi észből emanálódik. „*Általános emberi kötelességünk, hogy felemelkedjünk a morális tökéletesség emez ideáljához, vagyis az erkölcsi érzület példaképéhez és annak teljes tisztaságához; ehhez erőt adhat nekünk az ész által elrendőként élénk tárt eszme is. Am éppen mert ennek az eszmének nem vagyunk létrehozói, hanem úgy került belénk, hogy fel sem foghatjuk, miképpen fogadhatta be az emberi természet, helyesebb azt mondanunk, hogy ama mintakép lejött közénk az égből, hogy az emberiség elfogadja*”⁸. Az Isten Fiába vetett hit „szilárd bizalmat” adhat az embernek abban, hogy az emberiség eme ősképeének „hűséges utánzása” révén meg tudja valósítani a morális törvény szentségét, vagyis képes lesz csak a kötelességből cselekedni.

b) Isten Országá

Kant Isten Országát minden ember „erénytörvények szerinti köztársaságnak” vagy „etikai közösségnek” nevezi. Szükségességét ugyancsak azokból a nehézségekből vezethetjük le, amelyekkel az ember a morális törvény megvalósítása során találkozhat. A rossz megtalálható egyfelől az emberben, mégpedig cselekedetei motivációinak szintjén, másfelől rajta kívül is, a többi ember társadalmában, amelytől azonban nem tudja távol tartani magát. „*Ha emberek között van, az irigység, uralomvágy, bírvágy s az ezekhez kapcsolódó ellenséges hajlamok hamar lerohanják önmagában elégedett természetét, s még csak arra sincs szükség, hogy ezeket az embereket a rosszba már nyakig merült, bűnre csábító példaként gondoljuk el; hogy jelen vannak, hogy körülveszik és*

⁷ Uo.

⁸ Uo.

*hogy emberek – már elégséges ahhoz, hogy kölcsönösen megrontsák egymás morális adottságát s gonosszá tegyék egymást*⁹.

Az „ország” vagy „uralom” kifejezések megtalálhatóak a politikai társadalmakban is. Kant hangsúlyozza a kifejezéseknek ezt a közös voltát, amikor egy olyan „természetes etikai állapotról” beszél, amelyből az embernek ki kell lépnie ahhoz, hogy belépjen az erénytörvények szerinti köztársaságba. Ugyanakkor komolyan veszi azokat a nehézségeket, amelyek abból a tényből fakadnak, hogy ez az Ország „Istené”.

Mint láthattuk, az ember kötelessége, hogy efelé a közösség felé tartson, hogy így legyőzze a rosszat. Ugyanakkor ez a kötelesség különbözik minden más morális törvénytől, hiszen nem tudjuk garantálni, hogy teljesítése mindenestül hatalmunkban áll. Egy közösség csak akkor lehet etikai, ha egyszerűs mind egyetemes is, ha minden ember törekszik erre a megtérésre, amely az értékek sorrendjének megfordításában áll, hogy így mindig a kategorikus imperatívusz jusson uralomra.

*„Előre sejthető, hogy ennek a kötelességnek [t.i. az etikai közösség megvalósításának] szüksége van egy másik eszme feltételezésére, nevezetesen egy magasabb morális lényére, akinek általános rendelkezése közös munkára egyesíti az egyének önmagukban elégtelen erőit*¹⁰.

Még konkrétabban: hogyan valósítsuk meg Istennek ezt az Országát, amelynek kapcsán Kant elmondja, hogy „a földön” található (a harmadik rész címe¹¹), vagy legalábbis hogyan közeledjünk hozzá?

Ezen a ponton meg kell vizsgálnunk Kant álláspontját az alkotmánnyal bíró vallások kapcsán. Az alapgondolat ez: a „puszta ész határain belül” értelmezett vallással kell szembenézni velük, ami a moralitás követelménye. A központi probléma a kinyilatkoztatott vallások értéke lesz.

Kétségtelen, hogy Kant számára minden kinyilatkoztatás lényegtelen, legalábbis ha valóban valami olyasminak a kinyilatkoztatása, aminek ismeretére az ember nem juthatott volna el esze használatával, vagyis valóban meghaladja az emberséget. Ez nem mond ellent annak a központi helynek, amelyet Kant a kereszténységnek juttat: az „evangéliumi Mester” által hirdetett tanok csupán „az ész tiszta tanításai”, amelyek „önmagukat igazolják”¹².

⁹ Uo.

¹⁰ Uo.

¹¹ „A jó principium diadala a rossz fölött és Isten Országának földi megalapítása” – ford. megj.

¹² Uo.

Ezen felül Kant értékeli mindent, ami a törvény interiorizálásához, a szándék tisztaságához, vagy éppen a gyakorlati megvalósuláshoz, és nem csak Isten kulturális és külsődleges dicsőítéséhez kapcsolódik. A keresztény vallást tehát „természetes vallásnak” tekinthetjük.

Nem kell hát meglepődnünk azon, hogy Kant nem tekinti az evangéliumi Mester feltámadásába vetett hitet lényegi kérdésnek, „*nem használható fel a puszta ész határai közötti valláshoz*”¹³. Kant ezen felül kifejti, hogy az emberi ész számára a spiritualizmus egy sokkal vonzóbb hipotézis, mint a test feltámadása, mivel halhatatlanságot biztosít a léleknek anélkül, hogy az ész „*a testet, mely akármennyire megtisztult is, mégiscsak a szervezete alapját alkotó anyagból kell legyen, s melyet az életben sem szeretett igazán, magával cipelje az örökkévalóságba*”¹⁴.

Kant szerint tehát nincs szó egy vallásnak ex novo teremtéséről a puszta ész keretein belül, mivel az – bizonyos szempontból – már létezik a kereszténységben.

Teljességgel megérthető, hogy – az észnek az egész emberi nem történelmében, és nem csak minden egyes személy életében lejátszódó fejlődésének távlatában – a vallás mindenekelőtt plurális (Kant megkülönbözteti a hiteket és a vallást), történelmi, akár még kinyilatkoztatásra is alapuló és kulturális valóság.

„*Eszerint egy vallás lehet természetes, de egyben kinyilatkoztatott, feltéve, hogy az emberek maguktól, a puszta észhasználat segítségével is eljuthatnának s el kellene hogy jussanak hozzá, még ha esetleg nem jutottak is el oda a kívánt gyorsasággal és kellő számban*”¹⁵.

Egy adott pillanatban tehát a kinyilatkoztatás örömdetes és bölcs dolog lehetett az emberi nem számára, azzal a feltétellel, hogy ha már egyszer megszilárdult ez a vallás, akkor mindenki önmagától és saját esze segítségével meggyőződhet igazságáról. A kinyilatkoztatás tehát egy olyan segítség, amely hasznos volt, azonban a morális törvény szempontjából (amelyből a vallás szükségessége ered) nem lényegi elem.

Isten Országá tehát egy nagyon sajátos értelemben az Egyház, vagy legalábbis implicál egy Egyházat. Az Egyház annak a közösségnek a látható formája,

¹³ Uo.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo.

amely Isten Országá, minden ember egysége azért, hogy diadalra jusson bennünk a morális törvény. Ezen a ponton azonban egy ördögi körbe kerülünk.

Egy ilyen Egyház felépítését az emberben jelenlévő radikális rossz tette szükségessé, ugyanakkor az Egyház felépítése éppen a rossznak eme jelenlététől válik még nehezebbé. Isten maga kell, hogy „országa Teremtője legyen”.

Nem arról van szó, hogy pontos és részletes kinyilatkoztatást várunk Istentől arra nézvést, hogy miképpen szerveződjék meg ez az ország a földön. Épp ellenkezőleg, az emberekre kell bízunk ennek az Egyháznak a megszervezését.

Szükségszerűen különbséget kell tennünk itt a földön a látható Egyház között, amely a dogmákra épül és amelyet emberek vezetnek; s a láthatatlan Egyház között, amelyben nincs hierarchia, lévén hogy minden ember csak a „Legfőbb Törvényadónak” van alávetve, akinek törvényei tulajdonképpen a pusztaság törvényei.

Ezzel Kant nem feltétlenül a látható Egyházat akarja kritizálni, lévén hogy az elkerülhetetlen szükségszerűség, és az igazi Egyház „magában hordozza a tiszta vallási hithez való folyamatos közeledés elvét”¹⁶.

Ugyanígy a kultuszt sem lehet elítélni önmagában. Akkor lesz elítélendő, ha „hamis kultusszá” lesz, vagyis amikor azt teszi meg a vallás céljává, aminek csak eszköznek kellene lennie (imádságok, áldozatok, külsődleges megnyilvánulások, mint a liturgia).

VÉGKÖVETKEZTETÉS

Miként emlékeztettünk rá, Kant igen gyakran kijelenti, hogy nincs igazi moralitás az Istenbe vetett hit nélkül. Bemutattuk, hogy a radikális rossz fogalma magában foglalja egy etikai közösségnek, másképpen Isten Országának a szükségességét, hogy az ember remélhesse: a jó alapelv győzedelmeskedni fog a rossz fölött.

Azonban közelebbről megvizsgálva ezt a radikális rosszat, mi más lehetne ez, ha nem az emberi gyöngeségnek és a tiszta morális törvény megvalósítása igen nagy nehézségeinek a kifejeződése? Annak a nehézsége, hogy egy cselekedetet csak és mindenekelőtt kötelességből vigyünk végbe, anélkül, hogy lesilányítanánk azt más mozgatórugók bevonásával?

Nem annak a beismerése ez – Kant explicit kijelentései ellenére is –, hogy a morális törvény a maga tisztaságában nem hozzáférhető az ember számá-

¹⁶ Uo.

ra, mert akkor teljesen értelemtől mentesnek tűnne? A morális törvény tiszteletben tartása kielégítő ok a cselekvéshez?

Másrészt Kant úgy véli, hogy „talált helyet a hit számára”, vagyis bizonyos értelemben megmentette azt. A spekuláció és a gyakorlat között ilyenén módon beállt törés nem nyit-e kaput az ateizmus előtt, mint azt Kant nem egy követője vélte, még ha a mester maga ezzel ellenkezett is volna?

Az etikai közösség Kant számára biztosan azonos Isten Országával – azonban a kanti moralitás alapelvének logikája, amely a kötelességet az isteni parancsolat elé helyezi, nem teszi-e szükségszerűen ezt az országot az emberévé, és nem Istenévé? Egy lehetséges értelmezés szerint Isten Országá nem más, mint Jézus maga, Kant számára azonban az Ország maga a morális törvény, amelynek Jézus (filozófusunk szerint az „evangéliumi Mester”) (csak?) az egyik képviselője.

A tiszta érdeknélküliség, amelynek a morális törvényt jellemeznie kell (egy cselekedet csak akkor erkölcsös, ha nem a jutalmazás reményében vagy a büntetéstől való félelemből vitték végbe), tulajdonképpen egybeesik a kereszténység egy olyan szempontjával, amelyet Luther rendkívüli módon hangsúlyozott.

Nem gondolhatjuk, hogy érdemeink befolyásolják Istent. Épp ezért nem azon célból kell cselekednünk, hogy elnyerjük jóindulatát, vagy hogy elkerüljük büntetését.

Ezért a Szent Márk szerinti evangéliumban (10,17–30) a gazdag ifjú elvéteti a választ, amikor azt kérdezi Jézustól, hogy mit kell *tennie* ahhoz, hogy bemerjen az Isten Országába.

Azonban az alapvető különbség a kereszténység és kanti erkölcs (vagy a pusztá ész keretei között értelmezett vallás) között abban a szeretetben áll, amely Jézusból árad, s amelyre az embernek igent kell mondania. Isten Országá tehát nem az emberi ész szükségszerűsége, hanem az emberhez intézett meghívás arra, hogy válaszoljon Isten szeretetére.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

MARIE-CHRISTINE GILLET-CHALLIOL férjezett, két gyermek anyja, filozófiát tanít a C.P.G.E. keretében (Classe Préparatoire aux Grandes Écoles), szakterülete Schelling és a német idealizmus.

Pál és a rabszolgaság

Jóllehet az apostoli nemzedék keresztényei érdeklődést mutattak a gazdasági kérdések iránt, miként ezt a legújabb kutatások is alátámasztják¹, a rabszolgaság mégis mindvégig privát ügy maradt számukra. A 90-es években *római Kelemen levele* taglalja az önkéntes rabszolgaság kérdését²; a gazda és a szolgák közötti viszony kérdései felbukkannak a páli leveleknek a ház rendjére vonatkozó útmutatásaiban és *Péter első levelében*³. Egy nemzedékkel korábban Pál már felhozta ezt a problémát az *első korintusi levélben*, és egy sajátos szemszögből, az elmenekült rabszolgának az általa korábban elhagyott család ölébe való visszahelyezésére törekedve a *Filemonhoz írt levélben*⁴. Azonban igaz, hogy Pál világa „rabszolgás társadalom” (*société à esclaves*) volt, nem pedig rabszolgatartó gazdaság és állam (*économie et État esclavagistes*)⁵, ahogyan azt az újkorban egészen a XIX. századig megismerteltük: az ókorban a szabadság funkciója szempontjából alapvetően a jogi státusz és a társadalmi kapcsolatok voltak meghatározóak, jóllehet a konkrét gazdasági helyzet olykor ettől igen eltérő képet mutathatott. A rabszolgát teljességgel megfosztották jogaitól, olyannyira, hogy Arisztotelész állathoz, vagy „élő birtoktárgyhoz” hasonlította őt, és feltételezte a „természetből fakadó rab-

¹ SALAMITO, J.-M., *Christianisme antique et économie: raisons et modalités d'une rencontre historique*, in *Antiquité Tardive* 14 (2006), 39–46.

² 1Clem 54,4.

³ 1Tim 6,1–2; Tit 2,9–10. Ld. még 1Pt 2,18–20, Kol 3,22–4,1; Ef 6,5–9. A vonatkozó szövegek értékes gyűjteményét nyújtja a történelmi szövegkörnyezetbe való belehelyezéssel és egy történelmi kommentárvázlattal GARNSEY, P., *Paul*, in *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 232–252.

⁴ 1Kor 7,20–24, amely Efezusban íródott 53–54-ben, akár csak a Filemonhoz írt levél, aki kolosszei keresztény volt. Kolossze egyházát Efezusból kiindulva alapították meg.

⁵ Ld. a legújabb és legprecízebb tanulmányt az ókori rabszolgaságról: ANDREAU, J. – DESCAT, R., *Esclave en Grèce et à Rome*, Hachette Littérature, Paris 2006. A későbbiek során ez a mű kell, hogy minden történelmi szövegkörnyezetbe helyezés alapjául szolgáljon.

szolgaságot”⁶, ugyanakkor mégis a család részének tekintette őt⁷. A rabszolga szert tehetett egyfajta jogi és társadalmi elismerésre akár oly mértékben is, hogy a gazdasági élet független szereplőjévé vált. A gazdagok és a szegények közötti különbségtétel nem esett egybe a szabadok és a rabszolgák közötti különbségtétellel. Dönthetett valaki úgy, hogy a nyomor elől menekülve önkéntes rabszolgaságot vállal. Ugyanígy egy műhelyt vagy üzletet vezető rabszolga élete, aki gazdaságilag független volt, más volt, mint egy házi rabszolga élete. Mindkét létforma kivételesnek volt minősíthető, hogyha összehasonlítjuk őket a bányákban vagy a nagy mezőgazdasági telepeken dolgozó rabszolgatömegek kemény életkörülményeivel. Az úgynevezett „nyilvános” rabszolgák, akik a városok adminisztrációjában tevékenykedtek, vagy a császári ház rabszolgái ugyanígy egyfajta elitet képviseltek: Pál nem csak ismer ilyen embereket, hanem a rómaiakhoz írt levele végén még köszönti is őket: üdvözlí „Nárcisszus háza népét”, aki Claudius császár udvarához tartozó felszabadított rabszolga volt, és ugyancsak köszönti „Arisztobulosz háza népét”, aki kétségtávol a heródesi dinasztia hercege volt⁸.

Nem lehet számon kérni Pálon, sem a többi keresztény gondolkodón, hogy miért nem vették górcső alá az emberi lét kizsákmányolásán alapuló gazdasági rendszert, vagy a rabszolgatartó államot – ezek a fogalmak teljességgel idegenek a szöveggörnyezettől és anakronisztikusak az adott korban. A család keretében élő rabszolga az, aki érdekli Pált, akárcsak Pétert is. Kétségtávol az az oka ennek a magatartásnak, hogy a megtérésekre leggyakrabban a családi ház keretei között került sor, főként a családfő, sokkal kisebb mértékben a vele igen szolidáris háznép kezdeményezésére⁹, vagy a sokkal jelentősebb házakban egy sajátos csoportjelenség folytán, mint a császári felszabadított rabszolga, Nárcisszus esetében. Mindezt megerősítik mindazon kutatások, amelyek a korabeli vallási közösségekre terjednek ki. Pál konkrét esetében magától értetődő, hogy a család, vagy pontosabban a „háznép” – amely minden esetben a termelési közösségből és egységből élő

⁶ Pol I, 1254a 14–18 és 30–32; b 26–27 és 28–34.

⁷ Pol I, 1253b 1–18, ezen a helyen Arisztotelész a család vagy a „háznép” (*oikosz*) működését a gazda és a rabszolga, a férj és a feleség, az atya és a gyermekek közötti viszonyra alapozza. Mindezek a kategóriák újra feltűnnek a páli levelekben.

⁸ Róm 16,10.11.

⁹ A prototípust Lídia alakja jelenti (ApCsel 16,15), aki „egész háznépével együtt” (*oikosz*) fogadta a keresztséget. Ld. még ApCsel 18,8 (Crispus háznépének megtérése Korinthoszbán), vagy 10,10 (egy százados kötődése a zsidósághoz, amelyet osztott egész háznépe). Maga Pál is kijelenti, hogy Korinthoszbán megkeresztelte „Sztefanász háznépét” (1Kor 1,16 és 16,15), és megemlíti a „Kloé hozzátartozóinak” látogatását, akik azért jöttek Pálhoz, hogy beszámoljanak neki a korinthoszi közösség helyzetéről (1Kor 1,11) – ők egy megtért asszony rabszolgái.

személyek csoportját jelenti – alkotta a misszió alapsejtjét¹⁰. Ez az oka annak, hogy Pál nem nyilatkozik kora társadalmi rendszerének legitimitásáról, amelyet *en bloc* elfogad¹¹, hanem a konkrét viselkedésre vonatkozó modelleket javasol, felvázolva egy új antropológia és egy új közösségi lét alapvonalait, amelyeket krisztológiája inspirál.

Pálnak a szemére lehetne vetni egy látszólagos ellentmondást. Amikor a *galatákhoz írt levelében* így fogalmaz: „Krisztusban nincs rabszolga, sem szabad ember”¹², akkor az apostol gondolkodásának és hitének alapjait tárja fel: misztikus módon minden hátrányos megkülönböztetés és minden hierarchia elbukik, a keresztény öntudat a Krisztushoz való tartozáson alapul, bárminemű előre meghatározott követelés nélkül, Krisztus példája szerint, a megtérés és a keresztelkedés által beavatva. A keresztények megkeresztelkedésükkor mindannyian „Krisztust öltötték magukra”, ez pedig arra kötelezi őket, hogy az egyenlőség és a „testvériség” egy sajátos elemét ismerjék fel maguk között, bármilyen legyen is jogi státuszuk vagy társadalmi helyzetük. Ugyanakkor Pál nem veti el a rabszolgaság intézményét a gyakorlatban, ahogy a megszilárdult rendet sem veti el a maga egészében. A lelkipásztori levelek még nyomatékossabban megerősítik a társadalmi hierarchia iránti tiszteletet és az alávetés, valamint az engedelmesség kötelességét. Ezáltal Pál a görög-római világ széles körben elterjedt erkölcsét követi, amely leginkább a sztoicizmust jellemezte. A páli levelek egy irányba mutatnak a bibliai hagyománnyal és a világi törvényekkel, amikor kijelentik, hogy a rabszolgának engedelmeskednie kell az urának, neki azonban helyes mérték szerint és igaz módon kell bánnia rabszolgáival¹³.

Pál tehát saját korának gyermeke, amikor azt írja az általa megtérített korinthusiaknak, hogy nem kell keresniük, miként változtathatnák meg helyzetüket. Számára a szabad ember és a rabszolga között fennálló különbség teljességgel viszonylagos, mivel Krisztus kiváltotta és felszabadította a rabszolgát¹⁴, ugyanakkor minden hívő „Krisztus szolgája” lett, olyannyira, hogy maga az apostol is így mutatja be önmagát¹⁵. Ennek oka az ő személyes, totális és definitív elkötelezettsége, amely megtérésének lényegét képezi. Ezáltal Pál definitív módon kereszténnyé teszi a természetes egyenlőség egyfajta

¹⁰ BASLEZ, M.-F., *Saint Paul, artisan d'un monde chrétien*, 303–304.

¹¹ Róm 13,1–2.

¹² Gal 3,27–28. Ez a gondolat visszatér az 1Kor 12,13-ban és később a Kol 3,11-ben.

¹³ Kol 3,22–23 és 4,1; Ef 6,5–9; 1Tim 6,1–2; Tit 2,9. Összehasonlításképpen Sir 33,25–32.

¹⁴ 1Kor 7,21–24. A gondolat visszatér a Kol 3,24-ben és 4,1-ben, valamint az Ef 6,6-ban.

¹⁵ Róm 1,1; Fil 1,1 (a legkésőbbi biztosan hiteles levelekről van szó).

elgondolását, amelyet a sztoikus filozófia és a hellenista zsidóság terjesztett el. A filozófus Seneca, Pál kortársa, maga is a házon belüli viszonyok keretében értelmezi a rabszolgaságot: a rabszolgát elsődlegesen „lakótársnak” (*contubernalis*) fogja fel; akit – mint ilyet – emberi lénynek kell tartani, sőt „*alacsony sorú barát*nek”¹⁶. Seneca és a sztoikusok különös figyelmet szentelnek annak a kérdésnek, hogy a létezés előre nem látott kockázatai milyen szerepet játszanak az úr és a szolga egymáshoz viszonyított helyzete terén, mivel a háború és az útonállás a szabadság brutális elvesztéséhez vezethetnek. A szabadság terén tett megkülönböztetés teljességgel viszonylagos, és semmi esetre sem vonatkozik a személy minőségére¹⁷. Ezáltal meghaladják a „természetből fakadó” rabszolgaság és a biológiai alacsonyabb rendűség arisztotelészi posztulátumát. Philón, a zsidó diaszpóra gondolkodója, aki egy nemzedékkel Pál előtt élt, maga is elismeri, hogy a rabszolgaság járulékos dolog és nem kérdőjelezi meg a természetből fakadó egyenlőséget: „A rabszolgák a sorsuk okán alacsonyabb rendűek, de jogot formálhatnak ugyanarra a természetre, mint gazdáik”¹⁸. Ő is elmegy odáig, hogy leírja: bizonyos helyzetekben megfordulhat a viszony az úr és a szolga között. Ilyenkor valóban a természetből fakadó egyenlőség és szabadság világlik ki, amely Isten minden teremtményében közös: az úr, legyen akármilyen közismert és művelt, a szolga szintjére süllyedtnek érezheti magát mindazon szemrehányások miatt, amelyekkel lelkiismerete illeti őt; és megfordítva a szolga is kinyilváníthatja szabadságát és jellemének nemességét, különösképpen szókimondása, *parrhésziá*ja révén¹⁹.

Pál korában a rabszolgaság kisebb rossznak tűnt, mint a szenvedélyeknek való kiszolgáltatottság. Ezt a szempontot nem sokkal később Epiktétosz, a sztoikus bölcselő fogja mindenki másnál erőteljesebben megvédeni, aki maga is rabszolgasorból származott: a filozófusok szerint, akik már kidolgozták az erkölcsi és a jogi rabszolgaság közötti különbségtételt, a felszabadítás nem hozza el mintegy erőltetett módon a szabadságot, éppen ezért semmire sem jó keresni azt²⁰. A rabszolgaságra jellemző állapotot, a megbüntethetőséget maga Pál is a megszentelődés kivételes lehetőségének tekinti: „Ha rabszolga vagy, s úgy nyertél hivatást, ne bánkódj miatta. Még ha sza-

¹⁶ *Levelek Luciliushoz* 5,47.

¹⁷ Arisztotelész pozícióját gondolják újra: az ember természeténél fogva rabszolga.

¹⁸ PHILÓN, *De specialibus legibus* 3,137. A természetből fakadó rabszolgaság gondolata körül kialakult filozófiai vitáról ld. GARNSEY, pp. 190–199.

¹⁹ PHILÓN, *Probus* 149. Ugyanezt a gondolatot fejleszti tovább a keresztények körében alexandriai Kelemen a II. század végén, *Paidagógosz* 3, 6, 34.

²⁰ *Probus* 151, 156 és 157.

baddá lehetnél is, maradj meg benne”²¹. Az úrnak a maga részéről arra kell felhasználnia felsőbbrendű helyzetét (mindenekfölött pedig a rabszolga élete és halála fölötti rendelkezés jogát, amelyet jóváhagyott számára a társadalom), hogy megtanuljon önmaga fölött uralkodni. A korabeli „jó társadalom” könnyen számon kérhette az együttérzést és az ember önmaga fölötti uralmát azon helyzetekben, amikor konfliktusra került sor az úr és a rabszolga között: „Dühös vagy, tudom, és okkal dühös, azt is tudom, azonban a szelídség igen érdemszerző, épp amikor a legigazabb okból fakad a düh. Te szeretted azt az embert, és remélem, most is szereted. Addig is elegendő, hogy te megenyhülj: újból dühre gyulladhatsz, ha megérdemli, és akkor ez majd még inkább megbocsátható lesz, miután korábban már engedted magad megenyhíteni”²².

A páli etika eredetisége abban áll, hogy az együttérzés helyére bevezeti a Krisztussal való azonosulás gondolatát, és kifejleszti az úr és a szolga közötti kötelességek kölcsönösségét, méghozzá eszkatologikus távlatban: „Gazdák, adjátok meg szolgálótoknak, ami jogos és méltányos. Gondoljátok meg, nektek is van Uratok a mennyben”²³. A Krisztusban való egység páli felfogása nyilvánvaló hasonlóságot mutat az emberek testvériségének sztoikus gondolatával, ugyanakkor elválaszthatatlan az isteni ítéletről alkotott elgondolásától, amely úgy a rabszolga, mint az úr számára egyenlő bejutást biztosít az isteni jutalmazásra és büntetésre.

Pál tehát tovább megy, mint korának filozófusai, amikor a szentírási anyagból kiindulva kifejleszti a „jó szolgaság” fogalmát, és megalkotja a bűnnek való szolgálai alávetettség tanítását (a „rossz szolgaság”)²⁴: vagy Isten szolgálai vagyunk Krisztus mintájára, vagy a bűn szolgálai. Így tehát a páli levelek legtöbbször a házi erkölcs parancsainak kapcsán szólnak a rabszolgákról. Ezen parancsokat nem egyszer egyfajta diptichonba szerkeszti²⁵, holott a rómaiak soha nem választottak más nézőpontot, mint a gazdát. A parancsok terén a kölcsönösség alapelve kiterjed a házaspárra és a szülő s gyermek közötti viszonyokra, túlhaladva a jogalanyok és a joggyakorlásra képtelen kiskorúak közötti egyenlőtlenségeket: ez a kezdetekben jellemző jegye volt a keresztény társadalomnak. A szolgálat ideálja lép a megtiszteltetésért való versenyfutás helyébe, amely oly jellemző volt az ókori társadalomra. Úgy a

²¹ 1Kor 7,21.

²² PLINIUS (római szenátor a II. század elején), *Levelek* 9, 21.

²³ Kol 4,1.

²⁴ Róm 6,15–23; Fil 2,5–11.

gazdák, mint a rabszolgák új és erős indíttatást kaptak, mivel a szolgálatra irányuló felszólítás minden keresztényre vonatkozik. A „jó szolgaság” Pál szerint szolgálatot, engedelmességet és alázatosságot jelent Istennel és a másik emberrel szemben. Ez az üdvösség kulcsa. A rossz gazdák, akár csak a rossz szolgák, az örök büntetést vonják magukra.

Az eljövendő büntetésnek ez az üzenete, Isten Országá eljövetelének bizonyosságával együtt egyfajta pótindokot szolgáltatott a társadalmi elégtételről való lemondásra? Ha Pál nem kérdőjelezi meg sem a rabszolgaságot, sem a fennálló rendet, nem volt ezáltal olyan konzervatív, aki lényegében közömbös volt a világgal és a konkrét valóságokkal szemközt? Egyesek a páli gondolat értelmezése kapcsán ezt a fajta világgal szembeni közömbösséget azzal igazolnák, hogy ő közeli parúziát várt: nincs idő arra, hogy a rabszolgaság lerombolásán munkálkodjunk, még kevésbé arra, hogy megkérdőjelezzük a római imperializmust, hiszen nem áll nyitva előttünk semmilyen hosszú távú perspektíva. Ilyen [társadalmi változásról] valóban szó sincs a legrégebbi páli iratban, a *tesszalonikaiakhoz írt első levélben*. Azonban az apostol nézőpontja fejlődött a *galatákhoz írt levélben*, ahogy a *korintusiakhoz írt levélben* is, amelyeket Efezusban írt 53–55 táján. Ezekben elkezdti a jövőre irányozva felépíteni az Egyházat. A *filippiekhez írt levélben* – amelyet lehetséges, hogy ugyanezen időben írt²⁶ – azt mondja, hogy mintegy „szétszakad” az evilági misszió folytatásának kötelezettsége és azon vágya között, hogy mihamarabb Krisztussal lehessen²⁷; a keresztények igazi „polgársága” bizonyosan „a mennyben van. Onnan várjuk az Üdvözítőt is, Urunkat, Jézus Krisztust”²⁸. Nem kevesebbet kell megtenniük, mint hogy „úgy ragyogjanak, mint csillagok a világban”²⁹, fáradozniuk kell a társadalmi élet terén, és azt sugallja Pál, hogy fel kell vállalniuk politikai felelősségüket.

Bizonytal az is hihetnénk – annak a metaforikus szóhasználatnak az okán, ahogyan Pál a rabszolgaságról és a jó szolgaság fogalmáról beszél –, hogy az apostol egy túlzóan optimista képet alakít ki korának társadalmáról, mivel a nagy hatalomra szert tett felszabadított birodalmi rabszolgákat állítja a középpontba, mint például Nárcisszust a *rómaiakhoz írt levél* üdvöz-

²⁵ Kol 4,1; Ef 6,5–9. Rövidebb formában ld. még 1Kor 7,22 (ez magának Pálnak a levele).

²⁶ Ez egy fogságban írt levél, amely megemlíti az „börtönt”, amely lehetett Ázsia provincia kormányzójáé Efezusban, de ugyanígy a császári bíróságé is Rómában.

²⁷ Fil 1,21–25.

²⁸ Fil 3,20.

²⁹ Fil 2,15; ld. még 1,27: „Éljetek hát Krisztus evangéliumához méltóan”.

lésében, és eltúlozza a rabszolgák növekvő mobilitását³⁰. Azonban semmi sem utal Pál leveleiben arra, hogy a jogszerű szolgaságot egyfajta sikerideológiához társította volna. Mindenekelőtt a következő nemzedék, római Kelemen, aki a páli alapvonalak szerint alkotja meg a maga ideálját a közösségről, és elkülöníti az önkéntes rabszolgaság két ellentétes formáját [ti. a kényszerű és az önkéntes rabszolgaságot], ami akkoriban korjelenségnek számított, visszautasítja azt az elgondolást, hogy valaki a szakmai és társadalmi előrejutás érdekében legyen rabszolga³¹. A keresztény csak azt az önkéntes rabszolgaságot tarthatja jogosnak, amely nyomorúságból fakad, azzal a céllal, hogy túléljenek egy éhínséget, vagy hogy kiszabaduljanak a megoldhatatlan eladósodásból. A szegények, akik azért adják el magukat, hogy táplálják a családjukat, vagyis hogy így más életüket mentsenek meg, királyokhoz és hősökhöz mérhetőek, akik a népükért áldozták fel magukat³².

Semmi sem teszi tehát lehetővé, hogy Pálból konformistát csináljunk, aki vak vagy passzív volt kora konkrét realitásaival szemközt, hanem épp ott lelhetjük meg azt, amit a „páli forradalomnak” hívhatnánk, ahol soha nem keresik azt. A *Filemonhoz írt levél* – amely szintén az efezusi évek alatt keletkezett –, amelyet minden bizonnyal egy kolosszei megtérthez intézett az apostol, aki valószínűleg ahhoz a nagybirtokos réteghez tartozott, amely a leggyakrabban előfordul a térség összeírásaiban, megmutatja nekünk, hogy Pál sokkal inkább újíto volt, mint ahogy azt általában vélni szokták.

Egy olyan helyzetjelentésről van szó, amely egy Pálhoz menekült rabszolga ügyét tárgyalja³³, aki ekkor maga is be van börtönözve. A rabszolgaságról való megfontolás sokkal inkább a ház keretébe helyezi a kérdést, mint a többi forrás. Azonban a címezetten kívül az apostol az ő házában összegyűlő egyházhoz is fordul. Ezáltal ez az egyedi kérdés egyházi dimenziót kap. Ezen kívül egy aktuális nehézségről van szó, amely Ázsia provinciá-

³⁰ GARNSEY, pp. 250–251. MARTIN, D. A., *Slavery as Salvation: the Metaphor of Slavery of Pauline Christianity*, New Haven 1990.

³¹ A témában klasszikus írásnak számít: VEYNE, P., *Droit romain et société: les hommes libres qui passent pour esclaves et l'esclavage volontaire*, in *La société romaine*, Seuil, Paris 1991, 247–280.

³² 1Clem 54,4; ld. BASLEZ, M.-F., *Saint Paul, artisan d'un monde chrétien*, Fayard, Paris 2008, 312–313.

³³ Hogy itt olyan rabszolgáról van szó, aki azért szökött el az urától, hogy Pálnak legyen a segítségére, vagy olyan szökött rabszolgáról, akit a római jog *erro* szakkifejezéssel illet, aki ideiglenesen hagyta el az urát, hogy egy harmadik személy közbenjárását kérje, másodlagos kérdés. A levél egyes kifejezései azt sugallják, hogy szökött rabszolgáról van szó, aki úgy vélte, hogy az apostol színe előtt lenni olyan, mint menedékjogot nyerni, ahogy ez az adott korban a szentélyek vagy a császár szobrai esetében volt. A kérdés aktuális állásáról ld. BASLEZ, M.-F., *Esclaves fugitifs et droit d'asile dans l'Orient hellénisé à l'aube du christianisme*, in *Mélanges offerts au Professeur Pierre Cabanes*, Presses universitaires Blaise-Pascal, Clermont–Ferrand 2007, 316–317.

ban különösképpen is aggasztotta a római hivatalviselőket. Egy súlyos eset vagy a rossz bánásmód nyomán elhagyni a gazdát mindig olyan lehetőség volt, amely nyitva állt az ókori rabszolgák előtt, úgy a görög-római világban, mint az egyiptomiaknál vagy a zsidóknál: erről bőséges tanúságtétellel szolgált a Biblia és az egyiptomi papiírást is³⁴. A rosszul tartott vagy elégedetlen rabszolga az istenek oltalmához és bizonyos rituálék garanciáihoz folyamodhatott, amennyiben esdekelve megjelent egy szentélyben vagy egy magánház tűzhelyénél. Az esdeklő sérthetetlensége (amely természetesen ideiglenes volt) mindvégig hatályban volt a tárgyalások és a közvetítés idején: a rabszolga vagy a szentélyben maradt mint „szent szolga”, vagy visszatért a gazdájához, amennyiben a rossz bánásmód vádját nem bizonyult valósnak, vagy újra eladták egy új gazdának. Úgy tűnik, ez utóbbi volt a leginkább gyakori eset. A szentélyek menedékhelyként is működtek, különösen is az efezusi Artemiszion akkoriban, amikor Pál három esztendőt töltött a városban. A szökött rabszolgák valódi jogi és társadalmi nehézséget képeztek: közrendi probléma volt ez, mivel – mint mondják – a szentélyek csodatevő bíróságokká alakultak át. Ugyanakkor tulajdonjogi nehézség is előállt így, hiszen magától értetődően felvetődött a régi gazda kártalanításának kérdése, és pereskedés indulhatott meg a régi és az új tulajdonos között. A tárgyalatkorra a probléma oly széleskörűvé vált, hogy a római szenátus elrendelte az Ázsia provincia szentélyeiben folyó nyomozások meggyorsítását, különösképpen Efezusban, hogy megkíséreljék korlátozni a menedékjogot. Ebben a történelmi és társadalmi szöveggörnyezetben született a Filemonhoz írt levél³⁵.

Amikor Pál úgy dönt, hogy „visszaküldi” a rabszolgát a gazdához (az alkalmazott ige jól megfelel egy szökött rabszolga esetének), aki korábban – miként kitűnik a levélből – megkeresztelkedett, szakít kora szokásaival és gyakorlatával, úgy a görög-római világgal, amelyben meggyökereztetni és hirdetni az evangéliumot, mint a zsidósággal, amelyhez születésénél fogva tartozik. Nem csak az ókori görögök utasították el a rabszolga visszaküldését a régi gazdájához, és részesítették előnyben az új gazdának való eladást, ami lehetővé tette az első tulajdonos kártalanítását; de a Bibliában is meg volt tiltva a zsidók számára, hogy visszaküldjenek egy családi tűzhelyüknél menedéket kereső rabszolgát a régi gazdájához, nekik kellett örködniük fölötte³⁶.

³⁴ A kérdést tisztázza: VAUX, R. de, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Cerf, Paris 1989, 135–136; vö. Sir 33,33 és Philón, *Probus* 148–151, *De virtutibus* 124.

³⁵ Hivatkozom korábbi cikkemre: *Esclaves fugitifs et droit d'asile dans l'Orient hellénisé à l'aube du christianisme*, op. cit.

³⁶ MTörv 23,16.

A tárgyalt korban ez a szabály továbbra is érvényben volt a diaszpórában³⁷. Vagyis Pál egyértelműen tiltakozik a fennálló renddel szemben, mivel át-hágja az összes normát és kötelezettséget, amelyek a jogszerű rabszolgaság kapcsán érvényben voltak. Ezáltal új viszonyokat hoz létre „Krisztusban” a két keresztény, az úr és a rabszolga között, akiknek „testvérként” kell tekinteniük egymásra, és így is kell viselkedniük. Nem jogi szinten gondolja újra a rabszolgaságot, hanem egy új keresztény antropológia távlatában, amely maga is a „Krisztusban” megvalósuló misztikus egységen alapul. A család, a keresztény „háznép” úgy tűnik fel, mint az első missziós tűzhely, amelynek lépésről lépésre egy új keresztény társadalom modelljét kellett elterjesztenie. Pál szerint így a világ felhívást kap arra, hogy változzon meg. Az apostol igen sokat tett azért, hogy bevezesse a változás gondolatát egy olyan világban, amely kissé túlzónak érezte ezt a gondolatot, és amely sokkal inkább úgy tekintett a politikai cselekvésre, mint egy elmúlt és idealizált Aranykor örök helyreállítására. A Filemonhoz és az ő házában összegyűlő egyházhoz írt levél a remény üzenetét vitte el az egész szükségét szenvedő társadalomhoz, ám Pálnak nem szándéka, hogy a törvényhozó elvárásaival lépjen fel.

Helytelen lenne azt gondolnunk, hogy Pál arra buzdítja Filemont, szabaddá tegye a rabszolgáját. Kezdetben, a II. század elején a páli hagyományú közösségek nem akartak úgy működni, mint menedékhelyek, és kiváltani a rabszolgákat, hogy szabaddá tegyék őket³⁸: azt gondolhatnánk tehát, hogy Pál levele Filemonhoz valójában egy olyan keresztény jogrend alapjait fekteti le, amely fenntartja a római jog szerinti megszilárdult rendet. Másrészt a levél nem hagyja figyelmen kívül és nem tagadja el a rabszolga elvesztéséből származó jogi és pénzügyi nehézségeket, hiszen Pál szem előtt tartja a gazda kártalanításának kérdését, még ha csak metaforikus szinten is, amikor emlékezteti Filemont, akit ő térített meg, arra az adósságra, amellyel ő tartozik az apostolnak³⁹. Később a vértanúk korából származó irodalom, amely bő és konkrét felvilágosítással szolgál az egyházak működéséről, valamint az ideális keresztény közösség fontos megjelenítéseiről⁴⁰, sajátos fontosságot tulajdonít a rabszolgának, azonban ezt mindig a család körében teszi. A vértanú megpróbáltatásaiban szublimálja a gazda és a Krisztusban való szolga viszonyát. Erről különösképpen Felicitás és Perpetua, valamint Blandina és úrnője alakjai tesznek tanúságot.

³⁷ PHILÓN, *Probus* 148–150; *De Virtutibus* 124.

³⁸ ANTIOCHIAI IGNÁC, *Levél Polikárphoz* 4, 3. Ezek a tilalmak megismétlődnek a IV. században, egy egészen másfajta politikai szövegkörnyezetben, Szent Vazul regulájában.

³⁹ Fil 18–19.

⁴⁰ BASLEZ, M.-F., *Les persécutions dans l'Antiquité*, Fayard, Paris 2007, 255–256.

Végső soron megállapítható, hogy Pál nem volt közömbös a rabszolgasággal szemben. Két pont érdemel kiemelést. A rabszolgaság nem képez számára jogi nehézséget, hanem az emberi nem értelmezésének egy új, Krisztusban való felfogását nyilvánítja ki, amely először vezeti be a kölcsönösség alapelvét az összes emberi viszony terén, még ha egyenlőtlen státuszú emberekről van is szó. A világ tehát meghívást kap arra, hogy megváltozzon. Azonban Pál ezt a változást nem a politikai tekintélyen kéri számon. Kiemelten a keresztény tűzhelyektől kéri ezt. A rabszolgaság kérdése felmutatja azt a missziós szerepet, amelyet Pál a családnak szán. Következésképpen Pál gondolata a rabszolgaságról sem következetlennek, sem határozatlannak nem nevezhető. A házi közösségekre alapuló missziójának sajátos dinamikája igazolja gondolkodását.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

MARIE-FRANÇOISE BASLEZ ókori történelmet tanít az Université Paris XII-n. Vendégprofesszor a párizsi jezsuita fakultáson. Szakterülete a görög-római világ vallásainak és társadalmainak története. Legújabb tanulmányai az őskeresztény közösségek szociológiáját dolgozzák fel: történelmi életrajzot írt Pálról (*Saint Paul, artisan d'un monde chrétien*, Fayard, Paris 2008), emellett írt bibliatörténeti (*Bible et histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Folio Histoire, Gallimard, Paris 2003) és őskeresztény történeti (*Comment notre monde est devenu chrétien*, CLD, Tours 2008) műveket.

JOSEPH RATZINGER¹

Egyház és gazdaság

Felelősség a világgazdaság jövőjéért

Szeretettel köszöntöm – a két másik védnök, Höffner és Etchegaray bíboros nevében is – az Egyházzal és a gazdaságról rendezett konferencia egybegyűlt résztvevőit. Öröm számomra, hogy a Világiak Pápai Tanácsának, a Katolikus Egyetemek Nemzetközi Szövetségének, a Német Gazdasági Intézetnek és a Konrad Adenauer Alapítványnak a szervezésében sor kerülhetett erre a világszintű tanácskozásra, amely egy mindannyiunkat érintő problémát jár körül.

A földgömb északi és déli féltékéje közötti gazdasági egyenlőtlenség valóban egyre súlyosabb veszélyt jelent magának az emberi családnak a megőrzése szempontjából. Hosszú távon olyan fenyegetés származhat ebből történelmünk folytonosságára nézvést, amely semmivel sem kisebb horderejű, mint az, amely kelet és nyugat egymásnak feszülő fegyveres arzenáljából származik.

Épp ezért egy ilyen jellegű egyenlőtlenség leküzdése szempontjából új kezdeményezésekre van szükség, mivel minden korábban alkalmazott módszer elégtelennek bizonyult. Ráadásul az elmúlt harminc esztendő során egyre elbizonytalanítóbb mértékben még tovább nőtt a nyomor a világban. Ahhoz, hogy valóban előre mutató megoldást találjunk, új gazdasági gondolatokra van szükség, amelyek azonban új erkölcsi ösztönzések nélkül lehetetlenek, és legfőképpen megvalósíthatatlannak tűnnek. Ezen a ponton lehetséges és szükséges a párbeszéd az Egyház és a gazdaság között.

Engedjék meg nekem, hogy még jobban megvilágítsam a probléma tulajdonképpeni gócpontját, amelyet meg kell majd vitatni az elkövetkező napokban. Ha a gazdaság klasszikus szemléletéből indulunk ki, első pillanat-

¹ A Libreria Editrice Vaticana engedélyével közöljük annak az előadásnak a teljes szövegét, amelyet Joseph Ratzinger bíboros tartott a Pápai Orbán Egyetemen 1985. november 23-án. Az előadás írásban megjelent az amerikai *Communio*-ban és az *Il Regno Documenti*-ben 1986-ban.

ban nehéz felfogni, mi köze lehet egymáshoz az Egyháznak és a gazdaságnak, ha csak nem oly értelemben, hogy maga az Egyház is alanya gazdasági vállalkozásoknak, és mint ilyen, piaci tényezőnek számít. Az adott esetben azonban az Egyháznak eme egyházi mivoltából fakadó sajátosságnak köszönhetően kell szóba kerülnie. Ezen a ponton azzal az ellenvetéssel találjuk szembe magunkat, hogy épp a II. Vatikáni Zsinat után abszolút tisztelettel kell lennünk a kompetenciák autonómiája iránt. Ezért hát a gazdaságnak a maga sajátos szabályai szerint kell cselekednie, nem pedig kívülről ráerőltetett erkölcsi megfontolások szerint.

Az Adam Smith-től eredő hagyomány alapján úgy tartják, hogy a piac összeegyeztethetetlen az erkölccsel, mivel az akaratlagosan „erkölcsi” viselkedésmódok ellentétesek a piac szabályaival, és semmi másra sem jók, mint hogy kizárják a piacból a „moralizáló” vállalkozókat. Ezért a gazdasági etikára sokáig úgy tekintettek, mint egyfajta „fából vaskarikára”, mivel a gazdaságban csak a hatékonyságot kell szem előtt tartani, és nem a moralitást.²

A piac belső logikája felment minket az alól a szükségszerűség alól, hogy az egyes gazdasági alany kisebb vagy nagyobb mértékű erkölcsiségére hagyatkozzunk. A piaci törvényszerűségek helyes játéka garantálja a legnagyobb mértékben a fejlődést és az elosztás kiegyenlítettését.

AZ EMBER NEM FŐLÖSLEGES TÉNYEZŐ

A nagy siker, amelyre ez az elmélet szert tett, sokáig elfeledtette mindenki vel a saját korlátait.

A megváltozott körülmények között világosan felmutathatóak ennek az elméletnek a filozófiai előfeltevései és nehézségei is. Jóllehet ez az elgondolás az egyes gazdasági alany szabadságán alapul, és ebből kifolyólag liberálisnak tekinthető, lényege szerint mégis determinista. Előfeltételezi, hogy a piaci erők szabad játéka – ezekkel az emberekkel és ebben a világban – egyetlen irányba hat, vagyis a kínálat és a kereslet közötti egyensúly, a gazdasági hatékonyság és a fejlődés felé.

Azonban ebben a determinizmusban – amelyben az ember látszólagos szabadsága ellenére valójában csakis a piac kényszerítő erejű törvényei szerint cselekedhet – helyet talál egy talán még inkább zavarba ejtő előfeltevés:

² Ld. KOSLOWSKI, P., *Über Notwendigkeit und Möglichkeit einer Wirtschaftsethik*, in *Sheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken* 15 (1985/86), 204–305, 301. Ez az alapvető tanulmány lényegi belátásokra juttatott el engem.

a piac természetes törvényei – ha szabad így kifejeznem magam – lényegük szerint jók, és szükségszerűen a jóra vezetnek anélkül, hogy függnének az egyes személy erkölcsiségétől. A két előfeltevés nem tökéletesen elhibázott, amint azt megmutatták a piaczgazdaság sikerei, azonban nem alkalmazhatók korlátok nélkül, sem nem tekinthetők abszolút értelemben igaznak, ahogy ez kiviláglik a világgazdaság jelenlegi nehézségeiből.

Anélkül, hogy a probléma részletes elemzésébe fognánk – olyan feladat ez, amely nem az én kompetenciám –, szeretném csak felidézni Peter Koslowski egy mondatát, mert rámutat arra, ami érdekel minket: „A gazdaságot nem csak a gazdasági törvények irányítják, hanem emberek vezetik”.

Még ha a piaczgazdaság az egyén cselekvésén alapul is, amelyet a törvényszerűségek meghatározott játéka vezérel, akkor sem tekinthetjük az embert fölöslegesnek, ahogy nem zárhatjuk ki a gazdaság világából személyes erkölcsi szabadságát sem.

Napjainkban mindennél világosabb, hogy a világgazdaság fejlődése összefüggésben áll a világgközösség, a teljes emberi család növekedésével, és hogy a spirituális erők bevonása a gazdaságba alapvető fontosságú a világgközösség növekedése szempontjából. A piac törvényei csak akkor működnek, hogyha létezik egy alapvető erkölcsi egyetértés, amely fenntartja a piacot.

SZERKEZETI IGASZÁGTALANSÁG

Eddig azt próbáltam megmutatni, hogy milyen kontraszt áll fenn az abszolút liberális gazdasági modell és az erkölcs problematikája között, és ezzel felvázoltam a kérdések első magját, amelynek minden bizonnyal fontos szerep jut majd ezen a szimpóziumon. Most azonban szükséges, hogy az ellentétes kontrasztról is szójjak.

A piacra és az erkölcsre vonatkozó nehézség ma már nem csak elméleti jellegű. Mivel a minden nagy gazdasági térség belsejében tapasztalható egyenlőtlenségek veszélyeztetik a piaci játszmákat, az '50-es évektől kezdve arra törekedtek, hogy fejlesztési tervekkel állítsák helyre a gazdasági egyensúlyt. Napjainkban azonban el kell ismernünk, hogy ez a kezdeményezés (eddig alkalmazott módján) kudarcot vallott, és a különbségek még tovább növekedtek. A következmény az, hogy a harmadik világ igen széles rétegei, amelyek a kezdet kezdetén nagy reménységet fűztek a fejlődést célzó segélyekhez, mostanság úgy tekintenek a gazdaságra, mint egy kizsákmányolósi rendszerre, mint egy bűnre és igazságtalanságra, amelyek immár szerkezeti-vé váltak.

Ebben a távlatban úgy tűnik, hogy a központosított gazdaság jelentheti az erkölcsi alternatívát, amely felé sokan már-már vallásos bizalommal fordulnak, és amelynek konkrét kinézete egyenesen vallási tartalommal válik.

Való igaz, hogy míg a piacgazdaság számot vet az önzés elkerülhetetlen következményeivel, és az önzések közötti párharc gondolatával igyekszik ezeket korlátok között tartani, addig a központosított gazdaságban látszólag egy igaz vezetés gondolata dominál, amelynek az a célja, hogy ugyanazokat a jogokat biztosítsa mindenkinek, és gondoskodjon a javak mindenki között való egyenlő elosztásáról. Az eddigi tapasztalatok valóban nem bátorítóak, mindazonáltal ez nem kielégítő alap ahhoz, hogy feladjuk a reményt, miszerint lehetséges az erkölcsi gondolat megvalósítása.

Arra kell gondolnunk, hogy ha megkísérelnénk az egész rendszert egy szilárdabb erkölcsi alapra helyezni, egy olyan társadalomban, amelyet nem a lehető legnagyobb haszon vezérel, hanem az önszabályozás és a kölcsönös szolgálat, akkor mégis lehetséges lenne kiengesztelni az erkölcsöt és a hatékonyságot. Ily módon a gazdaságról és ennek a területnek az erkölcséről folytatott vita egyre inkább a piacgazdaság elleni megfontolásokhoz vezet, amelyről úgy gondolják, hogy most teljességgel elnyerheti a helyes erkölcsi alapját.

A MARXISTA RENDSZER

Akkor lehet a fentebb felvázolt problematikát a maga összetettségében megragadni, hogyha ezen a ponton fontolóra vesszük a mai helyzet panorámáját meghatározó gazdasági és elméleti kérdések harmadik közeget is, mégpedig a marxista világot.

„A marxista rendszer” gazdasági elméletei „és gyakorlati szervezete okán, a maga központosított gazdaságával a piacgazdaság abszolút ellentétét alkotja”³. Az üdvösséget abban látják megtestesülni, hogy a termelési eszközök magánhasználatára nincs semmiféle lehetőség, hogy a kínálat és a kereslet egyensúlya nem a piaci konkurencia révén áll be, és hogy nincs tere a magánbér terén való versenynek és hogy minden szabályozás egy központi gazdasági tekintélytől származik.

Mindazonáltal a konkrét gazdasági mechanizmusok terén meglévő alapvető kontraszt ellenére közös pontokat is találunk az alapvető filozófiai elvek terén.

³ HÖFFNER, J., *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik. Richtlinien der katholischen Soziallehre*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1985, 34–44.

Az első az a tény képezi, hogy a marxizmusban is fellelhetünk egyfajta determinizmust, és hogy ez is a determinizmus gyümölcseként ígéri a teljes felszabadítást. Épp ezért ha az alapjait nézzük, hiba lenne azt gondolni, hogy a központosított rendszer a piacgazdaság mechanisztikus rendszerének lenne ellentétes erkölcsi rendszere. Ez kiderül akkor is, ha figyelembe vesszük, hogy Lenin vonzódott Sombart téziséhez, miszerint a marxizmusban nincs semmiféle erkölcs, csakis gazdasági normák (P. Koslowski). Kétségtelen, hogy a determinizmus ebben az esetben sokkal radikálisabb és mélyebb, mint a liberalizmusban: ez utóbbi legalább elismeri a magánszférát, és ezen belül látja az erkölcsöt is; az előbbi azonban a történelem jövőjét kizárólag a gazdaságra redukálja. Ha rögzíteni akarnák a személy magánszférájának a határát, akkor ez a történelem szabályaival való szembehelyezkedésnek tűnik. Ezen szabályok az egyetlenek, amelyeknek értékük van, így a velük való szembehelyezkedés elviselhetetlen reakció a fejlődés ellenében. Az etikát redukálják a történelemfilozófiára, a filozófiát pedig alávetik a párt stratégiájának.

De térjünk megint vissza a közös pontokra, amelyek a marxizmus és a szűken értett kapitalizmus filozófiai alapjai között léteznek. A második közös pont – miként azt implicit módon már elmondtuk – abban áll, hogy a determinizmus tagadja az erkölcs autonómiáját és a gazdaságra való bármilyen befolyását. A marxizmusban ez különösen drámai módon mutatkozik meg, amennyiben a gazdaságra redukált vallást nem tekintik másnak, mint egy meghatározott gazdasági rendszer tükörképének, amely ebből kifolyólag meggátolja az igaz ismeretre, a helyes cselekvésre és a fejlődésre való eljutást, amely felé a természeti törvények törekszenek. Itt is úgy vélik, hogy az állítás és a tagadás dialektikájában megvalósuló történelem belső (részletesebben ki nem fejtett) természetéből kifolyólag végül a teljes pozitivitásban végződik.

Világos, hogy egy hasonló felfogásban az Egyház semmilyen pozitív módon nem járulhat hozzá a világgazdasághoz; a szerepét gazdasági szempontból abszolút módon meg kell haladni. Az Egyházat adott helyzetben fel lehet használni önmaga elpusztítására is, és így „a történelem pozitív erőit” szolgálhatja. Olyan felfogás ez, amely csak nemrég ütötte fel a fejét. Az azonban magától értetődő, hogy az alapelgondolás nem változik.

Végző soron az egész rendszert gyakorlatilag a központosított kormányzat apoteózisra tartja fenn, amelyben – ha igaz lenne a tézis – nem kisebb dolog működik, mint maga a világszellem (*Weltgeist*). Egyszerű, folyamatosan megerősítést nyerő empirikus megállapítás az, hogy a szó legrosszabb értelmében vett mítoszról van szó. Mindazonáltal az Egyház és a gazdaság közöt-

ti konkrét párbeszéd gyökeres elutasítása –amit ez a gondolat képvisel – épp ezen párbeszéd szükségszerűségét erősíti meg.

KATOLICIZMUS ÉS GAZDASÁG

Azon szándékom során, hogy leírjam az Egyház és a gazdaság közötti párbeszédet, egy negyedik szempont számbavételéig jutottam el. Theodor Roosevelt, 1912-ben elhangzott híres mondatáról van szó: „Meggyőződésemm, hogy a latin-amerikai országok asszimilációja az Egyesült Államokba hosszú és nehéz lesz mindaddig, amíg ezek az országok katolikusok maradnak.” Ugyanezen gondolkörben mozogva 1969-ben Rockefeller egy Rómában tartott konferencián a katolikusok helyére más felekezetű keresztényeket hívott meg.⁴ Olyan elgondolás ez, amely teljesen megvalósult. A két idézetben a vallás – az utóbbi esetben egy keresztény felekezet – úgy jelenik meg, mint politikai-társadalmi, sőt tisztán politikai-gazdasági tényező, amely alapvető fontosságú abból a szempontból, hogy miként fejlődnek a politikai szervezetek és a gazdasági lehetőségek. Eszünkbe juthat Max Weber tétele a kapitalizmus és a kálvinizmus, a gazdasági rendszer és az azt meghatározó vallásos felfogás közötti mély kapcsolatáról. Így Marx tétele mintha egyenesen megfordulna: nem a gazdaság határozza meg a vallási gondolatokat, hanem sokkal inkább az alapvető vallási fogalmak játszanak döntő szerepet abban, hogy milyen gazdasági rendszer vezethető be egy adott közegben.

Az elgondolás, miszerint csakis a protestantizmus fejleszthet ki szabad gazdaságot, miközben a katolicizmus nem nyit teret a szabadság és az annak alapját képező önszabályozás szükségszerű kialakulása előtt, hanem sokkal inkább a tekintélyelvű rendszereket támogatja, még napjainkban is széles körben elterjedt. A közelmúlt történelméből vett sok példa mintha ezt támasztaná alá. Másrészt azonban ma már nem fogadhatjuk el kritikátlanul a liberális kapitalista rendszert (mindazon jobbító változtatások ellenére sem, amelyeket időközben alkalmaztak rá), mintha ez a rendszer lenne a világ üdvössége, ahogy azt még a Kennedy-érában is feltételezték a *Peace Corps* optimizmusával. A rendszer ellen a harmadik világból érkező ellenvetések – még ha egyoldalúak is – nem alaptalanok.

Ezen a ponton mindenekelőtt arra lenne szükség, hogy a keresztény felekezetek önkritikát gyakoroljanak politikai és gazdasági etikájuk kapcsán;

⁴ E két megfontolásra a következő írásban találtam: METALLI, A., *La grande epopea degli evangelici*, in *Trenta giorni* 3, 8, 1984, 8–20, 9.

erre azonban nem kerülhet sor egy kizárólag Egyházon belüli párbeszéd keretében. Csak akkor lesz ez a lépés hasznos, hogyha bevonjuk ebben a szembeítő folyamatba mindazokat, akik keresztények és felelős pozíciót töltenek be a gazdaság terén. Ezek az emberek sokszor – egy régi hagyományt követve – kizárólag a privát szférájukra tartozó kérdésekben tekintik magukat keresztényeknek, miközben közgazdászokként a gazdaság törvényeit követik.

A modern korban szakadás állt be a szubjektív és az objektív világ között, és ennek okán úgy tűnik, mintha ez a két szféra nem érintkezhetne egymással. Mégis arra lenne szükség, hogy érintkezzenek egymással, de erre úgy kerüljön sor, hogy a kettő keveredés és szétválasztás nélkül találkozzon.

A gazdaságtörténetben egyre nyilvánvalóbbnak tűnik, hogy a gazdasági rendszerek kialakulása és ezeknek a közjával való kapcsolata egy sajátos erkölcsi magatartásból fakad, amely adott esetben csakis erőteljes vallási meggyőződés által bukkanhat fel és maradhat fenn.⁵ Ugyanígy magától értődőnek tűnik, hogy egy ilyen jellegű magatartás bukása a piaci törvények hanyatlását is maga után vonja. Egy olyan gazdaságpolitika, amely nem csak a csoport jólétével vagy az egyes állam közjával foglalkozik, hanem szeme előtt tartja a teljes emberi család közjavát is, magas fokú erkölcsi, azaz vallási erőből fakadó rendet követel meg.

Napjainkban gyakorlatilag lehetetlennek tűnik, hogy csakis a gazdaság saját törvényeiből kiindulva elérjük a politikai akarat átalakítását. A számos humanitárius aggodalom ellenére is így van ez. Ez az átalakulás csupán akkor valósulhat meg, ha teljességgel új erkölcsi energiákat sikerül bevonni a folyamatba.

Olyan erkölcs, amely úgy véli, hogy nem kell ismernie a gazdasági törvényeket, nem erkölcs, hanem moralizmus, vagyis a moralitás ellentéte. A valóság olyan ismerete, amely erkölcs nélkül akar cselekedni, félreismeri az ember valóságát, és ezért irreális.

Napjainkban gazdasági téren magas fokú konkrétságra van szükség, de ugyanakkor magas fokú erkölcsiségre is, hogy a közgazdaságtan a valóságos célok szolgálatában álljon, és az ismeretei politikailag alkalmazhatóvá és társadalmilag fenntarthatóvá váljanak.

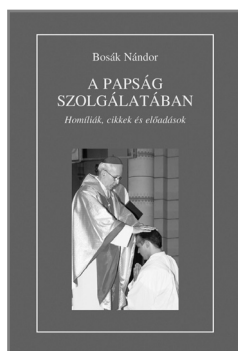
Mindezzel nem akartam, nem is voltam képes választ adni a minket aggasztó kérdésekre; ehhez hiányoznak számomra a közgazdaságtani ismere-

⁵ Ld. KOSLOWSKI, P., *Religion, Ökonomie, Ethik. Eine sozialtheoretische und ontologische Analyse ihres Zusammenhangs*, in *Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Religion und ihre Theorien* (szerk. Koslowski, P.), Tübingen 1985.

tek. Csak arra tettem kísérletet, hogy rámutassak azon problémákra, amelyeknek okán egybegyűltünk itt. Rendkívül sürgető problémákról van szó.

Nagy siker az a tény már önmagában is, hogy együtt tudunk beszélni minderről. Reméljük, hogy az erkölcs és a gazdaság ezen szükséges találkozója során előre tudunk lépni, és hogy ez hozzájárul a teljesebb ismerethez és a jobb cselekvéshez, hogy végül nagyobb béke, nagyobb szabadság és mélyebb egység valósuljon meg az emberi családban.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA



BOSÁK NÁNDOR

A PAPSÁG SZOLGÁLATÁBAN

Homiliák, cikkek, előadások

A kötet „mozaikkockái” által impozáns kép rajzolódik ki a papi szolgálatról.

236 oldal, puhafedeles. Ára: 1980 Ft

LUIGI GIUSSANI

LEHET ÍGY ÉLNI? 3. – A szeretet

A keresztény lét szokatlan megközelítése

A szerző beszélgetéssorozatának harmadik kötete szerzetesi hivatásra készülő fiatalokkal.

136 oldal, puha fedeles. Ára: 1300 Ft



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
 STEPHANUS KÖNYVESHÁZ – II. JÁNOS PÁL KÖNYVESBOLT
 1053 Budapest, Kossuth Lajos utca 1. Telefon: 318-0567; 317-4890
 Postai rendelés: Szent István Társulat, 1364 Budapest, Pf. 277.
 Telefon: 317-1049; 318-6957/13. mellék; Fax: 317-0974
 E-mail: vevoszolgalat@stephanus.hu; Stephanus Internetes Könyvtárház:
<http://www.stephanus.hu>

A lét fogalmának történeti megragadása Balthasar teológiájában

A hagyományos skolasztikus ontológia abból az alapvető, bibliai alapokon nyugvó felismerésből indul ki, hogy az „egészen más” Isten és az evilági létezők lényegük szerint szemben állnak egymással: Isten végtelen, a világ véges; Isten örökkévaló, a világ mulandó. Ezt az ontológiai különbséget hangsúlyozó nézetet a keresztény teremtetésen kiegészítette azzal, hogy a Teremtő-teremtmény közötti ok-okozati viszony egy eredeti, létben nyugvó rokonságot feltételez a részesedés értelmében. Ezt a két megállapítást a lét analógiájának (*analogia entis*) elve fejezi ki, mely a véges létezőknek az isteni létben való részesedése mellett az isteni és véges lét közötti „még nagyobb” különbségét hangsúlyozza¹. Ez a megközelítés abban ragadja meg az isteni és világi lét közötti különbséget, hogy míg ez utóbbi nem önmagában, az előbbi önmagában (*esse per se subsistens*) hordozza léte magyarázatát. A véges lét (*esse finitum*), mely mintegy az abszolút, szükségszerű lét (*esse infinitum* mint *actus purus*) és a véges létezők (*ens*) „közötti” átmeneti szintet jelenti, önmagában nem tud fennállni, hacsak nem a lényeggel (*essentia*) való összetettségben. A két lételv (ti. a lét és a lényeg) egymásra van utalva, és egymás nélkül nem létezhetnek: sem a lényeg, melynek nincs önmagában létezése, hiszen azt a lét kölcsönzi neki, sem a lét, mely ténylegesen megvalósult, konkrét formáját csak a lényegben nyeri el. A potencia-aktus összetettség hasonlata alapján tehát a lényeg jelenti a potenciát, a befogadó lételvet, melyben a lét, mint aktus, szubzisztenciához jut. A két lételv egységre jutása eredményezi a létezők evilági sokféleségét. Ez a különbség a két lételv, a létaktus és lényeg között a szenttamási „valós különbség” (*distinctio realis*)². És minthogy ez a különbségtétel szándéka szerint az isteni, végtelen és

¹ Vö.: DS806 „quia inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda”.

a világi, véges lét különbségének megragadását célozza, ezért a *distinctio realis* a véges létezők sajátos megkülönböztető jegyévé vált a hagyományos tomista felfogásban.

Ez az ontológiai nézet sem teológiai, sem metafizikai szinten nem maradt következmények nélkül. Isten és a világ szétválasztásának hangsúlyozása a teológiában ahhoz vezetett, hogy Istent önmagában, egy, a történetiségtől és annak esetleges mozzanataitól elvonatkoztatott istenfogalomból igyekeztek megragadni az üdvtörténetben történelmileg megnyilvánuló Szentháromság helyett. Bár a szisztematikus teológia már a patrisztikus kortól kezdődően az üdvtörténet eseményeinek sorrendjében került kifejtésre (kezdve a teremtetással és az istentannal, mely csak később jutott el a Szentháromság kifejtésére, mely Jézus Krisztusban nyilvánult ki), mégis ez az újszolasztika korában oda vezetett, hogy az Istentan (*De Deo uno*) és a Szentháromságtan (*De Deo trino*) a dogmatikai kézikönyvekben két egymástól független fejezetben lett ismertetve. Ez azt a látszatot keltette, hogy az egy Istenről lehet a Szentháromságra való tekintet nélkül beszélni. Bár az összefüggés a két dogmatikai terület között mindig feltételezett maradt, mégis háttérbe szorult, és azt a benyomást keltette, hogy az újszolasztikus teológia az általános istentant a filozófiai fejtegetés, a szentháromságtant pedig a nehezen érthető, elvonatkoztatott spekuláció területére száműzte³. A skolasztikus metafizika határai ott mutatkoztak tehát, ahol az nem volt képes mindenestül a konkrét történeti eseményekben megnyilatkozó Isten kinyilatkoztatását a maga történetiségében a filozófiai istenismeretbe integrálni.

A metafizika, az isteni és világi lét közötti szembeállítás következményeképpen, az istenismeretnek a *via negativa* és a *via affirmativa* ill. *via eminentiae* hagyományos útjait tette magáévá: a tagadás útját, mely szerint Istenről mindent tagadni kell, ami a világban hiányosság; illetve az állítás és fokozás útját, mely szerint minden evilági tökéletességet állítani kell Istenről, de a végtelenségig fokozva, azaz abszolút értelemben. Bár ez a megközelítés számolt a lét határoltóságával összefüggő lét-tökéletességekkel (*perfectiones mixtae*), úgy mint idő, tér, kiterjedés, anyagság stb., de azokat Isten esetében tagadnia kellett, mint az Isten végtelenségével össze nem egyeztethető fogalmakat. Így volt lehetséges, hogy a teremtés jóságát messzemenően magáénak valló tomista filozófiában az evilági létnek legfeljebb csak a felértékelésére

² ISent., Dis.2, q.1, a.4, ad1: „in creatura differt essentia rei et esse suum”.

³ Vö.: Wilhelm BREUNING, „Istentan” in *A katolikus dogmatika lexikona* (szerk.: Wolfgang Beinert), Budapest: Vigília, 2004, 306.

kerülhetett sor, átértékelésére nem⁴. Az ontológiai hasonlóságra az ontológiai különbség árnyéka vetült és annak pozitivitása a háttérbe szorult.

Gyökeres elmozdulást ebben az álláspontban csak a 19. században előretörő, komoly kihívást jelentő történeti gondolkodás hozott. Nem pusztán egy irányzatról van szó, hanem az egész valóságnak a történetiség horizontjában való szemléléséről. Ez a tomista filozófia egyoldalúságaira radikális módon vetett fényt. Kétségbe vonta ugyanis a hit ésszerűségét, arra hivatkozva, hogy – Lessing érvelésével szólva – „esetleges történeti igazságok (*Geschichtswahrheiten*) soha nem szolgálhatnak szükségszerű észigazságok (*Vernunftwahrheiten*) bizonyítékaiként”⁵. Ez az érvelés a kinyilatkoztatás igazságának alapjait rengette meg, hiszen Isten az embert mindig a maga történelmi mivoltában, történeti módon, esetleges történeti igazságok útján szólította meg. Ezért a történeti gondolkodás a teológiai erőfeszítéseket abba az irányba terelte, hogy megválaszolja annak a hitnek belső logikáját, mely az abszolút, szentháromságos Istent, annak történelmi kinyilatkoztatása alapján vallja meg.

Még ha eddig az óvatosság arra is intette a keresztény gondolkodókat, hogy Isten és a világ közötti radikális különbséget az ontológiai hasonlósággal szemben egyoldalúan hangsúlyozzák – részint azért, hogy Istenből mindent, ami a végeesség jegyével van megjelölve, tagadtak, másrészt azért, hogy az istentant az üdvtörténetben megnyilvánuló szentháromságos Istentől függetlenül igyekeztek megalapozni –, a történeti gondolkodás horizontjában ez nem volt többé lehetséges. A teológiai kutatás ezúttal a végtelen isteni és véges emberi lét teremtesén alapuló ontológiai kapcsolatára irányította figyelmét. A kinyilatkoztatás történetiségének kérdését nem lehetett ettől kezdve a teológiai gondolkodás köréből száműzni. Az abszolút Isten és annak történeti kinyilatkoztatása között rejlő látszólagos ellentmondás megválaszolására vállalkozó gondolkodók egyike Hans Urs von Balthasar. Az a cél motiválta, hogy kivonja a szentháromságtant a maga skolasztikus teológiára jellemző elméleti elszigeteltségéből, illetve, hogy ezzel összefüggésben beépítse a lét fogalmába annak történeti realitását. A jelen tanulmány von Balthasar történeti valóságot is átölelő ontológiáját célozza bemutatni annak főbb pilléreinek rendszerbe foglalásával, de a teljesség igénye nélkül. Ez három pontban történik: Balthasar ontológiai fenomenológiájá-

⁴ Rolf SCHÖNBERGER, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986, 80–81.

⁵ G. E. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft in Sämtliche Schriften* (ed. Lachmann – Muncker) XIII, 5. (Ford.: szerző. A továbbiakban minden a lábjegyzetben idegen nyelven megadott irodalom magyar idézése a szerző fordítása).

nak, majd létfogalmának kifejtése után szót kell ejteni a balthasari teológiai esztétikáról, melyben az előző két pont eredményei mintegy ötvöződnek. Az elemzésünket kritikai hangnak is helyet adó kitekintés zárja le.

ONTOLÓGIAI FENOMENOLÓGIA

A történelem meghatározott pontjaiban önmagát feltáró háromszemélyű Isten kinyilatkoztatásának komolyan vétele egyben a kinyilatkoztatás térben és időben lezajló történetiségének komolyan vételét is jelenti. Ez a történetiség vagy történelmiség egy olyan tény, amitől nem lehet elvonatkoztatni a keresztény istenismeretben. Nem véletlen tehát, hogy Balthasar nagy előszeretettel nyúl ahhoz a filozófiai irányzathoz, mely Husserl óta a fenomenológia nevet viseli. Ez a filozófiai irányzat egy ismeretelméleti módszer alkalmazásában áll, mely szerint a dolog lényegét az előítéletektől, hagyományoktól mentesen (*fenomenológiai redukció*) kell megragadni, úgy ahogy az megmutatkozik, és nem úgy, ahogy azt mi ráolvasnánk.

„A fenomén kifejezés a megjelenés és a megjelenő közötti lényegi korreláció folytán kettős értelmű. *Fainomenon* tulajdonképpen annyit jelent, mint megjelenő [das Erscheinende], előszeretettel alkalmazzák azonban magára a megjelenésre [das Erscheinen] is.”⁶

Heidegger, Husserl tanítványa, ontológiai szintre helyezi és azzal egészíti ki ezt a definíciót, hogy a létnek egy olyan belső dinamikát tulajdonít, amivel képes a létezőben megmutatkozni (mintegy magát láttatni).

„A fenomenológia kifejezést görögül így lehet megfogalmazni: *legein ta fainomena* [...] – önmagából láttatni azt, ami önmagát megmutatja, úgy, amint saját magából megmutatkozik.”⁷

A fenomenológiának az ontológiával való szoros összekapcsolása miatt Heideggernél ún. ontológiai fenomenológiáról lehet beszélni⁸. Ez rokonságban áll a skolasztikus ontológiával, mely az esetleges létezők létből és lényegből való összetettségét képviseli, hiszen a lét az, ami a létezőben a lehatároló lényegnek megfelelően megvalósul és megmutatkozik. Mindazonáltal

⁶ E. HUSSERL, „A fenomenológia Ideája” in *Edmund Husserl válogatott tanulmányai* (ford.: Baránszky Jób László), Budapest: Gondolat, 1972, 42.

⁷ M. HEIDEGGER, *Lét és idő* (ford.: Vajda Mihály, Angyalosi Gergely), Budapest: Osiris, 2001 (1989), 52.

⁸ Vgl. M. HEIDEGGER, *Lét és idő*, 53.: „Ontológia csak fenomenológiaként lehetséges.”, vagy 56.: „Az ontológia és a fenomenológia nem két különböző diszciplína a többi filozófiai diszciplína mellett. [...] A filozófia egyetemes fenomenológiai ontológia.”

Heidegger úgy vélte, hogy ez a felfogás a létet a létezők javára elfelejtí (Seinsvergessenheit)⁹. Nem csoda, hogy emiatt annál is inkább hangsúlyozza a létnek közvetlen megnyilatkozását a létezőben. A „jelenség” (*Phänomen*) kifejezés ezen meghatározása gyökeres ellentétben áll a Kant által meghatározottnak, akinél nem az értelem alkalmazkodik a szemlélet tárgyához, hogy megismerésre jusson el, hanem a megismerés kizárólag az értelem (*Verstand*) működésének szigorú értelemben vett eredményévé válik, amennyiben az a tiszta ész *apriori* kategóriáit a szemlélet tárgyára alkalmazza. Még ha a heideggeri filozófiát a maga teljességében nem is vallja magáénak Balthasar, annak fenomenológiai megalapozását átveszi. Sőt ez elég alapot szolgáltat számára, hogy Heidegger filozófiáját az újkorban „egy lehetséges dicsőség-filozófia [*Philosophie der Herrlichkeit*] számára a leggyümölcsözőbb”¹⁰-nek nevezze.

Bár az esztétikai mozzanat jelentőségének kifejtésére Balthasar teológiájában csak a harmadik pontban kerül sor részletesebben, már most be kell mutatni, hogy miképpen alkalmazza Balthasar a fenomenológiai módszert a kinyilatkoztatásra. A Bibliában a „dicsőség” (*Herrlichkeit*) kifejezés, melyről Balthasar legjelentősebb művének, a trilógiának első részét is elnevezi, az Isten megjelenésének az ember számára közvetlen tapasztalattal érzékelhető tartományát jelöli. Ez a kinyilatkoztatás, bár érzékelhető, sosem meríti ki Istent, aki kinyilatkoztatja magát, ezért az emberi felfogóképességet egyúttal mindig meg is haladja. Így a dicsőséget mindig jellemzi egy belső dialektika: az önmagát kinyilatkoztató Isten egyben mindig rejtett is marad. Az, hogy az emberi szó sosem képes az isteni belső élet titkait kimerítően magába zárni, azt vonja maga után, hogy a Biblia, mely ugyan Istennek teljes és véglegesen lezárt kinyilatkoztatását tartalmazza, azt mégis csak bizonyos töredékességben tudja visszaadni. Ez a töredékesség azonban, mely sokszor látszólagos ellentmondásokat mutat (irgalmasság – igazságosság, szeretet – harag, világgosság – sötétség stb.), nem lehet ok arra, hogy a dialektika feloldása érdekében ezen aspektusok bármelyikét is elhagyjuk. Ebben az összefüggésben tehát a fenomenológia módszere arra tanít, hogy Isten megnyilatkozásait az azok közötti látszólagos ellentmondás és dialektika ellenére úgy kell elfogadni, ahogyan azok megmutatkoznak, és hogy a kinyilatkoztatás a maga teljességét csak ebben a dialektikában nyeri el.

⁹ Éppen ezért Heideggernél a valós különbség nem a lényeg és lét között áll fenn, ahogy Szent Tamásnál, hanem a lét és a létező között.

¹⁰ *Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik III/1, Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965., 786. (ezentúl: HIII/1)

Balthasar azonban, Heideggert követve, az ontológiára is alkalmazza a fenomenológia módszerét. Erre alapvetően az a meggyőződés indítja, hogy a teremtet világ a maga esetleges létében is Istennek, a lét legfőbb alapjának és forrásának¹¹ kinyilatkoztatása (*Schöpfungsoffenbarung*¹²). Arról, hogy a fenomenológia módszere miképpen nyer érvényt a balthasari ontológiában, a következő pontban lesz szó.

BALTHASAR LÉTFOGALMA

A történelmi gondolkodás követelményeivel megfelelésben, a fenomenológiai módszer már elég alapot szolgáltatathatott a létezők dinamikus szemléléséhez és dinamikus szinten történő ontológiai megalapozásához. Ehhez azonban Balthasarnak már más forrásokhoz kellett nyúlnia. Még ha Heidegger filozófiájában jelentős szerepet tölt is be az „időbeliség” kategóriája, azt ő mégis csupán egzisztenciális, szubjektív és nem objektív ontológiai szinten ragadja meg és dolgozza ki. Mind a heideggeri, mind a tomista ontológia egy statikus létfogalomból indult ki: az esetleges létezőt statikusan, a maga esetlegességének egy pillanatában szemléli, és nem történeti folyamatában. Tehát a létező igazságára, belső érthetőségére egy adott pillanatban igyekezett választ találni, és nem arra, hogyan lehetséges a létező igazságának közlése annak időbeli dinamikájában. A keresztény filozófiában a létezők dinamikus ontológiai megalapozása annál is inkább sürgetőbbé vált, mert az említett metafizikai érdeklődés háttérében alapvetően teológiai probléma állt. Jézus Krisztus személye ugyanis, aki az Atyával való személyes kapcsolatán keresztül nyilvánította ki egy konkrét történelmi kor eseményeinek folyamatában Isten igazságát, mint a Szentháromság szeretetét (ld.: szentjános-i igazságfogalom), egy „dinamikus és dramatikus valóság”¹³. Mivel azonban „az esemény maga is lét, és feltételezi a létet [...]”¹⁴, ezért szükséges volt ontológiai szinten megalapozni a történetiség dinamikáját. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a Krisztusban eljött eseményt nem volna szabad statikusan is szemlélni, hiszen az általa elhozott rend fölülmúlhatatlan, végérvényes, azaz a változatlanság jegyét hordozza magán. Nem arról van szó tehát,

¹¹ HI, 150.: „Quell und Grund alles Seins”.

¹² Vö.: *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1959, 17–19.

¹³ *A dicsőség felfénylése I. Az alak szemlélése* (ford.: Görföl Tibor), Budapest: Sík Sándor Kiadó, 2004, 441.

¹⁴ *A dicsőség felfénylése I.*, 442.

hogy egy meghaladott, statikus létfogalmat kell lecserélni, hanem hogy abba a történetiség dinamikáját kell integrálni.

A dinamikus létfogalom kidolgozásához Balthasar elsősorban két forrásból merített. Az egyik Johann Wolfgang von Goethe, a másik Ferdinand Ulrich. Egy, az 1976-ban készült beszélgetés során Balthasar oly jelentőségűnek ítéli Goethe szerepét a saját teológiájában, mint Kant szerepét Rahnernél¹⁵. Ennek a szerepnek a balthasari alak (*Gestalt*) fogalmának kidolgozásában van döntő jelentősége. Balthasar az említett beszélgetés során Goethe „A növények alakváltozása” című versére hivatkozik. A vers elemzése feltárja a balthasari alakfogalom legfontosabb ismertetőjegyeit, melyek három pontban foglalhatók össze. Az „alak” először is egy organikus egész egységes és közvetlen fizikai tapasztalását fejezi ki annak ellenére, hogy az a fejlődési folyamat során különböző formában mutatkozik meg. Másodszor kifejezi, hogy a növény egészét nem a részek összege adja ki, hanem minden részben benne rejlik a teljes növény¹⁶. Ne feledjük, hogy ennek a megfigyelésnek a jelentősége a bibliai kinyilatkoztatásra, illetve konkrétan Krisztusra, mint az Atya megtapasztalható alakjára való alkalmazásban áll. Eszerint mindaz, ami a krisztusi kinyilatkoztatásban, a Szentírásban, a Szent Hagymányban mint töredékesség mutatkozik meg, úgy képes az egészet megmutatni, hogy azt sosem meríti ki teljesen. A szentháromságos szeretet közvetlenül megtapasztalható módon mutatkozik meg Krisztus alakjában, és leginkább a Kereszt eseményében¹⁷, anélkül azonban, hogy azt állíthatnák, hogy sikerült fogalmainkkal megragadni ezt a titkot. Harmadszor, mindezekon túl, az alak fogalma egy dinamikus mozzanatot is magában rejt: a növekedés folyamata a növényben a koncentráció (összesűrűsödés) és az expanzió (kitágulás) mozgásában ragadható meg: a mag potenciálisan az egész növényt magában rejt, mely a teljes növény kifejlődése után a tőle minőségileg különböző magvak produkciójában ismét visszatér önmagához. Itt tehát egy olyan törvényről van szó, mely a növények életének belső vitalitását biztosítja az elmúlás és a termékenység által. Ez a belső törvény Balthasar gondolkodásában a szeretet törvénye. A szeretet az, ami a belső mozgatója lesz annak a folyamatnak, melynek során a növény az önmaga életerejéből áldoz, hogy a mag létrejölessen, majd pedig, hogy a mag önmagát áldozza fel, hogy a növény kifejlőd-

¹⁵ M. ALBUS, „Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar”, in *Herderkorrespondenz* 30 (1976), 75.

¹⁶ HIII/1, 713.

¹⁷ A kereszt teológiáját (*theologia crucis*) Balthasar tág értelemben szemléli, mely a feltámadást is magába foglalja. Vö.: *Theodramatik III, Die Handlung*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980, 296. (ezentúl: TDIII)

hessen. És a szeretet lesz az is, amely az élőlények közötti harmonikus körforgást határozza meg, a táplálékláncot, amely pont az azt bensőleg mozgató szeretet törvénye által hordozza magán Isten benső életének nyomait¹⁸. Balthasar tisztában van azzal, hogy egy ilyen dinamikus valóságot leíró, fenomenológiai fogalomnak a teológiába való beillesztése nem könnyű vállalkozás: „Bizonyosan nagyon nehéz ezt az alakfogalmat a teológiába bevezetni. Én ezt megpróbáltam. Megpróbáltam a kereszténységet vagy Krisztus alakját mindegyiknek mint alakot megfigyelni, illetve Krisztussal együtt az ő Egyházát. Egy alakot körül lehet járni, minden oldalról meg lehet nézni. Mindig valami mást látunk, mégis mindig ugyanazt látjuk”¹⁹. E fogalom bevezetésének nehézsége pontosan abban áll, hogy tartalmilag összeegyeztethetetlennek tűnik a tomista filozófiában már gyökeret vert lét- és igazságfogalommal.

Annak pontosabb megértéséhez, hogy ez a Goethe-féle alakfogalom miként nyeri el érvényét az ontológiában, elengedhetetlen Ferdinand Ulrich filozófiájába való betekintés. Ő az, akire Balthasar ritkán utal ugyan, de amikor megteszi, akkor kivétel nélkül teológiájának lényegét érintő kérdésekben. Ulrich a tomista filozófia azon irányzatának képviselője (Gustav Siewerth és Hans André mellett), mely a létben rejlő „semmi” (*Nichts*) pozitivitását a szegénység és gazdagság dialektikájában dolgozta ki. Két szenttamási tételből indul ki. Az első szerint a teremtett lét az isteni jóság hasonlósága²⁰. A második a jóságot, mint a saját lét kiáradását határozza meg²¹. A kettő egybevetéséből következik, hogy a teremtett létnek az isteni léttel való hasonlósága abban áll, hogy képes kiáradni. Ennek megfelelően a létező a teremtett lét önkiáradásának és a véges lényegiség befogadóképességének az eredménye. Azáltal, hogy a lét kiárad, a lét szegénysége mutatkozik meg, hiszen a lét csak ebben az önkiüresítésben „létezik”, önmagában ugyanis nincs is léte. Ugyanakkor ebben mutatkozik meg a gazdagsága is, mert önmagát a lényegnek ajándékozva nyeri el attól megvalósult formáját. Az a belső mozgatóerő, mely ezt az ajándékozási folyamatot meghatározza, a szeretet. Így a létezők belső magyarázata a szeretet dinamikáján alapszik. Ulrich vizsgálódásainak nyomán Balthasar a szeretet önajándékozó dinamikájában ragadja meg azt a hasonlóságot, ami a teremtett és teremtetlen (szentháromságos) lét között fönnáll. Istenben ugyanis a személyek sem léteznek azon folytonos, a szere-

¹⁸ *Theodramatik IV, Das Endspiel*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1983, 88-89. (ezentúl: TDIV)

¹⁹ Uo. ford. szerző.

²⁰ *De Veritate*, Qu.22 Art.2 ad 2: „esse creatum est similitudo divinae bonitatis”.

²¹ *Summa Theologiae* I, Qu.5 a. 4 ad 2: „bonum dicitur diffusivum sui esse”; *Sententiarum* I, Dis.34 Qu.2 Art. 1: „bonum est diffusivum sui ipsius, et est quasi principium fontale omnis emanationis divinae bonitatis”.

tetben lezajló önközlésen kívül, melyet Balthasar a „kenózis” (önkiüresítés) kifejezéssel ír le²². Ha viszont abszolút pozitivitásnak tekinthető az a tény, hogy Istenben a személyek nem tudnak önmagukban létezni, csak a többi személlyel való egységben, akkor nem lehet ez másképp a szentháromságos élet mintájára teremtettt létezőben, a lét és lényeg közötti kapcsolattal sem. Így lesz az lehetséges, hogy ami még Szent Tamásnál a véges lét hiányosságának jele volt az isteni léttel szemben (ti. az *distinctio realis*), az Balthasarnál már az azzal való ontológiai hasonlatosságot jelenti²³.

Balthasar, Goethe és Ulrich megfigyeléseit és elemzéseit felhasználva gondolja újra a létfogalmat, képessé téve azt a történelemre jellemző dinamika kifejezésére. A német filozófus létfogalma a létező belső összetételében határozza meg ezt a dinamikát és vezeti azt vissza a szeretet törvényére, a német költő pedig a létezőt annak konkrét fejlődési folyamatának szintjén mint egységet ragadja meg, melyet szintén a szeretet dinamikája határoz meg. Más szóval: a lét és a lényeg közötti szeretetkommúnió alapozza meg a létezők „alak”-iságát, azaz a belső harmóniában való megtapasztalhatóságát, és ezzel együtt azoknak szeretetben való meghatározottságát és az egymás iránti szeretetre való rendeltetését. Ez az, ami azután a létezők közötti összefüggések rendszerét is magyarázza.

TEOLÓGIAI ESZTÉTIKA

Az előzőekben leírt elemzések alapján már megkísérélhetjük, még ha csak érintőlegesen is, azt a kérdést megválaszolni, hogy milyen jelentőséget foglал el az esztétikai szempont Balthasar teológiájában. Balthasar ebben a kérdésben a hagyományos esztétikát követi, amely Szent Ágostontól fogva a szépséget mint a tárgyban objektíve jelenlevő tulajdonságot határozza meg: a dolog azért gyönyörködtet, mert szép²⁴.

„A megjelenő alak csak azért szép, mert az általa kiváltott tetszés a valóság mélységes igazságának és mélységes jóságának ön-megmutatásán és ön-

²² Részletesebben ld. alább a kitekintésben.

²³ A hasonlóság tehát nem abban az arányosságban áll, ahol a teremtettt lények úgy részesülnek az egy teremtettt létben, mint Istenben a személyek az egy isteni lényegben, hiszen Istenben azonosság van a kettő között, míg a véges létezők a valóban különböző lét és lényeg összetettségében szubzisztálnak. Vö.: TDIV, 66. A hasonlóság az egység és különbözőség (véges létezőkben a lét és lények, Istenben a lényeg és a személyek) viszonyának dinamikus, szeretetben megalapozott módjában keresendő. Vö.: *Theologik II, Wahrheit Gottes*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985, 77. (ezentúl: TLII)

²⁴ „Ideo delectare quia pulchra sunt.”, Augustinus, *De Vera Religione*, XXXII/59, *Corpus Christianorum*, XXXII.

ajándékozásán alapul, amely végtelenül és kimeríthetetlenül értékesként és elragadóként nyilvánul meg számunkra.”²⁵

De a szépség, bár objektív jelenlevő valóság, nem a tárgynak a sajátja, hanem visszautal arra a „mélységre” (*Tiefe*), mely a tárgyban, mint szépség válik érzékelhetővé. Szent Tamás a szépségnek a tárgyban jelenlevő objektív megragadhatóságát fejezi ki a *species-splendor*-nak az *esse-essentia* mintájára használt esztétikai fogalmaival.

„[...] a szépen belül megkülönböztetjük és összekapcsoljuk egymással azt a két mozzanatot, amely régtől fogva alapvető eleme az esztétikának, s amelyet Aquinói Tamás nyomán *species*nek (vagy *formának*), *alaknak* és *lumennek* (vagy *splendor*nak), ragyogásnak nevezhetünk. A szép mint alak anyagi valóság, megragadható, sőt számokkal leírható mint számok viszonya, mint harmónia és léttörvény.”²⁶

Eszerint a *species* a létező konkrét, lét és lényeg összetettségében megjelenő fizikai megnyilvánulása, melyben a szépség, mint *splendor*, a „mélység”-nek ragyogásaként válik megtapasztalhatóvá.

Ahhoz, hogy a szépség szerepét jobban meg lehessen ragadni Balthasarnál, ahhoz itt egy kis kitérőben tisztázni kell másik két transzcendentálét, az igazság és a jóság szerepét is. A lét e három transzcendentális tulajdonságának már csak azért is nagy a jelentősége a balthasari teológiában, mert ezek alapján szerkesztette meg fő művét, a trilógiát. Ennek első része *A dicsőség felfénylése* (*Herrlichkeit*) a szépségnek, a *Theodramatik* a jóságnak és *Theologik* az igazságnak lett szentelve. Ez a kis kitérő a következő bekezdésben segíteni fog abban is, hogy megértsük, miképpen ötvöződik az előző pontokban tárgyalt fenomenológiai szempont (a mélység közvetlen észlelhetősége) a szeretet dinamikájának szempontjával²⁷.

Az igaznak Balthasar egy sajátosan fenomenológiai meghatározást ad a görög *aletheia* jelentésének megfelelően: feltárultság (*Erschlossenheit*), leleplezettség (*Enthülltheit*). Azaz a létalapnak (*Seinsgrund*) a feltárulása a jelen-ségben (*Erscheinung*), ahogyan a lét megmutatkozik létezőben. Itt tehát a to-mista *distinctio realis* fenomenológiai átírásáról van szó²⁸. Megjegyzendő, hogy ez a fenomenológiai színezet egyben az igazság fogalmát egy dinami-

²⁵ *A dicsőség felfénylése* I, 111.

²⁶ *A dicsőség felfénylése* I, 111.

²⁷ A következő elemzés a *Theologik I, Wahrheit der Welt*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985, 246–255.-ra támaszkodik. (ezentúl: TLI)

²⁸ Bár itt a heideggeri ontológiai differencia nyomán a lét és létező kölcsönös viszonyáról esik szó, azt Balthasar mégis a szenttamási, azaz a lét és a lényeg közötti differencia felől értelmezi és alapozza meg.

kus tartalommal is gazdagítja, amikor Balthasar a létalap és a jelenség közötti kölcsönös kapcsolatot mint mozgást (*Bewegung*) írja le, melyben a jelenség, a létalapnak a képe (*Bild des Grundes*), a létalapnak mértékét (*Maß*) felvéve egyben annak hiteles és érthető megnyilvánulása lesz (azaz balthasari fogalommal élve: fény, *Licht*). Hasonló mozgásról beszél a jóság leírásánál is, melyben már nem a létalap és jelenség (lét és létező) közötti megfelelésről, hanem ennek az alapnak a jelenségben megnyilvánuló önközléséről van szó, amelyet úgy tapasztal meg az ember, mint értékeset. Azaz a létező nem attól válik jóvá, hogy az a törekvés tárgya (mint Aquinói Tamásnál), hanem attól, hogy benne a létnek feltétel nélküli (*Selbstlosigkeit*), szeretetben megvalósuló önajándékozása valósul meg. A harmadik transzcendentális tulajdonságnak, a szépségnek jelentősége itt érhető tetten. A szépség arról tanúskodik, hogy a létalap és a megjelenés mögött van még egy szintje a létnek, mely mintegy ezek „mögött” van: ez a lét mélysége (*Abgrund* vagy *Tiefe*) vagy titka (*Geheimnis*). Ez a létnek az a tartománya, amely a véges létnek arra a főtebb leírt axiomatikus tulajdonságára ad magyarázatot, hogy az föltárja magát (igazság) illetve, hogy közli magát a létezőben (jóság). Itt tehát egy olyan valóságról van szó, mely magyarázza a teremtetett lét említett tulajdonságát, önmaga azonban nem szorul további magyarázatra (ezért *Ab-Grund*): ez a már további alapot vagy okot nem igénylő, de minden mást megalapozó Szeretet (*grundlose Liebe*).

„Itt válik a lét alapja mélységgé (*Abgrund*), mert a közlés alapja nem más, mint a közlés maga, mely ezért a feneketlenségben nyugszik (*auf dem Grundlosen ruht*). Az pedig, hogy a közlés semmi más alapra való tekintettel nem történik, csak a közlés végett, a szeretet ismertetőjele.”²⁹

Bár a szeretet a létnek a jelenségben való feltárulásán túl, mintegy „amögött helyezkedik el”, mint annak belső mozgató elve, mégis pont a lét feltárulásának és önközlésének önzetlenségében (*Selbstlosigkeit*) nyilvánul meg, azaz tomista megfogalmazással abban, hogy ez a feltárulás és önközlés a magyarázatát önmagában hordozza. Nem véletlenül hívja Balthasar a Szeretetet, Siewerth után „az igazi transzcendentálnak” („*das Transzendente schlecht-hin*”)³⁰. Ennek megfelelően a szépség a Szeretetnek, ennek a minden más alapot nélkülöző alapnak a létező feltárulásában való felfénylése (*Ausstrahlen*). A szép tehát annak tanúja, hogy a közvetlen megtapasztalhatón túl, van még valami „több”, mely mint az önajándékozás önzetlenségének törvényeként határozza meg a létezők belső és egymással való dinamikus viszonyát.

²⁹ TLI, 253.

³⁰ TLII, 162.

Szent Tamás meghatározza ezen felül azt a három kritériumot, amelyek a szemléelőben a szépség érzetét keltik: integritás vagy tökéletesség (*integritas sive perfectio*), arányosság vagy harmónia (*proportio sive consonantia*), és ragyogás (*claritas*)³¹. A *Summa Theologiae* szövegkörnyezetében arról van szó, hogy a szépség az isteni személyek közül sajátosan a Fiúnak tulajdonítandó, aki az Atya képmásaként az Atya dicsőségét, mint az Atyával való tökéletes összhangot ragyogtatja föl. És valóban, Balthasarnál a dicsőség teológiája azt fejezi ki, hogy a Fiúban az Atya dicsősége a maga tapasztalható, történeti formájában jelenik meg számunkra. Itt ismét visszautalunk arra, hogy ennek a kutatásnak alapvető motivációja a történelem fejlődésében végbemenő kinyilatkoztatás igazságának megalapozása volt. Azáltal tehát, hogy Balthasar a hagyományos alapokon nyugvó esztétikát a fenomenológia filozófiai irányzat alapjaira helyezte, érvényt szerzett annak a meggyőződésnek, hogy Isten objektíve és közvetlenül csak a történeti Jézusban érhető tetten és semmiképpen sem attól függetlenül³². E teológia kulcsfogalmává éppen azért vált az „alak” (*Gestalt*) szó, mert az tulajdonképpen nem más, mint a János evangéliumból ismert képmásnak (*eidōs*) balthasari fordítása: „aki Jézust látja, látja az Atyát, Jézus az Atya alaköltése, *eidōs*za”³³. Most válik érthetővé, hogy az alak krisztológiai szintre emelve arra a szentháromságos életre utal, melynek a létben főntebb elemzett belső törvényszerűsége az evilági lekép-zése.

KITEKINTÉS

A fenomenológia és az esztétika által visszaadta Balthasar a tapasztalásnak a hitelét, mely nem csak a dolgok felszínét, külső megtapasztalhatóságát, nem is csak a dolgok belső érthetőségét, hanem azoknak mélyét, feltétlen alapját és titkát is eléri. Ez a tapasztalat pont a dolgoknak a konkrét történelmi változandóságában leli meg azt a támpontját, ahonnan aztán a „mélység” dimenzióját annak feltárulásán keresztül elérheti. Ez azonban csak azért le-

³¹ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I, 39, 8 resp.

³² A balthasari kijelentések háttérében végig ott húzódik a Bultmannal és követőivel folytatott vita. Mint ismeretes a teológusok egy része úgy igyekezett visszanyerni a hit hitelét a történeti gondolkodással szemben (pl.: Strauss, Reimarus), hogy a hitet egzakt tudományos módszerekkel próbálták megmagyarázni. Bultmann ezzel szemben azzal a megoldással lépett fel, hogy a Krisztusba vetett hitet („a hit Krisztusa”) és Krisztus történelmi valóságát („a történeti Krisztus”) egymástól szigorúan elválasztotta, és állította, hogy azokat egymásból nem lehet levezetni. A hitet ennek megfelelően a szubjektív, egzisztenciális megtapasztalásban alapozta meg, melynek veszélye nyilvánvalóan abban állt, hogy a hit ezzel elveszti történelmi alapját.

hetséges, mert a történelem dinamikája az Istentől sem idegen: végső soron mindkettőt a szeretet dinamikája határozza meg, bár nem ugyanazon a szinten. A világ időben és térben meghatározott történetisége a szentháromságos szeretetnek, mint ősképnak a leképezése, azaz abban való részesedést fejez ki.

Mindeközben két igazságot kellett Balthasarnak a szeme előtt tartania: egyrészt hogy Isten kinyilatkoztatásának történelmiségét mindvégig megőrizze, másrészt, hogy Isten abszolút felsőbbrendűségét, világból való levethetetlenségét fenntartsa. Az előbbi elhanyagolása az Isten és történelem szembeállításából fakadó paradoxon deista jellegű veszélyével fenyeget, mely kénytelen elvonatkoztatni a történelem esetleges tényezőitől ahhoz, hogy a kinyilatkoztatásból Istenhez jusson. Az utóbbi figyelmen kívül hagyása pedig ahhoz vezethet, hogy Isten és a történelem eseményei panteisztikus módon összefonódnak egymással, mintegy azonosítva azokat (ld.: Hegel).

Ezért követi Balthasar az analógia útját, melynek részletesebb taglalása ezen tanulmány kereteit és kérdésfelvetését meghaladná, de melynek érintőleges említése nélkül nem tudnánk hűek maradni a balthasari teológiához³⁴.

„Ennélfogva megpróbáltam egy filozófiát és egy teológiát egy analógia alapján felépíteni, tehát nem egy absztrakt létből kiindulva, hanem sokkal inkább a létből, ahogyan az a maga (nem kategoriális, hanem transzcendentális) tulajdonságaiban megmutatkozik.”³⁵

A jelen tanulmányban leírt létfogalom ugyanis egy analógiát ír le a létezők és Isten között, mely a szeretet önkiüresítésén és önjándékozásán alapszik. Ahogy Istenben az Atya nem létezik csak a Fiúnak való örök önátadásban (*kénosis*), melynek során az Atya folytonosan közli saját istenségét a Fiúval, ugyanúgy a Fiú is csak az Atyának való ugyanolyan teljesen önzetlen hálaadásban (*eucharisztia*) létezik, mint amilyen az Atya ajándéka volt. Ez a kettejük szeretetközössége hozza elő az ő „mi”-jüket a Szentlélekben. Így Balthasarnál nem csak a létnek, hanem a Szentháromságnak is egy dinamikus szemléléséről van szó: Isten, mely csak a szentháromságos személyek

³³ *A dicsőség felfénylése* I., 562. Vö.: Jn 5,37–38.

³⁴ Balthasarnál az analógia kérdéséről több mű és cikk is született, többek között: M. LOCHBRUNNER, *Analógia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1981.; J. SCHMID, *Im Ausstrahl der Schönheit Gottes, Die Bedeutung der Analogie in „Herrlichkeit” bei Hans Urs von Balthasar*, Münsterschwarzach: Vier Türme Verlag, 1982.; G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de l’homme et de Dieu, Étude de l’analogie de l’être chez Hans Urs von Balthasar*, Leuven, 1983.; A. FRANZ, „Trinitarian analogia entis in Hans Urs von Balthasar”, in *The Thomist* 62 (1998); V. HOLZER, „»Analógia Entis« christologique et pensée de l’être chez Hans Urs von Balthasar”, *Théophilyon*, IV – 2 (1999).

³⁵ H. U. v. BALTHASAR, „Rückblick”, in *Zu seinem Werk*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 2000, 99.

közötti szeretet adományozásának és fogadásának örök „folyamatában” létezik, az időbeliségnek egy bizonyos fogalmát sem zárja ki. Isteni dráma vagy *Theodramatik* kifejezés pont azt fejezi ki, hogy Istennek a Jézus Krisztus életében végbemenő drámáját oly komolyan kell venni, hogy annak a lehetőségi feltételeként egy az isteni személyek közötti ősdramát (*Urdrama*) kell feltételezni. Ez a megközelítés nyitja meg az utat azelőtt, hogy az Istenről való beszédben ne kelljen az esetleges lét tulajdonságaitól (*perfectiones mixtae*) való teljes elvonatkoztatásban tárgyalni: a szentháromságos Istenben megtalálható mindannak a lehetőségi feltétele (*Voraussetzung*³⁶), amely az általa teremtetett világban is található, sőt végső soron csak abból magyarázható meg³⁷. Azért is tudja magát Isten ebben a világban és történelemben kinyilatkoztatni, mert az a Fiú képre teremtetett (*exemplarismus*)³⁸. Így a létben ontológiailag megalapozott Istennel való rokonság miatt a *distinctio realis* és az abból következő esetleges léttulajdonságok nem létben való fogyatékossgot fejeznek ki, hanem hasonlóságban megalapozott „abszolút pozitivitást”³⁹.

A világi létnek az isteni léttel való, szereteten alapuló rokonsága és az attól való teljes függése egyes szerzők szerint a véges létnek az isteni lét által történő „kenotikus” előrerendelésének veszélyével jár, mely a történelmet megfosztja annak dramatikájától. Szerintük Balthasarnál „Jézus története mintegy az „örökkévalóságban”, az Istenre érvényes „történelem nélkülségben” meg lesz „örökítve” és „örökkévalóságtól fogva” lesz belőle.”⁴⁰

Szerintük annak a logikának következménye, mely Jézus földi történetéből úgy következtet Isten belső életére, hogy abból a teljes ontológiát is levezeti, a történelemnek és az ontológiának illetéktelen azonosítása volna. Azaz: a történelem dinamikájának a lényeg és lét közötti fönt leírt dinamikájában való megalapozása nem más, mint a Szentháromságon belüli drámának a leképezése, melynek következtében a történelem a Szentháromságon belül mintegy előre el van rendelve. A történelem ily módon történő előre meghatározottsága megfosztaná azt történelmi értékétől (azaz az embert a szabad

³⁶ TDIII, 296.

³⁷ TDIV, 472.

³⁸ Az exemplarizmus Balthasar teológiájában betöltött szerepéről részletesebben ld.: PUSKÁS Attila, „Hans Urs von Balthasar teremtésteológiájának alapvonásai” in *A Szent Titok vonzásában* (Studia Theologica Budapestinensia 32.), Budapest: Új Ember Kiadó, 2003, 261–276.

³⁹ Vö.: *Theodramatik*; II/1, *Die Personen des Spiels, Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 236–237.

⁴⁰ „Die Geschichte Jesu wird als «in Ewigkeit» für Gott gültige «ungeschichtlich» in Gott «verewigt» und zu einem »Von-Ewigkeit-her« verwandelt.”, Roland Faber, *Der Selbsteinsatz Gottes. Grundlegung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes* (SSSTH 16), Würzburg: Echter, 1995, 418.

döntés lehetőségétől) és csak egy látszat történelmi szintre alacsonyítaná. Ez a történelem feloldását jelentené a metafizika javára⁴¹.

Megkerülhetetlenül felmerül a kérdés, vajon Balthasar komolyan vette-e a történelmiséget vagy igyekezetében azt ontológiaiilag olyannyira meghatározta, hogy abban a szabadságnak nem maradt hely. Valószínűleg ez utóbbi volna a helyzet akkor, ha az emberi szabadságot úgy ragadnánk meg, mint az isteni szabadságon kívül álló valóságot, ez esetben ugyanis illetéktelen behatolás történne a mi szabadságunkba. A balthasari gondolatvilágban azonban a véges szabadság részesedést fejez ki a végtelen isteni szabadságból, amely emiatt sajátos identitását csak az annak való megfelelésben éri el⁴². Szent Ágoston szavaival élve a jó és rossz közötti szabad akarat (*liberum arbitrium*) csak akkor ténylegesen szabad (*libertas*), ha a jót képes szabadon választani. A történelemnek és vele együtt a szabadságnak az isteni határtalan szabadság általi meghatározottsága – még akkor is, ha az isteni hívásra kimondott „nem” is csak az abszolút szabadságban való részesedés erejénél fogva lehetséges –, nem jelenti tehát a történelem eseményeinek és az ember konkrét döntéseinek előre való elrendelését, hanem csak az azok belső, ontológiai meghatározottságát a szeretetre.

Azonban bármennyire is fellelhetők a balthasari ontológia határai, nem kevésbé igaz, hogy az ő általa kidolgozott létfogalom több, mint egy pusztán figyelemre méltó próbálkozás a lét és az igazság történelmi dinamikájának az integrálására. Ez az ontológia ugyanis képes volt a skolasztikus ontológiát nem csak átvenni, de azt egy új dimenzióval gazdagítani, mely így egy, a kinyilatkoztatás történetiségére épülő teológiának teherbíró alapjául szolgálhat.

ÉLETRAJZI ADATOK:

VASS BÁLINT a PPKE HTK doktoriskolájának hallgatója.

⁴¹ Michael Greiner, *Drama der Freiheiten. Eine Denkformanalyse zu Hans Urs von Balthasars trinitarischer Soteriologie* (Pontes 8), Münster/Hamburg/London: LIT Verlag, 2000, 81.

⁴² A balthasari szabadságtanról részletesebben: Stinglhammer, Hermann, *Freiheit in der Hingabe, Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar, Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik*, Würzburg: Echter, 1997.

A monoteizmus a nyugati filozófiában

A monoteizmus meghatározó szerepet töltött (és tölt) be a nyugati, európai filozófia történetében: akár úgy, mint Isten létének állítása, akár mint tagadása, akár mint Isten fogalmának megkerülése vagy helyettesítése. Ugyanis csak azt lehet állítani vagy tagadni, ami létezik, továbbá megkerülni, vagy helyettesíteni is azt lehet, amihez direkte vagy indirekte közünk van.

A nyugati filozófiában – az ókori görög filozófiára gondolok – a kortársak ateistának tekintették azokat a filozófusokat, akik szemben a népi vallásosság különféle formáival, a politeizmussal ellentétben valamiféle ősi alapot, okot, transzcendens létezőt, „archét”, „logoszt” kerestek, vagy véltek feltételezni, akárminek nevezték is azt. Kétségtelen, hogy a nyugati filozófiának találkozása a kereszténységgel több fázisban – néha drámai összeütközésben – zajlott le.

Amikor a kereszténység, mint új monoteista vallás (szemben a zsidó monoteizmussal) fellépett, különös, furcsa, sőt ellenséges jelenségnek tűnhetett sokak szemében a római birodalom területén. A zsidók többségükben elvetették a monoteizmusnak ezt a formáját, mert a keresztények Jézus Krisztusban a Messiás eljöttét hirdették. A pogányok nem tudtak mit kezdeni a kereszténységgel, mert ez az új vallás – ami nem volt bejegyezve (religio illicita) – nem fért bele az akkor divatos hellénista filozófiai irányzatok rendszerébe. Ám az államvallásként tételezett politeizmussal és császárkultusszal szemben a keresztény monoteizmus az üldözések sorozatát hárította magára. Mégis – missziós vallás lévén – a kereszténység találkozott a korabeli görög filozófiával és felfedezte annak hasznosítható elemeit. Különösen a platonizmus és újplatonizmus fogalmai tűntek alkalmasnak arra, hogy bizonyos bölceleti igazságokat felhasználva a görög filozófia fogalmai segítségével próbálják az ész számára érthetőbbé tenni a kereszténységet. A középkor derekáig erős hatással van a keresztény teológiára ez a görög és latin befolyás, ám a hispániai zsidó és arab filozófia Arisztotelész-fordításai új megvi-

lágításba hozzák a keresztény monoteizmust, különösen a teremtés-teológia összefüggésében. E kihívás kesztyűjét a skolasztika virágkorában Aquinói Szent Tamás emeli fel, és igyekszik a keresztény monoteizmus rendszerébe szorítani az – addig eretnekségnek minősített – arisztotelizmust. Ám a késői középkorban kiderült, hogy a teremtés-teológiának nem csupán ez a mátrixa létezik, s a XIII. században – épp a ferences teológia indíttatására – egy valóban keresztény Isten-tant akarnak kidolgozni, ami mentes a görög filozófiai szerzők személytelen Istenfogalmától. Maga a törekvés kétségtelenül helyes volt, mert a kései skolasztika filozófiája és teológiája már inkább hasonlított Arisztotelész és Platón bölceletéhez, mint a kinyilatkoztatásból megismert keresztény Isten-tanhoz. A nominalizmus és a „via moderna” túlzásai fokozatosan az emberi személyre és annak képességeire irányítják a figyelmet, s a teológia metafizikai megalapozottsága pusztán formálissá válik. Így fokozatosan jelentkezik a hit és ész, a teológia és a filozófia szétválásának folyamata. Az újkor hajnalán – a kezdődő modern korban – a monoteizmus már mint valamely elvont, személytelen abszolútum feltételezése formájában jelenik meg, majd az egy Isten helyébe lép, továbbá rejtjelezve különböző elnevezéseket kap (idealizmus különféle formái, abszolút szellem, abszolút anyag, totalitárius ideológiák, Isten tagadásának követelményszerű értékelése stb.), mígnem a posztmodern korban előtérbe kerül a relativizmus és pluralizmus szemlélete, mely minden maradandó, kötelező értéket tagad, továbbá megteremti a maga globalizált világszemléletével azt a lefátyolozott, immanens abszolútumot, ami kétségtelenül feltételezi e világszemlélet feltételén, egy és egységesítő jellegét, miközben a szabadság pluralizmusát hirdeti.

A legújabbkori vallásközi párbeszéd – akarva akaratlanul – felveti azt a gondolatot is, hogy vajon a monoteista vallások értékesebbek-e a politeista vallásoknál, továbbá a monoteista vallások közül a keresztény monoteizmus tekinthető-e a legtökéletesebbnek? E kérdésekre kívánunk – a filozófia megközelítésével – válaszolni, mégpedig a monoteizmus a nyugati filozófiában, a monoteizmus filozófiai tartalma, továbbá az Isten egysége témák felvázolásával.

A MONOTEIZMUS FOGALMA

A monoteizmus (egy Isten-hit) olyan vallás világnézeti háttere, mely az egy és egyetlen istenséget vallja a legfőbb lénynek. Elsősorban a zsidó, keresztény és iszlám vallásokat nevezzük monoteista vallásoknak, ám ugyanakkor a monoteizmus Zarathustra vallásában, továbbá a hinduizmus egyes újkori irányzataiban is jelen van. A monoteista vallásokat egyaránt jellemzi, hogy

Isten-fogalmukban erős hangsúlyt kap az istenség egysége és egyetlensége mellett a metafizikai értelemben vett feltétlenség mozzanata (abszolútum), továbbá Isten örökkévalósága, mindenütt-jelenvalósága, mindenhatósága és mindentudása. A monoteista vallások sajátos jellemzője, hogy az igaz vallás keretéből kizárják a nem-monoteista vallásokat, továbbá az egyetemesség igényével lépnek fel. Szemben a politeizmussal, a monoteizmus a maga feltétlen érvényét hirdeti, s ebből következően a monoteista vallások a politeista vallások ún. „isteneit” tagadják, illetve démonizálják. Az egy igaz Istenen kívül – a monoteista vallások tanítása szerint – más istenek imádása súlyos bűn. A monoteista vallások ún. „alapított” vallások. Isteni kinyilatkoztatásokra hivatkoznak, és a kinyilatkoztatás továbbítása az ún. „profétai közvetítés” által történik. Ami a vallási élmény kérdését illeti, a monoteista vallások történelmi tapasztalásokra hivatkoznak, melyek során az egy Isten – üdvözítő szándékkal – kinyilatkoztatja akaratát az embereknek. Ezért kap jelentős hangsúlyt a monoteista vallásokban a történelem-teológia, ami teológiai szempontból értelmezi a múltat és az üdvözítő jövőt (vö. eszkatológia). A monoteista vallások az embertől feltétlen Isten iránti engedelmességet követelnek, ami elsősorban etikai összefüggésben értendő.

A monoteizmus fogalma később jelent meg az európai filozófiai írásokban, mint az ateizmus és politeizmus fogalmai. Nem véletlenül, először Angliában használatos a „monoteizmus” kifejezés, hiszen a XVII. és XVIII. század során alakult ki az angol gyarmatbirodalom és a földrajzi felfedezések szembesítik az európai utazókat élményszerűen az akkor ismeretes pogány, politeista vallásokkal. Ezekkel szemben kell az egy Isten-hitre egy elnevezést találni és ez a „monoteizmus” szó. A cambridge-i platonista filozófus H. More 1660-ban a zsidó vallással kapcsolatos írásában jegyzi meg, hogy a zsidók a monoteizmus elsőbbségét vallják a kereszténységgel szemben, mely Isten Fiának istenségét hirdeti.¹ Később J. Bolinbroke már szintén beszél a monoteizmusról, még hozzá olyan összefüggésben, hogy azt vallja: a monoteizmus nem zsidó találmány, hanem az Isten-hit természetes formája.² Majd D. Hume íásaiban e fogalom mind jobban elterjed, midőn azt mondja, hogy „a különböző szemita vallások a monoteizmus talaján állnak.”³ Nagyon valószínű, hogy I. Kant – aki D. Hume műveit ismerte – filozófiai írásain keresztül terjedt el széles körben ez a fogalom a kontinentális

¹ Ugyanabban a jelentésben szerepel a monoteizmus fogalma később MORE-nál, amikor a zsidó vallásról tárgyal.

² Szerinte a monoteizmus nem zsidó találmány.

³ D. HUME: *The natural history of religion* (1779).

európai filozófiában. Kant, amikor a „tiszta ész” végső alapjait kutatja, akkor „egy” magasabbrendű lényeg létét posztulálja, és ilyen értelemben használja a monoteizmus fogalmát. A Kant utáni filozófiában már közismert e fogalom Európában, s a monoteizmust a „vallások ősfelmérvényének” tekintik, persze – a felvilágosodás szellemének megfelelően – nem mindig pozitív értelemben. Így Goethe a monoteizmust leértékeli a politeizmussal szemben mondván, hogy a monoteizmus „elszegényítette” a költészetet, melynek gazdag ihletettséget szolgáltatott a politeizmus⁴. Schleiermacher „minden múlandó létező függőségét” hangsúlyozza – a monoteizmus összefüggésében – az egyetlent, a legfőbb és a végtelen léttől⁵. Fr. Schlegel úgy beszél a monoteizmusról, hogy az az igazi vallás legfőbb fogalma és alapja, de ugyanakkor azt is vallja, hogy a monoteizmus és politeizmus összeegyeztethetők egymással. Hegel – vallásfilozófiájában – a monoteizmust nem a politeizmussal, hanem a panteizmussal állítja dialektikus ellentétbe⁶, és a kereszténységet tartja a legtokéletesebb vallásnak, mert nézete szerint Jézus Krisztus vallása dialektikus egységbe fogja (a megtestesülés következtében) a monoteista és panteista vallásokat. Binzer és Krug XIX. századbeli enciklopédiájában a monoteizmus úgy szerepel, mint az ateizmus, politeizmus és panteizmus ellentéte. Schelling az Isten egységét és egyetlenségét tautológiának tekinti (hiszen Isten lényegileg egy), de ugyanakkor olyan legfőbb ideának (wahre Idee Gottes) is mondja, amiben a „képességek sokasága” létezik, s így egy folyvást létrejövő (werdenden Gott) „teogoniai folyamatnak” (theogonischen Process) is nevezi Istent.⁷ Schopenhauer a monoteizmust „lényegi intoleranciának” nevezi⁸, míg F. Nietzsche pozitíve értelmezi a monoteizmust, mondván hogy az az emberiség fejlődésének elengedhetetlen szakasza, ám ugyanakkor azt a csípős megjegyzést is megengedi magának, hogy a monoteizmus „unalmas teizmus” (Monotono-Theismus)⁹.

Francia nyelvterületen a filozófiában A. Comte foglalkozott a monoteizmussal. Ő a „három-stádium” elméletébe helyezi a monoteizmus jelenségét. Szerinte a harmadik, ún. teológiai fejlődési szakaszban van a monoteizmus, ami átmenet a metafizikai stádiumba, aminek csúcsa természetesen az általa

⁴ Lásd in I. KANT: Kritik der reinen Vernunft, 612.

⁵ A. CARUS: Ideen zur Geschichte der Menschheit, Nachgel. Werke, 6 (1809), 260.

⁶ Fr. SCHLEGEL, Kritik A., hg. E. Behler 11 (1958) 24–25.

⁷ Fr. W. J. SCHELLING: Philosophie der Mythologie (1854). Werke, hg. K. Fr. A. Schelling (1856–61) 12–21 ff.

⁸ J. ROYCE: Art. Monotheism, in. Encyclop. of religion and ethics, 1930, (Edinburgh/New York), 817.

⁹ Fr. NIETZSCHE, Werke, hg. K. Schlechta (1954–56), 2, 135.

alapított pozitív filozófia. J. S. Mill a tudományosság alapjaként beszél a monoteizmusról. Szerinte, mivel a monoteizmus, amely akárcsak a tudomány, ugyanúgy beszél az egy Istenről, mint egyetlen „ősokról” (vagy okok egységes láncolatáról) és a valóság egyetlen végső céljáról, ezért a monoteizmus inkább összeegyeztethető a pozitív tudománnyal, mint a politeizmus¹⁰. W. Dilthey Comte-hoz hasonlóan, különböző stádiumokban szemléli az emberiség szellemtörténeti fejlődését, melyeknek egyik szakasza a „monoteista metafizika” kora¹¹.

A monoteizmus volt előbb vagy a politeizmus? E kérdéssel foglalkoztak különösen F. G. Frazer és Wilhelm Schmidt verbita szerzetes¹², aki néprajzi kutatásai során bizonyította, hogy a monoteizmus előbb volt, mint a politeizmus, s ez utóbbi csupán az előbbi eltorzulása. S. Freud, a vallásról tárgyalva, azt hangsúlyozza, hogy a zsidó vallás kezdetben nem volt monoteista, továbbá a zsidó monoteizmus egy korábbi egyiptomi egy-Isten-hit nyomán alakult ki¹³. A belső judaista párbeszéd során S. L. Steinheimnél felmerül az ún. „fogalmi monoteizmus” kérdése, amit határozottan elkülönít a Hegel-, Fichte-, Goethe-féle fogalmi monoteizmustól. Nézete szerint „az Isten egysége helyébe Isten egyetlenségét kell helyezni, és ez az igazi monoteizmus tartalma.” A monoteizmusnak – úgymond – ki kell nőnie a mítoszok világából, és úgy kell tekinteni, mint a politeizmus továbbfejlődését. Ő a monoteizmus jelentőségét abban véli felfedezni, hogy egyedül a monoteista vallás képes arra, hogy „szellemi korrelációt hozzon létre Isten és ember között”¹⁴.

A MONOTEIZMUS TARTALMA (ISTEN, MINT ABSZOLÚTUM)

Kétségtelen, hogy a monoteizmus a nyugati filozófiában nemcsak a vallás-filozófiai tárgyalás során jelenik meg (ami a XVIII. század folyamán alakult ki), hanem a monoteizmus tartalma, vagyis az egy Isten, a metafizikai értelemben vett transzcendens totalitás, abszolútum formájában is megjelenik, úgy mint a világ őselve a preszókratikusoknál, a „jó” legfőbb ideája Platónnál, vagy Arisztotelész „mozdulatlan mozgatója”, továbbá az újplatonikus

¹⁰ J. St. MILL: Auguste Comte and positivism. Coll. works, hg. F. E. L. Priestley ¹⁰(Toronto/London 1969) 261 ff.

¹¹ Fr. M. MÜLLER, Coll. works 3 (London 1898) 75.

¹² J. G. FRAZER: The golden bough (London 1963).

¹³ W. Schmidt, a. O. (Lit. zu I).

¹⁴ H. COHEN: Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1919) 105. 429.

Plotinosz „ős-egy” fogalma. A kereszténység ezt a metafizikai Istenfogalmat gazdagította – az ószövetségi kinyilatkoztatásra támaszkodva – az egyetlen, személyes Teremtő-Isten fogalmának bevezetésével. Ez az Isten nemcsak teremti, hanem létében is fenntartja, kormányozza ezt a világot és gondviselésében részesíti azt. Szent Ágostonnál filozófiai megfogalmazást kap az egy Isten-hit, midőn a keresztények Istenét a legfőbb igazságnak mondja (*Summa Veritas*), és Scotus Eriugena a filozófia nyelvén „teremtetlen teremtő természetnek” nevezi az egy Istent. Később Canterbury Szent Anzelm Istent úgy nevezi a filozófia nyelvén, „mint akinél nagyobbat nem lehet elgondolni”. Aquinói Szent Tamás, a skolasztika fejedelme – Ágoston és Arisztotelész nyomán haladva – a teremtő Istent a világ létesítő és mozgató okának, ősmintájának, transzcendens végső céljának és szükségszerű létének nevezi.

A reneszánsz és a barokk skolasztika monoteista egy-Isten fogalma kezd mind erőteljesebben elszakadni a vallási értelemben vett monoteista Istenfogalomtól, és fokozatosan kiüresedve, átadja helyét a filozófiai abszolútumnak. Descartes – a maga racionalista szemléletében – értelmezi az anzelmi istenfogalmat, és a legtökéletesebb fogalomként tételezi. Pascal élesen elválasztja a bibliai egy-Istent a filozófusok rideg, személytelen istenétől. Spinoza a tökéletes szubsztanciának nevezi Istent, míg Leibniz a Monások-monaszának, a dolgokban rejlő „centrális-Monásznak” mondja. A felvilágosodás – bizonyára Spinoza statikus panteizmusa által ihletve – a tudományos észet s a természetet ruházza fel az abszolútum jegyeivel. I. Kant már csupán a tiszta ész a priori ideájának, míg Fichte az abszolút-énnek mondja. Schelling az ősazonosságnak, Hegel pedig – pánlogizmusának megfelelően – a dialektikusan fejlődő immanens abszolútumról beszél, amit szellem(Geist)-nek nevez. K. Marx a „fejéről a talpára” állítja Hegel dinamikus panteizmusát és a dialektikusan kibontakozó, „örökmozgó” anyagot tekinti abszolútumnak.

A monoteista vallások Istene – nem kétséges – abszolútum, de minél jobban elszakad ez az abszolútum a vallástól, annál inkább válik üressé magának az abszolútumnak metafizikai fogalma is. Jól példázza ezt a posztmodern irányzatok dekonstrukciós módszere (vö. Derida), ami már végül magát a módszert abszolutizálja.

Az „abszolút” fogalma jelzői és főnévi értelemben szerepel a filozófiatörténetben. Az abszolút, a feltétel-nélküli, szükségszerű létmód jelentése, különféle elnevezések formájában, végigvonul az ókori és középkori gondolkodásban. Mégis figyelemre méltó, hogy kifejezetten csak a XV. században szerepel a nagy reneszánsz filozófus és teológus Nicolaus Cusanus írásaiban. Cusanusnál az abszolútum a keresztény monoteizmus egy-Istenét jelenti, de egyben először válik valódi filozófiai-metafizikai alapkategóriá-

vá¹⁵. Az ő írásaiban olvashatjuk Istennel kapcsolatban a következő jelzőket: „absoluta maximitas”, „entitas absoluta”, „unitas absoluta”¹⁶. Isten Cusanusnál az „ellentétek egysége” (coincidentia oppositorum). Ezért nála Isten egysége és „hármassága” a metafizikai transzcendencia szintjén egybeesik: „non est aliud absoluta unitas, quam trinitas”¹⁷. Nála a legkisebb és a legnagyobb – ami a dolgok világában nem adott – „egybeesik”, és az universum csak hasonlósága (similitudo) az isteni Abszolútumnak. A „De docta ignorantia” című művében azt írja, hogy az Abszolútum csak „nem megragadható módon ismerhető meg és csupán meg nem nevezhető módon lehet megnevezni” (incomprehensibiliter intelligibile pariter et innominabiliter nominabile esse)¹⁸. Ám az Abszolútum mégis „mindent átfogó célja” (terminus universalis) és tökéletes végcélja (finis perfectissimus) az embernek¹⁹.

Cusanus Abszolútuma az a monoteizmus tartalmát képező Isten a nyugati filozófiában, aki és ami „egy és minden”, továbbá „minden és egy” (unus et omnia sive omnia uniter). Ő a mindent magába foglaló (complicans), „mert minden benne van.” Ugyanakkor Ő a mindent kifejtő, kibontakoztató (explicans), „mert mindenben benne van”²⁰.

Cusanustól megtanulhatjuk, hogy miképp lehet a metafizika nyelvén beszélni a valóban „abszolút Abszolútumról”. Ám ha elménket megfosztjuk a metafizikai értelmezés és beszéd lehetőségétől és leszűkítjük azt a pozitív tények, adatok, jelenségek tapasztalására és leírására, akkor igazat kell adnunk L. Wittgensteinnek, hogy „amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell”²¹. A nyugati filozófia azért nem tud beszélni Istenről, mert az abszolútumról sincs mondanivalója.

A MONOTEIZMUS LÉNYEGE (ISTEN EGYSÉGE ÉS EGYETLENSÉGE)

A monoteizmus az egy-Isten-hit vallása. Szükséges tehát megvizsgálni, hogy a nyugati filozófiában milyen jelentésváltozatokban fordul elő Isten egysége és egyetlensége, továbbá hogy mily szempontból kell értékelnünk a filozófiai „egy” fogalmának helyes alkalmazását a keresztények Istenére.

¹⁵ Nicolaus VON CUES: De docta ignorantia, I, 1.2.5; I, 5.14. vgl. De visione Dei, cap. 11, Ende.

¹⁶ Ebd. I, 2, 6; I, 5, 24.

¹⁷ a.a.O.II., 7, 127.

¹⁸ P. WILPERT: Die belehrte Unwissenheit (1964), 21.

¹⁹ De docta ignorantia, I., 2,7.

²⁰ Ebd. I., 24, 75.

²¹ Tractatus logico-philosophicus (1918) Satz 7. Schriften (1960) 83.

Az ókori görög gondolkodó, Xenophanes – a mitikus hagyományoknak hátat fordítva – hirdeti, hogy „egyetlen az isten, legnagyobb az istenek és az emberek között”.²² Szókratész, Platón és Arisztotelész a mítosz nyelvét használva, időnként istenekről beszél. Filozófiájukból azonban nyilvánvaló, hogy csak egyetlen Isten lehetséges. A keresztény gondolkodók és az újplatonikus bölcslők úgyszintén csak egyetlen igaz Istent ismernek. Ireneus Isten egyetlenségét hirdeti.²³ Tertullianus szerint Isten a legfőbb nagyság. De „a legfőbb nagyságnak szükségszerűen egyetlennek kell lennie – ami egyenlő azzal, hogy nincs párja – különben nem lesz a legfőbb nagyság”.²⁴ Plotinos a titokzatos isteni alapot „egy”-nek, „egyetlen”-nek nevezi. Szent Ágoston, a manicheista fölfogás ellenében, védelmezi Isten egyetlenségének tételét. M. S. Boethius felfogásában az Egy, a Jó, az Isten, egy és ugyanaz a valóság.²⁵ Dionysios Areopagita szavai szerint az „egyetlen jó és szép egyedülállóan oka mind a számtalan sok szépnek, jónak”.²⁶ Scotus Eriugena, Canterbury Anzelm, Nagy Szent Albert, Szent Bonaventura, valamint az arab és a zsidó bölcslők számára sem kétséges, hogy csak egyetlen Isten létezik. Aquinói Szent Tamás az előbb felsorolt szerzőkkel egybehangzóan állítja, hogy Isten a legteljesebb módon egy.²⁷

Ami Isten egyetlenségét (unicitas) illeti: Isten nem olyan értelemben „egy”, mint ahogyan „egy”-nek nevezzük a meghatározott fajba (species) vagy nembe (genus) tartozó létezők egy-egy példányát (unitas individualitatis, unitas specifica). Ő ugyanis felette áll a filozófiai értelemben vett fajok és nemek világának. De olyan értelemben sem nevezhetjük egynek, mint ahogyan egynek mondjuk a számsor első tagját vagy valamelyik egységét (unitas numerica). Isten egysége felülmúlja a számok világát. Isten egysége „transzcendens-egy” abban az értelemben, hogy Ő az abszolút egy. Ily összefüggésben az Ő egysége a szó legszorosabb értelmében vett egyetlenség.

Isten egyetlenségét Aquinói Szent Tamás a *Summa Theologica* című művében olvasható istenérvekben is igazolja. Szerinte Isten végtelenül tökéletes lény. „De ha több isten lenne, különbözniük kellene egymástól. Következésképp valami megilletné az egyiket, ami hiányozna a másiktól. Ha ez a valami fogyatékoság lenne, tulajdonosa nem lenne minden további nélkül

²² Diels B 23.

²³ *Adversus haereses* 2, 1, 1.

²⁴ *Adversus Marcionem* 1,3.

²⁵ *De consolacione philosophiae* 3,11-12

²⁶ *Peri theiön onomaton* 4.

²⁷ *S. Th. I.q. 11,a.4.*

tökéletes. Ha pedig valami tökéletesség lenne, ez hiányozna a többiből. Lehetetlen tehát, hogy több isten legyen”.²⁸

A teleologikus istenért rámutat, hogy a világ egységes rendjének alapja az egyetlen és értelmes Isten. Ha több isten létezne, ezek az egységes rendet csak abban az esetben biztosíthatnák, ha állandóan tekintettel lennének egymás tevékenységére.

Ez azonban azt jelentené, hogy tevékenységükben függenének egymástól és így egyikük sem lenne abszolút valóság.²⁹

A világ végső lehetőségi feltétele – az egy Isten – egyszerű valóság. Ha több isten lenne, mindegyik istennek rendelkeznie kellene valamivel (isteni természettel), ami által az istenek fajába vagy nemébe tartozna, s ugyanakkor mindegyikben kellene lennie valamiféle (egyedivé tevő) tökéletességnek is, ami által a többitől különbözne. Ebben az esetben azonban a közös természetből és az egyedivé tevő elvből összetevődő istenek közül egyik sem lenne egyszerű. Ezért csak egyetlen Isten lehetséges.³⁰

Az előbbi érvelésből látható, hogy Szent Tamás a politeizmus lehetetlenségét kívánja kimutatni. A politeizmus az istenek sokaságát hirdeti. A henotheizmus csak egy isten tiszteletét írja elő, de több isten létezését is lehetségesnek tartja. A manicheista felfogás szerint két isteni elv van: az egyik a jónak, a másik a rossznak a szerzője. Ám a logikusan végiggondolt politeizmus az abszolút valóság tagadásához, vagyis ateizmushoz vezet (jóllehet a politeizmust valló ember e következménynek nem mindig ébred tudatára). A manicheista felfogás is tarthatatlan. A manicheizmusban szereplő „jó isten” ugyanis korlátozott lény és így valójában nem isten. A „rossz isten” vagy minden szempontból rossz, vagy csak részlegesen rossz. Tekintettel arra, hogy a rossz a létezőt megillető tökéletesség hiánya (léthiány), a feltétlenül rossz isten a teljes léthiány, azaz semmi. A viszonylagosan rossz isten pedig korlátozott, tökéletlen lény, és így valójában nem isten.

Nicolaus Cusanus egység-metafizikájában azonosítja Isten egységét magával a léttel (*unum est ipsum esse*)³¹. Továbbá azt tanítja, hogy „minden annyiban van, amennyiben egy” (*omnia enim intantum sunt, in quantum unum sunt*)³². Szerinte az egység nem más, mint a „formák formája” (*forma formarum*), ami lehetővé teszi az egyedi formát. Úgy tekint az egységre, mint

²⁸ I. q. 11, a. 3.

²⁹ I. q. 11, a. 3.

³⁰ I. q. 11, a. 3; *Compendium theologiae* 15.

³¹ N. CUSANUS: *De docta ignorantia*, I. 6.

³² N. CUSANUS: *De venatione sapientiae*, c. 21. n. 59.

a dolgok létet adó formájára (*forma essendi*). Szerinte az egység prioritást élvez a léttel szemben (s itt fölfedezhető nála a plotinosi-prokloszi hatás), mert nézete szerint a transzcendens egység a létet megelőző egység (*Vor-Dem-Sein-Liegende*). Ezért mondhatja, hogy „*capacius est igitur unum quam ens*”³³.

N. Cusanus egy késői művében, a „*De non aliud*”-ban Isten egységét a teremtett világ sokaságával és összetettségével összevetve elemzi, és így világítja meg Isten egyszerre-való transzcendenciáját és immanenciáját. A rá jellemző sajátos szójátékkal – a negatív teológia hatásait hordozva – Istent ezzel a kifejezéssel jelöli meg: „*non aliud*”, vagyis „nem más”. Ebben a szóösszetételben a „más” a „külső egység”, vagyis az „egy” elválasztottsága minden mástól. Teológiai értelemben ez azt jelenti, hogy a teremtő Isten (*non aliud*) nem azonos a teremtett világgal (*aliud*). Ez Isten fenségét, egységét, transzcendenciáját is megvilágítja, és érzékelteti Isten radikális különbözőségét, „másságát” a világgal szemben. Ugyanakkor a „*non aliud*” név megvilágítja Isten „belső egységét” is, hiszen Isten azonos önmagával, Ő az abszolút identitás. Ám a teremtés révén részesíti is a világot analóg értelemben az Ő ősazonosságából, hiszen Ő a világban, a sokaságban lévő létezők körében megtapasztható identitás-törekvés végső transzcendentális lehetőségi feltétele, s ily értelemben Isten immanens módon jelen van a teremtett világ dolgaiban. Isten abszolút egységét és felülmúlhatatlanságát találóan érzékelteti Cusanus ebben a művében oly formában, hogy rámutat arra: Isten lényegéről csak tautologikus meghatározást lehet adni, mivel Ő minden meghatározás transzcendentális lehetőségi feltétele (*definitio definitiorum*), hiszen „*non aliud est non aliud quam non aliud*”, vagyis „a nem más nem más mint nem más”. Cusanus ebben a tautologikus megfogalmazásban beleérzi a Szentháromság titkát, mivel az Isten lényegét nem lehet másként meghatározni mint az Isten lényegével, ahol a meghatározás alanya, állítmánya és copulája is a három személyű egy Isten valamely személye, ami ugyanakkor egylényegű³⁴.

Az újkori filozófiában a figyelem mind jobban elterelődik Isten egységéről, s előbb a metafizikai „Egy” mind inkább elszakad a teológiai „egy”-től (vö. deizmus), majd a transzcendens és immanens „egy” fogalma összekeveredik (vö. panteizmus), és később áttolódik a matematikai egyről és végte-

³³ Ebd. c. 21. n. 60.

³⁴ N. CUSANUS: *De non aliud*, in N. von Kues: *Philosophisch-Theologische Schriften* (lateinisch-deutsch), hg. von Leo Gabriel, Wien, 1966, c.I–II. Bd. II. S. 447–451.

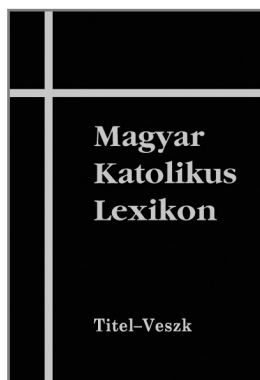
lenről szóló spekulációkba, s végül vagy az individuum vagy a kollektívum összefüggésében beszélnek az egységről.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a nyugati filozófia metafizikája sok értékes szempontot nyújtott a keresztény monoteizmusnak az „abszolút” és „egy” fogalmának tisztázásával, s ezzel értelmileg elmélyítette és érthetőbbé tette a dogmatikai istentant. Ugyanakkor a monoteista vallások léte és gyakorlata – különösen a középkorban – ösztönzést adott a keresztény ihletettségű filozófiai gondolkodásnak, amikor a monoteizmus lényegére világított rá. A monoteizmus háttérbe szorulásával az európai kultúrában, érthető módon, hamis abszolútumok jelentek meg a nyugati gondolkodás területén és az „egy” fogalmának eltorzulásával a szélsőséges pluralizmus és globalizmus is felütötte a fejét.

A túlzó és radikális monoteista vallások tanításával szemben csak a keresztény monoteizmus adhat teljes megoldást a szentháromságos egy Istenbe vetet hit által és az Isten és világ helyes kapcsolatát megvilágító megtestesülés-tan misztériumának hirdetésével.

ÉLETRAJZI ADATOK:

BOLBERITZ PÁL a PPKE HTK filozófiaprofesszora.



KATOLIKUS LEXIKON XIV. KÖTET

(Titel–Veszk)

A kereszténység kétezer éves tudáskincsét feldolgozó
lexikonsorozat több ezer címszóval
közel ötven témakört ölel fel.

1008 oldal, keménytáblás, színes képmelléklettel.

Ára: 5900 Ft

S Z E N T I S T V Á N T Á R S U L A T

PUSKÁS ATTILA

**Az Oltáriszentség teológiájának
alapvető szempontjai
II. János Pál pápa: *Ecclesia de Eucharistia*
című körlevelében**

1. PÁPAI MEGNYILATKOZÁSOK AZ EUCHARISZTIÁRÓL

A II. Vatikáni Zsinat után

A II. Vatikáni Zsinatot követő pápák szükségesnek látták, hogy mint Péter szolgálatának hordozói az Eucharisztia titkáról hivatalos, az egész egyetemes Egyházhoz címzett tanítói megnyilatkozásban szóljanak. E dokumentumok a Trentói és a II. Vatikáni Zsinatnak az Oltáriszentségről szóló dogmatikai tanítását megerősítik, nyomatékosan hangsúlyoznak belőle különösen is időszerűnek tartott hittartalom-elemeket és újabb szempontokkal egészítik ki azt. VI. Pál pápa *Mysterium fidei* körlevele (1965: DH 4410–4413) első-sorban Jézus valóságos és szubsztanciális eucharisztikus jelenlétének katolikus hitét állította előtérbe, s ennek folyományaként az Oltáriszentségben jelenlévő Jézus imádásának szükségességét. Az újabb értelmezési törekvéseket kiigazítva, melyek a fenomenológia és az egzisztencialista filozófia nyomán az eucharisztikus konszekráció cselekményét „jelentésváltásként” (transsignificatio), illetve „rendeltetés változásként” (transfinalisatio) interpretálták, a pápai enciklika hangsúlyozza a hagyományos „átlényegülés” (transsubstantiatio) tanának maradandó és helyettesíthetetlen jelentőségét.

II. János Pál pápa, miután péteri szolgálatának kezdetén *Dominicae Cenae* (1980) kezdetű apostoli levelében már szólt az Eucharisztia misztériumáról, pápaságának utolsó éveiben ismét szükségesnek tartotta, hogy két dokumentumot adjon ki e témakörben. Így jelent meg 2003-ban az *Ecclesia de Eucharistia* kezdetű körlevele és 2004-ben a *Mane nobiscum Domine* című apostoli levele, melyet a pápa szándéka szerint kiegészített a Szentségi Kongregáció *Redemptionis Sacramentum* kezdetű instrukciója. A pápa enciklikája választ és iránymutatást kívánt adni azokkal a negatív jelenségekkel kapcsolatban, melyek a zsinati liturgikus reform értékes gyümölcsei mellett mintegy árnyékként bukkantak fel az egyházi életben. A körlevél ezek közé sorolja az Eucharisztia imádásának megszűnését egyes részegyházak gyakor-

latában, a szentmise áldozati jellegének háttérbe szorulását vagy egyenesen tagadását, a szolgálati papság szükségességének megkérdőjelezését az Eucharisztia ünneplésében, és végül az ökumenikus közeledés területén az interkommunio gyakorlását bizonyos helyeken. Amint az enciklika címe is mutatja, a pápa az Eucharisztia és az Egyház szoros kölcsönös kapcsolatának a bemutatásával kívánt teológiai választ adni ezekre a problémákra. Körlevele egyszerre hivatalos, tekintélyi tanítás és ugyanakkor tanúságtétel, melyben a pápa arról vall, hogy személy szerint neki, mint papnak és Róma püspökének mit jelent a szentmise bemutatása, az Eucharisztia ünneplése és az Oltáriszentségben jelenlévő Jézus imádó szemlélése. A 2003 nagycsütörtökén kelt körlevél minden hívőt meghív az Eucharisztia misztériumának újrafelfedezésére, s ugyanakkor a papi identitás legmélyebb forrásának tudatosításában segíti a szolgálati papságot. Figyelemreméltó az a körülmény, hogy a tradícióból vett érvelés során az enciklika előszeretettel idézi a keleti egyházatyák szövegeit (legtöbbször Aranyhajó Szent János, aztán Alexandriai Szent Kírilloz, Jeruzsálemi Szent Kírilloz, Szent Efrém, Antiókhiai Szent Ignác, Szent Baszileiosz gondolatait), sőt a kortárs ortodox teológus, Nicolas Cabasilasra is hivatkozik. A nyugati atyák illetve egyháztanítók közül csak Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás megfontolásaival találkozhatunk a körlevélben. E tudatosan alkalmazott aránytalanság nyilvánvalóan annak fokozott hangsúlyozására szolgál, hogy az Eucharisztia misztériumának megvalósulásában a katolikus Egyház és az ortodoxia teljes mértékben azonos hitet vall. A keleti tradíció gazdagságának erőteljes jelenléte a szövegben egyúttal jelzi a pápa és a katolikus teológia készségét az ortodox egyházak teológiai örökségének befogadására, ami nagy mértékben előmozdíthatja a teljes hitbeli és majd az eucharisztikus közösségben megvalósuló egység elérését célzó ökumenikus törekvéseket.

XVI. Benedek pápa *Sacramentum caritatis* kezdetű apostoli buzdítása az Eucharisztia Évét lezáró és 2005 októberében megtartott XI. rendes és általános püspöki szinóduson megfogalmazott teológiai reflexiók és lelkipásztori javaslatok összefoglalását adja. A Katolikus Egyház Katekizmusa szerkezeti felépítéséhez hasonlóan (A keresztény hit megvallása – A keresztény misztérium ünneplése – Élet Krisztusban) a dokumentum az Eucharisztia misztériumát három fő szempont szerint közelíti meg: az Eucharisztia misztériumát hisszük (Az Eucharisztia misztérium, melyet hinnünk kell), ünnepeljük (Az Eucharisztia misztérium, melyet ünnepelnünk kell) és éljük (Az Eucharisztia misztérium, melyet élnünk kell). XVI. Benedek pápa apostoli buzdítása szépen folytatja, tovább bontja és konkretizálja II. János Pál körlevelének üzenetét. Az *Ecclesia de Eucharistia* enciklikában egy rövid fejezet szól az Eucha-

risztia ünneplésének néhány szempontjáról; ez a téma terjedelmes szöveg-egységgé bővül és részletesen kidolgozott tanítássá válik XVI. Benedeknél. Hasonló kibontakozás figyelhető meg az Eucharisziából fakadó élet, küldetés és szolgálat témakörében is a két dokumentum között (Eccl. de Euch. 20.p. – Sacr. Car. III. rész). A liturgia és a szolgálat szempontjának kidolgozásán túl az Eucharisziáról szóló szoros értelemben vett dogmatikai tanítás tartalma is kiegészül annyiban, hogy XVI. Benedek apostoli buzdítása részletesen kifejti az Eucharisziának a többi szentséggel való kapcsolatát és a szentségi üdvrendben elfoglalt központi szerepének mibenlétét.

2. AZ EUCHARISZTIA MINT A HIT MISZTÉRIUMA

Az Eucharisztia titkát a katolikus teológia a Trentói Zsinat óta hagyományosan (lásd az újskolasztikus dogmatika kézikönyveket) három fő szempont és a következő sorrend szerint tárgyalta: Jézus valóságos jelenléte és imádása az Oltáriszentségben, az utolsó vacsora és a szentmise áldozati jellege, és végül az Eucharisztia szentségi valósága (mint szakramentum). Az Eucharisztia vételéről, az áldozásról az Eucharisztia szentségi hatásai fejezet keretében szóltak és általában nem nagyon beszéltek külön az Eucharisztia-ünneplés lakoma jellegéről.¹ Manapság gyakorta lehet találkozni olyan értelmezéssel, mely az utolsó vacsora és az Eucharisztia-ünneplés lakoma jellegéből indul ki és ennek a keretében tárgyal az Eucharisztia többi szempontjáról: megemlékezésről, valóságos jelenlétről, áldozatról, részesedésről stb. (Weber, Pascher, Th. Schneider, Előd I.). A pápai körlevél azonban nem követi sem az újskolasztikus, sem az újabb megközelítéseket, vagyis nem a valóságos jelenlét tárgyalásával, de nem is a lakoma jelcselekvéséből indítja gondolatmenetét. Az enciklika azoknak a teológusoknak a szemléletmódjához csatlakozik, akik első helyen az Eucharisztia áldozat-jellegével vetnek számot, s ezt követően reflektálnak a valóságos jelenletre és a lakoma jellegre (Scheffczyk, Schmaus). Minden bizonnyal e megközelítésmód már önmagában is ellensúlyozni kívánja azokat a törekvéseket, melyek tagadják az Eucharisztia áldozat jellegét.

A körlevél első helyen az utolsó vacsorának és az ott elrendelt egyházi eucharisztiaünneplésnek a keresztségáldozattal való kapcsolatát fejti ki. A pápa így fogalmaz: Az Eucharisztia „alapításakor ugyanis nemcsak annyit mondott, hogy 'Ez az én testem', 'Ez az én vérem', hanem hozzátette: 'mely érte-

¹ Vö. SCHÜTZ Antal, *Dogmatika II*, Budapest 1937, 446–530.

tek adatik ... értetek kiontatik' (Lk 22,19-20). Nemcsak azt állította, hogy amit eddelül és italul ad nekik, az az Ó teste és az Ó vére, hanem hangsúlyozta az áldozati jelleget is, szentségi módon megjelenítve áldozatát, amely néhány óra múlva a kereszten teljeseedik be mindenki üdvösségére" (EE 12). A pápa az Eucharisztia-alapítás lukácsi szövegét idézi, de az engesztelő áldozat motívuma érzékelhető a kehelyszavak márki és mátéi változatában is (Mk 14,24; Mt 26,28), ahol Jézus vére, mint „a szövetség vére” jelenik meg, utalva a sínai szövetségekötésre, melyet az áldozati állat vére pecsételt meg (vö. Kiv 24,8). Az értelmező jézusi szavak mellett maguk a jézusi gesztusok is utalnak az áldozati önátadásra: a megtört és átadott kenyér, a tanítványoknak nyújtott kehely egyszerre a vele való közösségnek és az élet-odaadásnak a jelcselekvése. Feltételezhetjük, hogy a kenyér és bor átadásának a szétválasztása az utolsó vacsorán szintén utalás lehet az áldozatra, hiszen az áldozati állat testét/húsát és a vérét elkülönítették az áldozatbemutatáskor.

A pápa megfogalmazása szerint Jézus az utolsó vacsorán „szentségi módon megjelenítette áldozatát”. Az enciklikában másutt azt olvassuk, hogy „az Eucharisztia alapítása szentségi módon elővételezte azokat az eseményeket, melyek a Getszemáni kerti haláltusájával kezdődtek” (EE 3), az Eucharisztia a triduum paschale „foglalata, elővételezése és 'koncentrátuma' egyszer s mindenkorra” (EE 5). Hogyan értelmezhetjük e kifejezéseket? Jézus jelcselekvése az utolsó vacsorán bizonyos hasonlóságot mutat az ószövetségi prófétai jelcselekvéssel, de felül is múlja azt. Az ószövetségben a próféta Isten indítására hatékony jelet visz végbe, mely nyitánya lesz egy jövőbeli eseménynek. A prófétai jelcselekvés egy jelenbeli cselekedetben megnyilvánuló jövődőlés, valójában elővételező ábrázolása egy jövőbeli eseménynek. A jelenben végbevitt jel biztosan jelzi, és csírájában már most tartalmazza a jövőbeli eseményt. Jézus ehhez hasonlóan, de nem egyszerű prófétaként, hanem Istenemberi személyében és erejében az utolsó vacsorán a kenyérrel és borral kapcsolatos gesztusaival és az azokat értelmező szavaival hatékonyan elővételezi, jelszerűen és valóságosan, azaz szentségileg jelenvalóvá teszi keresztáldozatát. A körlevél kifejezése nagyon találó, amikor úgy fogalmaz, hogy az Eucharisztia „koncentrátuma” a húsvéti misztériumnak. Jézus az utolsó vacsorán valóban „belesűríti” egész áldozatát, szenvedését, halálát és feltámadását az Eucharishtiába. Belefoglalja egész önmagát és teljes küldetését, annak múltjával és a küszöbön álló jövőbeli végkifejletével együtt. Jézus léte a tökéletes önátadás megélése, proegzisztencia, az Atyának följajlott tökéletes ajándék az egész emberiség javára. A bűn és a halál hatalmának kitett emberekért végzett szolgálat és odaadott élet az Atya dicsőségére. Az utolsó vacsorán Jézus ezt az egész életét meghatározó fiúi léteezést sűríti bele a ke-

nyér és bor fölötti szavaiba és gesztusaiba. Mindezt a küszöbön álló halállal szembesülve teszi. Az Eucharisztia alapításának szavaival és gesztusaival Jézus a szeretet végső aktusává, a mindvégig elmenő szeretet cselekedetévé és az emberiségnek a rossztól való végleges szabadításává alakítja a rá váró erőszakos és önmagában abszurd halált.² Ahogy egész élete, úgy ily módon eucharisztizált halála is maradéktalan önátadássá lesz: az Atyát megdicsőítő és az embert a gonosz hatalmából megszabadító áldozattá. Itt, az utolsó vacsora termében a búcsúvacsorán dől el minden véglegesen Jézus szívében, itt jut tetőpontjára az üdvösség drámája, a következő órák történései, a vérrrel verejtékezés, az elfogatás, a szenvedések és a halál ennek az eldőlt drámának a végkifejlete.

Krisztus megváltó műve, a húsvét titka minden századon át tovább hat a történelemben. A többi szentségben ez a folytonos hatékonyság csak egy-egy oldalról mutatkozik meg: mint újjászületés, a Szentlélek ajándékainak közlése, kiengesztelődés stb. Az Eucharisztia tartalma azonban maga a megváltás eseménye.³ Az enciklika megfogalmazása szerint az Eucharisztia egyszer s mindenkorra „koncentrátuma” a triduum paschale-nak (EE 5). Jézus rendelkezése szerint az Egyháznak azt kell tennie, amit Ő tett a búcsúvacsorán, hogy az Eucharishtiában a húsvéti misztériumnak ez a koncentrátuma, Jézus megváltó önátadása a történelemben az idők végezetéig velünk maradjon, mint életadó táplálék. A körlevél így fogalmaz: „A megváltó keresztáldozat annyira döntő jelentőségű az emberi nem üdvössége számára, hogy Jézus Krisztus csak azután hajtotta végre, és csak azután tért vissza az Atyához, hogy *ránk hagyott egy eszközt, mely által úgy részesedhetünk az áldozatban, mintha bemutatásakor jelen lettünk volna*” (EE 11). Az enciklika alapvetően a korábbi tanítóhivatali megnyilatkozásoknak, különösen is a Trentói és a II. Vatikáni Zsinaton kidolgozott szókészletével írja le az utolsó vacsorán elővételezett golgotai keresztáldozat és az Egyház eucharisztiaünneplése, a szentmiseáldozat közötti összefüggést. A következő kifejezésekkel találkozunk itt: szentségi módon megörökített áldozat, megörökítő áldozati megemlékezés, jelenvalóvá tétel, megemlékező ünneplés, megemlékező megmutatás (*memoralis demonstratio*), a megváltó áldozat aktualizálódása az időben (EE 12), szentségi megjelenítés, a történelmi időben megörökített keresztáldozat, mely üdvösségünk művét megvalósítja (*opus nostrae redemptionis exercetur*), részesedés kimeríthetetlen gyümölcseiből (EE 11), a húsvéti misztérium örök megjelenítése, aktualizálása (EE 5). E kifejezések

² Vö. XVI. BENEDEK, *Sacramentum caritatis*, nr. 10.

³ Vö. J. A. JUNGMAHN, *A szentmise*, Eisenstadt 1977, 104.

mind azt a katolikus tanítást ismétlik meg kicsit más-más hangsúllyal, hogy a szentmiseáldozat nem új és más áldozat, mint a golgotai egyszeri és tökéletes áldozat, hanem ugyanarról az egy jézusi áldozatról van szó, mely most azonban más módon, nem véres és fizikai valójában, hanem szentségileg, hatékony jelek által válik jelenvalóvá, valósul meg, lesz gyümölcsözővé számunkra az időben, a mi jelenünkben és a következő korokban is. A körlevél azt a tanítást is megismétli, hogy a szentmiseáldozat bemutatásakor ugyanaz a Krisztus az áldozatbemutató főpap, mint a Golgotán. Ám Ő, mint az áldozatbemutató első számú alanya, maga mellé veszi szeretett jegyesét, az Egyházat, hogy Vele együtt ajánlja fel az Atyának az áldozatot: Jézus tökéletes áldozatát és Jézus követőinek az ehhez csatolt saját, személyes áldozatát.

Azzal a kérdéssel összefüggésben, hogy az „ugyanazon áldozat” kifejezésen közelebből mit kell érteni, azaz, hogy mi a szentmisében a megjelenítés pontos tartalma, a körlevél nem taglalja az idevágó különböző teológiai értelmezéseket. Az enciklika szövegéből azonban világos, hogy nem pusztán Jézus megváltó áldozata kegyelmi hatásának (effectus-elmélet), nem is egyszerűen a történelemben és kimagaslóan a kereszthalál vállalásában megélt önátadó magatartásának, s végül nem pusztán a megdicsőült Krisztusban örökké jelenlévő belső önátadó aktusnak (áldozati érzület) a megjelenítéséről van szó. „Krisztus önmagát, saját személyét a maga szent emberségében, és egész üdvözítő művét adja benne (az Eucharisztia ajándékában)” (EE 11) – fogalmaz az enciklika. Krisztus és egész üdvözítő műve tehát a megjelenítés tartalma, nemcsak az üdvözítő mű kegyelmi hatása vagy Jézus, illetve a megdicsőült Krisztus önátadó magatartása, érzülete. Az üdvözítő művének egészébe beletartozik maga a történelmi áldozati cselekmény is, ez is tárgya a megjelenítésnek. Úgy tűnik, hogy az enciklika nem elégszik meg azzal a magyarázattal, mely szerint a megjelenítés pusztán vertikális irányú dimenzióval rendelkezik, s melynek értelmében az eucharisztikus megjelenítés a mennyei Krisztus folytatólagos önátadásának a kisugárzása lenne. A körlevél fontosnak tartja a horizontális, vagyis a történelmi századokon átívelő és magában a történelemben fennálló kapcsolatot is a golgotai áldozat és a szentmise áldozat között, vagyis annak hangsúlyozását, hogy a szentmisében éppen a golgotai áldozat válik jelenvalóvá. Nemcsak a hagyományos tanítóhivatali szókészlet fejezi ki ezt a történelmi horizonton is megvalósuló azonosságot – lásd a következő kifejezéseket: megörökítő áldozati megemlékezés, megemlékező megmutatás (memorialis demonstratio), a történelmi időben századokon át megörökített keresztsáldozat –, hanem olyan újszerű megfogalmazások is, melyek korábban tanítóhivatali dokumentumokban nem szerepeltek. Az enciklika bevezetőjében a pápa bátran használja az Eucha-

risztiára a Kierkegaardtól származó és eredetileg a hit aktusának hatására vonatkozó „egyidejűség” kifejezést, melyet néhány protestáns szerző (W. T. Hahn, G. Bornkamm) már korábban alkalmazott annak érzékeltetésére, hogy az istentiszteleti közösség tagjainak a múltbeli szent esemény kortársaivá kell válniuk.⁴ A pápa így fogalmaz: Jézus „ezzel az ajándékkal (az Eucharisziával) titokzatos ’egyidejűséget’ hozott létre e Triduum és az évszázadok egész folyamata között” (EE 5). Ugyanezt az egyidejűséget teszi szóvá a körlevél akkor, amikor a János-evangélium kulcskifejezésére utalva Jézus „órájáról” ír: „Ehhez az órához” kapcsolódik lélekben minden pap, amikor misézik a keresztény közösséggel együtt, akik részt vesznek benne” (EE 4).⁵ Jézus „órájának” tartalma az Atyához való visszatérése a szenvedésen, halálon és megdicsőülésen keresztül. Ez az óra azonos a húsvéti misztérium tartalmával, a megváltás órája, melyről Jézus éppen az utolsó vacsorán mondja ki, hogy eljött. Minden szentmise ehhez az órához kapcsolódik, ennek az órának a tartalmát teszi jelenvalóvá. Arra a kérdésre, hogy egy egyszeri történelmi cselekmény, tudniillik Jézus áldozati cselekménye, mely az ő órájának a tartalma, miképpen válhat jelenvalóvá a szentmisékben a történelem különböző korszakaiban, nem ad részletesen kifejtett választ az enciklika. Mindösszesen egy, de annál fontosabb kijelentéssel találkozunk, mely a Katolikus Egyház Katekizmusát idézi.⁶ Annak a gondolatnak a folytatásaként, hogy az Eucharisziában Krisztus önmagát és egész üdvözítő művét adja, a következőt olvassuk a szövegben: „S mindez nem a múlté, ’Krisztus ugyanis és mindaz, amit minden emberért tett és elszenvedett, részesedik az isteni örökkévalóságban s így fölülmúlja az időt’.”⁷ Minden történelmi esemény elmúlik és az idő martaléka lesz. Krisztus húsvéti misztériuma azonban nem marad a múlt fogságában, mert Krisztus föltámadt, fölmagasztaltatott az Atya jobbjára, és magával vitte teljes földi megváltói művét az Isten jelenlétébe, és az ott örök jelen marad.⁸ A Jelenések könyvében a leölt, de mégis élő Bárány képe fejezi ki ugyanezt a gondolatot: az értünk meghalt, de föltámadott

⁴ Vö. JUNGSMANN, *A szentmise*, 105.

⁵ XVI. Benedek pápa a Sacramentum caritatis kezdetű apostoli buzdításában egyenesen arról beszél, hogy az Eucharisztia ünneplésének rendelkezését Jézus azért hagyta ránk, „hogy lépünk be az Ő ’órájába’: ’Az Eucharisztia egyesít bennünket Jézus önátadásának aktusával. Mi nemcsak statikusan fogadjuk be a megtestesült Logoszt, hanem részeseivé válunk önátadása dinamikájának” (SC 11; vö. uo. 14).

⁶ KEK 1085.

⁷ Megjegyezzük, hogy az enciklika magyar fordításában a következő szöveget olvassuk: „ezért átöleli az egész időt” (EE 11). Mi nem ezt a fordítást idézzük, hanem a KEK 1085 pontjának magyar fordítását, mely pontosabban adja vissza a latin mondatot: „aeternitatem participat divinum et sic omnia transcendit tempora et praesens efficitur”.

⁸ Jungmann, *A szentmise*, 108.

Krisztus földi, megváltói művével együtt, melynek csúcspontja a húsvéti misztérium, van jelen az Atya dicsőségében. Ha a föltámadt Krisztus megdicsőült emberségébe felemelve jelen vannak történelmi üdvözítő tettei, s így keresztdozati cselekménye is, akkor a föltámadt Krisztus személyével együtt üdvözítő és keresztdozati cselekvése is jelen lesz a szentmisén, bármely történelmi korban. Az enciklika tehát összeköti a vertikális és a horizontális szempontot. A golgotai és a szentmise áldozat cselekményének történelmi-horizontális azonosságát az teszi lehetővé, hogy a feltámadott Krisztus és a megdicsőült emberségébe írt egész üdvözítő műve részesedik az isteni örökévalóságban, így fölülmúlja az időt, s ezért jelenvalóvá tud lenni benne.

Az enciklika gondolatmenete innét, az Eucharisztia áldozati jellegének kifejtésétől érkezik el a valóságos jelenlét tárgyalásához. A két témát összekötő logikai kapocs az, hogy Jézus áldozatának fogalma már eleve magában foglalja feltámadását is, mint áldozatának megkoronázását, elfogadását az Atya részéről. Az Eucharishtiában a föltámadott, élő Krisztus van jelen, ezért lehet Jézus az „élő kenyér” és az „élet kenyere” János evangéliuma szerint (Jn 6,35.48.51). Az Eucharisztia ily módon tartalmazza Krisztus húsvéti misztériumának teljességét: szenvedését, halálát és feltámadását. Ez tükröződik a liturgiában elhangzó akklamációban is – „Halálodat hirdetjük Urunk, és hittel valljuk *föltámadásodat*, amíg el nem jössz!” – mely válasz a pap által meghirdetett titokra, az „Íme, hitünk szent titka!” mondatra. Az áldozat és a feltámadás összefüggését illetően megjegyezhetjük, hogy az evangéliumok beszámolója szerint az erőszakos halálával szembesülő s azt a megváltó önátadás módján elfogadó Jézus azzal a bizalommal öleli át az Atya akaratát, hogy az Atya majd igazolja és megdicsőíti őt Országában. Jézusnak az eszkatologikus lakomára kitekintő szavai az utolsó vacsorán, melyet a szinoptikusok mind tanúsítanak, erről a föltámadást magában foglaló eszkatológiai beteljesedésről szólnak. A búcsúvacsora mintegy elővételezése ennek a végidei lakomának. Jézus ebben az értelemben az Eucharisztia alapításában valóban elővételezi nemcsak szenvedésének és halálának, hanem föltámadásának a misztériumát is. A János-evangéliumban pedig Jézus „órájának” a kifejezése már önmagában és elválaszthatatlanul tartalmazza a szenvedést, halált és megdicsőítést.

A körlevél viszonylag keveset beszél a valóságos eucharisztikus jelenlét titkáról. Röviden megismétli a Trentói és a II. Vatikáni Zsinat valamint VI. Pál idevonatkozó tanításának lényegét, melyből két elemet hangsúlyoz. Egyfelől azt, hogy a teljes és egész Krisztus van jelen, kiemelkedő, azaz lényegi, (szubsztanciális) módon az Oltáriszentségben, Istenségével és megdicsőült

emberségével, amely emberi lelkét és testi valóját is magában foglalja. Amint a II. Vatikánum tanítja, Jézus sokféleképpen van jelen Egyházában: a szentségekben, a Szentírás szavában, a Krisztust megjelenítő papi szolgálatot végző személyben, az imádkozó közösségben valamint a szegényekben, betegekben, szenvedőkben (SC 7; LG 48). Ám Jézus jelenléte az eucharisztikus színek alatt kiemelkedő és egyedülálló jelenlét. A föltámadt Krisztus itt nemcsak kegyelmi erejével és a liturgikus cselekvés alanyaként, mint fő cselekvő van jelen (aktuális jelenlét), ahogy a többi szentség esetében, hanem szubsztanciálisan, azaz megdicsőült testével és vérével (szomatikus jelenlét) folyamatos, maradandó módon, amíg a kenyér és bor színe megmarad. A körlevél ugyancsak megerősíti, hogy az eucharisztikus konszekráció (átváltoztatás) titkának leírására az „átlényegítés” a legmegfelelőbb fogalom, mert ez tudja kifejezni, hogy az átváltoztatást követően a mi gondolkodásunktól függetlenül, azaz a tárgyi valóságban, az Úr Jézus teste és vére van valóságosan jelen a kenyér és bor szentségi színe alatt. E jelenlétnek természete szerint az a célja, hogy a szentáldozásban létrejöjjön a bensőséges egyesülés Krisztus és a hívő ember között. Ezért „az Eucharisztia valóban lakoma, amelyen Krisztus eledelül adja önmagát” (EE 16). A körlevél kiemeli az Eucharisztia és a Szentlélek kölcsönös kapcsolatát is. Krisztus valóságos jelenléte az Eucharishtiában a Szentlélek műve, aki a kenyér és a bor adományaira lehívva (epiklészisz) a megdicsőült Krisztus valóságos testévé és vérévé teszi azokat. Ugyanakkor Krisztus testében és vérében részesedve Krisztus az ő Lelkét is közli velünk, aki a hívő embert átalakítja, Krisztus képére formálja. Krisztus valóságos és szubsztanciális jelenléte miatt imádás és hódolat illeti meg őt az Oltáriszentségben. A szentségimádásban, az eucharisztikusan jelenlévő Krisztus elcsendesedő szemlélésében a körlevél megfogalmazása szerint „folytatódnak és megsokszorozódnak a szentáldozás, a Krisztus testében és vérében való részesedés gyümölcsei” (EE 25).

Végül a körlevél kiemeli az Eucharisztia misztériumának eszkatologikus és kozmikus távlatait. Az Eucharisztia nem csak Krisztus áldozatának megjelenítő megemlékezése, s nem csak személyes és szentségi közösségre lépés a valóságosan jelenlévő Krisztussal, hanem „a jövődő dicsőség” záloga is. Záloga és zsengeje annak a beteljesedésnek, amit örök életnek és a test feltámadásának hívunk. Ugyanakkor kifejezi és megerősíti közösségünket a mennyei Egyházzal, az Isten elveszíthetetlen és boldogító jelenlétébe érkezett testvéreinkkel. A Bárány áldozatát ünnepeelve a szentmisében célba jutott testvéreink égi liturgiájához kapcsolódunk, akik Isten és a Bárány előtt hódolnak. Az Eucharisztia miközben erősíti reményünket a végső beteljesese-

désben, fokozza bennünk a Föld iránti felelősségérzetet is, erőt ad a minden napok hűséges szolgálatához, a békéért, igazságosságért és az élet megóvásáért folytatott küzdelemhez (EE 18–20). Az Eucharisztia és a testvéri szolgálat elválaszthatatlan összetartozásának beszédes jeleként értékeli a körlevél azt a tényt, hogy a János-evangélium utolsóvacsora leírásában az Eucharisztia-alapítás helyén a lábmosás történetét olvassuk, Jézus alázatos szolgálatának szimbolikus mélységű tetteként.

Az enciklika tanítása szerint az Eucharisztia kozmikus dimenzióval rendelkezik, „magában foglalja és áthatja az egész teremtetést” (EE 8). E meglepőnek tűnő kijelentés egyenesen következik a megváltás titkából, melynek az Eucharisztia sűrített foglalata. Ha a megváltás a teremtetés rendjének helyreállítása oly módon, hogy az átfogja a teremtetés szellemi és anyagi tartományát is, akkor a megváltói művet megjelenítő Eucharisztia valamiképpen az egész teremtetést érinti. A körlevél Krisztus húsvéti misztériumának kozmikus távlatát a következőképpen fogalmazza meg: „Így Ő, az örök főpap, amikor tulajdon vérével belép az örök szentélybe, visszaadja a Teremtőnek és Atyának az egész megváltott teremtetést” (EE 8). Amikor az Eucharishtiában megváltásunk műve valósul, az értünk meghalt és föltámadt Krisztus áldozata jelenvalóvá válik, akkor megtörténik a megváltott teremtetés visszaadása az Atyának, s ez által az Atya megdicsőítése. Ez oly módon megy végbe, hogy Krisztushoz társulva az Egyház is alanya ennek a visszaadásnak, Jegyeséhez csatlakozva, mint Mennyasszony ő is megdicsőíti az Atyát azzal, hogy a teremtetést visszaadja Teremtőjének. A körlevél szavaival: „Az Egyház papi szolgálata által teszi ezt a legszentebb Szentháromság tiszteletére. Valójában ez a *hit misztériuma*, mely az Eucharishtiában valósul meg: az Isten keze által teremtetett világ Krisztustól megváltottan visszatér Hozzá” (EE 8). Hozzá tehetjük ehhez, hogy a kozmikus távlat beleilleszkedik az Eucharisztia eszkatologikus dimenziójába. Hiszen az, ami a hit misztériumaként, szentségi módon, valóságosan, de mégis csak elővételezve történik a szentmisében, vagyis a megváltott világ visszaadása az Atyának, az a történelem végén nyilvánvaló módon teljesedik be, amikor Krisztus átadja az uralmat az Atyának, hogy Isten legyen minden mindenben” (vö. 1Kor 15,24.28).

3. AZ EUCHARISZTIA ÉS AZ EGYHÁZ MISZTÉRIUMÁNAK KAPCSOLATA

Az enciklika célja továbbgondolni a II. Vatikáni Zsinat tanítását az Eucharisztia és az Egyház viszonyáról. Már a zsinati dokumentumok úgy mutatják be az Eucharishtiát, mint az egész egyházi élet középponti misztériumát (SC 10;

PO 5; LG 11), a Krisztus titokzatos testét a leghatékonyabban építő szentséget (SC 59), az Egyház egységének szakramentumát (SC 47, 48; LG 3, 11), az egyetemes és a részegyház kölcsönös viszonyának valamint a püspöki kollegialitásnak a legmélyebb teológiai alapját (LG 23, 26). A pápai körlevél egy katolikus eucharisztikus ekkleziológia vázlatát körvonalazza, egy olyan egyháztant, melynek szemléletében az Eucharisztia az Egyház életének forrása, középpontja és csúcsa. Az enciklikának ez a középponti tétele, mely körül elrendeződnek az ekkleziológiai kijelentések és a gyakorlati, lelkipásztori következtetések. A dokumentum három fejezete foglalkozik kifejezetten az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatával, három látószögből vizsgálva ezt a viszonyt: „Az Eucharisztia építi az Egyházat” (2. f.: 21–25 pont); „Az Eucharisztia és az Egyház apostoli természete” (3. f.: 26–33 pont); „Az Eucharisztia és az egyházi közösség” (4. f.: 34–46 pont).

A körlevél bevezetésében már megfogalmazódik az az alapösszefüggés, melyet az említett három fejezet más-más szempontból kibont (5.p.). A szentmisében kimondott papi szavak értelmén elmélkedve – *Mysterium fidei!* (Íme hitünk szent titka!) – mutat rá a pápa az Eucharisztia, az Egyház és Krisztus húsvéti misztériuma közötti szoros kapcsolatra. Hitünk szent titka az Eucharisztia, hitünk szent titka az Egyház is, s mindkettő Krisztus húsvéti misztériumában gyökerezik, s közöttük lényegi, elszakíthatatlan és bizonyos értelemben kölcsönös kapcsolat van. A szöveg rendkívül tömören fogalmazza meg a három misztérium közötti sokrétű összefüggést, melynek gazdagságát a későbbi fejezetek mutatják meg. Ezt olvassuk a bevezetés 5. pontjának második szakaszában:

„E szavakkal az Egyház megvallja Krisztust szenvedésének misztériumában, *ugyanakkor kifejezi a saját misztériumát is: az Eucharisziából való Egyházat*. Az Egyház Pünkösdkor a Szentlélek ajándékával lépett a nyilvánosság elé, s indult el a világ útjain, kialakulásának azonban hasonló döntő fontosságú mozzanata volt az Eucharisztia alapítása a Cönákulumban. Az Egyház alapja és forrása a teljes *Triduum paschale*. De ennek foglalata, elővételezése és ’koncentrátuma’ egyszer s mindenkorra az Eucharisztia ajándéka. Jézus Krisztus ebben az ajándékban bízta az Egyházra a húsvéti misztérium örök megjelenítését (aktualizálását). Ezzel az ajándékkal titokzatos ’egyidejűséget’ hozott létre e *Triduum* és az évszázadok egész folyamata között”.

E szövegrész világossá teszi, hogy az enciklika címe – *Ecclesia de Eucharistia* – mit jelent. Az Egyház Krisztus húsvéti misztériumából ered. Mivel azonban az Eucharisztia nem más, mint ugyanazon húsvéti misztériumnak a foglalata, elővételezése és koncentrátuma, állíthatjuk, hogy az Egyház magából az Eucharisziából ered. A szöveg ezt a kijelentést kétféleképpen érti.

Egyfelől, az utolsó vacsorán az Eucharisztia megalapításával Jézus már elővételezte húsvéti misztériumát, és szentségi módon részesítette benne apostolait. Így a húsvéti misztériumot elővételező Eucharisztia az utolsó vacsorán *történetileg* tekintve lényegi mozzanata az Egyház jézusi alapításának. Ebben a *történeti* értelemben igaz tehát, hogy az Egyház az Eucharisziából ered (Ecclesia de Eucharistia). Másfelől, az Eucharisztia, mint az Egyházra bízott ajándék megőrökíti, folytonosan jelenvalóvá teszi (aktualizálja) a húsvéti misztériumot – titokzatos egyidejűségbe von magával a húsvéti eseménnyel – s így nemcsak pontszerű, egyszeri történeti eseményként, hanem a mindenkori jelenben megvalósuló eseményként is állandóan forrása az Egyháznak: az Egyház az Eucharisziából ered ebben a *prezentális-szakramentális* értelemben is (Ecclesia de Eucharistia). A szövegben szereplő „egyszer s mindenkorra” kifejezés jól összeköti és kifejezi e két szempontot.

„Az Eucharisztia építi az Egyházat” fejezet aztán tovább részletezi az „Ecclesia de Eucharistia” e két jelentését. A *történeti* szempont taglalásaként kifejti, hogy „A Sínai-hegyen kötött szövetség analógiájára, melyet áldozattal és vérrel való meghintéssel ünnepeltek meg, Jézus szavai és tettei az utolsó vacsorán lerakták egy új, messiási közösség alapjait és megalapították az Új Szövetség népét” (EE 21). Jézusnak a kehely fölött kimondott szavai: „Ez a szövetség vére” (Mt 26,28, Mk 14,24) valóban szó szerinti utalást tartalmaznak a Kiv 24,8-ra („Íme, annak a szövetségnek a vére, melyet az Úr ezen föltételek mellett kötött veletek!”), s így kinyilvánítják azt, hogy amint hajdanán a szövetség vérével való meghintés pecsételte meg az Istennel kötött szövetséget és tette Isten népévé Izraelt, úgy Krisztus kiomló vére, szövetséget létesít és megújítja Isten népét, melynek képviselői az utolsó vacsorán a tizenkét apostol. Jézus eucharisztikus szavai elővételezik tehát húsvéti áldozatát, az eucharisztizált kenyér és bor részesíti ebben az áldozatban az apostolokat és ebből az áldozatból megújított szövetség népének, az Egyháznak a magjává teszi őket. Az Eucharisziának, mint a húsvéti megváltó áldozat foglalatának az egyházalapítás folyamatában elfoglalt lényegi szerepe miatt fogalmazhat így az enciklika: „Az Eucharisztia az Egyház születésének oka” (EE 21). Az Egyház Eucharisziából való eredetének *prezentális-szakramentális* szempontját jelzi már a fejezet címe is: „Az Eucharisztia építi az Egyházat”. A századok során „a világ végezetéig az Istennek értünk föláldozott Fiával való szentségi közösség által épül az Egyház” (EE 21). Ennek az építő hatásnak csak három lényeges mozzanatát emeljük ki a szövegből. (1) Az Eucharisztia ünneplése és vétele mindenekelőtt megújítja és megerősíti a Krisztusba való beépülésünket, a vele való személyes kapcsolatot, mely a keresztségben kezdődött el. A Jézussal való eucharisztikus találkozás így egyszerre építi

a vele való személyes közösségünket és ezen keresztül magát az Egyházat is. (2) Az Eucharisztia abban az értelemben is építi az Egyházat, hogy a keresztáldozat szentségi megünnepléséből és a szentáldozásból veszi az Egyház a küldetésének teljesítéséhez szükséges lelki erőt, ugyanakkor e küldetésteljesítés iránypontja is maga az Eucharisztia. Az enciklika megfogalmazása szerint: „Így válik az Eucharisztia az egész evangélizáció *forrásává és csúcspontjává*, hiszen annak célja az emberek közössége Krisztussal s benne az Atyával és a Szentlélekkel” (EE 22). A körlevél kijelentése az Egyház életének kettős mozgására utal. Egyrészt, az Eucharishtiában a Krisztussal egyesült Egyház nem zárkózik önmagába, hanem mint az üdvösség szentsége az emberiség felé fordul és missziót végez. Ez az Eucharisztia ünneplésének középpontjától „kifelé” tartó mozgás azonban kezdettől az eucharisztikus középpont körül összegyülekező Egyház közösségébe való összegyűjtésre irányul. A küldetés kifelé tartó és az egybegyűjtés befelé irányuló mozgásának a kezdő- illetve a végpontja ugyanaz: az Eucharisztia ünneplésében a Szentháromság egy Istennel és egymással megvalósuló kommúnió. (3) Ezzel máris elérkezünk az Eucharisztia egyházépítő hatásának harmadik mozzanatához, az egység munkálásához. A körlevél az 1Kor 10,16–17-re utalva így fogalmaz: „Az eucharisztikus egyesüléssel az Egyház Krisztus testének egységében is megerősödik (...) Krisztussal való egységünk, amit egyenként ajándékba és kegyelemként kapunk, létrehozza Őbenne az ő testével, az Egyházzal való egységünket is” (EE 23). Az Eucharisztia hármas egyházépítő hatása alapján többször hangsúlyozza az enciklika, hogy az Eucharisztia az egész egyházi élet középpontja – középpontja a szentségek üdvrendjének, az evangélizációnak, a liturgiának, a papi életnek, a keresztény áhítatnak – mert benne van az Egyház minden java.

Az Eucharisztia és az Egyház közötti szoros és kölcsönös kapcsolatból következően – az Eucharisztia építi az Egyházat, az Egyház hozza létre az Eucharishtiát – a körlevél szerint bizonyos értelemben az Egyház jegyei (egy, szent, katolikus, apostoli) alkalmazhatók az Eucharisztia misztériumára is. Az Egyház szent; az Eucharisztia a legszentebb szentség. Az Egyház egy és katolikus; az egyetemesen minden részegyházban ünnepelt egy és ugyanazon Eucharisztia, s ebben az értelemben egy és katolikus Eucharisztia alapozza meg és tartja fenn az Egyház egységét és katolicitását. Az enciklika harmadik fejezete az Eucharisztia és az Egyház apostoli természete közötti összefüggést vizsgálja részletesebben. Az Egyház apostoliságának hármas értelme: az apostolokon alapszik; megmarad az apostoli tanításban; tanítói, megszentelői, pásztori feladatát a Péter utódjával egységben levő apostolotódok kollégiuma, a püspökök testülete vezetésével végzi. Az Eucharisztia

misztériuma is szoros összefüggésben áll az apostoliság e hármas értelmével, hiszen: az Eucharisziát az apostolok hagyományozták át; az apostolok hitében ünnepeljük; az apostoli folytonosság révén pappá fölszentelt személy mutatja be és ajánlja föl az egész nép nevében (EE 27–28). Innét, az Eucharisztia apostoliságából kiindulva fogalmazza meg a körlevél válaszát a bevezetésben említett negatív jelenségek egy részére. Figyelmeztet az Eucharisztia és a szolgálati papság elválaszthatatlan kapcsolatára: „A közösségnek, mely az Eucharisztia ünneplésére gyűlik össze, ahhoz, hogy valóban eucharisztikus közösség lehessen, föltétlenül szüksége van a fölszentelt papra, aki vezeti a közösséget” (EE 29). Mivel az Eucharisztia ünnepléséhez szükséges fölszentelt papot az apostolokig visszamenő jogfolytonosság révén kapja a közösség (EE 29), a katolikus hívőknek tartózkodniuk kell az úrvacsorához járulástól azokban az egyházi közösségekben, ahol hiányzik az apostoli szukcesszió, s ennek következtében az Eucharisztia teljes misztériuma.

A körlevél negyedik fejezete „Az Eucharisztia és az egyházi közösség” címet viseli. A pápa itt világítja meg az eucharisztikus egyháztan és a kommúnió-ekkléziológia szerves egységét (EE 34), pontosabban ez utóbbi távlatába helyezi az Eucharisztia és az Egyház szoros kapcsolatáról korábban mondottakat. A szöveg nemcsak zsinati forrásokra (LG, UR) hivatkozik, hanem az 1985-ös Rendkívüli Püspöki Szinódus zárójelentésére és főként a *Communio notio* (CN) kongregációs levélre. A tárgyalt kérdés ökumenikus hatóköre indokolja, hogy az *Ut unum sint* enciklika is a forrásai között szerepel. Összefoglaló értékelésként a következő megjegyzéseket tehetjük. (1) Az enciklikának ez a fejezete nem tesz mást, mint a CN levélnek a *communio* katolikus fölfogására vonatkozó alapelveit következetesen alkalmazza az eucharisztikus kommúnióra és innét kiindulva elítél egyes helytelen gyakorlatokat. Ennek jegyében hangsúlyozza a kommúnió láthatatlan és látható dimenziójának elválaszthatatlan összetartozását (EE 35); a Szentháromság egy Istennel és az egymással való láthatatlan, kegyelmi közösség erkölcsi követelményeit (EE 36), s ezzel összefüggésben a Gyónás és az Eucharisztia szoros kapcsolatát. Alaptételként állítja, hogy „az Eucharisztia ünneplésének föltétele – mivel a *communio* legfőbb szentségi megnyilvánulása az Egyházban –, hogy a *communio* látható kötelékei is sértetlenek legyenek.” (EE 38). Ugyancsak a CN szellemében és annak kijelentéseit idézve hangsúlyozza, hogy a helyi eucharisztikus közösség lényegéből fakadóan nem lehet elégséges önmagának, hanem nyitottnak kell lennie az egyetemes Egyház felé. Ez azt is jelenti, hogy „az eucharisztikus közösség egyházi kommúniója közösséget jelent a saját püspökével és a római pápával” (EE 39). (2) A fejezet második fele (EE 43–46) az eucharisztikus közösség és az egyházi kommúnió alapelvei közötti

összefüggések ökumenikus vetületeit tárgyalja. Ahogy a fejezet szövegének első részében, úgy valójában itt sem találkozhatunk tartalmi újdonsággal, ami a részleteket és az eucharisztikus kommúnió ökumenikus gyakorlatának a szabályozását illeti. Ezek megismétlik az UR, az UUS, az OE (*Orientalium ecclesiarum*) és az Ökumenikus direktórium irányelveit. A formai újdonság mégis abban áll, hogy az ökumenikus tartalmú következtetések és szabályozások megalapozása éppen az eucharisztikus kommúnióknak a kommúnió-ekkléziológia felőli megvilágításával történik.

A körlevél zárófejezete Máriát, az „eucharisztikus asszonyt” állítja elénk, mint az Egyház Anyját és példaképét. Az Eucharisztia ünneplésében és a belőle táplálkozó életben az Egyháznak pontosan ott a helye, ahol Máriának, azt az eucharisztikus lelkületet kell magára öltenie, ami Máriát jellemezte. Az Eucharisztia titkára mondott „Amenünk” Máriának az Isten üdvözítő titkára mondott „Amenjének” a folytatása. A szentmisében Jézus tökéletes áldozatának és a hozzá kapcsolt saját áldozatunknak a felajánlása a kereszttel álló és Fiával együtt szenvedő Anya lelki felajánlásához csatlakozik. Az Egyház Istendicsérettel és hálaadással telt Eucharisztia-ünneplése Mária örömeinek, az Isten nagy tetteit hirdető Magnificatnak a nem szűnő visszhangja. Az Eucharishtiából élő Egyház a Mária lelkületével élő Egyház: „Ha a Magnificat kifejezi Mária lelkületét, e lelkületnél semmi sem tud jobban segíteni nekünk az Eucharisztia Misztériumának megélésében. Azért kaptuk az Eucharishtiát, hogy Máriához hasonlóan a mi egész életünk is Magnificattá váljék!” (EE 58).

ÉLETRAJZI ADATOK:

PUSKÁS ATTILA a PPKE HTK dogmatikaprofesszora.

In memoriam Jáki László Szaniszló OSB (1924–2009)

„Micsoda veszteség! Jáki páter briliáns ember volt – Krisztus és a filozófiai realizmus igaz bajnoka. A liberális establishment ugyan alul értékelte munkásságát mind az Egyházon belül, mind a tudományos közösségben, de Ő olyan gazdag és mélyen szántó örökséget hagyott maga mögött, amelyet – ahogy telnek majd az évek – egyre jobban megértenek, és amit egyre többre fognak értékelni. Kedves páter Jáki, nyugodjál békében ...”

(XVI. Benedek, 2009. április 26-án)

„Jáki L. Szaniszló, OSB, úton Rómából hazafelé, Madridban, barátai körében rosszul lett, kórházba került, majd a még Rómában bekövetkezett szív-rohama következtében 2009. április 7-én elhunyt. A magyarországi Szent Márton Hegyi Apátság, Pannonhalma szerzetes papja volt. 1941-ben lépett be a rendbe és 1948-ban szentelték pappá... Munkásságát fizikus-teológusként a természettudomány és a teológia történetének és filozófiájának szentelte. Hosszú éveken át szinte egyedül végzett munkája áttörést jelent a katolikus teológia és a természettudomány közötti híd újra építésében” – jelentette a *Communio* angol kiadása április 8-án.

Az *Inside the Vatican* havonta megjelenő katolikus magazin 2009. április 26-i száma terjedelmes cikket közöl Jáki Szaniszló életéről és munkásságáról. Ebből idézünk néhány részletet:

„Jáki L. Szaniszló, OSB, Győrött, Magyarországon született, és 1934–42 között győri bencés diák volt... Rómában 1950-ben doktorált teológiából, majd az Egyesült Államokba került a Pennsylvania állambeli Latrobe Szent Vincenről elnevezett apátság szemináriumába, ahol teológiát tanított. Súlyos hangszál betegségén esett át, elvesztette beszédképességét és ez megakadályozta abban, hogy folytassa a tanítást. A Fordham Egyetem doktori iskolájában, a Nobel-díjas Victor F. Hessnek, a kozmikus sugárzás felfedezőjének tanítványaként 1957-ben asztrofizikából doktorált. Doktori értekezése is már a természettudomány és a teológia kapcsolatával foglalkozott. Ratzinger bíboros egyszer említette, hogy az értekezés egy példányát magán-

könyvtárában igen előkelő helyen őrizi. (Jáki L. Szaniszló évekkel később, 1990-ben a *Pápai Tudományos Akadémia* tiszteleti tagja lett.)...

42 éves volt, amikor első nagy visszhangot kiváltó könyve, a *The Relevance of Physics* címmel a Chicago University Press-nél megjelent. Walter Heitler professzor az *American Scientist* 1967 márciusi számában azt írta róla, hogy elolvasását minden fizikus számára kötelezővé tenné...

Ezt követően hívták meg a princetoni Seton Hall Egyetemre, ahol lehetőséget kapott arra, hogy – hangsúly problémáira tekintettel – hetente csak egy szemináriumot tartson, és minden idejét tanulmányok és könyvek írásának szentelje...

Művei ellenállhatatlanul meggyőző érveléssel bizonyítják, hogy a kereszténység és a tudomány természetes szövetségesek."

A hit és a természettudomány közé hidat verő műveiért 1987-ben Templeton-díjjal tüntették ki.

NÉHÁNY JELENTŐSEBB MŰVE:

1969 *Brain, Mind and Computers*, Herder and Herder

1969 *The Paradox of Olbers Paradox*, Herder and Herder

1973 *The Milky Way: an Elusive Road for Science*, Science History Publ. New York

1974 *Science and Creation*, Scottish Academic Press, Edinburgh

1978 *The Road of Science and the Ways to God*, Scottish Acad. Press

1980 *Cosmos and Creator*, Scottish Acad. Press

1988 *The Saviour of Science*, W.B. Eerdmans

1989 *Miracles and Physics*, Christendom Press

1989 *God and the Cosmologists*, Scottish Acad. Press

1996 *Bible and Science*, Christendom Press

MAGYARUL MEGJELENTEK:

1990 *A tudomány Megváltója*, Ecclesia

1991 *Erre a sziklára*, Ecclesia

1992 *A Ország kulcsai*, Ecclesia

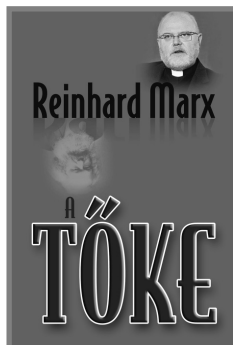
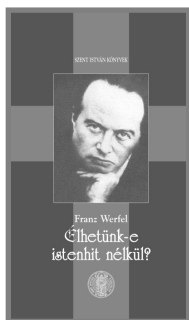
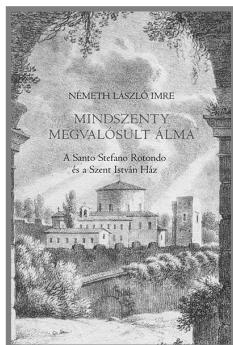
1992 *Isten és a kozmológusok*, Ecclesia

1992 *Csodák és fizika*, Ecclesia

1993 *Mi az Egész értelme*, Ecclesia

1993 *Világegyetem és hitvallás*, Ecclesia

2004 *A fizika látóhatára*, Kairosz



Franz Werfel
ÉLHETÜNK-E ISTENHIT NÉLKÜL?

A szerző 1932-ben írt könyvében rendkívüli éleslátással veszi sorra, s értékeli kora szellemi áramlatait (nacionalizmus, kommunizmus, nemzetiszocializmus, nihilizmus), kimutatva azok valláspótlék jellegét, s szembe állítva velük az istenhitből eredő igazi vallásosságot.

68 oldal, keménytáblás. Ára: 890 Ft

Reinhard Marx
A TŐKE
Védőbeszéd az emberért

A gazdasági-politikai kérdésekben is megnyilatkozó szerző (müncheni érsek) könyvében – névrokonával, Karl Marx-szal vitatkozva – rámutat arra, hogy az Egyház társadalmi tanítása szilárd alapot szolgáltat egy emberséges társadalmi rend felépítéséhez.

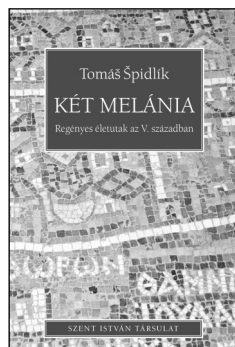
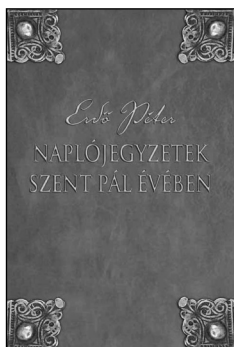
272 oldal, keménytáblás. Ára: 2650 Ft

Németh László Imre
MINDSZENTY MEGVALÓSULT ÁLMA

A kötet a mártírsorsú bíboros olyan terveit mutatja be eddig nem publikált levéltári anyagok alapján, amelyek már életében megvalósultak, mint például a Santo Stefano Rotondo és a Szent István Ház.

224 oldal, puhafedezés. Ára: 2400 Ft

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
STEPHANUS KÖNYVESHÁZ – II. JÁNOS PÁL KÖNYVESBOLT
1053 Budapest, Kossuth Lajos utca 1. Telefon: 318-0567; 317-4890
Postai rendelés: Szent István Társulat, 1364 Budapest, Pf. 277.
Telefon: 317-1049; 318-6957/13. mellék; Fax: 317-0974
E-mail: vevoszolgalat@stephanus.hu; Stephanus Internetes Könyváruháza:
<http://www.stephanus.hu>



ERDŐ PÉTER
NAPLÓJEGYZETEK SZENT PÁL ÉVÉBEN

Naplójában a bíboros a neves esztendő eseményeit mutatja be, lejegyzett gondolataival, véleményével segítve az eligazodást korunk lényeges kérdéseiben: hivatás, hitelesség, erkölcs, kereszténység.

208 oldal, keménytáblás. Ára: 1650 Ft

TOMÁŠ ŠPIDLÍK
KÉT MELANIA
Rejtélyes életutak az V. században

Az 5. század egyháztörténetéről kapunk képet regényes cselekménybe ágyazva, ahol a kor nagyjai között találkozhatunk Szent Ágostonnal vagy Szent Ambrussal éppúgy, mint ismert és kevésbé ismert szent életű nőkkel.

256 oldal, puhafedezés. Ára: 2500 Ft

VANYÓ LÁSZLÓ
**BEVEZETÉS AZ ÓKERESZTÉNY KOR
DOGMATÖRTÉNETÉBE**

Az Ókeresztény Írók könyvsorozatát elindító és szerkesztő Vanyó László halála után hat évvel veheti kézbe az olvasó e közkedvelt sorozat legújabb, s egyben sorozatzáró kötetét, mint az alapító szerkesztő végső szellemi hagyatékát.

720 oldal, keménytáblás. Ára: 3700 Ft

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
STEPHANUS KÖNYVESHÁZ – II. JÁNOS PÁL KÖNYVESBOLT
1053 Budapest, Kossuth Lajos utca 1. Telefon: 318-0567; 317-4890
Postai rendelés: Szent István Társulat, 1364 Budapest, Pf. 277.
Telefon: 317-1049; 318-6957/13. mellék; Fax: 317-0974
E-mail: vevoszolgalat@stephanus.hu; Stephanus Internetes Könyvárúháza:
<http://www.stephanus.hu>

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	97
LUCIANO PACOMIO: Isten Országa – A Biblia tanítása	99
JURIJ BIZJAK: Isten országának a meghirdetése	107
MARIE-CHRISTINE GILLET-CHALLIOL: Isten Országa és a morális törvény	113
MARIE-FRANÇOISE BASLEZ: Pál és a rabszolgaság	122
JOSEPH RATZINGER: Egyház és gazdaság – Felelősség a világgazdaság jövőjéért	132
VASS BALINT: A lét fogalmának történeti megragadása Balthasar teológiájában	140
BOLBERITZ PÁL: A monoteizmus a nyugati filozófiában	155
PUSKÁS ATTILA: Az Oltáriszentség teológiájának alapvető szempontjai II. János Pál pápa: <i>Ecclesia de Eucharistia</i> című körlevelében	166
In memoriam Jáki László Szaniszló OSB (1924–2009)	181