

XXIII. évf. 2015/1–2

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Kenózis és Egyház

- WERNER LÖSER • „Engedelmes a halálig,
mégpedig a kereszthalálig” (Fil 2,8)
– A kenózis teológiája Hans Urs von Balthasar
gondolkodásában
- HANS-ULRICH WEIDEMANN • „Ő Isten formájában volt”
- GISBERT GRESHAKE • Misszió és kenózis
– Albert Peyriguère teológiájának
egyik alap gondolata
- ÉRIC DE MOULINS-BEAUFORT • „Mindnyájan egy test”
– Az egység eucharisztikus távlatai
Henri de Lubac szerint
- PUSKÁS ATTILA • Hans Urs von Balthasar Krisztus hitéről

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK

ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ

RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE

BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI

PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYÖRFFY ANDREA,

KERESZTY RÓKUS, NEMESHEGYI PÉTER,

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

Krisztus abban a pillanatban, amikor húsvéti áldozatában visszaadja lelkét az Atyának, testét kiszolgáltatja az embereknek és megalapítja az Oltáriszentséget, elmondja utolsó imáját tanítványai előtt. A „papi imát” (*oratio sacerdotalis*) János evangéliumának 17. fejezete őrizte meg. Lényege az egység: Jézus egyszerre könyörög azokért, „akiket az Atya neki adott” és azokért akik „hála az apostoli tanításnak” hisznek majd benne.¹ Egységük lehetővé teszi, hogy felismerjék Krisztusban az Atya küldöttjét: „hogyan egyek legyenek, miképpen mi egyek vagyunk: hogy úgy legyünk én öbennük, ahogy Te énbennem: hogy tökéletesen eggyé legyenek, és hogy megismerje a világ, hogy Te küldtél engem”.² Ez az ima teremti meg az Egyházat, még ha nem is beszél az Egyházzal. Mert mi az Egyház, ha nem a tanítványok közössége, „akik az Atyától küldött Jézus Krisztusba vetett hittel részt vesznek Jézus küldetésében a világ megmentéséért, azt Isten megismerése felé vezetve”?³

Nem véletlen, hogy Krisztus áldozatának előestéjén az Egyházért könyörög. Ezt ismeri el a nicea-konstantinápolyi hitvallás is. Az Egyház egységként való meghatározása nem értelmiségi teológusok elvont következtetése, hanem az intézmény leglényege: enélkül az Egyház nem lenne az, ami és Krisztus áldozata hiábavaló volna.

Az Efezusbeliekhez írott levél kifejezi ezt a szempontot, aláhúzza, hogyan szerette Krisztus az Egyházat: „feláldozta magát érte, hogy a keresztségben szavával megtisztítva megszentelje. Ragyogóvá akarta tenni az Egyházat, amelyen sem szeplő, sem ránc, sem egyéb efféle nincsen, hanem szent és szeplőtelen.”⁴ A tanítványok egysége nemcsak feltétele az egyházi intéz-

¹ Jn 17,9–20.

² Jn 17,22–23.

³ J. RATZINGER – XVI. BENEDEK, *A názáreti Jézus. A jeruzsálemi bevonulástól a feltámadásig*. Budapest, 2013, p. 124.

⁴ Ef 5, 25–27.

ménynék, mint különleges egységnek, hanem szentségének⁵ alapvető tulajdonsága, következménye és biztosítéka, ahogyan az ellenáll ráncainak, foltjainak, hibáinak: ez az, amit tanítani kell a földön és kinyilvánítani.⁶ Más szóval az egység egyszerre határozza meg az Egyház személyiségét és küldetését: valóság, mely nemcsak részesül az Atyával egy Fiú áldozatában, hanem sikeresen legyőzi a világ támadásait és az ellenfél csábításait.

Az „Egyháznak” paradox módon két „következménye” egyedisége és egysége. Mindkettő a tanítványok egységének következménye, az egyik a másik feltétele. Ha a keresztények egységesek, az Egyház egy, ha az Egyház egy, nincs keresztény rajta kívül. Ez a két pont az alapvető állítást értelmezve számtalan kérdést és ellenvetést vet fel, vonatkozik ez a Krisztustól eredő kegyelem egységére, a hagyományok és a kegyelem megnyívánulásának bőségére, ami a történelem folyamán az egyetlen Egyház kebléből kibontakozott. Óvakodni kell az egyszerűsítéstől és a sietős következtetésektől. Az Egyház egységéből nem következik öncélúsága, ugyanis „Isten királyságának magja, jele és eszköze, bár nem azonos Krisztussal és a Királysággal, az Egyház szétválaszthatatlanul egy velük”.⁷ Ha föltesszük, hogy a keresztények egységben kapcsolódnak egymáshoz, ezzel nem zárjuk ki, hogy különbség van köztük, sőt azt sem kell feltételezni, hogy egy és ugyanolyan fegyelem követői. Több testvéregyház van, de egyesülve ezek a testvéregházak nem föderációt alkotnak, nem is magukban álló azonosságok, hanem „Krisztus Egyházának” tagjai, mely mindegyikkel sajátos, kölcsönös, bensőséges viszonyban van.⁸

Denis Dupont Fauville itt idézett szavai éppen úgy, mint Henri de Lubac gondolatai segítenek az Egyház mélyebb megismerésében és a krisztusi kenózis helyes értelmezésében.

A Szerkesztőség

⁵ A „dicsőség szinonímája” (Jn,17,22).

⁶ *Dominus Iesus* 18.

⁷ *Christus Dominus* 6.

⁸ Fordította Sággy Marianne.

„Engedelmes a halálig, mégpedig a kereszthalálig” (Fil 2,8)

– A kenózis teológiája Hans Urs von Balthasar gondolkodásában –

Jézus, Isten emberré lett Fia engedelmes volt a halálig, mégpedig a kereszthalálig. A szolga alakját öltötte fel, és még ott is közel tudott lenni hozzánk, emberekhez, ahol mi messzire tévelyedtünk az Istentől. Elhozta az üdvösséget a világunkba. Önkiüresítés, a szolga alakjának felvétele – mindezt gondolunk akkor, amikor a kenózis teológiájáról beszélünk. A történelem során sokszor elgondolkodtak erről a kenózisról, s beszéltek is róla. E helyen egy nyomot kell követnünk, mégpedig azt, amelyet Hans Urs von Balthasar hagyott hátra. A kenózis motívuma rendkívüli jelentőségű von Balthasar teológiája számára, és életművében mindenütt kifejezésre jut. Még ott is meghatározza teológiai gondolkodását, ahol tulajdonképpen szóba sem kerül. Nagy terjedelmű életművének három helyén von Balthasar mégis hosszabb szövegekben, kifejezett módon vizsgálja ezt a kérdést. Az első egy rész a *Mysterium paschale* ismertetéséből, amely a *Mysterium Salutis* III/2. kötetében jelent meg. Címe: *Die Kenosis und das neue Gottesbild* [A kenózis és az új istenkép].¹ A második szöveg egy kettős fejezet a *Herrlichkeit* III/2. kötetének a 2. részében található, amely a *Neuer Bund* [Újszövetség] címet viseli: a *Kenose* [Kenózis] és a *Hölle* [Pokol] részokről van szó.² Végül a harmadik szöveget a *Theodramatik* III. kötetében találjuk, címe: *Kreuz und Trinität – Immanente und ökonomische Trinität* [Kereszt és Szentháromság – immanens és ökonómiai Háromság].³ Ezen felül még két szöveg tartozik bele a kenózis motívumának tematikus kifejtésébe. Az egyiknek ez a címe: *Kreuz*

¹ *Mysterium paschale*, in *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (szerk. Feiner, J.–Löhrer, M.), vol. III/2, Einsiedeln 1969, 133–326; itt: 143–154.

² *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. III/2, 2. rész, Einsiedeln 1969, 196–211. és 211–217.

³ *Theodramatik*, vol. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 297–305.

und Philosophie [Kereszt és filozófia].⁴ Ebben az írásában von Balthasar kritikailag szembeesíti a kenózisról alkotott felfogását a kenózis gondolatából eredő filozófiai következtetésekkel. A másik szövegnek ez a címe: *Kenose der Kirche?* [Az Egyház kenózisa?].⁵ Az itt szereplő kérdőjel már sejteti, hogy csakis lényegi különbségtételt beiktatva beszélhetünk kenózisról az Egyház kapcsán. A kenózis motívumát kifejtő szövegek tágabbi kontextusát az *eszkatológia* témájával foglalkozó megannyi tanulmány képezi. A *Studienausgabe Hans Urs von Balthasar* [Hans Urs von Balthasar műveinek tanulmányi kiadása] 6. kötetében: *Eschatologie in unserer Zeit* [Eszkatológia a mi korunkban]⁶ megtaláljuk ezen írárok teljes felsorolását.⁷

VON BALTHASAR KENÓZISRA VONATKOZÓ TANÍTÁSÁNAK ELSŐ ÁTTEKINTÉSE

Hans Urs von Balthasar sok évvel ezelőtt egyszer azt mondta, a keresztény teológiának „térdeplő, imádkozó teológiának” kell lennie, nem elég, ha „ülő teológia”.⁸ Ez mindenekelőtt akkor igaz, amikor az önmagát a hit számára kinyilatkoztató Istennek a végső és legmélyebb misztériumairól van szó. Egy szöveg, amely ilyen hívő imádkozásból született, és más imádkozóknak készült, s amely lehetővé teszi, hogy általa a Jézus által bejárt keresztút belső tartalmát szemléljük, von Balthasar szerint képes felmutatni néhány vonását annak, ami a hívő tekintet előtt Isten szentháromságos életéből, a hívő halál számára a hit üzenetéből megmutatkozik. Mindez a szeretet eredménye, amely megőrződik a kenózisban, az önkiüresítésben. Idézzük most ezt a szöveget! Világosan és egyértelműen megmutatja azt, ami kiteszi von Balthasar teológiájának a legbensőbb középpontját alkotja, s azt, ami irányt szab minden irányba történő kibontakozásának:

„Minél mélyebb lesz a szenvedés, annál inkább csődöt mondanak a foglaimaink. Az utolsó állomással szemközt, ahol az emberek halálos mozdulatlanságba szögeznek Isten élő Szavát, elnémul minden szó. Ez az Atya órája, mivel a szentháromságos örök terv valósul meg, ami arra irányul,

⁴ *Herrlichkeit* (ld. 2. lj.), 164–171.

⁵ *Kenose der Kirche?*, in *Pneuma und Institution* (Skizzen zur Theologie 4), Einsiedeln 1974, 119–132.

⁶ Einsiedeln 2005.

⁷ Uo. 151–154.

⁸ *Theologie und Heiligkeit*, in *Verbum Caro* (Skizzen zur Theologie 1), Einsiedeln 1960, 195–225; itt: 224.

hogy eltakarítsa a világ bűnének teljes oktalanságát, s elégesse azt a szenvedő szeretet tüzében. Ez a tűz örökkön égett Istenben mint az örök jó melletti elkötelezettség lángoló szenvedélye, amely jóból az isteni szándék értelmében a világnak is részesednie kell. Ez a jó az isteni Személyek közös elköteleződése, a hármasság egy radikalizmus, amely itt átnyúlik a világra. A kereszt misztériuma a Szentháromság legteljesebb kinyilatkoztatása.

A Fiú nemzése elmegy a legvégső szabadon engedésig; úgy tűnik, hogy megszakadt az összefüggés a Forrás s az abból Forrásozott között, minden istennélküliség koncentrálódik a Fiúban, aki ezt az Atyától való elhagyatottságként éli meg. A Forrás, amelyből a Fiú örökké él, látszólag elapadt, s ezáltal mindaz, amit a Fiú kizárólag az Atya megbízásából tett, elveszíti értelmét; minden hiábavaló volt. Nem csak az ebben az életlezárársban megjelenő földi fiaskó kelti ezt az érzést a Fiúban, hanem sokkal inkább az önmagában viselt bűn és a szerető Atya üdvakarata közötti kiengesztelhetetlen ellentét belső kihordása. A bűn megtestesítőjeként immár nem találhat támaszt Istennél, azzal azonosult, amit Istennek öröktől fogva el kell utasítania magától. Mégis ő a Fiú, aki csakis az Atya forrásából fakadhat és élhet, innen végtelen szomjúsága a hozzáférhetetlen Isten után. Olyan szomj ez, amely úgy éget, mint az örök, testi, lelki, szellemi tűz. A Szentlélek, aki végig kísérte őt földi élete során mint az Atya Lelke, most már csupán felszítója ennek a szomjúságnak: ő egyesíti az Atyát és a Fiút, amikor az elviselhetetlenségig feszíti szét kölcsönös szeretetüket. Ebben a végtelen különbözőségben lelepleződik mindkettő: a végtelen, Szentháromságon belüli különbözőség, amely az örök szeretet előfeltétele, s amely a Szentlélekben nyer áthidalást; és az üdvtörténeti különbözőség, amelyben az elidegenedett világ kiengesztelődik Istennel.

A kereszt ilyen értelemben jelenti az óból és az újba átvezető drámai változási pontot. Nem csak az Ószövetségből, amelyben oly gyakran beszéltek Isten haragjáról és böszültségéről, véres préséről, hanem az egész régi, bukott világból; és nem csak az Egyházba, amely Isten kiengesztelődésének látható szentsége lesz, hanem az egész új világba, amely láthatatlanul születik meg itt, és a teremtet világ végső megdicsőülésekor teljesül be. Ez a fordulópont, az átmenet, a Pászka. A fordulópontban, a Megfeszítettben pedig egybeesik ez a kettő: Isten haragja, amely nem akar a bűnnel paktálni, hanem képes nem csupán elvetni, de kiégetni is azt – és Isten szeretete, amely pontosan ennek a kérlelhetetlenségnek a helyén kezdi leleplezni magát.

A Megfeszített a fordulópont, s mint ilyen, ő a Szó, amelyet az Atya a világhoz intéz. Ebben a pillanatban ez a Szó nem képes hallani önmagát. Feloszlik az elveszített Isten utáni kiáltásban. Amikor pedig az evangélisták kimondják: »Bocsáss meg nekik...«. »Még ma velem leszel a paradicsomban«. »Beteljesedett« – akkor ezzel [Jézus] mennyei értelmének, vagy azt is mondhatnánk, az Atya és a Lélek Fiúban megszólaló hangjának az értelmezői lesznek. Úgy kell tekintenünk ezekre a szavakra, mint amelyeket az Atya a Lélek által a Fiú szenvedésében intéz hozzánk”.⁹

A *kenózis* szó nem fordul elő a fenti szövegben, ám az, amit ez a Filippi levélből származó szó jelent – „önkiüresítés” – meghatározza azt, amiről itt szó van, újra meg újra. Ezen a helyen csak néhány fontosabb elemre mutatunk rá:

a) A *kenózis* eseménye mélységesen meghatározza a szentháromságos Isten lényegét és életét. Az Atya és a Fiú és a Szentlélek itt mind a maguk módján munkálkodnak.

b) Az örök, szentháromságos Isten isteni szabadságában és öröktől fogva elhatározta, hogy egy véges, az ember történelmében csúcsára eljutó világot teremtsen, és elkíséri útján ezt a világot, amely az örök beteljesülésbe torkollik bele.

c) Istennek ebbe az örök döntésébe az is belefoglaltatik, hogy ő, Isten, mindent be fog vetni, hogy végül a teremtés tényleg elérje a célját. És hogyha a világ, valamint a benne lévő emberek a teremtményi szabadság megtapasztalásában elfordulnak Istentől és az ő számukra kiszabott akaratától, akkor Isten a Fiú megtestesülésében és a minden bűnt keresztre vivő halálában és a világ legvégső határáig elmenő útjában az emberek keresésére indul, és hazaviszi őket magához. Ez a *kenózis* döntő mozgása.

d) A Fiú Atya általi világba küldésének és a Fiú keresztre és alvilágra való menetelésének, s ezen mozgások Szentlélek általi kísérésének az eseménye egyszersmind a szentháromságos Isten szeretetének a legnyilvánvalóbb megvalósulása és kinyilatkoztatása.

⁹ *Der Dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet* (Beten heute 9), Einsiedeln 1977, 64–66.

e) A Fiú emberré levésének és a világ bűnét a kereszten és az alvilágban való hordozásának az Isten által mindöröktől fogva tervbe vett eseménye megnyitotta a kiengesztelődés és a beteljesülés kapuit a húsvéti világra. Ezáltal mi, emberek, most már új reménnyel járhatjuk a saját útjainkat is.

f) Rendkívül fontos von Balthasar számára, hogy a szentháromságos kenózis-eseményt az isteni, felfoghatatlan Szeretet történéseként értelmezze. Beszél „a mindent eldöntő fordulatról Isten tekintetében, aki elsődlegesen nem »abszolút hatalom«, hanem »abszolút Szeretet«...”.¹⁰ Szent Viktor-i Richárdra emlékeztet ennek kapcsán, aki *De Trinitate* című művében sok más korábbi teológusnál találóbban fejtette ki, mit is jelent az, hogy Isten mindezekelőtt nem hatalom, nem csak szellem, hanem abszolút szeretet. Az első évezred teológusai közül mindenekelőtt Hilarius, majd az első egyetemes zsinatokon az ortodoxiát képviselők – Atanáz, Cirill, Nagy Leó – voltak azok, akik előkészítettek egy ilyen hangsúllyal megfogalmazott szentháromságtant.¹¹ Órigenésznél és Nüsszai Gergelynél, s még néhány más szerzőnél is találkozunk olyan megfontolásokkal, amelyek beépíthetők egy szentháromságos kenózis teológiájába. Órigenésztől így idéz von Balthasar:

„Mernünk kell kimondani, hogy Krisztus jósága akkor mutatkozik nagyobbak és istenibbnek és valóban az Atya képmása szerintinek, amikor megalázza magát az engedelmességben egészen a halálig, mégpedig a kereszthalálig – sokkal inkább, mintha Istenhez való hasonlóságát egy feladhatatlan jónak tekintette volna, s ódzkodott volna attól, hogy szolgává legyen a világ üdvéért”.¹²

MEGBIZONYOSODÁS A PÁRBESZÉDBEN

Von Balthasar nem csak saját elmélkedésében és eszmélkedésében fedezte fel és bontotta ki teológiai meglátásait, hanem mindannyiszor a másokkal folytatott párbeszédre is. Ezek közül néhány egész világosan meg is mutatkozik.

¹⁰ *Herrlichkeit* (ld. 2. l.j.), 147.

¹¹ Uo. 144k.

¹² Uo. 148.

a) A kenózis teológiája mint egy teológiatörténeti apória megoldása

Von Balthasar kenózis-teológiája, amelyet *A három nap teológiája* című művében fejt ki és igazol, egy apória megoldásaként lett kigondolva, amely az egyházatyák korától fogva sok századon át terhelte a teológiatörténetet. Abban állt az apória, hogy az isteni üdvöcselekvés egyetemes hatékonyságát és az emberi szabadság érinthetetlenségét egymással összeegyeztethetetlennek tartották. Órigenész és a görög teológia az alternatíva egyik, Ágoston és a nyugati teológia tág körei a másik oldalára álltak. Órienész és számos követője az eszkatologikus apokatasztaszisban nem mást láttak, mint a teremtés eredeti egységének Isten örökkévalóságában bekövetkező helyreállítását. A történelemnek ez a végkifejlete Isten cselekvése révén feltartóztathatatlanul megvalósul, ennyiben túlnő az emberi szabadságon. Ágoston, s tőle kezdve aztán a nyugati teológia az isteni, de ugyanakkor az emberi szabadságban és választásban is ott rejlő abszolút valóságot hangsúlyozta. Ezáltal megalapozta a nyugati perszonalizmust. Az Isten melletti vagy elleni döntés vonalát egészen a történelem előtt angyalvilágig, valamint a történelemutáni, menny és örök pokol közötti döntésig kiterjesztette, s ezáltal megalapozta a kettős predestináció tanítását, amely Gottschalkon, Kálvinon és Janseen keresztül egészen a XX. századig hatást váltott ki.

Von Balthasar intenzíven foglalkozott az egyházatyák teológiájával, s ily módon szüntelenül belebotlott ebbe a két álláspontba. *Über Stellvertretung* [A behelyettesítésről] című írásában¹³ a modern gondolkodás szövegösszefüggésében is felmutatta ezt az apóriát, s rámutatott annak maradandó aktualitására. Ezt követően megmutatta, hogy a Nagyszombat kenózis motívumára összpontosító teológiája miként teszi lehetővé az apória egy olyan megoldását, amely csak a hitben közelíthető meg. A lényeget a következő fejezet mondja el:

„Nagyszombaton azonban ott van a halott Jézus alászállása a poklokra, vagyis (nagyon leegyszerűsítve) szolidárisává válása az időtlenségben azokkal, akik elvesztek Istentől. Ezek számára döntésük – amellyel az önzetlen szeretet Istenének a helyébe önnön Énjüket állították – végérvényes. A (halálnak) ebbe a végérvényességébe száll alá a halott Fiú, aki immár semmi esetre sem cselekvő módon teszi ezt, hanem a kereszttől kezdve lecupaszodott minden erőből és saját kezdeményezéstől. Ő az, aki felett teljesen szabadon rendelkeznek, aki lealacsonyodott pusztá

¹³ *Über Stellvertretung*, in *Pneuma und Institution* (ld. 5. l.), 401–409.

anyaggá, maradéktalanul közömbös (hulla-)engedelmességében képtelen bármiféle aktív szolidaritásvállalásra, s csak most lett igazán a halottakhoz intézett »prédikációvá«. Ő velük együtt halott (ám utolsó szeretetéből kifolyólag). És pontosan ezzel zúzza szét azt az abszolút magányt, amely felé minden bűnös törekszik: a bűnös, aki Istentől »elátkozott« akar lenni, magányában találja meg újra Istent, ám Isten szeretetének teljes magatehetetlenségében van itt. Egészen felfoghatatlan, miként válik szolidárisá az elátkozottakkal ebben az időtlenségben. Ezt mondja a zsoltár: »Ha leszálnék az alvilágra, te ott is jelen vagy« (139,8). Ezek a szavak ily módon teljesen új értelmet nyernek. Akárcsak az »Isten halott« is, ami a bűnös önhatalmú dekrétuma, aki számára Isten az, akit letettek – ez is egy egészen új, objektíve magától Istentől adott értelmet nyer. A teremtményi szabadság tiszteletben van tartva, ám a szenvedés végén Isten utoléri azt, s még egyszer leteperi azt (»infernó profundior«: Nagy Gergely). Isten csakis az abszolút gyöngeségben akarja közvetíteni az általa teremtett szabadságnak a minden börtönt feltörő és minden görcsöt feloldó szeretetét: azáltal, hogy belülről akar szolidárisá válni azokkal, akikkel visszautasítanak mindennemű szolidaritást. *Mors et vita duello...*”¹⁴

Csak utalunk rá, hogy az, amiként von Balthasar elevenné teszi az Órigenészre és az Ágostonra emlékeztető apóriát, s aztán amiként megmutatja, hogyan oldja meg ezt az apóriát a szentháromságos kenózis-eseményre utalva, feltárja azt a gondolkodásmódot, amely von Balthasar egész teológiai gondolatát jellemzi: szintézisekkel haladja meg a paradoxonokat. Ezeket a szintéziseket maga Isten kínálja fel a világban és világért való cselekvésében.

b) Beszélgetés Adrienne von Speyrrel

Hans Urs von Balthasar 1940-ben ismerte meg Adrienne von Speyrt, s a rákövetkező huszonhét évben – Adrienne von Speyr 1967-ben meghalt – sokszor beszélgetett vele. Ahogyan azt von Balthasar később elmondta, az asszony mélységes betekintést nyert Jézusnak a holtak közé való nagyszombati alászállásába, és ebből az élményéből a hittudóst is részesítette. Adrienne von Speyr ily módon rendkívüli hatást gyakorolt von Balthasar teológiájára a *mysterium paschale* kapcsán, méghozzá abban az időszakban, amikor az

¹⁴ Uo. 408k.

számos egyházatya tanulmányozása után őrlődött a kérdéssel: miként lehetne megalapozni a keresztény reményt mindenki számára? Erről az *Erster Blick auf Adrienne von Speyr* [Első pillantás Adrienne von Speyrre] című könyvében¹⁵ számolt be. Hogy mennyire értette és értékelte az asszony karizmáját, azt a következő mondat megsejteti: „Adrienne tapasztalata egyedülálló a teológiatörténetben, túllendít minket Órigenész és Ágoston vagy-vagy-án. Igazolja, hogy a keresztény remény meghaladja a félelmet...”.¹⁶ Így kijelenthetjük, hogy a szentháromságos kenózis-teológia kulcsában kifejtett „Szent Háromnap teológiája” nem létezne, vagy nem lenne olyan, mint ahogy azt von Balthasar megalkotta, hogyha nem került volna sor az intenzív beszélgetésekre Adrienne von Speyrrel.

c) Érintkezések Karl Barth-tal

Amikor Karl Barth, von Balthasar bázeli evangélikus párbeszédtársa *Kirchliche Dogmatik*-ja [Egyházi dogmatika] részeként 1953-ban megjelentette a *Die Lehre von der Versöhnung* [A megigazulás-tan] című kötetet,¹⁷ von Balthasar lényegében már kidolgozta a *mysterium paschale*-ra vonatkozó teológiája alapvonalait. Ezért is figyel fel annyira a barthi kötet § 59-re, amely „Isten Fiának engedelmisségéről” szól. Már ennek a nagy fejezetnek a bevezető tézise megmutatja, hogy Karl Barth is a szentháromságos Istenben megvalósuló kenózis megragadására és leírására tesz kísérletet. Így szól ez a rész:

„Hogy Jézus Krisztus valóságos Isten, megmutatkozik az idegenbe vezető útjában, ahol ő, az Úr, szolgává lett. Ugyanis az igaz Isten dicsőségében került sor arra, hogy az örök Fiú engedelmes lett örök Atyjának abban, hogy odaadta és megalázta magát, hogy ily módon az ember testvére legyen, mellé, a vétkes oldalára álljon, és azáltal ítélje meg őt, hogy maga engedi önmagát megítélni és halálra adni a vétkes helyében. Isten, az Atya azonban feltámasztotta őt a halálból, s ily módon szenvedését és halálát úgy ismerte el és léptette hatályba, mint az értünk, a mi hozzá való megtérésünkért beteljesített uralmat, ezáltal pedig mint a halálból az életre való megmentésünket”.¹⁸

¹⁵ Einsiedeln 1968, 57–60.

¹⁶ Uo. 59.

¹⁷ Zollikon–Zürich 1953.

¹⁸ Uo. 171.

Von Balthasar legalább egyszer kifejezésre juttatta a barthi látásmóddal való egyetértését, mégpedig azért, hogy egy fontos szöveghelyen átvesz részleteket Barth fejtegetéseiből. A kenózis szentháromságon belüli dimenzióiról van szó bennük.¹⁹

d) Közelség Szergej Bulgakov kenózis-teológiájához

Szergej Bulgakov, aki 1871 és 1944 között élt, Oroszországból származott, ám 1924 óta Franciaországban működött. Ortodox teológus volt, aki számos irányban kutatott. Többek között foglalkozott a szentháromságos Istenen belüli kenózis-viszonyokkal és -mozgásokkal, *Du Verbe incarné* című művében.²⁰ Ebben von Balthasar számos párhuzamosságot ismer fel azzal, ami számára is fontos volt: hogy az isteni Személyek, mindannyiszor a maguk módján, bevonódnak a kenózis-történetbe. Von Balthasar egy hosszabb szövegben magáévá teszi a bulgakovi meglátásokat:

„Tartjuk magunkat Bulgakov egyes alapgondolataihoz (...) s az isteni Személyeknek mint az Istenen belüli élet- és szeretetviszonyoknak az »önzetlenségét« mindenek alapjául vesszük: ez alapozza meg a kenózis első formáját, amely a teremtésben (mégpedig a szabad ember teremtésében) rejtezik, mivel a Teremtő itt mintha átadná szabadsága egy részét a teremtenynek, ezt azonban végső soron csakis a második és tulajdonképpen kenózisra, a keresztre való tekintettel, annak hallgatólagos vállalásával merheti megtenni. Ebben utoléri és meg is előzi a teremtményi szabadság összes végső következményét. Ezáltal ugyan a kenózis – mint lemondás az »isteni alakról« – a Fiú szeretetének megkülönböztető tet-tévé lesz, aki engedi az Atyától való nemzettségét (és ezáltal függőségét) feloldódni a teremtményi engedelmesség kifejezési formájában, ez a tett azonban mégis bevonja a teljes Szentháromságot: az Atyát, mint aki kiküldi a Fiút és elhagyja őt a kereszten, és a Lelket, mint aki e kettőt már csak a szétválasztás kifejezési formájában egyesíti. Ezáltal »Krisztus keresztre bele van írva a világ teremtésébe, mint annak alapvetése«, ahogyan az »Isten Bárányának« (1,29.36) teológiája ezt megmutatja. Ez a Bárány »a világ kezdetétől fogva le van öltve« (Jel 13,8), s az Atya trónján áll (5,6), legelteti azokat, akik megmosdottak az ő vérében (7,17) és Bárány-

¹⁹ *Herrlichkeit* (ld. 2. l.), 199k.

²⁰ Paris 1943.

ként-Pásztorként odaadja életét juhaiért (Jn 10,15), ám a »Bárány haragjában« (Jel 6,16) az övéinek és az egész világnak is a bírójává lesz”.²¹

Az itt felvázolt kenózis-teológiai vonalakra rátalálunk még egy hatásos és a legmagasabb szintű világosságra és határozottságra érlelt formában a *Theodramatik* III. kötetében, abban a részben, amelynek címe: *Kereszt és Szent-háromság*:

„Bulgakovval egy első, mindent körülölelő, Istenen belüli »kenózisnak« is nevezhetjük az Atya önkimondását a Fiú nemzésében, mivel ebben az Atya szünet nélkül megfosztja magát istenségétől, és átadja azt a Fiúnak: nem »megosztja« istenségét a Fiúval, hanem »átadja« a Fiúnak mindazt, ami az övé: »Minden, ami a tied, enyém« (Jn 17,10). Az Atya, akit nem gondolhatunk el ariánus módon úgy, mint aki ezen önodaadás »előtt« létezett volna, nem más, mint ez az odaadási mozgás, amiben semmit sem tart meg számíttatva önmagának. Ez az isteni tett, amely eredezteti a Fiút, mint a második módot az ugyanazon istenségben való részesedésre és az akként való létre, egyszerismind létrehoz egy abszolút, végtelen távolságot, amelybe belefoglaltatik minden lehetséges távolság, ami csak felléphet a véges világban, egészen a bűnig. Az Atya szeretetében abszolút önmegtartóztatás rejlik: nem akar egyedül Isten lenni, elengedi istenségét. Ebben az értelemben megjelenik egyfajta (isteni) istennélküliség (amely természetesen szeretetből fakad), amelyet semmi esetre sem szabad összekevernünk a világon belüli istentelenséggel, még ha az első (meghalva) meg is alapozza a másodikat. A Fiú válasza az istenség odaajándékozott egylényegű birtoklására csakis az örök hálaadás (eucharisztia) lehet az atyai forrás irányában, amely éppoly önzetlen és számíttatásoktól mentes, mint amilyen az Atya első ajándékozása volt. E kettőből fakadva, ezek szubszisztáló »mi«-jeként lélegzik fel a közös »Lélek«, aki a végtelen különbözőséget (a szeretet lényegének megfelelően) egyszerre nyitva hagyva megpecsételi, s kettejük egyetlen Lelkeként áthidalja”.²²

²¹ *Herrlichkeit* (ld. 2. l.j.), 198.

²² Uo. 300k.

VON BALTHASAR KENÓZIS-FELFOGÁSA
– SZENTHÁROMSÁGTANI ÉS KRISZTOLÓGIAI SZEMPONTBÓL

Von Balthasar kenózis-teológiája, mint láthattuk, értelmezhető szentháromságtanának egy belső dimenziójaként. Ugyanakkor bensőleg összekapcsolódik krisztológiájával is, konkrétan: a Khalkedóni Zsinat határozataira vonatkozó értelmezésével.

Az evangéliumok megmutatják nekünk, hogyan élt, cselekedett, beszélt, szenvedett s halt meg a kereszten a názáreti Jézus. A teológiai hagyomány kétfajta választ kínál arra a kérdésre, ki is cselekszik, beszél, imádkozik, szenved s hal meg Jézusban. Az egyik válasz így szól: az istenember Jézus, az emberi természete szerint. Csakis ez az emberi természet képes emberi módon cselekedni, imádkozni, szenvedni, meghalni. A másik válasz így szól: az istenember Jézus mint Isten megoszthatatlan és testté lett Igéje. Amikor cselekszik, beszél, imádkozik, szenved, meghal, ezért hát „unus ex sanctissima Trinitate” [egy a legszentebb Háromságból] (DH 401) cselekszik, beszél, imádkozik, szenved és hal meg. A Jézus életére és művére vonatkozó mindkét értelmezési lehetőség abból a szándékból ered, hogy Jézusnak, az Isten Fiának az evangéliumi üzenetét megfelelő módon fogalmazzák meg, s ennek során a legfontosabb ezen kérdésre vonatkozó egyházi tanbeli döntés, a khalkedóni dogma szellemében járjanak el. Mindemellett azonban a két válaszlehetőség nem kis mértékben eltér egymástól. Már az V. és a VI. században is képviselték mindkettőt. Az elsőt, amely Jézus cselekvését, imádkozását, szenvedését, halálát emberségébe helyezi, egy újabb keletű szóhasználatnak megfelelően „szigorú khalkedóni” álláspontnak nevezhetjük. A második, amely Jézus cselekvését, imádkozását, szenvedését, halálát Isten egyetlen testet öltött Igéje életmegnyilvánulásának tartja, a VI. század teológiai irányultságához kapcsolódik, amelyet manapság „új-khalkedóninak” neveznek. Kétségtelen, hogy ez utóbbinak az alapvető látásmódjai újra élednek von Balthasar teológiájában, és megszabják annak irányát. Von Balthasar következő szövegében világossá válik a fent nevezett alapvető döntés [a két válaszlehetőség között]:

„Jézus Atyához való viszonya semmi esetre sem csupán pusztá emberségének a kifejeződése és önátadása, hanem – embersége révén – az ő ettől elválaszthatatlan és ezen keresztül megnyilvánuló személyéé. A »Fiú«, ahogyan Jézus önmagát jelöli, az Atya örök Fia, aki ebben a felvett emberségében szólítja meg őt. Az »egyetlen Úr, Jézus Krisztus« az »Isten Igéje, Isten az Istentől« (DH 40), »Krisztusként Isten Igéje, Bölcsessége

és Ereje» (DH 311), szavait és cselekedeteit nem lehet kettéválasztani, mintha egyesek csak az emberségéből, mások pedig csakis istenségéből indulnának ki (DH 255), mintha a megtestesülés, a keresztre feszítés és a feltámadás nem az isteni Ige tettei lennének (DH 502 A), mintha nem ugyanannak lenne »két születése, egy öröktől fogva az Atyától, egy időbeli az anyjától« (DH 852). A Fiú, aki egyedülként ismeri az Atyát az ő teljes igazságában, és aki ezért egyedülként alkalmas arra, hogy ilyenként kinyilatkoztassa őt az embereknek, az nem pusztán az ember Jézus, hanem ő az Atya szentháromságos Fia (Mt 11,27). Amikor pedig Jézus »te«-vel szólítja meg az Atyát, miként a főpapi imádságban, akkor ez a »te« bizonyosan elsődlegesen emberi csengéssel bír, ám egyszersmind a magán Istenen belüli örök viszonynak is a kifejeződése kell, hogy legyen – egy elismerő, szerető, imádó és az Atya minden akaratára kész fiúi viszonyé, amely odafordul az Atyához”.²³

A názáreti Jézusnak ez az új-khalkedóni szemlélete von Balthasar egész teológiájának a középpontjába tartozik. Mindenekelőtt kereszt- és kenózis-teológiájában fejt ki hatását. Jézus szenvedésében és halálában Isten emberré lett Igéje szenved és hal meg. A régi kifejezés: „unus ex sanctissima Trinitate passus est” [a legszentebb Háromságból egy szenvedett] von Balthasar kereszt-teológiájának a központi mondata lehetne. A halál, sőt még a pokol is ily módon magában a szentháromságos Istenben nyer helyet. Itt hordozzák azokat és alakulnak át. Jézus kereszthalála az az esemény, amelyben Isten kinyilatkoztató és megváltó cselekvése eléri legbensőbb célját. Ám nem csak Jézus, a Fiú munkálkodik itt, ahol Isten kinyilatkoztató és megváltó cselekvéséről van szó. Az Atya is és a Szentlélek is részt kapnak ebben, a maguk módján.

Lássuk először az Atya bevonódását. Ő elküldi a Fiút erre a műre, és kíséri őt ennek végbevitelében. Ez a kölcsönös szeretet viszonya, amelynek dimenzióit még csak nem is sejthetjük. Mindenekelőtt azonban egy áthatolhatatlan misztériummal szembesülünk akkor, amikor ez a szeretet elrejti önmagát a kereszten: az Atya részéről követelő akaratát lesz, a Fiú részéről pedig hűséges engedelmességgé – »Ne úgy legyen, ahogyan én akarom, hanem ahogyan te«, imádkozza Jézus az Olajfák hegyén. Hogy az Atyának el kell rejtenie szeretetét a világ megmentéséért egy követelő akaratba, ez okozza a szenvedését. Von Balthasar újra meg újra Órigenész mondatát idézi: „Az Atya is ismeri a *pathosz*-t [szenvedést]”.

²³ *Theologik*, vol. II: *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 117k.

Hasonlóan van a Szentlélekkel is. Von Balthasar a kevés idevonatkozó újszövetségi szöveghely alapján kitapintott néhány kijelentést a Szentlélekről az üdvrendben. Ennek során megmutatkozott: Jézus földi élete során a Szentléleké volt a feladat, hogy „indítsa” Jézust, vagyis szembesítse őt az Atya akaratával, hogy követhesse azt. A Szentlélek, aki öröktől fogva az Atya és a Fiú közötti szeretet gyümölcse, a földi Jézussal szemben megtestesíti az isteni „meg kell történni”-t.

„Ameddig Jézus a földön időzik, a fölötte nyugvó Lélek konkréttá teszi számára az atyai akaratot, amelynek megtétele az ő elege. Amikor pedig a Lélek »indítja« őt az óra felé, amely el fogja hozni számára az abszolút túl sokat követelést, akkor a Fiú legbensőjében igent mond erre az indítottságra (»Mennyire vágyom utána, mennyire szorongok« – Lk 12,50), amely őt is szükségszerűen oda vezeti el, »ahová nem akar menni« (Jn 21,18), nem csak a halálba, hanem az istenellenesnek a birodalmába, a »bűn« benső valójába, amelyet neki úgy kell hordoznia, hogy nem vehet tőle távolságot (2Kor 5,21)”.²⁴

Von Balthasar a fentebb elmondottakra való tekintettel olykor „*a Fiú és a Lélek közötti viszony üdvrendi megfordulásáról (inverziójáról)*” beszélt. Ez magában foglalja, hogy a Szentléleknek „*tartózkodnia kell isteni alakja egyes szempontjaitól*”,²⁵ ekként tehát azt a módot képezi, ahogyan a Szentlélek is megismeri a szenvedést, vagyis a kenózist.

Ennek a szentháromságtani felfogásnak a belső közelsége Bulgakov felvetéséhez teljesen nyilvánvaló.

ELHATÁROLÁSOK

Legalább itt utalnunk kell röviden arra, hogy von Balthasar azáltal is elmélyítette és egyértelműsítette szentháromságos irányultságú kenózis-értelmezését, hogy egybevetette azt más szerzők kenózis-teológiáival és -filozófiáival. Először is emlékeztet a korai lutheri teológia kenotikusaira, Johann Brenzre (1499–1570) és Martin Chemnitzre (1522–1586), és utalások szintjén érinti azokat a kenotikusokat is, akik Németországban, Hegel eszméit terjesztve, felléptek: Gottfried Thomasius (1802–1875), Franz Hermann

²⁴ *Christologie und kirchlicher Gehorsam*, in *Pneuma und Institution* (ld. 5. l.), 138; vö. uo. 223k.

²⁵ Uo. 224.

Reinhold Frank (1827–1894) és Wolfgang Friedrich Gess (1819–1891). Ezután röviden foglalkozik néhány, anglikán körökből származó kenotikussal, mint Charles Gore és Frank Weston.²⁶ Végezetül pedig elhatárolódik azoktól a kenózis-filozófiáktól, amelyeneket a kora-keresztény korban a gnosztikusok, az újkorban pedig a különböző vallások és világnézetek képviseltek. Ezek abban egyeznek meg, hogy így vagy úgy, de a világvalóság belső felépítési törvényeként értik a kereszt szimbólumát.²⁷

AZ EGYHÁZ KENÓZISA?

Amit a kenózis tulajdonképpen jelent, az megvalósult Isten preegzisztens Fiának a megtestesülésében és kereszthalálában, pokolra szállásában. Mégis felvetődhet a kérdés, nem lehetséges-e, hogy az Egyház kapcsán is beszéljünk kenózisról? Von Balthasar mérlegelte ezt a kérdést, és differenciált választ adott rá.²⁸ Ennek során mindenekelőtt arra emlékeztetett, hogy nem kevés kijelentést találunk az Újszövetségben és a teológiai hagyományban arról, hogy nem csak földi, hanem mennyei Egyház is létezik. Akármilyen módon is jelennek meg külön-külön, von Balthasar hangsúlyozza, hogy az időn kívüli Egyház képei és a preegzisztens, majd emberré lett Logoszra vonatkozó kijelentések között alapvető különbségek állnak fenn.

„Akárhon is bukkan fel a szent, időn túli Egyház képe, soha nem találjuk meg ezzel kapcsolatban azt a gondolatot, hogy ez az Egyház Krisztushoz hasonlóan szabadon határozta volna el magát az időbeliségbe irányuló kenózisra. Időn kívülisége – hogy csak utalás szintjén vázoljuk fel a fő vonalakat – egyszerre világ előtti, történelem fölötti és eszkatologikus, és ebből az utolsóból kiindulva mutatkozik meg úgy, mint olyasvalami, amit Jézus megváltása eszközölt ki”.²⁹

Csakis egyetlen helyen van bizonyos fokig értelme, hogy az Egyház kenózisáról beszéljünk: ott, ahol az Egyház Krisztus műve által tisztának és szeplőtelennek mutatkozik (vö. Ef 5,27). És még ez is ősképp-szerűen Máriában, Jézus anyjában valósult meg. „...törtől átjárva együtt megy Fiával az úton,

²⁶ Uo. 149–151.

²⁷ Uo. 164–171.

²⁸ In: *Kenose der Kirche* (ld. 5. l.).

²⁹ Uo. 123.

az időbeliség megaláztatásán át a keresztségig. Nem itt van-e az a hely, ahol az »Egyház kenózisáról« kellene beszélnünk?»³⁰ Ugyanakkor hangsúlyozza von Balthasar a különbözőséget egyrészt a preegzisztens isteni Fiú megtestesülésben és keresztségben megvalósult kenózisa, másrészt aközött a „kenózis” között, amely Máriának Fiával való együtt-járásában valósul meg.

„Eszünkbe sem juthat, hogy Mária egész Egyházat magába ölelő igenjének párhuzamosságot és egyenrangúságot juttassunk a Fiúnak a világ elveszettségébe való kiküldésére vonatkozó szentháromságos döntéssel. Mária igenjét Isten szabadon kapcsolja bele önnön szabad elhatározásába, mint annak szabad előfeltételét; ilyen értelemben ez az ő műve, és nem a teremtményé”.³¹

Hogyha visszatekintünk a von Balthasar életművében megjelenő kenózis-teológiára, akkor hamar az lesz a benyomásunk, hogy ez egészen képzelőerőnk határaiig ragad magával minket. Ott, ahol a keresztre és a halottak közé ment Istenfiú elhallgat, mi is érthető módon és joggal elnémulunk. Ugyanakkor megértettük, hogy a kenózis-teológia a középpontjába tartozik annak a teológiai összképnek, amelyet von Balthasar ránk hagyott. Innen kiindulva nyeri el ez a teológia konkrét alakját és távlatait. Ennek során döntő fontosságú, hogy a szentháromságos kenózis-teológiát Isten üzenete középpontjaként értsük meg, aki önmagában és értünk a Szeretetet. Így a kenózis-teológia a halálon túlra mutató reményre szóló felhívássá lesz.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

WERNER LÖSER jezsuita szerzetes, 1940-ben született, a Sankt Georgen-i teológiai főiskolán a dogmatika tanára.

³⁰ Uo. 125k.

³¹ Uo. 126.

„Ő Isten formájában volt”

„Ugyanazt a lelkületet ápoljátok magatokban, amely Krisztus Jézusban volt” (Fil 2,5). Pál ezekkel a szavakkal vezeti be az úgynevezett krisztológiai himnusz, amely a Fil 2,6–11-ben található. Az ezt megelőző versekből (Fil 2,1–4) világos: az apostol azt szeretné, ha megvalósulna a közösségében a kölcsönös odafigyelés és szolgálat. A másikat többre becsülni magunknál, az ő érdekeit sajátunkként elfogadni – ez a magatartásban is megmutatkozó „lelkület” (φρονεῖν) Szent Pál szerint megfelel annak, ami „Krisztus Jézusban” volt. Ebben az összefüggésben helyezi el az apostol a ταπεινοφροσύνη kifejezést (2,3), amely első ízben a Kr. u. I. században bukkan fel, s amelyet az olyan szerzők, mint Josephus, Epiktétosz és Plutarkhosz teljességgel negatív jelentéssel alkalmaznak, mint „alávetettséget”. Wolfgang Schenk jogosan fordult szembe ennek a Pál által kétségkívül pozitív jelentéssel értett szónak az „alázat(osság)”-ként való fordításával.¹ Pál azért alkalmazza ezt a kifejezést, mert az ezt követő Krisztus-zsoltárban is szerepel, hogy Jézus Krisztus önmagát tette alacsonyrendűvé (2,8c: ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν). Ez a kulcsfogalom szintjén megvalósuló összeköttetés programszerű: amit a filippieknek ταπεινοφροσύνη-ként, vagyis a ταπεινοῦν „átérzéseként, átelmélkedéseként” meg kell valósítaniuk, azt az ezt követő költői szakaszból ismerik meg.

1. A SZÖVEG FORMÁJA

Az úgynevezett „Filippi-himnusz” (2,6–11) parádés példája annak, hogy egy újszövetségi szöveg tartalma és formája miként világíthatja meg kölcsönösen egymást. Még ha a kutatás terén továbbra sincs konszenzus annak tekintetében, kinek a tollából származik a Pál által a Filippi levélbe beleírt

¹ SCHENK, W., *Die Philippenbriefe des Paulus. Kommentar*, Stuttgart 194, 184k.

szöveg,² és hogy műfaj szempontjából miként kell besorolni – mégis vitán felül áll az, hogy felépítése a *parallelismus membrorum* alapján történik,³ jól-lehet egyes konkrét esetekben ennek pontos meghatározása eltérő értelmezésekre nyit módot. Mivel a „himnusz” kifejezés, mindenekelőtt ókori alkalmazása okán eltérő előfeltevésekkel terhes, a Fil 2,6–11 esetében talán helyesebb „Krisztus-zsoltárról”, vagy általánosabban: „Krisztus-dicséretéről” beszélnünk.

Messzemenően vitán felül áll, hogy a szöveg két főrészt tagolódik, amelyeket a himnusz-, dal- vagy zsoltár-paradigmának megfelelően „strófának”, versszaknak is nevezhetünk: a 9. vers világosan új kezdőpontot, ugyanakkor cezúrát képez, ezt mutatja a διό καί („és ezért”, „ezért is”) megfogalmazás, valamint az alanyváltás: a zsoltár első felében Jézus Krisztus volt az alany, ettől kezdve Isten az. Az ének kétrészűségét megerősíti a 8c („a halálig, mégpedig a kereszthalálig”) és a 11c („Istennek, az Atyának a dicsőségére”) versek anadiploszisa (tagkettőzése) – mindkét esetben ez zárja a strófát.⁴ R. Schwindt szavaival ezek kapcsán „célmegfogalmazásokról” is beszélhetünk.⁵

Időközben az első versszak (2,6–8) kétosztatúsága kapcsán is messzemenő egyetértés bontakozott ki.⁶ Két mondat szerkezet áll előttünk: az első a 6ab és 7ab verseket foglalja magába, az ἐν μορφῇ θεοῦ (6a) és az ἐν μορφῇ δούλου (7a) fordulatok egyértelműen *inclusio*-t képeznek. A 7c-vel kezdődik – szemben a Nestlé-Alandban alkalmazott interpunkcióval – a második mondat szerkezet, amelynek főmondata a 8a-ban található: „megalázta magát”.

Mindazonáltal vitatott, hogy az első strófa két mondat szerkezete (a 6a–7b és a 7c–8c versek) miként viszonyulnak tartalmilag egymáshoz. Míg egyes értelmezők úgy vélik, itt Jézus útjának két fázisa mutatkozik meg – az isteni lényeg kiszolgáltatása az emberiben, az emberi lényeg kiszolgáltatása a halálban⁷ –, mások a 6ab.7ab-ban a megalázkodás tényállását, a 7c–8c-ben ellenben ennek a megalázkodásnak az útját vagy módját, mikéntjét látják.⁸

² Részletes információkat és kommentárt találunk pl. GNILKA, J., *Der Philipperbrief* (HThKNT), Freiburg i.Br. 1968, 131–147.

³ Vö. HOFIUS, O., *Der Christushymnus Philipper 2,6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms* (WUNT 17), Tübingen 1976, 4–8.

⁴ A 8c és a 11c versek zárásként való alkalmazásáról, illetve ezek anadiploszisként (illetve epizeuxiszként) való műfaji meghatározásáról ld. a következő alapvető művet: HOFIUS, *Christushymnus* (ld. 3. lj.), 9–12.

⁵ SCHWINDT, R., *Zu Tradition und Theologie des Philipperhymnus*, in: *SNTU* 31 (2006), 1–60, itt: 3.

⁶ Így pl. HOFIUS, *Christushymnus* (ld. 3. lj.), 6k.62; ugyanígy: MÜLLER, U. B., *Der Christushymnus Fil 2,6–11*, in: *ZNW* 79 (1988), 17–44, itt: 18–22.

⁷ Így pl. MÜLLER, *Christushymnus* (ld. 6. lj.), 31 és másutt.

⁸ Ehhez ld. HOFIUS, *Christushymnus* (ld. 3. lj.), 58.

A második versszak (2,9–11) ezzel szemben egyetlen mondat szerkezetet alkot, sorai a *parallelismus*-nak megfelelően rendelődnek egymás mellé, emellett a 10a–11b versekben khiazmussal találkozunk.

Krisztus Jézus			
I	a	Ő Isten formájában (ἐν μορφῇ θεοῦ) volt	6a
	a'	az Istennel való egyenlőséget nem tartotta rabolt zsákmánynak	6b
	b	hanem kiüresítette magát (ἐαυτὸν ἐκένωσεν)	7a
	b'	szolgai alakot (μορφὴν δούλου) öltve	7b
	c	Hasonló lett (ἐν ὁμοιώματι) az emberekhez	7c
	c'	külsejét tekintve olyan lett, mint egy ember	7d
	d	megalázta magát (ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν)	8a
	d'	engedelmeskedett mindhalálig	8b
	d''	mégpedig a kereszthalálig	8c
II	a	Ezért Isten felmagasztalta	9a
	a'	és olyan nevet adott neki, amely fölötte van minden névnek	9b
	b	hogya Jézus nevére	10a
	c	hajoljon meg minden térd	
		a mennyben, a földön és az alvilágban	10b
	c'	s minden nyelv hirdesse	11a
	b'	„Jézus Krisztus az Úr!”	11b
	b''	az Atyaisten dicsőségére	11c

A zsoltár olvasását most nem az elején kezdjük, hanem a végén, és így módon a bibliai elbeszélésmód egy közismert alapelvét alkalmazzuk erre a szövegre: a bibliai elbeszéléseket az elbeszélés célja felől gondolják ki.⁹ Mivel Krisztus-zsoltárunk maga is narratív megfogalmazást nyert, vagyis egy történetet mond el, jogosult lehet egy ilyen megközelítés.

⁹ Ehhez ld. pl. SEEBASS, H., *Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vluyn 2009³, 40–43.

2. JÉZUS KRISZTUS ÚRKÉNT VALÓ EGYETEMES MEGVALLÁSA (Fil 2,10–11)

Kezdjük hát olvasatunkat „a dal végével”. A zsoltár egy Jézushoz intézett egyetemes és kozmikus felkiáltással éri el a csúcspontját: „Jézus nevében”, vagyis Jézus nevét kiáltva, megvallva kell meghajolnia minden térdnek – „minden térd”, olvassuk hangsúllyal, vagyis az angyalok mint a menny lakóinak a térde, a földön élő ember és az alvilágban lévő megholtak térde¹⁰ –, és minden nyelvnek meg kell vallania: „Jézus Krisztus az Úr” (2,10–11).

Világos, hogy ezen egyetemes, sőt kozmikus irányultságnak megfelelően a zsoltár a jövőre irányul. Jézusnak Úrként való egyetemes imádásának – „az Atya dicsőségére” – víziója még a jövő zenéje. Így hát világos úgy a zsoltár szerzője, mint címzettjei számára, hogy mindenütt, ahol ez a kiáltás: „Jézus Krisztus az Úr”, felhangzik, ez a jövő már most, mondhatni proleptikusan beköszöntött. Ez pedig a keresztény *ekklészia*-ban válik valósággá. Kiváltképp Erik Peterson mutatta fel a kapcsolatot a korai keresztények *ekklészia*-önmegjelölése és az ókori akklamációk között.¹¹ Peterson szerint épp a Fil 2,11-ben szereplő felkiáltás: „Jézus Krisztus az Úr”, egy olyan akklamáció, vagyis erővel és lélekkel telt, ezért tényszerűen entuziasztikus, egyszersmind jogi kötelező erővel bíró kultikus felkiáltás, amely az istentiszteletre egybegyűlt *ekklészia* hangja. Az *ekklészia* Krisztus-kultuszában tehát mondatni már most megkezdődött a jövődó, mivel itt újra meg újra, proleptikus felállást és megerősítést nyer Jézus Krisztus uralma. Ugyanis egy ilyen akklamáció: „Jézus Krisztus az Úr”, performatív cselekvés: amennyiben „minden nyelv” megvallja, hogy Jézus Krisztus az Úr, Jézus uralma konkrét módon megvalósul. Ezért hát találó Uwe Hebekus megfogalmazása: „A kultikus akklamáció egyáltalán nem hittartalmak artikulálása, hanem performatív erejében rejlik a funkciója, hiszen semmi egyebet nem jelent, mint a mennyei Jeruzsálem hatalmi viszonyainak az elismerését és megerősítését”.¹²

¹⁰ Erről meggyőzően ír HOFIUS, *Christushymnus* (ld. 3. lj.), 18–40.

¹¹ A továbbiakhoz ld. PETERSON, E., *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation* (az 1926-os kiadás újranyomása, Christoph MARKSCHIES, Henrik HILDEBRANDT, Barbara NICHTWEISS és mások kiegészítéseivel és kommentárjaival) (Erik Peterson Ausgewählte Schriften 8), Würzburg 2012, 133k. 141–183; UÓ., *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (szerk. Nichtweiss, B.–Weidemann, H.-U.) (Ausgewählte Schriften – Sonderband)m Würzburg 2010, 24–26; UÓ., *Der erste Brief an die Korinther und Paulusstudien* (szerk. Weidemann, H.-U.) (Ausgewählte Schriften 7), Würzburg 2006, 36–40.451–457.

¹² HEBEKUS, U., *Enthusiasmus und Recht. Figuren der Akklamation bei Ernst H. Kantorowicz, Erik Peterson und Carl Schmitt*, in BROKOFF, J.–FOHRMANN, J. (szerk.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Paderborn 2003, 97–114, itt: 100.

Pál az 1. Korintusi levél előszavában ezért is nevezi címzettjeit *ekklésziá*-nak, ugyanakkor olyanoknak is, akik „náluk vagy nálunk segítségül hívják Jézus Krisztusnak, a mi Urunknak nevét” (1Kor 1,2).

Figyelmet érdemel a Fil 2,11 megfogalmazásának a bibliai háttere. Ugyanis világos utalást találunk itt az Iz 45,23-ra (LXX-fordítás), ahol Isten ezt mondja magáról: „Előttem hajlik meg minden térd, és előttem tesz vallo-mást minden nyelv...”. Az Izrael Istene, az egész teremtet világ Királya és Ura előtti egyetemes eszkatologikus hódolat itt megfogalmazott látomását a Fil 2,11 Jézusra alkalmazza. Ez annál is inkább figyelemreméltó, mivel a fent idézett szakasz előtt ezt olvassuk: „Mert én vagyok az Isten, és nincsen más” (45,21k; vö. 45,14k.18). Krisztus-zsoltárunk tehát azzal az igénnyel lép fel, hogy Jézus Úrként való megszólítása egyáltalán nem sebszi meg az Iz 45-ben megfogalmazott radikális monoteizmust – lévén hogy erre „Isten-nek, az Atyának a dicsőségére” kerül sor.

3. JÉZUS FELMAGASZTALTATÁSA ÉS A NÉVADÁS (Fil 2,9)

Jézusnak a keresztény kultuszban az Úrként való megszólítása révén megvalósuló bevonása Izrael egyetlen Istenének az imádásába a 9. versben nyer megalapozást és legitimációt: a felkiáltással az *ekklészia* az egész kozmosz helyébe lépve, behelyettesítő módon reagál Jézus felmagasztaltatására, és a „minden név fölött álló név” ilyenén módon betelt átadására. Hogy az „ezért Isten felmagasztalta” sorral Jézus halottak közül történt feltámasztására kerül utalás, nyilvánvaló. Ám a húsvéti történés itt – akárcsak az ApCsel 2,33-ban és 5,31-ben – *felmagasztaltatási*, illetve *intronizációs történés*ként nyer értelmezést. Az Iz 45-re való tekintettel ezt mondhatjuk: Izrael egyetlen Istene éppen azáltal mutatja meg egyetemes királyi uralmát, hogy Jézus Krisztus a legnagyobb magasságba emeli fel, és a teljes kozmosz imádatát nyújtja neki.

Az összetett *ὑπερ-ὑψωσεν* alakban indirekt módon a preegzisztens állapot túlhaladása is benne rejlik. Szemben pl. a Jn 17,5-tel, a húsvéti felmagasztaltatás nem a megtestesülés előtti állapotba való „visszahelyezést”, hanem annak meghaladását jelenti. Ha felvetjük a kérdést, miben is állhat az „isteni alak” (2,6) felülmúlása, akkor a zsoltár következő sorát kell szemügyre vennünk: ez „a (és nem egy) minden név fölött álló név” átadását jelenti (2,9b), ami megalapozza a Felmagasztaltatott „húsvét utáni” állapotát és kozmikus imádatát. Hogy ezáltal a legszentebb istennév kerül körülírásra, magától értetődő, ám a szöveg itt minden bizonnyal az istennév zsidó

adonáj-ként, úrként (küriosz) való körülírására irányulhat. A záró felkiáltás is erre mutat.

Az is világos, hogy ez a névadás nem jelentheti azt, hogy Isten maga többé már nem hordozza ezt a nevet. Sokkal inkább Jézusnak az istennévbe való „bevonásáról” van itt szó, ami megint csak a Jézus-név akklamálása közbeni egyetemes térdhajtást, valamint Jézus Úrként való egyetemes megszólítását legitimálja. Ily módon pontosan a felmagasztaltatott Jézusnak az egyetlen Isten imádásába való bevonása kerül kiemelésre, amely más, mint a preegzisztens állapot. Mivel Jézus felmagasztaltatásától fogva a „minden név fölött álló nevet” viseli, végül „Jézus nevében (!)” fog meghajolni minden térd, és minden nyelv meg fogja vallani, hogy Jézus Krisztus az Úr.

4. A ZSOLTÁR ELSŐ VERSSZAKA (Fil 2,6–8)

Ezzel el is értük az átmenetet a Krisztus-zsoltár első és második strófája között. Ezt az átmenetet a 9. versben nem csak az alanyváltás, de az „ezért” (διό) kötőszó is világosan jelöli. A kérdés az, hogy ez a kötőszó a közvetlenül előtte álló, engedelmességgként minősített kereszthalálra (8bc) vonatkozik-e? Ebben az esetben így értelmezhetnénk a kijelentést: mivel Jézus „engedelmes volt a halálig, mégpedig a kereszthalálig” (2,8), „ezért Isten felmagasztalta őt” (2,9). Az anadiploszisz okán a hangsúly mindenesetre a kereszthalálon van (és nem pl. az engedelmisségen).¹³ A másik, szintaktikai szempontból talán valószínűbb lehetőség ez: a 9a-ban szereplő kötőszó a 8a főmondatára utal vissza: mivel *megalázta önmagát*, ezért Isten *felmagasztalta őt*. Végül is nem tudunk téves alternatívát alkotni: ugyanis a 8a-ban megfogalmazott önmegalázás egészen a keresztség végső állapotáig vezet el, ezért Isten erre adott válasza nem pusztán a feltámasztás, égbe ragadás vagy egy mennyei tiszteltbéli hely átadása; sokkal inkább arról van szó, hogy Isten a *Megfeszítettet* magasztalta fel egyetemes *Úrrá* – ám éppen azt a Megfeszítettet, akinek a kereszthalálba vezető útja a *saját* cselekvő mivoltának és döntésének a kifejeződése volt. Zsoltárunkat ez egyértelműen elkülöníti az úgynevezett „kontrasztémák” formuláitól: „Ezt az embert (...) kiszolgáltattátok, és gonosz kezek által keresztre feszítve elveszejtettétek. Az Isten azonban (...) feltámasztotta” (ApCsel 2,23k; vö. 2,36; 3,13–15; 4,10). Ebben az esetben Jézus mindkét tagmondatban szó szerint tárgy. Ezzel szemben az alany egyrészt Jeruzsálem zsidó népe, másrészt Isten.

¹³ Vö. HOFIUS, *Christushymnus* (ld. 3. l.), 63.

5. ENGEDELMESSÉG A HALÁLIG (Fil 2,7c–8c)

Nem csak a zsoltár második mondat szerkezete (2,7c–8c), hanem az egész első versszak a 8c-ben található anadiplosziszra irányul. Az egész strófának ez a központja rögvest megmutatja, hogy a 7cd-ben megfogalmazott megtestesülés esetében nem pusztán az isteni lényeknek egy emberi testben való elrejtéséről van szó, hanem valódi halandóságról. Ennek okán az olykor hevesen folytatott viták, miszerint a 7cd-ben tényleg kimondásra kerül-e Jézus „teljes embersége”, a versszak vége felől közelítve túlhaladottnak tűnik.

Ennek a mondat szerkezetnek a főmondata a 8a-ban található: „megalázta önmagát” (8a: ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν). Ezt előzi meg a 7cd-ben található két participiumos tagmondat, melyek szerint Jézus Krisztus „az ember egy ὁμοιώμα-jában” és „egy emberi külalakban” jött el – és mint ilyen alázta meg önmagát. A *homoióma* alapjelentése „képmás”, de jelenthet „azonos alakúságot” is, ezáltal hangsúlyozva az ősképp és a képmás közötti azonosságot – vagy „hasonlóságot”, ezáltal fenntartva egy így vagy úgy megragadható különbségséget. Mivel az emberekhez hasonló alakot öltött, egész megjelenését tekintve emberként vált megismerhetővé, megtapasztalhatóvá, beazonosíthatóvá és elismerhetővé. Ezt a helyet Wolfgang Schenk ezért így fordítja: „Úgy született, mint minden ember, és emberként mutatkozott meg...”.¹⁴

Az emberként beazonosított Jézus önmegalázása elmegy egészen addig a halálnemig, amely az ókori felfogás szerint a legszégyenletesebb volt. Ha felvetjük a kérdést, hogy a „kereszt” (σταυρός) kulcsszó milyen konnotációkkal bír a zsoltár összefüggésrendszerében, akkor erre jutunk: semmi nem mutat arra, hogy itt a végsőig fokozott *szenvedés* szempontjáról van szó. A magából a szövegből kinyert jelzések más irányba mutatnak: a keresztre feszítés ugyanis azért volt a legmeggyalázóbb és „leginkább elembertelenítő” kivégzési mód, mert a meghalás folyamata a legmagasabb fokú *láthatóság*, a lehető leghosszabb *időtartam* és a szélsőséges *passzivitás* feltételrendszerében játszódott le. Seneca nyomatékosan szól arról, hogy az ember a kereszten a halál kínjai alatt apránként eljut odáig, hogy tagról tagra pusztul el és cseppenként veszíti el az életét (ep. 101). Ennek kapcsán döntő fontosságú, hogy a keresztre feszítésre ítélt delikvens nem „külsőleg” (bárd, vadállat, tűz stb. által), hanem mindenki szeme láttára „önmagától pusztul el”. Maga a halál relatíve „látványosságtól mentes” (megfulladás által áll be), ezért hát a szemlélő tömeg számára a kielégülést a (hosszú) haláltusára való, gyakran groteszk fixáció hozza meg. Ennek során figyelmet érdemel a hóhér hiánya,

¹⁴ SCHENK, *Philipperbrief* (ld. 1. lj.), 212.

„az ítéletvégrehajtónak a delikvens testére gyakorolt külső behatásának” a hiánya. Ily módon elmarad a Michel Foucault által feljegyzett végső „kihívás” és az utolsó „párharc” a kivégzésben.¹⁵ Ezáltal a keresztfeszítés a kivégzés azon módja, amely a legkevésbé emlékeztet egy harci jelenetre! Az Impérium láncaitól eloldott hatalma itt teljességgel diadalmaskodik a felkelőn vagy a rabszolgán; a megfeszített eljut saját erejének a nullpontjára, a kivégzéssel még önnön testének az ellenállását sem szegezi szembe, és egyáltalán nincs semmiféle lehetősége arra, hogy „tartással”, vagyis tisztelettel és „férfiasan” haljon meg.

Ezzel szemben a Krisztus-zsoltár az első versszakban kétszeresen is hangsúlyozza, párhuzamos megfogalmazással, hogy Jézus „önmagát (!) üresítette ki” (7a), hogy „önmagát (!) alázza meg” (8a)! Ez a két párhuzamosan, befejezett igével és visszaható névmással megfogalmazott tagmondat képezi az egész strófa alapzatát. A zsoltár egész első felében Jézus Krisztus az alany (2,6–8). Ő az egyedüli aktív cselekvő, még ha minden „a kereszthalálig tartó engedelmisség” irányába mutat is (2,8).

Éppen mivel megalázta önmagát, mutatott egészen a halálig tartó engedelmisséget. Ezzel nem csak az kerül kijelentésre, hogy a kereszthalál megfelel Isten akaratának, hanem az is, hogy Jézus aktív cselekvése és engedelmissége mintegy két oldala ugyanak a valóságnak, az alázat tehát komplementerként áll az aktív önmegalázás mellett – legyen szó az isteni üdvtervbe való engedelmes beleegyezésről, vagy az alapjában véve semmiszerű emberi létállapot elismeréséről.¹⁶ Az engedelmisség mindenesetre példászerűen mutatja meg, mit jelent az önmegalázás, vagyis hogy itt egy „határozott, nem pusztán kényszer alatt megadott engedelmisségről” van szó.¹⁷

6. AZ ISTENALAKÚSÁGBÓL A SZOLGAALAKÚSÁGBA (Fil 2,6a–7b)

Ezzel elértük a Krisztus-zsoltár elejét. Itt megtudjuk, hogy az, aki megalázta önmagát (8a) és engedelmesnek bizonyult egészen a kereszthalálig (8bc), előtte „Isten alakjában” volt (6a), azután azonban felvette a „szolga alakját” (7b).

¹⁵ Vö. FOUCAULT, M., *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, in UÓ., *Die Hauptwerke*, Frankfurt/M. 2008, 701–1020, itt: 754 (I. fejezet: A kínzás. 2. rész: A kínzás ünnepe).

¹⁶ Az engedelmisség tárgynélkülisége kapcsán folytatott vitáról ld. GNILKA, *Der Philipperbrief* (Id. 2. lj.), 123.

¹⁷ KÄSEMANN, E., *Kritische Analyse von Phil. 2,5–11*, in UÓ., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. I, Göttingen 1964, 51–95, itt: 79.

Az „alak” (μορφή) fogalma körül kibontakozott nagy ívű vita során több szempontból megmutatkozott, hogy annak jelentési spektruma magába foglalja úgy az (akár érzéki) megtapasztalhatóság, mint a létállapot szempontját.¹⁸ Valószínűleg mindkét álláspontot meg kell hallgatnunk: az egy konkrét alakban megtapasztalhatóról van szó, amely megfelel az adott létező aktuális állapotának. Hogy Samuel Vollenweider álláspontját kell-e elfogadnunk a mennyei koronatanácson résztvevő angyalok látható fényű ragyogásáról,¹⁹ vagy szűkebb értelemben a preegzisztens létező Istennel egyenlő státuszának értelmében kell vennünk a kifejezést, az mindenekelőtt a 6b vers értelmezésével függ össze.

Az itt szereplő οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο kifejezés értelmezése ugyanis továbbra is erősen vitatott.²⁰ Az kerül kimondásra, hogy a preegzisztens létező valami olyasmi, amit már eleve birtokol – vagyis az Istennel egyenlőségét – nem tekinti kihasználható nyereségnek? Vagy sokkal inkább arról van szó, hogy az Istennel való egyenlőséget nem tekintette magához ragadandó rabolt zsákmánynak, azaz nem birtokolta azt, és nem is akarta magához ragadni? Az első esetben a 6ab verset szinonim parallelizmusként kellene felfognunk, s az „istenalakúság” ugyanannyit jelentene, mint az „Istennel való egyenlőség”. A második esetben szintetikus parallelizmusból kellene kiindulnunk. Ekkor az „istenalakúság” fogalma a preegzisztens létező egyfajta angyalszerű állapotára utalna, aki egyáltalán nem törekszik a „magasabbra”, vagyis az Istennel való egyenlőségre, hanem épp ellenkezőleg, lecsupaszítja magát az „isteni alaktól”. Ezen értelmezés szerint az „Istennel való egyenlőség” – szemben az „istenalakúsággal” – egyáltalán nem jutna osztályrészéül a preegzisztens létezőnek.

Az, aki „Isten alakjában volt”, mindkét esetben eléri „a szolga alakját”, mégpedig azért, hogy „kiüresítette önmagát”. Szövegünkötől eltekintve sehol máshol nem találkozunk a εαυτὸν κενοῦν formulával. Az ige akkuzatív tárggyal egyszerűen csak ennyit jelent: „valakit valamire vinni, vezetni”. Itt azonban cselekvő és visszaható alkalmazásával találkozunk. Ez a szokatlan alkalmazás megfelelő módon kifejezésre juttat egy szokatlan tartalmat: a preegzisztens Krisztus önnön elhatározásából tartózkodik mindattól, ami a 6ab értelmében a sajátja volt.²¹ Ernst Käsemann joggal hangsúlyozza, hogy

¹⁸ Ehhez ld. GNILKA, *Philipperbrief* (ld. 2. lj.), 112–114.

¹⁹ Így pl. VOLLENWEIDER, S., *Die Metamorphose des Gottessohns. Zum epiphanalen Motivfeld in Phil 2,6–8*, in UÓ., *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie* (WUNT) 144), Tübingen 2002, 258–306, különösen is 299–305.

²⁰ Ehhez ld. a vitát: SCHWINDT, *Philipperbrief* (ld. 5. lj.), 4–12.

²¹ HOFIUS, *Christushymnus* (ld. 3. lj.), 60.

a *ἐαυτὸν* Krisztus saját akaratára utal, és „tettként írja le a történet”.²² Ennek megfelel a 2Kor 8,9 is: „Noha gazdag volt, értetek szegénnyé lett”. Pál itt is cselekvő módban fogalmaz.

Az ige konkrét tartalmi meghatározását az egész mondszerkezet *inclusio*-ja által nyeri el: az „istenalakúságtól” való önkéntes tartózkodás elmegy egészen a „szolgaalakúságig”. Ezáltal világos az is, hogy a *μορφή θεοῦ* átváltása a *μορφή δούλου*-ra nem pusztán a külső, látható alakot érintő változás, nem „alakváltás”, az isteni lény egyszerű „elrejtésének” az értelmében. Egy ilyen értelmezés közel állna a pogány szöveggörnyezethez.²³ Ezzel szemben áll azonban a fordulat, miszerint „szegénnyé tette magát”. Az azonban vita tárgyát képezi, hogy vajon a preegzisztens létező konkrétan kiszolgáltatja-e magát „az emberlét szolgai alakjának mint olyannak”. Müller „a preegzisztens létező önküresítéséről mint az emberlét szolgaságára való önátadásáról” beszél.²⁴ A Filippi-levél Krisztus-zsoltára mindenestre a végsőig vezeti ezt a toposzt: a Krisztus egyetemes kozmikus uralma radikális – cselekvő módon végbevitt – önküresítésében nyer megalapozást.

7. AZ URALKODÓ MINT SZOLGA

Az egész első versszak gondolatvezetése tehát arra irányul, hogy Jézus Krisztus isteni alakból való „alászállását” a szolgai alakba, egészen a kereszting mint önmaga által meghatározott és cselekvő módon végbevitt tettet írja le. Ezáltal a zsoltár nem véletlenül egy meghatározott férfiideált tesz magáévá: Samuel Vollenweider és mások rámutattak ugyanis arra, hogy a Krisztus-zsoltárban elbeszélte történetet az erőszakos, a végső emberi határokat túlhaladó és isteni pozícióba jutó uralkodóról szóló narratívátípus ellentörténeteként is olvashatjuk.²⁵ Ez előbbire találunk példát az ószövetségi zsidó

²² KÄSEMANN, *Analyse* (ld. 17. l.), 72.

²³ MÜLLER, *Christushymnus* (ld. 6. l.), 25: „Az az elképzelés bontakozik itt ki, miszerint az isteni és a szolgai alak közötti, lehető legkülsődlegesebb kontraszt meghaladottá válik az öskeresztény szövegben, és semmit esetre sem a megnyilvánulási alakok pusztá felcserélését takarja”.

²⁴ MÜLLER, *Christushymnus* (ld. 6. l.), 27. Ehhez ld. még a következő oldalakon szereplő bizonyítékokat, amelyek mindenekelőtt az úgynevezett szkeptikus bölcselet, konkrétan Jób és a Prédikátor köréből származnak (uo. 28–31). Ez az a lelki háttér, amelynek okán a szerző az emberlétet szolgálatként ragadja meg.

²⁵ VOLLENWEIDER, S., *Der „Raub” der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(–11)*, in UÖ., *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie* (WUNT 144), Tübingen 2002, 263–284.

(pl. Iz 14,5–21; Ez 28,1–19; 2Makk 9,1–29), valamint a görög-római irodalomban, például a Nagy Sándorra vonatkozó anyag eltérő irodalmi megnyilvánulásaiiban.

Ezzel szemben Krisztus-zsoltárunk elbeszéli, hogy az önmegalázás a felmagasztaltatáshoz és a világ fölötti uralomhoz vezet el. Erre is találunk egyértelmű párhuzamokat, így pl. a hellenista uralkodói életrajzok mintájára készült úgynevezett Mózes-encomiumban, amelyet a zsidó vallásfilozófus, alexandriai Philón írt.²⁶ Ezen szöveg szerint Mózes önként és teljesen tartózkodott a számára kijáró, Egyiptom fölötti uralomtól, és Isten ezért a választott nép fölötti uralommal ajándékozta meg őt. Ebben a szolgálatában végérvényesen erényesnek bizonyul, különösen is tanúbizonyságot tesz önmérsékletéről (ἐγκράτεια), állhatatosságáról (καρτερία), önuralmáról, illetve megfontoltságáról (σωφροσύνη) stb. Mivel pedig ebben a pozíciójában sem hatalomra, sem befolyásra, sem pedig családjának fenntartására vagy a vagyon felhalmozására nem tört, Isten az egész föld, tenger, az összes folyó, valamint minden elem gazdagságával jutalmazta meg őt. Ezek alávetettjei lettek, ami Mózes csodáiban is megmutatkozott. Isten arra méltatta őt, hogy társa (κοινωνός) legyen az ő tulajdonának. Mózes végül még az egész nép „istenének és királyának” (θεὸς καὶ βασιλεὺς) is nevezi.

Ez a többé-kevésbé kortárs zsidó szöveg Mózesről mint az ideális uralkodóról megvilágosítja azt a horizontot, amelyben Krisztus-zsoltárunk recepciójára is sor került: Jézus Krisztus, az *ekklészia* által proleptikusan megszólított egyetemes világuralkodó, megfelel a korabeli uralkodói erényeknek, sőt radikalizálja azokat, mégis épp a lemondáson, az önzetlenségen és az önuralmon keresztül jut el a legmagasabb méltóságra.

8. KRISZTUS „LELKÜLETE”

„Ugyanazt a lelkületet ápoljátok magatokban, amely Krisztus Jézusban volt” (Fil 2,5). A „lelkület”, amelyet Pál a közösségtől megkövetel, meg kell, hogy feleljen a „Jézus Krisztusban” való létnek, hogy így magától Jézustól vegyenek példát. A Krisztus-zsoltár világossá teszi, hogy a filippiektől megkövetelt ταπεινοφροσύνη mértéke konkrétan Jézus „önkorlátozása” és „önmegalázása”, vagyis aktív cselekvése egészen a kereszthalálig. Amikor a zsoltár kifeszíti az ívét Jézus fájdalmas kereszthalálától egészen egyetemes

²⁶ PHILO, *De vita Mosis* I, 148–162 (LCL 289 = Philo VI, 352–359).

világuralmáig, meghatározott ókori uralkodói és férfiasági ideálokhoz kapcsolódik, és radikalizálja azokat. Léven hogy az *ekklészia* által megszólított Úr Jézus Krisztus ezeket radikálisan átértelmezte, a *ταπεινοφροσύνη* uralkodói, sőt isteni erénnyé lesz. Ez hallatlanul felerősíthette meggyőző erejét a filippibeli címzettek között.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

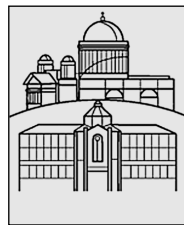
ÉLETRAJZI ADATOK:

HANS-ULRICH WEIDEMANN 1969-ben született Waiblingenben. A tübingeni egyetemen habilitált, most Siegen egyetemén az Újszövetségi Szentírás tanára.

MAGYAR SION

ÚJ FOLYAM

Egyházi tudományos folyóirat



A legújabb szám tartalmából:

ERDŐ PÉTER: *Ki az ember?*

VARGA LAJOS: *Ars sacra, ars liturgica, ars moderna. A vallásos művészet és az ars sacra – ars liturgica különválása*

BEKE MARGIT: *A Boldog Katalin Nagyleányotthon a nunciátúra oltalma alatt*

KÁFER ISTVÁN: *Lexikonok békeesszolgálati lehetősége. Magyar–szlovák jegyzetek Beke Margit kézikönyvéhez, kitekintéssel a szlovák katolikus lexikonra*

SOÓS SÁNDOR: *„Óltsd-el Tejeddal Kegyesen Tüzét pusztulásunknak”*

BIRÓ AURÉL – SEREMETYEFF-PAPP JÁNOS: *Budapesti templomokban, közgyűjteményekben őrzött Szűz Mária-ábrázolású templomi zászlók*

TÖRÖK ZSOLTNÉ DOBÓ JUDIT: *„...tisztá lelkem ismereti...” – Otrókosi Foris Ferenc 1689-ben kelt autográf levele. Forrásközlés*

HEGEDŰS ANDRÁS: *Esztergom rubintként ragyogó temploma. A Szent Adalbert-székesegyház történetének egy elfelejtett forrása*

Megvásárolható: a Stephanus Könyvesházban (1053 Budapest, Kossuth L. u. 1.) és a Szent Adalbert Központban (2500 Esztergom, Szent István tér 10.)

Megrendelés, előfizetés: info@szentadalbert.hu

További információ: <http://www.szentadalbert.hu/magyarsion>

GISBERT GRESHAKE

Misszió és kenózis

– Albert Peyriguère teológiájának egyik alap gondolata –

Az elmúlt évtizedek során hallgatás övezte Albert Peyriguère-t, legalábbis a német nyelvterületen. Míg az elmúlt század '60-as éveiben, a Charles de Foucauld iránt mutatott eleven érdeklődés összefüggésében Peyriguère-t is „felfedezték”, s három művét is lefordították németre,¹ addig napjainkban már csak kevesen ismerik a nevét, nem is beszélve lelki hatásáról. Éppen ezért mielőtt most ismertetnénk Peyriguère néhány lelki meglátását a kenózis témája kapcsán, a mai „felejtés” okán helyénvaló, hogy némely életrajzi adatot is előre bocsássunk.²

KICSODA PEYRIGUÈRE?

Albert 1883. szeptember 28-án született Trébons-ban (Hautes-Pyrénées), egyszerű, nagyon szegény kézműves család gyermekeként. Ötéves korában a család – gazdasági nehézségek miatt – Talence-ba, Bordeaux egyik elővárosába költözött. A népiskola és a gimnázium után belépett a Bordeaux-i szemináriumba, ahol 1906. december 8-án pappá szentelték. A szentelés után lelkipásztor lett, ám eközben folytatta tanulmányait, amelyeket 1909-ben a párizsi Institut Catholique-on licenciával zárt le. Ezt követően ugyan ezen intézmény mellett belekezdett Clairvaux-i Bernátról és korának miszti-

¹ *Im Geiste Charles de Foucaulds*, Mainz 1963; *Von Gott ergriffen*, Luzern–Stuttgart 1963; *Herr, weise mir den Weg*, Luzern–Stuttgart 1966.

² Közelebbit megtudhatunk abból a kiváló életrajzból, amelyet Michel LAFON, Peyriguère barátja és követője készített: *Le Père Peyriguère*, Paris 1963. Ezen felül ld. még GRESHAKE, G., art. *Peyriguère, Albert*, in BBKL 35, 1099–1112. Rövidebben ld. még Uő., *Albert Peyriguère*, in GRESHAKE, G.–WEISMAYER, J. (szerk.), *Quellen geistlichen Lebens*, vol. IV, Mainz 2008², 55–63. Fontos még: VOILLAUME, R., *Charles de Foucaulds et ses premières disciples. Du désert arabe au monde des cités*, Paris 1998.

kájáról írott disszertációjába, ám ennek befejezése előtt püspöke hazahívta, hogy előljáró és tanár legyen a Bordeaux-i kisszemináriumban. Az első világháborúban szanitécként működött, többszörös sérülést szenvedett, s német hadifogságba esett. A sebesültek elszállítása során tanúsított bátorságáért és hősie szolgálatáért több ízben kitüntették. A háború után, megroggyant egészségi állapota miatt Tunéziába ment, ahol úgy remélte, Észak-Afrika enyhe éghajlata segíti majd felépülését. Ugyanakkor vágyott arra, hogy papként ne csak keresztény európaiakat, hanem muszlimokat, nem hívőket is Krisztushoz vezessen. Tunéziában akadt keze ügyébe René Bazin Charles de Foucauld-ról írt életrajza. Ennek olvasása számára, akárcsak som más ember számára is, élete lelki irányváltásának kiváltó pillanatává vált, Károly testvér példáját követve. Egészen tudatosan magáévá akarta tenni s folytatni szerette volna az ő lelki indításait.

Néhány kitérő után Marokkóban, mégpedig El Kbabban (Khenifra közelében) telepedik le. Ennek a falunak mintegy ezer lakosa van, és kb. 1200 méteres magasságban fekszik. Egy akkoriban még félnomád Atlasz hegységbeli berber törzs lakja. Itt akar maradni, és Károly testvér példája szerint teljesen osztozni szeretne a végletes szegénységben élő népesség sorsában. Harminc esztendőn keresztül lakik itt, a szegények, éhezők és igazságtalan bánásmódot elszenvedők, de legfőképpen a betegek iránti legnagyobb, radikális odaadásban. A betegek számára ellátóállomást hozott létre, ahol órákon keresztül „rendelt”, mivel a segítséget keresők fogyni nem akaró sora úgymond megszállta a környéket, mintegy ötven kilométeres körzetből (vásárnapokon akár kétszázan is érkezhettek!). Általánosságban azt lehet mondani, hogy napja felét a szegényeknek, főképp a betegeknek szentelte. Bennük egészen „fizikai módon érinti meg Krisztus testét”, miként írja.³ Szó szerint megosztja az életét a körülötte élő berber törzsszel, egészen a ruháig és élelemig, hálóhelyig és életmódig. Csak ritkán hagyja el remeteségét, hogy Marokkóban és Franciaországban lelkigyakorlatokat, rekollekciókat tartson. Nem utolsó sorban politikai téren is elkötelezi magát, hogy fellépjen a gyarmati hatalom „elképzelhetetlen” igazságtalanságaival szemben, és küzdjön az emberi méltóság és igazságosság megsértései (mint a kínzások) ellen. Politikai aktivitása miatt számos hátrányban és nehézségben van része, olyannyira, hogy maga írja: „Én is [Marokkó] függetlenségének a mártírja vagyok”.⁴

³ Idézi: LAFON, *Peyriguère* (ld. 2. l.), 106.

⁴ Idézi: uo. 69.

Úgy érzi, mindenben Charles de Foucauld kezdeményezésének és élet-példájának a „továbbvivője”. Úgy mutatkozik be, mint „l’homme du message du Père de Foucauld” [Foucauld atya üzenetének az embere],⁵ és ezt vallja önmagáról: „Krisztus egész kereszténysége – ezt P. de Foucauld tanította meg nekem”.⁶ Ezért hát teológiai tanítássá akarja formálni azt, ami Charles de Foucauld-nál inkább intuíció, a megélt élet kifejeződése, semmint rendszer volt. Lévén hogy bensőleg ismeri Foucauld lelkiségét, néhány fiatal is vezet tanácsaival a párizsi St. Sulpice szemináriumban, akik René Voillaume védnöksége alatt egy Foucauld nyomdokaiban járó szerzetesi közösség megalapításán gondolkodnak (Jézus Kistestvérei). Ő maga azonban nem csatlakozik ehhez a közösséghez, hanem a maga módján éli meg azt, amit Károly testvér példakén állított eléje.

FOUCAULD IRÁNYELVEI

Foucauld-hoz hasonlóan felismeri „Názaret” megélésének az ideáljában (mindennapok, megszokottság, feltétlen szolidaritás a felebaráttal) a megtestesülés teológiájának a radikális pontját: arra tesz kísérletet, hogy a saját életében hitelesen tanúsítsa Isten közöttünk, emberek közötti feltétlen jelenlétének a misztériumát. Akárcsak Foucauld, ő is ebben a „názareti” élet-tanúságban látja a sikeres misszió tulajdonképpen esélyét. Akárcsak Foucauld, ő is egy keresztény „marabut” [muszlim remete] szeretne lenni, vagy jobban megfogalmazva: egy „szerzetes-misszionárius”. Akárcsak Foucauld, ő is fáradozik a berber nyelv és hangtan tanulmányozásán, és gyűjti környezetének az énekeit, hagyományait (ebből sok minden a mai napig nem került publikálásra!).

Mindezen elemek és szintek – amelyekben az utolsó milliméterig hasonlít Károly testvérré – középpontjában a „prémision”, az előmisszió szintén Foucauld-i gondolata áll (vagy ahogy Foucauld nevezi: „travail de préparation à l’évangélisation” [az evangelizáció előkészítő munkája]). Ez Károly testvér szerint a következőben áll: „Bizalmat ébresztetni, barátságot kötni, elérni, hogy megbízzanak bennünk, egymás testvéreinek lenni”.⁷ Vagy más-képpen megfogalmazva: arról van szó, hogy a tulajdonképpen keresztény

⁵ Beszéd a Petites Soeurs du Sacré Coeur-höz Montpellier-ben, 1956-ban.

⁶ PEYRIGUÈRE, *Von Gott ergriffen* (ld. 1. lj.), 143.

⁷ FOUCAULD, Ch. de, *Lévél H. de Castries-hoz* (1904.6.17.).

igehirdetést meg kell előznie a misszionárius „jelenlétének”, azaz a címzetek életformájába és szociokulturális világába való feltétlen beágyazódásának. Ezzel az alapgondolattal, amelyet Charles de Foucauld-tól vesz át, Peyriguère kísérletet tesz arra, hogy megoldjon egy olyan problémát is, amelyet szintén Károly testvér hagyott rá: ez a szerzetesi és misszionárius lét, a *vita contemplativa* és a *vita activa* közötti viszony. Peyriguère számára e kettő éppen akkor nem áll ellentétben egymással, hogyha megfontoljuk a missziót megelőző állapotot, amelyben az iszlám világ található. Szociokulturális zártágában a kifejezett igehirdetés olyan akadályokba és elutasításba ütközik, hogy értelmetlennek és kontraproduktívnak bizonyul, és feltétlenül egy „előmisszióra” van szüksége. Arról van szó, hogy elsőként a talajt kell előkészíteni és bevetni, aratás nélkül, vagyis várakozni kell, annak reményében, hogy majd mások begyűjtik a termést. Konkrétan ez azt jelenti: az előmisszionáriusnak „hallgatva kell hirdetnie az evangéliumot; az eucharisztikus jelenlétet úgy kell megteremtenie a nem keresztény népek között, hogy annak hatása kisugározzon rájuk; Krisztus imáját és keresztdozatát bele kell helyezni ezekbe a népekbe; jelenvalóvá kell tennie körükben az Egyház imádságát; meg kell mutatnia ennek a Krisztusnak a valódi jelenlétét, hogy a népek a misszionárius révén nagynak és jónak találják őt, és elkezdjenek vágyakozni utána; áldozatnak kell lennie, hogy vére árán megnyerje őket; szeretetet ébresszen közöttük és bizalmat váltson ki bennük – mindez annyit tesz, hogy utánoznia kell a mi Urunk rejtett életét”.⁸ Peyriguère számára a misszionárius e jelenlétének abban a kulturális világban, ahová küldetett, egy mindenestül kenotikus karaktere van, lévén hogy a misszionáriusnak teljesen és feltétel nélkül ki kell üresítenie magát a saját környezetében. Ez különösen is kiviláglik a következő szövegből: „Amikor az »előmisszionárius« megérkezett egy meghatározott néphez vagy kultúrához, úgy érzi, hogy egyszer s mindenkorra átadatott ennek a népnek vagy kultúrának. Mindent magára vesz ebből a rasszból, ebből a népből és ebből a kultúrából, és teljesen a magáévá teszi. (...) Mindez elnyeri benne Krisztus keresztségét. Mindezt tisztelettel és szeretettel vállalja fel önmagában, büszkén hordozza magában. Csodálatot keltő és döbbenetes módon találják meg mindezt az adott nép, az adott kultúra tagjai az idegenben – de idegen-e még ő ekkor? –, aki eljött hozzájuk, és most már teljesen eggyé vált velük. Csodálkozva látják, hogy minden romlatlanul megvan benne, nem lett megcsonkítva, felvizezve benne, hanem sajátságosan megneimesedik egy titok-

⁸ Így foglalja össze PEYREGUÈRE az előmisszió foucauld-i gondolatát, ld. *Im Geiste* (ld. 1. l.), 37.

zatos valami által, ami mindezt elvezeti a teljességre”.⁹ Erről van tehát szó: teljességgel alámerülni az „idegenben”, hogy az végül teljesen „sajáttá” váljon. Teljesen ki kell üresedni, hogy az addigi „külső” a saját „legbensőbbé” váljon.

Egy ilyen előmissziós cselekvés pontosan a kontemplatív embernek, a szerzetesnek való, miközben nem hagy fel vele, hogy misszionárius legyen. Az előmisszió ugyanis Peyriguère szerint hozzátartozik a misszióhoz, és az előmisszionárius valóban misszionárius. „Nem olyan szerzetesek vagyunk, akik magukévá teszik a misszionáriusok módszereit. Misszionáriusok vagyunk, akik a szerzetesen eszközeit és módszereit teszik magukévá” – írja egy 1929. november 29-én kelt levelében.

Peyriguère mindezzel közvetlenül Foucauld hatása alatt áll, ugyanakkor egyéni sajátossága, ahogyan egészen eredeti módon továbbviszi az előmisszió gondolatát, méghozzá egy megtestesülési, sőt kenotikus teológia irányába.

KRISZTUS JELENLÉTE A MISSIONÁRIUS KENÓZISÁBAN

Minden Charles de Foucauld-hoz való kötődésen túl, Peyriguère-re nem csak ő hatott, hanem különösen még két másik alak: Matthias Joseph Scheeben, akinek *Mysterien des Christentums* [A kereszténység misztériumai] című művét minden évben (!) újra elolvasta, valamint a Szentháromságról nevezett Erzsébet. Mindkettőjüktől átveszi azt a határozott hangsúlyt, amellyel kiemelik Krisztus jelenlétét a hívő emberben. Ilyen értelemben írja egy 1931. október 4-én kelt levelében, amelyet egy szerzetesnővérhez intézett: „Krisztus nem csak önön kívül van. Ő önben van; ő több, mint ön, mint amennyire ön önmaga. Ő él önben, ő szenved önben, hogy ön egy pillanatra se lehessen az önmagáé”.¹⁰ Egy 1934. május 16-i levelében ez áll: „Elérkezik odáig, hogy többé már nem tesz különbséget Krisztus és önmaga között. Azt érzi, hogy nem ön él önmagában, csakis Krisztust akarja érezni az életében”.¹¹ Krisztus embersége valamiképpen folytatódik a hívő emberben.¹² „Mi nem vagyunk már többé, Krisztus él bennünk és általunk. Annyira szép, hogy »eggyel több emberséget« adhatunk Krisztusnak, amelyben még egy-

⁹ Uo. 84.

¹⁰ PEYRIGUÈRE, *Von Gott ergriffen* (ld. 1. l.), 26.

¹¹ Uo. 72.

¹² Vö. uo. 87.169k.

szer megélheti megtestesülését és megváltását”.¹³ Egy keresztény ember élete tehát nem csak „egészen szavak nélkül” tesz tanúságot az evangéliumról és Krisztus valóságáról, ahogyan már Károly testvér is mondta, hanem sokkal többet is tesz: bizonyos értelemben folytatja azt. „Ha többé már nem mi élünk, az azt jelenti, hogy engedjük neked megélni megtestesülésedet, (...) egész életedet mibennünk megélni”.¹⁴ Vagy másképpen fogalmazva: Krisztus „embersége”, „megtestesülése” nem zárult le; olyan emberekben és rajtuk keresztül halad előre, akikben Krisztus él. A meggyőződés, miszerint „Krisztus él bennünk, továbbviszi az „előmisszió” elengedhetetlen szükségességének Foucauld-i gondolatát, s meglepő következtetésekre vezet. Ha ugyanis Krisztus a misszionáriusban és általa él, a misszionárius pedig teljesen „megtestesül”, „kiüresedik” a környezetében élő emberek közé, akkor Krisztus is „megtestesül” és „kiüresedik” a misszionárius révén, méghozzá az eddig még nem hívők közé. Ebből kifolyólag a misszionárius nem csak „az első keresztény a maga nemzetében”, hanem ennél több: „az első, az adott kultúrában megtestesült Krisztus”. „Az előmisszionárius átadja magát Krisztusnak, és így ő [Krisztus!] lesz egy nép, egy rassz, egy kulturális közösség tagjává, hogy ebben az előmisszionáriusban és rajta keresztül imádkozzon testvérei üdvéért, hogy benne és általa pappá és áldozattá legyen testvérei üdvére”.¹⁵ Vagyis azáltal, hogy a misszionárius kiüresíti magát egy meghatározott embercsoportba, Krisztus kenózisa folytatódik, az válik a misszionáriusban jelenvalóvá és egyetemessé. „Ha nem lennék itt, te sem lehetnél itt” – mondhatja Peyriguère egy rövid ideig mellette élő szerzetesnővérrel Krisztusnak. „Nélküle [a szerzetesnővér nélkül] egy darabka világ Krisztustól mentes lenne, mivel azonban kitart, ez a darabka Krisztus által van betöltve”.¹⁶ Két, végtelenül gyakran változtatott mondatban juttatja Peyriguère kifejezésre ezt az alapmeggyőződését: (1) „Imádkozom Jézushoz az Eucharishtiában, hogy ő legyen én, hogy Jézus bennem berber legyen” (levél 1929. július 20-án). (2) A misszionárius „Krisztussá lesz, és mivel már korábban berber lett, Krisztus berberré lesz benne. Ennek a berberré lett Krisztusnak a hangja száll fel a tabernákulumból az Atyához, és imádkozik benne minden egyes pillanatban testvérei üdvéért” (levél 1928. november 29-én).

¹³ Uo. 169.

¹⁴ Idézi: LAFON, M., *Einführung*, in PEYRIGUÈRE, *Im Geiste* (ld. 1. lj.), 16.

¹⁵ PEYRIGUÈRE, *Im Geiste* (ld. 1. lj.), 74.

¹⁶ Uo. 113.

A „megtestesülésnek”, Krisztus a misszionárius kenózisa által a nem keresztény társadalomban megvalósuló kenózisának a gondolatához hozzákapszolódik még Peyriguère-nél egy további meggyőződés. Ezzel kapcsolódik Jusztinoszhoz és az alexandriai iskolához, és messzire túlhalad Foucauld hasonló elgondolásán. Ez a meggyőződés a maga korában egyenesen „botrányos” volt, és csak a II. Vatikánum után jutott nyilvánossághoz az Egyházban. Ez a nem keresztények Krisztus-alakúságára vonatkozó meggyőződés: minden ember már most hozzátartozik Krisztushoz, lévén hogy ő megtestesülésében mindannyiukat elfogadta. Ugyan csak az emberiség kis része keresztény (*chrétienne*), ám az egész emberiség „krisztikus” (*christique*), vagyis Krisztushoz tartozik, Krisztus-alakú. Így ír: „Az előmisszionárius megdöbbenve áll meg szemközt azzal, amit egy a nem keresztényekben megvalósuló Krisztus-alakúságnak kell neveznie. A Krisztus-alakú bennük: a fizikai rokonság Krisztussal, aki a megtestesülésben minden embert felvett önmagába, és a testvéreivé tette őket. Krisztus-alakú az »előkereszténység« is, ahogyan erről az ezekben a különböző rasszokhoz és kultúrákhoz tartozó nem keresztényekben az általuk ismert vallások, vagy spirituális rezgésekben gyakran oly gazdag szokásaik vallási és emberi értékei tanúskodnak. (...) Aki a nem keresztények közé megy anélkül, hogy tudatában lenne ennek a Krisztus-alakúságnak, az semmit sem tud a megváltás misztériumáról, abból még hiányzik valami döntő fontosságú”.¹⁷ Amennyiben tehát az (elő)misszionárius teljességgel beleengedi önmagát egy már Krisztus-alakú kultúrába, egyrészt maga is jobban Krisztus-alakúvá válik, másrészt pedig Krisztus is egyre inkább kiüresedik benne és általa a meghatározott kultúrában, és a sajátjaként vállalja fel azt. Amikor és ahol Krisztusnak ez a jelenléte elfogadást nyer a kifejezett hitben, akkor véget ér az „előmisszió”, ott megtörténik a misszió, igen, itt beteljesedik minden misszió értelme: Krisztus sajátjaként fogadja el az egész világot.

Túl messzire vinne, ha most ki akarnánk fejteni egy ilyen kenotikus missziós teológia (önmagukban véve szükséges!) következményeit. Csak néhány kérdést vetünk fel: Talán az, amit missziónak nevezünk, azért veszítette el napjainkban a hitelét, mert a múltbeli misszió ha nem is kizárólag, de nagyrészt a hatalomról, a misszionárius, illetve a missziót végző nemzet és helyi egyház politikai, kulturális és vallási felsőbbrendűségéről szólt, szemközt a misszionált népekkel, s ily módon egyáltalán nem a kenózis, a hittanú radikális, a címzett világába történő önküresítésének jegyében ke-

¹⁷ Uo. 66k.

rült rá sor? S ez a hatalom és felsőbbrendűség nem él-e napjainkig is tovább sokfajta társadalmi kényszerben, amely egy így végbevitt misszió után alakult ki? Csoda-e hát, ha az így elért missziós célok manapság szétmorzsolódnak? Nem kell-e a misszionának egészen újra kezdődnie, méghozzá határozottan a fentebb vázolt kenózis jegyében?

1945 után a számára a berber kultúrában konkretizálódott előmissziós helyzetet már Peyriguère is Franciaországra mint „misszionálandó országra” vonatkoztatta. Ez azonban azt is jelenti, hogy szavait (és azok változatait) a mind inkább korunk szekularizált és messzemenően „Isten nélküli” világára kell értenünk: „Bennünk, akik Krisztust és a berberség legjavát hordozzuk magunkban, már találkozott Krisztus és a berberék” (levél 1931. január 19-én). Ha a hívő keresztény átadja magát a nem hívő embertársainak, azok minden szükségével és örömeivel, nagyságával és mélységével egyetemben, és önmagában hordozza őket, amennyiben megengedi, hogy a mai világ Istentől való távolsága és hitnyomora őt magát is megérintse, s mindezt a saját bőrén tapasztalja meg, és amennyiben mindezen dolgokban teljes szolidaritásban él kortársaival, akkor elviszi hozzájuk Krisztust, „jelenvalóvá” teszi bennük Krisztust, „kiegészíti”, ami még „hiányzik” Krisztus kenózisából „testének, az Egyháznak a javára” (vö. Kol 1,24).¹⁸ Ezáltal máris adva van az alap egy behelyettesítési teológiához, amely a jövő kisebbségi, mégis egyetemes küldetésű Egyháza számára rendkívüli fontossággal bírhat. Ezen a ponton Albert Peyriguère impulzusa még beváltására vár a mában.

EGÉSZEN A TESTISÉGIG...

Peyriguère, amikor arra törekedett, hogy berber törzse első kereszténye legyen, maga is szó szerint berberré vált, lakóhelyéig, életmódjáig, érzelmi életéig, még arcvonásaiig is. Idegenvezetők, akik nem ismerték, véletlenszerű találkozásukkor úgy mutatták meg őt csoportjuknak, mint „egy tipikus berberré”. Ez a berber mivolt még fizikai felépítését is meghatározta. Az orvos, aki sokáig kezelte, s élete utolsó napjain elkísérte őt, Dr. Delanoë, tanúsítja, hogy belső szervei „olyan a testnedvi sajátosságokat mutattak, amelyekben lecsapódtak a marokkói nép környezeti tényezői”.¹⁹ Sokak tanúsága szerint idővel „lelki élete” is egyenesen a berber mentalitás és érzelmi világ megtes-

¹⁸ Maga Peyriguère alkalmazza ezt a szentírási helyet az előmisszionárius tevékenységére, ld. uo. 79.

¹⁹ Ld. LAFON, *Peyriguère* (ld. 2. lj), 54skk.

tesítőjévé vált. Az emberek közötti illetén feltétlen „jelenléthez” éjszakai szentségimádásaiból merítette az erőt, amelyek során Krisztus imádkozott benne az Atyához, ahogyan ezt ő megtapasztalta, valamint az éjszakai szellemi tevékenységekből (mint a levélírás, minek révén számos embernek nyújtott lelkipozítást, misztikus és misztikus teológiai művek írása és hasonló).

1959. április 26-án, egy casablancái kórházban bekövetkezett halála után – kívánságának megfelelően – El Kbabban temették el, a helyi lakosság hatalmas számú részvétele mellett. Az egyházi sírmegáldás után egy fiatal berber emelkedett szólásra:

„A marabutnak nem volt se családja, se gyermeke.
Az összes szegény volt a családja,
minden ember a barátja.
Az éhezőknek enni adott,
a mezíteleneknek ruhát ajándékozott.
Ápolta a betegeket,
védelmezte azokat, akikkel igazságtalanul bántak.
Magához fogadta azokat, akiknek nem volt otthonuk.
Az össze ember volt a családja,
minden ember volt a barátja.
Isten legyen hozzá irgalmas”.²⁰

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

GISBERT GRESHAKE 1933-ban született Recklinghausenben. Dogmatikát tanított a tübingeni és a bécsi egyetemen.

²⁰ Idézi: *uo.* 173.

„Mindnyájan egy test”

– Az egység eucharisztikus távlatai Henri de Lubac szerint –

Henri de Lubac gondolatai az Egyházzal és az eucharisziáról egyaránt a Korintusiakhoz írt első levélből fakadnak: „Mivel egy a kenyér, egy test vagyunk, mert mindnyájan egy kenyérből részesülünk.” (1Kor 10,17.) De Lubac többedmagával állítja, hogy az egyházatyák és a középkori teológusok egyenesen vagy közvetve az Egyházzal, vagy az oltáriszentségről szólva mindig Pál apostol szavait magyarázzák. Mindkét esetben Krisztus testéről van szó: az igazi, valóságos, végérvényes, majd az örökkévalóságban dicsőségesen ragyogó test hirdetője az időben megjelenő testnek, ami az Egyház, a másik a rejtélyes misztikusan megjelenő test, mit a hívő már megosztott, megérintett és ünnepelve magához vett. Bergamói Gergely szavaival „Az eucharishtiában ... Krisztus teste, az Egyház, misztikusan, vagy szentségileg nyilvánul meg.”¹ De Lubac művei – *Catholicisme, Méditation sur l'Église*, és a nagyszerű *Corpus Mysticum* – az egységet helyezték a keresztény gondolkodás középpontjába.

Egyház és eucharisztia kölcsönös visszatükröződése azonban, ahogyan az egyik utal a másikra, elterelheti a figyelmet a lényegről, hogy Isten népének egysége a megváltás nagy műve. Pál apostol is aláhúzza: „a sokaságból egy test lettünk”. A kihívást nemcsak az Egyház történelmi szétdarabolódása és ennek következménye, a felekezeti különbségek teszik megoldhatatlanná, de az emberiség kulturális különbözősége is. Ez az emberek elképesztő szembefordulási hajlamának és különbözni akarásának, valamint mindenáron egymás elleni csoportosulásának következménye. Az emberi sokféleség egyénileg, nemzetiségek szerint, társadalmi osztályok, vagy vallás szerint megoldhatatlan összeegyeztetetlenségévé válik, amin csak az erőszak változtathat, az egyik győzelme a másik felett; mindez kétségessé teszi a valóban egységes Egyház lehetőségét.

¹ Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, VIII. kötet, Paris: Cerf. 2008, p.12–113.

Márpedig de Lubac műveiben vannak olyan elszórt utalások, melyek nem válnak rendszerré vagy elméletté, mégis egy mély, rejtett hullám létét jelzik, mely kutatómunkája mélyén rejtőzik: a Teremtő Istenhez méltó emberi egységet létrehozni. Ha csak röviden említjük is ezeket a távlatokat, megvilágíthatjuk a hihetlent, tiszta értelemben azt a jó hírt ami az Egyház hitvallását képezi. Felmérni az egység méreteit de Lubac iskolájában segíthet elkerülni, hogy az ökuménikus mozgalom csupán a különböző felekezetek közeledésére redukálódjon. Az igazi egység az egész emberiség célja.

„AZ OLTÁRISZENTSÉG TEREMTI AZ EGYHÁZAT,
AZ EGYHÁZ AZ OLTÁRISZENTSÉGET.”

Ez a frappáns megfogalmazás Henri de Lubac *Elmélkedés az Egyházzól* című művéből származik. Mintha egy egyházatya mondta volna! Magán viseli Ágoston kifejezési génuszát és pontosan összegezi az atyák tanítását az eucharisziáról. II. János Pál pápa *Ecclesia de Eucharistia* című enciklikájában is idézi ezt a mondást és az Egyház hitének kifejezésévé emeli.² A mondat az *Elmélkedés az Egyházzól* negyedik fejezetében olvasható, melynek címe: „Az Egyház szíve”: „Minden az Egyház és az eucharisztia viszonyának megfontolására serkent. Mindkettőről elmondhatjuk, hogy egymás okai. A Megváltás egymásra utalta őket. Az Egyház hozza létre az oltáriszentséget, és az oltáriszentség teremti az Egyházat. Az első esetben az Egyház a cselekvő, megszentelő erejének gyakorlatában; a második esetben passzív értelemben a megszenteltek Egyházáról van szó. Ez a misztikus kölcsönhatás, az egy Test, létrejön a jelen életben végső beteljesedéséig.”³ A kettős okság rávilágít az Egyház egységére, kiemeli, hogy ez nem csak egy törékeny, nehézkesen szervezett tömörülés vagy gyülekezet. Az ok-okozati összefüggésben sem az Egyház szónak, sem a „teremt” igének nem ugyanaz az értelme. A szerző nem mechanikus ide-oda ható mozgást, hanem kölcsönösséget akar kifejezni ezzel a kettős ok-okozati viszonyal. A tétel – az Egyház teremti az eucharisziát – feltételezi, hogy az Egyház sajátos teljesség. De Lubac emlékeztet arra, hogy az Egyház minden tagja birtokol egy sajátos szacerdotális hatalmat, amit a II. Vatikáni Zsinat „közös papságnak” nevez. Mindenki része-

² II. JÁNOS PÁL, Levél 2003, ápr. 17. N° 26, „Mint már följebb említettem, az eucharisztia építi az Egyházat és az Egyház teremti az eucharisziát, ebből következik, hogy a kettő közötti kapcsolat igen szoros.”

³ Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, p.113

sül a keresztség által abban a méltóságban, hogy saját magát Istennek ajánlja. De Lubac azonnal hozzáfűzi, hogy az eucharisziát az egyházi hierarchián belül azok hozzák létre, akik felszentelésük révén az apostolok társörökösei. Fontos, hogy de Lubac szerint nem a papok és püspökök teremtik az eucharisziát, hanem az Egyház. Bennük mint Krisztus, az Egyház fejének megtestesítőiben az Egyház működik teljességében, nem mint a történelem egy pillanatában megjelenő közösség, nem mint a hívek összessége, hanem mindazok, akiket az emberiségből Krisztus magának választott és magában egyesített. Az Úr Krisztus magát az Atyának föláldozza az örökkévaló dicsőségben. Hitvesének megadta, hogy ajánlja fel önmagát. De Lubac ezzel magyarázza, hogy a hierarchia működésének lényege nem az oktatás vagy a kormányzás, hanem a liturgia és a megszentelés, azok a cselekmények, melyek által Krisztus a népből az egyetlen Egyház híveit alkotja és aminek megadja, hogy működjön mint egyesített teljesség az örökkévalóságra irányulva.

De Lubac formulájának első része Krisztus munkájára vonatkozik: az eucharisztia teremti az Egyházat. Nemcsak az egységes kormányzás, vagy a közösen elfogadott tan teszi az Egyházat eggyé. Egyik is, másik is hasznos és jelen vannak az egyházi szervezetben, de az egység alapelve az eucharisztia: amikor Krisztus övéihez megy, hogy magábafojadja őket, mikor feláldozza magát az Atyának. „A lelkeknek eggyé kell olvadniuk az oltáriszentség olvasztótégelyében.”⁴ A színek szimbolizmusa jól ismert. A kenyér és bor színében – a zsidó imából eredő jelképek – Krisztus az egyházatyák szerint olyan, mint a sok szemből sült kenyér, vagy a szőlőből préselt bor, amiben az Egyház megvalósul az oltáron. Az okság két tagja egymásra vonatkozik és egymásban foglaltatik: az Egyház már megvalósult végső teljességében a feltámadt Krisztus győzelmével, amit az oltáriszentség ünnepel, és magához veszi a Krisztus által adott új tagokat. Ez a győzelem kölcsönösen és folytonosan elmélyíti az Egyház tagjainak szabadságát, akik átengedik magukat a misztérium tanításának. Az Egyház egysége nem gondosan ellenőrzött és olajozott futómű, nem társaság, minek összetartozása a tagok jószándékától függ. Az egység az Úr műve, felülről, égből kapott ajándék, győzelem a bűnön és a halálon, a húsvéti halál és feltámadás misztériuma, adomány, mely bensőségesen gyarapítja azokat, akik befogadták.

„Az Oltáriszentség teremti az Egyházat, az Egyház az Oltáriszentséget.” Ha így nézzük az Egyházat, Krisztus Testét, a „test” nemcsak társadalomtudományi hasonlat, hanem Krisztus kegyelmével híveinek adott formálandó, élő és működő Egész. Mindez manapság bőven adva van az Egyház tanításá-

⁴ Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, p.1251.

ban és gyakorlatában, a papok ezt hirdetik a szószékről és a hívek önismere-tüket merítik belőle. De az elnyert bizonyosság kétségessé teheti azt, ami ennek egységét és tétjét adja. De Lubac nagyon figyel erre. A formula kölcsönössége arra irányul, amit nem fejez ki egyenesen. A „misztikus” test nem semmisíti meg a test egyéniségét. De Lubac kétségbe vonja Simone Weil dicsérő leírását arról, mennyire örül az ember, ha egy nagyobb közösség szerves része – legyen az egy megkapó zenétől, vagy elbűvölő látványtól felhevült tömeg, vagy a nemzeti érzéstől fűtött nép.⁵ De Lubac visszautasít minden hasonlóságot az Egyház és az egyesült vagy egyesítő emberi valóságok között. Az Egyház alkotja az eucharisziát, mindent egyszerre mert ez az Egyház mindig és mindenütt túllép a tereken és a századokon. Az Úr az, aki felajánlja az eucharisziát, mivel az eucharisziát megszerezte a megkeresztelkedetteknek, akiknek Ő a feje, aki hozzájuk jön az apostoli hierarchián keresztül. Az oltáriszentség alkotja az Egyházat, mindent egyszerre, mert felmutatása közelebb hozza és egyesíti a híveket és mert Krisztus személyesen jön mindegyikhez, hogy belülről vonzza áldozatába. Már a *Catholicisme* is kiemeli az „egység áldozatát”,⁶ a *Corpus mysticum* második kiadásának összefoglalásában pontosítja, hogy az oltáriszentség közösségi távlatai nem összetévesztendők a közösségi érzéssel. De Lubac felhívta a liturgia megújítóinak figyelmét, nehogy elkápráztassák őket azok a technikák, melyek az összegyűlt tömegben a közösségi érzés hangulatát keltik.⁷ Némelyek ebben a felhívásban a teológus félénkségét vélték látni. Ellenkezőleg, feltételezhetjük, hogy ez a többség és az egység emberi problémájának pontos megértéséből fakad. De Lubac más kutatásai, melyek nem közvetlenül az Egyházzal és az eucharisziával vonatkoznak, mutatják, hogy ennek nincs köze az emberi egységhez. Megvalósulásához nem kell kevesebb, mint Krisztus áldozata. Három majdnem esetleges szövegből derül fény erre.

⁵ Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, p.131 idézi: Simone WEIL, *Attente de Dieu*, p.87 „Valóban mámorító Krisztus misztikus Testének része lenni. De manapság több misztikus szervezet, minek nem Krisztus a feje, megadja tagjainak ugyanezt a mámort.” Lubac szerint „a hit misztériumának félreértésére utalnak ezek a sorok, és ez figyelmeztetés a hívők számára.”

⁶ Henri de LUBAC, *Catholicisme*, A dogma társadalmi szempontjai. „Unam sanctum” 3. Összes művek, VII. Párizs. Cerf 2003. „Les sacrements”, a III. fejezet kiemeli a Szentlélek szerepét: „lecsapott mint egy falánk tűz Illés áldozatára, elpusztította az emberi salakot, ami ellenáll a szentség egyesítő erejének” (p.82–83).

⁷ Henri de LUBAC, *Corpus mysticum*, Paris.2009, p.293–294

⁸ *Recherches de science religieuse*, XI kötet, 1951–52. Mélanges Jules Lebreton. De Lubac szövege: „Diversi sed non adversi kiszólással kapcsolatban” II. kötet, p.27–40.

DIVERSI SED NON ADVERSI

1951-ben de Lubacot felkérték, hogy tanulmányt írjon Jules Lebreton Festschriftjébe.⁸ Rövid tanulmányában kimutatta annak a patrisztikus mondásnak az eredetét, amire Joseph de Ghellinck, a leuveni ókeresztény egyház és irodalom tanára hívta fel a figyelmét: „Non sunt adversi (Patres) sed diversi.” De Ghellinck ezt középkori szövegekben találta, mesterektől a diákoknak adott utasításként: „az egyházatyák írásainak olvasásánál el kell kerülni, hogy a szavak tévedésbe ejtsenek, a látszólagos ellentmondásos kifejezések ugyanazt a valóságot jelölhetik.” Különböző szövegösszefüggések különböző szempontokra vonatkozhatnak, amiből nem kell ellentmondásos gondolatokra következtetni. Lubac könnyedén mutatja ki, hogy ez a középkori utasítás jóval régebbi eredetű. Az egyházatyák korára megy vissza, a bibliai könyvek és különösen a négy evangélium olvasása adták ezt az értelmezést. Különböző elbeszélések, esetleg különböző ellentmondásos részletekkel nem képeznek ellentétet, hanem különböző szempontokat megvilágítva misztikus mélységek nyilvánulnak meg.

De Lubac több példát ad görög és latin szent szerzőktől de Ghellinck kérdésére. Kimutatja, hogy a középkoriak meg voltak győződve, hogy a Szentlélek sugalmazása folytatódott a Szentírás után az egyházatyákban is. Nem különböztettek meg „támogatást” és „ihletet”. A legfontosabb hitbeli meggyőződésünk, hogy a megközelítési különbségeket nem egyedül az emberi különbözőségek, hanem a Szentlélek eredményezi, a misztériumok mélysége és sűrűsége szerint. A középkori mondás Szent Ágoston egyik írásából származik. De Lubac idézi rövid magyarázattal, amit el is hanyagolhatnánk a mondás eredetét illetőleg, de ez elárulja, miért érdekli őt. Ágoston a kijelentés megfogalmazásához felhasználja azt a páli képet, melyben két fal egységét egy sarokkő alkotja: „A két fal, mint két hegy, az egyik a körülmeteltségből jön, a másik a körülmetéletlenségből, egyik a zsidóktól, a másik a nemzetektől.”⁹

Diversi sed non adversi: a gyűlölet falával szétválasztott két népet Krisztus kiontott vére árán egyesíti. Sem Ágoston, sem de Lubac nem alkotják meg az egység teljes teológiáját erre a mondásra építve, de a hippói püspök jelzi, hogy a négy evangélium vagy az ihletett bibliai könyvek közötti ellentmondások a bűnös emberiség megosztottságában gyökereznek. Ezt azonban meghaladja az a tény, hogy a négy evangélium lényegileg egy, mint a külön-

⁹ Henri de LUBAC, „Diversi sed non adversi, mondással kapcsolatban”, p.36

böző bibliai könyvek, Isten egyetlen igéjét hidetik. De Lubac nem részletez: tanulmányának befejező részében megelégszik azzal a megállapítással, hogy ez a formula nemcsak egy irodalmi tény (az ellentmondásos kifejezések nem jelentenek ellentétes állításokat, figyelembe kell venni a kontextust), hanem a kinyilatkoztatás ténye (a misztérium mélysége csak a ráirányuló tekintet erejével fogható fel). Kimutatta, hogy a valóságos egység, mit a különböző megfogalmazások kifejeznek, a Szentlélek műve, mivel Krisztus keresztjének eredményességét gyümölcsözteti.

DE CONCORDIA

De Lubac külön művet szentelt Pico della Mirandolának.¹⁰ „Emlékek írásaim körülményeiről” című könyvében azt írja, hogy véletlenül fedezte fel ezt a reneszánsz herceget kutatásai közben, de annyira megragadta őt, hogy kedvet kapott értelmezni gondolatait.¹¹ Első célja kiragadni Pico della Mirandolát azoknak a nem katolikus szerzőknek értelmezési köréből, akik előfutárakat láttak benne. A firenzei arisztokrata osztotta korának lelkesedését, de hite alapvetően Krisztus és a Szentháromság-Isten hitében gyökerezett, amiből új megvilágítást akart nyerni az emberiség és sorsának megértéséhez. A régi humanista képének megrajzolása közben a szerzőnk ki akarja mutatni, hogy a kereszténység minden humanizmus feltétele és hogy az emberiségre sarkított figyelem segít elmélyíteni a hit adományát és nyilvánvalóvá teszi rejtett gazdagságát.

Pico gondolatainak fő tárgya az egyetértés. Egy mozgalmas világban, ahol az olasz városok és hercegségek igyekeznek tehetségüket kibontakoztatni, cselekvési területüket kiterjeszteni, felteszi a kérdést: hogyan lehet az emberi egyetértés érdekében működni, hogyan lehet meghatározni, ha egy hatalmas birodalom uralkodója az egész mindenséget egységes törvény alá helyezni? Pico a kérdést metafizikai alapokra helyezi, Platónnal és Arisztotelésszel elmélkedik, nem akarja összeegyeztetni őket, közös kérdéseikre hívja fel a figyelmet, amelyeket követőiknek külön kell figyelembevenni és nem összeegyeztetni, ami mindegyiket meghamisítaná, hanem azzal a meggyőződéssel, hogy mindkettő két különböző szintre vonatkozik.

¹⁰ Henri de LUBAC, *Pic de la Mirandole*, Paris: Aubier-Montaigne, 1974

¹¹ Henri de LUBAC, „Mémoire sur l'occasion de mes écrits.” *Összes művei*, XXXIII. kötet p.141.

IMPOSSIBLES¹²

Az „Új paradoxonok” paradoxona de Lubac személyes véleménye: „El kell fogadni, el kell hinni, hogy az embernél az érthetetlenek kiegészítik egymást. Fontos, hogy ez meggyőződéssé váljék bennünk; meghatározva viselkedésünket és belső hangulatunkat. Nem csak elismerve mint elkerülhetetlen tény, nem csak résztvenni benne, hanem megelégedni azért, hogy van. Boldognak lenni tőle. Csatlakozni ehhez az isteni akarathoz. Ez a kölcsönös megértés ára. Az emberi teljesség ára. Ez az ára a himnusznak, amit együtt kell énekelnünk a Teremtőnek. Az igazság szeretetének ez az ára.”¹³ Az emberek különbözőek. Mernünk kell fenekéig meríteni ezt a különbséget, nem szabad, hogy megtévesszen a látszólagos közelség, az ízlés, a szokások, vagy a gondolatok felületes azonossága. Merjük elismerni, hogy az emberek képtelenek együtt lenni: ami megkülönbözteti őket, oly erős, hogy el se lehet képzelni az egyeztetést, és mégis lehetséges és szükséges kijelenteni, hogy képesek egy közösséget alkotni, hogy tud együtt élni és segíteni egymáson, mert ez a megoldhatatlan különbség kijelöl, vagy talán csak sejtet, akár ígéret formájában is, egy radikálisabb, eredetibb és gazdagabb egységet. „Az új paradoxonok” „Emberi kapcsolatok” című fejezete így kezdődik: „Különbözni egymástól lényegesen nem jelent ellenségességet, ez annyi, mint létezni. Elismerni és elfogadni saját különbözőségünket, nem gőg. Elismerni és elfogadni a másik különbözőségét, nem gyengeség. Ha az egységnek meg kell valósulni, ha az egységnek van valami értelme, az csak különböző emberek között lehetséges. Mindenekelőtt a különbség felismerésében és elfogadásában oldódik fel a különbség és valósul meg az egység.”¹⁴

De Lubac metafizikus alapokon szintetizálja katolicizmusát. A Teremtés könyvének szövegével kezdi, hitével igazolva, az emberiség egynek lett alkotva és a bűn az, ami az egyéneket teljesen magukbázárt monádokká változtatja. A Megváltó lehetővé teszi, hogy az egymástól eltávolodottak újra közel kerüljenek: *Divisa uniuntur, discordantia peccantur*; ez a megtestesülés hatása. Krisztus létezésének első pillanatától minden embert magába foglal – *erat in Christo Jesu omnis homo*. Az Ige nemcsak emberi testet öltött; megtestesülése nem egyszerű testfelvétel, hanem ahogy Szent Hilarius mondja, „együttes megtestesülés” (*concorporatio*) volt. Krisztus megtestesült emberi-

¹² Alexandre SCHEMANN, *Journal* (1973–1983), Paris, 2009, p.305.

¹³ Henri de LUBAC, *Paradoxes suivis de Nouveaux Paradoxes*, Paris: Cerf. 1999, p.120–121.

¹⁴ Henri de LUBAC, i. m., p.119.

ségünkben és magára vette azt.”¹⁵ A megtestesült Ige megszerzi az embereknek azt a közvetlen kölcsönösséget, amit magára vett, ami sohasem lett ki-próbálva, de folyamatban van.

Ezt az ígéretet a kölcsönös emberi kapcsolatokban meg kell várni: „A szavak és a gesztusok értelmén túl a lelki közösség csak a legszemélyesebb módon jöhet létre, mondhatnánk „a legközelíthetlenebb” révén, mert valójában az által kerülünk szellemi közösségbe, ami nem fejezhető ki külsőleg.”¹⁶ Valóság, mely az Egyházban valósul meg, egyedül ott, „mert a hívek tényleg jelen vannak Krisztusban és (...) ha a szeretetében élnek, a személyek java tényleg mindenkié”, úgy hogy minden keresztény mondhatná a többi összes kereszténynek: „Ugyanazt az egy dolgot keresve, egyazon dolog felé haladva mi mindig jelen vagyunk egymásnak Istenben, akiben szeretjük egymást.” „Ezt meg kellene próbálni megértetni minden emberrel.”¹⁷ Ez megvilágítja azt, ami a kulturális, vallási, vagy nemzeti és politikai találkozókon lejátszódik.

De Lubac számára a személy tökéletesen univerzalizált személy, Krisztus nélkül lehetetlen: Magunkra hagyatva hogyan léphetnénk át valaha ezt a „határvonalat”, amin túl megnyílik a megújított világ, az a világ, amit „az egy mindenki- és a többség az egyben misztikus magábanvalóság irányít”? Egy természetesen áthidalhatatlan kettős akadály emelkedik elénk, eltorlaszolva az Ígéret földjének bejáratát: ez a mi önzésünk és egyénieskedésünk. Morális és metafizikai akadály, az egyik erősíti a másikat. Egyedül az hatol át ezen a kettős akadályon, akit de Lubac „Mysterium crucis” című elmélkedésében szemlél: „Krisztus kereszthalála által az emberiség, az egész emberiség, melyet magában hordott, megtagadja önmagát és meghal. De ez a misztérium még mélyebb. Az, aki minden embert magában hordott, mindenkitől elhagyatott. Az egyetemes ember egyedül halt meg. A kiüresedés, a kenózis teljessége és az áldozat tökéletessége! Szükséges volt ez az elhagyatottság – az Atya elfordulásáig – az egyesülés véghezviteléhez. Az egyedülállóság misztériuma, a szétszakadás misztériuma egyedüli eredményes jele a gyülekezetnek és az egységnek.”¹⁸ Az oltáriszentség ezt a misztériumot ünnepli, magában foglalva mindazokat, akiket megragad.

¹⁵ Henri de LUBAC, *Catholicisme*, p.14–15, idézi Fulgentiust, Alexandriai Szent Kirillt és Szent Hilariost. Étienne GUIBERT, „Le Mystère du Christ selon Henri de Lubac”, in *Études lubaciennes*, V. Paris. Cerf. p.139–165.

¹⁶ Henri de LUBAC, *Catholicisme*, p. 301.

¹⁷ Henri de LUBAC, *Catholicisme*, p. 55.

¹⁸ Henri de LUBAC, *Catholicisme*, p. 323.

A HAGYOMÁNY EGYSÉGE

Henri de Lubac sajátos módon helyezkedik el a hagyomány nagy folyamában. Kevésbé érdeklődik a különböző iskolák iránt, főleg azt keresi, ami közös a különböző érdekeken és elképzeléseken túl. Ezt jól fejezi ki *Catholicisme*¹⁹ című munkájának bevezetőjében. Igyekszik az összefutó irányzatok kimutatására, Szent Pál és Szent János között (test, szőlő) különböző megglátások (lelkibb az egyiknél, krisztológikusabb a másiknál, közösségibb és misszió felé irányuló az egyiknél, bensőségesebb és organikusabb a másiknál), de ugyanabból a misztériumból ered és ugyanoda irányul. Már a *Corpus mysticum* hivatkozik a különbségre az egységben Szent Ágoston és Szent Ambrus között: az egyik fontosnak tartja a test elhelyezkedését, a másik érzékenyebb a jelenlét lelki hatására. A *Mystère du surnaturel*-ben Lubac teoretikusan dolgozza ki ezt a témát. A kérdés csak „összefutó, konvergáló” szándékkal közelíthető meg, lényeges, hogy nem szabad egységre redukálni, ami meghamisítaná és tönkretenné. Az Egység felülről jön, az emberek nem tudják megalkotni, csak célbavenni, megjelölni, vágyakozni rá és alkalmassá válni rá.

Ebben láthatunk kulturális jelenséget és az emberi sokszerűség kulturális gazdagságát. De akkor elfelejtjük, hogy a hitről van szó és de Lubac igyekezett elfogadtatni az Egyházban, hogy egy misztériumnak különböző értelmezései legyenek, nem ellentétesek, de ellentmondásosak. A továbbadandó misztérium egysége, amit élni kell, megközelíteni, szükségszerűen különbséggel jár történelmi korszakok szerint és a részesedő személy lelki mélységtől függően. „A keresztény hit, tanulmány az Apostoli hitvallás szerkezetéről”,²⁰ a lubaci eljárást alkalmazza radikális módon olvasva a hagyományt, mely megvilágítja az ökumenikus kérdéseket. De Lubac itt megkülönböztetés nélkül idéz katolikus, ortodox, protestáns, evangélikus vagy kálvinista szerzőket. Nem áll meg a lehetséges különbözőségeknél, ellenkezőleg mindent összegyűjt, ami megvilágítja a hitvallást, Jézus Krisztusban és a Szentlélekben. Természetesen nem tagadja a felekezeti különbségeket, jelzi a katolikus értékeket és a katolikus nézőpontokat, de felismeri más felekezetek teológusainak kijelentéseiben, ami Krisztustól és a Lélektől ered.

¹⁹ Henri de LUBAC, *Catholicisme*, p. XII.

²⁰ Henri de LUBAC, *Catholicisme*, „A katolikus hit. Tanulmány az apostoli hitvallás strukturájáról”, Paris, Aubier, 1969. Összes művei, V. kötet. Bevezető. Peter Bexell. P. IV–V. és XXVII–XLIV.

A KATOLICITÁS ÉS EUCHARISZTIA

Vissza kell térni a kezdethez. Hans Urs von Balthasar szerint a *Catholicisme* barátjának és mesterének programkönyve, mely magában foglalja mindazt, amit egy hosszú élet tanít. De Lubac legfontosabb megérzése az emberiség egysége a teremtésre alapozva és megismételve, megfiatalítva, elmélyítve a feltámadás aktusában. A *Catholicisme* érthetővé teszi, hogy nem fegyelmi, doktrinális, szervezeti és mégkevésbé kulturális egységről van szó. Az üdvösség misztériuma az emberiség egységének ígérete, melyben minden egyes részesül mindenből és ez feltétel nélkül mindenki által elfogadott. De Lubac így határozza meg a személyt: „úgy képzelhetjük el a személyt, mint egy nyilvánvalót. Ha belső talányát paradoxonban fejezzük ki, azt mondhatnánk, ez egy kifelé irányuló központ.”²¹ Az ember hivatott személlyé válni, mert a Szentháromságos Isten képmása. Ez nem jelenti azt, hogy minden egyes egyes az egyedüli teljesség magaslatára emelkedjen, de azt sem, hogy belemosódjon a közösség egészébe. A személy egészében viszony és bensőség, befogadóképesség és elmélyülés, nem vég nélkül, ha ez azt jelentené, hogy forma nélkül, hanem a Szentháromság szerint az Atya határtalan forrásozása a Fiú felé, a Fiúé az Atya felé a Lélek egységében.

Az oltáriszentség de Lubac számára az egység szentsége. Nemcsak az Egyházé: az emberiség megígért átalakulása már Krisztusban megtörtént a sokaság közösségében, elmélyülésében és kitágulásában. Az oltáriszentség építi az Egyházat: szemlél és ünnepel egyszerre, nemcsak a meggyőződés és a viselkedés szép egységét szerzi, hanem megteremti az embert az emberiség végső egységére. Az oltáriszentség által és az oltáriszentségben az Egyház hirdeti, hogy a legszemélyesebb gazdagság mindenki közös tulajdona lehet, a megosztott örömben és az egymásközött kicserélt egyéni kötelességekben, egymásnak oly fontos lenni, mint maga az Isten.

A KATOLIKUS EGYSÉG SZENTSÉGE

A katolikus Egyház megtagadja a közös szentáldozást azokkal, akik nem osztják az eucharisztia hitét. Az eucharisztia nem lehet eszköz a kinyilatkoztatott misztérium befogadásánál létrejött különbségek elosztatására. Erőfeszítésre van szükség az érthetetlen pontok tisztázására, az oltáriszentség a biztosítéka annak, hogy az erőfeszítések nem hiábavalók; ne törődjünk bele

²¹ Henri de LUBAC, *Catholicisme*, p.290.

az ellentmondásokba, hanem ragaszkodjunk ahhoz, ami közös. Az egyesítő erő nem közös tett, a szokás ereje, nem is Krisztus titkos hatása a szívek mélyére, ami szótlanul jó útra térítené a lelkeket. Ez a legteljesebb megegyezés Krisztus áldozatával, melyet nemcsak a hívők számára tett, hanem minden ember számára, akinek sorsát magára vette, hogy megnyilvánuljanak egymásnak és nemcsak és nem elsőként a keresztény felekezeteknek. Az oltáriszentség szükségessé teszi, hogy a hivatást ne csökkentsük a szolgálatra. A péteri hivatás nem akadály az egység útján csupán azért, mert egyeseknek (katolikusok) nehéz lenne lemondani az erős és egyesítő külső hatalom eredményességéről, míg mások (ortodoxok, protestánsok, anglikánok) egy evangéliumibb kormányzás leplével álcázzák az egység megtagadását. Krisztus uralma forog kockán, a Fő aki egyesíti a testet és egyedül ad még útonlévő Egyházának hatalmat arra, hogy az Atyának teljes áldozatot mutasson be, mert egyedül Krisztus képesíti az embert arra, hogy magát mindenkinek odaadja és mindenkit elfogadjon. Az Egyház, az eucharisztia, a pápaság láthatóvá teszi az egységet, ahová Isten vezeti az emberiséget. Nem egyetlen hierarchia létezik, melynek minden tagja testvér, de ezt személyes engedelmességi kapcsolatnak kell egyesíteni.

Az oltáriszentség nemcsak az Egyház tökéletes egységét ígéri, hanem emberiség teljes egységét hirdeti és okozza, a szívek és lelkek egységét, a kegyelmes jótékonyság egységét, a boldogan megélt szeretetet. Egyszerűségében, békességének csendjében, az eucharisztia az egység szentsége és áldozata. Az Egyház az emberek szemében megosztott, de az Úr eucharisztiaját bemutatva a valóságos és végleges egység megtermékenyítője. Történelmének felekezeti megoszlásai nem teszik lehetővé, hogy már győztesnek tartsa magát. Jegyese azonban megadja az egység örömét mindazoknak, akik még nem ismerik őt, de hagyják magukat megragadni.

FORDÍTOTTA: SÁGHY MARIANNE

ÉLETRAJZI ADATOK:

ERIC DE MOULIN-BEAUFORT 1962-ben született. 1991-ben szentelték pappá Párizsban, 2008 óta párizsi segédpüspök. Tanított a Notre-Dame fakultáson és a Centre des Études Bernardins-ben. A *Communio* szerkesztőbizottságának tagja, a Nouvelle Revue Théologique szerkesztője. Főbb művei: „Antropológia és misztika Henri de Lubac szerint,” „Az ember szelleme vagy Isten jelenléte az emberben”, Paris, Cerf 2003.

Hans Urs von Balthasar Krisztus hitéről

Aligha túlozható el Hans Urs von Balthasar szerepe abban, hogy Jézus hitének témája az elmúlt évtizedekben a katolikus teológiai reflexiónak is része lett. A svájci teológus már 1961-ben megjelentett egy tanulmányt *Fides Christi* címmel,¹ melynek alapgondolatait újabb szempontokkal gazdagítva beépítette a *Herrlichkeit* két kötetébe, melyek közül az egyikben² Jézus ősképi istentapasztalatának, a másikban³ az igényformálás, szegénység, ráhagyatkozás kontextusában tárgyalta ugyanazt a témát. A *Theodramatik* II/2 kötetének (1978) *Krisztus küldetése és személye* című fejezetében ismét visszatért a kérdés rövid taglalásához, hangsúlyozva Krisztus hitének megkülönböztető sajátosságát,⁴ majd a *Theodramatik*nak *A végjáték* (Das Endspiel) című zárókötetében a bízó hit magatartásának magában a szentháromságos életben való végső eredetére utalt.⁵ Ha figyelembe vesszük a keresztény hit és Krisztus hívő önátadottságának kapcsolatára reflektáló egyéb írásait is, akkor nem túlzás azt állítani, hogy „a legegyszerűbben engedelmességnek vagy hitnek nevezhető álláspont alkotja a Balthasar gondolkodását egybe-

¹ *Fides Christi*, in *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, Bd. II, Einsiedeln 1961, 45–69. A kötet végén a szerző jelzi, hogy itt közölt tanulmánya nem más, mint kibővített formája annak az előszónak, melyet Adrienne von Speyrnek a katolikus levelekről írt kommentárja bevezetőjeként jelent meg (1961).

² *A dicsőség jelfénylése. Teológiai esztétika I., Az alak szemlélése*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2004, különösen: 286–314.

³ *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik, III,2. Theologie, Teil 2. Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, különösen: 105–149.

⁴ *Theodramatik II/2, Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978, különösen: 136–184. Vö. Tózsér Endre, *Egyedül a hit üdvözít: Jézus hite*, in *Hitünk központi titka: a megváltás*, Sapientia füzetek 25, Vigilia, Budapest 2014, 130–157, különösen: 144–150.

⁵ *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983.

fogó kapcsot”.⁶ A hit magatartásának középponti témája összekapcsolja a krisztológiát, trinitológiát és ekkleziológiát, hiszen a konkrét keresztény hit megkülönböztető sajátosságát az adja a svájci teológus értelmezése szerint, hogy „formája krisztológiai, az alapja trinitárius, a megnyilvánulási formája pedig kontemplatív”.⁷

Az a kérdés, hogy volt-e hit Jézusban, illetve beszélhetünk-e Jézus hitéről, s ha igen, milyen értelemben, mindmáig vitatéma a teológiai diskurzusban mind az egzegetikai-filológiai⁸ mind a szisztematikus reflexió⁹ területén. Úgy tűnik, hogy a biblikusok és a fundamentálteológiai-dogmatikai megfontolásokkal élő teológusok egyre nagyobb számban csatlakoznak a Jézus magatartásának jellemzésére a „hit” kifejezést állító tételhez, bár nem hiányoznak ennek ellenzői sem. Abban nincs különbség az elfogadó és elutasító álláspontok között, hogy mindkettő képviselői elismerik Jézus magatartásában a feltétlen bizalom, az engedelmesség, a hűség, a teljes önátadás maximális és példaszerű megvalósulását, s ebben az értelemben a „credere in Deum” egzisztenciális magatartását. A véleménykülönbség annak a kérdésnek a megválaszolásában mutatkozik, hogy jellemezhető-e ez a jézusi magatartás a több jelentésréteggel rendelkező bibliai „hit” (pisztisz) kifejezésével, melyek között ott találjuk az ismeretelméleti dimeziót is, az isteni kinyilatkoztatás hitbeli elfogadásának, a „credere Deo”-nak az értelmében. A nézetkülönbség és ellentét így végső soron annak eltérő értelmezéséből fakad, hogy Jézus istenfiúi létével, egyedülálló öntudatával, istenismeretével, küldetésével és ennek megfelelő tudásával összeegyeztethető-e a hit mint sajátos ismeretszerzés és megismerési mód. E tanulmányban arra vállalkozunk, hogy Hans Urs von Balthasar felfogásának lényegi szempontjait ismertessük Jézus hitének teológiai állításáról, kiemelve azokat a meglátásait, melyek hozzájárulhatnak a vita gyümölcsöző folytatásához. Az első négy fejezetben a téma szempontjából néhány kiemelten fontos művének a tükrében vizsgáljuk meg, hogy a svájci teológus mit ért a „Jézus hite” kifejezésen és mi-

⁶ GÖRFÖL Tibor, *Exemplum fidei? A keresztény hit krisztológiai és trinitárius alapja* Hans Urs von Balthasarnál, in *Sapientiana* 6 (2013/2) 21–35, itt: 22 sk.

⁷ Uo. 23.

⁸ Jó összefoglalást nyújt a témához többek között Dinh Anh Nhue Nguyen, *La fede di Gesù nel Nuovo Testamento. Considerazioni esegetiche a partire dall'interpretazione dell'espressione pistis Iesou Christou*, in *Miscellanea Francescana* 2013 (113) 1/2, 7–28 és Roberto Vignolo, *La fede portata da Cristo. «πίστις Χριστος»* in *La fede di Gesù. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998* (a cura di Giacomo Canobbio), Bologna 2000, 43–67 című írása.

⁹ Kiváló áttekintést ad a témához: TÖZSÉR Endre, *Egyedül a hit üdvözt: Jézus hite*, in *Hitünk központi titka: a megváltás*, Sapientia füzetek 25, Vigilia, Budapest 2014, 130–157.

lyen érveket vonultat fel a szóhasználat legitimitása mellett. Ezt követően rövid kitekintésben a „maxima fides” kifejezés jelentésének járunk utána, melyet Balthasar Cusanustól kölcsönzött saját álláspontját alátámasztandó fogalomként. Végül a zárófejezetben néhány szempontot fogalmazunk meg a svájci teológus felfogásának értékeléséhez.

FIDES CHRISTI

A *Fides Christi* c. korai tanulmányában Luthernek a két szövetség ellentétét kiélező álláspontjával és Bubernek az ószövetségi hitfogalmat a Krisztusba vetett újszövetségi hittel szembeállító felfogásával vitába szállva állítja Balthasar, hogy „Jézus tökéletesen beteljesíti és megvalósítja azt az emberi magatartásformát, amelyet Isten, az Atya kíván”,¹⁰ s ezzel példaszerűen megéli azt az ószövetségi hívő alapállást, mely magában foglalja a maradéktalan készséget, Istenre hagyatkozást, az önakaratról való lemondást, hűséget és bizalmat, mely az egyedül megfelelő válasz Isten szövetségi hűségére. Ez eleve nem is lehet másként, ha egyfelől az átfogó ószövetségi hitfogalom felöleli az ember Istenhez való egyedül helyes viszonyulásának egészét, s ha másfelől Jézus Krisztus az Isten előtt tökéletes ember, az új és végső Ádám, valamint az egész Ószövetség, s így az Isten iránti helyes alapállás beteljesítője. Balthasar a hit fogalmának ebben az átfogó értelmében tartja lehetségesnek és szükségesnek, hogy Jézus hitéről beszéljünk, s ettől megkülönbözteti a hit újszövetségi fogalmának speciális, szűkebb értelmét, mely a Krisztus-eseményt meghirdető apostoli kérésgma hívő elfogadását és igaznak tartását jelenti. Míg a hit átfogó, tágabb értelmében Jézusról állítható, hogy alanya a hitnek, addig e szűkebb, speciálisabb értelemben Jézus „a hit felett áll”, „ő maga nem hisz”, hanem tárgya, tartalma a hitnek.¹¹ Ám a svájci teológus szerint Jézus nemcsak abban az értelemben teszi lehetővé a keresztény hitet, hogy ő maga tartalma és szerzője ennek a hitnek, amennyiben üdvözítő szavai, tettei, főleg kereszthalála és föltámadása képezik a keresztény hit tárgyait, hanem abban az értelemben is, hogy az Isten iránti helyes alapmagatartást maradéktalanul megéli, bensőleg beteljesíti, példaszerűen élénk éli és belénk oltja. „Ez azonban csak úgy történhet meg, hogy nemcsak okságilag eredményezi a beteljesítettet, hanem ősképileg példaszerűen élénk éli, s így megkapja Istentől a megváltói hatalmat, hogy saját megélt ős-

¹⁰ *Fides Christi*, 45.

¹¹ Uo. 52köv.

képét belénk vesse és megformálja bennünk.”¹² Balthasar álláspontja szerint végső soron tehát Krisztus hite és a keresztények hite közötti kapcsolatnak három eleme van. (1) A keresztény hit tartalma Krisztus üdvözítő személye és műve; (2) a keresztény ember hitaktusának példája Krisztus tökéletes, hívó önátadása az Atyának, mely tökéletesen megvalósítja és beteljesíti az ószövetségi ember helyes alapállását Isten iránt; (3) a krisztuskövető ember hitaktusa úgy jön létre, hogy a megváltó Krisztus saját eredetalkotó hitaktusában részesíti őt.

Előzetes elvárásokat és apriori természetű megfontolásokat rögzítő tételait követően Balthasar „aposteriori” módon, néhány újszövetségi szakasz értelmezésével igyekszik alátámasztani fenti állításait és tisztázni, hogy Jézus milyen értelemben tekinthető a hit alanyának. (1) A Fiú-Jézus oikónómiai előre nem-tudását órájának eljövételéről (vö. Mk 13,32) Balthasar úgy értelmezi, hogy abban az isteni alak alapján őt megillető előjogokról való kenotikus lemondás és az a hívó alapállás mutatkozik meg, mely egész önmagát feltétlenül az Atya rendelkezésére bocsátja és nem akarja előre tudni vagy elővételezni üdvözítő küldetésének jövőbeli részleteit. (2) Az Atyára való feltétlen ráhagyatkozás és az ő jóakaratának maradéktalan teljesítése (Mt 19,17; Lk 18,19) Jézus „erejének forrása, amely a csodákban belőle árad és amelyet a hit erejeként övéinek ajánlani és eléjük élése révén bennük létrehozni törekszik. Ezért ez a hit sem órá irányul (ez csak János reflexiójában van így), melyet övétől követel, hanem Istenre; ám Ő az, aki ezt a magatartást teljességgel birtokolja és abban, aki rábízta magát, létre tudja hozni. (...) Az embernek az ő kezét kell megfognia, hogy Isten felé merjen ugor-ni.”¹³ Balthasar az ördögtől megszállott fiú megszabadításának jelenetében elhangzó párbeszédre utal (Mk 9,14–29), ahol az édesapa kérésére – „Ha valamit tehetsz, segíts rajtunk” – Jézus válasza: „Ha valamit tehetsz? Minden lehetséges annak, aki hisz”. A svájci teológus értelmezése szerint itt arról van szó, hogy Jézus az Atyához bizalommal forduló imájában és engedel-mességében az Atya Lelkének és csodás erejének a működésére nyit teret önmagában, s így megy végbe a szabadító csoda. Továbbá úgy véli, hogy Jézusnak a hit erejéről és a kételkedés nélküli imáról szóló tanítása önnön tapasztalatáról, hitbeli magatartásáról, saját belső erejéről is tanúskodik, s éppen abban kíván részt adni a tanítványoknak. (3) A Zsid 12,1–2 értelmezése során Balthasar azokhoz az egzegétákhoz csatlakozik (pl. Dellings), akik

¹² Uo. 53.

¹³ Uo. 54 köv. Balthasar szerint az egyetlen hely a szinoptikusoknál, ahol a Jézusba vetett hit-ről van szó, a Mt 18,6, de ennek a horderejét a Mk 9,42 behatárolja.

a „τῆς πίστεως ἀρχηγός” kifejezést nem egyszerűen a „hit szerzője és beteljesítője”, hanem a „hit vezére/úttörője és beteljesítője” fordítással adják vissza. A kontextus is ezt az olvasatot támasztja alá, hiszen a 11. fejezet az ószövetségi hit nagy alakjainak hősie, kipróbált és hűséges istenhitét ábrázolja, s ennek csúcspontjaként jelenik meg a szóban forgó kifejezés Jézusra vonatkozóan, kinek magatartása magába építi és tökéletessé teszi a korábbi hit-tanúk hitének szempontjait. „Jézus a hit agónját (harcát) nemcsak példaképszerűen, hanem ősképi értelemben elől haladóként megharcolta s így nemcsak az újszövetségi hitet, hanem ugyanúgy az Ószövetség egész hitét lehetővé tette, megalapozta és beteljesítette.”¹⁴ (4) A páli levelekben gyakran előforduló „pisztisz Khrisztu/Iészu” formula értelmezése kapcsán Balthasar elutasítja a pusztán genitivus obiectivus olvasatot, mely szerint kivétel nélkül mindig a Jézus Krisztusba vetett hitről lenne szó, vagyis Jézus a hit tárgyaként szerepelne. Ugyanakkor kevésnek tartja a csupán genitivus subiectivusként történő értelmezést is, melynek értelmében a Jézus Krisztus által gyakorolt, végrehajtott hitaktusról lenne szó. Inkább hajlik a formula ún. genitivus mysticus-féle olvasatára (vö. A. Deissmann), mely rávilágít a Krisztus által megélt hit eredetalkotó és önmagában részesítő természetére a krisztuskövetőkre nézve. Eszerint „Krisztus hite így Krisztus valóságán belüli hitet jelent, olyan hitet, mely mint olyan részesedik Krisztus igazságának, szeretetének, tevékenységének, szenvedésének és feltámadásának teljességében, és az ő valóságának összes többi aspektusaiban, s amelyet Krisztus valósága tesz lehetővé.”¹⁵ Balthasar valami ehhez hasonló tartalmat ért az általa kedvelt Jézus „ősképi hite” kifejezésen. Ugyanezt a misztikus, ősképi/képmás, eredeti minta/eredeztetett kapcsolatot igyekszik megvilágítani a formai ok (causa formalis, vö. Lohmeyer) fogalmával is. Ennek értelmében Krisztus hite formai, azaz lényegadó oka a krisztuskövető ember személyes hitének, amennyiben Krisztus hívó magatartása formálja meg, képzí meg saját mintája szerint az őt követő ember életében a hívó alapállást. Krisztus hitének csak azért lehet ősképi/formai ok szerepe, mert Krisztus Isten és ember: „csak Istenként tudja mindenki számára princípiummá tenni azt, amit ő maga megélt valamint halálként és feltámadásként megtapasztalt; ám csak emberként tudta megélni és megtapasztalni azt, amit aztán princípiummá téve, másokban keresztény hitnek hívunk.”¹⁶ Fontos szempontnak tartja

¹⁴ Uo. 57.

¹⁵ Uo. 58.

¹⁶ Uo. 60. Balthasar Ernst Lohmeyer gondolatát egyetértőleg idézi fel ezen a helyen. Vö. Ernst LOHMEYER, *Grundlagen paulinischer Theologie*, 1929, 124.

Krisztus hite értelmezésében azt a gondolatot is (vö. Ernst Fuchs), hogy Jézus a hit harcát tanítványaiért vívja meg, feltétlen hitébe imádkozva, kitartva, elviselve és felszólítva, bevonva őket. Balthasar számára mindhárom megközelítésben – genitivus mysticus, causa formalis, a hit harca övéért – egy a lényeges: „A legfontosabb az a belátás, hogy a keresztény hit nem fogható fel másként mint bebocsáttatás Jézus legbelső magatartásába.”¹⁷ (5) Végül Balthasar az 1Tim 6,11–13 kapcsán hívja fel a figyelmet arra a kapcsolatra, mely Krisztus magatartása és követői hívő alapállása között található. Az apostol a hit jó harcának megvívására buzdítja Timóteust és emlékezteti, hogy kedves tanítványa számos tanú előtt vallást (homologia) tett az igaz hitről. Majd ezután Krisztus Jézusról állítja, hogy Poncius Pilátus előtt vallást (homologia) tett. Szent Pál ugyanazt a „homologia” kifejezést alkalmazza mindkét esetben. „A hit harcát vívó hívő ember valamint a szenvedő és küzdő Krisztus ὁμολογία-ja (hitvallása) között a magatartás legbelsőbb összefüggése található, akárcsak a Zsidó-levél ἄγων (küzdelem) kifejezése esetében, azé a magatartásé, mely szerves egésszé formálódik és ilyenné formál a saját életnek a teljes latbevetésével az egészért folytatott küzdelemben.”¹⁸

Tanulmányának második felében Balthasar szembe néz azzal a tamási-ágostoni teológiai hagyománnyal (vö. Sth III, 7, 3), mely arra hivatkozva, hogy Jézus földi életének kezdetétől Isten boldogító látása állapotában volt, határozottan tagadta a hit meglétét Jézusban. A svájci teológus szerint legalább három fő oka volt ezen értelmezés kialakulásának Ágostontól kezdődően. Egyfelől kizárólagosan a hit szűkebb és speciálisan újszövetségi fogalma szem előtt tartása – a Krisztus-esemény meghirdetésének hittel történő elfogadása és igaznak tartása értelmében –, mely háttérbe szorította a hit átfogóbb ószövetségi fogalmát és elfedte, hogy az újszövetségi hit beteljesíti az ószövetségi hit pozitív mozzanatait. Másfelől a tudás/látás teljes és kimerítő megragadásként, intuitív fogalmi szemléletként történő görög filozófiai értelmezése, melynek következménye a tudás/látás és a hit szembeállítása (a hit mint nem-tudás), de legalábbis a hit kezdetlegesebb és alacsonyabb rendű ismeretfajtaként, *cognitio obscuraként* történő kezelése, mely már Ágostonnál megjelenik. Végül az a tény, hogy bizonyos páli szövegek maguk is szembeállítják egymással a zárandokállapokra jellemző újszövetségi hitet (és reményt) valamint az eszkatologikus beteljesedésre jellemző látást/szemléletet (és a remény megvalósulását: vö. 2Kor 5,7; Róm 8,24) és a hitet mint a hallásból származó, még csak töredékesen felfogható tanítás engedel-

¹⁷ *Fides Christi*, 63.

¹⁸ Uo. 64.

mes elfogadását mutatják be, hozzájárult ahhoz, hogy egyoldalúan a hitet nem-látásként és átmeneti állapotként értelmezzék a későbbiekben, és így tagadják meglétét Jézus lelkében, akiről úgy gondolkodtak, hogy kezdettől a közvetlen és eszkatologikus istenlátás állapotában volt.

Nos, Balthasar két irányban fogalmaz meg fenntartásokat e megfontolásokkal szemben. Egyfelől egy pillanatig sem vonja ugyan kétségbe, hogy az ember Jézusnak egyedülálló és közvetlen istenismerete volt földi élete során, ám megkérdőjelezi azt az álláspontot, mely ebből arra következtet, hogy Jézusnak nem lehetett hite. A svájci teológus szerint Jézus páratlan és közvetlen istenismeretét nem feltétlenül kell úgy értelmezni, mint amely mindenre kiterjedő tudást foglal magában, sőt az újszövetségi szövegek által tanúsított – és a skolasztika által is elismert – engedelmissége, valamint a hozzánk mindenben hasonlóvá válása a bűn kivételével egyaránt megkövetelni látszik bizonyos fajta nem-tudást és a hit átfogó alapállását mint az időbeli-halandó létformához tartozó remény, türelem, hűség, engedelmisség magatartásának a megélését.

Másfelől Balthasar kritikai szempontokat fogalmaz meg a túl szűkre szabott skolasztikus hitdefinícióval és tudás/megismerésfelfogással szemben, s olyan mozzanatokat emel ki a teológiai és spirituális tradícióból, melyek a hit és a tudás/látás kapcsolatát más megvilágításba helyezik. Az eszkatologikus istenlátás mibenlétének értelmezése során különböző argumentumokkal amellet érvel, hogy a színről színre megvalósuló istenlátás sem zárja ki, hanem éppen magában foglalja és beteljesíti a hit pozitív magatartását. Egyrészt az 1Kor 13,13 értelmezése kapcsán azoknak az egzegétáknak a szöveg-olvasatához csatlakozik (P. Henry, M. F. Lacan), akik a páli szóhasználatra és a korai egyházatyákra is hivatkozva (Tertullianus, Irenaeus, Órigenész) a hit, a remény és a szeretet időbeli korlátozást nem ismerő, azaz eszkatologikus megmaradásaként interpretálják az apostol kijelentését a szeretethimnusz végén. Ennek értelmében a szeretettel, mely mindent hisz és remél, megmarad a hit és a remény magatartása is bizonyos módon az üdvözültekben. Míg a karizmák időlegeseek és elmúlnak, addig a hit, remény és szeretet, melyek közül legnagyobb a szeretet, mert a hit és a remény éltetője, végérvényesen megmaradnak.¹⁹ Másrészt Balthasar annak megvilágításához,

¹⁹ XII. Benedek pápa meghatározása (1336), melynek értelmében a megholtak lelkeinek nem kell a testi föltámadásig várni, hanem az arra érdemesek közvetlenül a halál után Isten színe látására jutnak és „az isteni lényeknek a látása és élvezése megszünteti (evacuant) bennük a hit és a remény aktusait, amennyiben a hit és remény sajátosan teológiai erények” (DH 1001), ellentmondani látszik az 1Kor 13,13 fenti értelmezésével. Balthasar a látszólagos ellentmondást két

hogy mit jelenthet a hit megmaradása az üdvözültekben a közvetlen istenlátás/ismeret ellenére, a negatív teológiára és a misztikára utal. Ágoston, Tamás és a skolasztika is vallotta, hogy a véges teremtmény a végtelen Istent a közvetlen színelátás beteljesedett állapotában sem képes áttekintő/kimerítő (komprehenzív) módon megismerni és tud is erről a nem tudásáról. Ennek a gondolatnak nyomán Balthasar Rahnerrel együtt állítja, hogy Isten nem szűnik meg felfoghatatlan szent Misztériumnak lenni az üdvözült ember számára a dicsőség fényében sem, hanem éppen felfoghatatlan Szent Titokként tárul fel végérvényesen és boldogítóan a célba jutott ember számára, akinek a boldogsága éppen abban áll, hogy a szeretet aktusában teljesen átadja magát az őt mindenestől meghaladó szent Istennek. E nem kimerítően megismerő látó nemlátásban megvalósuló Isten felé önmagán túllendülő (excessus), önmagát Istennek átadó aktust nevezhetjük hitnek a szó átfogó magatartást jelentő értelmében Balthasar szerint. „Végre egyszer *valóban* Isten előtt állni az isteni csoda valóban felfénylő Felfoghatatlansága előtt: ám ez mégiscsak leírhatatlan, befoghatatlan és el nem intézhető a katalépszisz sztoikus kategóriáival, hanem eleve az önmagát a Végtelenre bízó és a Végtelenbe vonságáról tudó szerető átadásnak a kategóriáit követeli meg.”²⁰ A negatív teológiához hasonlóan a misztikusok is úgy beszélnek az örök élet dinamikájáról, hogy „ott sem szűnik meg az Istent szemlélő teremtmény mindig újat felfedezni benne, újat várni tőle egy mindig új önmagát reá bízó önátadásban”.²¹ Ha a mindig nagyobb és felfoghatatlan Istennek önmagát bízón átadó és önmagán túllendülő „hit” magatartása jellemzi még az üdvözült embert is, akkor Krisztus Istent közvetlenül szemlélő és páratlan istenismerettel rendelkező teremtetett lelkéről is állítani kell eminens értelemben a nem komprehenzív természetű látással együtt az átfogó és önátadó „hitnek” ezt a magatartását földi életében.

Végül, az eszkatológiai megfontolások mellett Balthasar a hit és a látás/tudás zárandokállapotra jellemző viszonyának az új megközelítését javasolja

megjegyzéssel oldja fel. Egyrészt a dogmaértelmezés szabálya szerint a hitbeli definíciókat szűk értelemben kell olvasni, vagyis szorosan véve és közvetlenül az elítélt nézet tartalmának tagadása-ként kell interpretálni. Jelen esetben az elítélt nézet szerint a megholtak lelkei az utolsó ítélet előtt azért maradnak meg a hitben és a reményben, mert még nem juthattak Isten boldogító színelátására. A tanbeli elítélés szándéka közvetlenül ez utóbbi indoklást tartalmazó állításra vonatkozott. Másrészt a svájci teológus arra is utal, hogy a pápai meghatározás szerint a hit és a remény *mint teológiai erények* szűnnek meg a színelátásban. Az önátadó, bízó hit teljes embert átfogó és az eszkatologikus beteljesedésben is megmaradó aktusára azonban nem alkalmazhatjuk Balthasar szerint a teológiai erény minősítést, így kívül esik a pápai meghatározás körén. Vö. *Fides Christi*, 68; 72.

²⁰ *Fides Christi*, 76.

²¹ Uo. 73.

Keresztes Szent János misztikájára hivatkozva, mely Ágostontól eltérően nem átmeneti és homályos megismerésként (*cognitio obscura*), hanem éppen ragyogó-világító és maradandó megismerésként értelmezi a hitet. János paradox módon úgy írja le a keresztény istentapasztalatot mint egy mind nagyobb fokú megfosztódást mindennemű érzéki-lelki-szellemi tapasztalatától és mint fokozatos belemerülést a mind mezítelenebb hitbe. E „sötét éjszakának csak annyiban van átmeneti jellege, amennyiben a szenvedés éjszakája, s csak addig az, amíg a lélek nem formálódik hozzá annak túláradásához; ha ez megtörtént, akkor az éjszakát nem váltja újabb fény, hanem az éjszaka saját belső és túláradó fényét nyilvánítja ki.”²² János az éjszakát a belénk öntött szemlélődéssel (*contemplatio infusa*) azonosítja, mely megköveteli a véges szellem saját evidenciáinak feladását, hogy egyedül Istenben bízzék és Isten evidenciájára hagyatkozzék. Ez az aktus a tiszta hit, mely ragyogóbb istenismeretet ad a természetes értelem számára lehetséges minden tudásnál és bizonyosságnál. Keresztes Szent János a tiszta hitnek ezt a fogalmát összeköti a dionüszioszi misztikus teológiai hagyomány misztikus egyesülés és *excessus* fogalmával, mely összekapcsolásnak az előzményei már Dionüsziosznál és Hitvalló Maximosznál, sőt magában a későókori filozófiában is fellelhetők. Keresztes János hitfogalma ugyanakkor rokonságot mutat azzal a teológiai tradícióval is, mely a hit fényét a dicsőség fénye kezdeteként értelmezi, nem pedig homályos megismerésként.

Tanulmányában Balthasar éppen csak röviden utal a megismerés/tudás egy olyan hagyománybeli értelmezési lehetőségére, mely szöges ellentétben áll a megismerés/tudás kimerítő fogalmi megragadásként történő, a platóni-arisztotelészi-sztoikus filozófia fősodrát jellemző felfogásával. A *világ igazsága* (*Wahrheit der Welt*, 1947) című munkájában már közel másfél évtizeddel korábban részletesen kifejtett egy olyan megismerés-fenomenológiát és ismeret-metafizikát, mely magába beépítve a negatív teológiai tradíció, valamint a heideggeri és a perszonalista filozófia szempontjait, túllépett e görög tradícióvonulat szűkösségein, de részben a tamási ismeret-metafizika szemléletmódján is. Ebben a művében az ‘igaz’ transzcendentáléjának, mint a lét megismerésben feltáruuló eseményének olyan értelmezését vázolta, mely szerint a jó/szeretet és a misztérium nem túl vannak a feltárukozó lét igazságán és nem is csak külsődlegesen kapcsolódnak hozzá, hanem legbelülről hatják át, perikoretikus egységet képezve vele. A megismerést itt úgy mutatja be, mint amely lényegét tekintve inkább eksztatikus mint birtokló, legalább annyira rácsodálkozó mint felfedő, legalább annyira önzetlen odaadás mint

²² Uo. 77.

elsajátítás. Mindez eminens értelemben igaz a személyközi megismerés eseményére.²³ Az alábbiakban két olyan szövegrészt idézünk *A világ igazsága* c. műből, melyek jól érzékeltetik a balthasari ismeret-metafizika perspektíváit, melyekbe a későbbi hitértelmezése is illeszkedett. Az első az igazság/megismerés és a szeretet, a második az igazság/megismerés és a titok egymás-ban-létét világítja meg. „Ez azonban azt jelenti, hogy a lét értelme a szeretetben van, és hogy következésképpen a megismerés is csak a szeretet által és a szeretet számára megmagyarázható. A létező tárgyban nyugvó akarat, hogy feltáruljon, és a megismerő szubjektumban lévő akarat, hogy odahallgatóan-megértően megnyílják, annak az egyetlen odaadásnak a kettős formája, mely e két módon jelentkezik. S ezzel arra a belátásra jutunk, hogy a szeretet az igazságtól nem választható el. Éppoly kevésbé létezhetne igazság szeretet nélkül, mint megismerés akarat nélkül. A szeretet nem az igazságon túli valami. A szeretet az igazságban az, ami minden feltáráson túl a mindig új titkot biztosítja, az örök többlet ahhoz képest, amit az ember már mindig is tud; nélküle sem tudás, sem tudható nem lenne. [...] Mivel a teljes igazság csak a szeretetben érhető el, ezért csak a szerető személy pillantja meg igazán az igazságot. Egyedül ő kész arra, hogy valóban megnyílják, s így megvalósítsa azt a mozgást, melyben a lét igazsága áll. Egyedül ő képes arra, hogy önzetlenül belebocsátkozzék a másik kérdésébe és felszólításába, aki megbízik benne, megnyílik számára, s talán segítséget keres nála. Ezzel ismét csak azt a mozgást viszi véghez, melyben a megismerés igazsága áll. Helyesen mondhatjuk tehát, hogy a szeretet eredendőbb és átfogóbb, mint az igazság.”²⁴

Ahogy a szeretet nem választható el az igazságtól, úgy a misztérium sem; a szeretettel együtt maradandóan jelen van az igazságban, forrása és közege annak. „Nem úgy van – írja Balthasar –, hogy a megismerő számára az igazság egy darabja mindig annyira átlátható lenne, hogy ezen a szeleten a továbbiakban már semmi további megismerendő nem maradna, hogy a meg-

²³ Hans Urs von BALTHASAR, *Wahrheit der Welt*, Benziger, Einsiedeln 1947. E mű később a trilogia harmadik egységét alkotó *Theologik* első köteteként jelent meg (Johannes Verlag, Einsiedeln 1985; továbbiakban: TL I). A téma részletesebb bemutatásához lásd: PUSKÁS Attila, *Megismertük és hittük a szeretetet. Metszetek Hans Urs von Balthasar szeretetteológiájából*, SZIT, Budapest 2012, 53–75. A szeretet és megismerés kapcsolatának tamási és balthasari megközelítéséről kiváló összehasonlítás olvasható David C. Schindler tollából, aki egyben azt is megmutatja, hogy a tamási koncepcióban nyitva maradt kérdéseket hogyan válaszolja meg a svájci teológus új értelmezése. David C. SCHINDLER, *Towards a non-possessive concept knowledge: on the relation between reason and love in Aquinas and Balthasar*, in *Modern Theology* (2006) 577–607.

²⁴ TL I, 118 köv.

ismerés fénye teljesen átvilágítaná azt, s hogy csak az igazság e területének a végessége jelezné, hogy rajta túl a lehetséges megismerésnek még további nem ismert tárgyai maradtak. Egy ilyen titok ideiglenes, a gyorsulva haladó kutatás által legyőzhető lenne, amely azt a reményt keltené, hogy egy szép napon a világ összes titka titok nélküli, feltérképezett ténnyé változhatna. Egészen másként áll a dolog akkor, ha a titok az igazsághoz való viszonyában nem transzcendens, hanem immanens. Akkor egy igazság megismerése oly kevésbé szüntetné meg titokjellegét, hogy csak még sokkal inkább napvilágra hozná.”²⁵ Ezek a kijelentések is kitüntetett módon igazak a személyközi megismerésre. „Egy titok nélküli valamit nem tudunk szeretni; legfeljebb egy dolog lenne, mely felett rendelkezhetünk, de nem személy, akire felnézhetnénk. Ez annyira igaz, hogy semmilyen előrehaladó megismerésnek, a szeretetben történőnek sem szabad a szeretett személyről fellebbenteni az utolsó fátylat. Maga a szeretet nemcsak a birtoklás és a feltárlás, hanem éppen olyan erősen a tisztelet és ezért az elfedés igényével lép fel. [...] Ha egy szerető annak tudatában lenne, hogy szeretetének tárgyát mindenestül megismerte és feltérképezte, úgy e tudat csálthatatlan jele lenne annak, hogy szeretete a végéhez ért. [...] Ha tehát a szeretetnek végsőkéig meg kell maradnia, akkor a feltárlásnak mindig csak a végső előttig szabad elmennie.”²⁶

A balthasari megismerés-fenomenológia és ismeret-metafizika ezen perspektíváiból még világosabban kirajzolódik, hogy megismerés/tudás és hit miért nem állíthatók szembe egymással. Ha általában a megismerés, s különösen a személyes megismerés legbelső dinamikájához hozzátartozik a Titok jelenléte, mely a megismerő önmagán túllendülését lehetővé teszi és igényli, s ha az igazság megismerése megköveteli a megismerő önzetlen, odaadó, alázatos megnyílását, befogadó és kreatív magatartását mint szeretet-túllendülést önmagán, akkor a hit mint a mindig nagyobb Istennek való teljes önátadás és elfogadás önmagunkon túllendítő magatartása nem lehet ellentétes a megismerés és szeretet e dinamikájával, s egyáltalán nem idegen tőle. Sőt, mindhárom esetben az excessus, az önmagunkból kilendülés aktusa valósul meg a mindig nagyobb Titok felé. A megismerés, a szeretet és a hit excessus-a támogatja és áthatja egymást. *Fides Christi* tanulmányának végén maga Balthasar is azonosítja a hit/hűség magatartását a kilendülés/excessus aktusával. Írását azzal zárja, hogy rámutat, a megismerő-szerető-hívó ember excessusát, mint hitet Isten felé Istennek az ember felé előzetesen véghezvitt szeretet-excessusa, mint cselekvő hűség teszi lehetővé. Krisztus

²⁵ TL I, 143 köv.

²⁶ TL I, 237.

e két egymás felé tartó kilendülés egységpontja, tökéletes megvalósítója a *fides Deinek* és a *fides humanának*.

„Ha a vizsgálódás kiindulására tekintünk vissza, akkor a *fides Christi* az Isten és a választott nép közötti szövetség eleven kereszteződési pontjában áll. Mivel Isten Igéje emberré válik, megtestesül benne emberi formában a *fides Dei*, Isten szövetségi hűsége az emberiséggel. Ez az ember, Isten Fia mint az ő lényegének és szeretetterveinek tökéletes kifejeződése ‘Isten hűsége’ (πιστος ὁ θεός) megtestesülve, ‘akiben Isten valamennyi ígérete igenné vált’ (2Kor 1,18.20). Ő – ahogy Dionüsziosz mondja – az isteni érosz eksztázisa önmagából, akiben Isten önmagát adja a világnak és önmagát rábízva a világra (Div.Nom. IV, 13). Mivel és amennyiben ő ez, azért képes mint tökéletes ember olyan hittel válaszolni Istennek, amely az emberiség minden hitét felemelve és ősképileg önmagában összefoglalja és megalapozza, hogy ekképpen Istennek az emberiséggel kötött, megtestesült szövetsége is legyen. Ám e két utat nem egymás után, hanem egyidejűleg járja, elvégre ő ezeknek az utaknak a (hüposztatikus) azonossága, s így a szubsztanciális szövetség, az ontikus kötelék Isten és világ között.”²⁷

A DICSŐSÉG FELFÉNYLÉSE I: AZ ALAK SZEMLÉLÉSE

Jézus hitének témája felbukkan a *Herrlichkeit* első kötetében is. Balthasar ebben az írásában egy új szemléletű „fundamentálteológia” vázolására törekszik, melyben a kinyilatkoztatás-hit-értelem kapcsolatát az esztétikai tapasztalat segítségével értelmezve egy teológiai esztétikát körvonalaz. A saját evidenciával megjelenő isteni dicsőség észrevevésének tanát igyekszik kidolgozni, s ebben a kontextusban gondolja újra többek között a hit és a tudás/látás (pisztisz és gnószisz) viszonyát is.²⁸ Jézus hite kérdésének szempontjából ennek az általános megfontolásnak már önmagában is jelentősége van, hisz a svájci teológus itt kritikai módon rámutat a hit és a tudás fogalmának olyan leszűkítő előzetes értelmezésére, melyből a kettő szembeállítása (a hit nem tudás; a tudás nem hit), egymás alternatívájaként kezelése (vagy hit vagy tudás), illetve a hit átmeneti érvényű és homályos ismeretként történő felfogása származott a korábbi teológiai értelmezésben. Egy ilyen típusú előzetes értelmezés egyenes következménye lett annak a tagadása, hogy

²⁷ *Fides Christi*, 78.

²⁸ Vö. „Pisztisz és gnószisz” c. fejezet. *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika I., Az alak szemlélése*, Sik Sándor Kiadó, Budapest 2004, 123–133.

a közvetlen istenlátást bíró Jézusban hit lehetett volna. Nos, Balthasar a szentírási hitfelfogás elemzésével kimutatja, hogy a bibliai hitnek belső, szerves és lényegi mozzanata a biztos istenismeret, az Istenre és cselekvésére vonatkozó tudás, Isten műveinek értéke, Isten kinyilvánulásának abszolút bizonyosságú felismerése, adott esetben Isten látása. Az ó- és az újszövetségi szövegek egyértelműen tanúsítják a bibliai embernek azt a tapasztalatát, hogy hit és tudás/megismerés együtt növekszik. A hit belső mozzanata a hit titkának értéke, látása, felfogása. Így van ez Pálnál, a szinoptikusoknál, de főleg Jánosnál, akinek szemében „a ‘szémeion’ hatására megfogant hit (...) azonos értékű Krisztus és Isten Krisztusban felragyogó dicsőségének ‘szemlélésével’, amely mindamellett nem lép túl a hiten, hanem még mélyebben meggyökereztetni a hitet”.²⁹ Szent Pál és János nyomán az első századok teológiai hagyománya (Alexandriai Kelemen, Órigenész) is úgy fogta fel a hitet, hogy az lényege szerint megértő természetű, „előidéző, megvilágító kontempláció” (theória). Ha a bibliai értelemben felfogott hit és tudás/ismeret ennyire áthatja egymást, akkor egyfelől Jézus közvetlen istenlátása, noha Jézus isteni személyéből fakadóan egyedülálló istenismeretet tartalmaz, egyáltalán nem kell, hogy szükségképpen kizárja a hitet; másfelől Jézus közvetlen és egyedülálló istenismerete hitének is sajátos és egyedülálló minőséget ad. Ő az, aki „tökéletesen és minden mértéken felül képes” a hitre, s tanítványainak egyre inkább ebbe a hitbe kell belenőniük. Balthasar itt is megismétli a *Fides Christi* tanulmányának a gondolatát, mely szerint a szinoptikusoknál „Jézus nem annyira a hit tárgya (ekként csak Jánosnál jelenik meg), mintsem az, akivel, aki által és akiben képesek vagyunk a hit aktusára.”³⁰

Az *alak szemlélése* című kötet későbbi fejezeteiben Balthasar Jézus ősképi hitének témáját beépíti Jézus ősképi istentapasztalatának a tárgyalásába. A két fogalom – Jézus ősképi hite és ősképi istentapasztalata – végső soron egybeesik egymással a svájci teológusnál, amennyiben Jézus archetipikus hitén Balthasar átfogóan Krisztus önmagával mindenki számára mértéket megszabó istenviszonyát érti, és amennyiben ez a hit már mindig is lényegileg magában foglalja az egyedülálló istenismeret mozzanatát. A két fogalom közötti különbség talán abban ragadható meg, hogy az „ősképi istentapasztalat” kifejezés éppen az ismeret mozzanatát helyezi előtérbe s ennek részeként tekint a hit aktusára, míg az „ősképi hit” kifejezés a tökéletesen bízó önátadás és rendelkezésre állás részeként tartalmazza az ismeret mozzanatát. Mindkét esetben Krisztusnak egyazon eredeti, abszolút mértéket jelentő

²⁹ Uo. 126.

³⁰ Uo. 125.

és mértéket szabó, lényegi formát adó istenviszonyáról van szó, mely (ősképileg, archetipikusan) oly módon határozza meg az embert, hogy annak léte „önmagán túlra nyúlva, az Istenemberbe épülve” teljesezhet ki.³¹

Balthasar az újszövetségi tanúságtétel és az unio hüposztatika dogmája (és a tulajdonságok kicserélhetőségének tétele) alapján, több gondolati nekirugaszkodás mentén igyekszik megfontolni Krisztus archetipikus tapasztalatának belső dimenzióit. Egyaránt el akarja kerülni a tudatkrisztológia síkján jelentkező monofizita és nesztoriánus beállítottság veszélyét. Az előbbi Krisztus öntudatát azonosítja az istentudattal, az utóbbi szerint „Krisztus embersége csak önmaga másikként tapasztalhatja meg a benne lakozó Atyát és az őt inspiráló Szentlelket”.³² Krisztus istentapasztalata nem magyarázható sem pusztán az emberi pszichológia törvényei szerint, mely nem képes a hüposztatikus egységet felérni; sem oly módon nem értelmezhető megfelelően, hogy elvont módon és egyoldalúan Krisztus istenlátásából indulunk ki, mert így emberi lelki valóságát már nem tudnánk tényleges valósággént felmutatni, illetve a skolasztikához hasonlóan Krisztusnak csupán különböző tudásmódjainak elemzéséhez jutnánk, anélkül, hogy egységes lelki életté tudnánk egységesíteni őket. Ezen keretek között mozogva Balthasar a következő alapvető megállapításokat teszi.

(1) Krisztus ősképi tapasztalata először is azt jelenti, hogy Krisztusban az ember megtapasztalja Istent és Isten is megtapasztalja az embert. „Krisztus, a teljes és teljességre jutott ember léte egészében megtapasztalja, hogy mi is az Isten. Testével és lelkével ennek a tapasztalatnak a megtestesülése. Ugyanakkor Krisztus, az emberré lett Isten, aki az embernek kinyilatkoztatja Istent, Istenként is megtapasztalja, hogy mi is az ember: az az ember, akit Isten akart, s aki egyben azonban összefoglalja magában mindazt, ami Istentől megfedkezve él a világban. Az emberek erre a legteljesebb archetipikus tapasztalatra kapnak meghívást, és a maguk módján bele is bocsáttatnak.”³³

(2) Krisztus istentapasztalata különbözik a többi ember istentapasztalatától, hiszen „soha, senki nem látta Istent, csak az Egyszülött (Jn 1,18)”. Krisztus önértelmezése szerint ő maga az Istentől eredő Ige, az Atyától a világba küldött Fiú, aki egy az Atyával (Jn 10,30). A megtestesült Fiú Atyával való egysége végső soron a Fiú istenségében gyökerezik. Így Krisztus istentapasztalatának végső alanya a megtestesült Fiú isteni személye, aki megtestesülése következtében emberi módon, emberi tapasztalatot szerez az Atyá-

³¹ Uo. 289.

³² Uo. 309.

³³ Uo. 288.

ról, ugyanakkor a Fiúnak ez az emberi tapasztalata „része annak, amit az Atya a megtestesült Fiúban önmagáról mond”.³⁴ Krisztus istentapasztalata tehát egyszerre és elválaszthatatlanul isteni és emberi tapasztalat, ám végső alanya e tapasztalatnak a megtestesült Fiú isteni személye. Ezért beszél Balthasar Krisztus esetében az „Isten tapasztalata” (istentapasztalat) birtokos szerkezet alanyi és tárgyi értelméről, melyek megkülönböztethetők ugyan, de elválaszthatatlanok egymástól. „A krisztológiai istentapasztalat e két dimenziójának – a megtestesült Isten tapasztalata mint genitivus subjectivus, és ezért ennek nyomán objectivus – azonossága a hüposztatikus egység titka, s ezen mint legvégső kinyilatkoztatás-alapján nyugszik minden későbbi istentapasztalat és a kinyilatkoztatásba vetett hit minden formája.”³⁵ Az istentapasztalat genitivus subjectivus és objectivus egységének krisztológiai értelmét talán így adhatjuk vissza: Krisztusban a megtestesült Fiú-Isten emberi módon tapasztalta meg az Atya-Istent és az Atya-Isten önkinyilatkoztatásának ez az ősképi tapasztalat lesz a közvetítője.

(3) Jézus önértelmezésének és istentapasztalatának is egyedülálló küldetése a forrása. Istentapasztalata nem irracionális érzés vagy szuprarácionális intuíció, hanem „emberi istenlátása meghatározott folyamatba, azaz küldetésébe ágyazódik”.³⁶ Önmagát „az Atyának a világához intézett Szavaként” érti, „akinek küldetése a búzamag sorsát rejti: meghal a világért, és így hoz termést, ezáltal tehát Jézus megtapasztalja Istent, ám nem ‘tárgyi’, saját valóságától független látás révén, hanem önmagára nem reflektáló alázatával (és ez nem a saját dicsőségét keresi: Jn 5,41sk.), önmagában minden teret Isten rendelkezésére bocsátva és tulajdon funkciószerű létében megtapasztalva az őt küldő, irányító és őt önmagából mindörökké megszüülő Istent. (...) Ezért pedig Jézus istentapasztalata szükségképpen egyben legteljesebb alázatának gyümölcse, másfelől pedig a legteljesebb ‘öntudatot’ adományozza ...”.³⁷ Bár a fenti idézetben Balthasar nem használja a „hit” kifejezést, mégis az önmagában minden teret Isten rendelkezésére bocsátó és az Atyától kapott küldetésre koncentráló alázatként jellemzett magatartása Jézusnak tartalom szerint nem más, mint az átfogó értelmű és tökéletesen megvalósított hit magatartása. Ez a közege Jézus istentapasztalatának.

Balthasar Jézus egyedülálló küldetéstudatát, mely lényegileg határozza meg önértelmezését és istentapasztalatát/istenlátását, s e háromnak a lehető

³⁴ Uo. 308.

³⁵ Uo. 308.

³⁶ Uo. 308.

³⁷ Uo. 308 köv.

legszorosabb összetartozását elsősorban a János-evangéliumból olvassa ki. Itt Jézus úgy ábrázolódik „mint az Atyától ‘érkező’ és ezért az Atyához ‘visszatérő’ Fiú”,³⁸ kinek egész lényét ez a két folyamatos esemény, a megérkezés és a visszatérés eseménye alkotja (vö. I,18; 6,61–62; 8,14; 16,28). Az Atyától érkezése és az Atyához visszatérése „eleve magában foglalja az Atyánál és az Atyában élt öröklétét és ekképpen istenségét”.³⁹ A mindenestől, egész lénye szerint az Atyától érkezés a világ megmentésére és az Atyához történő maradéktalan visszatérés ugyancsak a világ megmentéséért, az Atyát kifejező érkezése és visszatérése a Fiú-Igénék alkotja a Fiú-Jézus teljes küldetését, identitását, önfelfogásának tartalmát és közegét istentapasztalatának. Az Atyától való örök érkezését és az Atyához való örök visszatérését, melynek révén örökké az Atyánál és az Atyában van, ezt az örök eseményt éli a megtestesült Fiú-Jézus a földön fiúi léteként és küldetéseként: az Atyától a világba küldve-eljőve és az Atyához a világból visszatérve, az Atyát a világban megtapasztalva és megjelenítve a világ megmentésére. Balthasar olvasata szerint Jézus Istent „értelmezve” (Jn 1,18) nem egyszerűen arról beszélt, amit préegzisztens létében Istennél látott és hallott, hanem „amit az egyetlen és egyedüli Istentől érkező lényként a világba elérkezve és a világból távozva megtapasztalt Istentről.”⁴⁰ A svájci teológus javaslata szerint a múlt idejű igealakokat – Jézus azt tanúsítja, amit látott (Jn 3,11; 6,46; 8,38), hallott (Jn 8,26.40), amit az Atya megtanított neki (8,28) és feladatként rábízott (12,49.50) – nem a préegzisztenciára vonatkoztatva kell olvasnunk, hanem úgy, mint amelyek azt fejezik ki, hogy a Fiú-Jézus „az Atya igéjét hirdetve mindenkor az Atya látása *felől* érkezik”.⁴¹

Balthasar az Atyától érkezés és az Atyához visszatérés egyszerre megvalósuló és egymástól elválaszthatatlan kettős mozgásához rendeli hozzá a látás/tapasztalat és a hit aktusát Jézus részéről. Az Atyától érkezve a Fiú-Jézus magával hozza és kifejezi Atya-látását; az Atyához visszatérve a bízó hit teljes engedelmségével adja át önmagát az Atyának. „Az Atyától érkezve mindenkor az Ige megtestesülésének aktusában létezik, abban az eseményben, amelyben a látás egzisztenciává, a szemlélődés cselekvéssé alakul; az Atyához visszatérve ő maga mindenkor az az aktus, amely az embert átadja Istennek, ő maga az engedelmség, az új és örök szövetség megvalósulása. Ez a szövetség ő maga, egzisztenciájának kettős mozgása szerint: Istentől az em-

³⁸ Uo. 306.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Uo. 307.

⁴¹ Uo. 312.

berhez, az embertől Istenhez térve. Ezért pedig ő maga a szövetség megtapasztalása, más szavakkal: az Isten és az ember közötti tökéletes összhang tapasztalata, amely összhangnak az alapja Isten szabad kezdeményezése, s ezért a látás elsőbbségét Istennek engedi át.”⁴² Balthasar értelmezése szerint a Fiú Atyához való visszatérése az engedelmes önátadás aktusa, s mint ilyen az Istenhez való helyes viszonyulást maradéktalanul megvalósító bízó hit aktusa, melynek része az is, hogy „a látás elsőbbségét Istennek engedi át”. Ez utóbbi kijelentés értelmét az ószövetségi teofániák vagy a templomi zárándoklat alkalmával megtapasztalt istenlátás bibliai tanúsága alapján világítja meg, melyet Ágoston nyomán a *videntem videre* (a látó látása) kifejezéssel foglal össze. Eszerint „az ember istenlátása mintegy visszhang arra, hogy Isten már ezt megelőzően és az emberi látást megalapozva látta őt, s olyannyira pusztán csak visszhangról van szó, hogy az megmaradhat egyszerűen a látottság tudatánál, lemondva minden ettől különböző önálló látásról, illetve úgy is vélheti, hogy az istenlátás eleve benne rejlik az Istentől-látottságban.”⁴³ Balthasar ezt a bibliai tapasztalatot némi megszorítással alkalmazza Krisztus közvetlen istenlátására is, mely lehetőséget ad arra, hogy a közvetlen istenlátást az Istentől látottság formáján keresztül a hittel összekapcsolja. Jézus közvetlen istenlátása, ahogyan a földön megvalósult, köztes helyet foglal el a Fiú dicsőséges istenlátása és az elhagyatottságot átélő szenvedő Jézus istenrejtekezést megtapasztaló és az Istentől látottságot valló hite között. „... az a közvetlen látás (*visio immediata*), amellyel Krisztus az Atyát (Istent) látja, ott húzódik valahol a kinyilvánultság (ami a Fiút ‘dicsőségeként’ megilleti) és a ‘hátrahagyottság’ (ami a szenvedés rejtettségébe alászálló istenszolgát jellemzi) között. A második forma – a templomi zárándoklat alkalmával Istent szemlélő ószövetségi igazhoz hasonlóan – az elsőből következik: az élő hitnek ugyanis elég az, hogy az őt látó Isten tekintete előtt áll, s nem érdekli, hogy vajon ő maga látja-e Istent, vagy sem.”⁴⁴ Jézus közvetlen istenlátását egyébként is teljes mértékben küldetése határozza meg, „az ember Krisztus úgy látja Istent, hogy Isten látja (küldi) őt, s ezért aki őt látja, az Atyát látja ...”.⁴⁵

(4) Az ember Krisztus istentapasztalata magában foglalja az Istentől való különbség és távolság tapasztalatát is, ami egyenes velejárója annak, hogy (a) ő Istentől különböző valóságos ember; (b) beteljesíti az ószövetségi em-

⁴² Uo. 312köv.

⁴³ Uo. 312.

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ Uo. 310.

ber Istenhez való viszonyulását, melyet az Istentől való különbség és alkalmasint az istentávolság mélységes átélése és hitben való megélése jellemez; (c) Megváltóként magára veszi az Istentől elidegenedett ember létállapotát, melyet a bűn következtében fellépő Istentől való eltávolodottság jellemez. E három tényező által meghatározott istentapasztalatát szem előtt tartva kell állítanunk Balthasar szerint, hogy Krisztus ezen istentapasztalatával elszakíthatatlanul egybetartozik Krisztus hite. Az ember Krisztus istentapasztalatát és ezzel összefüggésben hitét Balthasar szerint tehát *egyfelől* annak alapján kell értelmeznünk, hogy ő „valóságos ember lévén nem *Übermensch*; ellenkezőleg: benne teljességre jut a teremtményi lét, a létezés és megismerés síkján úgy különbözve a Teremtőtől, ahogyan az belsőleg jellemzi az emberi létet; teljességre jut benne továbbá a kiválasztott (a nép és az egyén) és Isten között a szövetség keretében létrejövő ószövetségi viszony is. Ebben az értelemben Krisztusban megvalósul az archetipikus *fides*, ami magában foglalja az Istennel való kapcsolat rejtettségét is. Krisztus Istennel való kapcsolata pedig fokozottan és különösen is homályba burkolódik, mivel Krisztus engesztelve magára veszi a bűnös létállapotát, ami a Megváltó létezését nemcsak a passió napjain, hanem megtestesülése kezdetétől meghatározza.”⁴⁶ *Másfelől* azonban értelmezésünknek nem szabad szem elől veszítenie azt a hüposztatikus egységből következő másik alapadottságot sem, hogy Krisztus nemcsak valóságos, hanem Istenbe felemelt ember, s valóságos emberként nem létezik másként, csakis mint a Logosz/Fiú isteni személyével való egységbe felvett ember. E Logosz/Fiú valóságában való létezése (enhüposztasizis) döntően meghatározza az ember Krisztus istentapasztalatát és sajátos minőséget ad hitének, amennyiben az a Fiú öntudatában való részesedéssel jár. „Felvett ember lévén azonban Krisztus szükségképpen részesedik az örökké az Atyától származó és az Atyához visszatérő örök Fiú öntudatában, ami annyiban tükröződik Krisztus emberi öntudatában, hogy ezt a fiúi öntudatot ‘önmaga legbensőjénél is bensősegebben’ tapasztalja meg és – teret adva neki – birtokolja.”⁴⁷ Balthasar az értelmezés e két alapvető szempontját – Krisztus valóságos ember és Istenbe felemelt ember – Krisztus istentapasztalatára és hitére vonatkozóan, Krisztus tudati egységének a követelményét is szem előtt tartva a következőképpen igyekszik egybegondolni. „Mivel azonban (harmadsorban) *csakis mint* felvett ember valóságos ember, valóságos emberi istentapasztalatát is isteni személyének kifejeződéseként és funkciójaként fogja fel, isteni személyéről viszont embe-

⁴⁶ Uo. 310 köv.

⁴⁷ Uo. 311.

rileg csakis funkcióként végrehajtott küldetése keretében tud, vagyis úgy, hogy teret adó alázata egyben a kenősziszra irányuló isteni akarat kifejeződése. Ennek értelmében az Istenember teremtményi tapasztalata szentháromsági tapasztalatának kifejeződése és funkciója, más szavakkal: az Istentől való távolság megtapasztalása, amely nála maga az archetipikus *fides*, Isten önmagáról szerzett szentháromsági, a személyek különbsége révén megvalósuló tapasztalatának kifejeződése.”⁴⁸

(5) A megtestesült Fiú, Jézus istentapasztalata önmagában véve egyedülálló és leképezhetetlen, ám ugyanakkor mint a Közvetítő tapasztalata éppen azért van, hogy közvetítsék és továbbadják másoknak, hogy apostoli és egyházi tapasztalattá válják. A részesíthetetlenben való részesedésnek, a leképezhetetlen leképezésének, Krisztus istentapasztalata exkluzív és inkluzív mozzanatának paradoxonát Balthasar az analógia segítségével igyekszik megközelíteni: „az ösképi és leképezésre törekvő hitbeli tapasztalatban a hit analógiája valósul meg”.⁴⁹ (293). Krisztus istentapasztalatának teljességében, annak szerkezetét hűen leképezve, Krisztustól eredően és általa megformáltan részesednek a krisztuskövetők a saját szintjükön, a maguk küldetése és életállapota szerint. Krisztus az Atya világához intézett, a világba küldött és az Atyát tükröző Igéjeként értelmezve önmagát közli saját istentapasztalatát.

A DICSŐSÉG FELFÉNYLÉSE III/2: AZ ÚJSZÖVETSÉG TEOLÓGIÁJA

A *Teológiai esztétikának* az újszövetségi teológiáról szóló kötetében Balthasar Jézus hitét a szegénység és átengedés tematikáján belül tárgyalja.⁵⁰ Az imával, a Lélek vezetésére utaltsággal és a szolidaritással együtt a hit is Jézus szegénységéhez tartozik. A hegyi beszédben meghirdetett életstílus követésére csak azért szólíthat fel, mert ő maga tökéletesen éli ezt az életstílust, beleértve az Isten előtti szegénységet is. Ezért az eszmény követésére hívás a Jézus követésére hívásban, a szegénység a mindent elhagyásban tud konkretizálódni. Jézus szegénysége azonban paradox egységet alkot abszolút teljhatalomigényével és megadja ezen igényének valódi jelentését. „Jézus paradoxona ott lesz látható, ahol abszolút igényét az ugyanolyan abszolút szegénységben s ezért kiszolgáltatottságban támasztja. A minden földi hatalomról és

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ Uo. 293.

⁵⁰ Herrlichkeit. *Eine Theologische Ästhetik, III, 2. Theologie, Teil 2. Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, különösen: 118–149.

minden földi jóról való lemondásban. Annak a teljhatalomnak, amellyel Jézus rendelkezik s amelyet megad, semmi köze ahhoz, amelynek a hatalmas mint saját tulajdonának örülhetne (Lk 10,20). Jézus az Üdvözítő, aki csak a továbbadásra van felszerelve; önmaga számára semmije sincs.”⁵¹ Jézus radikális követelményei a szegénységgel és kiszolgáltatottsággal kapcsolatban – a mindent elhagyást is beleértve – tanítványai felé csak azért lehetségesek, mert „ő maga a teljességgel szegény. Hogyan is akarna ilyesmit követelni, ha ő maga előzetesen ősképileg és egyenesen helyettesítőleg s így önmagába belerejtve ne tette volna meg. Az ószövetségi követelménynek ebben a kiélezésében nem léphet fel pusztán a megtestesült Ige igényével, ha nem lenne az úttörő (arkhégoz Zsid 12,2), a maradéktalanul megvalósító.”⁵² Jézusnak ez az ősképi szegénysége fejeződik ki az Atyához forduló imáiban, melyek végigkísérik küldetése teljesítését, az Atya nagy Ajándékára, a Lélek vezetésére való ráutaltságában valamint hitében. Jézus hitével kapcsolatban Balthasar ismét a csodatételekre utal, melyek alkalmával Jézus nem pusztán megköveteli az ember részéről a hitet, hanem ő maga mintegy megtestesíti a szövetségi partner hitbeli magatartását és így segíti hitre a rászorulót. „Ám ennek során egyfelől (Jézus) saját magatartását nem megfigyelés és elvárás jellemzi, hanem a hitre bátorítás és hitet emberbe plántálás (pizsteuszon, Lk 8,50), hiszen a gyenge hitűnek ekképpen nyújtja kezét, hogy saját magatartásából közölve a hithez hiányzó erőt közvetítse neki (Mk 9,24). Ezt a közöltet nevezhetjük ősképi hitnek, mivel Jézus önmagában teljesíti be a teljes Istenre hagyatkozás ószövetségi magatartását. Jézus a ‘hit úttörője és beteljesítője’ (Zsid 12,2), amint a Zsidó-levél ábrázolja őt az Ószövetségtől az Újszövetségig ívelő törés nélküli folytonosságban.”⁵³

Jézus szava nemcsak Istentől érkező és teljhatalommal kimondott szó, hanem Istenre tekintő és tökéletes szegénységben kimondott szó is. E kettős irányú mozgásban – Istent megjelenítő abszolút teljhatalmának és abszolút szegénységének egységében – Jézus egész élete és halála az Atyára nyíló tökéletes transzparencia, s ekként az Atya világhoz intézett teljes Igéje, Igazsága, tökéletes önértelmezése. A teljhatalom és szegénység paradox egysége azt a paradox követelményt tükrözi, hogy a megtestesült Igének egy véges, törekény emberi életben kell a végtelen Isten tökéletes értelmezőjének, Igéjének lenni, anélkül azonban, hogy ő maga valódi emberként rendelkezhetne küldetésteljesítésének értelme és sikere felett. Balthasar a bízó hit aktusá-

⁵¹ Uo. 120.

⁵² Uo. 122.

⁵³ Uo. 124; vö. 285köv; 308.

val és a szegénységgel rokonítható „átengedés” (Überlassung) aktusával írja le Jézusnak azt az átfogó és küldetésteljesítésének alaphangját jelentő magatartását, mellyel a megtestesült Ige az Atyának engedi át, az Atyára hagyja, hogy véges emberi egzisztenciájának minden mozzanatát – beleértve halálát is – végtelen valóságának önértelmezésévé tegye. „Másfelől erre az emberi életre, amennyiben egyáltalán valódi, normális, nem félisteni emberi életről van szó, egyáltalán nem róható az a teher, hogy minden időbelit mint olyat idő fölöttivé, minden szétfutót és ezzel hiábavalót maradandóvá és csordul-tig teljessé változtasson, mert ezzel megfosztódna a voltaképpeni emberi alapaktustól: az uralhatatlan eljövőre való bizalomteljes ráhagyatkozástól, melyet akár halálnak, akár Istennek nevezhetünk. Egy ilyen ember arra lenne kötelezve, hogy létezése és annak értelme, a test és az Ige közötti szintézist saját rendelkező hatalmával és erőfeszítésével kivívja, s ez az elgondolhatatlan határgondolat világossá teszi, hogy ebben az esetben életének értelme és immanens Igéje gyökereinél törne szét.”⁵⁴ Jézusnak tehát a megtestesült Igé-ként úgy kell élnie, hogy „idejének szűkösségébe mindazt bevonja, amelyre Istennek önértelmezéséhez szüksége van” ráhagyatkozva és önmagát átengedve annak vezetésére, „aki egyedül képes a megélt egzisztencia egészéből azt a végérvényes Szót kiemelni, amelyre Istennek szüksége van új és örök szövetségének megkötéséhez”.⁵⁵ „A testben eltűnő Ige valóban azzá az Igévé, amely ‘kezdetben Istennél volt’, s amelynek Alfaként immár a teremtetést beteljesítő (Ef 1,10) Ómega-Igévé is kell lennie, csak azáltal válik, amit Isten Jézus fokozódó szegénységében és átengedettségében a passió és a feltámasztás során az osztályrészéül juttatott rendeltetésből készít.”⁵⁶

Jézus önmagát maradéktalanul az Atya rendelkezésére bocsátó magatartásának minőségileg páratlan tartalmát és hatását, mely megkülönbözteti őt minden ember, Szűz Mária Istenre hagyatkozó bízó hitétől is, Balthasar így fogalmazza meg: „Egyedül Jézus rendelkezik azzal a lehetőséggel, hogy életének egészéből, beleértve halálát is, igazi teljhatalommal és küldetésének megfelelően Isten és az emberek számára valami olyan odaadottat készítsen, melyből Isten Szentlelke által a világhoz intézett végső Szavát tudja megformálni.”⁵⁷ A svájci teológus arra is rámutat, hogy Jézus abszolút hatalmának és szegénységének paradoxona az Atyának önmagát átengedés magatartásával végső soron a Fiú szentháromsági relacionális személylétében gyökere-

⁵⁴ Uo. 132.

⁵⁵ Uo. 132–133.

⁵⁶ Uo. 148 köv.

⁵⁷ Uo. 147.

zik. A Fiú az Atyával egylényegű istenségének teljességét, mely abszolút isteni teljhatalmának és küldetésének az alapja, úgy „birtokolja”, hogy szüntelenül kapja és hálásan fogadja az Atyától. Ez a relációs függőség a (megtestesült) Fiú szegénységének alapja. „Krisztus paradoxona: abszolút teljhatalom (az Atya bírói helyettesítő képviselőtéig) abszolút szegénységben egészen a teljes átengedésig a (második) isteni személy tiszta ‘relacionalitásának’ (formálhatóságának) lényegét nyilvánítja ki (és rejtje el egyúttal a kereszttöbbsé nem-szó-létében). Ez egy olyan isteni és abszolút odaadásra utal, melyre a teremtmény csak az ‘Úr szolgálóleányának’ igen szavával (mint az Egyház alapszövege) válaszolhat, melyben az ember *engedi*, hogy Isten az *legyen*, ami ő akar lenni, és engedi magát általa megajándékozni és megformálni, amivé és amennyire csak ő akarja.”⁵⁸

THEODRAMATIK

Balthasar Jézus hitének kérdését a *Theodramatik* II/2-es kötetében, mely a *Személyek Krisztusban* (Personen in Christus) címet viseli, csak egészen röviden tárgyalja, mindazonáltal új hangsúlyokat helyez el korábbi megfontolásaihoz képest. Ahogyan ebben a krisztológiai kötetben Krisztus személyének, öntudatának és tudati életének átfogó értelmező keretét Krisztus egyedülálló, egyetemes küldetése és abszolút küldetéstudata alkotja, úgy Jézus hitének témáját is ebbe a perspektívába illeszti: Jézus küldetésének eredendő intuíciója során az Atya iránt a hit alapállását valósítja meg. Mindazonáltal a svájci teológus óvatosságra int azzal kapcsolatban, hogy a „fides Christi” kifejezést milyen jelentéstartalommal használjuk. Elégtelennek tekinti azt a némely kortárs zsidó teológusnál (Buber, Scholem Ben Chorin), illetve bizonyos protestáns teológusoknál (G. Ebeling) megtalálható felfogást, mely szerint „Jézus magatartása az Atya iránt semmivel sem lenne több, mint az ó- vagy újszövetségi általános hitbeli magatartás tökéletesen megélt formában.”⁵⁹ Balthasar nem vonja vissza egy pillanatig sem azt a korábban többször kifejtett nézetét, mely szerint Jézus hite tökéletes példa és lényegi formát adó ősképi eredet, de most az őskép és a leképezés/követés relációjában megvalósuló analógián belül a különbség-mozzanatra helyezi a hangsúlyt.

⁵⁸ Uo. 148.

⁵⁹ Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik II/2. Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978, 156.

Jézus hívó magatartásának páratlan minőségi különbsége isteni küldetésének abszolút páratlanságából fakad, azzal arányos. „A minőségi különbség a mi hitünkhöz képest abban van, hogy mi a küldetésünket legelőször hitre jutásunk alapján nyerjük el, míg Jézus már mindig is birtokolja küldetését és azonos azzal, és küldetésében az őt irányító Atyának maradéktalanul odaadott és benne bízó.”⁶⁰ Az analógia hasonlósági mozzanatát Balthasar abban találja meg, hogy Jézus sem ismeri és nem is akarja ismerni, illetve elővételezni küldetésteljesítésének jövőbeli részleteit és eredményét, ám bizonyossága van afelől, hogy az Atya céljához vezeti e küldetést. Erre a hasonlósági mozzanatra akár a Zsidó-levél hitdefiníciónak tekintett kijelentése is alkalmazható. „Amennyiben nem ismeri és nem akarja ismerni azokat az utakat, melyeket Isten a küldetés végrehajtásáért vele jár, de megvan a bizonyossága, hogy az Atya a küldetést be fogja végezni, a Zsidó-levél hitmeghatározása alkalmazható rá: ‘a remélt dolgok biztosítéka, meggyőződés (vagy: bizonyíték) a nem látható dolgokról’ (Zsid 11,1).”⁶¹ Az analógia két mozzanatát egybefogva Balthasar így összegzi megfontolásainak eredményét, melyet megtámogatva lát a Zsidó-levél megfogalmazása és a hagyomány egyes képviselőinek értelmezése által: „A Zsidó-levélnak (12,2) nincsenek fenntartásai azzal kapcsolatban, hogy ezt a totális odaadást a küldetésnek s benne a Küldőnek ősképi hitnek nevezze, ahogy azoknak a skolasztikusoknak sem, akik Jézusnak mintegy ‘fides lucida’-t tulajdonítottak (szemben a mi ‘fides aenigmatica’-nkkel), vagy Cusanussal ‘maxima fides’-t”.⁶² A svájci teológus nem elemzi ugyan a „maxima fides” cusanusi fogalmát, de tartalmát tekintve közel állónak tekinti az általa használt „ősképi hit” fogalmához.

Jézus hitével kapcsolatban a trinitárius dimenziót elmélyítő szemponttal találkozhatunk a *Theodramatik* zárókötetében.⁶³ Balthasar egyéb műveiben már utalt arra, hogy Jézus szegénysége, melynek része hívó-bízó, Atyára hagyatkozó magatartása, végső soron relacionális személylétében gyökerezik. A Fiú-Jézus engedelmes, önmagát az Atya rendelkezésére bocsátó, mindent az Atyának átengedő és tőle fogadó, a küldetésének teljesítésében önmagát felemésztő és a gyümölcsöket egyedül az Atyától kérő-váró, s ebben az érte-

⁶⁰ Uo. 156 köv.

⁶¹ Uo. 157.

⁶² Uo.

⁶³ Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983. Erre a szempontra is ráirányítja figyelmünket GÖRFÖL Tibor *Exemplum fidei? A keresztény hit krisztológiai és trinitárius alapja* Hans Urs von Balthasarnál (*Sapientiana* 6 (2013/2) 21–35, különösen: 30–32) című tanulmányában. A szerző egyéb kisebb lélegzetű írásokat is idéz, melyekben a svájci teológus szóba hozza e trinitárius gyökeret. Mi itt csupán a jelzett műre utalunk.

lemben hívő-bízó oikónómiai magatartásának végső alapját Balthasar az örök Fiú Atyához viszonyuló örök szentháromsági személylétében találja meg, sőt a szentháromsági személyek örök egymáshoz viszonyulásának jellemzésére sem habozik használni a „hit”, illetve a „hit ősképe” kifejezést. Adrienne von Speyr gondolatait idézve-követve arra az első pillantásra meghökkentő következtetésre jut, hogy a szeretet mellett a hit és a remény is megvalósul, mégpedig eredendően és maximálisan (azaz ősképileg), magában a belső szentháromsági életben.⁶⁴ Ha azonban jobban belegondolunk abba, hogy Balthasar egyrészt milyen átfogó értelemben használja a „hit” kifejezést, másrészt hogyan fogja fel a megismerés-szeretet-titok összefüggését, harmadrészt a világ teremtettségének minden mozzanatát (a tiszta és transzcendentális léttökéletességek mellett a vegyes léttökéletességeket is) éppúgy a Szentháromság belső életében látja ősképileg megalapozva, ahogy Jézus üdvtörténeti kenőzísát és áldozatát (vö. Urkenose, Voropfer), akkor már kevésbé meglepő a fenti következtetése, sőt bizonyos módon várható is gondolkodásmódja egészéből.

A *Theodramatik* zárókötetében, akárcsak a *Herrlichkeit* újszövetségi teológiát taglaló részében, a hit témája az imáéval összefüggésben jelentkezik.⁶⁵ Most azonban nem egyszerűen Jézusnak az Atyához forduló imájáról és hitéről van szó, hanem arról az abszolút imáról és hitről, arról az eredendő imáról (Ur-Gebet) és ősképi hitről (Urbild von Glaube), mely a szentháromsági személyek között az örök isteni életben valósul meg. Mind a szentháromsági ima-beszélgetés, melynek során az Atya, Fiú és a Szentlélek mindig a Másikat dicsőítve és imádvá fordul egymáshoz, mind a hit ősképi magatartása, melyet egymáshoz viszonyulva megvalósítanak, abban a felfoghatatlan és minden mértéken túli szentháromsági szeretetben gyökerezik és abból fakad, amely a Másikat önmagáért és feltétlenül igenli. Balthasar látószögéből nézve ennek az isteni szeretetnek belső és tőle elválaszthatatlan, alapvető mozzanata az, amit hitnek nevez. Ennek az isteni szeretetnek a fényében értelmezi újra a tökéletes isteni tudás (mindentudás, egymást ismerés) mi-létét, melynek olyannak kell lennie, hogy meghagyja a tökéletes szeretetnek azt a sajátosságát, hogy a bízón saját szabadságába engedett másik isteni személy Titkára, szabadságára és túllendülő szeretetére rácsodálkoz-

⁶⁴ TD IV, 85.

⁶⁵ A szentháromsági életet jellemző hit témáját Balthasar e kötetben más kontextusokban is ugyanilyen következetességgel tárgyalhatta volna. Így például az élet odaadásaként értelmezett ősképi halál vagy a megajándékozhatóság feltételeként jelentkező isteni szegénység lenni akarás összefüggésében is. Vö. Uo. 226–230; 472–476.

hassék. Jól láthatóan itt az isteni mindentudás értelmező kerete Balthasar számára a személyközi kapcsolatokat jellemző bízó szeretet és szerető bizalom, melynek tökéletesnek kell lennie Istenben, ha Ő az a szeretet, amelynél nagyobbat elgondolni nem lehet, és amely nagyobb annál, mint ami elgondolható. „Isten felől nézve és benne szemlélve a hit összeegyeztethető a ‘megingathatatlan tudással’, ám nem merül ki benne, mert a szabadon engedő/hagyó szeretet a Másikról mindig bizalommal feltételez valamit, ‘ami megismerhető lehetőségeit meghaladja’, ami a Másiknak a legsajátabból ajándékozik, ‘a saját rejtettségéből közvetlenül a másik rejtettségébe. Istenben olyan szeretetcsere zajlik, melynek során mindhárom személy a legeslegrejtettebb legbensejét a Másiknak szeretné megköszönni s azt is tudja, hogy ő neki köszöni meg’.”⁶⁶ Balthasar Adrienne von Speyrrel együtt a szeretet és a hit áradásának tekinti „a szabadon hagyó önátadást” az isteni és ezért imádásra méltó Másiknak. Ez a bízó szabadon hagyás mint a szeretethez tartozó hit aktusa elsődlegesen az Atyát jellemzi. „Az Atya nem köti meg a Fiút a nemzésben, ‘sokkal inkább szabadon hagyja saját fiúi szabadságának, tulajdon isteni szuverenitásának végtelen terébe’, ezért akarja az Atya, hogy a Fiú szeretete mindörökké meghaladja. A hit olyan mint az a tér, melyet meg kell nyitni, hogy a minden korlátozott elváráson túlmenő végtelen valóra váltások számára hely teremtsődjék. A hit az állandó készség, s így minden szeretet alapja.’ Ekként lesz a hit ‘ősforrása a cselekvésnek’, a kérésnek, a teljesítés feletti meglepődésnek.”⁶⁷ Akár a szentháromsági szeretet-élet benső mozzanataként értelmezett hit merész állítása melletti érvként is szolgálhatna az a Balthasarnál szintén Adrienne von Speyrtől kölcsönzött gondolat, mely szerint a hit, remény és szeretet által csíraszerűen már itt a földi zarándokút során és beteljesült módon az örök hazában azért tudunk részesedni a szentháromságos életben, mert valamiképpen maga a szentháromsági személyek belső kapcsolati élete maximálisan és ősképileg a hit, remény és szeretet élete.⁶⁸

KITEKINTÉS: A *FIDES MAXIMA* CUSANUSNÁL

Cusanus a *Tudós tudatlanság* című művének „A hit titkai” és „Az Egyház” című utolsó két fejezetében tárgyal részletesen a hitről. Amellett érvel, hogy a teljességgel legnagyobb hit és szeretet egyedül Jézus Krisztusé. Végkövet-

⁶⁶ Uo. 85 köv.

⁶⁷ Uo. 86; Ka I 138-141.

⁶⁸ Uo. 85.

keztetése szerint: „Ezért sem a teljességgel legnagyobb hit, sem a teljességgel legnagyobb szeretet nem illik senki máshoz, mint Jézus Krisztushoz, aki úton járó és célba érkezett (*viator et comprehensor*), szerető ember és szeretett Isten volt.”⁶⁹ Cusanus kérdése e fejezetekben nem az, hogy kit illet meg, azaz kinek jár ki a legnagyobb hit – számára evidens, hogy a Szentháromság egy Istent és az Istenembert, Jézus Krisztust –, hanem az, hogy kiben lehet meg a legnagyobb hit, amely Krisztussal egyesít s ezért a legnagyobb erő.

Gondolatmenetében a legnagyobb hit fogalmát több oldalról igyekszik körbe járni. Először is különbséget tesz a „ténylegesen legnagyobb hit” (*actu maxima fides*) valamint a „létben és lehetőségben a teljességgel legnagyobb hit” (*fides simpliciter maxima in esse et posse*) vagy másként egyszerűen csak „a teljességgel legnagyobb hit” (*fides simpliciter maxima*) fogalma között. Az előbbi a következőképpen határozza meg: „Annak a csak úton járó embernek pedig, aki – önmagához képest – Krisztus maximális hitét akarja ténylegesen bírni, szükséges, hogy hite (*fides apud ipsum*) a kétségtelen bizonyosságnak olyan fokára emelkedjék, hogy már a legkevésbé hit legyen (*ut etiam minime sit fides*), hanem minden ingadozás nélküli bizonyosság.”⁷⁰ Paradox módon így az aktuálisan maximális hit a „legkevésbé hit”, mert megrendíthetetlen bizonyossággá alakult: a *fides maxima* egyben *fides minima*. A legnagyobb és a legkisebb egybeesésének törvénye igazolódik most a hit területén. A ténylegesen legnagyobb hit fogalmához aztán Cusanus hozzáfűz egy lelkiéleteológiai útmutatást. Tapasztalati tény, hogy „a hit a különböző emberekben egyenlőtlen fokban van meg”.⁷¹ Mégis mindenkinek arra kell törekednie, hogy a tőle telhetően ténylegesen a legnagyobb mértékben higgyen. Ha ezt teszi, akkor a többiekhez képest mégoly mustármagnyi kicsinységű hite is oly mérhetetlen erőt nyer, hogy hegyeket tud megmozgatni, mert „a tőle telhetően legjobban egyesült Istennel, akinek semmi sem állhat ellen.”⁷² Így a kicsiny, a többiekhez képest talán legkisebb

⁶⁹ Nicolaus CUSANUS, *A tudós tudatlanság*, Paulus Hungarus/Kairosz, 192. A szövegben szereplő és több jelentésű „*comprehensor*” szót másként adtuk vissza, mint a magyar fordítás (a zárandók célja). „*Propter hoc nec fides nec caritas maxima simpliciter alteri quam Iesu Christo, qui viator et comprehensor, amans homo et amatus Deus, competiit.*” Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia* (ed. Ernestus Hoffmann et Raymundus Klibansky), Lipsiae 1932, 157k.

⁷⁰ „*Viatores autem tantum etiam, quoad se, actu maximam Christi fidem habere volentem necesse est, ut fides apud ipsum ad tantum certitudinis indubitabilis gradum elevatum sit, ut etiam minime sit fides, sed summa certitudo absque omni haesitatione in aliquo quocumque.*” I.m. 145. A fordítást itt is szó szerintibb formában hoztuk Cusanus intenciójának jobb kiemelésé érdekében. Vö. Nicolaus CUSANUS, *A tudós tudatlanság*, 188.

⁷¹ Uo. 192.

⁷² Uo. 188 köv.

hite, ha önmagához viszonyítva a lehető legtöbb, amire képes, akkor ténylegesen a legnagyobb erejű hit lesz. Ezzel Cusanus bizonyos értelemben viszonylagossá teszi a hit nagyságában való különbségeket, s érvényesülni látja itt is a legkisebb és a legnagyobb egybeesésének alapelvét.

Az aktuálisan legnagyobb hittől eltérően a teljességgel legnagyobb hiten (*fides simpliciter maxima*) azt a hitet érti, „melynél nem lehetséges nagyobb hatalom”,⁷³ vagyis amely nemcsak ténylegesen a legnagyobb, hanem az elvileg elgondolható legnagyobb, azaz aminél nagyobb nem gondolható el. A teljességgel legnagyobb hit olyan, amely egyrészt magában foglalja az aktuálisan legnagyobb hitet, ám ugyanakkor semmilyen szempontból sem haladható meg. Ezért „teljességgel”, azaz minden szempontból legnagyobb, s ezért nevezhető létben és lehetőségben legnagyobb hitnek (*fides simpliciter maxima in esse et posse*). Az emberek hite egymáshoz képest mindig kisebb vagy nagyobb, ezért mindegyikük hiténél elgondolható egy még nagyobb hit. Cusanus azt a „teljességgel” legnagyobb hitet keresi, amelynél nem lehetséges egy még nagyobb hit semmilyen szempontból. Állítása szerint ilyen abszolút maximum hittel egyedül Jézus Krisztus, az Istenember rendelkezett. Mivel igazolja ezt a kijelentését?

Cusanus állítása egy olyan következtetés eredménye, melynek két premisszája van.⁷⁴ Az első filozófiai természetű, melynek értelmében: „ami ugyanis a legnagyobb valamely nemben, az, ahogy legfelső határa ennek a nemnek, éppúgy kezdete egy magasabb nemnek”.⁷⁵ Itt Cusanus filozófiai spekulációjának egyik lényeges alapelvéről van szó. Egy elvileg felülmúlhatatlan legnagyobb a létezők egy adott nemében olyan meghaladhatatlan felső határ, mely egyszersmind alsó határa a létezők egy ontológiailag magasabb nemének. A legnagyobb és a legkisebb ily módon egybeesik egymással. Ez azt jelenti, hogy a teljességgel legnagyobb istenhitnek mint a hit fogalma felső

⁷³ „Maxima enim fides, qua nulla potentia maior esse possit.” I. m. 157. Vö. Nicolaus CUSANUS, *A tudós tudatlanság*, 192.

⁷⁴ Cusanus érvelése szerkezetének világosabb áttekintése érdekében leegyszerűsítve rekonstruáltuk a fentiekben gondolatmenetének logikai lépéseit. Következtetése saját megfogalmazásában így hangzik: „Maxima enim fides, qua nulla potentia maior esse posset, si illa in viatore esset, illum et comprehensorem esse simul necesse esset; maximum enim in aliquo genere, sicut est supremus terminus illius, ita est initium altioris. Propter quod fides maxima simpliciter in nullo esse potest, qui non sit simul et comprehensor; ita et caritas simpliciter maxima non potest esse in amante, qui non sit et amatus simul. Propter quod nec fides nec caritas maxima simpliciter alteri quam Iesu Christo, qui viator et comprehensor, amans homo et amatus Deus fuit, competiit.” I. m. 157k.

⁷⁵ „maximum enim in aliquo genere, sicut est supremus terminus illius, ita est initium altioris.” I. m. 157.

határának egybe kell esnie az Istenre vonatkozó megismerés egy magasabb nemének a kezdetével. Cusanus következtetésének másik premisszája teológiai, mely a szentírási kinyilatkoztatásban, és Aquinói Szent Tamás tanításában alapozódik meg, s a skolasztika közvetítésével jut el hozzá. Ennek az első, eszkatológiai fele azt mondja ki, hogy az istenismeretben a hitnél magasabb megismerés a célba és a megértésre jutottak istenlátása, az isteni lényeg boldogító/értő szemlélése. A második fele azt állítja, hogy Jézus Krisztus emberi intellektusa a fogantatás kezdetétől rendelkezik e beteljesült istenlátással, ám ugyanakkor testi valóját és emberi lelkének alacsonyabb képességeit tekintve hozzánk hasonlóan a beteljesülés felé vándorló zárándok. Röviden: Jézus Krisztus egyszerre a cél felé úton lévő és a boldogító istenlátás, a beteljesült megértés állapotában lévő célba érkezett, viator és comprehensor.⁷⁶ Nos, Cusanus e két premisszából vonja le következtetését, mely szerint Jézus Krisztusban, s egyedül őbenne volt meg a teljességgel maximális hit, mely egybeesik a megértő istenismerettel. Más emberről csak akkor lehetne állítani a teljességgel maximális hitet, s nemcsak a ténylegesen (önmagukhoz képest) maximális hitet, melynél mindig elgondolható nagyobb, ha ez az ember is már földi életében az isteni lényeglátás állapotában lenne, azaz ha ő is egyszerre lenne viator és comprehensor.⁷⁷ Mivel ez nem így van, egyedül Krisztusról állítható a teljességgel maximális hit. Cusanus egyszerre hangsúlyozza e teljességgel maximális hit minden hitet átfogó és ugyanakkor minden hitet elérhetetlenül és felülmúlhatatlanul meghaladó páratlanságát. Ez a legnagyobb hit pedig „mindent magába foglal, mert átfog mindent. Ezért Krisztus Jézus hitében minden igaz hit és Krisztus szeretetében minden igaz szeretet benne foglaltatik, noha a különböző fokozatok mindig megmaradnak. S mivel e különböző fokozatok a maximum alatt és a minimum fölött vannak, senki nem képes, még akkor sem, ha ténylegesen (actu) – s önmagában tekintve – Krisztusnak a legnagyobb hitét bírja, elérni Krisztusnak azt a legnagyobb hitét, amely által megragadná (comprehendat)

⁷⁶ Vö. Sth I,62,9 ad 3; I,113,4 ad 1; III, 7,8 ad 1. A „comprehensor” kifejezés használatának bibliai hátterét Aquinói Szent Tamás a következő szentírási helyekben jelöli meg: 1Kor 9,24; Fil 3,12. Mindkét helyen a célba érkező futó képe jelenik meg a hit futása/küzdelme beteljesedésének, célba érkezésének jelölésére, mely egyben a megragadás (birtokbavétel, megértés) mozzanatát is tartalmazza.

⁷⁷ „Az előzőekben ismételten tárgyaltuk, hogy a legnagyobb a legkisebbel egybeesik. Így van ez abban a hitben is, mely létben és lehetőségben a teljességgel legnagyobb. Ez nem lehet meg az úton járó emberben (in viatore), aki nem célba érkezett (comprehensor) is egyszersmind, mint amilyen Jézus volt.” Nicolaus CUSANUS, *A tudós tudatlanság*, 188. A magyar fordításon némileg módosítottunk.

Krisztust, aki Isten és ember.”⁷⁸ Balthasar nem véletlenül utal Cusanusra, hiszen az a teljességgel legnagyobb hit a maga sajátos minőségi jegyeivel, melyet a *De docta ignorantia* szerzője elsődlegesen filozófiai érvek alapján tulajdonít Jézusnak, egészen közel áll ahhoz az ősképi hit-fogalomhoz, melyet a svájci teológus állít Jézusról elsősorban bibliai és teológiai megfontolások mentén.

SZEMPONTOK BALTHASAR ÁLLÁSPONTJÁNAK ÉRTÉKELÉSÉHEZ

A Jézus hitét állító teológiai nézetet illetően a Tanítóhivatal mindez ideig egy alkalommal adott ki hivatalos állásfoglalást. A Hittani Kongregáció Jon Sobrino két könyvével⁷⁹ kapcsolatban tett közzé *Megjegyzést* 2007. március 14-én, melyben a Jézus öntudatáról szóló fejezetben általános bírálat tárgyává teszi, hogy a szerző műveiben „Jézusnak az Atyával való fiúi kapcsolata a maga megismételhetetlen egyedülállóságában nem jelenik meg kellő világossággal.”⁸⁰ A kongregációs közlemény nem önmagában azt a tényt kritizálja, hogy a szerző egyáltalán Jézus hitéről beszél vagy hogy eredeti, teljes és számunkra példaértékű hitet tulajdonít neki, hanem azt a reduktív módot, ahogyan ezt teszi. A bírálat tárgya elsődlegesen az, hogy Sobrino a Zsidó-levél kijelentésére utalva (Zsid 12,2) Jézusnak az Atyával való kapcsolatát, identitását, egész életét, öntudatát és küldetésteljesítését leírhatónak tartja pusztán a „hit” kategóriájával, mely szerint Jézus a „hívó” a szó teljes értelmében.⁸¹ Ezt a megközelítést elégtelennek tartja az állásfoglalás, külö-

⁷⁸ „Hinc in fide Christi Iesu omnes vera fides et in caritate Christi omnis caritas vera includitur, gradibus tamen distinctis semper remanentibus. Et quoniam illi gradus distincti sunt infra maximum et super minimum, non potest quisquam, etiam si actu – quantum in se – fidem maximam habeat Christi, attingere ad ipsam maximam Christi fidem, per quam comprehendat Christum Deum et hominem.” I.m. 158.

⁷⁹ Jon SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991; Uő., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999.

⁸⁰ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Notificatio de operibus P. Jon Sobrino S.J.; Nota Explicativa*, in *Acta Apostolicae Sedis* 99 (2007/3) 181–198; itt: 189.

⁸¹ A kongregációs dokumentum a következő, problematikusnak ítélt kijelentéseket idézi a szerzőtől. „P. Sobrino, citando L. Boff, afferma che ‘Jesús fue un extraordinario creyente y tuvo fe. La fe fue el modo de existir de Jesús’ (Jesucristo, p. 203). E, di sua propria iniziativa, aggiunge che: ‘Esta fe describe la totalidad de la vida de Jesús’ (Jesucristo, p. 206). L’Autore giustifica la sua posizione adducendo il testo di Ebr 12,2: ‘En forma lapidaria la carta [a los Hebreos] dice con una claridad que no tiene paralelo en el Nuevo Testamento que Jesús se relacionó con el misterio de Dios en la fe. Jesús es el que ha vivido originariamente y en plenitud la fe (12,2)’ (La fe, p. 256). P. Sobrino prosegue, dicendo: ‘Por lo que toca a la fe, Jesús es presentado, en vida, como un creyente como nosotros, hermano en lo

nősen is figyelembe véve azt a tágabb kontextust, ahogyan a szerző Jézus és Isten országa kapcsolatát értelmezi. A kongregációs irat leginkább azt a megfogalmazásmódot kifogásolja, mely szerint Jézus „olyan hívő, mint mi”. Jézus hitének effajta értelmezése veszélyezteti Jézus egyedülálló személyének, az Atyával való páratlan kapcsolatának, eszkatologikus kinyilatkoztatói és közvetítői tevékenységének megvallását. A közlemény így fogalmaz:

„Ha az Újszövetség egészét nézzük, nem lehet azt állítani, hogy Jézus ‘olyan hívő, mint mi’. A János-evangéliumban szó van az Atya ‘látásáról’ Jézus részéről: ‘Csak az látta az Atyát, aki az Istentől jön’ (Jn 6,46; vö. Jn 1,18). Hasonlóképpen, a szinoptikus evangéliumok Jézusnak az Atyával való egyszeri és egyedülálló bensőséges kapcsolatáról tanúskodnak (vö. Mt 11,25–27; Lk 10,21–22). Jézus fiúi és messiási tudata közvetlen következménye annak, hogy ő ontológiailag Isten emberré lett Fia. Ha Jézus olyan hívő lenne, mint mi, jóllehet példaszerű módon, nem lehetne a valódi kinyilatkoztató, vagyis aki megmutatja nekünk az Atya arcát. (...) Jézus Isten emberré lett Fia, Atyjának bensőséges és közvetlen ismeretének örvend, egy olyan ‘látásnak’, amely biztosan több a hitnél. A személyi egység és az ő kinyilatkoztató, megváltó küldetése megkövetelik az Atya látását és az ő üdvözítő tervének ismeretét. (...)”⁸² Jézus Istennel való kapcsolatát nem fejezzük ki helyesen, ha azt mondjuk: olyan hívő volt, mint mi. Ellenkezőleg, éppen a bensőségesség és az egyenes, közvetlen ismerete, amellyel az Atyáról rendelkezik, teszi lehetővé, hogy kinyilatkoztassa az isteni szeretet titkát az embereknek. Csak ilyen módon tud bevezetni minket ebbe a szeretetbe.”⁸³

Amint az idézett szakaszból kitűnik, a kongregációs állásfoglalás Jézus identitásának és Atyával való kapcsolatának meghatározásához a „fiúság” ontológiai értelmű kategóriáját – Jézus Isten emberré lett Fia – elengedhetetlennek tekinti, mely Jézus fiúi és messiási öntudatában tükröződik. A „fiúság” mellett és azzal szoros összefüggésben a „látás”, mint Jézus közvetlen, bensőséges, egyedülálló és teljes istenismeretét kifejező szentírási kategóriát is nélkülözhetetlennek tartja, mely Jézus mindenek fölött álló és

teologal, pues no se le ahorró el tener que pasar por ella. Pero es presentado también como hermano mayor, porque vivió la fe originariamente y en plenitud (12,2). Y es el modelo, aquel en quien debemos tener los ojos fijos para vivir nuestra propia fe’ (La fe, p. 258).

⁸² A *Notificatio* ezen a ponton több olyan huszadik századi magiszteriumi megnyilatkozást idéz, melyek tekintéllyel tanítják ezt a hitigazságot. Vö. XII. PIUSZ, *Mystici corporis* (DH 3812); II. János Pál, *Novo Millenio Ineunte*, 26; KEK 473, 474.

⁸³ A fordítást Tózsér Endrétől vettük át. Lásd: TÓZSÉR Endre, *Egyedül a hit üdvözít: Jézus hite*, in *Hitünk központi titka: a megváltás*, Sapientia füzetek 25, Vigilia, Budapest 2014, 130–157; itt: 143–144.

elvileg felülmúlhatatlan kinyilatkoztató tevékenységének forrása. Az állásfoglalás hangsúlyozza a lét (Jézus ontológiai fiúsága), a megismerés (a Fiú-Jézus közvetlen Atya-látása) és a küldetés (a Fiú-Jézus közvetlen Atya-látásából fakadó végső és teljes kinyilatkoztatása) síkjának megbonthatatlan összetartozását. Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a kongregációs *Megjegyzés* egyfelől nem önmagában azt a teológiai véleményt utasítja el, mely Jézusban a hit meglétét állítja, hanem ennek azt az értelmezését, mely veszélyezteti Jézus személyének, istenismeretének és küldetésének páratlan-ságát; másfelől a „fiúság” és a „látás” szentírási kategóriáival, valamint a lét, a megismerés és a küldetés egységének követelményével megadja azt a keretet, melyen belül Jézus hitének állítása nem vezet redukciókhoz.

Ha a kongregációs irat kritériumainak fényében értékeljük Balthasar felfogását Jézus hitéről, akkor véleményünk szerint egyértelműen kijelenthető, hogy a svájci teológus teológiai álláspontja nem rövidíti meg Krisztus titkát. Balthasar ugyanis nem úgy tekint a „hit” kifejezésére, mint amellyel egyedül elégségesen leírható lenne Jézusnak az Atyával és a velünk való kapcsolata. Az ő értelmezésében Jézus nem pusztán „olyan hívő mint mi” csak maximális fokban, hanem ő az Atya örök egyszülött Fia, aki megtestesülve egyetemes, felülmúlhatatlan, végérvényes, isteni léptékű küldetést teljesít, isteni küldetéstudattal és tekintéllyel rendelkező kinyilatkoztatóként és üdvözítőként lép fel. Az Atyával való ezen egyedülálló viszonya és isteni küldetése, melyek minden időt megelőző és folyamatos eredete az Atyával való örök fiúi kapcsolata, egyedülálló mélységet és jelentést adnak annak a „hívő magatartásának”, mellyel fiúságát emberként kifejezi és megéli a feltétlen bizalom, a maradéktalan engedelmesség, a rendíthetetlen hűség, a teljes önátadás és Atyára hagyatkozás egzisztenciamódján. Balthasar olyan értelmezését adja Jézus hitének, mely egybetartja az ontológiai, az ismeretelméleti és a szótériológiai síkot, s megtartja ezek egységét. Ontológiai síkon a nikaiai trinitárius hitvallás, a khalkédóni krisztológiai dogma és az újkhalkedónianus enhüposztaszisz tan értelmében elismeri Krisztus istenfiúi személyét. Ismeretelméleti síkon állítja, hogy Krisztus isteni személyének ez az ontológiai meghatározottsága tükröződik emberi tudatában is, amennyiben közvetlen, eredendő és intuitív tudása/látása/tudata van az Atyától kapott és eredendően elfogadott isteni küldetéséről, s ennek közvetítésével tudása van önmagáról mint Fiúról és az Atyával való örök kapcsolatáról. Szótériológiai síkon ezért állíthatja, hogy Jézus az Atya végső és teljes Kinyilatkoztatójaként és Kinyilatkoztatásaként, az Atya üdvözítő tervének ismerőjeként és az emberiség Üdvözítőjeként teljesítette küldetését. A szótériológiai követelményből azonban – abból tudniillik, hogy üdvözítői és kinyilatkoztatói küldeté-

sének elvégzéséhez ismernie kell saját küldetésének tartalmát, személyének titkát és az Atya üdvözítő tervét – Balthasar szerint nem szükségképpen következik az, hogy Jézusnak minden részletre és küldetése jövőbeli sikerének hogyanjára vagy egyenesen minden létezőre kiterjedő tudással kellett volna rendelkeznie. Elegendő annak állítása, hogy üdvözítő küldetése teljesítéséhez szükséges és nélkülözhetetlen tudással rendelkezett. A személyi azonosságára és küldetése egészére vonatkozó eredendő tudása mellett részleges és átmeneti nem-tudás valamint a küldetés konkrét megvalósítását illető történeti kibontakozás dinamikája jellemezhetette Jézust, amint erről az evangéliumok bizonyos esetekben tanúskodnak. Éppen ez az alapszituáció tette hangsúlyozottan is szükségessé a bízó hit magatartását Jézus részéről.

Ha ennél is tágabb összefüggésbe állítva még egyszer feltesszük a kérdést, hogy végső soron mi tette lehetővé Balthasar számára Jézus hitének állítását, akkor ahhoz a válaszhoz jutunk, hogy a „látás”, illetve „tudás” fogalmának az újraértelmezése és elmélyítése. A görög filozófiai hagyomány fő vonulatából átvett és a teológiai tradíció fősodra által átörökített felfogással szemben, mely „látáson” belátó, birtokló, feltérképező, megragadó, kimerítő megértést, semleges tudást ért, a svájci teológus a János-evangéliumban kulcskifejezésként szereplő „látás”, illetve „tudás”/”megismerés” kifejezés jelentését a személyközi kapcsolatban megvalósuló megismerés, megértés felől értelmezi. A személyes megismerés/megértés sohasem semleges igazságok belátása, hanem elköteleződő és az egész személyt igénybe vevő megismerés. Szükségszerű előfeltétele a Másik szabad önfeltárlása, megismételhetetlen és egyszeri titkának tisztelete, a megismerő részéről pedig a magáról megfélemlítő alázatos figyelem, a megnyíló önátadás és a bizalom. Ezek híján nem jön létre a „látás”. Itt a látás, azaz a megértés mint a feltárlkozó önközlés és elfogadó/befogadó bízó hit összjátéka valósul meg. Itt az igazság, azaz a feltárlkozás és megértés eseménye egyedül a tiszteletteljes és bízó odafigyelést magában foglaló szeretet közegében történik meg. Olyan esemény, melyben a Másik önközlése, mivel szabadon történő, semmi másból le nem vezethető önfeltárlás, mindig újdonságot hordoz, kimeríthetetlen történés. Nos, Balthasar a „látás”, „tudás”, „megértés” ezen interperszonális eseményének horizontján olvassa a Fiú-Jézus Atyára vonatkozó „látásáról/ismeretéről” szóló evangéliumi szakaszokat. Ebből a látószögből tekintve Jézus „látása/tudása” nemhogy nem zárja ki Jézus Atyára figyelő, rá hagyatkozó, az Atya önfeltárlását befogadó, a kezdeményezést és a küldetés sikerének garantálását az Atyának átengedő, s ebben az átfogó értelemben bízó-hívó magatartását, hanem egyenesen megköveteli. Jézus hívó egzisztenciámódja fiúsága megélésének, kifejezésének és kinyilatkoztatásának közege. Jézus

e bízó, engedelmes, önátadó és befogadó magatartása nem csupán kísérő eleme akarati vagy érzelmi életének, hanem lényegét tekintve ismeretelméleti jelentősége van. Végső gyökere a Fiú Atyával való örök viszonyába nyúlik, amennyiben a Fiú isteni létével együtt isteni megismerésének is örök forrása az Atya, amennyiben a Fiú az Atya önfeltárlásának tökéletes befogadója és megválaszolója a Szentlélekben, a kölcsönös szeretet Lelkében. Ezért lehet létjogosultsága nem egyszerűen Jézus bizalmáról, engedelmességéről vagy reményéről beszélni – ahogy azt már Aquinói Szent Tamás tette⁸⁴ –, hanem a megismerés szempontját is magában foglaló „Jézus hite” kifejezést használni. Azzal a szükséges balthasari megkülönböztetéssel, hogy itt a hit mindig nagyobb különbséget (*maior dissimilitudo*) magában foglaló analóg és átfogó fogalmáról van szó. Mindez azt is jelenti, hogy aki vitatja a „Jézus/Krisztus hite” kifejezés használatának létjogosultságát, annak nem elég arra hivatkoznia, hogy könnyen félreérthető kifejezésről van szó; vagy hogy az újszövetségi szóhasználat többnyire a hit szűkebb fogalmával él, melynek alapján helytelen lenne Jézusnak hitet tulajdonítani; vagy hogy hit és látás kizárják egymást. A szóhasználat létjogosultságát vitatónak azt a feladatot is magára kellene vállalnia, hogy igazolja, helytelen a megismerés interperszonális eseményének elemzéséből kinyerni a „látás/megértés” fogalmát, mely a hívő bizalom ismeretelméleti értékének kimutatásával utat nyit ahhoz, hogy Jézus hitéről beszélhessünk.

ÉLETRAJZI ADATOK:

PUSKÁS ATTILA 1965-ben született, 1990-ben szentelték pappá. 1999-től a PPKE HTK Dogmatika Tanszékének tanára.

⁸⁴ Vö. *Sth* III, 7, 3, ad 2; III, 7, 4; *Super Heb* cap. 2 l. 3; *Super Sent.* lib. 3, d 23 q 1 a 5 co.

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
WERNER LÖSER: „Engedelmes a halálig, mégpedig a kereszthalálig” (Fil 2,8) – A kenózis teológiája Hans Urs von Balthasar gondolkodásában	3
HANS-ULRICH WEIDEMANN: „Ő Isten formájában volt”	18
GISBERT GRESHAKE: Misszió és kenózis – Albert Peyriguère teológiájának egyik alapgondolata	30
ÉRIC DE MOULINS-BEAUFORT: „Mindnyájan egy test” – Az egység eucharisztikus távlatai Henri de Lubac szerint	39
PUSKÁS ATTILA: Hans Urs von Balthasar Krisztus hitéről	50