

XXI. évf. 2013/1–2

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Az ember: homályba borult?

- JEAN-MARIE LUSTIGER BÍBOROS • „Homályba borult templom vagyunk,
ahol el van rejtve az ő dicsősége”
- JEAN-BAPTISTE ÉDART • Az androgün vagy a személyek közössége?
- ANTOINE BIROT • A nemi különbözőség krisztológiai
és szentháromságtani alapja
– Adrienne von Speyr „Nemek teológiája”
(NB XII) című műve szerint
- TÖRÖK CSABA • Az emberi nemiség hitbeli értelmezése felé
- GÖRFÖL TIBOR • Kétféle hajtás közös gyökerről
– Karl Rahner és Hans Urs von Balthasar
szellemi világa
- MICHAEL GASSMANN • A lélek és az érzékek
– Joseph Ratzinger egyházzene-teológiája
- PHILIPPE CHENAUX • XV. Benedek és a Nagy Háború

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK

ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ

RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE

BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI

PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYÓRFFY ANDREA,

KERESZTY RÓKUS, NEMESHEGYI PÉTER,

ROSKA TAMÁS, RÓZSA HUBA, SARBAK GÁBOR,

SÁGHY MARIANNE

FELELŐS SZERKESZTŐ

TÖRÖK JÓZSEF

SZERKESZTŐSÉG

1053 BUDAPEST, PAPNÖVELDE U. 7.

E-MAIL: saghym@ceu.hu

ISSN 1217-2456

KIADJA

A COMMUNIO ALAPÍTVÁNY MEGBÍZÁSÁBÓL

A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

FELELŐS KIADÓVEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

TIPOGRÁFIA: KOCZKA ETELKA KRISZTINA

KÉSZÜLT A BUDAPESTI PRIME RATE NYOMDÁBAN

FELELŐS VEZETŐ: DR. TOMCSÁNYI PÉTER

A jelen idők szellemi áramlatainak sokaságát lehetetlen áttekinteni. Ameddig a totalitárius eszmerendszerek legnagyobb túlélője, a keleti birodalom és csatlósainak erőszakszervezetek által állami szinten éltetett változata uralkodott, könnyebb volt az eszmék világát szemügyre venni a világ egyik felén, de a másik, nyugati részén is jól kivehető volt annak polírozott, szalonképessé tett változata. Az önmagát az igazság letéteményeseként ünneplő, haladónak mondott értelmiség megtette a magáét. Elfoglalta a média hadállásait, és megvalósította az ideológiai terrorizmust a politikailag korrekt neologizmusaiba öltöztetett, sokszor avított eszméivel.

Amióta az eszmék szabad áramlása ráköszöntött az európai társadalmakra, és a szabadpiac fölöttébb manipulált törvényei szerint adják-veszik a gondolatkereskedők ugyancsak politikailag korrekt képzelgéseiket, a káosz fokozódik. A média világán túlmenően az eszméknek álcázott utópisztikus képzelgéseket egyes nyugat-európai államok törvényhozó fórumai szentesítették a parlamentáris demokrácia nagyobb dicsőségére-szégyenére. Közben milliós tömegek tüntetnek a józan ész jogainak tiszteletben tartásáért.

Ha valaki kiindulópontot keres a jelen helyzetben elsődleges feladathoz, jól teszi, ha magát az embert állítja vizsgálódásai középpontjába. Azt az embert, aki „szellemi lélekkel, értelemmel és akarattal fölruházott emberi személy, aki fogantatásától kezdve Istenre irányul és az örök boldogságra van rendelve” (KEK 1711). Ugyanakkor „az ember Isten képmása” (KEK 1700).

Egyedül a keresztény kinyilatkoztatás képes megmondani, valójában ki is az ember, akire veszély leselkedik: homályba borulhat.

A választ adásban segítenek az itt következő tanulmányok. E feladat sürgető, mert a bekövetkezett szellemi káosz legkisebb közös nevezője az ember lebontása, a férfi és a nő „csereszabatosá” tétele, s ezzel a két egymáshoz rendelt, egymást kiegészítő személy megsemmisítése.

Közeledik az I. Világháború kitörésének 100. évfordulója. Mivel a *Communio* nemzetközi katolikus folyóirat történelmi témáktól sem zárkózik el,

az ilyen természetű tények, összefüggések bemutatása is feladata. Ezt célozza XV. Benedek pápa béketörekvéseinek ismertetése legalább néhány oldal erejéig.

Az előszó feladata csupán az olvasó figyelmének fölkelte, s ennek remélhetőleg eleget tett.

A Szerkesztőség

JEAN-MARIE LUSTIGER BÍBOROS

„Homályba borult templom vagyunk, ahol el van rejtve az ő dicsősége”¹

Amikor a húsvéti idő végén, Pünkösd után az Egyház a következő ünnepek során még elmélyed a húsvéti misztériumban,² akkor ezt mintegy prófétai módon teszi.

Így ma a Szentháromság ünnepét üljük. Ezen a napon Istennek a misztériuma áll előttünk, mégpedig a legmélyebb, leginkább kifürkészhetetlen, legkevésbé megismerhető szempontja szerint. Kisértést érezhetünk arra, hogy vagy meghátráljunk a misztériummal szemben, amely meghalad minket, vagy épp ellenkezőleg, a teológusok bölcsességéből, a misztikusok tapasztalatából merítsünk szavakat, gondolatokat, értelmezéseket, amelyek felélesztik kíváncsiságunkat.

Valójában amikor az Egyház ily módon imádása céljaként magának az Istennek a misztériumát tűzi ki, elővételezi azt, amit az egész emberiség egy napon majd kendőzetlen tekintettel szemlélhet. Ugyanis a Háromság misztériuma, magának Istennek a misztériuma teljességgel megszökik előlünk, ahogyan megszökik előlünk önnön teremtményi eredetünk és a történelem beteljesülésekor sorsunk is. Amikor meg fog jelenni a Fiú az ő dicsőségében s a holtak feltámadásában osztályrészünkül jut az örök élet egy üdvözült világ teljességében, egy olyan világban, amelyben Krisztus Teste elnyeri teljességét, akkor a Szentháromság kifürkészhetetlen misztériumát fogjuk szemlélni, amely ölébe vesz bennünket. Az Istennel szemközti valójában teremtetten ember és az üdvözített ember között, akit Isten fiúként fogad el a Fiú-

¹ Ez a beszéd a párizsi Notre Dame székesegyházban hangzott el 1984. június 17-én, Szentháromság vasárnapján. Az átiratot nem ellenőrizte a szerző, átnézését, szerkesztését és jegyzetekkel való ellátását az irodalmi hagyatéék végrendeletben megjelölt gondozója végezte el. A cím a *Communio* szerkesztőségétől származik.

² A liturgikus naptárban a Szentháromság ünnepe a Pünkösd utáni vasárnapra esik, az Oltáriszentség (Eucharisztia) ünnepe pedig az ezt követő vasárnapra (ez utóbbit Úrnapjának is nevezik). Az ezt követő pénteken van Jézus Szentséges Szívének ünnepe.

ban, eközött a kettő között, teremtésünk és üdvösségünk beteljesülése között kibontakozik Isten teljes misztériuma, amely mégis rejtély az ember számára.

Az igazi probléma, amellyel szembesülünk ebben a korban, az az ember valódi méltóságának, s ezen méltóság megalapozásának a nehézsége. Ez a kérdés nem idegen azoktól a válaszoktól, amelyek korunkban akár Isten tagadásában, akár az ő elfogadásában megszületnek. Istent tagadni annyi, mint tagadni az embert, Istent imádni pedig annyi, mint felfedezni az embert: ez nem két ellentmondó és szembenálló, egymást kizáró álláspont, mivel két olyan valóságról van szó, amely kölcsönösen függ egymástól. A három utolsó évszázad a keresztény országokban oly fényben tűntette fel e kölcsönös megfelelést, mint egyfajta rabszolgaságot: azt képzelték, hogy az embernek a beteljesüléséhez ki kell irtania magában Istennek még a gondolatát is; s ezért azt is gondolták, csakis oly módon lehet Istent állítani, hogy ezzel szolgáskorba döntik az embert; azt hitték és remélték, hogy az ember az Istentől való megszabadulás által válik szabaddá.

Isten népének a tapasztalata és az emberiség ősi tapasztalata megértetik velünk, hogy ha megkísérlik megölni Istent, akkor magát az embert is halálra vetik. Megszabadulva Istentől az ember nem vált szabaddá; egy sokkal rosszabb alávetettségbe zuhant, mint az általa frusztrálónak ítélt függőség.

Jézus tanítványaiként, a háromszor szent Isten kinyilatkoztatásának befogadóiként az a küldetésünk és kötelességünk, imádásunknak az a hűsége, hogy mintegy viszonzásként megmutatjuk az embernek, hogy rejtélye magának Istennek a misztériumába van belefoglalva. Ugyanis imádni Istent, aki odaadja és kinyilatkoztatja magát, annyi, mint felfedezni az embert a maga valódi méltóságában. Az önmagát felajánló és nekünk adó Istent visszautasítani pedig annyi, mint bezárni az embert a magány borzalmába: a halál börtönébe.

Isten, a mi Atyánk a mi Teremtőnk. Nem csak úgy fedezzük fel őt, mint minden dolgok ős-okát, ahogyan azt abban a legfelsőbb ideában láthatjuk, amelyet az emberi szellem megfogalmazott a korok és kultúrák sokféleségében, hogy ily módon koherenciát és értelmet adjon a világnak és az életnek. Ugyanis amikor Isten kimondja önmagát Mózesnek, akkor akként nyilatkoztatja ki magát, mint aki a közelünkben van, értünk van. Teremtőnként nyilatkoztatja ki magát, és csak akkor fedezzük fel őt, hogyha önmagunkat is felfedezzük a magunk teremtményiségében. Amennyiben felmérjük, hogy csakis általa és érte létezőnk, tudatosul bennünk az ő szuverenitása. Amikor megkapjuk tőle önmagunkat, őt magát is megkapjuk.

A Biblia kezdetén található ez a bámulatos kijelentés: „Isten képére és hasonlatosságára teremtette az embert” (Ter 1,26). Ebben felfedezzük, hogy ez a képmásiség és hasonlóság, sőt maga az egész teremtés fiúi módon lett megteremtve a Fiúban, a Szentlélekben kelt életre, aki az élet egyetlen forrása, s aki által az Atya mindeneket Fia képmására alkotott. Az ember pedig úgy jelenik meg ebben a világban, mint Isten tükörképe, mint az ő képmása és hasonlatossága, megadva így a világnak a valódi értelmét. Az emberre lett bízva, hogy Isten királyságának legyen a jele ebben a világban. Az ember hatalma éppen abban áll, hogy benne Isten ereje valósul meg. Az ember szépsége abban áll, hogy benne lakik Teremtőnk és Atyánk kápráztató szentsége.

Ha az ember elveszti Istent, maga is elvész. Az elveszett ember elszakad Istentől, s neve elvesztésében elveszíti az életét is.

Amikor elérkezik az idők teljessége, Teremtőnk és Atyánk maga elé állít bennünket, mintegy szemközt arccal Fiának képmása felé, hogy szeressük őt, hiszen ő is szeret minket. Ha létezőnk, ez azért van, mert a szeretet megadja, hogy létezzünk. A szeretet, amely Isten – nem az a szeretet, amely el akar fogni, s el akar rabolni bennünket, hanem az a szeretet, amely szabaddá tesz. A szeretet, amely többet ad annál, mint hogy láthassuk Istent; amely megadja nekünk a hatalmat arra, hogy viszontszerethessük őt.

Amikor az ember visszautasítja a szuverén és szabad isteni kezdeményezést, amikor elveti ezt a vitális függőséget, amennyiben csak alávetettséget ismer fel abban, aki megalapozza szabadságát és megadja neki kivirágzását, akkor a világ homályba borítja tekintetét, s maga az ember is megoldhatatlan rejtéllyé válik önnön szemében. Isten ellenségeként az ember az ember ellenségévé válik, és a világ az ember ellenségévé lesz, akinek pedig az a hivatása, hogy uralkodjon fölötte. A világ Isten nélküli lesz, az ember Isten nélküli lesz? Azonban Isten itt van! Itt van az örök Fiú igen irgalmas jelenlétében, aki hasonlóvá vált minden bűnöshöz – Isten ismeri az elveszett ember állapotát, mivel a magáévá teszi azt az emberi természetet, amely egyesül istenségével Igéjének személyében. Ember Isten nélkül, világ Isten nélkül? Ember, amellyé az Ige lett, világ, amelyben Isten emberré lett Fia elrejtőzik, miként a mag a földben (vö. Jn 12,24), miként a kovász a tésztában (vö. 1Kor 5,6–8). Világ, ahol Isten jelenléte Krisztus együttszenvedése révén adatik meg nekünk.

Ettől fogva a megalázott Fiú, akit Isten feltámasztott halottaiból és felvett dicsőségébe, jelen van a keresztenyiek együttszenvedésében, akik egyesülnek Krisztus áldozatával. Jelen van az Egyház misztériumában, amelynek szívében a Szentlélek, magának Istennek a Lelke feléleszti az új teremtést

és új népet hoz létre annak ereje által, aki megbocsátja a bűnöket, és egybegyűjti az élőket és a feltámadás ígéretében meghaltakat. Az Isten-Atya misztériuma a Fiú-Üdvözítő megaláztatásában lett kinyilatkoztatva nekünk, akit ő feltámasztott halottaiból, és ez a minket megszentelő és üdvözítő Szentlélek általi, Fiúval való egyesülésünkben vált nyilvánvalóvá. A Szentlélek teszi lehetővé, hogy szüntelenül munkálkodjunk testvéreink, a világ üdvösségén. Ugyanis ez Isten szándéka. Az ember immár nem csak egyszerűen szemközt van Istennel; ő Isten képmása és hasonlatossága, akit Isten szeret, hogy ő is szeresse őt. Az ember a szeretett, átistenített fiú, akiben az Atya felferi sátrát a Fiúval, akiben a Szentlélek lakozik.

Fivéreim és nővéreim, mi homályba borult templom vagyunk, ahol el van rejtve az ő dicsősége. Az az emberség vagyunk, amelyben az istenség lakozik. Krisztussal együtt az üdvözült és Istennel egyesült emberiség zsengei vagyunk. Ismerjük az istenség egyedülálló misztériumát a maga egyedülálló természetében, amely a személyek Háromságában van jelen – nem azért, hogy az ember önerőből átistenüljön, hogy így Istenné tegye magát, hanem mert Isten, aki Fiában emberré lett, át akar isteníteni minket, és össze akar gyűjteni minden embert ebben az isteni állapotban. Ez az a hivatás, amelyben szegény eszünk világánál lelepleződik a szeretet örültsége, annak a szeretetnek a hatalmas nagysága, amelyre meghívást nyertünk.

Kérjük Istent, hogy az üdvösség hordozóiként hálát tudjunk adni annak, aki „a sötétségből meghívott minket csodálatos világosságára” (1Pét 2,9).

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

JEAN-MARIE LUSTIGER (1926–2007) 1954-ben lett pappá szentelve. Előbb Orleans püspöke (1979–1981), majd Párizs érseke (1981–2005) lett. II. János Pál pápa 1983-ban kreálta bíborossá. A Francia Akadémia tagjai sorába választotta. Szentbeszédeit, publikációit a Jean-Marie Lustiger Intézet honlapján olvashatják: www.institutlustiger.fr.

Az androgün vagy a személyek közössége?

A mítosz olyan elbeszélési forma, amelynek az a célja, hogy megmagyarázza a valóságot egy szimbolikus megjelenítés segítségével. Azért magyarázza meg, mert az ember arra használja, hogy rákérdessen önmagára és létezése alapvető tapasztalataira. A nemi különbözőség és a szerelem sem mentes ettől a szabálytól, épp ellenkezőleg. A *Teremtés könyvének* első fejezetei ezen eszmélkedésben egészen sajátos fontossággal bírnak.¹ A szent szerző nem késlekedik, hogy felhasználja az ókori (alapvetően mezopotámiai) mitológiai elemeit, hogy újraírja azokat vallásos látásmódjának megfelelően. Ez a szöveg, amely európai civilizációnk valódi forrása, kivételes fényt vet az antropológiára. Ezért is tűnik számunkra érdekesnek, hogy összehasonlítsuk azt az androgün mítoszával, amelyet Platón *A lakoma* című művében találunk meg.² Ez az elbeszélés a szeretet és a nemiség etiológiájának érdekes modelljét nyújtja, mivel összhangban van néhány kortárs elképzeléssel, ami napjainkban bontakozik ki a maga teljességében.

A biblikus és a filozófiai szöveg szembesítése lehetővé teszi, hogy világosabban felfogjuk mindkét javasolt modell fontosságát. Ez a közelítés már csak azért is érdekes, mert a két elbeszélés olyan kapcsolódási pontokat mutat fel, amelyeket az egyik legutóbbi pápai enciklika is felemlített!³ Ezek a konvergenciák esetleg egy lehetséges szintézis jelei, vagy ellenkezőleg: mindez semmi más, mint csalóka látszat, amely elfedi az alapvető divergenciát? A Ter 1–3-ban kifejtett férfi–nő struktúra nyitott-e egy másik olvasatra, ahol az androgün is megtalálja a maga helyét, ezáltal új modellt nyújtva az antropológiának?

¹ II. JÁNOS PÁL, *Férfi és nő. Elmélkedések a Teremtés könyve alapján. Audiencia-beszédek a Vatikánban* (1979. szeptember 5.–1980. április 2.), OMC–Christianus, Bécs–Budapest 1981.

² PLATON, *A lakoma* (ford. Magyaryné Techert M.), in *Platon összes művei*, vol. I, Magyar Filozófiai Társaság, Budapest 1943, 595–664.

³ XVI. BENEDEK, *Deus caritas est*, SZIT, Budapest 2006, nr. 11.

Mielőtt megkezdénénk a bibliai elbeszélés és a platóni mítosz szembesítését, fontos, hogy emlékeztessünk azok pontos természetére. Ily módon könnyebben kiemelhetjük majd ellentéteiket és azonosságait, s választ találhatunk kérdéseinkre.

AZ ANDROGÜN MÍTOSZA

Platónnál a lakoma során Arisztophanész ragadja meg a szót. Szerinte az embereknek kezdetben három neme volt: a férfi, a nő és a harmadik, amely magában hordozta a másik kettőt, az androgün: „Mindhárom fajta ember alakja a maga egészében gömbölyű volt. Háta és oldalai kört képeztek. Kezük viszont négy volt, s ugyanannyi lábuk, mint kezük. A gömbölyű nyakon két arc ült, mindkettő egymáshoz teljesen hasonló; de fej csak egy volt a két, egymással szembehelyezett archoz. Fülük viszont négy volt, nemi részük kettő és így tovább minden egyéb, amint azt most már ki-kí elképzelheti”.⁴ Ezek a teremtmények a leírás szerint rettenetesen erősek s határtalanul gőgösek voltak. Az istenek ellen támadtak. Ezek pedig nem tudták elpusztítani az embereket úgy, ahogyan az az óriások esetében történt. Mivel pedig megtagadták az istenektől az áldozatokat, Zeus elhatározta, hogy kettőbe vágva elgyengíti őket. Mindegyik félben ott élt a vágy, hogy újra megtalálja a kezdeti állapotát, ezért keresni kezdte a másikat, hogy újra egyetlen egy létezőt alkosson vele. Ez az állapot arra vezetett, hogy az emberek éhen haltak, elpusztultak a tehetetlenségben, mivelhogy – miként Arisztophanész mondja – „semmit sem akartak a másik nélkül tenni”. Zeus azért, hogy elkerülje ezt a szálnalmas véget, áthelyezi a nemzőszerveiket testük elülső felére. Ekként ha egy férfi találkozik egy nővel, egyesülnek, és ha két ember ily módon találkozik, akkor megnyugszanak, mivel nemi kapcsolatuk révén egy bizonyos kielégülést találnak. Ez lehetővé teszi számukra, hogy ezután visszatérjenek munkájukhoz.

Mi az értelme ennek a mítosznak? Mircea Eliade a vallások történetéről írott művében számos érdekes következtetést vezet le.⁵ Egyáltalán nem elszigetelt esettel van dolgunk, ez a mítosz gyakori az emberiség legkülönbefőbb panteonjaiban. Az emberi androgün megfelel az isteninek. Ez utóbbi biológiai fogalmakkal fejez ki egy metafizikai valóságot. A férfi és a női az istenségben az ellentétek, a kozmológiai princípiumok együttes fennállását

⁴ PLATON, *A lakoma*, nr. 190 (a teljes elbeszélés: nr. 189–193).

⁵ ELIADE, M., *Vallási hiedelmek és eszmék története*, Osiris, Budapest 2006.

fejezi ki. Az istenség az abszolút hatalom, ezért hát nem lehet semmiféle módon sem korlátozva. Az istenség elég önmagának. Ezért normális, hogy ez az isteni mítosz „az ember vallási tapasztalatának a paradigmájává” lesz. Egy ősi ember, az androgün a kezdete az emberiségnek. Az, hogy kerek volt, ezt mutatja meg, ugyanis a gömb a tökéletesség kifejezője.

Ezek az elemek megtalálhatók a platóni mítoszban. A szerelmes vonzódás Arisztophanész szerint az eredeti különválasztás következménye. A nemi irányultságot az őszülő természete határozza meg. Az egy androgünből származó férfiakat és nőket a másik nemhez tartozó személyek vonzzák. Azok, akik egy férfitől vagy egy nőtől származnak, saját nemükhöz vonzódnak. Arisztophanész pontosítja, hogy az a vágy, amely ezeket a személyeket egymás felé hajítja, mélyebb, mint egy egyszerű fizikai vonzalom. Minden „fél” vágyik arra, hogy „a szerelem újra összekapcsolja és visszahozza régi természetüket, és megpróbálja, hogy kettőből egyet alkosson”.⁶ Az szerelem tehát nem más, mint egy teljességgel eredeti vágy, a végzet okán elvesztett teljesség vágya. Az androgün az emberiség „normális” állapotát jeleníti meg. A nemi különbözőséget tökéletlenségként értelmezik. Nem csak a másiktól, de az önnön eredetüktől való különválasztottságot is jelenti.⁷

Ennek a mítosznak a termékenységé igen fontos. Közös pontokat mutat a *Teremtés* könyvével. Mindkét elbeszélésben egyetlen létezőből jutunk el két, nemileg elkülönülő létezőhöz, legyen szó akár a Ter 1,27-ről, vagy a Ter 2, 18–21-ről. A nőnek a férfiből kiinduló teremtése a Ter 2,21–22-ben már nem állhat úgy a szemünk előtt, hogy ne idézze fel Apollón sebészi munkáját. Ennek a kezdeti szétválasztásnak felel meg a Ter 2,23-ban az *una caro*, összhangban a platóni mítosz végével. Az ember egy isteni büntetés tárgya, mivel olyanná akart lenni, mint Isten. Az Arisztophanész által leírt emberek szintén büntetés áldozataivá lettek, mivel fellázadtak az istenség ellen.

Ezeket az eltérő elemeket feltárták a Ter 1–3 értelmezői. Mindez egy jelentős fejlődés során történt meg, amely különösen is a zsidó misztikában és a kabbalában lejátszódott, de ugyanígy a hermetikus hagyományban, s néhány keresztény szerzőnél is. Hozzánk időben sokkal közelebb van Freud, aki hivatkozik erre a mítosza, hogy illusztrálja az „egy korábbi állapot helyreállításának szükségességében” gyökerező nemi ösztön elméletét.⁸ Jeremiah

⁶ A lakoma, nr. 191.

⁷ LACROIX, X., *Le corps de chair. Les dimensions éthiques, esthétiques et spirituelles de l'amour* (Recherches morales), Cerf, Paris 1994², 288.

⁸ FREUD, S., *Au-delà du principe de plaisir*, in *Essai de psychanalyse* (Petite bibliothèque 44), Payot, Paris 1968, 72–74.

ben Leazar rabbi szerint amikor Isten megteremtette Ádámot, az hermafrodita volt, s a Ter 5,2-re alapozza értelmezését: „Amidőn a Legszentebb, áldott legyen ő, megteremtette Ádámot, hermafroditának teremtette, mivel írva van: »Férfinak és nőnek teremtette őket«, és az Ádám nevet adta nekik”.⁹ Ugyanezen midrás szerint Ádám betöltötte a mindenséget. Ádám Isten képe, és ez többek között azt jelenti, hogy androgüniája és kozmikus mérete okán az.

Ez az isteni eredetű biszexualitás táptalaja lesz a gnózisnak. Elegendő csak Eugnéosz levelét, ezt a Nag Hammadiban megtalált gnósztikus iratot idézni: „Az első, aki nyilvánvaló volt» (...) önmegalkotó, önteremtett Atya, az értelmi fény teljességének birtokosa, elmondhatatlan. (...) Rögtön, ahogy ott volt ez a fény, meg is nyilvánul mint halhatatlan Ember, androgün. Férfi neve (szülő értelem) tökéletes. Női neve a teljességgel bölcs, nemző Bölcsesség”.¹⁰ Mircea Eliade a *Mephistofelesz és az androgün* című írásában számos példával mutatja meg az androgün gondolatának eme termékenységet.¹¹ Mindez különösképpen megtalálható Tamás és Fülöp evangéliumában. Ez utóbbi a nemek különválasztását a halál alapelveként mutatja be. Hitvalló Maximosztól véve az ihletet Scotus Eriugena úgy fogja fel a nemi különbséget, mint a bűn következményét, amelyet az ember újraegyesítése rombol majd le. Ezt a feltámadott Krisztus elővételezi, akiben a nemek egyesültek, mivel ő többé már „sem férfi, sem nő, jóllehet férfiként született és halt meg”.

ÁDÁM, ÉVA ÉS ISTEN

Mit mond a Biblia? A Ter 1–3 két világosan elkülöníthető elbeszélésből áll. Az első, amelyet papinak is neveznek (Ter 1,1–2,4a) valószínűleg a fogság idején került megszerkesztésre, hogy világosan kiemelve Izrael Istenének felsőbbrendűségét a többi istenekkel szemben.¹² A második, amelyet jahvisztának¹³ is mondanak (Ter 2,4b–3,24), a nemi különbözőség és a rossz értelmeire vonatkozó kérdésre keres választ. Röviden megvizsgáljuk mindkét elbeszélést, mielőtt szembesítenénk azokat a platóni mítosszal.

⁹ Midrash Rabbah, 8, 1.

¹⁰ EUGNOSZTÉSZ III, 76, 13–77–9, in *Écrits Gnostiques* (Codex de Berlin), Cerf, Paris 1984, 178.

¹¹ ELIADE, M., *Méhistophèles et l'androgyné* (Idées 435), Gallimard, Paris 1962, 149k.

¹² SKA, J.-L., *Introduction à la lecture du Pentateuque* (Le livre et le rouleau 5), Lessius, Bruxelles 2000, 238.

¹³ Az elmúlt években a dokumentarista elméletet sokan támadták. Mindazonáltal – a könyvnyelvi kezelhetőség okán – mi fenntartjuk ezt az elnevezést, amely immár klasszikussá vált, hogy így jelöljük meg a második teremtéselbeszélést.

A PAPI ELBESZÉLÉS

A papi elbeszélés a hét hét napja köré szerveződik, mindegyik napnak egy sajátos mű felel meg. Ezen alapozó elbeszélés első karakterisztikája tehát az időbeliség. A szerző az időn belül helyezkedik el, és itt akarja megjelölni a történelem kezdetét. Ahogyan már a bevezetésben is mondtuk II. János Pál kapcsán, ez a szöveg nem tétovázik, amikor magáévá teszi a környező népek mítoszainak elemeit, még ha lényegileg különbözik is tőlük. Az időben és a történelemben elhelyezkedő elbeszéléssel van dolgunk. Az emberi szerző kivezet bennünket a mítosz időbeli meghatározatlanságából. Kilépünk tehát ennek az irodalmi műfajnak a szorosán vett szimbolikus funkciójából, hogy elérkezzünk egy szimbolikus formákkal kifejezett történelem-etiológiához. A Ter 1–3 „egy valódi mítoszkritikai gondolkodást” tár elénk.¹⁴

Ezen elbeszélés egészének második jellemvonása a teremtés jósága. Szemben a mezopotámiai mítoszokkal a teremtés nem a két kozmogóniai hatalom közötti csatározások gyümölcse, az ember pedig nem egy legyőzött istenség véréből született. A teremtés Isten szavának a gyümölcse, ami miközben elkülönít, rendet teremt az eredeti káoszban. A teremtés tehát radikálisan jó. Az ember Isten képére lett teremtve és ugyanott lakozik, mint ő: az Édenben. A bibliai elbeszélés, amikor integrálja azok bizonyos elemeit, a környező mítoszok ellenében lép fel. Ez megmutatkozik annak a kijelentésnek az elismétlésében, hogy „és Isten látta, hogy jó”, amely a 31. vers csúcspontján így ismétlődik meg: „és látta Isten, hogy nagyon jó”, ekként jelölve meg a teljes teremtői művet. Ez ennek a szövegnek a központi, ám nem az egyetlen üzenete.

Az ember teremtése kivételes módon elkülönül. A hatodik napon kerül rá sor, ahogy a többi állat esetében is, ám mégis másképpen lesz bemutatva. A növényeket és az állatokat Isten „a maguk faja szerint” (Ter 1,1–12.21. 24–25) teremtette meg. Ez nem ismétlődik meg ugyanígy az ember esetében. Egyszerűen ennyit mond a szöveg: „Isten megteremtette az embert képére, férfinak és nőnek teremtette őket”. Ennek az istenképűségnek az értelmezése végtelenül összetett. Számos állásfoglalás elhangzott már, s a szöveg értelmének az erejét nem annyira egyik vagy másik olvasatban, hanem azok kölcsönös integrálásában tárja fel. Az állatokkal szembeni különbözőség adja meg az első jelzést. Hangsúlyozza az ember egyetlenségét az egész teremtéshez való viszonyában. „Az állat sokféle, az ember egy”, jegyzi meg joggal

¹⁴ PELLETIER, A. M., *Lectures Bibliques*, Cerf, Paris 1998, 29.

Paul Beauchamp.¹⁵ Az ember nem tevődik össze többféle fajból. Ez az egyetlenség Isten egyetlenségére utal vissza, amely a papi teológia központi kijelentése. A szöveg egy másik részlete megengedi, hogy megragadjuk az ember és az állat közötti különbözőség egy második dimenzióját. A termékenységre vonatkozó áldást mindannyian megkapják. Mindazonáltal az állatok kapcsán ezt olvassuk (v. 22): „És Isten megáldotta őket mondván”, míg az ember esetében ez áll írva: „És mondta nekik Isten”. Isten párbeszédbe lép az emberrel, ám az állatokkal nem. Mivel Isten képmása, az ember párbeszéd-társa lehet Istennek. Ez a különbségtétel az állati világ és az Istennel való párbeszéd képessége között beletorkollik a világ fölötti uralomról szóló meghívásba. „Isten megáldotta őket, Isten szólt hozzájuk: »Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a földet és vonjátok uralmatok alá. Uralkodjatok a tenger halai, az ég madarai és minden állat fölött, amely a földön mozog«” (Ter 1,28). Az ókori keleten a király volt Isten képmása a földön. A Ter szövege kiterjeszti ezt az egész emberiségre. A 8. zsoltár ekként világítja meg e valóságot: „Majdnem isteni lényvé tetted, dicsőséggel és fönséggel koronáztad. Hatalmat adtál neki kezéd műve fölött, mindent lába alá vetettél: minden juhot és barmot, a mezők vadjait, az ég madarait s a tenger halait, mindent, ami a tengerek ösvényén kering” (vv. 6–9).

A nemi különbözőség ebbe az uralomra vonatkozó hivatásba helyeződik bele, ahogyan az a 27. versben kifejezésre jut: „Isten megteremtette az embert, saját képmására, az Isten képmására teremtette őt, férfinek és nőnek teremtette őket”. Hogyan értelmezzük a „férfi” és a „nő” közötti különbségtételt? Mindenekelőtt látnunk kell, hogy az ember mint olyan, különbözőségről mentesen, nem létezik. Férfiként és nőként létezik. A 27. vers felépítése nem teszi lehetővé, hogy időbeli egymásutániségot lássunk egy nem nélküli ember, majd az emberpár megteremtése között. A szoros párhuzam kihangsúlyozza, hogy az ember teremtése a férfi és a nő teremtésében történt meg. – Másodszor ezt a különbözőség is az istenképűséghez tartozik. Valójában a 26. vers juttatja kifejezésre az ember Isten képére és hasonlóságára való megteremtésére vonatkozó isteni szándékot, s ezt a teremtetett világ fölötti uralommal világítja meg. A 27. vers pedig megvalósítja az isteni tervet. A mondat felépítése világos párhuzamot von a „férfinak és nőnek”, valamint az „Isten képmására” között. A nemi különbözőség tehát az isteni terv szolgálatában jelenik meg. Az ember termékenysége a lehetséges uralom *conditio sine qua non*-ja. Ez a termékenység csakis a nemi különbözőség

¹⁵ BEAUCHAMP, P., *Parler d'Écritures Saintes*, Seuil, Paris 1987, 79.

által lehetővé tett kapcsolatban lehetséges. Az, hogy ez nem kerül megemlítésre az állatok esetében, kiemeli ennek a különbözőségnek a sajátos jellegét is. A férfi és a nő találkozása, s az annak eredményeként megvalósuló termékenység lehetővé teszik az isteni terv megvalósulását, és kinyilvánítják az istenképűséget.

A JAHVISTA ELBESZÉLÉS

A jahvista elbeszélés (Ter 2,4b–27) továbbfejlesztett módon mutatja meg nekünk az ember teremtését. A szerkesztő a papi elbeszéléshez kapcsolta, vagyis nem lehet, hogy ellentmondásban álljon azzal, sokkal inkább annak továbbfejlesztése. Az első elbeszélés kijelöli az ember helyét a mindenségben, kinyilvánítja Isten jelenlétét annak szívében, a második elbeszélés pedig továbbfejleszti a nemi különbözőség kérdését. Ez világosan megmutatkozik az 'Adam kifejezés megismétlésében a 2,7-ben. A fogalom már az 1,27-ben megjelent. Az elbeszélés lényegileg két részre bomlik. Az első 'Adam teremtése, az emberé, a szó általános értelmében (Ter 2,4b–17), a második pedig az ember férfiként és nőként, is-ként és issa-ként való megteremtése (Ter 2,18–25).

'Adam a föld porából lett megteremtve. Isten formálja meg őt, mint egy fazekas. Az ember törekeny, isteni lélegzet által lakott lényként jelenik itt meg. Ez olyan jellemvonás, amely elkülöníti őt a többi teremtménytől. Miután 'Adam meg lett teremtve és el lett helyezve Éden kertjében, fordulat áll be az elbeszélésben. Ezt olvassuk: „Azután így szólt az Úristen: »Nem jó az embernek [*'Adam*] egyedül lennie. Alkotok neki segítőtársat [*'ezer*], aki hozzá illő [*k^enegdo*]«” (Ter 2,18). Ez a vers egy a szerző által szándékolt kettőséget hordoz. Az 'Adam, vagyis az embert a nemi megjelölés nélkül leíró kifejezés itt a férfire vonatkozik, aki a nőben talál választ magányosságára. A Septuaginta a 2,18-ban ezt a héber szót *anthróposz*-szal fordítja (az ember, az emberiség), s nem *anér*-ral (az ember, a férfi). Ez utóbbi csak a 2,23-ban bukkan fel. Ily módon szó szerint fordítja a héber 'Adam-ot, ily módon tulajdonnévi értéket kölcsönözve neki. Így tehát jogos ezt a magányosságot először metafizikai kulccsal olvasni, mielőtt még a férfi nő nélküli beteljesületlenségének értelmében vennénk. Ez a magányosság kettős jelentéssel bír: az első az emberiséget képviselő ember létében rejtezik, a másik pedig a nőhöz való viszonyban értelmezhető.

„Nem jó” – ez szemben áll az első elbeszélés refrénjével, ahol Isten minden nap végén látta, hogy jó az, amit alkotott. A teremtés nem kiforrott a differenciálatlan 'Adam-mal. Ez a magány megmutatkozik annak képtelen-

ségében, hogy a többi teremtmény között vis-à-vis-t találjon. Maga Isten is megállapítja annak lehetetlenségét, hogy Ádám az állatok között hozzá illő segítőt találjon.¹⁶ Az ember a teremtés miliójében egyedülálló kapcsolatban találja magát Istennel. Ez a magánya istenképűségének negatív kifejeződése. A nemi különbözőség a nő teremtése által úgy jelenik meg, mint a válasz erre a magányra. Ez azt jelenti, hogy a férfi–nő viszony az ember–emberiség számára az egész teremtéssel szembeni sajátosságának a jele.

A héber kifejezés, amelyet úgy fordítanak, hogy „hozá illő”, nehezen értelmezhető. Egyszeri előfordulása ez a héber Bibliában. Szó szerint azt jelenti, hogy „mint aki vele szemközt”, „mint aki vele szemben van”. Egyszerre jelöli a komplementaritás és az identitás gondolatát. Az ’ezer főnév (segítő, segítség, társ) általában azt a segítséget írja le, amelyet Isten ad bizonyos helyzetekben, amikor a személyes vagy kollektív létezés veszély fenyegeti.¹⁷ A magány veszélyes helyzet az ember számára, amikor védelem nélkül nem áll meg (ld. Préd 4,9–12).

A nőnek ez a teremtése költői módon kerül leírásra. Ádám belemerül a gyönyörködésbe. Nincs tisztában a teremtői cselekvés természetével. A nő egyedül az isteni cselekvés gyümölcse, amely elrejtezik az ember szeme elől. Az álomba merülés egyfajta szimbolikus halál is, markáns határ, amely az ’Adam és az Ádám és Éva, is és issa közötti minőségi ugrást jelöli. A nőt egy oldalbordából, vagy egy oldalból teremtette Isten. Miért a férfi testéből indult ki? A szövegből magából egy értelmezés sem vezethető le teljes bizonyossággal. Matthew Henry olyan értelmezést javasol, amely tiszteletben tartja a versek szellemét, és kivételesen szuggesztív: „A nőt nem a férfi fejéből teremtette Isten, nehogy az uralkodjon rajta, nem is a lábaiból, nehogy az rátaposson, hanem az oldalából, hogy egyenlő legyen vele, a karjai alól, hogy megvédje őt, a szíve mellől, hogy szeresse őt”.¹⁸

Isten a férfiből veszi ki a nőt, innen a neve. Az állatok teremtésének elbeszélésével szemben, ahol az elbeszélő egyszerűen csak közölte a tényeket, itt az embert halljuk megszólalni: „Az ember így szólt: »Ez már csont a csontomból és hús a húsemból. Asszony [issa] a neve, mivel a férfiből [is] lett«” (Ter 2,23). Szójátékkal igazolja a nevet, amely alliteráción alapul, s amelyet

¹⁶ A héber szöveg nem teszi lehetővé, hogy ezt az értékelést az embernek tulajdonítsuk. Isten az, akiben tudatosul a többi teremtmény emberhez nem illése.

¹⁷ Ld. pl. Iz 30,54; Ez 12,14; vö. SKA, J.-L., *Je vais lui faire un allié qui soit homologue à lui* (Genèse 2,18), in *Biblica* 65 (1984), 233–238.

¹⁸ Idézi G. J. Wenham, *Genesis 1–15* (World Biblical Commentary 1), Thomas Nelson, Nashville 1987, 69.

képtelenség lefordítani modern nyelveinkre. Ez a stiláris alakzat kiemeli a férfi és a nő közötti természetegységet, azt a valóságot, amelyet ez a kifejezés ír le: „csont a csontomból és hús a húsomból”. A „szavasulás” szimbolikusan megfelel a másság által lehetővé tett tudatosulásnak. Emlékeztetünk rá, hogy Isten az, aki kijelenti annak szükségességét, hogy Ádám nyerjen egy segítőt. A másiknak a maga különbözőségében való elismerése egyszersmind alkalom az egység kijelentésére: „csont a csontomból és hús a húsomból”. A különválasztás lehetővé teszi a szemtől szemben valóságot és a találkozást.

Az elbeszélésben egy közbeiktatott mondat révén az elbeszélő bevezeti a házastársi szeretet etiológiáját: „Ezért a férfi elhagyja apját és anyját és feleségéhez ragaszkodik, s a kettő egy test lesz” (Ter 2,24). A házastársi szeretet eredete kerül kifejtésre itt, s nem minden szeretet: *feleségéhez* ragaszkodik. Ez a megjegyzés rendkívül fontos, mivel beillesztve ebbe az elbeszélésbe, az isteni akarathoz való kötődésében határozza meg a házastársi szeretet, amely normatív értéket nyer. Ennek a részletnek a nehézsége abban áll, hogy megértsük a kapcsolatot a férfi 23. versbeli felkiáltása és a 24. versben kifejezett következmény között. A 23. vers kifejezését érthetjük egy eredeti egység, vagy pedig a felszámolhatatlan nemi különbözőség ellenére is azonos természet kijelentéseként. Az első esetben a férfi és a nő egységének a célja az lesz, hogy megtalálja azt az eredeti állapotot, amely után az egész emberiség vágyakozik. A második esetben a házások egysége lehetővé teszi számukra, hogy felfedezzék „mindannyiszor és egészen sajátos módon a teremtés misztériumát”, és visszatérjenek „ahhoz az emberségben való egységhez, amelyben lehetővé teszi számukra, hogy kölcsönösen elismerjék, s mint az első alkalommal, nevükön szólítsák egymást”.¹⁹ A férfi és a nő egysége távol van attól, hogy egyfajta fúziós művelet révén visszavezessen az eredeti állapotba. Ez az egység lehetővé teszi számukra, hogy tudatosuljon bennük saját emberségük Isten színe előtt, s egyszersmind élesen látóbb módon fogják fel férfiként és nőként megélt viszonyuk felszámolhatatlan kettősségét. Ez tehát az ember metafizikai magányának a megtestesülése lenne Isten előtt, két mód az emberként való lét megélésére, amelyek komplementerek és egyik sem visszavezethető a másikra.²⁰

Az androgün mítoszával való szembesítés lehetővé teszi számunkra, hogy választ találjunk erre a döntő fontosságú kérdésre.

¹⁹ JEAN-PAUL II, *Valeur du mariage indissoluble* (cathéchèse du 21 novembre 1979), i. m., 85.

²⁰ Uo. 83.

ZEUSZ ÉS JHWH

A szemeink előtt áll immár az emberről adott két vízió, a platóni és kinyilatkoztatott–bibliai, így már képesek vagyunk arra, hogy szembesítsük ezeket, és meglássuk, milyen kapcsolatot létesíthetünk a megjelenített antropológiák között. Ennek a cikknek az elején felmutattuk a két szöveg közötti hasonlóságokat. A részletes olvasás után a kontrasztban álló pontok is előtűnnek. A mítosz és az elbeszélés között már említett különbségen túl másfajta különbségeket is felismerhetünk. Xavier Lacroix ötöt sorol fel, amelyeket röviden az alábbiakban adunk vissza:²¹

1. A *lakomá*-ban a különválasztás büntetés, amely a lázadása miatt sújtja az embert, míg a papi elbeszélésben egy jótétemény. A nő odaajándékozása szükséges ahhoz, hogy véget lehessen vetni a férfi magányának.

2. A nő a bibliai elbeszélésben nem egyszerűen gyümölcse az ember megosztásának. A férfiből lesz teremtvé. Másrészt a férfi nem működik közre ebben a műben, amely végig misztérium marad. Marie Balmory jogosan mondja: „a nő nem egy darab a férfiből. Túl ezen a kivételésen, alkotás is. Belőle lett felépítve”.²²

3. A szövegben semmi sem engedi meg, hogy azt feltételezzük: Ádám androgün volt. Az egyes számból – „teremtette őt” – a többes számba – „teremtette őket” – való átmenet a Ter 1,27-ben kizár minden olyan elméletet, amely egy kezdeti androgünre vonatkozik, s ez még a midrási értelmezés ellenére is így van.²³ A nemi különbözőség teszi lehetővé a férfi és a nő számára, hogy láthatóvá váljon. Ennek kapcsán meg kell még említenünk azt a nagyon szuggesztív elgondolást a zsidó hagyományból, miszerint az *is* és az *issa* között a *yod* és a *hé* betűk képezik a különbséget, ezek pedig a JHWH istennév első betűi. A nemek különbözősége tehát szimbolikusan az isteni kinyilatkoztatás révén valósul meg.

4. Arisztophanész számára a férfi és a nő szemközt valósága egyfajta büntetés, mivel kezdetben átellensők voltak. A jahvista elbeszélés szerint minden átmenet nélkül egymás felé fordult a kettő. Ez okból a Talmud a szemtől szembe való közösülést tartja az emberre jellemzőnek.

5. A mítoszban az egység elveszített múltbéli állapot, amely után sóvárog az ember, míg a bibliai elbeszélések inkább a jövő felé irányulnak. Ezt a jövő felé való vágyakozást világítja meg Lacroix szerint Ádámnak a 23. és 24. vers-

²¹ LACROIX, X., i. m., 289–292.

²² BALMARY, M., *Le sacrifice interdit*, Grasset, Paris 1986, 252.

²³ RAD, G. von, *Genesi. La storia delle origini*, Paideia, Brescia 1993, 67.

ben hallható örömkialtása, amelyet a Septuaginta jövőidőben fordít („és egy test lesznek”). A bibliai elbeszélésben az egység és a kettősség kölcsönösen egymásra utalnak, míg a mítoszban szemben állnak egymással.

Az első és a harmadik pont tűnik számunkra a legfontosabbnak, s megérdemlik, hogy bővebben kifejtsük őket. Az emberiség férfiként és nőként való megteremtésének jósága világosan kiemelésre kerül a bibliai szövegben. A Ter 1,27 párhuzamos szerkezete világosan megmutatja, hogy a „férfinak és nőnek teremtette őket” valójában „az Isten képmására teremtette őket” kifejtése. Ugyanígy a jahvista elbeszélésben is az ember magánya világosan úgy kerül bemutatásra, mint egy nem kielégítő állapot. A férfi–nő komplementaritásban találja meg az ember teremtése a beteljesülését. Így tehát nem egy tökéletes állapotból jutunk el egy tökéletlenbe, mint az androgün esetében, hanem épp ellenkezőleg. A teremtésnek ez a jósága magába foglalja az emberi nemiség és az emberi test jóságát. Itt kapcsolódunk újra Lacroix elemzésének harmadik pontjához.

Láthattuk, hogy az emberi nem egysége volt az istenképűség első kifejezése. Ez az egység kivételes módon valósul meg: a férfi és a nő egyesülésében, a nemi különbözőség által lehetővé tett viszonyban. Ez az embernek úgy a másik emberrel, mint Istennel fennálló kapcsolatra való képességét jelenti. Az ember kapcsolatban, viszonyban élő lény, aki Istenben találja meg egységét. „Teljes jelentőségét abban leli fel, hogy az egyik a másikkal, az egyik a másikért van”.²⁴ Ez a találkozásra és egyesülésre szóló hivatás teszi lehetővé az ember számára, hogy megtalálja önmagában Isten képmását. A nemi különbözőség tehát konstitutív az emberi létezés szempontjából, s ennek figyelembe vétele *conditio sine qua non*-ja hivatása teljes megvalósításának: annak, hogy Isten képmása legyen. A nemiség itt tehát egészen pozitív valóságként jelenik meg. Lehetővé teszi, hogy bevégezzük Isten teremtői művét. Jó, ám csakis a másikkal való viszonyában. A nemiség a testbe írott jele a közösségben való létre szóló meghívásunknak. Az emberi nemiség az Istenben lévő relacionális karakter pecsétje az emberben.²⁵

A férfi és a nő teremtését lezáró áldás a Ter 1,28-ban hangsúlyozza, hogy csakis Isten teheti az utódnemzést a teremtői aktusban való részesedéssé. Ugyanaz a logika tapintható itt ki, mint fentebb a 26. és 27. versekben. Ez az áldás azt is kifejezi, hogy a nemiség akkor teremtő, amikor megelőzi az Isten szava: az ember nem birtokolja önmagában önnön kezdetét.

²⁴ BIANCHI, E., *Adam où es-tu?*, Cerf, Paris 1998, 136.

²⁵ Vigyázat, nem azt mondjuk, hogy Istennek van nemisége! A relacionális karakter jelenik meg a nemiségben, amely egy isteni valóságra utal vissza, nem pedig magára a szexualitásra.

A bibliai hagyomány tehát a nemi különbözőséget úgy mutatja meg nekünk, mint a teremtettség szívében megvalósuló emberi méltóságnak és egyedülállóságnak a jelét. Ez az a hely, ahol megmutatkozik az ember transzcendenciára, vagyis a Másikkal való kapcsolatra szóló képessége. Ez a felfogás, *a contrario*, tökéletesen egybeesik azzal, amit Mircea Eliade mond az androgün vallásos dimenziójáról. Vagyis hogy az egy metafizikai valóság biológiai fogalmakkal való kifejezése. Hogyha az istenséget úgy fogják fel, mint abszolút hatalmat, annak magára kell öltetnie az ellentéteket, s önmaga számára elégségesnek kell lennie.

A bibliai modell nem szeretné megmagyarázni Istent, hanem egy nyitott folyamaton belül helyezkedik el, ahol Isten az, aki kinyilatkoztatja az embernek, hogy ki is ő. A nemiség tehát nem egy abszolút hatalmat fordít le az ember valóságába, hanem a viszonyt, a másikkal való ajándékozást és a kölcsönös függést. A platóni mítoszban a partner keresésének nem az a célja, hogy odaajándékozzák magukat, hanem a mindenhatóság állapotának nosztalgiaja vezérli azt. Az androgün ugyanebből a princípiumból fakad, legyen az vallásos vagy sem.

Annak felismerése, hogy az ember Isten képmása, feléleszti a hitet. Aki elfogadja ezt a kijelentést, felismeri a nemi különbözőség lényegi jellemvonását. Még annak a számára is, aki nem kötődik személyesen ehhez a hitigazsághoz, a Ter 1–3 központi jelentőségű szöveg marad akkor, amikor elelmélkedik arról, milyen nagy fontossága van a nemi különbözőségnek a testben élő egyén konstitúciójában. Ez a szöveg antropológiai modellt kínál, ahol az emberi szeretetnek, az *erosz*-nak és az *agapé*-nek megvan a maga helye anélkül, hogy bármelyik dimenziót is tagadnánk. A nemi különbözőség a kölcsönös integrációjuknak a feltétele. Ha az *erosz* a nő keresésére indítja a férfit, ez azért van, hogy az emberi mivolt teljességének a tapasztalatára tessen szert az egyesülésben azzal a lénnel, aki természete szerint hasonlít rá, azonban különbözik tőle a nemiségében. „Csakis együtt képviselik az emberség teljességét, akik »egy test lesznek«”.²⁶ Az ember csakis a másik nemmel való találkozásban tudatosíthatja önnön identitását, ami az Istennel való találkozás képmása.

Ezért Szent Pál a Róm 1,18–32-ben nagyon logikusan a bálványimádáshoz kapcsolja a homoszexuális aktusokat, amennyiben szerinte az utóbbiak az előbbinek a következményei. Ez a kortársaink számára első látásra felfoghatatlan viszony valójában csakis a Ter 1–3-ból kiindulva értelmezhető. Ha

²⁶ XVI. BENEDEK, *Deus caritas est*, nr. 11.

a nemi különbözőség Isten viszonyra való képességének a kifejeződése, akkor az, aki úgy dönt, hogy a teremtményt imádja a teremtő helyett, s tagadja a Szeretet-Isten valódi természetét, aki pedig minden közösség forrása, az tagadja azt a viszonyt is, amely a különbözőségen alapul. Ekkor az ember fúzióra lép: az önmagához hasonlót, egyenesen önmagát keresi a másikban, hogy így jusson el a mindenhatóságra.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

JEAN-BAPTISTE ÉDART a Rouen-i Egyházmegye papja, az Emmanuel közösség tagja, a római francia szeminárium tanulmányi igazgatója. Fontosabb műve: *L'Épître aux Philippiens*, Gabalda, Paris.

ANTOINE BIROT

A nemi különbözőség krisztológiai és szentháromságtani alapja

Adrienne von Speyr „Nemek teológiája” (NB XII)
című műve szerint

BEVEZETÉS

Adrienne von Speyr életműve számos helyén (különösen is a szentírás-kommentárokból) foglalkozik a nemi különbözőség kérdésével. Azonban a téma leginkább következetes kifejtését posztumusz művei utolsó kötetében találjuk, amelyet teljes egészében a „Nemek teológiájának” szentelt.¹ Az alábbiakban ennek a műnek néhány központi vonását vázoljuk fel.

„A férfi feje Krisztus, az asszony feje a férfi, Krisztus feje pedig az Isten” – írja Szent Pál (1Kor 11,3). A három szint (krisztológiai-egyházi, antropológiai, szentháromságtani) a legbensőségesebb összeköttetésben áll egymással. Adrienne művében ezek teológiai elmélyítés tárgyává lesznek, amennyiben *együttesen* kerülnek kifejtésre úgy, hogy szünet nélkül az egyik szint felől szemléli a másikat. Itt arra teszünk kísérletet, hogy szemben a könyvvel, „összegyűjtsük” és a lehető legjobban csoportosítsuk mindazt, ami az egyes viszonyokat érinti, különleges figyelmet szentelve a szentháromságos szintnek, amely tulajdonképpen megalapozza a másik kettőt. Amikor ezt tesszük, vigyáznunk kell arra, hogy ne veszítsük szem elől annak az elsődleges alaknak mint olyannak az egységét, amely megmutatkozik a műben, azzal az összehasonlíthatatlan erővel, amely a három szint eleven egymást átjárásából árad.

I. KRISZTUS AZ ATYÁHOZ VALÓ VISZONYÁBAN

a) Krisztológia

A leginkább szembetűnő vonás, amely Krisztusnak a szentháromságos küldetésében megnyilvánuló egész hozzáállását jellemzi, az egyedülálló Atyának való alávetetés, amelyet az egész evangélium tanúsít, s amely alávetetés

¹ SPEYR, A. von, *Theologie der Geschlechter* (NB XII), Johannes, Einsiedeln 1969 (254 oldal).

nem más az elküldött Fiú számára, mint szentháromságos fiúi Szeretetének üdvrendi módon való kinyilvánulása „az alapvető feszültségben: vezetni [führen] és vezetve lenni” (p. 35):

„Az Urat az Atya vezeti [geführt] (...) A Fiú nem választ semmi mást, mint az Atya akaratát, ahhoz illőnek tűnik. Egyedül az Atya határoz meg mindent: »Senki sem ismeri az órát, még a Fiú sem«. (...) A Fiú egészen addig szerette az Atyát, hogy teljességgel ráhagyta az idők teljes meghatározását” (p. 38–39), ahogy általánosságban véve mindennek a meghatározását. Totálisan kiüresedett az Atyában, és most, általa elküldve, mindent tőle kap. „Az, amit a világnak kell adnia”, mindenekelőtt „az Atyát látásában áll, aki-ből ő ered” (p. 100). Például: „a mód, ahogyan az Úr előkészült egy prédikációra, amelyet a várakozó nép előtt mondott; mivelhogy ő ember, s ezért elő is kell készülnie; mivelhogy Isten, ez a felkészülés a rendelkezésére áll: az Atyával való örök közösségében. Ekként az Atya felé tekint, őt szemléli, hogy megtalálja a helyes szót” (p. 101). Mindezt a legmélyebb és legnyitottabb Szeretet engedelmességében éli meg: „Azt akarja, hogy engedelmességében az Atya megláthassa a világ engedelmességének a tükörképét” (p. 79). Mivel az engedetlen világnak most vissza kell térnie az Atya fényébe. Hogy ez megtörténhessen, a Fiú a kereszten „hordozza a világ bűneit, a mi bűneinket. (...) A keresztszenvedései által helyreállt a tisztaság” (p. 70–71). Ha lehetséges ily módon hordozni a bűnt, ha a Fiú útja mélyebbre vezethet, mint a bűnös világ, és meghaladhatja a bűn eltávolodottságát, ez azért van, mert az Úr által végbevitt helyettesítő képviselő [repräsentation] teljes dimenziói szerint valójában szentháromságos cselekvés. Olyan cselekvés, amelyben „a kereszten nem lehetne egyszerre a Fiú is erőtlen, mégpedig egy ilyen önátadásban, hogyha az Atya nem lenne ugyanakkor maga is erős és sokat követelő. (...) Egy olyan nagy önátadás, mint a Fiúé (...) visszautal, miként egy edény is, arra a mértéket meghaladó valóságra, amely meg tudja tölteni. (...) A Szentlélek viszi végbe a cserét” (p. 23).

A Fiú tehát egész küldetése során, amely a kereszting vezet, tudja, hogy az Atyától jött, az Atya Szeretetéből származik, vagyis „amikor eljön az ő önátadásának az »Órája«, nincs szüksége egy elgondolt tervre, hogy akkor és ott végrehajtsa azt; hanem az Atya elengedésére visszanyúlhat az Atya »elengedéséhez« [Loslassen], amely emberségének kezdeténél található” (p. 73). Az Atyának eme (Szeretet-) aktusa által van az elküldött Fiúnak egy előre kigondolhatatlan (imprepenzábilis) öntudata, s ezzel már a legelső pillanattól fogva összhangban van: az Atyának mondott Igenje nem »egy kis idő múlva« érkezik, hanem jelen van öntudatában, mégpedig szintén előre el nem gondolható módon mint az elküldöttség tudata. Amikor igent mond

az Atyának a földön, ezzel jóváhagyja küldetése szívében az égben kimondott Igent. Másként megfogalmazva, hogyha Isten Fia személyesen van jelen, amennyiben valóban „emberré lett, engedelmeskedett az Atyának, és a Szentlélek vezette”, akkor ezek az általunk is felfogható kapcsolatok pontosan annak a jelei, hogy a küldetése kezdeténél egy „szentháromságos döntésre” került sor. (p. 171).

b) Emberségének a kezdeténél: szentháromságos döntés

„A szentháromságos Isten a megtestesülésre várakozva: ez egyfajta osztozás a várakozásban az Atya, a Fiú és a Szentlélek között. A Fiú úgymond egyfajta tiltott, az Atya Szeretete és a Lélek Szeretete által kivételes módon megragadott milióban áll, mégpedig oly módon, hogy e cserében – amelyre ugyanakkor az Atya s a Lélek között is sor kerül – úgy van jelen, mint a Fiú megtestesülésének az elővételezése; mivel az isteni Szeretet mindig gyümölcsöt szeretne teremni, s a gyümölcs ez alkalommal a Fiú lesz” (mint küldetés). „Ezért van az, hogy ebben a várakozásban a leginkább passzív: az önátadást jeleníti meg, az odaadottat [das Dahingegebene]. Végül akkor lesz teljesen azzá, amikor eljön majd az ő órája. Ám a jelenben türelmes, s ez a türelem megérleli benne a gyümölcsöt” (p. 53). Egy ilyen kenotikus állapot annyiban lehetséges az örök Fiú számára, amennyiben ő örökkön mindent az Atya felé fordít, és ezért képes elidegenedés nélkül az üdvrend kiindulópontját jelentő örök misztériumban mindent az Atya szolgálatába állítani, ő, aki maga is olyan, mint Isten.

Ezen örök titokban, a szentháromságos isteni egység szívében „az Atya cselekvése abban áll, hogy engedi elindulni a Fiút; azonban ez a cselekvés az önátadás aktusává lesz maga a Fiú által, mivel a kettő az önátadásban egy. A Szentlélek pedig, amely a kettőtől származik, magának az önátadásnak a végbevitele” (p. 72–73). Így megérthetjük, hogy a személyében kiüresedett Fiú, mint egy Szegény „úgymond meztelenül van az Atya és a Lélek között, és engedi, hogy az Atya és a Lélek akarata mintegy átfolyjon rajta, hogy így azzá legyen, ami: emberré lett engedelmességgé” (p. 53).

Ennek az *emberré levésnek* a folyamata a Fiú számára először azt jelenti, hogy átmenjen „az Istenhez való hasonlóság felfüggesztésén” (vö. 1Jn 3,9). „Ez a felfüggesztés az önátadás lényegéhez tartozik. Az ember [Mann] felfoghat valamit ebből az önátadásból, amely elvezeti őt a rendelkezés minden aktusán túlra, a Fiúnak az Atya akaratára való hagyatkozásába: pontosan ennek legelső pillanatában, amikor a Fiú erőtlen, nem tudja többé megvédeni

magát, és még egyáltalán nem is olyan, mint egy emberi lény” (p. 75). Valóban, „a Fiú *úton van*: még a mennyben, még nem emberi lényként, már áldozatként ajánlja fel magát az Atya akaratában, valami olyasmiért, ami még nem is meghatározható” (p. 75). Innentől kezdve „a Fiú passzivitásban engedi eljönni azt, amiben ő úgy van lemodellezve, mint egy dolog. Odaadta önmagát, hogy az Atya szándéka tisztán beteljesüljön benne. Nem vár el semmit, nem akar megelőlegezett hálát azért, hogy üdvözít. Már a jelenben megragadja a végső beteljesülni engedést, a kereszten való passzivitást” (p. 53–54). Szentháromságosan megfogalmazva: „Amikor az Atya elküldi a Fiút a világba, a megtestesülés [Menschwerdung] művét rábízza a Szentlélekre. Ő pedig elkezd a Szűz méhében Isten megtestesülésének [Fleischwerdung] a művét, amelyet a Fiú a kereszten fejez és teljesít majd be” (p. 181). „A Szentlélek az Atya magvának hordozójává lett; (...) a Fiú földi útja, amely az Atyától indul és az Atyához vezet vissza, a Szentlélek által az Atya szolgálatában vált lehetővé” (p. 114).

Nincs tehát krisztológia pneumatológia nélkül, amely végső soron megelőzi és keretbe foglalja azt. Itt a Szentháromság üdvrendi alakja áll előtünk, amelyben úgy tűnik, hogy „a Szentlélek alakítja a Fiú viszonyát az Atyához, aki átadja az Atya akaratát a Fiúnak, aki engedelmeskedik” (p. 36). Íme, ezért olvashatjuk Szent Pál fentebb idézett kijelentésében, hogy „Krisztus feje az Isten”. Még ha a Fiú teljességgel egy is az Atyával, üdvrendileg engedi vezetni általa önmagát. A kezdetektől engedi, hogy saját fiúi önátadása az Atya által tartva nyerje el alakját. Az Atya a szerető Fiú számára „a fő, amelyből minden ered, s amelybe minden visszatér” (p. 98).

c) Immanens szentháromságos alap

Lehetséges a fentebb feltárt üdvrendi szempontokból kiindulva még néhány további lépést tenni, és kifejezésre juttatni néhány dolgot az Isten abszolút esszenciáján belüli meghatározottságokról? „Mindig helyesen szólunk az Isten és az emberek közötti távolságról. Azonban hezitálunk, amikor az Atya és az Isten Fia közötti távolságról kellene beszélni – hisz mindketten örökkévalók! –, mivel a Szeretet szüntelenül »áthidalja« [überbrückt] a másságot. Az eredések rendje Istenben, amely lehetővé tenné egyfajta fokozatosság megragadását, ezen a ponton a Szeretet által kerül kiegyenlítésre, mivelhogy minden távolság megszűnik. S ha az embereknek nem lenne bűnük, akkor soha nem jutott volna eszükbe, hogy »távolságról« beszéljenek az Istennel való találkozásukban. Csak a másság lenne mindig látható” (p. 79). Istenben

ugyanis a személyek mássága mindannyiszor abszolút valóság. Igaz, hogy „a három személynek ez az objektivitása a Szentháromságban az előfeltétele a közöttük lévő Szeretet örök eseményének. A másság sohasem tűnik el, ezért feszültség áll fenn a személyek között, ez azonban a Szeretetet táplálja a maga legtotálisabb beteljesülésében. Ez a feszültség ugyanis megmutatja a személyeknek az önátadás és kölcsönös befogadás végtelen lehetőségeit, amelyek kimeríthetetlenek az egész örökkévalóságban, mégpedig a személyek mássága miatt” (p. 143).

Ez azt jelenti, hogy nem egyszerűen eltörölték a távolságot. Ugyanis az a személyközi távolság, amelyről itt szó van, a Szeretet örök eseményében nem távolítja el az egyik személyt a másiktól. Olyan igaz távolság ez, amely szabad teret hagy a Te-nek. Ebben a távolságban a Másik odaajándékozhatja magát, és saját javából ajándékozhat; mindenki szabad módon ajándékozhatja magát abban, ahogy láthatóvá lesz; és „én szabad módon bevezethetem a másikat, a Te-t abba, aki vagyok”. Enélkül a pozitív távolság nélkül nem lehet más, csak keveredés. Holott a valódi Szereteten „megmarad a misztérium. Ekként ugyanúgy megmarad Istenben a felfoghatatlan, mint ahogyan a Te megmarad örökkön Te, a lényeg legbensőbb egységében. A Fiú sohasem lesz az Atyává, mivel a Szeretetnek nincs semmi más értelme, mint hogy az Atya örökkön Atya maradjon” (p. 143–144). Másként megfogalmazva, mivel az abszolút Szeretet a másik felé való irányulást jelent, a Te abszolút elsőbbségét, ezért megtalálható benne az „imádás” (p. 141–143). Ez utóbbiban megmarad a távolság. És végül ez a másik, a szeretett lesz az, aki önmaga önátadásának eseményében meghaladja ezt a távolságot, és bevezet önnön Jóságába. Az imádásban soha nem az imádó az, aki meghaladja a távolságot; hanem az, akit imádunk. Ekként a távolság a szeretet dinamikájává lesz, amelyet mintha birtokba venne a Szentlélek. Ezért hát minden, amit a végtelen Istennek tulajdonítunk, ezt a nevet viseli: „örök élet”, „tökéletes boldogság”, „közös öröm”, „a szeretet által elnyert boldogság” (p. 141–144): „ez mindig egy történés” (p. 142). Isten teljességében minden megosztásra kerül. Mindent ki lehet cserélni, magukat a szerepeket is, csak a személyek lényegét nem, ahogyan ez az üdvrendben is megmutatkozik: a Szentlélek maga Istenben „a funkciók cseréje” (p. 41).

Mint „Szeretet és a Szeretet elmélkedése” (p. 96) a Szentlélek oly módon Szeretet Istenben, hogy eggyé lesz a Fiúban, eggyé az Atyában, és eközben nem veszíti el *önnön* egyként való létét sem. A harmadik személyt nem törli el a másik kettő, hanem mindhárom tökéletesen beteljesül a Lélek Szeretete, az isteni Szeretet lényege által. „A Lélek az Atyában és a Fiúban van; ám egészen más módon is el lehet ezt mondani: az Atya és a Fiú a Lélekben vannak:

a Szeretetben nem csak a Szeretet *Lelkében* vannak, hanem *beteljesülnek* azért, hogy a Lélekben vannak, vagyis *abban a Szeretetben, amelyek ők*. Mivel ők maguk is Szeretet, ily módon a Szeretet Lelkében vannak” (p. 96).

Ebből a legfőbb csúcspontból kiindulva világosodik meg definitív módon az üdvrendi alak. Nem csak a krisztológiai kapcsolódás válik nyilvánvalóvá; hanem ez a nemek közötti emberi különbözőség végső horgonyvetési pontja, amely láthatóvá válik:

„Isten megváltói műve a világban az Atya hatalmának és a Fiú tiszta önátadásának (a kereszt erőtlenségének) a közös gyümölcse, s a kettő vonásainak különválaszthatatlan egysége a Szentlélek által valósul meg. A tulajdonképpeni egység azért válik közvetlenül lehetségessé, hogy a két résztvevő (az Atya és a Fiú, a férfi és a nő) a szeretetben a leginkább polarizált, és nem a leginkább hasonló módon viselkednek; a polaritás nyújtja a szeretet (Istenben pedig a lényeg) ekvivalenciájának a garanciáját” (p. 23). Hogy pontosan alkalmazzuk az emberi terminológiát: az archetípus szintjén „az Atya női lesz abban, hogy állandó és egyenlő módon szeret, *férfi* lesz pontosan abban a pillanatban, amikor nemzi a Fiút, és pontosan abban a pillanatban, amikor a Fiú származtatja a Szentlelket. Ezért a Fiú (...) eltűnik a nemzés aktusában, hogy teljességgel az Atya *nőiségének* a szemlélésében nyugodhasson, miközben visszaad az Atyának mindent, ami a nemzésre vonatkozik. *Férfivá* válik az Atyával szemben, amikor cselekedvén visszahelyezi a világot az Atya ölébe. (Annak okán, hogy nemzve lett, anélkül szemléli az Atya Te-jét, hogy ő maga tükröződne; a szemlélés eme magatartásában ő a tökéletes engedelmesség: engedi, hogy az Atya legyen domináns benne, visszavonja önmagát, hogy az Atya legyen benne minden)” (p. 22–23).

Ezen a ponton valósulhat meg a továbblépés a krisztológiai-egyházi szintről, amely a Szentháromság és az emberség közötti közvetítést képez.

2. AZ EGYHÁZ ISTENHEZ VALÓ VISZONYÁBAN

a) Az Egyház mint jegyes

„Mivel Krisztus [küldetésében] feltétel nélküli engedelmességet ad az Atyának, és mintegy helyettesítőként közbenjár előtte az engedetlen emberiségért, végül az Atya benne látja az Egyházat, az emberiséget, semmilyen törés nem keletkezhet a Krisztus–Egyház kapcsolatban” (p. 79).

„Krisztus nemzi az Egyházat, amennyiben neki adja önmagát, eucharisztikus módon, egyszer s mindenkorra, mindazzal, ami ő maga, s amije van”

(p. 21). „Minden férfi és nő Egyházként nőiek az Úrral szemközt. Szükség van az engedelmségre, mivel ezt kell az Egyház válaszaként adni, s ez a megfelelés lehetőségeinek számtalan formáját hozza létre, amelyekben a női fantázia és képzelőerő mindennemű változatossága kiválthatja a maga hatását, s az emberekben megannyi alakító inspirációt hozhat létre. Nem nehezebb követni, mint követelni akkor, amikor minden követelés és minden válasz egy tiszta szeretetből árad ki” (p. 35). „Nem olyan kapcsolatról van szó, amelyben annak a szeretetét, aki *ural*, emberileg nézve nagyobbak találjuk annak a szereteténél, aki *követ*: a kettő mindenekfölött a tiszta szeretet” (p. 35). Ez a Szeretet nem illúzió. Ezt bizonyítja, hogy „Pünkösdkor az Egyház látható módon megkapta a Szentlelket. Ez az egyedülálló láthatóság nem más, mint annak a jele, hogy a Szeretet Lelke az Úré, ő pedig mindig új módon küldi azt el az Egyházának” (p. 97).

Ebben a Szereteten az Úré annak feladata, hogy aktív módon alakítsa az Egyházát: „Az Úrnak kell ráébresztenie az Egyházat az ő valóságának a megértésére, arra, hogy vele érezzen” (p. 93). Ezen az alapon „Krisztus megkövetelheti, hogy Egyháza alkalmazza az ő értelmét és ennek alapján vonja le következtetéseit; azonban sohasem oly módon, amiből olyan tudatra ébredhetne, hogy független tőle. Még legkisebb cselekvéseiben is éreznie kell, hogy az Úr vezeti, ellenkező esetben a közöttük lévő határ elmosódik” (p. 38).

Másként megfogalmazva, „az Egyház–Jegyesnek szüntelenül figyelmesnek kell lennie Vőlegénye szavára és parancsára, aki Krisztus. Ennek a figyelemnek az elhagyása, az elszakadás s a saját utakon járás akarása a Szereteten való elidegenedést, a bűn útját jelentené” (p. 78). „Az Egyháznak így meg kell maradnia »Krisztus türelmében«, s nem szabad elhamarkodottan cselekednie” (p. 25). Az Úr „arra vágyik, hogy kövessék” (p. 38); őt pedig úgy kell követni, hogy az előrehaladásban alkalmazkodunk az ő lépteihez. „Fenntartja ezt az elvárását még akkor is, hogyha ennek betöltése közben az Egyház ily módon csak sántikál mögötte” (p. 190).

„Az Egyház soha nincs teljességgel tudatában önnön lehetőségeinek” (p. 190). Ezért hát elsődleges magatartása a „megtestesült közömbösség”, a „készség” kell, hogy legyen (p. 25); ahogyan az Anya a szemünk előtt áll az Egyház szívében, a maga szeplőtelen igenjével. Válasza, beleegyezése, amelyet felajánl Istennek, azért tiszta és feltétlen, mert „Isten elfogadta az ő igenjét. Ez az igen eljutott az Úrba, s benne telt be. Ebben lesz ő a tökéletes Jegyes” (p. 89). „Egészen közel az Úr Egyháznak adott önátadására mondott egyházi igenhez található meg az evangéliumi tanácsok útja: mint önkéntes önátadás az Úrnak, aki átadja önmagát” (p. 21). Definitív módon „az Egyház pontosan szólva annyiban *személy*, amennyiben az Úr Személyére adott válasz.

Teljességgel egyháznak lenni azt kellene, hogy jelentse, hogy oly pontig elszemélytelenedünk, hogy teljes egészünkben az Úrra kezdünk figyelni, készségesek vagyunk az Úrra. Az Úr által hozzánk intézett szó a küldetés, és annak válasza, akit küld, a »személy« (p. 130).

b) Krisztus és az Egyház testi kapcsolata

„Krisztus és az ő Egyházának testi kapcsolata (ahogyan ez az Eucharisziában láthatóvá válik, s ahogyan ez ugyanígy megtörténik a többi szentségben is [...]) teljességgel mentes mindattól, ami az ősbűn éroszát mindig újra jellemzi: a sóvárgástól és a birtoklási vágytól” (p. 187). Az Úr tiszta, teljes és tökéletesen önmagának engedelmes szeretettel szereti a Jegyesét. „Az Egyháznak juttatott minden ajándékában fenntartás nélkül odaadja magát” (p. 167). „Amikor odaadja önmagát, alakot ad az önátadó önátadásának. Egyfajta női megsemmisülésről van itt szó, mint a szentáldozáshoz járuló esetében is, hogy az Úr belenyomhassa alakját az emberbe” (p. 27). „Az Eucharisziában az Úr nekünk adja lényegét” (p. 134). „Ugyanígy a többi szentség esetében az Úr nekünk ad valamit ebből az átalakító erőből” (p. 108). „A szentségek Isten – a Krisztusban emberré lett Isten – őseredeti erejének a forrásai, aki átjárja és alámerül az Egyházban” (p. 26). Önátadásában „erejéből valami már nem benne van, hanem a nőben, az Egyházban” (p. 89). Ezt mutatja már az az evangéliumi szakasz is, amelyben a nő azáltal gyógyul meg, hogy megérinti az Úr köntösét: „»Erő ment ki belőlem«. Vagyis odaadott önmagából valamit, ugyanis röviddel utána érzi, hogy hiányzik neki. Az Egyház azért olyan, amilyen, mert szeretne kapni” (p. 93–94).

Az Egyház számára tehát fennáll az áttetszőség abszolút követelménye; „a Vőlegény előtt a Menyasszony mindig oly módon van jelen, hogy a Vőlegénynek mindig meglehessen a kettő együttléte” (p. 129). A megvallás magatartása „engedelmesség Istennek” (p. 70). „Különösképpen az imádságban az imádkozónak engednie kell, hogy teljességgel lebontsák, hogy aztán majd megerősítsék. Egy ilyen újramodellezésnek” (p. 112) teljességgel az Úr által kell megtörténnie, hogy ő szándékainak szolgálatában. Ugyanis a Szeretet ezt követeli: „Ahhoz, hogy valaki hirdethesse az Urat, az Egyházban kell maradnia. És ha valóban benne marad, akkor ezzel bizonyosságát adja hűségének. Ez lehetővé teszi az Úr számára, hogy vele együtt messzebbre jusson el” (p. 26).

c) A felelős Jegyes

„Ő rábízta a magvetését, az Igét, hogy ez a magvetés kicsírázzon benne. És ezáltal felelőssé teszi az Egyházat mint Jegyesét saját jegyesként való cselekvéséért” (p. 154). Ebben „nem nyeli el a szeretet emberi alakját az isteni. Úgy van ez, mint egy harmonika esetében: egyszer kihúzzák, másszor összenyomják. Bizonyos pillanatokban fel kell fogni a távolságot, a különbözőséget, a másságot, hogy aztán újra bensőségessé váljunk a másikkal, aki eltünteteti a különbözőségeket, látszólag felcseréli a szerepeket, s eközben mindenki az marad, aki” (p. 51). Egy ennyire totális cserét egy ilyen szeretetben csakis a teljesség jellemezhet. S ennek következményeképpen megérthetjük, hogy minden „feladatnak az Egyházban, a teológiai vagy apostoli küldetéseknek mindig ezt a teljességet kell sugározniuk. Ha nem teszik ezt meg, akkor az a bűnnek a következménye. Egy hamis specializálódás ugyanígy ezen teljesség ellenében hat” (p. 107).

Szemközt az Egyházzal tehát „Krisztus nem elszigetelt: nem csak aktív azzal szemben, aki passzív, hanem Krisztus és az Egyház együtt küld el a küldetésre és fogad be. Következésképpen nem lehet az Urat félként látni az Egyházzal való egységében, még ha ez szenvedő egység is a tökéletlen Egyházzal való egységben” (p. 132). Mivel az Úr szeretete a Jegyese iránt totális, nincs benne fenntartás. Ezért nem kizárólag úgy adja magát az Egyháznak mint mindenható és dicsőséges Jegyesének, hanem „szüntelenül emlékezteti az Egyházat gyarlóságára: emberi létezőként, a szenvedés, a keresztség és a halál idején. És így megtanítja az Egyháznak ebben az időben, hogy egy Egyháznak, amely alá van vetve neki, azt kell tennie, amit alávetve ő is tett: szenvedni” (p. 44). A Szeretet mindezen szempontjaiban megnyílik mintegy a végtelen felé „a misztériumok tengere” (p. 51).

3. MI MAGUNK: „FÉRFI ÉS NŐ, A SAJÁT KÉPÉRE ALKOTTA ŐKET”

a) Polaritás

„Isten nem csak ellátta az emberi lényt a nemek különbözőségével, amely fellelhető a férfi és a nő teljes testi és lelki valójában, hanem ugyanígy számos kiindulási pontot is adott, hogy az emberi lelket az isteni Lélek által lelkesítse” (p. 15).

Az Írás szerint (Ter 2,22) „a nő [Éva] születése az férfi [Ádám] lététől függ, az elejétől fogva részt kapott az ő lényegéből” (p. 78). Ebben megmutatkozik

az a tény, hogy „a férfi és a nő tükörképe az Atyának és a Fiúnak, Krisztusnak és az Egyháznak” (p. 68). Ezért „a nő készségének többlet szint ad a Fiú Atya iránti engedelmissége” (p. 68–69). Ezen felül megérthetjük, hogy a nő „nem egy lezárt válasz” (p. 93), hanem egy olyan válasz, amely levésben van. A férfi „kötelezettsége a megkövetelésre (...) részét képezi szolgálatának, vagyis hogy fej, hogy fő legyen” (p. 65). „A nő számára ott a parancs, hogy engedje magát a férfi akarata által alakítani. Ha a férfi akarata az, hogy megtegye Isten akaratát, akkor akaratát Isten akarata alakítja. Ily módon a férfi és a nő önátadása Istenben találkozik” (p. 29). Túl az erősség és a gyengeség evilági szembeállításán: „Annak, aki igazán szeret, szüntelenül szeretnie kell: ezt meglehet tenni éppoly jól az erőben, mint a gyengeségben. A szeretet által vezetve lenni ezért tehát nem azt jelenti, hogy az erőtlenségben találjuk magunkat. Az alávetetés a szeretet felől nézve lehet olyan erős, mint a vezetés” (p. 39–40). Különösen ott nyilvánvaló ez, „ahol az alávetetés örömmel történik meg, kérdésfelvetés nélkül és azonnal, a szeretet a legtöbb esetben annak a szeretetnek veti alá magát, amely parancsol. Mivel ez lehetővé teszi a parancsoló szeretet számára, hogy az legyen, ami lenni akar: szeretet. Aki a szeretetben irányít, semmi esetre sem a távolságot akarja kiemelni, hanem ellenkezőleg: oly módon akarja kinyilvánítani a szeretetet, ahogyan az *gyakorolható*” (p. 79). Ezért hát „a vezetett személynek (...) el kell fogadnia az őt vezető szeretetet, még ha nem is ismeri azt” (p. 38). „A szeretet akkor tökéletes, hogyha már nem önmagát tükrözi vissza” (p. 113).

Hipotetikusan azt is mondhatjuk, hogy a férfi és a nő számára „az, amit tettek, nem helyes, hacsak nincs meg a szeretet és a szolgálatra vonatkozó akarat mindkét félben” (p. 115).

b) A cselekvő szeretet

„A hiteles szeretetben helye kell, hogy legyen a másik erőfölényének” (p. 104). Tételezzük fel, hogy a nő „teljes támogatásra talál a férfi lelki magatartásában” (p. 57). Ez esetben „ha a beleegyezést egyszer már megadta, a nő igenje a férfin belül él (...). Az a férfi: ő az, aki alakot ad majd neki” (p. 87). A jegyes számára az, hogy „egyszerűen elfogadták a megadott beleegyezésben, nem kikötve, mikor és hogyan, részét képezi az örömnél” (p. 86–87). A maga részéről „ez az a pillanat, amikor a férfi meghajtja erejét, és átadja azt a nőnek” (p. 124). „A férfi ebben a pillanatban eltűnik abban a tényben, hogy odaadta magát, s egyszerűen csak szabad tér lesz a nő számára Istenben” (p. 73). „A Szeretben mindenki önmagát akarja odaadni, s a másik immár nem ha-

tár, hanem szabad tér” (p. 114). Egyszóval: „Polaritásában a szeretet olyan átfogóvá lesz, hogy minden máshoz is hozzáférést biztosít: a hithez, amit senki sem őrizhet meg, csak a szeretet által; a reményhez, az önátadás minden formájához. Ez a szeretet egyszerre adja meg az (Istenben való) összetartozás érzését, amely felhatalmazza arra, hogy még a leginkább előre láthatatlan szerepköröket is betöltse. A szeretet cselekvésében az ember úgy érzi magát (miként az egész Szeretetből fakadó élet során), mint egy lakomán: meghívták, és vendégként eljött – s a Szeretetben végső soron mindig vendégek vagyunk –, hogy végezetül használatba vegyen bizonyos funkciókat az étkezés közben, a legnagyobb természetességgel. Úgy érkezik ide az ember, mint egy ünnepre, s egyszer csak meglepődik, hogy el kell mosogatni a tányérokat, mivel ez szükségesnek tűnik ahhoz, hogy az ünnep fennakadás nélkül bonyolódjon le” (p. 51).

c) Az isteni Szeretetben megoltalmazott emberi szeretet

A szentség által, amely kezdetként megpecsételi jegyességüket, a házastársaknak „képesnek kell lenniük arra, hogy odavigyék magukat Isten elé, és benne adják át egymásnak magukat, különben nem teljesülnek be” (p. 59). Ez azt jelenti, hogy „ha a házasságot szentségileg kötötték meg, akkor a nem-i kapcsolat hozzákapcsolódik a Krisztus és az Egyház közötti szentségi élethez. A szentségek válnak a neminek, jobban mondva: a keresztény egész testi életének a szabályává és a mértékévé” (p. 26). „A keresztény házások közötti aktus szintén a szentek közösségéhez tartozik” (p. 123). „Ugyanúgy nyitott Isten előtt” (p. 36). „A házastársi szeretetnek törekednie kell arra a tisztaságra, amely részesedik az Egyház beleegyezésében és a fogadalmak beleegyezésében” (p. 22). Azaz ha „a keresztények egymás között szentül élnek, a kapcsolataik hitvalláshoz hasonlítanak majd” (p. 109). Valójában „kölcsonös alakulásukban a házastársak egyike és másika is el lesz vezetve önmaga valódi odaadására, a valódi *sume et suscipe*-re [vedd és fogadd el]” (p. 208). Ezen átfogó szövegkörnyezetben „a testi aktus számos lelki dolog koncentrációja. Ahhoz, hogy termékenyek legyenek, a házastársi engedelmesség közös nevezőjére kell mindkettejüknek helyezkedniük. Ugyanis a keresztények számára az aktus termékenysége sokkal inkább az engedelmességben, s nem a nemzett gyermekben áll fenn” (p. 24).

Így megérthetjük, hogy „legtökéletesebb formájában az aktust szentháromságos módon kell felfognunk” (p. 140). Másrészt úgy tűnik, hogy keresztény szempontból „az aktus Istenben teljesül be, mivel Isten Lelkében

került rá sor, s ő továbbra is cselekszik, s nem veszít semmit aktualitásából” (p. 31). Innen elnyerhetjük az igaz megértést, amely felismerteti „a házastársak alámerülését az aktusban. (...) Nem arról van szó, hogy az emberi lény egészen Isten dimenzióig kitágíthatná magát; hanem teremtményisége igen valószínűleg részesedik Isten mindig többjében” (p. 174).

Ekként az Istenre nyitott hiteles Szeretet által a házastársak „együttesen alkotják azt a teret, amelyben Isten elárad” (p. 22).

KONKLÚZIÓ

A könyv két oldala nyújtja számunkra a legjobb szintézist:

1. „Az isteni Atya számára a Fiú nemzése olyan aktus, amely teljes egészében igénybe veszi, elhalmozza és közvetlenül meghatározza őt. Az önmagát nemzeni engedés határozza meg a Fiú lényegét, aki semmi mást nem akar, mint megmaradni az Atya nemzői aktusában, mint annak eredményeként lenni. Az aktus beteljesülésében a férfi oly mértékig eltűnhet, hogy hasonlónak válik az Atyához; a tökéletes befogadás által a nő oly mértékig eltűnhet, hogy hasonlónak válik a Fiúhoz”.

2. „Azonban van a Fiúnak egy földi cselekvése is, amely teljes egészében igénybe veszi őt. Olyan erővel és kompetenciával cselekszik, amely megalapozottnak bizonyul. Olyan küldetést tölt be, amelynek helye a világban van, aminek betöltéséhez az erőt az égből kapta; bizonyos értelemben oly mértékig áthatja őt az isteni látás, hogy egész figyelmét a földnek szentelheti. Megváltó erő van benne, amely képes elválasztani a bűnöst a bűnétől, erő, amelyet pontosan akkor kapott, amikor az Atya nemzette őt. Az Egyház pedig, vagyis az egyedi emberi lény (a bűnös) itt a nő, aki befogadja ezt az erőt és ezt a kompetenciát, és engedi, hogy Krisztus valóban nemzze és megtisztítsa őt”.

3. „A férfi ereje az aktusban, a nő vezetettsége olyan, mint ezen elsődleges viszonyok visszhangja. A második Ádám megelőzi az elsőt” (p. 45).

„A férfi–nő viszonyt tehát Krisztus szeretete alakítja, és benne a sajátos ember–Krisztus viszony, amelyben az ember (vagy Krisztus) elnyeri alakító funkcióját. Végezetül ott van a Fiú viszonya az Atyához, akit a földön a Szentlélek formált, aki átadja az Atya akaratát a Fiúnak, aki engedelmeskedik. És ez a Lélek ugyanaz az Atyában, mint a Fiúban, az engedelmeskedő szeretete nem kevésbé teljes tehát, mint a parancsolóé.

Akár vezet, akár követ, a szerető emberi lény megérti, hogy ezt a legmagasabb ősképp mintájára kell elgondolnia, és hogy a legtöbb jön el hozzá, aki csak eljöhetett: megtestesült (...), a Szentháromság beengedte önmagába a világot” (p. 36).

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

ANTOINE BIROT 1963-ban született, 1991-ben szentelték pappá. Rómában és Brüsszelben tanult. Morális teológiát tanít az Ars-i szemináriumban, a Jean-Marie Vianney Társaság tagja. Tézisének címe: „A keresztény misztika Adrienne von Speyrnél és Hans Urs von Balthasarnál”.

Az emberi nemiség hitbeli értelmezése felé

A keresztény antropológia kiindulási pontja a Genézis, az ember teremtésének az elbeszélése. Itt találjuk az alábbi mondatot találjuk:

„Megteremtette tehát Isten az embert a maga képére; Isten képére teremtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket” (Ter 1,27 – kiemelés tőlünk, TCs).

Vagyis az ember kezdettől fogva férfi és nő, két nemben létező faj. Pavel Evdokimov egy helyütt úgy fogalmaz, hogy az ember nemisége „archetipikus karizma” – vagyis egyfelől Isten különleges adománya (karizma), másfelől pedig Ádám és Éva ősképeiben, az által minden emberben jelenlévő, alapvető, szimbolikus, illetve transzcendentális jelentést hordozó valóság (archetipikus).

Az alábbiakban a nemiség kérdését fogjuk felvázolni, kiemelve azon gyűjtőpontokat, amelyekre egy keresztény ihletésű antropológia szexualitással foglalkozó részét véleményünk szerint célszerű alapozni.

EGY EMBER, KÉT NEM

A fenti Genézis-idézettől indulunk. A kiemeléssel felhívtuk a figyelmet egy nagyon egyszerű nyelvi szinten megvalósuló, s sokszor figyelmen kívül hagyott jelenségre: az *őt* és az *őket* váltakozására. Amikor az ember megteremtéséről van szó, Isten egyes számban alkotja meg *őt*, de mihelyst előkerül a férfiség és nőség a mondatban, a szent szerző átvált a többes számra: *őket*. Nagyon egyszerű, s ugyanakkor nagyon is mély értelmű ennek a nyelvi játéknak a jelentési horizontja: az ember egy, oszthatatlan, vagyis úgy a férfi, mint a nő integrálisan, teljességgel emberek, nem mondhatjuk azt, hogy az egyik inkább emberi, mint a másik – ahogyan azt például a bevett magyar szóhasználat sugallja, amely a férfit nevezi embernek, a nőt pedig asszony- (állat)nak.

Azonban az *őket* feltűnése határozottan rámutat arra, hogy mégis csak a férfi és a nő kettős egységében valósul meg a teljes emberség. Bár mindkettőn teljességgel hordozzák magukban a *humán*umot, mégis csak kettejük nemi differenciáján és emberi identitásán keresztül teljesül be az ember mint ember. „*Férfi és nő csak együttesen alkotnak egész és rendeltetésének megfelelő embert*”.¹

Vagyis embernek lenni és férfinak illetve nőnek lenni egymástól nem elválasztható dolgok. Csak akkor vagyok ember, ha férfi vagy nő vagyok, s amennyiben férfi vagy nő vagyok, emberségem beteljesedéséhez szükségem van a másik nemre. Ez az alapvető pecsét, amelyet mindannyian személyes egzisztenciánkon hordozunk, átfogóan meghatározza egész létünket. A nemi meghatározottság mindenekelőtt az anatómia, a biológia területén nyilvánvaló: az ember testén viseli nemi hovatartozásának jeleit. Ugyanakkor ez a testi külsőn megjelenő jelzésrendszer egy a test belsejében biológiai szinten megvalósuló különbözőséget is takar, gondoljunk itt a hormon-rendszer férfi és női sajátosságaira. Ez a biológiai determináltság közvetve vagy közvetlenül kihat illetve kapcsolódik a más szinteken megvalósuló női-férfi differenciákhoz. A psziché nemek szerinti különbözőségét már hosszasan és kimerítően taglalták a szakemberek, a leghétköznapiabb jelenségektől (vérmérsékleti, személyiségtypusi stb. eltérések) elindulva, itt csak említés szintjén legyen elég a C. G. Jung által alkalmazott, s az ő nyomán széles körben elterjedt *animus–anima* tézisre utalni, amely szerint minden emberben lakozik egy „női” és egy „férfi” lélek rész, s ezek viszonya, egyensúlya, aránya határozza meg a psziché nemhez kötött jellegét.

Az emberi természet szintjén adott különbözőség okozza és befolyásolja az emberi élet kulturális és társadalmi közegben megnyilvánuló nemi „szereposztását”. A társadalomtudományok szakértői hosszasan tudnának arról szólni, hogy a férfi és női nemi hovatartozás miként, sokszor mily drasztikus módon határozta meg egyes emberek identitását és társadalmi egzisztenciáját (negatív és pozitív diszkrimináció, az emancipációs mozgalmak szükségszerűsége stb.). A kultúra terén az nemi jelleghez már sokkal pozitívabb, nem oly borús következmények kapcsolódnak, mint a társadalmi élet és berendezkedés terén tapasztalt nemi megkülönböztetés. Mindannyiunk előtt ismeretes a férfi és a nő eltérő érzelmi világa, érzékenysége, adottságai, világlátása – s mindez hátrahagyja a maga kulturális lenyomatát is. Bizonyos műfajok, a művészetek egyes területei mintha inkább nőinek, mások pedig inkább férfiasnak mutatkoznának (bár ezen a szinten oly éles és világos határ

¹ WOLFF, H. W., *Az Ószövetség antropológiája*, Harmat, Budapest 2001, 123.

nem vonható, mint a fent említett példák esetében, lévén, hogy ezen a területen a nemi determináció jóval gyengébb és közvetettebb, s más tényezők – egyéni tehetség, kulturális kontextus, személyes élmények – a nemi hovatartozásnál sokkal nagyobb súllyal esnek latba). Ezen a ponton (a fennálló terjedelmi korlátok okán) nem térünk ki részletesen a napjainkban egyre elterjedtebb gender elméletre, amely a biológiai nemiség kategóriáját tökéletesen el kívánja választani a társadalmi, kulturális, pszichológiai nemi identitástól.²

Az ember két nemben létező lény, s e nemi megosztottság az emberi egzisztencia minden területére kihat.

ÉVA MEGTEREMTÉSÉNEK MIÉRTJE

A Genézis két teremtéstörténetet ismer. Az első, papinak nevezett (s az ember teremtése kapcsán szűkszavúbb) teremtéstörténetben (Ter 1,1–2,4a) Isten világalkotó munkája végén, mintegy megkoronázásképpen megteremti az embert, egyszersmind férfinak és nőnek teremti őket. Azonban a második, jahvistának hívott elbeszélés az ember teremtését már jóval bővebben és dramaturgizáltabb módon tárja elénk (Ter 2,4b–3). Isten megteremti Ádámot, elhelyezi az Édenkertben, mindent átad neki. Ádámmal mintha véget érne a teremtés hosszú munkája.

Ám Ádám nem elégedett. Ő azt mondja (pontosabban: úgy érzi), a mű még nem teljes. S ekkor Isten (mintegy *post festum*, a nagy mű lezárása után) megteremti Évát.

Mi is Éva megteremtésének miértje? Mit fedez fel Ádám, mi szívében az a megmozdulás, ami végül Istenig elhat, s arra készíti a Teremtőt, hogy még egy utolsó aktussal zárja le az alkotást? „Nem jó az embernek egyedül” – vagyis Ádám, az ember, aki megkapta az egész teremtett világot, nem találja benne a helyét, mert egyedül ember. Kettős jelentést hordoz Ádámnak ez a beteljesületlenség-érzése: egyfelől feltárja az ember és a világ kapcsolatának alapvető természetét, másfelől pedig lényének és hivatásának legmélyét domborítja ki.

A Szentírás nem hagy kétséget afelől, hogy az ember a lehető legmélyebben kötődik az őt körülvevő világhoz: a világ anyagából teremtetett, mindenét: alkotóanyagát, táplálékát, életterét, cselekvésének és életének tér-idő koor-

² A kérdéskörrel foglalkoztunk már e folyóirat lapjain: TÖRÖK, Cs., *Gender studies és teológia. Harcok és távlatok*, in *Communio* 17 (2009/1–2), 76skk.

dinátait a világ által kapja. A világhoz tartozik – azonban mégsem tud úgy egy lenni a világgal, mint a többi élőlény. A folytonos változtatás, az újítás, az átalakítás, a kultúra-építés mind-mind erre utal. Ugyanakkor mindennek a mélyén fölsejlik a titok, hogy az ember, bármennyire is a világhoz tartozik, mégsem tud a világban társra lelni. Az ember szól, s nem kap választ, kérdésére némaság felel. A világ süket és néma, érzelmektől és gondolatoktól mentes, képtelen a megosztásra.

Mindez arra mutat rá, hogy az ember vágyai túlmutatnak az őt körülvevő világon – vagyis végső soron az ember több, más, mint az élőlények egész sereglete vagy az univerzum. Éppen azért több, mert Isten őt a saját képére és hasonlatosságára teremtette.

Elérkeztünk a második ponthoz: az ember lényének a legmélyéhez. Az ember a Szentháromságos Isten képmása (vö. KEK 2335), ahogyan azt már Ágoston is írta, s éppen ezért lényegéhez tartozik a közösségre való meghívottság, az önátadásban s a másik befogadásában beteljesülő létmód. Az ember – éppen istenképűsége miatt – alapvető meghívással rendelkezik a közösségre, az adott és a befogadott szeretetre.

Ádám ezt a nagy titkot érti meg, megtapasztalva azt, hogy hiába van körülötte mintegy barátként az egész mindenség, minden élőlényével, mégis egyedül van. Nem tud kommunikálni, mert nincs aki befogadná őt, és válaszolna neki; s éppen ezért nem is tud kommúnióra lépni senkivel. Rögtön a Szentírás első lapjain az ember drámai módon szembesül azzal, amit a másokra utaltságnak nevezhetnénk, a másik szomjának, amely érzés végső soron meg kellene, hogy szülje az egyetemes emberi szolidaritást (az már a Bibliában feltáruló döbbenetes tragikumhoz tartozik, hogy ennek a felismerésnek, Ádám egzisztenciális Évára találásának a gyümölcse lesz Káin, aki éppen az ősszülők egyik legelsődlegesebb emberi megtapasztalását tagadja meg öccse meggyilkolásával).

Az ember nemisége így különösen mély jelentéssel telik meg, Éva megteremtése felragyogtatja az emberben elrejtett istenarc igaz mivoltát, amint azt II. János Pál pápa írja:

„Isten szeretet. Megéli önmagában a közösség és a szeretet misztériumát. Amikor a férfiból és nőből álló emberiséget saját képmására megalkotta (...), Isten hivatást bízott rá, és ezzel együtt a szeretetnek és a közösségnek megfelelő képességgel is ellátta.”³

³ II. JÁNOS PÁL, *Familiaris consortio*, 81, 3.

Az ember hivatása tehát szeretet és közösség, s Ádám az első hivatáskereső, aki Évánban megtalálja a választ saját maga nagy kérdésére. Az ember akkor válik emberré, amikor igazán elkezd vágyakozni a másik után, s a másik befogadja ezt a vágyakozást, saját magával válaszolva rá.

A NEMISÉG MINT MEGHÍVÁS EMBERLÉTÜNK BETELJESÍTÉSÉRE

Mint a fentiekben láthattuk, a férfi és a nő, Ádám és Éva megteremtésével teljesül be az ember teremtetésének nagy műve. Ezt úgy is mondhatnánk, hogy Ádám mellett Éva nem *possibilitas* (lehetőség), hanem *necessitas* (szükségyszerűség). A kétnemű ember a másikhoz való kapcsolatában jut el önnön személyiségének megalkotásához, s amennyiben ez a másik az ellentétes nem képviselője, s ez a kapcsolat a szerelem magával ragadó ereje, akkor – a „személy” fogalom szentháromságos dimenzióira utalva – azt mondhatjuk, hogy miközben beteljesedik a jézusi mondás – a kettő egy lesz, s ettől kezdve már nem ketten vannak, hanem csak egy test –, az emberi dimenzió egyszersmind megnyílik az isteni felé, s a humánus lehetőséget kap istenképűsége egy oly szintjének a kibontására, amely a Szentháromság legbensőbb misztériumának feltárása, s amely az egymagában álló ember számára nem elérhető.

Vagyis a férfi-nő kapcsolatban az ember utat talál a nagy célhoz, az isteni hasonlóság újra felleléséhez. Ily módon szemlélve a kérdést azt mondhatjuk, hogy az ember nemisége meghívás – ugyanakkor igen nagy kihívás is. Hisz ahhoz, hogy ez a különös kapcsolat kibontakozzon, mindenekelőtt annak elismerésére van szükség, hogy az ember egyedül, önmagában nem elég saját maga számára. Házasságtörés, prostitúció, meg nem engedett nemi kapcsolatok – mindez nem egy régies prűdéria miatt súlyos vétkek, hanem éppen azért, mert ezekben az ember tagadja, hogy szüksége lenne a másikra, hogy önmagában kevés volna. Neki csak a másik *testére* van szüksége, a „kapcsolt részek” már nem kellene. Épp ezért a nemi erkölcs, a közös szexuáletmosz szétesése nem pusztán a két nem egymás közti viszonyának árnyoldalait állítja elénk, hanem sokkal inkább az ember belső, önmagában vett meghasonlottságát, magába zárultságát. Amennyiben a nemiség árucikk vagy élvezeti eszköz lesz, út a *saját* gyönyöröm és kielégülésem eléréséhez, elveszti eredendő értelmét; hisz ha csak a hús találkozik a hússal, vágy a vággyal, élvezet az élvezettel, akkor esély sincs arra, hogy a két *ember*, az integrális, nem csak húsból, vágyból, élvezetből, hanem félelmekből, álmokból és még sok minden másból álló ember egygé váljon. A kettő közösül,

de nem lép közösségre, így végső soron ketten maradnak, s a nemiség elbukott.

Mindezt figyelembe véve megmutatkozik a nemiség egyik alapvető jelentése az ember számára: önmagam töredékessége, korlátoltsága, hiánya. Azonban ha csak ennyit látunk meg, akkor rossz az optikánk. Ennél sokkal többről van szó. A fenti fogalmak, amelyek valamilyen szempontból negatív jelentést hordoznak, valaminek a hiányát fejezik ki, magukban hordják a csodálatos állítást: az ember nem kész, nem befejezett. Vagyis a nemiség – még ha felületesen szemlélve azt is mondhatnánk, hogy bizonyos szintig az ember elégtelenségét, „fél-ségét” fejezi ki – az emberi egzisztencia alapvető dimenzióját, a folytonos *levést* mutatja meg. Az ember nem *van*, hanem minden egyes pillanatban újra meg újra *lesz*. A Teremtés Könyve első lapjától kezdve ez az antropológiai alaptétel kísér bennünket: az ember *a levés folyamatában létező lény*, s a nemiség ennek a levésnek az eminens módja. Miért? Mert a nemiség megélésében nem önmagamot igyekszem folyton felülhaladni, hanem a másikat többé téve válok én is általa többé. Ez az ember szentháromságos dimenziója: nem öntökéletesítő, hanem a másik személyt folyton megajándékozva, a másik által folyton többé váló személy vagyok – s ezen folyamat két ember közötti legmagasabb foka a testi egygyéválásban betetőző férfi-nő kapcsolat.

Vagyis ahhoz, hogy az ember emberi dimenzióját kiteljesítse, szüksége van nemiségének különleges síkjára is.⁴ Ezért mondtuk, hogy itt *necessitas*-ról van szó. Azonban ez a *necessitas* magában hordoz bizonyos *possibilitas*-okat is, amelyek szükségesek mind a férfi-nő kapcsolat kiteljesedéséhez, elmélyüléséhez. Hisz a szerelemben és házasságban a két fél olyan lehetőséget kap a szeretetre, önajándékozásra, a kommunikációra és kommunióra, amelyet sehol máshol, senki mással nem tudna megélni. Épp ezért a nemiségünk beteljesítése során feltáruló dimenziók oly vitálisak nem csak humán, de hitbeli életünk számára is, hogy ki kell jelentsük: a nemiségben valami módon áttetszik az Isten-rejtelem fénye is.

⁴ Ezen a ponton szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy az itt elhangzottak nem akarják kihegyezni a cölibátus értékét. Ám azt kell mondanunk, hogy az *emberi* út, az első teremtés rendje szerint a férfi-nő kapcsolat a személyi beteljesülés legmagasabb foka (ahogyan ezt az Ószövetség szelleme is mutatja); a cölibátus – Jézus szavai szerint – már a második, eljövendő teremtés rendjéhez tartozik, s ezért ez az út csak annak járható, akinek ezt az Úr megadja. Vagyis kijelenthetjük, hogy emberségünk okán mindannyian meghívtást kaptunk nemiségünkben való beteljesedésünkre, ugyanakkor a különös kegyelem, a cölibátus karizmája okán egyesek meghívtást kaptak arra, hogy a nemiségben való beteljesülést ne egy emberi, hanem egy második teremtéshez kapcsolódó síkon éljék meg.

A NEMISÉG: ISTEN-REJTELEM

Martin Buber, a nagy zsidó gondolkodó, akinek *Én és Te* című műve (a szerző várákozásával szöges ellentétben) döntő hatást gyakorolt kortársaira s az őt követőkre, ezt írja:

„Aki egy nőt szeret, úgy, hogy annak élete jelen van az ő életében, a tekintetéből világító Te az örök Te [ti. Isten] egy sugarába engedi pillantani.”⁵

A szerelemben az ember nem csak a másikhöz, de titokzatos módon Istenhez is különösen közel kerül. Talán nem túlzó és nem visszatetsző ebben az értelemben Szent János apostol szavainak egy újfajta értelmezési síkot is adni:

„Mindaz, aki szeret, Istentől született, és ismeri Istent. (...) Szeretet az Isten: aki szeretetben él, Istenben él, és Isten őbenne” (1Jn 4,7.16).

Miközben szeretek, Isten legbensőbb titkát élem meg – Isten szeretet, olvashatjuk ugyancsak János apostolnál. A férfi-nő kapcsolatában ennek a szeretetnek pedig egy egészen újfajta, szentháromságos dimenziója nyílik meg: két embernek, két személynek a szerelemben megvalósuló kettős egysége. Nem Isten képe ez az emberek között? Istené, aki három személy szeretetben lényegét bíró egysége? Épp ezért nem véletlen, hogy a férfi-nő szerelem erős transzcendens színnel bír, ami a vallásosság története folyamán sokszor és sokféleképpen megmutatkozott.

Talán elég ezen a helyen csak röviden utalnunk arra a világszerte elterjedt mitikus nézetre, amely szerint a jelen világ a férfi és a női princípium (legtöbbször a férfi vonásokat viselő ég/isten/ és a női vonásokat viselő föld/isten/) egyesüléséből, kölcsönös megtermékenyítéséből fakad. A kozmogenezis ezen őspontjára rengeteg rituálé is visszaul, ideértve a termékenységi szertartásokat, az istenek történeteit elmesélő rituálékat, de még a nemi beavatásokat is, amelyeknek nem egyszer központi pontja a férfi és a nő, két szakrális személy vagy akár az egész közösség már-már orgiasztikus nemi egyesülése.

Ezen hatással az ószövetségi zsidóság is szembesült, ám a következetes egyistenhit nem tűrte meg az ilyenfajta dualisztikus (férfi-nő) istenkép megmaradását, ámbár jó néhány szentírási hely mutat ilyen (akár negatívan felbukkanó) befolyásoltságot, amely a zsidókat környező népek köréből indult ki. Végso soron az ószövetségi istenhit hosszadalmas és nehéz harcot folytatott a nemiség deszakralizációjáért (amely sok fronton vívott háborút jelen-

⁵ BUBER, M, *Én és Te*, Európa, Budapest 1999, 129.

tett, hisz számos, a nemiség szakrális voltát hangsúlyozó szokás élt a korabeli Közel-Keleten: kultikus prostitúció, termékenység-kultuszok, áldozatok stb.). A folyamat nyomon követése nehéz vállalkozás lenne.

Annyit azonban megjegyezhetünk, hogy a kereszténység már kezdetektől fogva, kizárva a szexualitás pogány jellegű szakralizációját, egy helyesen értelmezett transzcendens értelmet és célt látott a férfi-nő kapcsolatban, amelynek teljes értékű helye a házasság. Bár a szüzességi eszmény (belső és külső tényezők hatására) erősen tartotta magát, mégis maga Pál is elismeri – szerényen megjegyezve, hogy számára a szüzesség tűnik a jobb útnak, de tisztában van vele, hogy ez az ő személyes állásfoglalása, s nem objektív törvény –, hogy a házasság *életállapot*, amelyre minden házas ember Istentől kap meghívást, ehhez ld. 1Kor 7), s a házasság is jogos és autentikus útja a keresztényi tökéletességre törekvésnek s az üdvösség keresésének.

Ugyanakkor – különösen a középkor és a barokk során – kivirágzott a keresztény-katolikus lelkiségnek egy olyan hajtása, amely úgy az intratrinitáris viszonyokat, mint az Isten-ember kapcsolatot a (testi) szerelem szimbolikus nyelvezetével, misztikus elragadtatás magasan állva írta le. Épp ezért a következőkben figyelmünket röviden ennek a szép és az emberi szerelemben felsejlő Isten-rejtelemről sokat mondó irányzatnak szenteljük.

A SZERELEM MISZTIKÁJA – A MISZTIKUS SZERELEM

A fenti cím valójában megtévesztő, hisz szó sincs a szerelemnek mint olyanak a misztifikációjáról. Sokkal inkább azt akarjuk vele kifejezni, hogy az emberi szerelemnek létezik egy a misztika, a transzcendens felé nyitott oldala, amely különösen is alkalmassá teszi arra, hogy *per analogiam* szóljon Istennek és embernek oly nehezen leírható viszonyáról.

Nagy Szent Gertrúd

A középkori misztika egyik – hazánkban kevésbé ismert – csúcsa a három nagy német misztikus-nő, az ún. „helftai triász”: Magdeburgi Mechtild, Hackeborni Mechtild és Nagy Szent Gertrúd. Szinte egymás kortársaiként, a helftai kolostor vonzáskörzetében élnek ők hárman, s a spiritualitás rendkívüli magaslataira jutnak el.

Közülük korban a legfiatalabb Nagy Szent Gertrúd, aki már korán belépett a helftai kolostorba. Útja gördülékeny, mígnem fiatal apácaként rá nem ébred

magányosságára, egyedüllétére, arra, hogy mindaz, ami korábban olyannyira érdekelte és vonzotta, végső soron üresnek és hiábavalónak tűnik egzisztenciális magára maradottságával szemben.

Így indul meg az ő misztikus utazása, amelynek során jegyesével, Krisztussal akar mind teljesebb egységre lépni. Az apáca, a nő, aki vágyakozik jegyese, a férfi Krisztus után. Írásai megrendítő érzékenységről és lelki mélységről tesznek tanúbizonyságot.

Gyakorivá lesznek az elragadtatások, a látomások, a Jegyes misztikus látogatásai. Egy ilyen alkalomról így ír Gertrúd:

„Éreztem, hogy jegyesem szívembe szállt, én Őt körülfogom és elragadó jóságának kegyes jelenlétét élvezem.”⁶

Lehetetlen nem észrevenni a nyelvezet finomságát, érzelmi telítettségét. Önkéntelenül is felöltik az emberben az Énekek Énekének szövege – amelyet maga Gertrúd is szívesen olvasott, s írásaiban nem egyszer idézett. A nyelvezetben kifejezésre jutó érzések mindenképpen egy nőnek az érzelmei, vagyis Gertrúdban megérezhetjük azt, mit jelent: a cölibátus nemiségünknek az isteni dimenzió általi beteljesedése.

Pár nappal halála előtt Gertrúdnak látomása van, ahol párbeszédbe elegyedik Mesterével. Az Úr szólította meg:

„– Borulj reám, mint ahogy Elizeus próféta ráborult a gyermekre, kit a halálból föltámasztott.

– Hogyan tegyem?

– Tedd kezedet a kezemre, vagyis ajánld föl nekem kezed minden tettét. Éppen így tedd szemedet szememre és minden egyes tagodat az én tagjaimra, vagyis az én ártatlan tagjaimmal való egyesülésben ajánld nekem testednek egyes tagjait minden mozgásukkal, hogy ezután sohase mozduljanak másért, mint az én dicsőségemre és irántam való szeretetből.

Amikor Gertrúd ezt megtette, úgy látszott, mintha aranyöv jönne ki az isteni Szívből, amely körülvette lelkét, és a szeretet feloldhatatlan kötelékével fűzte az Úrhoz.”⁷

Gertrúd számára az Istennel való misztikus-lelki egyesülés a testi tagok egyesülésének, két szerelmes eggyé válásának nyelvén írható le. Nem hisszük, hogy ez bármi módon sértené Isten méltóságát – sokkal inkább azt fejezi ki, hogy az ember férfiként és nőként kapott meghívást a keresztény életre, vagyis az Istennel való mind nagyobb közösség elérésére.

⁶ NAGY SZENT GERTRÚD, *Az isteni szeretet követe*, Szent István Társulat, Budapest 1939, II.6.

⁷ Uo. V.10.

Ramón Llull

Kora egy különös egyénisége volt Ramón Llull – igazi génius, polihisztor, aki rengeteg dologgal foglalkozott, megtérése előtt (és után) ezernyi dolgot kipróbált, olyannyira, hogy a legkülönfélébb kutatók figyelmét fölkelte: vizsgálta őt Umberto Eco mint egy tökéletes nyelv megteremtésére kísérletet tevő utópistát, írásai szerepelnek a középkori misztikusok művei között, ugyanakkor utókor adta neve – *Doctor Illuminatus* – kiemeli azt az emberi és spirituális tiszteletet is, amely kortársai részéről személye felé irányult.

Rengeteget ír, kalandregényes *Vita*-jától kezdve *Ars Major*-áig igen nehéz lenne felsorolni a szerzeményeket. Utazik, hirdeti a hitet, s az így szerzett tapasztalatairól is beszámol *Blanquerne* című utópisztikus művében, amelynek betéte lesz a *Libre de Amic e Amat*, amelyből az alábbiakban is idézni fogunk. Ez az írás az Istennel egyesült imaéletet tárja elénk. „A könyv nem kimondottan a jegyes-misztika vonalába tartozik – hiszen Barátról és Szeretettjéről szól –, mégis megtalálhatók benne bizonyos vonásai.”⁸

„Mondd, barátom, szolt a Kedves, van-e türelmed ahhoz, hogy megkettőzzem vágyódásodat? Igen, válaszolt a barát, ha megkettőződ szerelmemet.”⁹

Már ennél a részletnél is látjuk, hogy Ramon túllépi a barátság sémáját. Mint Gertrúdnál mondtuk, az Istennel való egyesülés, az arra való vágyódás oly hatalmas, hogy ennek legadekvátabb analógiája a férfi és a nő szerelmes vágyódása és egyesülése lehet.

„Elmerülve sétálgatott a barát Kedvese útjain. Egyszer csak megbotlott és tövisek közé zuhant, de úgy tűnt neki: virágok ezek, s ő a szerelem fekhelyére esett.”¹⁰

Llull misztikájának egyik ismertetőjegye a megbúvó bánat, fájdalom. Ám ez a motívum a szerelmi lírából is jól ismert: a szerelemnek, vágyódásnak nélkülözhetetlen velejárója a fájdalom, a szenvedés, az elválás. De még az önmagában elviselhetetlen szenvedés is megváltozik, édessé válik, hogyha a Szeretettért viseli az ember.

„Egyenlő a barát és a Kedves közelsége; mert amint elegyedik a víz és a bor, úgy egyesül a barát és Kedvese szeretete. Amint egybefonódik a tűz és a ragyogás, a lét és a lényeg, az actus és a potentia, úgy forr eggyé az ő szeretetük.”¹¹

⁸ PUSKELY M., *Ezer év misztikájából*, Szent Gellért, Budapest 1990, 198k.

⁹ RAMON LLULL, *Blanquerne, De Amico et Amato*, Nr. 8.; in PUSKELY M., *Ezer év misztikájából*, Szent Gellért, Budapest 1990, 200skk.

¹⁰ Nr. 35.

¹¹ Nr. 50.

A lírai lélekben megszólal a tudós is. Ugyanakkor ez a részlet is azt a kettős egységet, a szeretetben-szerелеmben való eggyé válást fejezi ki, amely már szétrepeszti a baráti szeretet fogalmi kereteit, s arra a mélyebb, sodróbb és viharosabb szeretet-tengerre visz, amelynek képe a szerelem-misztikát végigkíséri.

Ramón Llull talán egyik legismertebb szövegrészlete mintegy kulminálása a Szeretet mindent átfogó, mindent átható jelenlétének:

„Meghérdezték a barátot, honnan származik. – A Szeretetből, válaszolta. – Hogyan lettél? – A Szeretetből. – Ki szült? – A Szeretet. – Miből élsz? – A Szeretetből. – Mi a neved? – Szeretet. – Honnan jössz? – A Szeretetből. – Hová tartasz? – A Szeretethez. – Hol tartózkodsz? – A Szeretetben.”¹²

Keresztes Szent János: A lélek sötét éjszakája

Korának egyik igen sok vihart kavaráó egyénisége volt Keresztes Szent János. A vihar oka kettős volt: egyfelől a karmelita renden belüli reformirányzat okán szerzett magának sok ellenséget, másfelől azonban misztikájának nyíltan és erőteljesen érzéki-érzelmi hangvétele számos „hagyományos Istenről való beszédhez” szokott fület zavart.

János költői vénája hamar kidomborodott, rengeteg írt is. Azonban összes költeménye közül minden bizonnyal a *Lélek sötét éjszakája* című keltette a legnagyobb feltűnést. A spanyol szerzetes ebben az alkotásában a Szerelme-se után vágyódó embert rajzolja meg, aki éjnek idején megszökik szobájából, s egy lámpás fényénél elindul Szerelmeséhez:

„Sötét, nagy éjszakán,
A szeretet tüzében égve,
Ó boldog pillanat!
Kisurranék csöndben, titokban,
Mikor házam már elpihent.”¹³

¹² Nr. 99.

¹³ Itt és az alábbiakban idézve az alábbi kiadás alapján: KERESZTES SZENT JÁNOS, *A lélek sötét éjszakája*, in *A szeretet breviáriuma* (szerk. Sík S.–Juhász V.), Magyar Könyvklub, Budapest 2002, 192k.

Kiderül, hogy a sötét éjszaka fénye nem is egy olajból égő lámpás, hanem egy egészen különös fényforrás:

„A boldog éjjelen,
titokban, hogy ne lásson ember,
S ne lássak én se mást,
Utamra egy tűz szórt lángot:
Az, mely szívemben ég-lobog.”

Itt is megfigyelhető, hogy az egyesülés gyönyöre arányosan fokozódik a vágyakozás lángjának mind égetőbb voltával. A tűznek gyönyörrel égető lángját már csakis a Szerelmessel való egyé válás tudja betetőzni:

„Ó éj, te hű vezér,
Ó éj, a hajnalpírnál kedvesebb vagy,
Ó éj, te egyesítéd
Szerelmesével a szerelmest,
Ki már az ő képére alakult.

Virágos keblemen,
Melyet számára féltve őrzék,
Álomba szenderült:
És én kedveskedőn,
Hűsítém őt cédrusgally-legyezővel.

Mikor a hajnal lágy fuvalma
Borzolgatá hajfűrtjeit,
Akkor szelíd kezével
Megsebesíté nyakamat,
És én legott önkívületbe esetem.

A boldogságnak mámorában
Feléje fordítottam arcomat,
S eltűnt előttem a világ...
És minden bút, gondot feledve
Leroskadék a liljomok közé.”

Mikor kiadásra került a költemény, hatalmas visszhangra talált. Megvádolták Jánost, hogy szerzeteshez méltatlan nyíltsággal ír a testi szerelemről,

sőt páran egyenesen erotikus tartalmú versezetnek vélték *A lélek sötét éjszakáját*. Addig dagadt a botrány, mígnem a sarutlan karmeliták szentéletű atyja arra nem kényszerült, hogy viszontválaszában kielemezze saját költeményét, felfejtse a szerelmi metaforát, megadja a beteljesülő szerelem helyes értelmezését – mindeközben újra meg újra hivatkozva az Énekek Éneke példájára, hisz az a legfelsőbb tekintélynek, a Szentírásnak a részét képezi, mégis a (testi) szerelem képeivel írja le JHWH és Izrael, Krisztus és az Egyház, átvitt értelemben Isten és az emberi lélek kapcsolatát.

János értelmezése egy vonalon halad végig: a lélek vágyódik Isten után, ám ahhoz, hogy a vágya beteljesülhessen, egyesülhessen Istennel, előbb szükséges megtisztulnia. Ez a tisztulás pedig a vágyakozás tüzeiben, a sötét éjszakában következik be. Csak ez után, a vágy tüzeiben és az éj sötétjében megtisztult lelkű-értelmű ember képes elérkezni Istenhez, hogy vele a lehető legteljesebben eggyé váljon.

A XX. században Szent Edith Stein fogja ezt a szent jánosi gondolatot tovább mélyíteni, s ezen tisztulási útnak nem csak misztikus-teologikus, hanem igen alapos filozófiai olvasatát is nyújtva *A kereszt tudománya* című művében.

Keresztes Szent János Avilai Szent Teréz misztikus élményéről

János nagy szellemi és lelki partnere Avilai Szent Teréz volt, aki már János előtt megkezdte a karmelita rend reformját, s aki szintén a középkor utáni misztika egyik csúcsának számít. Alakja, misztikus elragadtatásai ha máshonnan nem is, de Bernini lenyűgöző szépségű szobráról, a római S. Maria della Vittoria templomban található *Szent Teréz extázisáról* ismertek (G. Bernini alkotása). Éppen ez a szobor adott sok pszichológusnak találgatásokra okot, lévén, hogy a szobrász a szentet a misztikus elragadtatás közben oly arkifejezéssel, olyan testhelyzetben ábrázolja, amely egyértelmű párhuzamokat mutat fel a testi szerelemmel. Ezen pszichologikus értelmezést még csak tovább erősíti az angyal alakja, aki arcán furcsa, szinte kéjes-szerelmes vonással készül nyílve szőjét az önkívületben hátrahulló Teréz szívébe döfni.

Maga Keresztes Szent János is leírja egy helyütt Teréz beszámolóját az extázis élményéről, s ez a leírás különösen is egybecseng a Bernini-szoborról elmondottakkal:

„Megesik, hogy midőn a lélek Isten szeretetétől lángol, lát egy Szeráfot, aki a szeretet tüzétől fehéren izzó nyíllal, vagy dárdával döfi át a lelket, amely már ég, mint az izzó parázs vagy lánggal lobog és hatalmasan megégeti. Ilyenkor e nyíl szúrására a lélekben a láng fellobog és oly magasra tör, mint ahogy a tüzes

kemencében vagy kohóban, mikor a parazsat megkotorják vagy fölszítják, szintén föllobog a láng. Ilyenkor a tüzes dárda döfésére a lélek a sebet kimondhatatlan gyönyörűséggel élvezi. ... Lángol és olvadozik a szeretettől, s úgy érzi azt a gyöngéd sebzést és a szeretet édes mérget, amellyel az acél erősen be volt kenve, mint valami heves szűrást szellemének állagában úgy, mintha lelkének szívét fűrná át.”¹⁴

A döfés, a sebzés és vele a kimondhatatlan gyönyörűség; olvadozás a szeretettől, tüzes lángolás és a szeretet édes mérge – mintha a világköltészet egyik legmélyültebb szerelmes költeményének szavai lennének. Teréz a maga női módján írja le azt a csodálatos találkozást, egyesülést, amelyet önkívületi állapotai során átélt. Bernini szobra ezek szerint igencsak hű ábrázolás – a testi egyesülés talán mégis valamiképpen párhuzamba állítható a szellemi egyesüléssel?

A fenti pontokban néhány kiragadott példát láttunk annak megmutatására, hogy az emberi szerelem és az ember s Isten egyesülését óhajtó szeretet párhuzamba állítható egymással a misztika szintjén. Vagyis kezdeti állításunkat – az emberi szerelemben felsejlik az Isten-rejtelem – most már a misztika nagyjainak lebilincselő szövegei illusztrálják.

Azt mondhatjuk tehát, hogy Isten, aki képére férfinak és nőnek teremtette az embert – s ezáltal a nemi egyesülést is megteremtette –, épp ezen istenképűség alapján állva engedi, hogy a Szentháromság lényegét képező szüntelen, olthatatlan és végtelen szeretet, valamint a végtelent a végessel összekötő szeretet kifejezést, emberi alakot, érzelmi hasonlatosságot leljen férfi és nő egyesülésében, két ember teljes eggyé válásában.

Azonban ez az eggyé levés éppen ezen transzcendens dimenziója miatt (mert immanens síkon hogyan is lehetne megmagyarázni, hogy a kettő egy test lesz, s már nem ketten vannak, hanem csak egy test?) bizonyos követelményeket, kötöttségeket, de mindenekelőtt Isten és ember oly összmunkáját, közös cselekvését igényli, hogy önálló szentségként: a házasságként születik meg az Egyházban.

A HÁZASSÁG MISZTÉRIUMA

A fentiekben csak a szerelemről beszéltünk. Napjainkban azonban egy olyfajta szerelmi bódulat uralkodik az embereken, amelynek fényében a házasság sokszor mint valami maradi dolog, a szerelem szabadságának és gondta-

¹⁴ KERESZTES SZENT JÁNOS, *Az élő szeretetláng*, II, 9–13; in PUSKELY M., *Ezer év misztikájából*, 364k.

lanságának a korlátozója mutatkozik. Valóban így van ez? A házasság tényleg a szerelem végét, s egy kötött állapot kezdetét jelenti?

Ezen kérdéseket mindenki fölteszi. De mi történik akkor, hogyha vissza-kérdezünk, megfordítva az optikát: miért kell, hogy a házasság megölje a szerelmet? Valóban szerelem-e a folytonos partner-, közeg- és felelősségváltás? Van-e igazi szerelem, kettőnek a feltétlen és teljes eggyé válása a házasságon kívül?

Nem áll szándékunkban hosszas védőbeszédet írni a házasság pártján. Pusztán azt akarjuk hangsúlyozni, hogy a szerelem, az igazi szerelem – éppen a jézusi mondás alapján – kizárólagosságot jelent, s ez magában foglalja az egyszeriség, a hűség, az őszinteség, a feltétlenség és még sok más vonás együttes meglétét. Ilyen szempontból a testi egyesülés az út vége: minekután a hűségben és a közösségben, a mindent-a-másiknak-adásban elérték az eggyé válásra, akkor történik meg, mint utolsó lépés, a kettő eggyé tétele. Ily szempontból tehát a házasság nem jogi formula vagy éppenséggel szerződés, hanem egyfelől a meglévő szeretet, a teljes egyesülés szándékának deklarálása, másfelől pedig az a kegyelemhordozó szentség, amely képes az emberi kapcsolatot, a két eggyé tett életet megóvni, védeni, egységük megőrzését támogatni. Ezért szól Jézus oly keményen: *„ember szét ne válassza”*. Ahogy a katekizmus fogalmaz:

„Jézus azért jött, hogy a teremtetést eredeti tisztaságában helyreállítsa. (...) Amit Isten egybekötött, azt ember ne válassza szét” (KEK 2336).

Ádám és Éva kudarca, ősbűne ellenére is minden egyes házasság a bűnbeesés előtti tiszta egyesült férfi-nő életnek a fényét hordozza magában s ragyogtatja fel a világnak. Ezért áldja meg Isten Ádám és Éva bűnben és lázadásban is egyként megmaradó frigyből származó gyermekeinek az életszövetségét. Ám ez az életszövetség terhes: a bűn utáni szégyenkezés és egymás előli elrejtőzés ennek a szimbolikus kifejeződése.

A válás századai, a szexuális erkölcs hiányosságai, a kiválasztott nép körében élő *„keményszívűség”* kora után Jézus házasságról, férfi és nő felbonthatatlanul való eggyé válásáról mondott szavai üdvözítő jellegűek, mert a házasság szentségében visszaadják a nemiségnek, a férfi és nő kapcsolatnak az életet, a méltóságot, a szépséget, amelyet az ősbűn megrabolt. Krisztus óta, őáltala, őmiatta a házasság szentsége az ember Istentől akart állapotának sajátos és megújított, üdvhozó kegyelmét hordozza, azt a helyet jelenti férfi és nő számára, ahol teljes meztelenségükben megmutathatják emberi valójukat a másiknak, anélkül, hogy szégyenkezniük kellene.

„Krisztus visszaállította a kezdetek menyegzőiségét, újra felhasználva a Teremtés Könyve teremtő Igéjének szavait a férfiről és az asszonyról: »egy test lesz-

nek». Az igazi házasság, amely nem szociális intézmény, hanem misztérium, attól a perctől kezdve lehetővé vált. Krisztusban legyőzhetjük a »szív keménységét«, betöltve a hűségbe való beletanulást a hűséges Isten képére, aki akkor sem szűnt meg igent mondani nekünk, amikor mi elutasítottuk azt. A férfi és az asszony megnyegzőiségét most már a meghocsátás, a halálnál erősebb élet uralja.»¹⁵

ÉLETRAJZI ADATOK:

TÖRÖK CSABA (*1979) római katolikus pap, az Esztergomi Hittudományi Főiskola filozófia és fundamentális teológia tanára, a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia tv-referense.

¹⁵ CLÉMENT, O., *Riflessioni sull'uomo*, Jaca Book, Milano 1991³, 65.

GÖRFÖL TIBOR

Kétféle hajtás közös gyökérről

Karl Rahner és Hans Urs von Balthasar
szellemi világa

„A legfontosabb problémák talán pont azok, amelyeket ma az emberek egyáltalán nem tartanak különösebben fontosnak. Vegyük csak a teológiai istenkérdést. [...] Túl kevesen gondolnak arra, hogy végeredményben nem Isten van értük, hanem ők vannak Istenért. Olyan teológus szeretnék lenni, aki azt állítja, hogy Isten a legfontosabb; hogy azért vagyunk, hogy önmagunkról megfelelően szeressük Istent, imádjuk őt, érte létezzünk, a saját létünk területéről Isten felfoghatatlanságának mélységes mélyébe vessük magunkat. [...] Isten nem a világunkban létező valamiféle konkrét tárgy, és nem is a világ épületének valamiféle záróköve. Hanem Isten az abszolút, a feltétlen valaki, akivel kapcsolatban vagyunk, de nem ugyanúgy, ahogyan ő velünk, az, akit imádnunk kell, akinek, miközben feltétel nélkül kapitulálunk előtte, a megfeszített Jézussal át kell engednünk magunkat.”¹ Hogy is lehetne néhány szóban összefoglalni annak a teológiai szenvedélynek a konkrét struktúráját, amely az idézett szavakban kifejeződik? Hány teológus beszélt így Istenről a 20. században? Ki mert még így beszélni Istenről, talán az egyetlen módon, ahogy érdemes? Ki lenne Rahner mellé állítható e szempontból Hans Urs von Balthasaron kívül? Egyetlen rövid szövegben itt áll előttünk a rahneri gondolkodásnak számos olyan alapeleme és dimenziója, amely a húszas évek derekától hat évtizeden át szüntelen és nyugtalan vizsgálódásra indította Karl Rahnert, egészen a katolikus teológusként szerzett tapasztalatairól számot adó (nem sokkal a halála előtt tartott) előadásáig,² amelyben egyebek mellett mindenekelőtt arról a nyugtalanító tapasztalatról

¹ IMHOF, P. – BIALLOWONS, H. (szerk.): *Karl Rahner im Gespräch*, 2. kötet (1978–1982), Kösel, München, 1983, 167.

² RAHNER, K., *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, in LEHMANN, K. (szerk.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, Schnell und Steiner, München, 1984, 105–119.

beszél, hogy az analóg beszédmóddal együtt járó, „az igen és a nem közötti lebegés [...] egyáltalán nem hatja át valóban radikálisan és könyörtelenül mintegy entelekheiként egész teológiánk valamennyi kijelentését; a katedrálról, a szószékről és az egyház szent tanítóhivatalában elhangzó állításaink úgy hangzanak, hogy egyáltalán nem érzékelhető, hogy átjárná őket a teremtmény végső szerénységének remegése, a teremtményé, aki tudja, miként lehet valóban Istenről beszélni, aki tudja, hogy minden állítás csak az utolsó pillanat lehet ama boldogító elnémulás előtt, amely betölti még a mennyet, Isten világos, közvetlen látását is”.³ Akinek ennyire alapvető és komoly problémát jelentett, hogy miként beszélhetünk arról, akit Istennek nevezünk, arról magától értetődően nehéz úgy beszélni, hogy elkerülhető legyen az a banalitás, amelytől olyannyira mentesek még alkalmi és rövid megjegyzései is.

Ráadásul óhatatlanul csak más síkra helyezkedve lehet beszélni, azaz retrospektív képet rajzolni arról, aki oly élesen és egyértelműen elzárkózott a merőben retrospektív történeti vizsgálódásoktól, s folyamatosan az éppen adott körülmények figyelembevétele mellett a jövőre előremutató gondolkodás szükségességére intett. Ugyanakkor természetesen az is igaz, hogy Rahner legendásan eredeti gondolkodásmódja, „szenvedélyes kérdezőmódja”,⁴ „az a képessége, hogy olyan kérdéseket tegyen fel, amelyeket amúgy senki nem mert feltenni”,⁵ elválaszthatatlan attól a ténytől, hogy „véghetetlen sokat tud a keresztény hit forrásairól”,⁶ s gondolkodásából soha nem hiányzott az a törekvés, hogy elfeledett tényezőket emeljen ki a keresztény hagyomány megkövültnek tűnő és megszokottnak számító alakzatai közül,⁷ „az a felfedező-

³ Rahner, K., *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, i. m., 107.

⁴ LEHMANN, K. KARD., Karl Rahners Bedeutung für die Kirche, in *Stimmen der Zeit*, Spezial 1 (Karl Rahner – 100 Jahre) (2004), 3–14., 9.

⁵ VORGRIMMER, H., Zur bleibenden Aktualität Karl Rahners, in *Theologische Revue* 100 (2004), 91–100., 93.

⁶ LEHMANN, K. Kard., *Karl Rahners Bedeutung für die Kirche*, i. m., 10.

⁷ E szempontból különösen jellemzőek a „gyónás szentségével kapcsolatban már teológiai tanulmányainak első éveiben egészen célzottan információkat gyűjtő Rahner” (WASSILOWSKY, G., Gott berührt im Sakrament: „Vom Sinner häufigen Andachtsbeichte”, in BATLOGG, A. R. et al., *Der Denkweg Karl Rahners* i. m. 36–45., 39.) bűnbánattartás és a bűnbocsánat keresztény hagyományával foglalkozó tanulmányai, amelyekben rámutat az egyéni bűnösség és az egyházi közösség között fennálló összefüggés súlyára (RAHNER, *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament*, in *Schriften zur Theologie* II, 143–185., különösen 144–148.), az „oldás” és a „kötés” kifejezések újszerű értelmezésére vállalkozik (uo. 148–161. és 175.183.), részletesen áttekinti a korai egyház bűnbánattartási gyakorlatát és teológiáját (RAHNER, *Frühe Bußgeschichte in Einzeldarstellungen*, *Schriften zur Theologie* XI, 1973), s szinte érthetetlenül sokat foglalkozik a bűcsű kérdésével (Kleiner theologischer Traktat über den Ablass és Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre, in *Schriften zur Theologie* VIII, 472–487. és 488–518.).

hajlam, amellyel felelevenít és egyenesen felforgató erővel idéz emlékezetbe olyan dolgokat, amiket mindaddig távolinak, elfeledettnek tartottak”.⁸ Már korán átfogó kézikönyvet jelentetett meg a konkrét keresztény életgyakorlat ókori koncepcióiról,⁹ és szinte elegendő találmányra felütni a *Schriften zur Theologie* köteteiben közölt írásokat ahhoz, hogy megmutatkozzon, milyen gyakran lendítik mozgásba reflexióját az iskolás teológia problémái és megoldásai, sőt „maga Rahner ritkán állít mást, mint hogy csupán továbbgondolja a hagyományos iskolás teológiát”.¹⁰ Még az sem túlzás, hogy „Rahner volt az utolsó (vagy legalábbis az egyik utolsó) szerző, aki sikeresen tudott bánni a hagyományos [gondolati formák] sokféleségével”.¹¹

Éppen ezért nem lehet teljesen igazolhatatlan a Rahner szellemi forrásainak és gyökereinek áttekintésére irányuló törekvés. Míg a teljes életmű struktúrájának felvázolása hiábavaló próbálkozás lenne, annak talán van értelme, hogy röviden szóba kerüljenek a rahneri gondolkodást meghatározó formális tényezők, azok a források és strukturális összefüggések, amelyek Karl Rahner egész teológiáját áthatják.

„Rahner teológiája valójában nem a kérdések klasszikus – könnyen egy-
séges rendszerré alakítható – kánonját dolgozza fel, hanem az élet kérdéseiből kialakuló kánonhoz igazodik, nem az elővigyázatosan megválogatott, hanem a kényelmetlen, erővel felszínre törő, gyakran ijesztően profán kérdésekhez, és Rahner hagyta, hogy felmerülő kérdések minden erejét igénybe vegyék. A hit és az élet kérdéseinek összekapcsolása, az elmélet és az élet [...] skizmájának megszüntetése húzódik végig »vörös fonálként« a teológiáján, s elárul valamit a »rendszeréről«, amely – nem véletlen – nem nagyszabású monográfiákban vagy divatos szakkönyvekben fejeződött ki.”¹² Más szóval: a sokszor túlzott absztrakciójú spekulativitással, a valóság talajától elrugaszkodó gondolat kísérletek öncélú művelésével vádolt Rahner gondol-

⁸ METZ, J. B., Isten megismerésének természetes képessége? Karl Rahner harca az ember teológiai méltóságáért, in uő, *Memoria passionis. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban*, Vigilia, Budapest, 2008, 137–153., 139.

⁹ VILLER, M. – RAHNER, K., *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss der frühchristlichen Spiritualität*, Herder, Freiburg, 1938; a források hallatlan ismeretéről tanúskodó átdolgozás „teljesen új művet” hozott létre (lásd BALTHASAR, H. U. v. recenzióját: *Stimmen der Zeit* 136 [1939], 334.).

¹⁰ METZ, J. B., A teológia mint életrajz?, in uő, *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*, L’Harmattan, Budapest, 2005, 198–205., 202.

¹¹ RUSTER, TH., Karl Rahner und die Modernisierung der katholischen Dogmatik, in MIGGELBRINK, R. (szerk.), *Karl Rahner, 1904–1984. Was hat er uns gegeben? – Was haben wir genommen? Auseinandersetzung mit Karl Rahner*, LIT, Münster, 2009, 27–41., 40.

¹² METZ, J. B., Isten megismerésének természetes képessége? Karl Rahner harca az ember teológiai méltóságáért, i. m., 138.

kodásmódjának egyik legalapvetőbb jellemzője, hogy konkrét körülményeket, konkrét helyzeteket, konkrét problémákat tart szem előtt, mindenekelőtt annak a kereszténységnek és annak az egyháznak a konkrét viszonyait, amelynek „hagyományos dogmatikai nyelvezete számos kereszténynek nem érthető többé”.¹³ Hogyan világítható meg a kereszténység belső lényege mind maguknak a mai keresztényeknek, mind általánosságban a mai embernek, valóban a *mai* körülmények között, „mert az ember konkrétan adott történeti pozíciója elkerülhetetlen előzetes adottság, amely részben azt is meghatározza, hogy milyen nézőpontból kell szemlélnünk Isten örök igazságát, máskülönben ugyanis nem lehet valóban szellemünk, szívünk és életünk, a saját létezésünk igazi valósága”¹⁴ – az egész rahneri gondolkodásnak ez a kérdés a belső mozgatórugója.

Ami a kereszténység általában vett konkrét körülményeit illeti, Rahner már az ötvenes évek végén világosan látta, hogy „a napjainkban és a közeljövőben ténylegesen meghatározó keresztény szituáció nem más, mint a diaszpóra helyzete, amely olyan üdvtörténeti *szükségyszerűséget* jelent, amelyből következtetéseket vonhatunk le, sőt kell is levonnunk saját keresztény magatartásmódunkra nézve”.¹⁵ Ez a szituáció, „az egyre fogyatkozó nyájja”, vagyis társadalmi kisebbséggé váló, ugyanakkor ezzel párhuzamosan normális esetben a gettó- és a szektamentális önmagára nézve egyre kevésbé megengedhetőnek tartó egyház¹⁶ (és a legszűkebb környezetében is elszigetelődő keresztények¹⁷) belső összefüggésben van a pluralizmus jellegzetesen jelenkori tényével. Nem véletlen, hogy a kereszténység, különösen a katolikus egyház sorsának alakulását oly aggódó figyelemmel nyomon követő Rahner számos helyzetfelmérő vizsgálódása pontosan a pluralizmus tényének és következményeinek konstataálásával kezdődik.

¹³ MARMION, D., *Some Aspects of the Theological Legacy of Karl Rahner*, i. m. 6.

¹⁴ RAHNER, Probleme der Christologie von heute, in *Schriften zur Theologie* I, 169–222., 173–174.

¹⁵ RAHNER, Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt, in uő, *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Tyrolia, Innsbruck–Wien–München, 1959, 13–47., 24. (a mondatban szereplő *szükségyszerűség* értelme: az az „üdvtörténeti *kell* [dei]”, amelyet „Isten akar, amelynek lennie »kell«, amely fontos az üdvösség szempontjából, az embernek el kell ismernie, bár »önmagában véve« nem abszolút lényegi és kötelező a léte”: uo. 26.).

¹⁶ RAHNER, *Egyházreform. Lehetőség és feladat*, ford. Jakabffy Tamás, Egyházforum, Budapest, 1994, 25–30.

¹⁷ RAHNER, Der Christ und seine ungläubigen Verwandten, in *Schriften zur Theologie* III, 419–439. (magyarul: A keresztény ember és nem hívő rokonai, in *Vigilia* 75 [2010]), 630–638.).

„A mai ember egészen újszerű szellemi helyzete”¹⁸ Rahner szerint ugyanis pontosan azzal függ össze, hogy hatalmas mennyiségű filozófiai problémával, számtalan különböző módszerrel, kiindulási pontok és célkitűzések egész sorával, a történelemtudományi anyag egyre növekvő mennyiségével kell szembenéznie,¹⁹ olyan sokféleséggel és differenciáltsággal, amelyet már semmiképpen sem tud uralni egyetlen ember. „Míg korábban (hozzávetőlegesen a 19. század végéig) egy művelt ember megközelítőleg át tudta látni a világnézeti szempontból releváns ismeretek és kérdések [...] területét, és ily módon nagyjából pontosan *közvetlen* ítéletet tudott alkotni a világnézeti kérdésekről (úgyiszlván első kézből), a világnézeti kérdések mennyisége ma már oly hatalmas, hogy senki sem tud egymaga közvetlen képet alkotni az összes kérdésről, módszerről, ismeretről, nehézségről stb.”²⁰ Ennek a teológiai gondolkodásban feltétlenül figyelembe veendő, sőt a teológiai gondolkodást belsőleg is jellemző pluralizmusnak²¹ nemcsak az a következménye, hogy a teológia mai helyzetében lévő – a legalapvetőbb kérdések terén is elkerülhetetlen járatlanságnak jelét adó²² – ember óhatatlanul „butább”, mint korábbi kollégiai (vagy korábbi ön maga),²³ de az is, hogy a kereszténység megértésére törekedve a teológiának folyamatosan szem előtt kell tartania a „gnószeológiai konkupiszcencia”²⁴ epochális jelenségét, amelytől nem vonatkoztathat el feladatának elhibázása nélkül. A rahneri szövegekben viszonylag gyakran felbukkanó kifejezés az Újszövetség és a magiszterium tanításán belül az eredeti bűn következményeként említett, az ember erkölcsös és erkölccsel ellentétes késztetéseinek küzdelmének megfeleltetett

¹⁸ RAHNER, Kleine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche, in *Schriften zur Theologie* VI, 34–45., 40.

¹⁹ RAHNER, Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie, in *Schriften zur Theologie* XII, 198–211., 199.

²⁰ RAHNER, Kleine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche, i. m., 35.

²¹ Vö. RAHNER, K., Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in *Schriften zur Theologie* IX, 11–33.

²² RAHNER, K., Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute, in *Schriften zur Theologie* VI, 139–167., különösen 140–144.

²³ „Amikor negyven évvel ezelőtt megkezdtem teológiai tanulmányaimat, sokkal ügyesebb voltam, mint ma, ha a lehetséges ismeretek és problémák tömegét veszem alapul. Ma ugyanis oly nagyszámú történeti, metafizikai, filozófiai, nyelvelméleti, szociológiai és vallástörténeti probléma és ismeret létezik, hogy a teológiai anyag e hatalmas tömegéhez képest sokkal butábbnak érzem magam, mint akkoriban” (RAHNER, K., Glaubensbegründung heute, in *Schriften zur Theologie* XII, 17–41., 21).

²⁴ Vö. RAHNER, K., Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften, in *Schriften zur Theologie* X, 104–112.

konkupiszcencia-fogalmat, azt a tényt, hogy „erkölcsi háztartásában az ember nem tud valódi békére és igazi integritásra jutni, nem tudja elérni életének teljes strukturáltságát”,²⁵ az ismeretelmélet területére vonatkoztatja, s azzal az értelemmel ruházza fel, „hogya a legkülönbözőbb ismeretforrásokból tudatunk széttartó információkban és ismeretekben részesül, amelyek már nem szervezhetők pozitív és adekvát módon a tudás pontosan strukturált egészévé”. Az ismeretek és a lehetőségek „ma már feldolgozhatatlan pluralizmusa rávilágít az embernek arra a határára, amely talán a »gnószeológiai konkupiszcencia« fogalmával írható körül”.²⁶

Ennek a helyzetnek több következménye is van a kereszténység lényegének megvilágítására és megértetésére nézve. A legfontosabb talán az, hogy a kereszténység belső tartalmának feltárására törekvő teológia és igehirdetés (mi sem jellemzőbb, mint hogy a kettő rendszerint nem szakad el egymástól Rahnernél) elsődleges feladata a „végső alapdogmák elevenebb, eredendőbb megragadása és kifejezése”,²⁷ „a kereszténység és a kinyilatkoztatás eredendő tartalmára irányuló koncentráció”,²⁸ amelynek a konkrét vallási életben, „a jövő spiritualitásában”²⁹ is ki kell fejeződnie.

A jelenkori szituációról Rahnernek azonban természetesen „hittörténeti” elgondolásai is vannak, más szóval: a jelenkori körülményeket abból a szempontból is számba veszi, hogy mennyiben támogatják vagy gátolják azt, amit a kereszténység elvár az embertől. „Először is józanul, bátran és őszintén ki kell mondanunk, hogy ez a helyzet első pillantásra és első tapasztalásban nagyfokú akadályt és igen mélyreható nehézséget jelent az ember Isten-

²⁵ RAHNER, K., *Glaubensbegründung heute*, i. m., 20.

²⁶ Uo. 21. és 22.

²⁷ RAHNER, K., *Kirche im Wandel*, in *Schriften zur Theologie* VI, 455–478., 475.

²⁸ RAHNER, K., *Glaubensbegründung heute*, i. m., 22.

²⁹ RAHNER, K., *Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft*, in *Schriften zur Theologie* XIV, 368–381. („az jelezhető előre a jövő spiritualitásáról, hogy korábbi időszakok spiritualitásához viszonyítva alighanem a keresztény vallásosság egészen lényegi tartalmára kell összpontosulnia. [...] Gyanítható, hogy ma, az egész világra kiterjedő szekularizmus és ateizmus fagyos időszakában egyáltalán nem fog szirmot bontani a keresztény spiritualitás annyi különálló virága. Ilyen körülmények között a spiritualitás területén is elkerülhetetlen és elengedhetetlen, hogy a végső keresztény meggyőződésekre összpontosítsunk. [...] A jövő spiritualitása a keresztény kinyilatkoztatás lényegi tartalmaira fog koncentrálni: hogy van Isten, hogy meg lehet szólítani, hogy kimondhatatlan felfoghatatlansága alkotja egzisztenciánk és vele együtt spiritualitásunk középpontját, hogy Jézussal és lényegében csakis Jézussal minden erőtlől és hatalomtól teljesen szabadon élhetünk és halhatunk meg, hogy Jézus felfoghatatlan keresztjé áll az életünk fölött, s keresztjének botránya adja életünk igazi, felszabadító és boldogító értelmét – mindezek és a hasonló dolgok természetesen végső soron elmúlt korok spiritualitásából sem hiányoztak, de ebben a fagyos időszakban egyértelműbben, erőteljesebben és bizonyos kizárólagossággal fogják meghatározni a jövőbeli spiritualitást”: uo. 372–374.).

hez fűződő vallási viszonyára nézve. Isten, legalábbis első pillantásra úgy tűnik, valóban messzebbre került az embertől, mióta az ember cselekvésének következtében a természet mintegy lefokozódni látszik az ember alkotótevékenységének anyagává.”³⁰ Azok a megállapítások ugyan az ismert teológiai szekularitáselméletek világát idézik, amelyek szerint a profánná váló kor egyrészt pozitív lehetőségeket is hordoz magában, másrészt magának a kereszténységnek a produktuma, amelynek keménységét és szigorúságát „kibírva” Krisztus halálában „részesedhet” az, aki „nem tér ki gyáván” az emberi létezés „reális szabadságának roppant terhe” elől,³¹ az viszont már Rahner saját és eredeti diagnózisának része, hogy megállapítása szerint a plurális körülmények között, új problémák felmerülése közepette „a végső elvek konkrét alkalmazásának szempontjából a keresztények korunkban és a közeljövőben nagyobb mértékben magukra maradnak, mint az eddigiiek folyamán”,³² mert nem állnak rendelkezésre olyan konkrét keresztény útmutatások, amelyek az általános elveken túlmenően is eligazítást nyújtanának az újszerű viszonyok közepette. Ezzel együtt is sürgető szükségként hivatkozik Rahner arra, hogy a viszonylag nagyszámú általános elven (princípiumon) kívül a kereszténységnek illetve konkrétan a katolikus egyháznak konkrét helyzeteket szem előtt tartó iránymutatásokat (imperatívuszokat) is meg kell tudnia fogalmazni³³ (érdekes amúgy, hogy Rahner pontosan a konkrét körülményekre irányuló intései miatt részesíti nagyobb figyelemben a „prófétai”, mint az „önmagáért való” misztikumot³⁴). Mindezeknek a megfontolásoknak a háttérében pedig az a – rendkívül gyakran, lényeges összefüggésekben hangoztatott – meggyőződés rejlik, miszerint a kereszténység és az egyház története során tényleges és valódi változások mennek végbe, ténylegesen és valóságosan előállnak olyan új jelenségek, amelyek új típusú hitbeli viszonyulást és a hit tartalmának újszerű megfogalmazásait feltételezik vagy követelik.³⁵

A pluralizmus jellemezte szituációnak nem csupán ezek az egészen leegyszerűsítve felvázolt következményei vannak Karl Rahner gondolkodásában. Két olyan terület is feltétlenül említést érdemel, amely nemcsak belső

³⁰ RAHNER, K., *Der Mensch von heute und die Religion*. In *Schriften zur Theologie* VI, 13–33., 22.

³¹ Uo. 26–31.

³² RAHNER, K., *Kirche im Wandel*, i. m. 473.

³³ RAHNER, K., *Prinzipien und Imperative*, in uő, *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Freiburg, 1958 (*Quaestiones disputatae* 5), 14–37.

³⁴ Vö. RAHNER, K., *Visionen und Prophezeiungen*, Herder, Freiburg, 1958 (*Quaestiones disputatae* 4), 9–30.

³⁵ Vö. RAHNER, K., *Über den Absolutheitsanspruch des Christentums*, in *Schriften zur Theologie* XV, 171–184.

összefüggésben áll a jelenkori helyzettel, de a rahneri gondolkodás legalapvetőbb strukturális jellegzetességének is tekinthető: a Loyolai Szent Ignác hatását tükröző szellemiség és a teológia filozófiai dimenziójának nélkülözhetetlenségéről alkotott meggyőződés.

Ha az összefoghatatlannak és egységesíthetetlennek tűnő jelenkori sokféleség körülményei között nincsen többé olyan (fundamentális) teológia, „amely választ tudna adni a pluralizmusra és áttekinthetetlenül sokrétű problematikára”, akkor, állítja Rahner, legalább egy olyan módszernek léteznie kell, amely révén „közvetett módon feldolgozható [...] a szóban forgó szituáció”.³⁶ Minden más, csak éppen nem véletlen, hogy a keresett módszert Rahner pontosan az egzisztenciális döntés szentignáci logikájában jelöli meg, amely meggyőződése szerint a (fundamentális) teológiának alkalmaznia *kell* annak érdekében, hogy „megszüntesse a keresztény kinyilatkoztatás hitelre méltóságának okai és a hit mellett hozott konkrét döntés között tárgyongó hiányt”, vagyis megoldást keressen a (fundamentális) teológia e megoldhatatlannak tűnő problémájára.³⁷ Ez azonban csak az egyik megnyilvánulási formája a jezsuita szellemiség Rahnernél érzékelhető hatásgyakorlásának. Annak ellenére ugyanis, hogy megoszlanak a vélemények a szentignáci szellemiség Rahnerre gyakorolt hatásának mértékéről (egyesek szerint a hetvenes évek végéig semmi sem szólt az ellen az „elterjedt vélemény ellen, hogy Karl Rahner gondolati és teológiai teljesítményére nézve végső soron semmi jelentősége annak, hogy Rahner a jezsuita rend tagja”,³⁸ mások szerint már „a *Geist in Welt*nek az érzékszervi tapasztalatból kiinduló szemlélete mögött is [...] jelentős mértékben ott kell látnunk Ignác hatását”³⁹ és a „transzcendentális szabadság filozófiai szempontból hiteles rahneri fogalma” elválaszthatatlan „a szabadság jegyében álló gondolkodás szentignáci primátusától”⁴⁰), teljesen egyértelműnek tűnik, hogy Rahner egész gondolkodása elképzelhetetlen a jezsuita szellemiség nélkül. Hogy miért, arról csupán néhány szót.

Bár Loyolai Szent Ignác egyháztörténeti jelentősége általánosan vitathatatatlannak számít, Rahner szerint még a jezsuiták sem látták „a kora újkor

³⁶ RAHNER, K., *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, i. m. 202.

³⁷ Uo. 208.

³⁸ NEUFELD, K.-H., *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1998, 360.

³⁹ HILBERATH, B. J., *Karl Rahner. Az ember – Isten titkához rendelt lény*, L'Harmattan, Budapest, 2006, 57.

⁴⁰ NITSCHKE, B., „...der Fragen wegen, die seine und seiner Zeit Philosophie bewegen.” Karl Rahners Ringen um ein transzendentes Denken als Erbe und Auftrag, in MIGGELBRINK, R. (szerk.), *Karl Rahner, 1904–1984. Was hat er uns gegeben – was haben wir von ihm genommen?*, LIT, Münster, 2009, 105–147., 117.

szellemtörténetének egyik nagyszabású és középponti jelentőségű alakját Ignácban”.⁴¹ Ezzel szemben Rahner egyik legalapvetőbb törekvése pontosan annak kimutatása és megvilágítása, hogy Ignác lelkigyakorlatos könyve annak a „vallási irodalomnak” a körébe tartozik, „amely megelőzi a teológiai reflexiót, eredendőbb, mint a teológia, bölcsőbb és tapasztaltabb, mint az iskolás bölcsesség”, annak az irodalomnak a tartományához sorolható, „amelyben a teológusok értekezéseinél eredendőbben fejeződik ki az egyház hite, Isten ígéje és az egyházban szüntelenül tevékenykedő Szentlélek cselekvése”,⁴² azaz „bizonyos értelemben forrása lehet a teológiának”, mert „mindaz, ami önmagukból a teológia absztrakt alapelveiből adekvátan nem levezethető, konkrét megvalósulása a kereszténységnek, valami olyat tud közölni a teológiával, amit a teológia egyébként nem tud felismerni”, s ezért „a lelkigyakorlatoknak a teológia tárgyává kell válniuk”.⁴³

Hogy mit vár Rahner Szent Ignác szellemiségétől a teológiai gondolkodás összefüggésében, arra magától értetődő „ártalmatlanságában” is „rettenetesen” egyszerű a válasz: a közvetlen istentapasztalat lehetőségének és valóságának megvilágítását. Abban a szellemi végrendeletének nevezett írásában, amelyben a rendalapító Ignác szájába adott szavakkal beszél a jezsuita szellemről, identitásról és küldetésről, Rahner minden megkötés, fenntartás és óvintézkedés nélkül szól Isten közvetlen megtapasztalásáról: „Meg voltam győződve róla, hogy [...] közvetlen kapcsolatba kerültem Istennel. [...] Közvetlenül megtapasztaltam Istent [...]. Megtapasztaltam Istent, a név nélküli és kifürkészhetetlen, a néma és mégis közeli Istent, velem kialakított viszonyának szent hármasságában. [...] A lehető legemelkedettebb kifejezésekkel operáló, jámbor teológiai foglalatalkodásaitok közepette talán ártalmatlannak hangzik ez a meggyőződés, alapjában véve azonban rettenetes.”⁴⁴ És ez a tapasztalat nemcsak hogy nem „különleges kiváltsága egy elitáriánus módott kiválasztott embernek”,⁴⁵ hanem egyenesen az a „fő feladata” mindenkinek, aki Ignác nyomdokain kíván haladni, hogy „műsztagógikus segítséget nyújtson másoknak ahhoz, hogy ne nyomják el Isten közvetlenségét, hanem világosan megtapasztalják és elfogadják”,⁴⁶ mert Istennek „nem

⁴¹ RAHNER, K., *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, i. m. 210.

⁴² RAHNER, K., *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*, in uő, *Das Dynamische in der Kirche* i. m. 74–148., 75.

⁴³ Uo. 77.

⁴⁴ RAHNER, K., *Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute*, in *Schriften zur Theologie* XVI, 373–408., 374.

⁴⁵ Uo. 375.

⁴⁶ Uo. 380.

szabad azzá a Nappá válnia, amely mindent láthatóvá tesz, maga viszont nem látható”, hanem a „felfoghatatlan Istennek” Jézus Krisztuson keresztül, ezzel együtt pedig „a Lélek és az intézmény abszolút konfliktusát” elkerülve megtapasztalhatónak kell lennie azok számára, akik „Isten kedvéért igyekeznek megfélekezni magukról, vállalva „az Isten előtti magányt”, és „Isten közelségének olyan műszagógiáját” tudják nyújtani, amely „nem alkot valamiféle különutas programot, sem sajátos és egyedi kereszténységet és spiritualitást”, hanem magával a kereszténységgel akar azonos lenni.⁴⁷

A szentignáci lelkigyakorlatokban elsődlegesen tehát pontosan ez foglalkoztatja Rahnert:⁴⁸ mivel a lelkigyakorlatok szerint a teremtménnyel közvetlenül cselekedni kívánó Isten⁴⁹ akarata (és „a lelkigyakorlatokban Ignác kizárólag ennek megtapasztalásához, [...] a Teremtő és a teremtmény egymással folytatott közvetlen cselekvéséhez akar útmutatást nyújtani”⁵⁰) csak az emberben jelentkező késztetések pontos megkülönböztetése révén ismerhető fel, Rahner szerint Ignácnál a második számít a „normális” választási időnek, vagyis a „vigasz” és a vigasztalanság” megkülönböztetésén alapuló eljárás. Ezzel kapcsolatban különösen azt igyekszik megmutatni, hogy milyen jelentőséget tulajdonít Ignác a „mennyei késztetések” ténylegesen isteni eredetének és isteni eredetük megismerhetőségének, azt vizsgálja, hogy „létezik-e Ignácnál a konkrét [megkülönböztetési] szabályokhoz képest korábbi alapevidencia, amely ezen a téren mintegy a megismerés során egyébként a logika és az ontológia első princípiumai által játszott szerepet tölti be, különbözik a szabályoktól, s egyáltalán lehetővé teszi őket, vagyis a szabályok ennek az alapevidenciának az alkalmazását [...] jelentik, úgyszólván természetfeletti logikát alkotva és visszaulva saját első princípiumukra?”⁵¹ Az egzisztenciális felismerés logikájáról szóló híres tanulmányában Rahner „egész érvelése azon a ponton nyugszik, hogy a kérdéses alapevidenciát megfelel-

⁴⁷ Uo. 382., 384–386., 394., 404., 407., 408.

⁴⁸ Vö. RAHNER, K., *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Kösel, München, 1965.

⁴⁹ „A lelkigyakorlatok idején [...], amikor az isteni akaratot keressük, megfelelőbb és sokkal jobb, ha maga a Teremtő és Úr közli magát a szolgálatára kész lélekkel, átölelve és szeretetere és dicsőítésére vonva őt, és arra az útra vezetve, amelyen ezentúl jobban szolgálhat neki. A gyakorlatok vezetője tehát ne forduljon, ne hajoljon sem egyik, sem másik oldal felé, hanem középen maradjon, mint a mérleg nyelve, hogy a Teremtő a teremtménnyel és a teremtmény az ő Teremtőjével és Urával közvetlen kapcsolatban tevékenykedjék” (LOYOLAI SZENT IGNÁC *Lelkigyakorlatos könyve*, ford. Bálint József et al., Szent István Társulat, Budapest, 1986, Tizenötödik megjegyzés [38–39.]).

⁵⁰ Unmittelbare Gotteserfahrung in den Exerzitien, in IMHOF, P. – BIALLOWONS, H. (szerk.), *Karl Rahner im Gespräch*, 2. kötet, i. m. 31–41., 33.

⁵¹ RAHNER, K., *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*, i. m. 113.

teti [...] annak a mozgásnak, amelyről bizonyos, hogy Istentől ered”,⁵² annak, amit maga Szent Ignác megelőző ok nélküli vigasztalásnak, *consolation sin causa precedenté*nek nevez. Abból kiindulva pedig, hogy ez a bármiféle tárgy megelőző ismeretétől független vigasztalás fogalma különbözik a vigasz tárgyának fogalmától, Rahner a szóban forgó tapasztalat tárgynélküliségének hangsúlyozásához jut el, s azt állítja, hogy „ez a tárgynélküliség [...] maga az Istenre való tiszta nyitottság, a minden konkrét, megjelölhető és megkülönböztethető dolog fölött álló Isten szeretetének névtelen, tárgynélküli tapasztalata, Istennek mint Istennek a megtapasztalása”,⁵³ olyan tapasztalat tehát, amely nem értelmi közvetítettségű, nem meghatározott gondolat formájában jelentkezik, „nem kötődik más – akár vallási szempontból mégoly jelentős – valósághoz”,⁵⁴ nem merül ki Istenre vonatkozó szavakban, képzetekben vagy képekben,⁵⁵ és nem vezethető le „a választás tárgyának szükségességére vagy legitimitására irányuló racionális reflexióból”.⁵⁶ A szálak e téren is messze vezetnének, hiszen „a lelkigyakorlatos útmutatásokat Rahner egy egzisztenciális etikáról alkotott koncepció keretei közé helyezi”,⁵⁷ amelyet közvetlenül összefüggésbe hozott mind a keresztyén élet általános kérdésével,⁵⁸ mind az általános elvek és a konkrét helyzetek közötti feszültség általános problematikájával.

Am nem csupán ezért állítható, hogy „Rahner határozottan elutasítja a teológia és a spiritualitás elkülönítését és szétválasztását”, s „azon kevés 20. századi teológus közé tartozik, aki komolyan veszi a misztikusokat, és teológiai forrásként kezeli az írásait”.⁵⁹ Példának okáért az egyik legalapvetőbb teológiai kérdéssel, a történelem és a transzcendencia viszonyával kapcsolatban is a szentignáci (vagy bírálói szerint szentignácinak tartott) dinamikára hagyatkozik: a világ pozitív megítélésének szentignáci misztikájáról írt korai

⁵² ZAHLAUER, A., *Der Lebensweg erzwingt notwendig Entscheidungen: Spirituelle Theologie*, in BATLOGG, A. et. al, *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, i. m. 262–276., 269.

⁵³ RAHNER, K., *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*, i. m. 117.

⁵⁴ Uo. 118.

⁵⁵ RAHNER, K., *Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute*, i. m. 374.

⁵⁶ RAHNER, K., *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, i. m. 206.

⁵⁷ SUDBRACK, J., *Karl Rahner und die Theologie der Exerzitien*, in MUTSCHLER, H.-D. (szerk.), *Gott neu buchstabieren. Zur Person und Theologie Karl Rahners*, Echter, Würzburg, 1994, 37–61., 43.

⁵⁸ Vö. RAHNER, K., *Über die Frage einer formalen Existenzialethik*. In *Schriften zur Theologie* II, 227–246.

⁵⁹ EGAN, H. D., *Theology and spirituality*, in MARMION, D. – HINES, M. E. (szerk.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, CUP, Cambridge, 2005, 13–28., 14. és 16.

szövegében⁶⁰ az egyszerre a világban és a világ fölött elhelyezkedő keresztény egzisztencia alapmozgását a *fuga saeculi* és a mindig nagyobb isteni valóságnál fogva a világon belül lehetséges istentapasztalat ignáci egységével hozza összefüggésbe, azt hangsúlyozva, hogy „mivel Isten nagyobb mindenél, megtalálható annak számára, aki elmenekül a világtól, de a világon át vezető utakon is szembelelphet az emberrel”.⁶¹ Attól az ugyanitt szereplő állításától pedig, mely szerint „ha az ember már behatolt a hit sötétjébe és a távoli Isten iránti szeretet extázisába, akkor (szakteológiai nyelven szólva) a kegyelem természetfeletti aktussal oly módon felemelhet minden, önmagában véve jó, vagyis a világon belül eleve értelmes cselekedetet, hogy az célját és értelmét tekintve túlnyúljon immanens világi jelentésén, túl az ordo legis naturaen, át egészen Isten életéig; ez a tény kiiktatja a keresztény fuga saeculiból azt a hübriszt, amely egyébként óhatatlanul meglenne benne, mert exkluzív utat alkot Istenhez: a világtól Istenhez menekülve a keresztény embernek el kell ismernie, hogy a világon keresztül is elérhető ugyanaz a világon túl lévő Isten, akinek megtalálása kedvéért kiiktatta a világot”⁶² – ettől az állítástól tehát egyenes út vezet a transzendentális kinyilatkoztatás elméletéhez, s ezzel összefüggésben az anonim kereszténység fogalmához, vagyis ahhoz a kérdéskörhöz, amely talán a leginkább ismertté tette Karl Rahner nevét az egyházi és az egyházon kívüli nyilvánosságban.

További olyan szempont fedezhető fel a szubjektivitás kezelésében, amely belső rokonságot hoz létre Szent Ignác és Rahner szellemisége között. Rahner több helyütt is kiemeli, hogy Ignáccal és az ignáci lelkigyakorlatokkal jellegzetesen újkori valóság jelenik meg a színen: a modern szubjektum, „az a fordulat, amellyel előtérbe kerül a szubjektum, az üdvösség szubjektív kérdése, az egyházban betöltendő feladat szubjektív megközelítése, a reflexió, az egyediség, az egzisztenciális etika, az a »választás«, amelyben a szubjektum valamiképpen lényegi módon van jelen, választ, megfontolást végez, reflektál”,⁶³ „a szubjektum szubjektivitása maga válik olyan kérdéssé a szubjektum számára”, amely korábban nem jelent meg ebben a formában, s „ezért

⁶⁰ RAHNER, K., Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in *Schriften zur Theologie* III, 329–348.

⁶¹ Uo. 346. („minden dologban keresni Istent – ez az ignáci formula magasabb rendű szintézist teremt a vallásosságnak azzal a kettős tagoltságával kapcsolatban, amellyel a vallástörténetben rendszerint találkozni szoktunk: a világtól menekülő misztikus vallásosság és az isteni küldetés alapján a világban tevékenykedő prófétai vallásosság között”: uo.).

⁶² RAHNER, K., *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit*, i. m. 344.

⁶³ RAHNER, K., Vom Offensein für den je grösseren Gott. Zur Sinndeutung des Wahlspruches „Ad maiorem Dei gloriam”, in *Schriften zur Theologie* VII, 32–53., 40.

a keresztény szubjektum számára nem volt mindig kérdés a lehetőségek nagyobb tágassága, az itt és most konkrétan jelentkező körülményeken túl”.⁶⁴ Ebben az értelemben a lelkigyakorlatok „alapvető dokumentumát alkotják az újkori egyháznak”, és „valóban valami újat hoztak létre az egyházban”: „a lelkigyakorlatokkal a szubjektum valóban új jelenséggként lép elő, és részt vesz az egyház újkori valóságának megalkotásában”.⁶⁵ A korábbiakhoz képest „sokkal intenzívebben, radikálisabban önmagára ébredő szubjektumot” megtestesítő, „igazán újkori embernek”⁶⁶ tekintett Ignác nélkül aligha képzelhető el Rahner egész antropológiai reflexiója és transzendentális kísérlete. Még akkor sem, ha Rahner bizonyos szempontból túl is emeli az újkor jellegzetes viszonyain Ignác – mindig egyházi meghatározottságúnak, azaz sosem merőben individualistának tartott – szubjektivizmusát, és „radikálisan újkori szemléletmódját”, és „a lelkigyakorlatok újkor utáni formájának” kérdését felvetve nem tartja kizártnak, hogy olyan „kollektív szentignáci lelkigyakorlatok” is kivitelezhetők lennének, amelyekben „az egyház mindeddig ismeretlen módon tudná megvalósítani a lényegét”, azaz nem egyének, hanem „csoportok lennének alanyai a lelkek megkülönböztetésének és a választási döntésnek”.⁶⁷

És akkor még nem esett szó arról a nagyszámú szövegről, amelyben Karl Rahner – „konkrét istentapasztalat misztikus horizontjáról alkotott általános elméletének” keretében⁶⁸ – a szent szív kultuszának „megújítására”⁶⁹ tesz kísérletet; azokról a szövegekről, amelyekben Rahner a sokféleség és az egység problémáját előtérbe helyezve „a sokféleséget egységesíteni tudó elvként”⁷⁰ értelmezi a szív valóságát, azt hangsúlyozva, hogy bár „Isten eredendő egységének ellenére a vallási egzisztenciának vallási valóságok mondhatatlan sokaságával van dolga”, ha „kimondjuk azt, hogy »Jézus szíve«, Jézus Krisztus legbelső valósága mellett teszünk hitet, és azt mondjuk, hogy Jézusnak ezt a legbelső valóságát Isten titka tölti be”,⁷¹ sőt „Jézus szívéen kívül hol van még egy olyan szó, amely ily módon meg tudja nevezni az egyetlen

⁶⁴ Uo. 45.

⁶⁵ RAHNER, K., *Moderne Frömmigkeit und Exerzitien Erfahrung*, in *Schriften zur Theologie* XII, 173–197., 176. és 181.

⁶⁶ RAHNER, K., *Vom Offensein für den je größeren Gott. Zur Sinndeutung des Wahlspruches „Ad maiorem Dei gloriam”* i. m. 47. és 39.

⁶⁷ RAHNER, K., *Moderne Frömmigkeit und Exerzitien Erfahrung* i. m. 182., 192., 193., 188. és 190.

⁶⁸ TALLON, A., *The Heart in Rahner's Philosophy of Mysticism*, in *Theological Studies* 53 (1992), 700–728., 707.

⁶⁹ ENDEAN, PH., *Karl Rahner and the Heart of Christ*, in *The Month* 30 (1997), 357–363., 361.

⁷⁰ VORGRIMMER, H., *Zur bleibenden Aktualität Karl Rahners*, i. m. 97.

⁷¹ RAHNER, K., *Herz-Jesu-Verehrung heute*, in *Schriften zur Theologie* XVI, 305–320., 317. és 318.

és mindent egyesítő Urat? [...] Nincs egy sem, és nem hangzott el más, mint az a kifejezés, hogy »Jézus szíve«.⁷² A szóban forgó kultuszról írt tanulmányában Rahner nemcsak a jezsuita szellemiség hallatlanul józan megítélőjének mutatkozik (az indifferencia alapelvének következtében könnyen „racionalistává, hűvössé, számíttatóvá, szkeptikussá, fagyossá” váló szentignáci lelkiséget „belsőleg kiegyensúlyozó” tényezőt lát ugyanis a Jézus-szíve-tiszteletben⁷³), de az antropológia, a krisztológia és az istentan belső összetartozásának metafizikai igazolását is nyújtani tudja ezen a teológiai szempontból talán marginálisnak tűnő jelenségen keresztül.⁷⁴

Legalább ennyire alapvető jelentősége van a 20. századi teológiai gondolkodás szempontjából Hans Urs von Balthasarnak. A két katolikus gondolkodó számos támpontot kínál az összehasonlításhoz. A tomista ismeret-metafizika (az idealista gondolkodással való szembenézés igénye ellenére⁷⁵) ugyanolyan meglepő természetességgel alkot alapot mindkét szerzőnél⁷⁶ (a már korán megmutatkozó különbségek ellenére⁷⁷), a patrisztikus hagyománnyal együtt,⁷⁸ ahogyan az eszkatológia területén is mindketten ugyanolyan szenvedéllyel igyekeznek megmenteni az embert a negatív végérvénységtől: Balthasar a nagyszombati teológia révén,⁷⁹ Rahner a transzcendentális kinyilatkoztatás modelljével.⁸⁰ Egyházpolitikai kérdésekben mindketten el-

⁷² RAHNER, K., Der theologische Sinn der Herz-Jesu-Verehrung, in *Schriften zur Theologie* XII, 481–490.

⁷³ RAHNER, K., Herz-Jesu-Verehrung als innerer Ausgleich ignatianischer Frömmigkeit, in uő, *Sendung und Gnade*, i. m. 525–533.

⁷⁴ Az említetteken kívül lásd még főként RAHNER, K., „Siehe dieses Herz.” Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung, in *Schriften zur Theologie* III, 379–390.; Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung, in *Schriften zur Theologie* III, 391–415.; a legjelentősebb idevágó tanulmány természetesen a Zur Theologie des Symbols, in *Schriften zur Theologie* IV, 275–311.

⁷⁵ Vö. BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von den letzten Haltungen*, Freiburg, Johannes Verlag Einsiedeln, 1998 (Studienausgabe, 3. kötet).

⁷⁶ Vö. BALTHASAR, *Epilog*, Einsiedeln–Trier, Johannes Verlag, 1987, 35–69.

⁷⁷ Lásd Balthasarnak a *Geist in Weltről* írt recenzióját: *Zeitschrift für katholische Theologie* 63 (1939), 371–379.

⁷⁸ BALTHASAR, *Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1991³; uő, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus’ des Bekenntners*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1988³; vö. LÖSER, W., *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Knecht, Frankfurt, 1976.

⁷⁹ BALTHASAR, *A három nap teológiája*, Osiris, Budapest, 2000; uő, *Mit szabad remélnünk? Rövid értekezés a pokorról. Apokatasztaszisz*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2007.

⁸⁰ Lásd erről újabban SCHULZE, M., *Ist die Hölle menschenmöglich? Das Problem der negativen Endgültigkeit in der deutschsprachigen katholischen Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Herder, Freiburg, 2008, 317–388. („Die Theologie der Hölle zur Zeit der antropologischen Wende bei Karl Rahner”).

lenfelei voltak az „integralizmusnak”,⁸¹ új pályára kívánták helyezni az egyház konkrét életgyakorlatát,⁸² bár Rahner radikális követeléseit tagadhatatlanul élesen különböztetik Balthasaréitól, aki rendkívül nagy jelentőséget tulajdonított az *instituta saecularia* ekkleziológiai potenciáljainak,⁸³ és a laikusok egyháztani szerepének kérdésében mások mellett Rahnerrel is vitát folytatott.⁸⁴ A jezsuita szellemiség talaján ugyanakkor Rahner ugyanúgy az isteni jelenlét titkának sötét fényében kívánja láttatni a világot, ahogyan Balthasar is a látás iskolájába próbálja bevezetni a keresztény embert,⁸⁵ hiszen mindketten a gyakorlat elsőbbségét, a kereszténység konkrét valóságának életre váltását tartották fontosnak. A két szerző között a teológiai módszer szempontjából jelentkező, igen éles különbségek nem utolsósorban abból fakadnak, hogy míg Balthasar a krisztusi alak levezethetetlenségét és folyamatosan meghökkentő újszerűségét helyezi előtérbe,⁸⁶ kiemelve (természetesen Rahnerrel szemben), hogy „Krisztus keresztyével kapcsolatban nem létezik semmiféle [...] előzetes transzcendentális megértés”,⁸⁷ Rahner éppen azt próbálja kimutatni, hogyan illeszkedik egyrészt Jézus Krisztus jelensége a világ kibontakozó történelmébe,⁸⁸ másrészt a hüposztatikus egység az emberi szellem inherens dinamikájába.⁸⁹ Ehhez kapcsolódóan Balthasarnál inkább tág értelemben vett esztétikai, míg Rahnernél inkább (Balthasar heves, talán túlságosan heves bírálatával találkozó⁹⁰) transzcendentális megközelítésmód érvényesül.⁹¹ És a még hosszasan folytatható sor helyett: a fennálló különbségek ellenére mindketten a modern ember számára igyekeztek

⁸¹ BALTHASAR, *Integralismus heute*. *Diakonia* 19 (1988), 221–229.

⁸² BALTHASAR, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche dieser Zeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1989⁵.

⁸³ Vö. BALTHASAR, *Unser Auftrag. Bericht und Weisung*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 2004; uő, Wagnis der Säkularinstitute, in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 10 (1981), 238–245.; uő, Zur Theologie der Säkularinstitute, in *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1971², 434–469.

⁸⁴ BALTHASAR, *Gottbereites Leben. Der Laie und der Rätestand. Nachfolge Christi in der heutigen Welt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 1993, 125–133.

⁸⁵ Vö. BALTHASAR, Vom Schauvermögen des Christen, in uő, *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1986, 51–60.; lásd még általában: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. I–III. kötet, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1988^{2–3}.

⁸⁶ BALTHASAR, *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika*. I. kötet. Az alak szemlélése, Sik Sándor Kiadó, Budapest, 2004; vö. uő, *Wer ist ein Christ?*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1993⁵.

⁸⁷ BALTHASAR, *Theologik*. II. kötet. *Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1985, 221.

⁸⁸ RAHNER, K., Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in *Schriften zur Theologie V*, 183–221.

⁸⁹ RAHNER, K., Zur Theologie der Menschwerdung, in *Schriften zur Theologie IV*, 137–155.

⁹⁰ BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1966 (1987⁴).

⁹¹ Lásd Lélek és tűz. Michael Albus beszélgetése Hans Urs von Balthasarral, In BALTHASAR, *Számvetés*, Sik Sándor Kiadó, Budapest, 2005, 109.

megvilágítani a keresztény isteneszme és tapasztalat valóságát és értelmét.⁹² Hogy az istentan terén kettejük között „már nem is lehetnének nagyobbak a különbségek”,⁹³ az sokak számára magától értetődőnek tűnik, míg mások inkább úgy vélik, hogy gondolkodásmódjaik „egy perspektivikus szempontból közös horizonton a katolikus teológia két alternatív, sőt talán komplementer átfogó koncepcióját”⁹⁴ nyújtják. Egybevetésükkel kapcsolatban végső eredményeket egyelőre nem érdemes várni, hiszen alighanem évtizedeknek kell még eltelniük, mire Rahner és Balthasar teológiai gondolkodását el tudja sajátítani a katolikus egyház – néhány pont tisztázásának azonban addig is lehet értelme.

Balthasar egy taláalomra kiválasztott – egészen jelentéktelennek tűnő helyen található – fordulata egészen tömören összefoglalja a kétféle gondolkodásmód különbségét: egy helyütt Balthasar „az üdvtörténeti és a mögötte húzódó immanens Szentháromságról”⁹⁵ beszél. A „mögötte” az a szó, amely elképzelhetetlen lenne Rahnernél. Ha Balthasar gondolkodása (talán) három fő területre tagolható, 1. olyan – krisztológiai alapú – szentháromságtanra, amely a hagyományos teológia valamennyi szeletének értelmezését áthatja, 2. a szentháromságtani alapú teológia felől a teljes európai szellemtörténetet feltérképező tájékozódásra, 3. a genuin teológiai felismeréseket – Adrienne von Speyrral⁹⁶ egyetértve – a keresztény élet elméletében felhasználó gondolatiságra, akkor ez a „mögött” teológiájának legalább egyik területén meghatározó jelentőségű. Azt fejezi ki ugyanis, hogy az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság között fennálló viszony értelmezése azért is gondos körültekintést igényel, mert a kettő valóban *viszonyban* áll egymással, azaz nemcsak hogy nem holt identitás nem feltételezhető közöttük, de egységük összetett módon is valósul meg. Hogy miért, arról csupán néhány szót ejthetünk, részben Balthasar Rahner-recepciójával összefüggésben, részben attól függetlenül.

A rahneri megváltástannak szentelt – „a kétféle teológia alapvető különbségét alighanem a legjobban megvilágító”⁹⁷ és a „kereszteológia leértékelésének”⁹⁸ vádját szelídebb formában megismétlő – híres exkurzusában Hans

⁹² BALTHASAR, *Gottesfrage des heutigen Menschen*, Herold, Wien, 1956.

⁹³ KRENSKI, TH., *Krisztus minden felől. Hans Urs von Balthasar párbeszédei*, Sik Sándor Kiadó, Budapest, 2005, 81.

⁹⁴ LÖSER, W., *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*, Herder, Freiburg, 2005, 82.

⁹⁵ BALTHASAR, *Die Würde der Frau*, in uő, *Homo creatus est* i. m. 134–141., 140.

⁹⁶ VÖ. BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1989[†].

⁹⁷ RAFFELT, A., *Balthasar – Rahner: eine „Vergegnung“?*, i. m. 500.

⁹⁸ BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, i. m. 92.

Urs von Balthasar⁹⁹ *A hit alapjaiban* jelentkező (a „szélsőségesen antiokhiai hangsúlyokkal” összefüggésbe hozott) megváltástani problémákat szentháromságtani kérdésekre vezeti vissza, arra, hogy Rahnernél nem egyértelmű, Isten kifelé irányuló mozgása „magába nyeli-e egész immanens mozgását”,¹⁰⁰ azaz meg tud-e maradni a kettő között egy olyan differencia, amely révén pontosabban meghatározható az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság viszonya – Balthasar szerint ugyanis a szükséges pontosítás hiányának az egész teológiára nézve végzetes következményei vannak, hiszen legkésebb az idealizmus óta fenyeget az a veszély, hogy a világban kifejtett isteni cselekvést a gondolkodás Isten önmagához jutásának eseményeként fogja fel.¹⁰¹ „Keresztény szempontból az üdvtörténeti Szentháromság kétségkívül az immanens magyarázataként jelenik meg, az utóbbi azonban az első hordozóalapja lévén nem azonosítható vele minden megkülönböztetés nélkül. Máskülönben ugyanis az a veszély fenyeget, hogy Isten immanens és örök Szentháromsága feloldódik az üdvtörténetiben, világosabban szólva: hogy Istent elnyeli a világ folyamata, s csak azon keresztül jut el önmagához.”¹⁰² Balthasar szerint ugyan Rahner fontosnak tartotta, hogy az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság egységét kimondó tételét annyiban pontosítsa, hogy a kettő „nem különböztethető meg adekváтан egymástól” (azaz Rahner nem „halott identitást” feltételez a kettő között), ám azok közé a szerzők közé tartozik, akik az üdvtörténeti Szentháromságra az immanensnél jóval nagyobb hangsúlyt helyezve azt a látszatot keltik, hogy az immanens Szentháromság „Isten valódi és komoly önkinyilatkoztatásának és önátadásának bizonyos előfeltételévé süllyed”, a jezsuita teológus ugyanis egyetlen isteni öntudatról és a Szentháromságon belüli dialógus lehetetlenségéről beszélve „különös mód formálisnak” mutatja az Istenen belüli „önközlési folyamatot”, s erről a formális képződményről nehezen belátható, hogy „Isten üdvtörténeti önelteközlésének végtelen ösképe lenne”.¹⁰³

⁹⁹ BALTHASAR, *Theodramatik*. III. kötet. *Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1980, 253–262.

¹⁰⁰ Uo. 261.

¹⁰¹ Mint ismeretes, Balthasar gondolkodásában rendkívül jelentős szerepet játszik Hegel, inspiratív forrásként és elkerülendő veszélyek megtestesítőjeként egyaránt. Balthasar idevágó megfontolásait tömören rekonstruálja például WALLNER, K. J., *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Heiligenkreuz, 1992 (HKSR 7), IV. fejezet: *Im Ringen mit Hegel: Gottes Weltverhältnis im „Überblick“?* (224–269.)

¹⁰² BALTHASAR, *Theodramatik*. II/2. kötet. *Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1998², 466.

¹⁰³ BALTHASAR, *Theodramatik* III, 298. sk.

E szempontból nem haszontalan röviden figyelmet szentelni a két teológus krisztológiai elgondolásai között mutatkozó különbségeknek, mivel ismeretükben számos félreértés és téves értelmezés elkerülhető. A mindkét gondolkodó életművét kiválóan ismerő Werner Löser, aki szerint „ritkán részesült teológiai tétel oly nagy figyelemben, mint Rahnernek az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság egységét kimondó axiómája”,¹⁰⁴ már 1984-ben kiemelte, hogy a rahneri szentháromságtan megértéséhez figyelembe kell vennünk a Rahner által képviselt „tisztán khalkédóni” és az általa elutasított (katolikus téren elsősorban Balthasarnál jelentkező) „újkhalkédóni” krisztológiai modellt: az utóbbi „úgy értelmezi a Názáreti Jézusban megvalósuló hüposztatikus egységet, hogy tendenciáját tekintve a *communicatio idiomatum*ot a tulajdonságok azonosságaként fogja fel”,¹⁰⁵ az előbbi viszont a khalkédóni „keveretlenül” értelmében világos határt húz az ember Jézus és az isteni Logosz élete és halála között, s ezért egészen másfajta (jelen esetben a balthasari helyettesítés helyett a szolidaritást középpontba állító) megváltást is dolgoz ki.¹⁰⁶ Szentháromságtani szempontból a különbség főként azért fontos, mert míg Balthasar éppen az Újszövetség tanúsága szerint Jézus és az Atya között folyó párbeszédre hivatkozva állítja, hogy magán az immanens Szentháromságon belül is örök dialógusnak kell folynia, hiszen „ha Jézus egyes szám második személyben szólítja meg az Atyát, [...] akkor az ajkáról elhangzó *te* első pillantásra valóban emberi szó, de szükségképpen Istenben

¹⁰⁴ LÖSER, W., Trinitätstheologie heute. Ansätze und Entwürfe, in BREUNING, W. (szerk.), *Die Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Herder, Freiburg, 1984, 19–45., 26.

¹⁰⁵ Uo. 27.

¹⁰⁶ Lásd erről például K. Rahner Balthasar-ellenes polémiaját: *Jesus Christus – Sinn des Lebens*, in uő: *Schriften zur Theologie* XV, 206–216.: „Az istenségnek és az emberségnek a megváltás alapjaként felfogott egységét számos teológus olyannyira egységnek tekinti, hogy – bár nem sértve az istenség és az emberség Jézusban való keveretlenségét kimondó khalkédóni dogmát – mégiscsak az önmagában vett Isten sorsaként értelmezik Jézus sorsát. [...] Az »újkhalkédóni« értelmezés (a misztérium megőrzésének ellenére is) annak alapján próbálja megérteni a megváltást, hogy Isten szenvedett, Isten meghalt és ezáltal megváltott bennünket. [...] A tiszta khalkedonizmus képviselője viszont e téren ragaszkodik ahhoz, hogy – az istenség és az emberség Jézusban megvalósuló hüposztatikus egysége ellenére is – az istenség és az emberség egységénél keveretlenségüket is fenn kell tartanunk; a halál és a végesség csak Jézus teremtményi valóságához tartozik, az Isten és a teremtmény közötti távolságnak ezen a térfelén, az Istenember teremtményi létsíkján helyezkedik el; az örök isteni Logosz önmagában nem szenvedhet el történelmiséget, nem tud engedelmességből vállalt halált szenvedni. [...] Jézus sorsa, ha jól értjük, valóban Isten saját sorsa; ez a sors azonban nem érinti Isten saját – történelem feletti, szenvedéstől mentes és bünt nem ismerve boldog – életét, Isten valósága és Jézus teremtményisége ugyanis keveretlen. A »tiszta khalkedonikus« azt állítja, hogy »formaliter« Isten szenvedésmentes, szent boldogsága váltott meg bennünket, nem pedig az Isten – maga Isten – belső életébe belespekulált földi és véges valóság.”

létező örök viszonyt kell kifejeznie”,¹⁰⁷ a Szentháromságon belül a kölcsönös megszólítás hiányát.¹⁰⁸ Rahner azzal támasztja alá, hogy az Atyához intézett jézusi szavaknak csakis embersége az alanya, azaz (az axióma értelmében) nem lehet következtetést levonni belőlük Isten belső életére nézve. A különbségek oly világosak, hogy gyakorlatilag érthetetlen, Rahner bizonyos értelmezői (legutóbb például Emmanuel Durand) miért állíthatják még mindig, hogy az immanens Szentháromságból az interszónális, dialogikus dimenziót kiiktatva Rahner jelentős mértékben megsérti („entorse significative”) saját axiómáját, hiszen annak értelmében a Jézus és Atyja között folyó párbeszédből immanens szentháromsági párbeszédre kellene következtetnie, s ezért bár axiómájának leszálló ága meghatározó jelentőségű, felszálló ága nagyon is „problemátikus”.¹⁰⁹

A krisztológia terén mindamellett világos kapcsolódási pontot jelent Rahner és Balthasar között az a meggyőződés, mely szerint „csak Jézus Atyjával és a Szentlélekkel szemben tanúsított magatartásából tudunk meg valamit az egy és egyetlen Istenről” – az viszont már nyomban a két gondolati világ különbségét idézi fel, hogy Balthasar szerint pontosabban „Isten belső szentháromsági élet- és szeretetviszonyairól”¹¹⁰ tudunk meg valamit. Ilyesmire Rahnernél természetesen szó sem lehet. Az előzőek folyamán érintett krisztológiai talajon Balthasar ezután kétféle eljárást hajt végre: egyrészt az Újszövetségben tanúsított üdvtörténeti tényekből állapítja meg a Fiú és a másik két személy viszonyrendszerét, s ennek alapján próbál „tapogatózva” visszahatolni¹¹¹ az immanens isteni élet szférájába, másrészt az előzetesen adott egyházi hitvallás alapján differenciálja az üdvtörténeti és az immanens Szentháromság viszonyát. A hitvallás prioritása abban a formában jelentkezik, hogy az üdvtörténeti tényeket Balthasar nem felelteti meg minden esetben közvetlenül az immanens isteni életnek, hanem az üdvtörténeti és az immanens Szentháromság viszonyainak „eltérésére” figyelmeztet. Ezt a differenciált viszonymeghatározást Balthasar átfogóan a „szentháromsági inver-

¹⁰⁷ BALTHASAR, *Theologik*. II. kötet. *Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1985, 117.

¹⁰⁸ Lásd a rahneri értekezés második fejezetének 25. jegyzetét: „Ennélfogva a Szentháromságon belül sem szólíthatják meg egymást »te«-ként a »személyek«. A Fiúban az Atya mondja ki magát, és nem vélhetjük úgy, hogy maga is alanya »mondásnak«, a Lélek »adomány«, amely maga már nem ad. A Jn 17,21-ben, Gal 4,6-ban és Róm 8,15-ben az Atyát »te«-ként megszólító szavak teremtményi forrásból fakadnak.”

¹⁰⁹ DURAND, E., L'identité rahnéienne entre la Trinité économique et la Trinité immanente à l'épreuve de ses applications, in *Revue Thomiste* 103 (2003), 75–92.

¹¹⁰ BALTHASAR, *Theologik* II, 117.

¹¹¹ BALTHASAR, *Theodramatik* III, 301.

zió”¹¹² fogalmával fejezi ki, konkrétan pedig az immanens viszonyok „üdv-történeti formájáról” beszélve juttatja érvényre. Egyszóval minden olyan esetben, amikor Balthasar Isten immanens életének és viszonyrendszerének „üdv-történeti formájáról” beszél, egyúttal az immanens és az üdv-történeti Szentháromság közötti közvetlen megfelelés hiányára is figyelmeztet, hiszen az „üdv-történeti forma” kifejezés arra utal, hogy a történelem feltételei mellett az immanens isteni viszonyok sajátos ökonomikus formában nyilvánulnak meg. Szó sincs arról, hogy Isten belső viszonyai megváltoznának az üdv-történetben – csupán a megnyilvánulásuk ölt újszerű alakot a történelmi körülmények között.

Csak egyetlen példa. Hogy a megtestesülésben a Fiú passzív szerepet játszik, a Lélek viszont cselekvőként fejt ki hatást, vagyis az üdv-történeti feltételek mellett látszólag éppen ellentétes módon vannak jelen, mint immanens viszonyrendszerükben, ahol a Fiú aktívan vesz részt a passzív Lélek lehelésében, arra Balthasar többféleképpen igyekszik olyan magyarázatot adni, amely megfelel „annak a törvénynek, hogy az üdv-történeti Szentháromság megfelel az immanensnek”:¹¹³ egyrészt azt hangsúlyozza, hogy az önmagát a Lélek aktivitásának alávető Fiú önátengedése valójában olyan cselekvés, „amely – emberileg szólva – az önbirtoklás és az elköteleződés nagyobb fokát igényli, mint az önállóan körvonalazott célkitűzések megvalósítása”, másrészt elismeri, hogy a megtestesült Fiú „bizonyos szempontból valóban a Lélek produktuma lesz, [...] jöllehet a Szentháromság belső valóságában a Lélek az Atya és a Fiú közös lehelésének produktuma”.¹¹⁴ Az utóbbi tényt, a szentháromsági inverzió jelenségét Balthasar a Szentháromság összetett viszonyrendszerével, a személyek valóban reciprok kapcsolati struktúrájával magyarázza, azzal, hogy a Lélek nem csupán passzív produktuma a Fiúnak és az Atyának: a küldetését elfogadó Fiú és az Atya „abszolút és szabad egyetértése nem más, mint a Lelket lehelő közös cselekvésük üdv-történeti formája; lehelésüknek azonban üdv-történeti okokból sajátos rejtettségekben viszsza kell húzódnia a Lélek második aspektusa mögé, amelynek értelmében a Lélek vállalja azt a funkciót, hogy feltétlen, sőt a szenvedésben egyenesen kérlelhetetlen *szabály* formájában az engedelmes Fiú elé állítja az Atya akaratát”.¹¹⁵ Ily módon „helyeződik át” az immanens Szentháromság az üdv-történetibe: az a tény, hogy a Fiú „megfelel” az Atyának, az üdv-történet síkján

¹¹² BALTHASAR, *Theodramatik* II/2, 167–175.

¹¹³ BALTHASAR, *Theodramatik* II/2, 169.

¹¹⁴ Uo. 171.

¹¹⁵ Uo. 173.

engedelmességgként artikulálódik.¹¹⁶ Ez a számos helyütt említett üdvtörténeti „forma”, üdvtörténeti „átfordulás”, üdvtörténeti „áthelyeződés” fejezi ki, hogy Balthasar szemében miért és hogyan szorul differenciálásra az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság azonosságát kimondó axióma. Igaz ugyan, állítja Balthasar, hogy az üdvtörténeti Szentháromság „törvényei” az immanens Szentháromságból adódnak, csak éppen „meghökkenítő variációkkal”¹¹⁷ – ezek a variációk alkotják azokat a tényezőket, amelyek áthidalhatatlan távolságot teremtenek Rahner és egykori bázeli rendtársa között.

A balthasari szentháromságtan ezeknek a variációknak az alapján rajzol aztán képekben és metaforákban gazdag képet¹¹⁸ Isten immanens életéről, főként a Fiú *katabaszi*sából, engedelmességéből, kereszten való elhagyatottságából és pokolra szállásából kiindulva. Mert „bár igaz, hogy a Szentháromság belső titkának üdvtörténeti megjelenése elárul valamit az immanens Szentháromság törvényéről, a belső törvényből semmiképpen sem vezethető le, hogy szükségszerű lenne a megjelenése. Ha viszont már Jézus Krisztusban feltárult az isteni szeretet misztériuma, módunkban áll levonni azt a következtetést, hogy Isten meg is tudta tenni, amit valóban megtett, hogy lealacsonyodása és önküiresítése nem volt ellentmondásban saját lényegével, hanem – előre kieszelhetetlen módon – éppen hogy összhangban állt vele.”¹¹⁹ Az isteni személyek üdvtörténeti cselekvéséből és viszonyrendszeréből (elsősorban a kereszt eseményből) következtet vissza Balthasar mindarra, ami oly sok megütközést és elutasítást változott ki számos teológusból (köztük Karl Rahnerből): az Isten belső valóságában zajló eredendő drámára, Isten belső kenózisára (az isteni személyek önmagukat elajándékozó önküiresítésének folyamatos dinamikájára),¹²⁰ amelyet Balthasar helyenként

¹¹⁶ Uo. 175.

¹¹⁷ Uo. 143.

¹¹⁸ A balthasari szentháromságtan képszerűségét éles bírálattal illeti WERBICK, J., Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie, in *Theologische Quartalschrift* 176 (1996), 225–240. (Werbick szerint „veszélyes” az „önküiresítés és az önátadás metaforikájának izolálása és önállósítása”, ráadásul Balthasar „abszolút rangra helyezi Istenben azt, amit a szeretet emberi tapasztalatában izolált elvvé tesz: az egoizmus legyőzését”: uo. 236. sk.).

¹¹⁹ BALTHASAR, *Herrlichkeit*. III/2/2. kötet, 199.

¹²⁰ A kenózis fogalmát Balthasar a teremtés és a kereszt eseményének leírására is felhasználja: „a tiszta relációként felfogott isteni személyeknek a szeretetben zajló immanens isteni élethez tárított »önzetlenségét« tesszük meg minden alapjává: a személyek önzetlensége megalapozza a kenózisnak azt a első formáját, amely a teremtéshez (főként a szabad ember teremtéséhez) kapcsolódik, hiszen a Teremtő ekkor mintegy átadja szabadságának egy részét a teremtménynek, amire végső soron csak azért számhatja el magát, mert előre látja és vállalja a második és voltaképpeni kenózist, a keresztét, amelyben befogja és felülmúlja a teremtményi szabadság valamennyi szélsőséges következményét” (BALTHASAR, *Herrlichkeit* III/2/2, 198.).

halálnak is nevez,¹²¹ a személyek közötti végtelen távolságra és elszakadásra,¹²² amely ugyan eleve „alányúl” a világ minden távolságának, fájdalomának és szenvedésének, „ám nem értelmezhető »tragicista« módon Istenben megvalósuló »ős-tragédiaként«, mert „csupán” arról van szó, hogy a kereszten Isten „nem *sub specie contraria*, hanem *in specie proprissima* mutatja meg magát: a Fiú látható önátadásában az Atya körütekintés nélküli önátadásaként”.¹²³ Más szóval: a Fiú elhagyatottságában ténylegesen „Isten hagyja el Istent, s ez még mindig üdvtörténeti formája az immanens Szentháromságon belüli személyes viszonyoknak”.¹²⁴ Kérdések azon a ponton jelentkezhetnek Balthasarral kapcsolatban, ahol arról beszél, hogy a Fiú megtestesülésével Isten nem változik meg, hanem „a változhatatlan Isten olyan új viszonyt létesít a teremtménységgel, amelynek következtében új módon mutatkoznak meg belső viszonyai”.¹²⁵ Az immanens Szentháromság üdvtörténetivé való „módosulásával” kapcsolatban Balthasar mintha adós maradna annak megvilágításával, hogy miért nem marad külsődleges ez a teremtményi szférával kialakított újfajta viszony Istenre nézve. Ettől függetlenül is egyértelmű azonban, hogy a szentháromsági személyek időbeli/vertikális és örök/horizontális viszonyát megkülönböztetve¹²⁶ Balthasar egészen másként fogja fel a kettő azonosságát, mint Karl Rahner.

Balthasar Rahnerhez hasonlóan szintén az emberi szellem önmagába zárkozó monizmusának szentháromságtani extrapolációját fedezi fel veszélyként az ágostoni szentháromságtanban,¹²⁷ de, akárcsak Rahner, belső kapcsolatot teremt az antropológiai és a szentháromságtani struktúrák között, nem utolsósorban lényeges szótériológiai következményekkel is (Balthasarnál egészen részletes kifejtést nyer az a meggyőződés, mely szerint a szentháromságtan a sztraurológia és a szótériológia „folyamatosan jelen lévő, belső előfeltétele”¹²⁸).¹²⁹ A formális hasonlóság ugyanakkor nagyfokú tartalmi kü-

¹²¹ BALTHASAR, *Theodramatik*. IV. kötet. *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1983, 74.

¹²² BALTHASAR, *Theodramatik* III, 302.

¹²³ KRENSKI, TH., „Kind oder Enkel von Trennung. Zur Wahrheits-Form der trinitarischen Gottes- und Erlösungslehre Hans Urs von Balthasars, in STRIET, M. – TÜCK, J.-H. (szerk.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Herder, Freiburg, 2005, 181–219., 210. és 212.

¹²⁴ BALTHASAR, *Theodramatik* II/2, 484.

¹²⁵ Uo. 479.

¹²⁶ Uo.

¹²⁷ Uo. 481.; vö. uő: *Theologik* II, 35–39. („Imagines Trinitatis im endlichen Sein”).

¹²⁸ BALTHASAR, *Theodramatik* III, 296.

¹²⁹ Balthasar és Rahner szótériológiájának különbségéről lásd például MENKE, K.-H., *Stellvertretung – Befreiung – Communio. Die zentralen Denkformen der Soteriologie in der deutsch-*

lönbözőséggel ötvöződik. Balthasar egyrészt az immanens isteni lemondás és önzetlenség képzetait közvetlenül áthelyezi az antropológia területére („Istennek önzetlen edényekre van szüksége, amelyekbe beárasztja lényegi önzetlenségét”¹³⁰), másrészt mindkét területen az interszubbektivitás struktúráival operál. „A világ kezdetétől a végéig az egész üdvtörténet [...] az isteni interszubbektivitáson belül megy végbe, amely Jézus Krisztusban nyílik meg, hogy befogadjon minket a terébe. Nem a mi emberi interszubbektivitásunkban történik meg Isten [...], mi történünk meg a Szentháromság belső párbeszédében, a kölcsönös viszonyok, a Szentlélek helyén.”¹³¹

ÉLETRAJZI ADATOK:

GÖRFÖL TIBOR 1976-ban született. A PPKE BTK Kommunikáció- és Média-tudományi Intézet oktatója. Teológiai PhD: 2013. Hans Urs von Balthasar műveit fordítja magyar nyelvre.

sprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts, in *Theologie und Philosophie* 81 (2006), 21–59., különösen 29–38. (sajnálatos azonban, hogy Menke leegyszerűsítő módon az önmegváltás veszélyét kapcsolja Rahnerhez – leegyszerűsítésről azért lehet szó, mivel az önmegváltás teológiai összefüggésben rendkívül idegenül hangzó koncepciójáról Rahner önálló és „ortodox” értelmezést dolgozott ki, lásd RAHNER, K., Das christliche Verständnis der Erlösung, in *Schriften zur Theologie* XV, 236–250.).

¹³⁰ BALTHASAR, Gott erfahren?, in uő, *Neue Klarstellungen*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1995², 13–28., 26.

¹³¹ BALTHASAR, Glaube und Naherwartung, in uő, *Zuerst Gottes Reich*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 2002, 9–33., 23.

MICHAEL GASSMANN

A lélek és az érzékek

Joseph Ratzinger egyházzene-teológiája

„Az a zene, ami az emberré lett és a keresztfán felmagasztosult Krisztus is-tentiszteletének megfelel, a lélek és intuíció, az értelemmel bíró hangzás na-gyobb és szélesebb szintéziséből meríti életerejét. Mondhatnánk, a nyugati zene a gregorián korálistól a katedrálisok zenéjén, a nagy polifóniakon át a reneszánsz és a barokk zenén keresztül ért el Brucknerhez, és ezen felül el-nyerte ennek a nagy szintézisnek belső gazdagságát, és bontakoztathatta ki a benne rejlő lehetőségek bőségét. Ez a nagyság csak itt valósul meg, mert egyedül ez nőhet ki azon antropológiai alapból, ami szellemi és profánt egy végső emberi egységben fog össze. Azon a ponton oldódik fel, ahol ez az antropológia eltűnik. Ennek a zenének nagysága számomra a minket a tör-ténelmi fejlődéshez kapcsoló keresztény emberkép és a megváltásba vetett keresztény hit legközvetlenebb és legnyilvánvalóbb igazolása. Akit ténylege-sen megérint, valahogyan belül ébred tudatára annak, hogy a hit igaz, akkor is, ha még sok lépésre van szüksége, hogy ezt a belátást értelemmel és aka-rattal teljessé tegye”.¹

Ez a részlet, amely „A liturgia világ- és emberképe, illetve ennek kifejező-dése az egyházzében” című tanulmányból származik, a legmagasabb kon-centrációban tartalmazza Joseph Ratzinger „Az egyházzene teológiája” című kötetének a lényegét. Ezalatt a cím alatt jelent meg összegyűjtött írásainak 11. kötete, amelyben különböző előadások és tanulmányok (többek között a fenti is) kerültek egybegyűjtésre, amelyeket a későbbi pápa 1974 és 1994 között tartott vagy írt a *musica sacra* tárgykörében. Még ha igen jelentős is az az időtáv, amelyben „Az egyházzene teológiája” egyes részei keletkeztek, az egyes szövegek vezértézisei magjukban mégis ugyanazok maradtak, úgy-

¹ RATZINGER, J., *Gesammelte Schriften*, vol. 11: *Theologie der Liturgie* (szerk. Müller, G. L.), Her-der, Freiburg i.Br. 2010³, 543. Magyarul: RATZINGER, J., *Új éneket az Úrnak!*, Jel, Budapest 2007, 172–173.

hogy ténylegesen beszélhetünk egy önmagában zárt „egyházzene-teológiáról”. 2000-ben megjelent könyvének, „A liturgia szellemé”-nek a „Zene és liturgia” címet viselő fejezete, amely szintén felvételt nyert az összegyűjtött írások 11. kötetébe, csak megerősíti ezt a kijelentést.

Benedek pápa életrajza tanúsítja a nyugati művészi zene iránt érzett szeretetét, amely mélyen „megérinti”, s amelynek átérzi „átváltoztató erejét”, amely egyszerre nagy liturgia és nagy művészet.² A hagyományát, amely a gregorián korálistól egészen Brucknerig és „ezen túl” vezet, s amelyet a fentebb idézett részben meghatároz, az „ő” zenéjének nevezi. Ez egy német katolikus zenéje (a francia repertoár művei nem kerülnek elő Ratzingerrel), és nyilvánvaló, hogy nem csak meg szeretné őket alapozni teológiailag, de meg is akarja őket védeni. Az egyházzene kapcsán írt írásai igazoló iratok egy több oldalról (még az Egyházon belülről is) támadott és veszélyeztetett repertoár érdekében.

„Az egyházzene teológiája” lényegi szempontja – a személyes színezettel bíró „nagy” zene iránti szeretet mellett – „a lélek és intuíció, az értelemmel bíró hangzás szintézise”, a *musica sacra* megalapozása egy emberkép által, amelyben a „lelki és a profán” egyetlen egységgé lesz. Lényegi szempont még annak a felvetése is, hogy ennek az emberképnek a jelenkori elutasítása képezi annak legfőbb okát, hogy nem születnek új, nagy egyházzenei alkotások.

Különösen a „lelki” és „érzéki” jelenti Ratzinger egyházzene-teológiájának a központi fogalmát. Egy Egyház, amely a Logosz emberré válásán alapul, nem lehet tisztán „lelki”, benne az érzékek és a lélek elválaszthatatlanul egybeolvadt. Ennyiben az egyházzene akkor „igazi”, hogyha megfelel ennek az egységnek, és benne magában az érzékek és a lélek egyetlen, egymást kölcsönösen átjáró egységbe olvadnak össze. „A hit zenévé válása az Ige megtestesülése folyamatának egy része. (...) Nem csupán az Ige megtestesülése, hanem egyszersmind a test átszellemülése is. Fa és réz hanggá lesznek, a tudattalan és a megmerevedett anyag rendezett és értelemmel teli hangzattá lesz. Lejátszódik egy testet öltés, ami szellemivé válás is egyben, és egy szellemivé válás, ami testet öltés is egyben”.³

Ezzel a megállapítással Ratzinger nem csak mindazok ellen érvel az egyháztörténelemben, akik ki akarták űzni a zenét a templomból. Ezzel egyszersmind lehatárolja a *musica sacra*-t a zene többi formájával szemben:⁴

² RATZINGER, J., *Gesammelte Schriften*, vol. 11, 518.

³ Uo. 540. Magyarul: RATZINGER, J., *Új éneket az Úrnak!*, 169–170.

⁴ Uo. 542k. Magyarul: RATZINGER, J., *Új éneket az Úrnak!*, 172k.

az „agitációs zenével” szemben, amelynek a célja az, hogy közös célmeghatározásokra lelkesítsen; a tisztán érzéki zenével szemben, amely az erotikusra irányul; a pusztán szórakoztató zenével szemben, amely csak a csönd súlyát akarja megtörni; a racionalista zenével szemben, amelyben a hangok csupán racionalisztikus építőelemekként szolgálnak. Ezen utóbbiak közé sorolja Ratzinger „a bizottságokban szerkesztett modern énekeket” és „a száraz katekizmus-énekeket” is.⁵ A racionalista zene elleni kritikája egyszerűen a zenei avantgárd ellen is irányul, ahogy ez megmutatkozik „A liturgia szelleme” egy részletében is: „Az úgynevezett modern komolyzene (»klasszikus«) időközben – egyes kivételektől eltekintve – messzemenően egy elit jellegű gettóba zárta be magát, amelybe csak szakértők léphetnek be, és ők is néha csak vegyes érzelmekkel”.⁶ Egy belső világban lejátszódó kultusz veszélyét látja Ratzinger a popzenében, amely a tömegekhez szól, s végső soron a banális kultuszát űzi, vagy a rockzenében, amelynek fesztiváljai a keresztény kultusz ellen-kultuszként fejlődtek ki, „ami az embert a tömeg, a ritmus általi megrázkódtatás, a zaj és a fényhatások segítségével – mondhatni – saját maga alól felszabadítja”.⁷

További fontos lehatárolást tesz meg Ratzinger a pusztán haszonhajtó zenével szemben, mivel ez a fogalom újfent az érzéseknek a lélektől való elválasztását hordozza magában, amennyiben a zene érzékisége itt mint valami pusztán hasznos dolog értődik, amely az átszellemítés magasabb célját szolgálja. Egy ilyen különválasztást Ratzinger már Ágostonnál is felfedez, akinek Vallomásaiból a következő mondatot idézi: „A fülek öröme által a még gyenge léleknek is meg kell találnia a felemelkedést a boldogságok világa felé”.⁸ „Ezzel” – folytatja Ratzinger – „az egyházzene a pedagógia szempontjából hasznos dolog szintjére lett helyezve, s ily módon gyakorlatilag a »felhasználható« kategóriájába esett”.⁹ Ehhez még hozzá lehet fűzni, hogy „Tamás, akár csak Ágoston is, összehasonlíthatatlanul többet tud még mondani mindezekről”.¹⁰ Néhány oldallal később pontosabban meg is mutatja ezt: „A zengő dicséret minket és másokat is a tiszteletre vezet el, mondja még Tamás. És: felébreszti az elszunnyadt embert – pontosan ezt tapasztalta meg Ágoston Milánóban, ahol az éneklő Egyház élménye egy, az egész embert

⁵ Uo. 543.

⁶ Uo. 131. Magyarul: RATZINGER, J., *A liturgia szelleme*, SZIT, Budapest 2002, 132–133.

⁷ Uo. 131. Magyarul: RATZINGER, J., *A liturgia szelleme*, 133.

⁸ Uo. 513.

⁹ Uo. 513k.

¹⁰ Uo. 514.

megrendítő tapasztalattá lett a számára, amely őt, az akadémikust, aki a kereszténységet értékelte mint filozófiát, azonban az Egyházat mint valami tisztán vulgáris dolgot csak egy bizonyos nemtetszéssel tudta szemlélni, az Egyházhoz vezető útra hozta. Innen kiindulva lehet a másikat, a pedagógiákat, a »mások belevonását az istendicséretbe« értelmezni és megérteni. Ha ezen felül még tudjuk, hogy mit jelentett a pedagógia a régieknek: a tulajdonképpenihez való elvezetést, igen, a megváltás és a megszabadítás folyamatát, akkor nem fogjuk ezeket a gondolatokat jelentőségtelennek tartva félretolni”.¹¹

Ha mindezt egybe vesszük, akkor előttünk áll annak a meghatározása, hogy az „igazi egyházzene” milyennek kell lennie: olyan zenének, amely legbensőbb szinten rendít meg, azonban nem vezet csalóka extázisba;¹² egy zene, amely nem engedi, hogy banális célbetöltésre redukálják, ahogyan ez a „bizottsági énekek” esetében megtörténik, amelyeknek foglalkoztatniuk kell a fáradhatatlanul cselekvően résztvevő közösséget; egy zene, amely nem pusztán önmagával van elfoglalva, amint ez a 20. század avantgardjában a szinte matematikai konstrukciók esetében megtörtént; hanem amely szem előtt tartja legmagasabb célját; egy zene, amely nem a tömegeket szórakoztatja, hanem az angyalokkal énekel. „Az igazi liturgiát éppen abban ismeri fel az ember, hogy megszabadít minket minden átlagos cselekedettől, és ismét visszaadja nekünk a mélységeket és magasságokat, a csendet és az éneket. Az igazi liturgiát arról ismeri fel az ember, hogy ez kozmikus, nem egyes csoportokra korlátozott”.¹³

Joseph Ratzinger „Az egyházzene teológiája”-ban a művészet és a kultusz, a szépség és a szeretet szorosan összekapcsolódik. Energikusan fordul például a Karl Rahner és Herbert Vorgrimler által 1967-ben kiadott „Kleines Konzilskompendium”-ban található vélekedés ellen, miszerint a valódi művészetet „alig lehet összhangba hozni” a liturgia lényegével és a liturgikus reform legfőbb alap kijelentésével.¹⁴ Ratzingernél épp fordítva van: csakis az igazi művészet (a lélek és az érzékek művész által kiváltott egymásba olvadásával) lehet valódi egyházzenevé. Különösen is kiviláglik ez „A liturgia szelleme” egy részletéből: „A barokk korszak (különböző módon a katolikus és protestáns térségben) még egyszer megtalálta a világi muzsikálásnak és az istentiszteletbeli zenének egy csodálatos egységét, amely képes arra,

¹¹ Uo. 518k.

¹² Vö. uo. 520.

¹³ Uo. 547. Magyarul: RATZINGER, J., *Új éneket az Úrnak!*, 177.

¹⁴ Uo. 501.

hogy a zene egész fényét, amely a kultúrtörténelemnek ezt a fénypontját jellemzi, Isten dicsőítésének a szolgálatába állítsa. Akár Bachot, akár Mozartot hallgatunk a templomban – minkét alkalommal csodálatos módon érezzük, hogy mit jelent a *gloria Dei*, Isten dicsősége. Ilyenkor a végtelen szépség misztériuma van jelen, és lehetővé teszi számunkra, hogy Isten dicsőségét elevenebbül és hatékonyabban tapasztalhassuk meg, mint ahogyan az sok szentbeszédben történhetne”.¹⁵ Senki más nem írhatott volna le egy ilyen mondatot, hacsak nem egy a gazdag otthoni, délnémet barokk kultúra által átítatott német. Ugyanakkor Ratzinger egyházzenéről szóló írásaiban sehol máshol nem lesz olyan világos álláspontjának a problematikus része, mint itt. Két szempont esik különös súllyal a latba.

Egyrészt a ratzingeri „Az egyházzene teológiája” kizárólag a közép-európai, különösen is a német egyházzene-történet művészi alkotásain alapul. Ratzinger tudatában van ennek a problémának, amikor ezt írja: „Bizonyítanem lehet Európa nagy egyházzenejét egyszerűen csak az Egyház zenéjének nyilvánítani”.¹⁶ „A liturgia szellemé”-ben is kifejezésre juttatja ezt: „Itt van mindenekelőtt a kulturálisan univerzálissá válás, amelyet az Egyháznak teljesítenie kell, ha az európai szellemiség határait döntő módon meg akarja haladni. Arról van tehát szó, hogy milyen legyen a *musica sacra* területén végbemenő olyan inkulturáció, amely egyrészt a keresztény identitást továbbra is megőrzi, másrészt pedig annak univerzalitása is érvényesül”.¹⁷

A II. Vatikáni Zsinat liturgikus konstitúciója, a *Sacrosanctum concilium* a VI. fejezetben az egyházzene kapcsán kísérletet tett egy összekapcsolásra: egyrészt a gregorián korálist határozta meg az Egyház saját énekeként,¹⁸ s azt követelte, hogy az áthagyományozott egyházzenét „a legnagyobb gondal őrizzék meg és használják föl”,¹⁹ s a sípos orgonát is tartsák nagy becsben.²⁰ Másrészt felszólalt a népek áthagyományozott zenéje értékelésének, s az istentisztelet keretében való előmozdításának az érdekében: „Mivel sok országban, főként a missziós területeken megvan a nemzeteknek a maguk sajátos – mind a vallási, mind a polgári életben nagy jelentőségű – zenei hagyománya, meg kell becsülni és meg kell adni neki a megfelelő helyet vallási érzületük ápolására, és az adottságaikhoz alkalmazott istentiszteleten, a 39. és 40. pont értelmében. Ezért a misszionáriusok zenei képzésében komo-

¹⁵ Uo. 130. Magyarul: RATZINGER, J., *A liturgia szelleme*, 131.

¹⁶ Uo. 526.

¹⁷ Uo. 131. Magyarul: RATZINGER, J., *A liturgia szelleme*, 132.

¹⁸ SC 116.

¹⁹ SC 1014.

²⁰ SC 120.

lyan kell gondoskodni arról is, hogy amennyire csak lehet, ápolni tudják az adott nép hagyományos zenéjét mind az iskolákban, mind a szent cselekményekben”.²¹

Joseph Ratzinger, aki – mint láthattuk – egyébként megvédi a liturgikus konstitúciót egynémely exegetájával (pl. Rahnerrel és Vorgrimmlerrel) szemben, ezt a lépést már nem teszi meg. Ratzinger újfent a „lélek” és az „érzések” fogalmaival érvel. „A zene liturgiába való felvételének lélekben történő felvételnek kellene lennie, átváltoztatásnak, amely egyszerre jelent halált és feltámadást. Ezért az Egyháznak kritikusnak kellene lennie a népek előre adott zenéivel szemben; ezeket nem lehetne átváltoztatás nélkül beengedni a szentélybe: a pogány vallások kultikus zenéjének más a helyi értéke az emberi létezésben, mint a teremtés általi istendicsőítés zenéjének. [A pogány kultikus zene] sok esetben arra irányul, hogy a *rhythmosz* és a *melosz* által elvezessen az érzékek extázisához, ily módon azonban nem veszi fel az érzékeket a lélekbe, hanem arra tesz kísérletet, hogy a lelket belefojtsa az érzékekbe, s ily módon váltson ki extázist”.²² Az „igazi művészet” és az „igazi egyházzene” fogalmainak Ratzingernél tapasztalható közelsége okán azt is mondhatnánk, hogy csak olyan zenét lehet „beengedni a szentélybe”, amely megfelel a magas zenéről alkotott óvilági fogalomnak. Mit jelent ez a liturgia ünneplése szempontjából például Afrikában? Hogyha Joseph Ratzinger egyházzene-teológiáját az átlelkesített-érzéki zene és a megtestesült Logosz párhuzamára hegyezzük ki, akkor a helyesen értett nyugati művészi zenének minden egyes hívő esetében egyfajta előfeltételnek kellene lennie a liturgia megfelelő ünnepléséhez.

Ratzinger eszmefuttatásainak egy másik, nem kevésbé problematikus szempontja a világ és az Egyház, s ezáltal a világi és az egyházi zene viszonyában áll. Különösen is tanulságos ebben az összefüggésben „A liturgia szellemé”-nek fentebb idézett része: „A barokk korszak (...) még egyszer megtalálta a világi muzsikálásnak és az istentiszteletbeli zenének egy csodálatos egységét, amely képes arra, hogy a zene egész fényét, amely a kultúrtörténelemnek ezt a fénypontját jellemzi, Isten dicsőítésének a szolgálatába állítsa”. Mozart és Haydn miséi, Bach kantátái és passiói, tulajdonképpen a kor egész jelentős egyházzeneje valójában a lelki és világi tekintély összeoldadásának köszönhető. Lipcse város tanácsa, Eszterházy herceg és Salzburg hercegérseke voltak azok, akik megrendelték ezt az egyházzenét, és a város

²¹ SC 119.

²² RATZINGER, J., *Gesammelte Schriften*, vol. 11, 520.

és udvar zenészeit kötelezték a liturgikus szolgálatokra is. Csakis a lelki és a világi tekintély összefonódásának a háttere előtt születhetett meg egy olyan zene, amely az Egyházon kívül és belül lényegében ugyanaz volt. A francia forradalom következtében lejátszódott szekularizációval ez az egység messzemenően elveszett. Joseph Ratzinger lelkesedése ezért a korért és zenéjéért éppen ezért szemben áll az elvilágiatlanítás követelményével, amelyet XVI. Benedek pápa 2011. szeptember 25-én fogalmazott meg a freiburgi koncertteremben: „Az Egyház történelmi kialakulásában megmutatkozik egy ellenirányú tendencia is, miszerint az Egyház berendezkedik ebben a világban, megelégedik önmagával és hasonul a világ mércéihez. Nagyobb hangsúlyt fektet a szervezetre és az intézményesülésre, mint a nyitottságra vonatkozó hivatására. Hogy eleget tehessen tulajdonképpeni feladatának, az Egyháznak mindig újra azon kell fáradoznia, hogy eloldja magát a világ világiasságától. Ily módon Jézus szavait követi: »Nem a világból valók, amint én sem vagyok a világból való« (Jn 17,16). A történelem a szekularizáció különféle korszakaiban úgymond az Egyház segítségére siet, amely korszakok lényegileg hozzájárultak megtisztulásához és belső reformjához. A szekularizációk – legyen szó az egyházi javak elvételéről, vagy a privilégiumok vagy hasonló eltörléséről – mindannyiszor az Egyház egyre mélyebb elvilágiatlanítását jelentették, amely eközben egyszersmind lecsupaszodott világi gazdagságából, s újra felöltötte világi szegénységét”.²³

Bár nyilvánvaló, hogy a pápa kritikája itt mindenek előtt egy bürokratikus szervezett grémium-egyház ellen irányul, vagyis egy egyház ellen, amely – ekként tudnánk kritikáit a saját megfogalmazásainak a segítségével előre vinni – felelős „néhány száraz katekizmusénekért, néhány bizottságokban konstruált modern énekért”,²⁴ s amelyben a Lélek csak csendes szelőkcskeként fújdogál. Mégis, a két szöveghely közötti feszültséget nem lehet figyelmen kívül hagyni: az az óvilági *musica sacra*, amelyben a lélek és az érzékek egy nagyszerű, a keresztény emberképet visszatükröző egységet alkotnak, az Egyház és a világ ötvözése nélkül aligha lett volna elképzelhető. Ha radikálisan gondolkodunk, azt kell mondanunk, hogy Benedek pápa freiburgi beszéde kihúzza a talajt egyházzene-teológiája alól.

A szekularizációs hullámok olyan helyzetbe hozták az egyházzenet, amelyben alig születik már „nagy zene” a liturgia számára. Az elmúlt XIX. és XX. század egyházi komponistái a gregorián korálshoz és a „Palestrina-stílus-

²³ Rede im Freiburger Konzerthaus vom 25.9.2011, in *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papster* (szerk. Erbacher, J.), Herder, Freiburg i.Br. 2012, 11–17.

²⁴ Vö. RATZINGER, J., *Gesammelte Schriften*, vol. 11, 543.

hoz” való visszanyúlással próbáltak meg egy sajátosan egyházi, bizonyos mértékig elvilágiatlanított zenét teremteni; ennek eredményei általában sem az érzékeket, sem a lelket nem szólítják meg különösebben. A városi templomok és székesegyházak egyházzeneszei napjainkban a Palestrinától Brucknerig tartó repertoárt alkalmazzák. A lelki zene néhány jelentősebb új alkotása (például Penderecki és Rihm) nem a liturgia számára születtek. Joseph Ratzingernek az elején idézett szövege: „Brucknerig, és ezen túl” kötetekre valót mond ki. Jelentős zeneszerzőket nem nevez meg. Az „ezen túl”-ról, amely a felsorolást itt annyira figyelemre méltóan üresen zárja le, a jövőben kell, hogy szó legyen. Ratzinger reméli, hogy megjelennek „a lelki egybegyűjtés szigetei”, amelyekből az új kulturális „megtisztulás és egyesülés kibontakozhat”.²⁵ Az Egyháznak is meg kell kérdeznie önmagát, miként tudja egészen gyakorlati módon inspirálni, támogatni és megbízni a művészeket.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

MICHAEL GASSMANN 1966-ban született, katolikus egyházzenét tanult a Kölni Zenei Főiskolán, orgonát Londonban, zenetudományt, művészettörténetet, középkori latin filológiát Freiburgban. A stuttgarti Nemzetközi Bach Akadémia vezető dramaturgja és művészeti vezetője. A *Communio* német kiadása szerkesztőségnek tanácsadója.

²⁵ Uo. 545. Magyarul: RATZINGER, J., *Új éneket az Úrnak!*, 175.

XV. Benedek és a Nagy Háború

XV. Benedek pápaságát (1914–1922) az Egyház háborúval és békével szemben tanúsított magatartásának megváltozása jellemzi. Amint Giovanni Miccoli olasz történész írja, „a konstantini békét követő tizenhat évszázad alatt az Egyházat sokkal inkább foglalkoztatta a háború, mint a béke. A háború elkerülhetetlenségének gondolata uralta az emberről, a történelemről, a világról alkotott képet, és ezzel az egyházi hierarchia is teljes mértékben egyetértett.”¹ Az „igazságos háború” eszméje, ahogyan azt Szent Ágoston és a középkori teológusok kidolgozták, az erőszak alkalmazásával kapcsolatban szigorú föltételeket szabott. A Konstantin császárhoz fűződő változás következtében kereszténnyé vált állam védelme érdekében lehetett fegyvert fogni gondosan körülírt esetekben, az „igazságos háború” eszméje szerint. Ekkor még nem volt „szent” háború, amint a „keresztes” hadviselés neve sugallja, és ez az elnevezés csak a XII. század végétől kezdett elterjedni, az első keresztes (*cruce signati*, kereszttel megjelöltek) hadjáratok után, amelyek Jeruzsálemet, a Krisztus sírját őrző várost hódították vissza a hitetlen muzulmánoktól. Az „igazságos háború” eszméjétől – ami az Egyház hivatalos tanítása maradt a XX. század elejéig – különbözve a „szent háború” (vagy „keresztes” hadakozás) kifejezés azt akarta sugallni, hogy szent jellegénél fogva képes „megszentelni” a benne részt vevő hadakozókat. Nemcsak a fegyverforgatás vált megengedetté, hanem maga a pápaság bátorította azt: a „keresztesek” a hit vértanúi, a háború pedig szakrális jelleget öltött. A háború, mint Istentől megengedett büntetés csak a francia forradalom, tehát 1789 után jelent meg a katolikus gondolkodók, köztük Joseph de Maistre kedvenc témájaként. Ebből a nézőpontból a háborút az Isten által az elvilágiasodó modern társa-

¹ G. MICCOLI, *Le pontificat de Jean-Paul II. Un gouvernement contrasté*, Bruxelles, 2012, p. 299.

dalomra kirótt igazságos büntetésnek tartották és annak célja – szerintük –, hogy a társadalom az Egyház tekintélyének gyámkodása mellett visszataláljon a béke és az egyetértés útjára. A nemzetközi konfliktusok „providencialista” olvasata, amely a nemzetek közötti „rend” helyreállításának szükségességét hangsúlyozta, természetesen a pápa tekintélyének alávetetten, erősen befolyásolta a katolikus közgondolkodást és közbeszédet az első világháború folyamán.²

A SZENTSZÉK A HÁBORÚ KEZDETÉN

Az első világháború kitörése (1914. július 28.) bő egy hónap eltéréssel ugyan, de egybeesett az új pápa székfoglalásával. Giacomo Della Chiesa bíboros (aki XV. Benedek néven vonult be a történelembe) megválasztása 1914. szeptember 3-án jelezte a XIII. Leó pápa által képviselt „nemzetközi politikához” való visszatérést.³ Mariano Rampolla bíboros munkatársaként – spanyolországi nunciussága alatt titkára az 1880-as évek elejétől, majd leghűségesebb, közvetlen munkatársainak egyike az államtitkárságon, előbb mint *minutante*, majd *substituto* – Giacomo Della Chiesa részt vett a XIII. Leó pápasága alatt folytatott nemzetközi politikában. Az egész világméretű konfliktus alatt arra törekedett, hogy véget érjen ez a „szörnyű mészárlás”, ami „megbecsteleníti Európát” (A Hadviselő felekhez írt apostoli levél, 1915. július 28.), egy nagyszabású diplomáciai kezdeményezés révén. Ez hamar összeütközött a Gasparri bíboros által képviselt *Realpolitik* érdekeivel. Őt a pápa Domenico Ferrata bíboros váratlan halála következtében 1914 október hónap folyamán tette meg államtitkárrá. Gasparri a *Realpolitik* rendíthetetlen munkálója volt. A függetlenség stratégiája, amely elődje egész pápaságát végigkísérte és az Egyház jogait szerte mindenütt elismertette, a vatikáni diplomácia új vezetője szerint egyenesen vezetett a Szentszék és a pápa részrehajlás-mentességének ünnepélyes kinyilvánításához. A pártatlanság választása, amely kötelező volt a Szentszék nemzetközisége miatt, magában foglalta a politikai közvetítést a békéhez való visszatérés érdekében. Nélkülözhetet-

² Lásd D. MENOZZI, Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti, Bologna, 2008, pp. 15 sv.

³ Lásd Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale, Atti del Convegno di studio tenuto a Spoleto nel 1962, sous la dir. G. ROSSINI, Rome, 1963; Benedetto XV e la pace – 1918, sous la dir. de G. Rumi, Brescia 1990. Tézisek: F. LATOUR, La papauté et les problèmes de la paix pendant la Première Guerre mondiale (Paris, 1996), és N. RENOTON-BEINE, La Colombe et les tranchées. Benoit XV et les tentatives de paix durant la Grande Guerre, Paris, 2004.

len feltétele volt, amint azt maga Gasparri bíboros megjegyzi *Memorie inedite* művében: a Szentatya elköteleződése a pártatlanság mellett „szükséges volt, hogy a háborúskodó felek közötti békeközvetítést kezdeményezhesse.”⁴

Amikor pápává választották, 1914. szeptember 3-án, XV. Benedek súlyos helyzetet örökölt: meg kellett határoznia a Szentszék magatartását a nemzetközi fegyveres összecsapásban. X. Piusz pápaságának utolsó hónapjai meglehetősen vegyes benyomást hagytak maguk után, kusza helyzetek sokaságát.

A pápa nem próbálta megakadályozni a háború kitörését, és amikor a hadüzenetek megtörténtek, nem talált szavakat annak erőteljes elítéléséhez. A *Dum Europa Fere Omnis* (1914. augusztus 2.) apostoli buzdítás a világ katolikusaihoz megelégedett „nyilvános imádságok” elrendelésével, hogy „Isten irgalma vessen gátat minél előbb a háború fájdalmas veszteségeinek és a nemzetek vezetőinek sugallja a béke gondolatait.” Bár a semlegesség – amint Gasparri bíboros írja – az egyetlen lehetséges út a Szentszék számára, el kell ismerni, hogy az 1914-es év végéig nem jelentkezett félreérthetetlen, világos nyilatkozatokban. Pápasága első heteiben az új pápa megelégedett általános béke-felhívásokkal, amelyeknek alig volt következménye. Az *Ad Beatissimi* kezdetű enciklika (1914. november 1.) a háborún kívüli, más utak keresésére szólított fel, hogy „helyreállítsa az érdeksérelmek következtében károsodott jogokat.” Mindkét oldalon rossz fogadtatásra talált, főként a franciáknál és általában az *Entente* részéről, mert ők Belgium német csapatok által véghezvitt megszállásának erőteljes elítélését várták. Ez a kifejezett óhaj Gasparri bíborost és a vatikáni diplomácia felelős személyeit arra kötelezte, hogy a megbékélés fontosságát számos nyilatkozatban hangsúlyozzák.⁵ A Szentszék túl félénknek tartott állásfoglalásaival szembeni értetlenség növekedése jelentős mértékben hozzájárult a pápa pártatlanságát hangsúlyozó álláspont kibontakozásához. A pápa ezt először az 1915. január 22-én tartott konzisztorium előtt mondott beszédében vázolta föl.

„Isten ránk bízta az ő örök törvényei fölötti őrködést és annak hirdetését, hogy azokat senki meg nem sértheti. Minden erőnkkel azon vagyunk, hogy a törvénysértések felszámolását követeljük, bármely fél is követte el azokat. De a pápai tekintélyt belekeverni a hadban állók egymás közötti vitáiba, nem lenne sem illő, sem hasznos.” A pápa, mint „a katolikus világ atyja”, a konfliktusban „nem állhat egyik oldalra sem”, neki „szeretetével kell át-

⁴ Il Cardinale Gasparri e la Questione romana (con brani delle Memorie inedite), sous la dir. De G. Spadolini, Florence, 1972, p. 157.

⁵ Ibid., pp. 39–42.

ölelnie mindazokat, akik harcolnak.” Az egyik vagy másik fél melletti állásfoglalás lehetetlensége azzal a következménnyel járt – bár a pápa a beszédében igyekezett védekezni –, hogy nem hangoztathatta a jogokat. Péter udóda akarata ellenére hallgatni kényszerült, amit az Egyház legfőbb érdeke megkövetelt. Gasparri bíboros reálpolitikája legalábbis pillanatnyilag legyőzte XV. Benedek béketeremtő elképzeléseit. A pápaság azonban nem mondott le a diplomáciai cselekvésről. Miután hiába próbálta Olaszországot kívüli tartani a konfliktuson, a Szentszék 1915 nyarától új célt követett: a béketárgyalásokat kezdte szorgalmazni.

A BÉKEJAVASLAT (1917. AUGUSZTUS 1.)

Az 1917-es esztendő elején a helyzet kedvezőnek ígérkezett a béke érdekében tett diplomáciai lépések számára. A németek béke iránti érdeklődése 1916 decemberében, a cári hatalom bukása 1917 februárjában, nem beszélve a három esztendő esztelen háborújába belefáradt harcosok és civil lakosság kiábrándultságáról, a Szentszék békeközvetítésének megkísérlését elkerülhetetlenné tették. A kezdeményezés sikere nagymértékben a berlini kormány állásfoglalásától függött, ami felől a Szentszéknek nagy alapossággal előre kellett tájékozódnia. A Bajorországba küldött új apostoli nuncius, Msgr. Eugenio Pacelli, a jövőre XII. Piusz pápa kapta ezt a fontos békeküldetést a vezető német politikai köröknél 1917 nyarán. Május hó elején a németek tudatták a Szentszékkel, hogy megvan bennük a hajlandóság „a kérdés megtárgyalására” az új müncheni nunciussal.⁶

II. Vilmos német császár nyilatkozata (aminek alkalmául az 1917. június 29-én Kreuznach császári rezidencián tartott kihallgatás szolgált) nem sok derűlátással kecsegtetett, amint Pacelli jelentette. Németország nem mond le háborús célkitűzéseinek kivívásáról egészen addig, hogy „a tárgyalásra és megegyezésre kényszerített ellenségek alábbhagyjanak bűnös törekvéseikkel.”⁷ A pápa és államtitkára úgy vélték, mindennek ellenére elérkezett a „kedvező pillanat a Szentszék hivatalos közbelépésére” (Angelo Martini). Habsburg Károly császár (IV. Károly), akivel június 30-án Münchenben a nuncius találkozott, elfogadta a kölcsönös engedményekkel járó béke-javaslatot és területi engedményekre is hajlandónak mutatkozott Olaszország

⁶ Ph. CHENAUX, Pie XII. *Diplomate et pasteur*, Paris, 2003, pp. 85–121.

⁷ II. Vilmos XV. Benedekhez, 1917. júl. 15. *ibid.*, p. 115.

irányában (Trento). Július első napjaiban a Szentszék illetékesei kidolgozták a hét pontból álló tervezetet, amely a hadban állókhoz augusztus elsején intézett békejavaslat lett. Szabad hajózás a tengereken, kölcsönös és egyszerre történő lefegyverkezés, nemzetközi felügyelet, a német gyarmatok visszaadása, a francia és belga területek megszálló csapatainak visszahívása, a határkérdések tárgyalásos megoldása a békekonferencián, íme a pápai kezdeményezés főbb irányai. Pacelli kapta a megbízatást, hogy újabb berlini útja során 1917. július 24-én és 25-én a német kormánnyal ismertesse ezeket a javaslatokat. Egy hónap alatt a német belpolitikai helyzet rendkívül bonyolulttá vált. Bethmann-Hollweg kancellár katonai nyomásra kénytelen volt lemondani (július 12.). A német képviselők Erzberger ösztönzésére megszavaztak egy béke-megoldást (július 19.). A „militarizmus” növekvő súlya a német politikában nyugtalanította ugyan Pacellit, de ő mindezek ellenére bizakodott a német kormány válaszában. Az új kancellár, a pietista protestáns Georg Michaelis, akivel Pacelli július 25-én találkozott, őszintén „meg egyezésre vágyott, a nemzetközi kérdésekben keresztény és humanitárius megoldásra.”⁸ A Szentszék a gyors cselekvés mellett döntött, és elhatározta, hogy fölfedi tervét, mielőtt a német fél végleges választ adna. Hivatalosan a szövetségesek londoni kongresszusát nevezték meg ennek okául, ám Pacelli az államtitkár előtt nem titkolta: előre menekülésről volt szó, nehogy a német birodalom katonapolitikai meghatározói elfogadhatatlan módosításokkal terheljék a Szentszék javaslatát.⁹ A Szentszék elhatározása – vagyis az, hogy nem várta meg a német feleletet a békejavaslatához – a nuncius szerint mindkét fél számára tartogatott előnyöket: „mind a német kormány, mind a Szentszék kategorikusan és a legteljesebb igazság birtokában cáfolhatják” bármely előzetes egyezség meglétét.¹⁰ A béke embere, XV. Benedek pápa a döntő órában háttérbe vonult és az ügyes diplomata, Gasparri vitte a főszerepet. A játszma előre elvesztettnek tűnt, legalább a lényegét kellett menteni, a pápaság erkölcsi tekintélyét és a Szentszék pártatlanságát. A francia nyelvű pápai jegyzék (1917. aug. 1.) két fő gondolat közé szerveződött. Az egyik a jogra alapozott béke. „A legelső és legfontosabb pontnak kell lenni: a fegyverek anyagi hatalma helyébe lépjen a jog erkölcsi hatalma s ezért a később megállapítandó szabályokra és biztosítékokra alapozott egyidejű és kölcsönös lefegyverzés ügyében mindenki számára igazságos megegyezésnek kell

⁸ Pacelli Gasparrihoz, 1917. júl. 27.

⁹ Gasparri Pacellihez, 1917. aug. 5.

¹⁰ Pacelli von Bergenhez, 1917. aug. 18. *ibid.*

következnie és pedig oly mértékben, amint az az egyes államokban a körend megóvására szükséges és elegendő. A hadseregek helyébe ezután egy döntőbírótság felállítása következne, amely hathatós, békéltető tevékenységével és megállapítandó rendszabályok és biztosítékok alapján járna el azzal az állammal szemben, amely ellenszegülne a nemzetközi kérdéseket a döntőbírótság elé terjeszteni, vagy annak döntéseit elfogadni.”

XV. Benedek a javaslatában összefoglalta a háború előtti nemzetközi és pacifista mozgalom főbb eszméit (lefegyverkezés, nemzetközi bíraskodás), amelyeket Le Haye-ban két konferencián (1899, 1907) vitattak meg. Ezekre a Szentszék nem kapott meghívást diplomáciai erőfeszítései ellenére sem. Giacomo della Chiesa volt a részvétel egyik fő szorgalmazója.¹¹ A másik vezérgondolat olyan megegyezéssel béke volt, amelyben nincsenek sem győztesek, sem legyőzöttek, „a jelenleg elfoglalt területeket kölcsönösen visszaadnák.” Német részről Belgium teljes kiürítése és teljes politikai, katonai, gazdasági függetlenségének biztosítása bármely hatalommal szemben. A francia területek kiürítése szintúgy, más hadviselő országok esetében is, hasonlóan a német gyarmatokon. Azon területeknél, amelyek vitatottak Itália és Ausztria, vagy Németország és Franciaország között, a végső békekötés döntene fölöttük. A Szent-Szövetség Európájának szövetség-rendszerével szakítva, XV. Benedek pragmatikus módon a nemzetiségi elvet figyelembe vette, mint a földrész politikai újraszervezésének egyik kiindulópontját.¹² Végezetül a pápa reményének adott hangot, hogy a békejavaslatot minden oldalon elfogadják és „mielőbb befejeződik a szörnyű küzdelem, amely egyre inkább hasztalan öldöklés.”¹³ Be kell ismerni, hogy a pápa reményei a kormányok (különösen a német) pozitív válaszát illetően hamarosan szertefoszlottak. A német kormány késleltetett válasza, amit Eugenio Pacelli egy hónap múltán közvetített, távol állt attól, amit ugyanez a kormány Gasparri bíboros hét javaslatára előzőleg adott. A Birodalom vezetői akkor „késznek” mutatkoztak gyarmati területeikért viszonzásul kiüríteni az általuk elfoglalt francia területeket, s különösen készségesnek mutatkoztak a belga állam helyreállítására, Németország biztonságának figyelembe vételével.¹⁴ Azonban a német álláspont alaposan megváltozott. A császár nevében Michaelis

¹¹ Lásd J.-M. TICCHI, *Aux frontières de la paix. Bons offices, médiations, arbitrages du Saint-Siège (1878–1922)* Rome, 2002, p.371.

¹² R. MOROZZO DELLA ROCCA, „Benedetto XV e il nazionalismo”, *Cristianesimo nella storia*, 17 (1996), pp. 541–566.

¹³ Lásd Ph. CHENAUX, op. cit., p. 118.

¹⁴ Pacelli Gasparrihoz, 1917. aug. 13. ibid., p. 118.

kancellár 1917. szeptember 19-én levelet írt Gasparri bíborosnak és hosszasan tárgyalta a nemzetközi jogra támaszkodó béke lehetőségeit, ám a második javaslatról, ami a kompromisszumos béke, szót sem szólt, legföljebb áttételesen utalt rá.¹⁵ A pápai béketerv Belgium függetlenségének helyreállítása miatt megfeneklett. Augusztus végén Gasparri bíboros utasítására Eugenio Pacelli próbálkozott a német kormánytól „pontos nyilatkozat” formájában ígéretet kapni „Belgium teljes függetlenségének helyreállítása tárgyában”.¹⁶ A birodalmi kancellár szeptember 24-én hosszú levélben tudatta vele, hogy a „jelenlegi körülmények között” ez a nyilatkozat lehetetlen, ami diplomáciai eszközökkel kizárta a tárgyalás útján kivívott béke lehetőségét. A nuncius, aki eleinte azt színlelte, hogy a német kormány igazi szándékát nem látja, ekkor nem rejtette el csalódását Gasparri bíboroshoz írt jelentésében: „a kancellár válasza még a homályosnál is kevesebbnek tűnik; Isten adja, hogy a jövőt illető tervek teljesebben jöjjenek!”¹⁷

A SERTILLANGES-ÜGY

A pápai béketerv, amely a nemzetközi jog és a területi kompromisszum alapelveire épült, nem csak a kormányok udvarias közönyébe ütközött, hanem a katolikus világ egy részének nyílt ellenkezését vonta maga után. A híres, párizsi Madeleine-templomban 1917. december 10-én tartott vallási-hazafias összejövetelen a párizsi *Institut Catholique* filozófia professzora, számos, Aquinói Szent Tamást tárgyaló alapvető könyv szerzője XV. Benedek pápa béketervét elutasította. „Szentséges Atya, pillanatnyilag nem tudjuk meghallani az ön békefelhívását...”¹⁸ A domonkos-rendi szerzetes *non possumus*-a Rómában botrányt kavart. Gasparri bíboros levelet írt a katolikus magánegyetem rektorának, Mgr. Alfred Baudrillart-nak, és azt kérdezte tőle, „milyen fegyelmi intézkedésekkel akarja jövátenni a botrányt, hogy legalább a katolikus hívők előtt ne kopjon az *Institut* becsülete.”¹⁹ A rektor, aki a külföldön folytatott francia háborús propaganda Katolikus Bizottságának (alapítva 1915-ben a Külügyminisztérium óhajára) az elnöke volt, azt

¹⁵ Michaelis Gasparrihoz, 1917. szept. 19. *ibid.*, p. 119.

¹⁶ Pacelli Michaelishez, 1917. aug. 30.

¹⁷ Pacelli Gasparrihoz, 1917. szept. 27.

¹⁸ A. D. SERTILLANGES, *La Paix française*, Paris, 1917.

¹⁹ Gasparri bíboros levele Mgr Baudrillarthoz, 1917. dec. 23. Archivio della Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari (AAES), Stai Eccl., Fasc. 470, vol. V.

felelte, hogy neki semmi felelőssége nincs ebben az ügyben, és el kellene kerülni a domonkos szerzetes elleni fegyelmi fellépést, „mert az csak súlyosbítaná a francia katolikusok és a Szentszék közötti félreértést, tekintettel arra, hogy a beszéd nagy sikert aratott. Az *Echo de Paris*, amely közölte, több mint ötvenezer példányban kelt el.”²⁰ Mgr. Baudrillart Párizs érsekét, Amette bíborost tette felelőssé a beszéd közzétételéért: miért adta hozzá az ő *imprimatur*-ját – hivatalos jóváhagyását. Az érsek levelet írt Gasparri államtitkárnak, hogy megmagyarázza a Madeleine-templomban történeteket: „Olyan össze-jövetelt engedélyeztem, amelyről azt hittem, hogy a katolikus híveket a hazafias kötelességeik teljesítésére fogja ösztönözni.” Sertillanges atya beszéde „nem a pápa béketervét akarta bírálni”, hanem válaszolni szándékozott azokra a kísérletekre, amelyek visszaélve a Szentatya szavaival és ellentétben az ő szándékával, a közvéleményt akarják félretájékoztatni olyan béke érdekében, ami törekény és végzetszerű lenne.”²¹ Ami magát Sertillanges atyát illeti, nyilvánosan megkövette a Szentatyát, miközben védte magát attól a látszattól, hogy ő a pápát támadta volna: „Ellenkezőleg – bár kétséget kizáróan nem sikerült –, azt akartam bizonyítani, hogy a pápának igaza volt, amikor a Béke Fejedelmének megjelenítőjeként betöltötte szerepét; de talán mi, mint franciák a magunk feladatát teljesítjük, amikor nemzetünk vezetőivel összhangban a háború folytatása mellett döntünk addig, amíg a véres földre vetett mag meg nem hozza biztonságos termését.”²² A beszédet többé nem árusították, de a szerzetes ellen, legalábbis ekkor, nem folyt fegyelmi eljárás.²³ Gasparri bíboros emlékeztetett arra, hogy a szószék nem lehet politikai szónoklat színhelye és a szerzetest a Szentatya iránti tiszteleltre figyelmeztette, ugyanakkor elismerte, hogy a jelen helyzetben²⁴ helytelen lenne büntetést kiróni. A Sertillanges-ügy jól megvilágítja az európai és francia katolikus körökben az I. világháború alatt uralkodó nacionalista érzelm erejét és megmutatja a pápaság szinte kilátástalan küzdelmét, amellyel a konfliktus során az Egyház egységéért igyekezett mindent megtenni.

Jóllehet, számos részről szerették volna a pápa újbóli közbejöttét, XV. Benedek a háború utolsó évében minden béke-kezdeményezéstől távol tartotta magát. Majd annak befejezése után a katolikusokat állandóan figyelmez-

²⁰ Levél Gasparri államtitkárhoz, 1917. dec. 26. *Les Carnets du Cardinal Alfred Baudrillart (1^{er} août 1914–31 décembre 1918)*, Paris, 1994, p. 712.

²¹ Levél Gasparri bíboroshoz, 1917. dec. 30. *ibid.*

²² Levél Gasparri bíboroshoz, 1917. dec. 30. *ibid.*

²³ 1922-ben előjárói óhajára távozott az Institut Catholique-ról, és Hollandiában élt.

²⁴ Levél Amette bíboroshoz, 1918. jan. 6.

tette a nacioanlizmus veszélyes voltára. A *Pacem Dei munus* (1920. május 23.) kezdetű enciklikában fölvezolta a hiteles keresztény nemzetköziség programját: az evangéliumi szeretet törvénye nem csak az egyénekhez szól, hanem a nemzetekhez is, „amelyek végeredményül nem mások, mint egyének csoportosulásai.”²⁵ XV. Benedek békekezdeményezései kudarcuk ellenére megerősítették a pápaság erkölcsi tekintélyét nemzetközi téren és megújították az Egyház tanítását a háborúról és a békéről.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK JÓZSEF

ÉLETRAJZI ADATOK:

PHILIPPE CHENAUX 1959-ben született, a modern és kortárs egyháztörténelem professzora Rómában, a Lateráni egyetemen. Számos, kollektív mű munkatársa, Baudrillard bíboros, Charles Journet bíboros, Stanislas Fumet és Emmanuel Mounier életműveinek kutatójaként. Legutolsó megjelent művei: *De la chrétienté à l'Europe: les catholiques et l'idée européenne au XX siècle*, éditions CLD, Tours, 2007. *L'Église catholique et le communisme en Europe (1917–1989), de Lénine à Jean-Paul II*, Éditions du Cerf, coll. „Histoire”, Paris, 2009. *Le temps de Vatican II. Une introduction à l'histoire du Concile*, DDB, Paris, 2012.

²⁵ Lásd Ph. CHENAUX, op. cit., p. 128.

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–Nicolas J. Healy III–D.C. Schindler–Adrian J. Walker (dir.)

ARGENTIN: *Revista Catolica Internacional Communio* (Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires)

BRAZIL: *Revista Internacional Católica Communio* (Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcantara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300)

CSEH: *Mezinárodní Katolická Revue Communio* (Husova 8/234, CZ-110 00 Praha 1) – Prokop Broz (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) – Serge Landes (dir.)

HORVÁT: *Svesci Communio* (Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb)

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) – Aldino Gazzago (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)

SZLOVÉN: *Mednarodna Katoliška Revija Communio* (Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale) – Anton Štrukelj (dir.)

UKRÁN: *Sopricastija–Koinonia–Communio* (bd. Vinnicenka 22, CP 808, UA-79008 Lviv (Leopoli))

TARTALOM

ELŐSZÓ	1
JEAN-MARIE LUSTIGER BÍBOROS: „Homályba borult templom vagyunk, ahol el van rejtve az ő dicsősége”	3
JEAN-BAPTISTE ÉDART: Androgün vagy a személyek közössége?	7
ANTOINE BIROT: A nemi különbözőség krisztológiai és szentháromságtani alapja – Adrienne von Speyr „Nemek teológiája” (NB XII) című műve szerint	20
TÖRÖK CSABA: Az emberi nemiség hitbeli értelmezése felé	33
GÖRFÖL TIBOR: Kétféle hajtás közös gyökerről – Karl Rahner és Hans Urs von Balthasar szellemi világa	49
MICHAEL GASSMANN: A lélek és az érzékek – Joseph Ratzinger egyházzene-teológiája	72
PHILIPPE CHENAUX: XV. Benedek és a Nagy Háború	80