XXV. évf. 2017/1–2

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

A kilencvenesztendős XVI. Benedek – Joseph Ratzinger köszöntése

Lukács László • A hit zarándokútján – az egyház communiójával

Puskás Attila • A Szentírás értelmezésének kérdése Joseph Ratzinger teológiájában

Török Csaba • Egyház és világ – Az „elvilágiatlanított" Egyház benedeki képe

• A kilencvenesztendős XVI. Benedek – Joseph Ratzinger köszöntése – Jókívánságok

Szalay Mátyás • A „világi ész" meghaladásáról – Kiegészítő elemzés Don Javier Martínez érsek dolgozatához

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK
ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ
RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE
BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:
PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYŐRFFY ANDREA,
KERESZTY RÓKUS, NEMESHEGYI PÉTER,
RÓZSA HUBA, SARBAK GÁBOR,
SÁGHY MARIANNE

FELELŐS SZERKESZTŐ
TŐRÖK 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
NYOMDAI MUNKÁLATOK: MEGAGALAXIS KFT., BUDAPEST

XVI. Benedek – Joseph Ratzinger 90. születésnapját az egész Katolikus Egyház megünnepelte, joggal. A katolikus teológusok ezen alkalommal ismét fölmérték eddigi munkásságát, és megállapították, hogy a XX. század többi teológusainak eredményeit túlszárnyalva az övé évszázadokra kihatóan maradandó. *A Katolikus Egyház Katekizmusa* megjelenésekor a nem katolikus teológusok elismerését is kiváltotta, mert úgy vélték, hogy többé a Katolikus Egyház hit- és erkölcsbeli tanítása nem foglalható össze egyetemleges érvénnyel. A KEK ennek ellenkezőjét bizonyította. A jelen pillanatban, amikor az általa kinevezett Gerhard Ludwig Müller bíboros prefektus befejezte munkásságát a Hittani Kongregáció élén, még inkább aktuális az ő teológiai tanításának megidézése a Jézus Krisztusról szóló háromkötetes munkájának fényében.

A *Communio* magyar változata a 90 éves XVI. Benedek – Joseph Ratzinger előtti tisztelgését azzal véli teljesíthetőnek, hogy az ő 1990-ben, az *Osservatore Romano* hasábjain megjelent, *A hit mai akadályai* címet viselő tanulmányából idéz az alábbiakban néhány szakaszt.

„Mint püspökök, akik országainkban felelősek vagyunk az Egyház hitéért, tegyük föl magunknak a kérdést: melyek manapság az emberek leggyakoribb nehézségei a katolikus hittel kapcsolatban, és mit tudunk ezekre felelni? Ami a kérdés első részét illeti, nincs szükség hosszú keresgélésre, hogy rábukkanjunk az első nehézségre. Az Egyház jelenlegi tanítását és gyakorlatát többnyire sajátos ellenállás fogadja. A progresszív katolikusok pedig szabályszerűen mindenre nemet mondanak. E sajátos ellenállás első eleme: nemet mondani a fogamzásgátlással kapcsolatos egyházi tanításra; vagyis erkölcsi szempontból egy szintre állítható bármiféle, a fogamzást megelőző szer vagy eszköz, s ezek alkalmazását kizárólagosan az egyéni lelkiismeret irányítja. A második: mindenfajta, ún. »diszkrimináció« megtagadása a homoszexualitással kapcsolatban. Ez bármely nemi tevékenységet etikai szempontból egyenértékűnek hirdet, egyetlen felté-

tellel: »szeretetből« éljék meg, vagy legalábbis kárt ne okozzanak a másik félnek. Az Egyház tanításával történő szembeszegülését fejezi ki annak követelése is, hogy az újra házasodott elváltak az Egyház szentségeihez járulhassanak, valamint a nők papságának hangoztatása.

Világosan látszik, a nemet mondásban egymástól nagyon is különböző problémák keverednek. A két első követelés a nemi erkölcs területére tartozik, a másik kettő az Egyház szentségi rendjéhez. Közelebbről szemlélve őket kiderül, hogy jóllehet, látszólag különböznek, mégis kapcsolatban állnak egymással, mert mind az ember és az emberi szabadság jelenleg általánosan elfogadott képzetére épülnek."

Nem szükséges bizonygatni, hogy közel három évtizeddel ezelőtt a nevezett teológus milyen érzékeny pontokat érintett, amelyekre az Egyház örök tanításából merítve megfogalmazta a korszerű válaszokat. Manapság, amikor az ember személyi szabadságát a Kinyilatkoztatás tanításának semmibe vételével vélik megvalósítani számos európai és Európán kívüli ország törvénykezése segítségével, szükséges emlékeztetni arra, hogy az ember, még ha akarná is, nem teremtheti meg saját magát semmilyen téren, így a születés adta nemi azonosság területén sem. A szentségeket illető egyházi tanítás eddigi folyamatosságát és koherenciáját sem lehet feláldozni a korszellemnek. Paul Poupard bíboros műveiben többször ismétli: „Aki a korszellemmel lép házasságra, hamarosan özvegy marad."

Az idézett tanulmány a következő sorokkal fejeződik be:

„A modern egzisztencia sajátosan mély érzékenységgel rendelkezik, s csak akkor nyílik meg a hit felé, ha bizonyos kérdések előzetesen megvitatásra kerülnek. Ezt meg kell értenünk, sőt a kezdeményezésnek tőlünk kell kiindulnia. Csak ebben az esetben tudjuk felmutatni az egyetlen, hiteles alternatívát a hitben, amit a világ a liberális tapasztalat hajótörése után éppen úgy vár, mint a marxista kísérlet zátonyra futása után. Ez napjaink kereszténységének nagy esélye, ez a mi és korunk katolikusainak súlyos felelősége."

Ezek a gondolatok semmit nem vesztettek aktualitásukból és a katolikus teológusok következő nemzedékei csak mindennek figyelembevételével maradhatnak meg katolikusnak. Isten éltesse az ünnepeltet!

A szerkesztőség

Lukács László

A hit zarándokútján – az egyház communiójával

Élet és mű kevesek életében alkot olyan szerves egységet, mint az övében: XVI. Benedek pápaként is megmaradt a teológus Joseph Ratzingernek; a professzor, majd prefektus pedig a katedra, illetve a tekintély elidegenítő magasából is „egyszerű hívő" maradt. Erre a sajátos kettős-egységre jól rávilágít néhány életrajzi mozzanat. Amikor II. János Pál pápa kinevezte a Hittani Kongregáció prefektusának, egyetlen kérése az volt, hogy „magán"-teológusként is tovább dolgozhasson. Amikor pedig – immár pápaként – megjelentette *A Názáreti Jézus* című könyvét, krisztocentrikus hitének mintegy összefoglalását, mindjárt a bevezetőben leszögezte, hogy ezt szigorúan magánemberként írta, vállalva, sőt várva a kritikus megjegyzéseket, „teológiai csatározásokat" is. Erre ad jellemző példát életének az a sajátos paradoxona is, hogy ez a professzoros, a katedra, illetve a hivatalos érintkezés mögé húzódó alkat mennyire oldottan nyilatkozik a vele készült beszélgetésekben. Ezekben pedig mindig újra szóba kerül a hit, melynek középpontjában Jézus Krisztus áll – nem mint valami spekulatív diskurzus tárgya, hanem elsősorban vallomásként, személyes vonatkozásban.[1]

AZ EGYSZERŰ HÍVŐ – A HIT TUDÓSA

A következőkben az előadásaiban, tanulmányaiban kifejtett tanítását összevetjük a személyes beszélgetésekben mondottakkal, és ebben a kettős tükröződésben próbáljuk áttekinteni XVI. Benedek pápa élet-művét, hiszen személyiségében és vállalt feladataiban a „hit-tudomány" és az éltető, élő hit szervesen összekapcsolódott. Hogyan élte meg mindazt, amit tanított? Már

[1] Önéletrajza és beszélgetés-kötetei magyarul is megjelentek: ÉU, BESZ, FS, IÉV, VIL, UT. A rövidítések feloldása a cikk végén.

fiatal teológusként foglalkoztatta a kérdés: miben is áll a hit? Későbbi pályája során pedig a hit kifejtése, hirdetése, majd védelme, végül pedig nyilvános képviselete tette ezt feladatává: professzor, püspök, bíboros-prefektus, pápa, aki ma már imádságos magányban él együtt az egyházzal. Elérkezett az ideje annak, hogy így próbáljunk közelebb kerülni az ő hitéhez, amely mélyen bele van ágyazva az egyház hitébe.

Joseph Ratzinger születésétől kezdve a hit, mégpedig az egyházias hit légkörében élt: a bajor népi vallásos világban „a paraszti élet szoros egységet képezett az egyház hitével: születés és halál, házasság és betegség, vetés és aratás – mindent átjárt a hit", írja önéletrajzában.[2] Az idő ritmusát az egyházi év adta, a liturgia szépségét az egyház hite hordozta.[3] „A szülői ház kifejezetten vallásos volt. A vallás egész életünk központja volt."[4] Ebben a légkörben bontakozott ki papi hivatása, majd a lelkipásztor-teológus sajátos feladatköre, aki sohasem öncélú „íróasztal teológiát" űz, hanem minden kérdést egzisztenciálisan, keresztény életutunk szempontjából vizsgál meg. Hetven éves korában így vallott erről: *„Istennel foglalkozni számomra életszükséglet"*[5] – s ez a „foglalkozás" nem csupán öncélú okoskodás, hanem eleven személyes kapcsolat Krisztus által az Atyával és a Szentlélekkel, együtt az egyház közösségével.

Az „egyszerű hívő" és a tudós teológus hite – követve az egyház élő hagyományát – krisztocentrikus: felismeri Istennek a „világot átölelő" szeretetét, amely az Istenfia megtestesülésében, halálában és feltámadásában válik teljessé. Hite azonban nem merül ki hitigazságok elfogadásában, hanem „cselekvő hit", amely a szeretetben válik teljessé, és a reményünk alapját adja. Gondolkodásának középpontjában „Krisztus Jézus", a Megfeszített áll, a Krisztus-követés útját pedig a hit-remény-szeretet egybefonódó hármasa határozza meg. A hit Isten szerető meghívására adott igenlő válasz, szeretetének elfogadása s ebből kinövő személyes istenkapcsolat. A hit tudományának viszont vizsgálnia kell a „vallás és filozófia, hit és értelem viszonyát" is. Ez egész életén át foglalkoztatta Ratzingert, akkor is, amikor szembe kellett néznie saját korának különböző szellemi irányzataival. A bonni egyetem teológiai fakultásán 1959 nyarán (32 éves volt ekkor!) tartotta meg székfoglaló előadását *A hit Istene és a filozófusok Istene* címmel.[6] „Az őskeresztények

[2] ÉU 24.
[3] Uo. 62.
[4] FS 38.
[5] FS 9.
[6] Az előadás később megjelent külön füzet formájában, de bekerült a *Bevezetés a keresztény hit világába* című könyvébe is. BEV 117skk.

a filozófusok Istene mellett döntöttek, szemben a vallások isteneivel, (...) a lét igazságát részesítették előnyben": a lét igazságát és minden lét alapját. Két alapvető ponton azonban felülmúlták a pusztán filozófiai gondolkodást. Felismerték, hogy a legfőbb létező nem abszolút, önmagába zárt, független hatalomként jelenik meg, hanem kapcsolatokban élő, teremtő hatalom. Meglátták azt is, hogy „a filozófia Istene tiszta gondolkodás, a hitben megismert Isten viszont gondolkodó szeretet: (...) a szeretet isteni. Az igazság és a szeretet ősi azonossága tárul fel itt a szemünk előtt."[7]

Élete végéhez közeledve így vall arról a szintézisről, amelyet Szent Ágoston és a platonikusok összevetése nyomán fedezett föl.

> *„Most jött el hozzám is az Ige. Ez ragadott meg engem is. Szükségünk van Istenre, aki beszélt, beszél: az élő Istenre. Arra az Istenre, aki megérinti a szívet, aki ismer és szeret engem. De neki valahogyan az értelem számára is hozzáférhetőnek kell lennie. (...) Hogyan lehetséges ez? – tettem föl magamnak a kérdést. Egyik oldalon itt van a hit Istene, másik oldalon a filozófusok Istene: kizárja-e egyik a másikat, vagy valójában összetartoznak? (...) Ez az egzisztenciális téma megragadott: Igazában mi az én hitem?"*[8]

1964 adventjében Ratzinger a münsteri katedrálisban tartott konferenciabeszédeiben foglalta össze az akkor újnak számító üdvösségtörténeti szemléletet. Kiinduló kérdése: mi a kereszténység igazi lényege? Válasza: Isten a Logosz; a teremtő, önmagát közlő, megváltó szeretet, aki Krisztusban emberré lett. „Isten teremtő és megváltó terve a történelemben bontakozik ki. Krisztusban a világ és Isten eggyé lett. (...) A történelem valódi értelme tárul fel itt előttünk. Amikor bekövetkezik az áttörés a világ és Isten között, mindaz, ami előtte történt és ami utána következett, megkapja sajátos értelmét a kozmosznak abban a hatalmas mozgásában, amely így bevonódik a megistenülés folyamatába, visszatér abba az állapotba, amelyből származik. Az ember e félelmes választási lehetőség előtt áll: vagy csatlakozik ehhez a mozgáshoz, és részt vállal az egésznek értelmében, vagy elutasítja ezt, és akkor az értelmetlenség felé sodródik az élete. Kereszténynek lenni egyszerűen azt jelenti, hogy erre a folyamatra igent mondunk, és beállunk a szolgálatába."[9]

[7] BEV 124skk.
[8] UT 131sk.
[9] SCHR 43skk.

A KINYILATKOZTATÁS TELJESEBB ÉRTELMEZÉSE

Isten az önmagát nekünk ajándékozó, bennünket a saját szentháromságos közösségébe meghívó és fölemelő szeretet. Ehhez a felismeréshez azonban szükség volt arra, hogy alapvető változás történjék magának a kinyilatkoztatásnak értelmezésében. Ez pedig csak a II. Vatikáni zsinaton történt meg – a zsinat egyik legdrámaibb fordulata nyomán. Az I. Vatikáni zsinat a kinyilatkoztatást elsősorban instrukció-elméleti szemmel értelmezte: Isten „örök akaratának végzését" közli az emberrel. „A kinyilatkoztatás Istennek természetfölötti tanítása, amely az embereknek vallási igazságokat jelent ki."[10] A II. Vatikáni zsinaton viszont – viharos körülmények között – végül az egyház hitét jóval teljesebben kifejező szemlélet kerekedett felül. Az új séma szövegét kidolgozó bizottságban a nagytekintélyű Karl Rahner, Yves Congar és Jean Daniélou mellett a fiatal Ratzinger is helyet kapott. A konstitúció végső szövege többszörös átdolgozás után így már a ma általánosan elfogadott üdvösségtörténeti szemléletet tükrözi: Isten „lángoló szeretetének gazdagságából mint barátaihoz szól az emberekhez, társalog velünk, hogy őket meghívja és befogadja a saját közösségébe". „Ez a mélységes igazság Krisztusban ragyog fel szemünk előtt. Ő az egész kinyilatkoztatás közvetítője és teljessége" (DV 2). „Ő fejezi be és teszi tökéletessé a kinyilatkoztatást már a puszta jelenlétével, önmaga kinyilvánításával, szavaival és tetteivel, a csodajelekkel, főleg azonban halálával és a halálából való dicsőséges feltámadásával, végül pedig az igazság Lelkének elküldésével" (DV 4). Ha a kinyilatkoztatásban Isten szeretetközösségre hívja az embert – s ennek a folyamatnak csúcspontja Jézus Krisztus, a megtestesült Istenfia –, akkor az erre adott válasz csak a szeretetét befogadó és Krisztusra önmagát rábízó hit lehet.

Mint egy ellipszis két fókuszpontja, úgy jelenik meg ettől kezdve Ratzinger gondolkodásában egyrészt Jézus Krisztus, másrészt az Ő követésében járók alapmagatartása. Ha gazdag és termékeny élete során tett megnyilatkozásait – a kezdetektől mindmáig – számba vesszük, világosan kidomborodik krisztocentrikus gondolkodása, amint az is, hogy a keresztény életet a három „isteni erény" határozza meg. A zsinatot követően egyetemi professzorként vissza-visszatért e két kérdéshez: a Krisztus-misztériumhoz, „hitünk szent titkához", és annak fényében a reményben és szeretetben élő hitnek elemzéséhez.

[10] Schütz Antal: Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere. I. Szent István Társulat, Budapest, 1937. 35.

HIT ÉS ÉRTELEM SZINTÉZISE, A HIT-AKTUS

Hit és tudás viszonya

Ratzinger érintette ezeket a témákat már korai írásaiban, doktori és habilitációs dolgozatában is, részletesen azonban a *Bevezetés a keresztény hit világába* című, 1968-ban megjelent, máig legismertebb könyvében fejtette ki. A könyv célja a keresztény hit bemutatása az apostoli Credo hitcikkelyei alapján. „Segítséget akar nyújtani ahhoz, hogy a mai korban élők a hitben az emberi megvalósulás igazi erejét lássák."[11] A könyv egyetemi előadásai nyomán készült, ezért nem lehet szemére hányni a benne található aránytalanságokat, hiszen szinte az egész művet a hitről és a Jézus Krisztusról szóló fejezetek töltik ki.

Először a hit és a tudás viszonyával foglalkozik. A hit-aktust így definiálja:

> „Teljes bizalommal ráállok az engem hordozó alapra. (...) Ami itt történik, arról mégsem mondható, hogy vakon kiszolgáltatjuk magunkat az irracionalitásnak. Ellenkezőleg: éppen a 'Logosz', a 'Ráció' felé, tehát az értelem és az igazság felé közeledünk. Végül is az az alap, amelyre az ember az életét építi, mégsem lehet más, mint maga a megnyilatkozó igazság. (...) Amin az ember végső értelemben megállhat, amit léte értelmének fogadhat el, az kizárólag az igazság lehet. (...) A keresztény hit aktusa ezért magában foglalja azt a meggyőződést is, hogy a létét értelmező alap nem más, mint a 'Logosz', maga az igazság, és erre az alapra állítja rá az életét."[12]

Az értelem ebben a felfogásban maga a Logosz, a lét Igazsága, amely messze több akár a természettudományos racionalitásnál, akár a tapasztalati-kísérleti úton elérhetőnél. Előadásaiban, írásaiban vissza-visszatér a tudományos-technikai haladásba vetett hit bírálata. A természettudományos gondolkodás abból az előfeltételből indul ki, hogy csak az létezik, amit az ember rekonstruálni, tapasztalati úton bizonyítani tud. Nem tartja valóságnak azt, ami túlmutat a tudomány módszertani szabályain. Az önmagát ilyen módon korlátozó ész viszont fogyatékos és töredékes. Az ész sugarának újra ki kell tágulnia, ahogy Szókratésznél látjuk: olyan nyitott készségre és készenlétre,

[11] BEV 27.
[12] BEV 63.

amely képes önmagán túlra tekinteni.[13] Ebben a beszűkült világképben az igazság és a lét közé egyenlőségjelet tevő eredeti tételt az igazság és a tények közti egyenlőségjel váltotta fel: csak a faktum ismerhető igazán, amit mi magunk alkotunk.

Beszélgetéseiben különböző megközelítésekben gyakran visszatér korunk egyoldalúan és beszűkülten racionalista gondolkodásának bírálatára.

> *„Az értelem arroganciája" „a relativizmus diktatúráját" hozta magával.*[14] *„Az újkornak ez az önbizalma a szemünk láttára foszlik szét."*[15] *„A hit háttérbe kerülésével a társadalom kegyetlenebb, erőszakosabb, nyugtalanabb lett."*[16] *„Isten felkínálja szeretetét, de nem veszi el az ember szabadságát: képes a szeretet visszautasítására, még ha ezzel önmagát pusztítja is el. (...) A létezés beteg lesz Isten nélkül."*[17] Diagnózisa pontos: *„Nem vállaljuk a szeretetet, pedig arra vagyunk teremtve, hogy szeressünk és szeretve legyünk, a boldogság csak így érhető el."*[18]

Hit és ész új szintézise

A kiutat a válságból a hit és az ész új, termékeny szintézise mutathatja meg, amely megszünteti az ész, a hit és a vallás fatális elszakadását.[19] Athén és Jeruzsálem nem válhat el egymástól. „Az értelemnek és a vallásnak ismét utat kell találniuk egymáshoz, anélkül, hogy feloldódnának egymásban." „A kereszténység egyetemes igénye az igazság egyetemességére épül. A hit nem tud olyan filozófiákhoz kapcsolódni, amelyek kizárják az igazság kérdését, olyan mozgalmakhoz azonban igen, amelyek próbálnak kitörni a relativista börtönből."[20] „A hívő ember igazságkeresése olyan mozgásban megy végbe, amelyben az elhangzott ige hallgatása és az értelem keresése újra és újra találkozik egymással."[21] „A kinyilatkoztatás és az értelem megfelel egymásnak." „Istent igazán csak az ismeri meg, aki megérti, hogy ő, a végső igazság

[13] HT 140.
[14] VIL 65. 185.
[15] FS 19.
[16] IÉV 53.
[17] VIL 77.
[18] IÉV 43.
[19] HT 123.
[20] HIT 152. – Vö.: Ulrich Ruh: *Joseph Ratzinger – der Kritiker der Moderne*. In Frank Meier Hamidi – Ferdinand Schumacher (Hg.): Der Theologe Joseph Ratzinger. Herder, Freiburg, 2007. 120.
[21] HIT 158.

és minden lét alapja, elválaszthatatlan a hit Istenétől, az emberek Istenétől: Van szíve, tud igazán szeretni." A hit Istenének és a filozófusok Istenének azonosításán áll vagy bukik istenképünk és a keresztény valóság megértése. „A kereszténység a hitet összekapcsolta az értelemmel, a cselekvés céljául pedig a caritast (...) határozta meg." „Ereje az értelem, a hit és az élet szintézise."[22]

Erre a témára is gyakran visszatér beszélgetéseiben.

„Az Istenbe vetett hit nem olyan tudás, mint a kémia; mindig hit marad. Értelemmel beláthatom, de sose válik puszta tudássá. Meghaladja a tudást, a bizonyíthatóságot, ezért is lehet a hittől távol élni. (...) A vita nem csitul, az ember szüntelen birkózása önmagával és Istennel tart, egészen a bevégződő történelem hajnalhasadtáig."[23] *„A hit megfelel értelmünknek, de nem úgy érthető, ahogyan egy matematikai formula teljesen áttekinthető, hanem mindig mélyebbre hatol, Isten végtelenségébe, a szeretet misztériumába. De nem számolhatunk kimerítő bizonyossággal, amiként a természeti törvények esetében lehetséges."*[24] *„A hit számításba veszi a szabadság lehetőségét."*[25] *„A teremtésben zavar támadt: az Istenhez tartó mellett az Istentől eltávolodó adottság. Az ember egyrészt szeretetre termett, másrészt kész megtagadni önmagát és önmaga akar lenni. Ez létünk belső feszültsége."*[26]

Felhívás az új evangelizációra

Ratzinger azonban nemcsak a diagnózist állítja fel, hanem a rendelkezésére álló eszközökkel tenni is próbál a hitét vesztett emberiség felrázására. Az „új evangelizáció" kifejezést II. János Pál pápa használta először, és *Redemptoris Missio* kezdetű enciklikájában meg is határozta ennek tartalmát és irányát. Benedek pápa viszont egy hatékony intézménnyel és konkrét programmal is próbálta előmozdítani a missziót. 2010-ben létrehozta az *Új Evangelizáció Pápai Tanácsát*, 2012–13-ra meghirdette a Hit évét, majd az új evangelizációt választotta a 2012-es püspöki szinódus témájául is. Az evangelizációt nem erőszakos térítésnek szánta, hanem arra törekedett, hogy hitre, vallásra való

[22] HIT 132.
[23] VIL 31sk.
[24] VIL 46.
[25] IÉV 55.
[26] IÉV 49.

különbség nélkül minden jószándékú, az igazságra őszintén törekvő emberrel párbeszédet kezdjen. Már 2009 karácsonyán a római Kúriának tartott karácsonyi beszédében fölvetette az ötletet. „Nekünk, hívőknek nyitott szívvel kell közelednünk azokhoz, akik agnosztikusnak vagy ateistának vallják magukat. Amikor 'új evangelizációról' beszélünk, ezek az emberek talán visszarettennek. Nem akarják, hogy egy misszió 'tárgyai' legyenek, vagy hogy föl kelljen adniuk gondolati és akarati szabadságukat. Az Isten-kérdés azonban számukra is jelenvaló, még akkor is, ha nem tudnak hinni abban, hogy ő valóban törődik velünk. (...) Azt gondolom, hogy az egyháznak nyitnia kellene valamiféle „pogányok udvarát", amelyben az emberek valamiképpen Istenhez közeledhetnek, anélkül, hogy őt ismernék. (...). A vallásközi párbeszéd mellett kezdődnie kellene egy párbeszédnek olyanokkal is, akiknek a vallás idegen, akik számára Isten ismeretlen, és akik ennek ellenére nem akarnak pusztán istentelenek maradni, hanem közelednének hozzá, ismeretlenül is."[27]

A megvalósítással 2011-ben a Kultúra Pápai Tanácsát és annak elnökét, a kimagasló műveltségű, tucatnyi nyelvet beszélő Gianfranco Ravasi bíborost bízta meg: kezdeményezzen találkozókat a kultúra és a tudományok képviselőivel, elsősorban nem-hívőkkel egy-egy mindenkit érdeklő témáról. A kezdeményezés a „népek udvara" (atrium gentium) elnevezést kapta: így hívták a jeruzsálemi templomnak azt az előcsarnokát, ahová nem zsidók is beléphettek. Arra törekedtek tehát, hogy párbeszédet kezdjenek a másként gondolkodókkal, a nem vagy másként hívőkkel, hiszen sok ateista és nemhívő mutat készséget a hívőkkel való véleménycserére.

Ratzinger a beszélgetéseiben is mindig újra visszatért arra, hogy hitevesztett korunknak új lendülettel kell felkínálni a hitet. Nyolcvanhárom évesen, pápaként, így vall:

> *„Ha már Isten egy professzort tett pápává, akkor azt akarta, hogy az elgondolkodás készsége és épp a hit és az ész egységéért való küzdelem kerüljön előtérbe."*[28] *„Az egyház feladata, hogy összekösse a hitet és az észt, a megragadhatón túlra tekintést és a racionális felelősséget."*[29] *„Feladatunk, hogy a régi, valójában még mindig érvényes tanítást ismét olyan eleven élettapasztalattal töltsük meg, hogy az elfogadható legyen." „A hitet minden nemzedéknek újra kell élnie*

[27] http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20091221_curia-auguri.html – Letöltve 2017.06.10.

[28] VIL 95.

[29] VIL 94.

és újra fel kell fedeznie. El kell gondolkodnunk azon, miért nem tudjuk úgy hirdetni a hitet, hogy az választ adjon korunk problémáira?[30] „Korunk kulturális válságában *fontos, hogy a katolikus hit újként, elevenként mutatkozzék meg.*" *„Friss erővel kell nekilendülnünk annak a nagy feladatnak, hogy miként tudjuk újra úgy hirdetni e világnak az evangéliumot, hogy az isteni üzenet meg is érkezzék hozzá."*[31] – *„Új szavakat és új módokat találni, hogy lehetővé tegyük a végesség ellenállásán áttörést."*[32]

Már ekkor életcéljává tűzte ki, hogy az egyház hitét a teljes hagyomány tükrében hitelesen és világosan megfogalmazza. Amint később mondja: „Én soha nem próbáltam saját rendszert, önálló teológiát alkotni. Ha már így akarjuk mondani, 'sajátosságom', hogy egyszerűen együtt akarok gondolkodni az egyház hitével, azaz együtt akarok gondolkodni a hit nagy gondolkodóival."[33]

A KRISZTUSBAN ELJÖTT ISTEN BOTRÁNYA: AZ ÉLET EGYETLEN LEHETŐSÉGE

Ratzinger is szembeszáll azokkal a törekvésekkel, amelyek a múlt században elválasztották volna egymástól a történeti Jézust és a hit Krisztusát, és határozottan állást foglal a kettő közti azonosság mellett, tovább lépve a „tétova bizonytalankodáson Jézus és Krisztus között". „Az egyik (Jézus) nincs a másik (Krisztus) nélkül; (...) Jézus csak mint Krisztus érthető, de Krisztus sem érthető másként, csak mint Jézus." Részletesen foglalkozik a „megtestesülés botrányával". Egyszerűbb lenne – írja –, ha valami rejtett, távoli Örökkévalóban hinnénk, vágyakozva, meghagyva azt a végtelen távolságot, amely elválaszt Istentől. A keresztény hitnek azonban nemcsak az örökkévalóval van kapcsolata: a „hit a történelemben megjelenő Istenre vonatkozik. „Jézus átnyújtotta nekünk Istent, a láthatatlant, hogy szemünkkel lássuk, történelmi valóságában kezünkkel érintsük."[34] Jézus Krisztus azonban nem csupán egyszer-volt történelmi személy, hanem megtestesülése és feltámadása óta jelen van a világtörténelemben. „A felvilágosodás a tegnap Krisztusának szentelt figyelmet. A történeti Jézus nyomában járva a tegnapba zárja Krisztust.[35]

[30] IÉV 27. 55.
[31] VIL 131. 137.
[32] VIL 195.
[33] FS 52.
[34] BEV 44sk.
[35] HT 57.

Pedig Krisztusnak kezdettől fogva jellemzője, hogy volt, van, és el fog jönni: ő az út, az igazság és az élet.[36] Az emberi élet csak akkor élet igazán, ha közösségben van Istennel, aki „a maradéktalan szeretet és a maradéktalan önátadás. Krisztus azért élet, mert belehelyez az adás dinamikájába, közösséget ajándékoz nekünk Istennel. Ha elfogadjuk a szeretetet, belépünk az igazság területére. És pontosan ez az élet."[37]

Ha a „Logosz"-ba, a lét értelmességébe vetett hit tökéletesen megfelel az emberi értelem kívánalmainak, akkor a Credo második szakasza felháborító kapcsolatot teremt a Logosz és a Szarx, a történelem egyetemes értelme és egyetlen alakja között. Aki a mindenség értelmét hordozza, az öltött testet magára, s ez azt jelenti: belépett a történelembe, egy lett közülünk. Nem csupán átfogja és hordozza a mindenséget, hanem annak egyik pontjává vált. A hitvallásnak ez a tétele botrány az emberi értelem számára. Szabad-e egyetlen történelmi tény szalmaszálába kapaszkodnunk? Szabad-e megkockáztatnunk, hogy a történelem hatalmas tengerén lejátszódott egyetlen esemény szalmaszálára építsük egész életünket, sőt az egész történelmet?

Már a hatvanas években kirajzolódnak krisztológiájának főbb vonalai; későbbi megnyilatkozásai a Krisztus-misztériumról – előadásokban, tanulmányokban, könyvekben – ez a képet árnyalják. Jellemző, hogy a keresztény hitet bemutató korai könyvének jó kétharmadát ez a téma tölti ki. Gondolatmenetének főbb vonalai: „a Logosz, amelynek gondolata a világ – személy: a hármas-egy Isten, aki megteremtette a világot s benne az embert. Meghívta őt szeretetének közösségébe, s ehhez szabadságot adott neki, vállalva az elutasítás kockázatát is. Isten ajándékozó szeretete Jézusban vált teljessé: megtestesülésében és kereszthalálában önmagát adta oda az embereknek, így vált láthatóvá, hogy ő a szeretet maga. „Itt egy ember azonosult az önátadás tettével. (...) Ez a Logosz és a Szeretet azonossága, amely a szeretetet teszi a lét Logoszává." A keresztény hit nem eszmékre, hanem egyetlen személyre irányul, aki a tiszta önátadás: egész létével Fiú, Isten Fia, s egyben a legemberibb ember, az emberség beteljesülése, hiszen az ember csak önmaga odaajándékozásában válhat teljessé, léphet be Isten életébe.[38] Az ő léte a „valakitől" és a „valakiért" ténylegessége: azonos Istennel és egyúttal ő a mintaszerű ember, akiben megmutatkozik, hogy az ember még úton lévő lény, az ő nyomában válhat teljessé, „megistenülhet". Az ember Istenre van

[36] Uo. 61.
[37] Uo. 79.
[38] BEV passim.

rendelve. Akkor találja meg magát, ha túllép önmagán. Jézus Krisztus pedig az az ember, aki tökéletesen túljutott önmagán.

Ratzinger a szokásos dogmatikai traktátusok módjára nem írt rendszeres krisztológiát, Jézus Krisztus személye mégis egész teológiájának középpontjában áll. Életműve megkoronázásának tekinthetjük, hogy élete végén teljesülhetett régóta dédelgetett álma, és megírhatott egyfajta spirituális krisztológiát, egybegyűjtve nézeteit és elmélkedéseit a Názáreti Jézusról.[39] Hetvenhat évesen kezdte el írni, és kilenc év alatt ért a végére. Ebben a műben sajátos szintézisbe tudta hozni mindazt, ami élete során a legjobban foglalkoztatta. A mű az evangéliumok Jézus-képét tárja elénk. A könyv egyfelől krisztológiájának sajátos összefoglalása, másrészt pedig megkapó elmélkedések sorozata a Názáreti Jézusról, a Krisztusról, az élő Isten fiáról, aki az istengyermekségre hívott meg mindnyájunkat.

Összefoglalóan mégis elmondható, hogy a Krisztusról szóló írásainak többnyire két fókuszpontja van. Az egyik a krisztológiai egzegézis: hogyan jutunk el a történeti Jézustól a hit Krisztusáig? A másik pedig „spirituális krisztológia": keresi a találkozást az egyházban, az üdvösség egyetemes szentségében tovább élő Krisztussal; azt vizsgálja, hogy a megváltás műve hogyan folytatódik a történelemben és egyéni életünkben. „Krisztológiai hermeneutikája" Jézus Krisztusban, az ő keresztjében és feltámadásában látja az Írások értelmezésének kulcsát.

A keresztény életről, az egyházi év titkairól mondott elmélkedéseit, előadásait, tanulmányait később is kötetekbe gyűjtve jelenteti meg. 1976-ban *Jézus Krisztus Istene* címmel próbál behatolni a Szentháromság titkába. 1982-ben fundamentális teológiai témájú tanulmányait gyűjti egybe; e kötet jelentős része is a hitről szól. 1984-ben *Nézzétek azt, akit átszegeztek* címmel[40] gyűjti kötetbe néhány írását Krisztusról, megvetve egy „spirituális krisztológia" alapját. „Jézusban a lét ismeretlen alapja Atyának bizonyul", írja.[41] Akit megkeresztelnek, arra kap meghívást, hogy Jézus istenkapcsolatában vegyen részt, belépjen az ő fiúi egzisztenciájába, amelynek középpontjában az Atyával való imaközössége áll. Részt kapunk Jézus istenkapcsolatában, elsősorban Jézus imádságában. Belépünk a Fiúság létformájába, belépünk „a szeretet körtáncába".[42]

[39] NJ1, NJ2, NJ3.
[40] SCHD.
[41] TP 76.
[42] TP 79.

Jézus kettős odaadottsága – az Atyának és az embereknek – a kereszten válik teljessé. Ratzinger az évek során egyre mélyebbre hatol be a kereszthalál misztériumába. Az utolsó vacsoráról írja: ami ott történt, az Jézus halálát előlegezi meg – a halált a szeretet aktusává változtatja. A halált, amely lényege szerint a vég, minden kapcsolat szétrombolása, Jézus átváltoztatja önmagának végső átadásába. Ez az ember megváltása, mert azt jelenti: a szeretet legyőzi a halált. Másként: a halál, amelyben a szavak elnémulnak és az értelem megszűnik, maga válik szóvá, és így az önmagát ajándékozó értelemmé.

Felidézi a szenvedéstörténet legfélelmesebb pillanatát, Jézus felkiáltását: Istenem, miért hagytál el engem. Ebben a jajkiáltásban benne van az egész emberi történelem minden szörnyűsége, jajkiáltása. Jézus azonban mindezt imádságba fordítja, abban a meggyőződésben, hogy Isten minden borzalom közepette is közel van. Velünk van az egyházban és a szentségekben, és a szenvedőkben, az elnyomottakban.[43]

Jézus Krisztus egyedülálló, páratlan üdvösségtörténeti szerepét nemcsak a „magánteológus" elemzi újra és újra, hanem a Hittani Kongregáció prefektusa is. A „Dominus Jesus" nyilatkozattal ezt kívánta megerősíteni: „Katolikus hitigazságként kell tehát szilárdan hinni, hogy a Szentháromság egy Isten egyetemesen üdvözítő akarata egyszer s mindenkorra fölkínáltatott és megvalósult Isten Fia megtestesülésének, halálának és föltámadásának misztériumában."[44] A nyilatkozat nagy viharokat indított el, elsősorban azért, mert a Krisztusról szóló első részt követi az egyházról szóló második rész, amelyet sokan sértésként éltek meg a különböző egyházi közösségekben.

Jézus Krisztus vissza-visszatérő témája beszélgetéseinek is. Az *Isten és a világ* című könyvben szinte dogmatikai szemináriumot tart. Türelmesen elmagyarázza az őt kérdező Seewaldnak, hogyan gondolkodik az egyház a hitről, Istenről, Krisztusról és az egyházról. A legterjedelmesebb rész Krisztusról szól.

„Meg akartam mutatni, hogy az a Jézus, akiben hiszünk, csakugyan azonos a történeti Jézussal. (...) Csak az a Krisztus realisztikus, történeti, akiben az evangéliumok hisznek."[45] *„Létezik a nagy szeretet, és ez a hit lényeges kijelentése: rendíthetetlenül szeretett lény vagy."*[46] *„Az Atya és a Fiú sajátos kapcsolata – amely az adományozás, az elfogadás és a viszont adományozás kapcso-*

[43] CRE 78.
[44] A Hittani Kongregáció „Dominus Jesus" nyilatkozata. Szent István Társulat, Budapest, 2000.
[45] IÉV 189sk.
[46] FS 21.

lata – egy emberi ősvonatkozás."[47] Istennek irántunk való szeretete mindenekelőtt a megtestesülésben és kereszthalálában mutatkozik meg. A kettő nem választható el egymástól. *„Isten oly nagy, hogy kicsinnyé lehet."*[48] *„Krisztus és az egyház üzenete által az Istenre vonatkozó tudás hitelesen lép közel hozzánk. Isten be akart lépni ebbe a világba."*[49] *„A keresztre feszített Jézusban Isten önmagát odaajándékozó szeretetét láthatjuk." „A keresztről maga Isten jósága néz ránk, aki kezünkbe adja magát, kiszolgáltatja magát nekünk, s velünk együtt viseli a történelem egész szörnyűségét. Ez az a jel, amely megmutatja a gyöngeségében erősebb Istent, s hogy Isten szereti az embert. A szenvedés az emberi léthez tartozik. A szeretet útja – ez az exodus, önmagunkból való kivonulás – az ember emberré válásának igazi útja. A szeretet maga egy passió, szenvedés. Benne ismerem meg először is a boldogítást. A szenvedés a szeretet lényegéhez tartozik."*[50]

HIT, REMÉNY, SZERETET

Ebbe a Krisztusban megnyilvánult és nekünk ajándékozott isteni dinamikába, az Istenfiának nekünk és értünk ajándékozott életébe a „cselekedetekben tevékeny hit" által juthatunk el. A hit a keresztény ember számára életének és „reményeinek szilárd alapja", élettér, amelyben minden megpróbáltatás ellenére élni lehet. A teológusok viszont tudományos vizsgálódásnak vetik alá magát a hit-aktust is, annak lehetőségi feltételét és tartalmát. Ezt követheti a hitigazságok rendszerének vizsgálata. A hit spirituális megközelítése pedig arra hív meg, hogy éljünk a hitben, erre ad tanácsokat és útmutatást. A keresztény élet: a hit útján haladva jutni egyre közelebb Krisztushoz.

A rákövetkező években új és új tanulmányokban elemzi a három teológiai erényt – mindig krisztocentrikusan. 1986-ban lelkigyakorlatot tart róluk, „Krisztusra tekintve".[51] Rondószerűen tér vissza írásaiban a kifejezés: „Isten, aki hozzám szól és szeretetre hív meg".[52] „A hit elválaszthatatlan a szeretettől: „Az Istennel való viszony attól függ, milyen kapcsolatban állunk testvéreinkkel. (...) A hit: közösség Jézussal, válaszul az Atyának a szeretetet, a létet, a világot felülmúló megváltásunk Igenjére." „Valamennyi reményünk

[47] IÉV 251.
[48] IÉV 29.
[49] VIL 185.
[50] IÉV 298.
[51] KRT 128.
[52] Uo. 11.

a nagy és végtelen szeretetbe vetett legmélyebb remény, az Isten természetében részesülésnek és a Vele közös életnek a reménye. Aki imádkozni tanul, az remélni, tehát élni tanul."[53]

Már 1960-ban tanulmányt ír a keresztény testvériességről, prédikációkat tart a keresztény egzisztenciáról. Előadásainak, elmélkedéseinek gyűjteményét 1973-ban jelenteti meg. Jellemző magának a kötetnek címe is: Dogma és igehirdetés. Számára a dogma nem merev hittétel, hanem életet elevenítő valóság, minden igehirdetésünk alapja.[54]

Csak néhány példát említünk beszélgetéseiből.

„Hívővé válni azt jelenti, abból a gravitációból, ami lefelé megköt, kilépünk, és belépünk a hit lebegésébe. (...) Annyi út vezet Istenhez, ahány ember van. Krisztus mondta: én vagyok az út. Létezik tehát egy egyetlen út, s mindaz, aki úton van Isten felé, valamilyen módon Jézus Krisztus útját járja. Az egyetlen út oly nagy, hogy minden emberben saját személyes úttá válik. (...) A hit aktusa már magában foglalja: attól származik, aki maga az Értelem. Kinyitom az ajtót a helyes megértés felé."[55] Seewald kérdése a pápához: *„Mi volt különösen fontos az Ön számára?"* A válasz: *„Éppen az, hogy ebben az emberi Jézusban – hiszen ő valóságos ember – valami embernél több van jelen. A tanítványok lassan fogadják be, hiszen a kezdetnél ott van a kereszt is."*[56] *„Úton járunk; hitünknek nincs végleges formája. (...) A találkozás Istennel nem randevú, hanem út, folyamat. (...) Előttem halad egy megismerés, egy gondolat és egy szeretet. A szeretet létezésem alapjához tartozik."*[57]

KONTINUITÁS ÉS REFORM

Véleményét a zsinatról a későbbi években tanulmányai mellett beszélgetéseiben és önéletrajzában fejtette ki a bíboros.[58] Ekkor már vizsgálta a zsinat recepciójának „drámáját" is. A zsinat után fordulat állt be gondolkodásában. Addig arra törekedett, hogy a hitet a kétezer éves hagyomány teljességében mutassa fel az egyház. Most félteni kezdi, nehogy a hithagyomány lényeges

[53] Uo. 49.
[54] DUV.
[55] FS 22skk.
[56] VIL 187.
[57] IÉV 23skk.
[58] BESZ, ÉU, IÉV, FS.

elemei is bizonytalanná váljanak. Első interjúkötetében a kérdéseket föltevő Messori részletesen ecsetelte, mekkora megrázkódtatást okozott a reform, főleg azok körében, akik erősen kötődnek az egyházhoz: egyesek csak csodálkoznak, a fejüket csóválják, bizalmatlanná válnak, mások hangosan és nyilvánosan tiltakoznak a reformok ellen. A hagyományosan vallásos hívők földcsuszamlásnak élik meg azt, ami történt. Ezekre utalva tette fel a kérdést, lehetséges-e, hogy egyik napról a másikra új hit váltja fel a régit? Idézett Ratzingernek egy 1975-ben tartott előadásából:

> „A II. Vatikáni zsinat ma mintegy alkonyi megvilágításban áll előttünk. A 'haladónak' mondott szárny már régen teljesen meghaladottként kezeli, mint olyan elmúlt dolgot, ami a jelenre nézve többé nem fontos. Ezzel ellenkezőleg a 'konzervatív' szárny úgy tekinti, hogy ez a zsinat felelős a katolikus egyház mai hanyatlásáért, sőt a Trienti zsinat és az I. Vatikáni zsinat felől nézve aposztáziának tartják."

A bíboros nagyon határozottan tiltakozott az ellen, hogy különbséget tegyenek a régi és az új hit között. E két ellentétes állásfoglalással szemben el kell fogadni a II. Vatikáni zsinatot úgy, ahogy magamagát értette és világosan kifejezte, elfogadva vele az egyház megszakítatlan hagyományát. Az úgynevezett progresszizmus, de az úgynevezett tradicionalizmus is elfogadhatatlan, legalábbis annak szélsőséges formáiban. A válság kialakulásáért nem lehet felelőssé tenni a II. Vatikáni zsinatot.[59]

> „A zsinat semmilyen új hitet nem alkotott, még kevésbé állított ilyet a régi helyébe. Kijelentéseit az eddigi zsinatok folytatásának és elmélyítésének értelmezi. Csupán arról van szó, hogy ugyanazt a hitet más körülmények között tartja lehetségesnek, és teszi újra elevenné. Ennek megfelelően a liturgikus reform arra törekedett, hogy a hit kifejeződését átláthatóbbá tegye, de az egyetlen hitet akarta kifejezni, s azon semmit sem kívánt változtatni."[60]

Ratzinger második interjúkötetében Peter Seewald szinte provokatív kérdést tesz föl: „Az Ön hatása nélkül a II. Vatikáni zsinat reformjai elképzelhetetlenek". Válaszában Ratzinger felidézi a zsinat aggiornamentóját:

[59] BESZ 29skk.
[60] Joseph RATZINGER: *Liturgie wandelbar oder unwandelbar?* In FG 73.

„Azon a véleményen voltam, hogy a skolasztikus teológia abban a formájában, ahogyan megmerevedett, már nem eszköz a korral való párbeszédben a hit átadására. A hitnek ebből a páncélból ki kell lépnie, és új nyelven, a jelen helyzet iránti nyitottsággal kell szólnia. Ugyanígy az egyházban nagyobb szabadságnak kell megnyilvánulnia. Mindebbe természetesen belejátszott egy fiatal ember pátosza is."[61]

A bíboros elemzi a zsinat után bekövetkezett folyamatokat is. Hamisnak tartja azt a reformot, amely a hit felhígításával akar közeledni a modernitáshoz; illetve – s itt a 68-as eseményekre utal – amely „visszaél a hittel, azt hatalmi eszköznek tekinti, és zsarnoki ideológiák eszközévé teszi. Elítéli azt a felfogást, amely a zsinat szövegeit csak ugródeszkának tekinti, s azoktól elszakadva építene fel egy egyénileg fabrikált egyházat, s azt „a teológusok kísérleti terepévé" tenné. „A zsinat szövegei teljes egészükben a hit folytonosságát képviselik; nem szabad őket holt betűvé tenni, de lényegi kijelentéseik a zsinat nagy örökségét alkotják."

A zsinat recepciójának kétféle értelmezése leglátványosabban talán a *Concilium* folyóirat létrejöttében, majd a részben abból kiváló, *Communio* című lap megalapításának példáján mutatkozott meg. Rögtön a zsinat első ülésszakának végén Hans Küng fölvetette az ötletet, hogy nemzetközi összefogással, a legjobb teológusok részvételével alapítsanak egy olyan teológiai folyóiratot, amely a zsinat eredményeit és célkitűzéseit folytatva segíti azok gyakorlati megvalósulását.[62] A terv végül 1965-ben jutott el a megvalósuláshoz, ekkor jelent meg a *Concilium* első száma. A *Concilium* név választása arra utal, hogy a II. Vatikáni zsinatot kívánják mintegy „folytatni": azt a dialógust szolgálni, amely a zsinaton megkezdődött, s ennek szellemében elősegíteni a zsinati határozatok gyakorlati megvalósulását.[63] Az első szám jelzi, hogy valóban a zsinat gondolatait folytatják: a legelső tanulmányt Yves Congar írta az egyházról mint Isten népéről, a másodikat Joseph Ratzinger a püspöki kollegialitásról.

Ratzinger azt is leírja, hogy a polarizálódás következtében egyre mélyebb nézeteltérései támadtak a radikálisabb reformokat sürgetőkkel, köztük „a haladás jelszavára felesküdött" Karl Rahnerrel. Mivel a *Concilium* egyre radikálisabban túllépett a zsinat eszmeiségén, Ratzinger egyre inkább eltávolodott tőle. Főleg Hans Urs von Balthasar hatására született meg az az ötlet, hogy

[61] FS 58.
[62] Hans KUNG: *Erkämpfte Freiheit: Erinnerungen.* Bd. I. München–Zürich, 2002. 394sk.
[63] *Concilium*, 1. évf. 1965. 1–3.

nemzetközi összefogással hozzanak létre egy másik teológiai folyóiratot, olyat, amely „szigorúan a teológia forrásaiból és módszereiből kiindulva" dolgozik, „a szentségben és hitben való egységből kiindulva". Tekintettel akartak lenni a kultúrára is, figyelembe véve az egyes nemzetek eltérő kulturális sajátosságait.[64] A *Communio* első száma 1972-ben jelent meg először német, majd olasz nyelven. A lap szellemiségét az első számban Balthasar fogalmazta meg *Communio – ein Programm* címmel. Írása azonban nem pusztán egy induló folyóirat programját határozta meg, hanem tágas horizonton az üdvösségtörténet távlatával felvázolta a „communio" egész teológiáját. A lap a „communio sanctorum" szellemében Krisztus tanítványainak egyetemes közösségét kívánja szolgálni, abban a nekünk ajándékozott egységben, amely Isten szentháromságos kommuniójában származik és őbenne valósul meg.

1992-ben Ratzinger, akkor már a Hittani Kongregáció prefektusaként a húszéves jubileumát ünneplő lapra visszatekintve, elsősorban annak nyitottságát hangsúlyozta:

> „A lap nem maradhat meg a szakemberek, a teológusok vagy az egyházcsinálók körében, akik egyik ülésről sietnek a másikra, közben pedig az egyházzal szembeni bizalmatlanságot táplálják magukban és másokban. (...) A hit nem néhány erre ráérő ember önkifejeződése, hanem az élet ajándéka. (...) Vajon valóban érthetően és szívhez szólóan mondtuk-e el a hit szavát egy arra éhező világban, vagy pedig többnyire bennmaradtunk azoknak a belső körében, akik a maguk szaknyelvén egymásnak dobálják a labdát?"[65]

Telnek az évtizedek, Joseph Ratzinger / XVI. Benedek pápa új és új megközelítésben elemezte Krisztus misztériumát és a Krisztus-követés hármas egy útját. 2013-ban, nem sokkal lemondása előtt nagyböjti üzenetében mintegy még egyszer összefoglalta hitvallását. Címe: *„Megismertük a szeretetet, amelylyel Isten szeret bennünket, és hittünk benne"* (1Jn 4,16). Akkor még senki sem sejtette, hogy ez lesz a pápa egyik utolsó megnyilatkozása, szinte végrendelete, amely összefoglalja teológiáját, az egyház hitén alapuló személyes hitvallását, a hit, a remény és a szeretet egységére épülő keresztény élet lényegét. Azt, amit az évtizedek folyamán annyiszor és annyiféleképpen fogalmazott

[64] ÉU 158.

[65] Joseph RATZINGER: *Communio – ein Programm*. In Internationale Katholische Zeitschrift „Communio", 21 (1992) 454–463.

meg, a hittudós nyelvén, a lelkiélet útjait járó lelkipásztor nyelvén, tanító és buzdító formában. Ennek tükrében szemlélte a világot professzorként, prefektusként és pápaként, és így kiáltotta bele a világba, hogy a teljes emberi életre egyedül Krisztus vezethet el.

A dokumentum négy tézisből áll.

1. A hit válasz Isten szeretetére.

„A hit minden képességünket igénybe vevő személyes válasz, amellyel elfogadjuk Isten ingyenes és 'szenvedélyes' szeretetének kinyilatkoztatását, ami Jézus Krisztusban tárult fel a legteljesebben. Találkozásunk Istennel, aki a szeretet, nemcsak a szívünket veszi igénybe, hanem az értelmünket is." A keresztény számára „a felebarát szeretete nem mintegy kívülről ráerőltetett parancs, hanem a hitéből fakadó következmény, a szeretetben tevékeny hité. A keresztények azok, akiket meghódított Krisztus szeretete, és e szeretet hatására mélységesen nyitottak arra, hogy konkrét módokon is szeressék felebarátaikat. Ez a magatartás elsősorban abból a tudatból ered, hogy az Úr szereti őket, megbocsát, sőt szolgál nekik."

2. A szeretet – élet a hitben.

„Az egész keresztény élet válasz Isten szeretetére. Az első válasz éppen a hit mint csodálkozó és hálás elfogadása annak a példa nélkül való isteni kezdeményezésnek, amely megelőz és átfog bennünket. A hit 'igenje' által veszi kezdetét az Úrral való barátság ragyogó története, amely megtölti egész életünket, és teljes értelmet ad neki. Nem elég azonban Istennek, hogy mi egyszerűen elfogadjuk ingyenes szeretetét. Nemcsak szeret bennünket, hanem magához akar vonni bennünket, hogy olyan mélységesen átalakítson, hogy Szent Pállal elmondhassuk: 'élek, de már nem én, hanem Krisztus él bennem' (Gal 2,20). Ha helyet adunk magunkban Isten szeretetének, akkor hozzá leszünk hasonlóvá, osztozva az ő szeretetében. Ha megnyílunk az ő szeretetére, akkor engedjük, hogy bennünk éljen, mi pedig szerethessünk ővele és őbenne, ahogyan ő."

3. A hit és a szeretet elválaszthatatlanul egymásba fonódik.

„Sohasem választhatjuk el egymástól a hitet és a szeretetet, és végképp nem állíthatjuk őket szembe egymással. (...) Félrevezető volna ellentétet vagy 'dialektikát' tételezni fel közöttük. (...) A keresztény élet abból áll, hogy mindig újra felkapaszkodunk a hegyre, hogy találkozzunk Istennel, aztán visszajövünk onnan, magunkban hordozva a tőle kapott szeretetet és erőt, hogy Isten saját szeretetével tudjuk szolgálni testvéreinket."

4. A hit elsőbbsége, a szeretet primátusa

„Mint Istennek minden ajándéka, a hit és a szeretet egyaránt ugyanannak a Szentléleknek a tevékenységéből ered. (...) A hit megelőzi a szeretetet, de a hit csak akkor hiteles, ha megkoronázza a szeretet. Minden a hit alázatos elfogadásával kezdődik ('tudom, hogy szeret az Isten'), de meg kell érkeznie a szeretet igazságához ('tudom, hogyan kell szeretnem Istent és felebarátomat'), amely örökre megmarad mint az összes erények beteljesítője."[66]

EPILÓGUS: A NEGYEDFÉL ENCIKLIKA

*A Názáreti Jézus*t tekinthetjük vitairatnak, valójában azonban az olvassa helyesen, aki a Krisztus Jézusban mélyen hívő teológus személyes vallomását látja benne, aki egy élet kutatásait és elmélkedéseit összegzi benne. A hitben, reményben és szeretetben megélt keresztény életstílus összegzésére már pápaként vállalkozott, a pápai enciklikák tekintélyével foglalva össze gondolatait. Hatalmas összegzést kapunk itt a keresztény életstílusról Joseph Ratzinger / XVI. Benedek pápa – valójában az egyház tanítása alapján. Alig van olyan kifejezése, gondolata az enciklikáknak, amely ne fordult volna elő már korábbi írásaiban. Nincs lehetőségünk arra, hogy mikrofilológiai elemzéssel kimutassuk egy-egy kifejezés felbukkanását, tovább alakulását – ehhez meg kell várni, hogy egyszer elkészüljön egy „Ratzinger-szótár". Be kell érnünk avval, hogy az ő szavaival foglaljuk össze gondolatait. 2007 adventjének első vasárnapján az Úrangyala imádkozása előtt így mutatta be a reményről szóló enciklikát.

Az embernek és a világnak szüksége van Istenre – az igaz Istenre –, különben remény nélkül marad. A tudomány jelentősen hozzájárul az emberiség javához, de nincs hatalmában, hogy megváltsa. Az embert a szeretet váltja meg. A nagy, tökéletes és végleges reményt Isten adja meg számunkra, Isten, aki a szeretet, s aki Jézusban fölkeresett minket és élettel ajándékozott meg, s az idők végezetén hozzá térünk vissza. A remény és a hit a szeretetben mutatkozik meg."[67]

[66] http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/lent/documents/hf_ben-xvi_mes_20121015_lent-2013.html. Letöltve 2015.08.14.

[67] http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/angelus/2007/documents/hf_ben-xvi_ang_20071202.html. Letöltve 2014.11.11.

Aligha lehet kétséges, hogy a hitről írt „négykezes enciklikában" tőle származnak a következő mondatok, amelyek az Istennel egyesülő lélek misztikus mélyeibe láttatnak bele:

> „A hívőt a Szeretet alakítja át, amely felé kitárult a hitben, és a neki felkínált szeretet iránti kitárulkozásban önmagát felülmúló módon kitágul. (...) A hitben kitágul a hívő ember énje, hogy Valaki Más lakjék benne, hogy Valaki Másban éljen, s így az élete tágasabb lesz a Szeretetben. (...) Ebben a szeretetben kapja meg valamiképpen Jézus sajátos látásmódját" (LF 21). „A hit az egész személyt átformálja, pontosan azzal, hogy kitárul a szeretetre" (LF 26).

A CIKKBEN HASZNÁLT RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

BESZ Joseph Ratzinger: *Beszélgetés a hitről Vittorio Messorival.* (Ford. Lénárd Ödön) Vigilia, Budapest, 1990.

BEV Joseph Ratzinger / XVI. Benedek pápa: *Bevezetés a keresztény hit világába. Előadások a keresztény hitvilágról.* (Ford. Dévény István) Vigilia, Budapest, 2007.

DUV Benedikt XVI. / Joseph Ratzinger: *Dogma und Verkündigung.* Wewel, Donauwörth, ⁴2005.

ÉU Joseph Ratzinger: *Életutam. XVI. Benedek pápa önéletírása.* (Ford. Egleszné Sarbak Zsófia) Szent István Társulat, Budapest, 2005.

FS Joseph Ratzinger: *A föld sója. Kereszténység és katolikus egyház az ezredfordulón. A bíborossal Peter Seewald beszélget.* (Ford. Diós István) Szent István Társulat, Budapest, 1997.

HIT Joseph Ratzinger / XVI. Benedek: *Hit, igazság, tolerancia. A kereszténység és a világvallások.* Jövőegyetem könyvek. (Ford. Sallai Gábor) John Henry Newman Oktatási Központ, Pécs, 2014.

HT H. Hoping–J.-H. Tück (szerk.): *A hit megütköztető igazsága. Joseph Ratzinger teológiájának körvonalai.* (Ford. Görföl Tibor) L'Harmattan, Budapest, 2007.

IÉV Joseph Ratzinger: *Isten és a világ. Hit és élet korunkban. A bíborossal Peter Seewald beszélget.* (Ford. Boros István) Szent István Társulat, Budapest, 2004.

KRT Joseph Ratzinger: *Krisztusra tekintve.* (Ford. Klemm László) Vigilia, Budapest, 2005.

NJ1 Joseph Ratzinger / XVI. Benedek: *A Názáreti Jézus* I. *A Jordánban való megkeresztelkedéstől a színeváltozásig.* (Ford. Rokay Zoltán) Szent István Társulat, Budapest, 2008.

NJ2 Joseph Ratzinger, XVI. Benedek: *A Názáreti Jézus* II. *A Jeruzsálemi bevonulástól a feltámadásig.* (Ford. Rokay Zoltán) Szent István Társulat, Budapest, 2011.

NJ3 Joseph Ratzinger, XVI. Benedek: *A Názáreti Jézus* III. *A gyermekségtörténet.* (Ford. Rokay Zoltán) Szent István Társulat, Budapest, 2013.

SCHD Joseph Kardinal Ratzinger: *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche einer spirituellen Christologie.* Johannes, Einsiedeln, 2007.

SCHR Joseph Ratzinger: *Vom Sinn des Christseins. Drei Predigten.* Kösel, München, 1965.

UT XVI. Benedek: *Utolsó beszélgetések Peter Seewalddal.* (Ford. Diós István), Szent István Társulat, Budapest, 2016.

VIL XVI. Benedek: *A világ világossága. A pápa, az egyház és az idők jelei. Beszélgetés Peter Seewalddal.* (Ford. Török Csaba) Duna Intercontinental – Új Ember, Budapest, 2011.

ÉLETRAJZI ADATOK:

LUKÁCS LÁSZLÓ (*1936) piarista szerzetes, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola professor emeritusa.

Puskás Attila

A Szentírás értelmezésének kérdése Joseph Ratzinger teológiájában

A német *Communio* folyóirat 1996-os évfolyamának egyik száma tartalmazza *A hit és a teológia mai helyzetéhez* című tanulmányt, amelyben a szerző, Joseph Ratzinger gyors mérleget készített a második ezredvégi katolikus (keresztény) hit és teológia válságjelenségeiről és ezek fő okairól. A relativizmus, a pragmatizmus és a New Age általános terjedése mellett, a keresztény hit identitását gyengítő és a relativizmusnak is kezére játszó, ám éppen magán a teológián belül beazonosítható egyik jelentős okként a történeti-kritikai exegézis művelésének bizonyos radikális formáit nevezte meg, melyek „eredményeire" aztán a pluralista vallásteológia olyan képviselői bátran hivatkozhattak, mint például J. Hick vagy J. Knitter. Írásában Ratzinger hangsúlyozza, hogy a történeti-kritikai exegézis bizonyos formáinak kritikátlan követése végül krisztológiai relativizmushoz vezet, mely a történeti, valóságos Jézusban pusztán vallási reformert, prófétát, esetleg a vallásalapítók egyikét látja. A pluralista vallásteológia Jézus alakjának és jelentőségének ezt a relativizálását az exegézis által tudományosan igazoltnak, gyakorlati szempontból pedig egyenesen szükségesnek tekinti a vallásközi párbeszédhez. Mindez a keresztény hit kríziséhez vezet. Ezért Ratzinger a teológia sürgető feladatának tekinti az exegézis előfeltételeinek kritikai átvilágítását. Tanulmányában így fogalmaz: „Úgy tűnik nekem, hogy az exegézisre és az értelmünk lehetőségeinek határaira, vagyis a hit filozófiai premisszáira vonatkozó kérdés az, ami a jelenkori teológia voltaképpeni krízispontját mutatja meg, ahonnét kiindulva a hit – egyre inkább az egyszerű emberek hite is – krízisbe kerül".[1] A Hittani Kongregáció prefektusa itt azt a tézisét is megfogalmazza, hogy a történeti-kritikai módszerrel dolgozó és ezt a módszert va-

[1] Joseph Kardinal Ratzinger, *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Religionen*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2003, 106 köv.

kon követő exegézis metodikája nagy mértékben olyan filozófiai előfeltevéseken nyugszik, melyek önmaga számára sem átvilágítottak, hanem egyszerű magától értetődőséggel pusztán átvettek. Ez a rejtve maradó előzetes filozófiai szemléletmód vezeti az exegéta munkáját, egy bizonyos „filozófia állítja elő az exegézist".[2] Az a kantiánus-újkantiánus filozófia, mely előre megállapítja, hogy a világban és a történelemben mi lehetséges és mi nem, s ehhez mértékül az újkori, newtoni fizikai világképet veszi magának. Tanulmányában a bíborosprefektus a teológia sürgető feladataként határozza meg a történeti-kritikai exegézis filozófiai előfeltevéseinek a feltárását s ezzel egy önkritikus magatartás lehetővé tételét.

Ha a szentírási kinyilatkoztatás a keresztény hit és élet alapja, valamint a keresztény teológia lelke, akkor ez nem is lehet másként: óriási a tétje annak, hogy miként értelmezzük a bibliai szövegeket, milyen hermeneutikai elvek mentén olvassuk azokat, tisztában vagyunk-e módszerünk határaival. A történeti-kritikai exegézis módszertana teológiai vizsgálatának döntő jelentőségét és sürgető szükségét az egész katolikus, sőt az egész keresztény teológiára nézve mi sem mutatja jobban, mint hogy Joseph Ratzinger egész teológiai pályafutását végigkíséri a számvetés igénye ezzel a kérdéssel. E tanulmány szerzője azzal szeretné tiszteletét kifejezni a 90 éves teológus-pápa felé, hogy bemutatja egy-egy állomását ennek a folytatólagos teológiai számvetésnek, vázolva Ratzinger lényegi hozzájárulását e nagy jelentőségű kérdés tisztázásához. E hozzájárulás meglátásunk szerint hármas jellegű: teológiai-tartalmi, tanítóhivatali-tekintélyi és gyakorlati-exegetikai. Tanulmányunkban figyelmünket elsősorban a teológiai-tartalmi szempontra koncentráljuk, amikor két lépésben vázoljuk a teológus Ratzinger megfontolásait a Biblia értelmezésére vonatkozóan. Először egy 1978-ban müncheni érsekként tartott előadásának a gondolatmenetét foglaljuk össze, melyben a szakramentum katolikus fogalmának a szentírásértelmezéssel való szoros kapcsolatát tárja fel a protestáns bírálatokkal történő konfrontálódás fényében. Második lépésben az írásértelmezés alapelveit szisztematikusan és átfogóan tárgyaló azon előadásának a lényegi megfontolásait ismertetjük, mely előadását 1988-ban, már a Hittani Kongregáció prefektusaként, de valójában teológusi minőségben tartotta egy nemzetközi tudományos konferencián. Tanulmányunk végén, gondolatmenetünk harmadik lépéseként csak röviden szeretnénk utalni arra, hogy e teológiai-tartalmi alapvetések hogyan érlelődtek később tanítóhivatali-tekintélyi megnyilatkozásokká és miként érvényesül-

[2] Uo. 107.

tek XVI. Benedek pápa *A Názáreti Jézus* című művének evangéliumértelmező hermeneutikájában.

1. A SZENTÍRÁSÉRTELMEZÉS KÉRDÉSE A SZAKRAMENTÁLIS TEOLÓGIA KONTEXTUSÁBAN

Közel húsz évvel *A hit és a teológia mai helyzetéhez* című írásának megjelenése előtt, most nem krisztológiai megfontolások kapcsán, hanem szentségtani kontextusban, a müncheni érsekként működő Joseph Ratzinger fontos megállapításokat tett a katolikus szentírásértelmezés alapelveit illetően. Az eichstätti főiskolán 1978-ban tartott vendégelőadása alkalmával a protestáns teológus, Eberhard Jüngel kritikáira válaszolva fejtette ki a „szakramentum" fogalmának katolikus értelmezését a *Szakramentum fogalmához* című előadásában.[3] Jüngel bírálata szerint a katolikus szentségtan jól példázza, hogy az atyák által a „sacramentum" szóval latinra fordított „müsztérion" Újszövetségben tanúsított ősegyházi felfogásától hogyan távolodott el az ókori egyház szakramentum fogalma a misztériumvallásokból származó idegen elemeket magába ötvöző hagyományképződés során. Szerinte az újszövetségi szövegekben a „müsztérion" szó kizárólag krisztológiai és eszkatológiai jelentésben szerepel, s csak a későbbi, óegyházi hagyomány alkalmazta ezt a kifejezést rituális, liturgikus cselekmények jelölésére, meg is változtatva ezzel az eredeti jelentésösszefüggést. A keresztény hit hellenizálódásának köszönhetően ily módon keletkezett katolikus szakramentum-felfogás fölötti protestáns kritika egyúttal az exegézis kritikája a dogmatika felett. Nos, Ratzinger válaszában oly módon tisztázza a katolikus szentségfogalom tartalmát, hogy egyszersmind megvilágítja annak szoros összefüggését a szentírásértelmezés katolikus alapelveivel, miközben bírálatot is megfogalmaz a történeti-kritikai exegézis beszűkülő formáival szemben. A katolikus teológus rámutat azokra a lényegi összefüggésekre, melyek a „müsztérion" szó újszövetségi, főként páli használata, valamint ószövetségi jelentései között találhatók, ahogy az előttünk áll az apokaliptikus (Dán), a bölcsességi (Bölcs) valamint az épületes novellisztikus (Tób, Jud, 2Makk) írásokban. Arra is fel-

[3] Előadásának szövege először 1979-ben jelent meg, majd 2014-ben az összegyűjtött írások 11. kötetében, mely a „Liturgia teológiája" címet viseli. Mi ez utóbbi kiadást követjük. Lásd: JOSEPH RATZINGER, *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, in *Gesammelte Schriften* Bd. 11., Herder, Freiburg–Basel–Wien 2014, 215–232.

hívja a figyelmet, hogy a Jézus-korabeli rabbinikus exegézis ismerte a „Tóra misztériumai" fogalmát, s ezen a Törvény (Mózes öt könyve) azon rejtett középpontját, egyetlen Szavát értette, mely a Tóra sok szavában rejtve van és a minden létező alapjául szolgáló teremtés misztériumát foglalja magában. A páli misztériumértelmezés részben ehhez a rabbinikus felfogáshoz kapcsolódva, részben a misztériumvallásokkal számot vetve hirdeti a hallatlan újdonságot: Krisztus, az értünk megfeszített, de a halálból föltámadt Krisztus az egész teremtés és üdvtörténet isteni művének végső értelme, a kezdettől elrejtett, de most kinyilvánult misztériuma. Krisztus egyszerre az egész teremtés és az üdvtörténet, valamint az Ó- és az Újszövetség kinyilvánult értelme, üdvözítő misztériuma; a teremtés isteni Szava és az egész Tóra, s annak minden része titokzatosan kezdettől őrá irányul, őrá mutat, benne nyeri el végső jelentését. Ratzinger az Ef 5,31 „müsztérion"-felfogása alapján hangsúlyozza, hogy nemcsak az egész ószövetségi Szentírás nevezhető misztériumnak-szakramentumnak, s nemcsak ennek egyes szavai, melyek rejtett előképei, misztériumai-szakramentumai a Krisztus-misztériumnak, hanem férfinak és nőnek a teremtés rendjében adott házastársi egysége, szövetsége is. Az Efezusi levél szöveghelyén az apostol nem egyszerűen a Biblia egy szavát, kijelentését, hanem a teremtéshez tartozó egyik valóságot, eseményt, férfi és nő házastársi kapcsolatát értelmezi tipologikusan, krisztológiailag. A páli teológiában a „müsztérion" sokrétű, de krisztusközpontú fogalma és a krisztológiai-tipológiai exegézis lényegileg, elválaszthatatlanul összetartozik. Az egyházatyák szakramentum-fogalma erre a lényegi összefüggésre épült, ennek tartalmát bontotta ki, e két fogalom egységét fejezte ki. Ha az ószövetségi írás szavai a jövendő krisztusesemény jelszerű előképei, „sacramenta futuri", akkor az Ószövetség liturgikus cselekményei is Krisztusra utaló előképek, ahogyan azt a Zsidó-levél bőségesen kifejti. Ha Krisztusban az előképek beteljesedtek, akkor ezzel a szakramentum fogalma is módosul; az újszövetségi szakramentum a már megvalósult üdvözítő Krisztus-esemény megjelenítése és annak való önátadás a hitben. A szentségtan „ex opere operato Christi" fogalma pontosan ezt az újdonságot fejezi ki: az újszövetségi jelképes cselekmények a Krisztus által már véghezvitt üdvözítő mű alapján hatnak, ennek köszönhetik hatékonyságukat.

Ratzinger elemzései megmutatják, hogy a szakramentum katolikus fogalma az Írások tipológiai-krisztológiai értelmezésén nyugszik, s éppen ezen belátás alapján válaszolja meg Jüngel bírálatait. Egyrészt az egyházatyák katolikus szakramentum-fogalomképzése nem a Bibliától idegen elemeket emelt be a keresztény hitbe, hanem a „müsztérion" és a „tüposz" ötvözésével pontosan az Újszövetség útját követte. Másrészt, szintén már magában az Újszö-

vetségben megtörtént az üdvtörténeti szó és a teremtésbeli cselekvő szó szakramentum természetének összekapcsolása Krisztusban. Témánk szempontjából azonban ezeknél a megfontolásoknál is lényegesebb, hogy a protestáns kifogások megválaszolásán túl, Ratzinger általános érvényű következtetéseket is levon a bibliaértelmezés módjára vonatkozóan. Nézete szerint, ahol a tipológiai-krisztológiai típusú értelmezést teljesen kiiktatják egy történeti-kritikai módszer nevében, ott „magának az Újszövetségnek az Írásértelmezését hagyják el, hiszen mindaz, amit az Újszövetség mond, egyáltalán nem egy új Írást akar előállítani, hanem csak útmutatásokat akar adni, hogy az Ószövetség krisztusi tartalmát megértsük. Aki megengedhetetlennek tartja a Biblia effajta megközelítését, az lehet, hogy talán eljut az Ószövetség szó szerinti megértésére, ám ezzel gyökeresen elutasítja az Újszövetséget és annak ószövetségértelmezését."[4] A müncheni érsek a katolikus teológia és hit újkori krízisének egyik okát éppen ebben a fajta elutasításban látja, amikor így fogalmaz: „E központi tézisem mindenekelőtt a katolicizmus újkorban végbement krízisének az okát világítja meg, mert e válság szellemi alkotótényezői közé tartozik, hogy a tipológiai gondolkodást – vagyis a szövegeket a jövőjük felől és a jövőjükre tekintettel olvasó értelmezést – felváltották az irodalomtörténeti gondolkodással, mely a szövegeket visszafelé olvassa és a legősibb, kezdeti értelmük szerint akarja rögzíteni. Pontosan ez az a fordulat, melyhez az újkor vezet a történelem és a történelmi szövegek új értelmezésében. Elutasítja a szövegek arra való tekintettel történő értelmezését, ami belőlük fakad, a bennük értelmezett jövő felőli olvasatát, és úgy hiszi, hogy egy szöveget csak akkor lehet helyesen értelmezni, ha saját múltjába állítja vissza, abban rögzíti és a legrégibb formájára tekintve betűzi ki."[5]

Ratzinger a bibliaértelmezésben beállt újkori fordulat elindításában Luther meghatározó szerepét emeli ki. A reformátor egyháztanának logikus következménye a Biblia újszerű értelmezésének az igénye és szükségessége. Ha az Egyház mint intézmény és az Egyház mint szellemi-lelki közösség szétválik egymástól, és az intézményes Egyház istentisztelete, szakramentális gyakorlata, mely a tipologikus írásértelmezésen alapult, már nem látszik biztosítani a Krisztustól való eredetet és üdvtörténeti összefüggést, akkor ebből kettős következmény adódik. Egyfelől, nem az Egyház mint egész, hanem az egyes hívő lesz a Szentírás hivatott értelmezője; másfelől, a tipológiai értelmezést felváltja a tisztán történeti eredetet kutató és az eredetit a historikus jelentésben rögzíteni akaró bibliaolvasat. Az Egyház ellenében a Biblia betű-

[4] Uo. 224 köv.
[5] Uo. 225.

jére hivatkozó ezen történeti olvasásmód kezdetben felszabadítóan hathatott, de újabb problémákat is felvetett, köztük például az Ószövetség értelmezésének a kérdését. Ha kiiktatják az ószövetségi írásoknak az Egyházban meghonosodott tipológiai-szakramentális értelmezését, akkor szinte kikerülhetetlen lesz a dilemma: az Ószövetséget vagy szó szerint, tisztán historikusan kell értelmezni; vagy ha a szó szerinti, historikus értelmezés tarthatatlanná válik a természettudományos eredmények fényében (vö. teremtéselbeszélések), akkor el kellene hagyni a keresztények Szentírásából. Luther teológiájában nem merült fel még ilyen élesen ez a dilemma. Egyrészt, a reformátor az Ó- és az Újszövetség kapcsolatát úgy tudta megőrizni, hogy azt a Törvény és az Evangélium *dialektikus* viszonya szerint értelmezte: a Törvény vádol és elítél, az Evangélium felment és üdvözít. Az Ószövetség így mintegy negatív értelemben előkészület Krisztusra. Másrészt, a Szentírás egyéni értelmezéséből fakadó lehetséges egyoldalúságokat valamelyest kiegyensúlyozza az egyházi igehirdetés szükségességének állítása. A Lutherrel elindult újfajta írásértelmezés csak később, a történeti-kritikai módszer egyoldalú alkalmazásával állította a teológiai gondolkodást kiélezett dilemmahelyzet elé. Ratzinger álláspontja szerint, ez a krízishelyzet szükségessé teszi az írásértelmezés elveinek újragondolását, melynek során a teológiának tisztáznia kell a történeti-kritikai módszer alkalmazásának a határait és fel kell ismét fedeznie az Egyház szakramentális életében és istentiszteletében folytatólagosan jelenlévő tipológiai-krisztológiai olvasásmód szükségességét és az ebben rejlő lehetőségeket. A Szentírás tipológiai-krisztológiai értelmezése az *analógián* alapuló valóságértelmezés konkrét megvalósulási formájaként – mely üdvtörténeti múlt, jelen és jövő; Ószövetség, Krisztus-esemény, Egyház; valamint üdvtörténeti szó/esemény és teremtésbeli szó/esemény kontinuitását és diszkontinuitását, egységét és különbségét a Krisztus-középpontra tekintve észleli – kiutat jelenthet mind a múltbeli esemény valószínű történeti rekonstruálásában kimerülő módszertanhoz, mind az Ó- és Újszövetség viszonyát dialektikusan olvasó lutheri felfogáshoz képest.

2. SZISZTEMATIKUS TEOLÓGIAI SZEMPONTOK AZ EXEGÉZIS ALAPJAINAK KÉRDÉSÉHEZ

Ratzingernek a bibliaértelmezés alapelveinek kérdéséről szóló megnyilatkozásai közül a legjelentősebbnek valószínűleg azt a tanulmányát tekinthetjük, melyet már a Hittani Kongregáció bíborosprefektusaként adott közre a következő címmel: *Írásértelmezés a viták keresztтüzében. Az exegézis alapjai-*

nak és útjának kérdése napjainkban[6]. A bíboros írása a különböző felekezetekhez tartozó más szerzők tanulmányaival együtt a *Quaestiones disputatae* sorozat önálló köteteként jelent meg. Ez a körülmény máris jelzi írásának műfaji sajátosságát, amit egyébként Ratzinger a kötet előszavában maga is előrebocsát, hogy tudniillik nem végleges téziseket kívánt megfogalmazni, hanem egy lényegbevágó és nyitott kérdés kritikus megvitatásához akart hozzájárulni, mely további megfontolásokat és párbeszédet igényel a jövőben a különböző teológiai diszciplínák részéről.[7] Az a tény, hogy maga Ratzinger adta ki a szóban forgó kötetet, jól mutatja, mennyire fontosnak tartotta a benne tárgyalt kérdéskör teológiai megvitatását és a hozzászólások közrebocsátását. A bíborosprefektus írásának, s az egész kötet megszületésének is tágabb kontextusa az ökumenikus párbeszéd közege, konkrét apropója pedig a New Yorkban működő lutheránus „Center on Religion and Society" szervezésében tartott „Erasmus-Lecture" volt, melynek keretében a Hittani Kongregáció prefektusát is előadásra kérték. A kötet előszavában Ratzinger jelzi, hogy előadásában olyan gondolatokat igyekezett megfogalmazni, melyek a Szentíráshoz való viszonyulás szempontjából közös kihívások előtt álló minden keresztény felekezet számára hasznosítható szempontokat kínálhat. A közös kihívást és feladatot a következő jelenségek adják a keresztény teológia számára: az egymásnak sokszor ellentmondó exegetikai hipotézisek áttekinthetetlen sokasodása, az ennek révén előálló elbizonytalanodásra reagáló fundamentalista bibliaolvasat térnyerése, újabb bibliaértelmező módszerek felbukkanása (szociológiai olvasat, kánoni exegézis), exegézis és igehirdetés eltávolodása egymástól.[8] Ratzinger szisztematikus teológusként, a katolikus hagyomány kincseiből merítve, kritikai, ám ugyanakkor kiegyensúlyozásra és szintetizálásra törekvő szemlélettel fogalmazza meg diagnózisát és javaslatait a szentírásértelmezésre vonatkozóan. Míg az előző fejezetben tárgyalt korábbi tanulmánya a szentségtan részleges szempontjából kiindulva és az evangélikus kritikákra választ adó katolikus teológus pozíciójából íródott, addig e későbbi tanulmánya átfogó igénnyel és a közös kihívások ökumenikus távlatából veszi szemügyre az írásértelmezés kérdéskörét. Tanulmányának jelentőségét tovább növeli az a tény, hogy az itt megfogalmazott gondolatainak nagy része későbbi műveibe is beépült, illetve hatásai

[6] Joseph Cardinal Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in *Schriftauslegung im Widerstreit* (Hrsg. von Joseph Ratzinger), in *Quaestiones disputatae* Bd. 117, Herder, Freiburg im Breisgau 1989, 15–44.

[7] Joseph Cardinal Ratzinger, *Vorwort*, in *Schriftauslegung im Widerstreit*,13.

[8] Uo. 7–9.

megfigyelhetők tanítóhivatali megnyilatkozásokban is. Ratzinger három lépésben fejti ki gondolatait. Elsőként látleletet állít fel exegézis és dogma kapcsolatának helyzetéről. Második lépésben Bultmann és Dibelius exegézisének példáján mutatja be a történeti-kritikai módszertan fő elemeit, előfeltevéseit és ezek filozófiai hátterét. Végül dogma és exegézis, illetve a Szentírás teológiai és történeti-kritikai módszerű értelmezésének egységbe foglalásához kínál fel szempontokat.

2.1. A diagnózis felállítása és a feladat kijelölése

A bíborosprefektus a történeti-kritikai módszert használó exegézis helyzetének történeti alakulását úgy jellemzi, mint amelynek kezdetén a dogma és a hagyományos értelmezés egyformasága alóli felszabadulás élménye és az eredethez való közelebbi hozzáférés ígérete állt. Az üdvtörténet emberi tényezőinek a mind plasztikusabb előtérbe kerülése nem csorbította, hanem még inkább kiemelte Isten cselekvésének nagyszerűségét. Idővel azonban az exegézis „eredményei" egyre áttekinthetetlenebb és zavarosabb képet idéztek elő. A hipotézisek egyre csak szaporodtak, rendre egymást cáfolták, az exegéták mind bonyolultabb anatómiai eljárással elemeire szedték szét a szent szövegeket, míg végül az egyes szentírási könyvek, és maga a Szentírás is elveszteni látszott egészleges alakját. Az üdvtörténet emberi tényezője jelentőségének hangsúlyozása nem egyszer addig a pontig radikalizálódott, hogy követelményként jelentkezett mindent pusztán az emberi és immanens történeti összetevővel értelmezni, s aztán már csak azt kellett valahogy megmagyarázni, hogy ebbe a történetbe Isten eszméje másodlagosan hogyan is szövődött bele. A szentírási szövegek mögötti ősibb források, hagyományok, életformák és közösségek kutatása sok esetben oda vezetett, hogy az elbeszélt bibliai üdvtörténet mögött az „igazi, valódi" történet rekonstruálására törekedtek, mely hipotetikusan rekonstruált történetet azután az értelmezés mércéjének tekintették.

Ratzinger röviden vázolja a dogmatika oldaláról kialakult viszonyulási módokat az exegézisen belül végbement ezen folyamattal szemben. Óvatos szisztematikus teológusoknak nevezi azokat (P. Tillich, K. Rahner), akik az exegézis állandóan változó „eredményeire" távolságtartó módon tekintettek, s egyfajta bibliai minimalizmus jegyében dolgozták ki saját rendszerüket. Mások a bibliai szövegeknek az átlagolvasó számára első pillantásra is kézenfekvő, szó szerinti értelmezéséhez igyekeztek visszatérni. E fundamentalizmusra hajló olvasási mód mellett megjelent aztán a hermeneutikai igényű

írásértelmezés is, mely feladatának tekintette a holt szöveg történeti anatómiája és rekonstruálása mellett azt is, hogy a szöveg üdvösséget hordozó értelmét a jelen számára közvetítse, a megértés jelenkori lehetőségi föltételeinek a feltárásával. E jogos hermeneutikai igény egymástól nagy mértékben eltérő, elégtelen és reduktív olvasatokhoz is vezetett annak függvényében, hogy a teológusok milyen hermeneutikai kulccsal és előzetes felfogással közeledtek a bibliai szövegekhez. Így alakult ki többek között a Szentírás exisztenciálfilozófiai (Bultmann), feminista, materialista vagy pszichológiai (Drewermann) értelmezése. Ratzinger elismeri, hogy a bibliai hermeneutika fontos és előremutató eredményeket is hozott (pl. P. Ricoeur, P. Stuhlmacher, R. Laurentin, P. Grelot munkássága), ám véleménye szerint az egész problematika átfogó feldolgozása még várat magára.

A zsinat utáni katolikus exegézis helyzetét illetően megállapítja, hogy a kinyilatkoztatásról szóló *Dei Verbum* dogmatikai konstitúció hermeneutikai szempontjainak (DV 12) a recepciója csak felemás módon történt meg. A konstitúció még egyensúlyban tartotta a bibliaértelmezés történeti és teológiai szempontjait, a történeti magyarázat és a teológiai megértés dimenzióit. A zsinat utáni katolikus exegézis azonban mintha csak az előbbiről vett volna tudomást, nevezetesen a történeti módszernek a konstitúció általi elfogadásáról, nevezetesen az irodalmi műfajok, a kor- és kultúrtörténeti környezet valamint a szövegek „életben elfoglalt helye" kutatásának a szükségességéről szóló zsinati kijelentésekről. Ugyanakkor nem kellő súllyal vette figyelembe az értelmezés olyan teológiai/dogmatikai kritériumait, mint a Szentírás egysége és a belőle következő „analógia fidei" értelmező elv; Isten népe mint az Írás történelmi hordozó alanya; az Egyház hite és tradíciója; a Tanítóhivatal felelőssége és tekintélye az értelmezésben. A bíborosprefektus szerint ennek az lett az eredménye, hogy „most már a katolikus területen is teljes lett az exegézis és a dogma közötti szakadék, és hogy benne is múltbeli Szóvá lett az Írás, mely Szót mindenki a maga módján igyekszik a jelenbe átszállítani, anélkül, hogy túlságosan ráhagyatkozhatna arra a tutajra, melyet ennek során igénybe vesz. A hit egyfajta életfilozófiává süllyed, melyet az egyes ember a Bibliából a maga számára desztillálni igyekszik, úgy, ahogy képes rá. Az Írás talapzatától megfosztott dogma már nem hordoz. A dogmától elválasztott Biblia a múlt dokumentumává lett s ezzel a múlthoz tartozik."[9]

E meglehetősen pesszimista látlelet nem jelenti azt, hogy ne hiányoznának a történeti módszer egyoldalúságait korrigáló elemek akár az exegézis,

[9] Joseph Cardinal Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit*, 21.

akár a dogmatika oldalán. Ami hiányzik Ratzinger megítélése szerint, az az átfogó és tárgyilagos hermeneutikai koncepció, mely a történeti és a teológiai kritériumokat szintézisbe hozná egymással. A szintézisalkotás feladatának teljesítésében legelső lépésként a történeti exegézis önkritikáját jelöli meg. „Amire szükségünk van, az a kritika kritikája, amely azonban nem kívülről, hanem csak a kritikus gondolkodás önkritikus potenciáljából, a kritikai gondolkodás belsejéből kiindulva dolgozható ki: a történeti exegézis önkritikája, amely a történeti ész kritikájává engedi tágítani magát, a kanti észkritikák továbbvezetéseként és módosításaként."[10] A történeti ész önkritikája, éppen a kanti észkritikák nyomán haladva, Ratzinger szerint annak elismerését is megkívánja, hogy az értelmezés nem puszta rekonstrukciója annak, ami volt, hanem az értelmező bevonódását igényli az értelmezettbe. „A tiszta objektivitás abszurd absztrakció. Nem az tesz szert ismeretre, aki távolságot tart (der Unbeteiligte), hanem a bevonódás (Beteiligung) az előfeltétele a megismerésnek. A kérdés csak az, hogy miként történik meg az a bevonódás, melynek során nem az Én kiáltja túl mások hangját, hanem a valamikori múltbelivel (mit dem Damaligen) való belső 'egyetértés' (inneres Einverständnis) megtisztítja a fület mások szavának meghallására."[11] A bíboros itt burkoltan a hit aktusának ismeretelméleti és hermeneutikai szerepéről szól, de legalábbis párhuzamot tételez a hitaktus és az értelmező munka között. A skolasztikus meghatározás szerint a hit az értelem egyetértő, beleegyező aktusa a kegyelemtől vezetett akarat indítására. Az értelem hitbeli beleegyezése az isteni igazságba teljesebb ismeretre vezeti az értelmet. Az exegéta értelmező munkájára alkalmazva ez azt jelenti, hogy az értelmezendő szöveg igazságigényébe bevonódva, attól érinteni hagyván magát az exegéta mélyebb ismeretre jut, sőt csak így lesz képes igazán megnyitni fülét arra, amit az általa vizsgált szöveg közöl.

2.2. A történeti-kritikai módszer fő elemei és filozófiai természetű elfogultságai

A történeti-kritikai módszer sajátosságainak a föltárásában és előfeltevéseik kritikájában Ratzinger elsődlegesen a bázeli Reiner Blank doktori disszertációjára támaszkodik, mely Martin Dibelius és Rudolf Bultmann formatörté-

[10] Uo. 22.
[11] Uo. 23.

neti exegézisét vizsgálta.[12] Ennek alapján megállapítja, hogy mindkét protestáns exegéta célja eredendően az volt, hogy a formatörténeti és hagyománytörténeti munkájukkal meghaladják a liberális teológia „történeti", „nemtörténeti" megkülönböztetésének kritériumait. Nézetük abban is találkozik, hogy mindketten elsődlegesnek, eredetinek tartották az igehirdetést az eseményhez képest, melyet az igehirdetésből származtattak. Bultmann odáig ment e nézőpont radikalizálásában, hogy az eseményt pusztán az igehirdetésből származó és mítikus nyelvet használó irodalmi megformálásnak tekintette. További közös elem Dibelius és Bultmann szemléletmódjában a diszkontinuitás erőteljes hangsúlyozása a hagyományképződés minden szakaszában, elsősorban a húsvét előtti Jézus és a húsvét utáni Egyház viszonylatában. Ezzel együtt járt az is, hogy az újszövetségi írások által megállapított kontinuitást Ó- és Újszövetség között szintén másodlagosnak és a történeti realitásnak nem megfelelő misztifikáló eljárásnak tekintették. Az igehirdetés elsőbbsége és a diszkontinuitás hangsúlyozásához társult következő elemként az a felfogás, mely szerint mindig az egyszerű az eredeti, az összetett szükségképpen későbbi; teológiailag minél reflektáltabb és erősebb igényű egy kijelentés, annál későbbi; minél egyszerűbb, annál közelebb áll az eredethez. Dibelius az eredeti, tiszta formát a szóban elhangzott példabeszédekben határozta meg; Bultmann a rövid és találó mondásokban. Az összetettebb elbeszéléseket későbbieknek, legendáknak, novelláknak, mítikus nyelvet használó irodalmi formáknak tekintették. A hagyományfejlődés megrajzolásában mindkét szerző ellentétpárokban gondolkodott: eredeti, egyszerű igehirdetés és későbbi mítikus esemény-elbeszélés; eredeti, prófétai igehirdetés és későbbi kultuszképződés; eredeti eszkatológia és későbbi apokaliptika; eredeti prófétai és későbbi törvényalapú gondolkodás; eredeti zsidó gondolkodás és későbbi hellenista szemléletmód, mely utóbbinak elemei a kozmikus távlat, a misztikus istentisztelet és a kultusz. Ratzinger felhívja a figyelmet, hogy e szembeállítások mögött nem nehéz észrevenni a Törvény és az Evangélium alapvető szembeállításának lutheri dialektikáját, melyet a 16. századi reformátor a korábbi analógia-alapú gondolkodás helyére tett. Dibelius és Bultmann formatörténeti exegézise ezt a gondolkodásmódot viszi tovább és érvényesíti minden szempontból. Ennek végül egy olyan kép megrajzolása az eredménye, mely szerint Jézus voltaképpen és eredendően pusztán egy eszkatologikus, zsidó próféta volt, aki éberségre, az Egészen-Más Transzcendens valóságának érzékelésére és exisztenciális

[12] Reiner Blank, *Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann*, in *Theologische Dissertationen*, Bd. XVI., Basel 1981.

döntésre hívott vele kapcsolatban. Ratzinger szerint ezen „eredeti Jézus-kép" reduktív megrajzolása után már csak két feladata maradt az exegézisnek. Egyrészt, meg kellett magyarázni, hogy a csupán prófétai, nem messiási, eredeti Jézusból hogyan alakult ki az ősegyházi igehirdetésben a Messiás-Jézus alakja. Bultmann itt a „közösség" kreatív szerepének, a zsidó eszkatológia és a misztériumvallások hatásának, valamint a hellenizálódás folyamatának tulajdonított döntő jelentőséget. A másik feladatot, mely Jézus igehirdetése aktuális jelentőségének a közvetítésében állt, úgy oldotta meg, hogy Jézus prédikációját a heideggeri exisztencia-analízis fényében a hiteles exisztencia elsajátítására való felszólításban azonosította.

Luther dialektikus írásértelmezésének megnevezése mellett Ratzinger arra is vállalkozik, hogy Dibelius és Bultmann exegézisének példáján bemutatott történeti-kritikai módszer alkalmazásának egyéb előzményeit és filozófiai gyökereit is megmutassa. Közvetlen előzményként a vallástörténeti iskola (Gunkel, Bousset) szemléletmódjának átvételét jelöli meg, mely az evolúciós modell szerint értelmezte a vallási jelenségek közötti összefüggéseket. Ez pedig végső soron a természettudományokban uralomra jutott evolúciós paradigma alapjaiban megkérdőjelezhető átemelését és alkalmazását jelentette a szellemtörténeti folyamatok értelmezésének a területére.[13] Ennél is általánosabb értelemben, egy kritikailag nem reflektált, ún. „természettudományos világkép" előzetes eszméje alapvetően meghatározta és mérceként vezette a „történeti módszertan" alkalmazását az exegézisben. Ennek evidensnek tekintett alapaxiómája szerint a történelemben és világunkban kizárólag az lehet valós esemény, csak az történhet és történhetett meg, ami a mai átlagtapasztalatunknak megfelel, ami mindig is megtörténik, ami meg szokott történni. Ezen előítélet fényében az evangéliumi csodaelbeszéléseket a Bultmann-féle exegézis eleve a mitikus elbeszélések körébe utalta. A „természettudományos" világkép ezen axiómájának gyökereit Ratzinger a kanti filozófia szemléletmódjában jelöli meg, mely az emberi megismerést a természettudományos megismerésre redukálja, s ennek határait az empirikus észleléssel és a kategoriális értelmi megismeréssel azonosítja. Egy ilyen perspektívában a Transzcendens, az Egészen Más nem for-

[13] Ratzinger joggal utal arra, hogy a szellemtörténeti folyamatokban a legtöbbször éppen a fejlődéssel ellentétes tendenciák érvényesülnek: egy-egy szellemóriás hatalmas életművében megvalósuló áttörést, minőségi ugrást gyakran kis stílű epigonok nemzedékei követik. Egyébként is a klasszikus szerzőkre és alkotásaikra aligha lehet alkalmazni a „fejlődés" vagy „haladás" kifejezést, ha összevetjük őket egymással. Nem lehet azt mondani, hogy Pál vagy Jakab teológiája fejlettebb, sem azt, hogy Pascal vagy Descartes gondolkodása haladóbb. Vö. JOSEPH CARDINAL RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit*, 27.

dulhat elő, nem tud megnyilatkozni és cselekedni az ember számára megismerhető módon a világban és a történelemben. E deista jellegű filozófia hatása alatt álló exegézis a kinyilatkoztatás fogalmát is ehhez a „világképhez" igazítja hozzá, s teszi meg a bibliai szövegek értelmezése mércéjének. Ratzinger szavaival: „Teológiai síkra átfordítva ez azt jelenti, hogy a kinyilatkoztatásnak az 'eszkatológiai' magatartás tisztán formális mozzanatára kell visszahúzódnia, mely megfelel a kanti szakadéknak".[14]

2.3. Szempontok egy új szintézis megalkotásához

A történeti-kritikai exegézis helyzetéről vázolt látlelet elkészítése, valamint a kritikus exegézis sajátosságainak és filozófiai előfeltevéseinek a bemutatása után Ratzinger arra vállalkozik, hogy szempontokat adjon „egy új szintézis" jövőbeli megalkotásához. Az „új szintézis" kifejezés már önmagában jelzi, hogy távolról sem arról van szó, hogy mindenestül el kellene utasítani a történeti-kritikai módszer használatát, visszatérve egy kritika előtti korszak bibliaolvasásához vagy belemenekülve egy fundamentalista exegézis ölelő karjaiba. Ahogy a tanulmánykötet előszavában fogalmaz: „Nem a kritika előli menekülésről van szó, hanem egy kritikusabb kritikáról, mely látja saját eljárásának feltételeit és határait, úgyhogy az 'értelem' (Verstand) megtanulja meghaladni önmagát az 'ész' (Vernunft) felé, s ez utóbbi ismét csak megnyílik a Logosz fényének".[15] Az „új szintézis" Ratzinger víziója szerint egy olyan bibliaértelmezést jelent, mely újra egyesíti magában a történeti és a teológiai szempontokat, ahol a történeti-kritikai 'értelem' kutató munkája nem mindenféle manipulálhatóságnak kitett elszigetelt életet él, hanem tudatában lévén saját határainak, integrálni engedi magát az Egyház közösségében a hit egyetértő aktusán alapuló teológiai 'ész' tágabb horizontjába, s így valóban megnyílik a bibliai szövegek teljesebb Logosza felé. Az 'értelem' és az 'ész' fogalompárjának használatával Ratzinger ugyanakkor egy a filozófiai hagyományban ősrégi megkülönböztetéshez is visszanyúl. Legalább Platón óta létezik a *dianoia* és a *nousz*, a *ratio* és az *intellectus*, a *Verstand* és a *Vernunft* megkülönböztetése. Míg az előbbi a szinte mechanikusan következtető, analizáló, számító, módszeresen eljáró értelmet jelöli, addig az utóbbi az egybefogásnak, az ítélet- és szintézisalkotásnak a képessége, mely előfeltételezi, de meg is haladja az előbbi munkáját. A *ratio* a formális és ter-

[14] Uo. 33.

[15] Joseph Cardinal Ratzinger, *Vorwort*, in *Schriftauslegung im Widerstreit*, 10.

mészettudományos gondolkodásra képesíti az embert, az *intellectus* a metafizikai gondolkodásra. Így szóhasználatával Ratzinger egyúttal arra is utal, hogy az „új szintézis" megalkotása a szentírásértelmezésben a *ratio* és az *intellectus* együttműködését abból a szempontból is feltételezi, hogy a történeti-kritikai módszer *ratio*ja nem marad rabja egy nem reflektált immanens-naturalista valóságértelmezés vezetésének, hanem megnyílik és nyitva tartja magát az *intellectus* metafizikai horizontja felé.

Nos, tanulmányának zárófejezetében a bíborosprefektus első helyen éppen ezzel a kérdéssel foglalkozik. Az új szintézis létrejöttének legalapvetőbb előfeltétele, hogy a kanti filozófia tudományeszményén tájékozódó természettudományos világkép elfogultságain túllépve a történeti-kritikai exegézis egy jobb filozófiai szemlélet alapján nyitott legyen a Transzcendens történelmi kinyilatkoztatása és cselekvése felé. „Eszerint az sem megengedhető, hogy az exegéta egy kész filozófiával, egy úgynevezett modern vagy 'természettudományos' világkép diktátumával – mely rögzíti, hogy minek szabad lennie és minek nem – közeledjék a szöveg értelmezéséhez. Nem szabad apriori kizárnia, hogy maga Isten az ember szavaiban képes beszélni a világban; nem szabad kizárnia, hogy maga Isten a történelemben cselekedni képes és be tudni lépni a történelembe, bármily valószínűtlennek is tűnjék ez az exegétának. Késznek kell lennie arra, hogy engedje tanítani magát a jelenségtől. Készen kell állnia annak elfogadására, hogy létezik a történelemben olyan valóságos kezdet, mely a korábbi adottságokból levezethetetlen, ám önnön magából tárul fel. Nem szabad elvitatnia az embertől azt a képességet, hogy a tiszta ész kategóriáin túl képes a meghallásra, képes önmagát meghaladni a lét megnyíló és végtelen igazsága felé."[16] A természettudományos világkép dogmatizmusától megszabadító jobb és nyitott filozófia mestereiként idézi Ratzinger Nüsszai Szent Gergely és Aquinói Szent Tamás idevágó gondolatait. Az utóbbinál az *analógia* és a *participáció* elvére úgy tekint, mint ami „egy olyan nyitott filozófiát tesz lehetővé, mely a bibliai jelenséget a maga radikalizmusában el tudja fogadni".[17]

Ratzinger szerint az új szintézis érdekében újra kellene gondolni Szó és esemény viszonyát is. Amint láttuk, Bultmann és Dibelius, de velük együtt a modern exegézis fősodrához tartozó exegéták szemében is a kinyilatkoztatás, az értelem valódi hordozója kizárólag a Szó, míg a történeti események önmagukban tekintve puszta tények, melyek véletlenszerűen vagy szükség-

[16] Joseph Cardinal Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit*, 36.
[17] Uo. 37 köv.

képpen történnek. Ratzinger hangsúlyozza, hogy ezen szemléletmód mögött ismét csak az újkori természettudomány módszertani elve húzódik meg, mely szerint mindaz, ami a világban végbemegy, pusztán immanens okokkal magyarázható és magyarázandó. Az empirikus tudományok kutatási eljárásának ezen jogos módszertani elvét átfogó valóságmagyarázó elvvé tenni logikai hiba lenne. Még nagyobb hiba, ha a modern exegézis kritikátlanul átveszi ezt a hibás következtetést és saját módszertanába bevezeti a csak immanens történeti hatóokság elvét, mely megfosztja a történelmi eseményeket célra irányultságuktól és transzcendens értelmüktől. Ezzel szemben a Biblia történelemteológiája előfeltételezi az isteni gondviselés és cselekvés működését a történelemben, mely a Krisztus-eseményre mint célra irányul és megadja az egész történelem érthetőségét és értelmét. „Ez azt jelenti, hogy az Ószövetségben végbevitt tettek egy jövőbeli cselekvésen vetik meg lábukat, és csak innét lehet helyesen érteni őket. Ez pedig ismét csak azt jelenti, hogy Szó, valóság és történelem elválaszthatatlanok egymástól. (...) Másként szólva: maga az esemény „Szó" lehet, amint ez a bibliai terminológiának megfelel."[18] Ratzinger a továbbiakban rámutat a Szó és a történeti esemény szétválasztásának tarthatatlan teológiai következményeire, s ezek fényében kívánalmakat fogalmaz meg az exegézis felé. Szó és esemény dualizmusának egyik következménye, hogy a történelmi esemény értelem nélküli, értelmetlen ténnyé válik, s az isteni Szónak egy önmagában értelmetlen világban kellene felhangoznia. Ez doketista krisztológiához vezet, mely Krisztus, s egyáltalán az ember konkrét testi, történeti exisztenciáját megfosztja értelmétől. A teremtésteológiai következmény az lenne, hogy a testi-anyagi-történelmi világ meg lenne fosztva a teremtettségében adott logoszától, értelmességétől. Végül a Szó és esemény dualizmusa megtöri az Ó- és az Újszövetség közötti értelemösszefüggést, így a Szentírás egységét is, és ezzel érthetetlenné teszi magát az Újszövetséget is. E vállalhatatlan következmények elkerülése végett, a Szó és az esemény egységének a fenntartása érdekében Ratzinger a következő két korrigáló szempontot ajánlja az exegéták figyelmébe. Egyfelől a bibliai szöveg belső igényének megfelelően a diszkontinuitás mechanikus princípiumának kiegyensúlyozása céljából az „analogia scripturae" teleológiai elvének az érvényesítését. A szövegek történelmi kontextusukból való elsődleges értelmezését ki kell, hogy egészítse az az értelmezési folyamat, mely a történelmi mozgás egésze és a Krisztus-esemény középpontja felől olvassa a konkrét szöveget. Másfelől az exegéta tárgyszerű

[18] Uo. 39.

értelmező feladatához tartozik az is, hogy felismerje a történelem egy adott pontján elhangzó és leírt szó belső önmeghaladását, a nagyobb jövőbe mutatását és az ebből szükségképpen fakadó bibliai újraolvasások (relectures) jogosultságát, melyek során esemény és értelem/Szó előre haladva egymásba szövődnek.

Az új szintézis létrejöttéhez szükséges további lépés, a krisztológiai olvasattal összefüggésben, a szoros értelemben vett „teológiai" elem érvényre juttatása. A Szentírás emberi szavaiban és szavain keresztül Isten szól az emberhez. Ebből nemcsak az a jogos következtetés adódik, hogy valódi emberi szavakként értelmezzük a bibliai szövegeket, hanem az is, hogy ismerjük el azt a különbséget, amely az emberi szó és annak isteni forrása, az isteni kinyilatkoztatás és az azt tanúsító emberi szó között van. A Szentírás nem azonos magával a kinyilatkoztatással – amely mindig Isten és ember közötti találkozás eseménye –, hanem annak írásos, emberi szavakkal kifejezett tanúsítása. A kinyilatkoztatás és a tanúsítás közötti különbségből adódóan az exegétának figyelembe kell vennie azt, amit az atyák és a középkori teológusok jól tudtak: „Egy szöveg többet mondhat annál, mint amit maga a szerzője vele gondolhatott. Ez már a nagy költői szövegekre is igaz, hát mennyivel inkább igaz a bibliai szóra. Létezik a konkrét szövegnek a közvetlen történeti helyzeten túlmutató értelem-többlete, s ezért lehetőség van arra, hogy egy új történeti kontextusban ismét megragadják és nagyobb jelentésösszefüggésekbe állítsák – ez a relecture joga. Ennélfogva az Írás egészének megvan a saját rangja."[19]

Tanulmányának végén Ratzinger összegzésképpen a következő kívánalmakat fogalmazza meg az exegézis felé, melyek építőkockái lehetnek az új szintézisnek.

1. Az exegézis ismerje fel metodológiai axiómáiban és az azokra épülő eredményeiben a nem reflektált filozófiai elemeket.
2. Az exegézis ismerje fel saját szellemtörténeti előfeltételeit és függőségeit, mely egyrészt megmutatja saját ítéleteinek a relatív értékét, másrészt a bibliai ige értelmének kimeríthetetlenségét.
3. A szükséges irodalomtudományi és filológiai módszerek alkalmazása mellett elengedhetetlen az emberi gondolkodás filozófiai alternatíváinak a tanulmányozása is, melyhez értékes forrásul szolgál a patrisztikus és a középkori gondolkodás megismerése.

[19] Uo. 41.

4. Nem a hipotézisek szaporítására van elengedhetetlen szükség, hanem a használhatatlan és a továbbvezető hipotézisek megkülönböztetésére, s ez utóbbiak gyümölcsöztetésére a szisztematikus teológiában.
5. Minden exegézis első előfeltétele annak elismerése, hogy a Biblia egyetlen könyv, mely egy összefüggő történelemben született meg, s ez a történelem képezi megértésének a megfelelő helyét. „Ha az exegézis teológia akar lenni, akkor egy lépéssel még tovább kell mennie: el kell ismerni, hogy az Egyház hite a szüm-pathiának az a fajtája, amely nélkül a szöveg nem nyílik meg. E hitet hermeneutika gyanánt, a megértés helyeként kell elismernie, mely dogmatikus módon nem megerőszakolja a Bibliát, hanem az egyetlen lehetőséget kínálja, hogy az exegézis hagyja a Bibliát önmaga lenni."[20]

3. BIBLIAÉRTELMEZÉS TANÍTÓHIVATALI MEGNYILATKOZÁSOKBAN ÉS *A NÁZÁRETI JÉZUS* CÍMŰ KÖNYVBEN

Tanulmányunk záró fejezetében minden alaposabb elemzés vagy kifejtés nélkül pusztán csak jelezni szeretnénk, hogy a teológus Ratzingernek a bibliaértelmezésről kialakított álláspontja hogyan fejtette ki hatását a tanítóhivatali megnyilatkozásokban és *A Názáreti Jézus* című három kötetes evangéliumértelmezésében. Mi sem bizonyítja ékesebben Joseph Ratzinger eltökéltségét a bibliai hermeneutika kérdéseinek teológiai tisztázását illetően, minthogy előbb a Hittani Kongregáció prefektusaként, majd a pápai szolgálat viselőjeként jelentős dokumentumokat jelentetett meg ebben a kérdéskörben. A Kongregáció vezetőjeként feladatul adta a Pápai Biblikus Bizottságnak, hogy készítsen egy alapos és átfogó jellegű összefoglalást a bibliaértelmezés módszereiről és katolikus alapelveiről. Így született meg 1993-ban a *Szentírásmagyarázat az Egyházban* című, majd száz oldalas bizottsági dokumentum, melyhez az előszót maga Ratzinger írta.[21] Nem nehéz felfedeznünk e római dokumentumnak mind a tematikájában, mind a szemléletmódjában azoknak a lényegi szempontoknak a szerves beépülését, melyeket a bíborosprefektus a fentebb ismertetett, 1988-as előadásában már megfogalmazott. A bizottsági írásban jól érzékelhető az „új szintézisre" való törekvés,

[20] Uo. 44.

[21] Pápai Biblikus Bizottság, *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998.

amikor egyrészt a történeti-kritikai módszer és az újabb irodalomtudományi, humántudományi, filozófiai megközelítések mellett bemutatja a hagyományon alapuló értelmezéseket (kánoni exegézis, zsidó hagyományon alapuló, hatástörténeti), valamint kiemeli az atyák és a középkori exegézis maradandó értékeit (sensus plenior, sensus spiritualis). Másrészt rögzíti a bibliaértelmezés katolikus elveit, s az exegézis kapcsolatát a többi teológiai tudománnyal. A bíborosprefektus által annyira szükségesnek tartott célkitűzés vezeti a dokumentum szerkesztőit, nevezetesen a történeti és a teológiai hermeneutika szerves összekapcsolása. A bibliaértelmezés kérdéskörében a Pápai Biblikus Bizottság másik fontos dokumentuma 2001-ben látott napvilágot *A zsidó nép és szent iratai a keresztény Bibliában* címmel, melyhez az előszót ismét Ratzinger bíboros írta.[22] A bizottsági írás az Ó- és Újszövetség szerves egységét mutatja be több szempontból, szemben a két szövetség viszonyát dialektikusan látó lutheri, vagy a törést hangsúlyozó bultmanni felfogással, illetve az Ószövetséget elvetni akaró Harnack álláspontjával. A dokumentum szemléletmódja követi Ratzingernek a korábban már említett „analogia scripturae" elvét.

Joseph Ratzinger XVI. Benedek pápaként a 2008-ban ülésező Püspöki Szinódus XII. Rendes Általános Gyűlése számára a tanácskozás tárgyául az *Isten Szava az Egyház életében és küldetésében* témát tűzte ki, majd 2010-ben a *Verbum Domini* című apostoli buzdításában összefoglalta a szinódus eredményeit és útmutatást adott az egész Egyház számára.[23] A pápa a dokumentum céljának megjelölésében a Szentírás megfelelő értelmezésének az előmozdítását is nyomatékosan hangsúlyozza: „Ezen apostoli buzdítással azt szeretném elérni, hogy a Szinódus eredményei hatékonyan befolyásolják az Egyház életét mind a Szentírással való személyes kapcsolatot, mind annak értelmezését a liturgiában, a katekézisben és a tudományos kutatásban, hogy a Szentírás ne maradjon valami régi Szó, hanem élő és aktuális Szó legyen." (VD 5). E célkitűzésnek megfelelően az apostoli buzdítás nagy figyelmet szentel és jelentős teret szán „A Szentírás magyarázata az Egyházban" (VD 29-49) című fejezetében a hermeneutikai elvek kifejtésének. A pápai irat szerves folytatása a *Dei Verbum* zsinati konstitúciónak, valamint a Pápai Biblikus Bizottság fentebb említett két dokumentumának, de tartalmazza a teológus Ratzingernek a korábbi írásaiban megfogalmazott szinte valameny-

[22] PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *A zsidó nép és szent iratai a keresztény Bibliában*, in *Római Dokumentumok* XL, SZIT, Budapest 2013.

[23] XVI. BENEDEK PÁPA, *Verbum Domini, Isten Szava az Egyház életében és küldetésében*, apostoli buzdítás, Róma 2010.

nyi lényeges szempontját a témával kapcsolatban. Ezek közül csak néhányat említsünk: a szentírásmagyarázat eredeti helye az Egyház élete (VD 29); exegézis, teológia, igehirdetés, lelkipásztori tevékenység szoros kapcsolata (VD 31); történeti és teológiai értelmezés szintézisének szükségessége, a kártékony dualizmus megszüntetése (VD 34–35); a hit és a kritikai értelem egymásrautaltsága az értelmezésben (VD 36); a Biblia egységének a teológiai hermeneutikai elve (VD 39); ezzel szoros összefüggésben az Ó- és Újszövetség szoros összefüggése, a tipologikus értelmezés elengedhetetlensége (VD 41, 43). E nagy témakörökön kívül a dokumentumnak a Szó analógiájáról szóló szakaszai is (VD 7–13) egyenes folytatását jelentik a teológus Ratzinger korábbi megfontolásainak a teremtői Szó, az üdvtörténeti Szó és megtestesült Szó közötti összefüggésről.

Minden bizonnyal sokak számára nem kis meglepetést okozott, amikor XVI. Benedek pápa 2007-ben megjelentette *A Názáreti Jézus* című munkájának első részét, melyet 2011-ben és 2012-ben követett a második és harmadik rész kiadása.[24] Egyáltalán nem megszokott, hogy egy tanítóhivatali szolgálatát végző pápa egy nem tanítóhivatali jellegű teológiai munkát adjon ki a kezéből, hogy ne pápaként, hanem kifejezetten „csak" teológusként nyilvánuljon meg. Az pedig legalább ennyire nem szokványos, hogy egy hivatalban lévő pápa, aki egyébként szisztematikus teológus, egy a Jézus Krisztusról szóló evangéliumértelmezéssel álljon elő. Írásának műfaja tehát két szempontból is teljesen meglepő: egy pápa teológusként nyilatkozik meg, egy szisztematikus teológus Jézusról szóló evangéliumértelmezést ad közre. Meglepetésünk azonban csökken, s XVI. Benedek pápa e bátor és újszerű vállalkozása új fénybe kerül, ha háromkötetes munkájának keletkezését abba a több évtizedes folyamatba illeszkedőnek látjuk, melyet a teológus és később legfőbb tanítóhivatali szolgálatot ellátó Joseph Ratzingernek a szentírásértelmezés területén kifejtett munkássága és e nagy horderejű kérdés tisztázása iránti teljes elköteleződése határozott meg. E folyamat egy-egy állomását igyekeztünk a fentiekben bemutatni. *A Názáreti Jézus* című műve úgy tekinthető, mint egyfajta betetőzése ennek a tisztázó és következetes munkának. A szükséges teológiai elemzések, majd tekintélyi-tanítóhivatali megnyilatkozások után, illetve azokkal párhuzamosan, Joseph Ratzinger elérkezettnek láthatta az időt, hogy mintegy „gyakorlatban", saját evangélium-

[24] Joseph Ratzinger – XVI. Benedek, *A Názáreti Jézus, Első rész: A Jordánban való megkeresztelkedéstől a színeváltozásig*, SZIT, Budapest 2007; Uő., *A Názáreti Jézus, Második rész: A jeruzsálemi bevonulástól a feltámadásig*, SZIT, Budapest 2011; Uő., *A Názáreti Jézus, Harmadik rész: A gyermekségtörténet*, SZIT, Budapest 2013.

értelmezésében is megmutassa a Biblia-olvasás katolikus alapelveinek alkalmazását. *A Názáreti Jézus* című műve felfogható úgy, mint a korábbi tanulmányaiban és tanítóhivatali megnyilatkozásaiban kívánatosnak tartott „új szintézis", a történeti és a teológiai hermeneutika közötti szintézis gyakorlati megvalósítására tett kísérlet. Összességében ezt az igényt és célkitűzést tükrözik műve első kötetének előszavában előrebocsátott megfontolásai is az általa követett módszertani irányelvekre vonatkozóan.[25] Ezekben még egyszer summázza azokat a korábbi teológiai belátásait, melyeket a történeti és a teológiai exegézis újbóli összhangba hozásának alapvető igénye mozgat. E szintézisalkotásra törekvő munkája sokféle értékelést kapott. Egy dolog azonban bizonyos: szintézisre törekvő bátor vállalkozásának iránya mintául szolgálhat a szisztematikus teológusoknak és részben talán az exegétáknak is. Köszönettel tartozunk neki ezért. Minél inkább átérezzük a szentírás-értelmezés kérdésének horderejét, annál jobban fogjuk majd megbecsülni Joseph Ratzinger, XVI. Benedek pápa teológusi, tanítói és evangéliumértelmező munkáját. Annál mélyebb lesz a köszönet bennünk feléje és a hála érte.

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

[25] Uő., *Előszó*, in *A Názáreti Jézus, Első rész: A Jordánban való megkeresztelkedéstől a színeváltozásig*, 12–19.

Török Csaba

Egyház és világ
Az „elvilágiatlanított" Egyház benedeki képe

Az idén kilencvenesztendős Joseph Ratzinger professzori, főpásztori, prefektusi, s legvégül pápai szolgálata során hatalmas életművet hozott létre, mely felöleli a katolikus teológia szinte minden ágát. Az anyag gazdagsága és a spektrum tágassága okán már eddig is rengeteg mű kísérelte meg értékelni személyét és munkásságát, mindannyiszor kiemelve a tárgyi tudás mélységét s az éleslátás, összefüggés-felkutatás sajátos karakterét. Minden bizonnyal az egyházi-közéleti megszólalások és események sora is hozzájárult ahhoz, hogy egyes kérdéskörök (egyháztan, Eucharisztia, krisztológia stb.) kiemelt figyelmet nyertek, ahogyan a dogmatikus teológiai szempontok is. Jelen írásunkban egy olyan területre szeretnénk röviden fényt vetni, amely talán kevésbé került az előtérbe, mégis úgy véljük, hogy fontos része a ratzingeri örökségnek: az Egyház és a világ kapcsolatáról van szó.

1. Egyháztan és topológia

Ezen a ponton szeretnénk hangsúlyozni, hogy a professzor-pápa egyszerre mozgott e tematika terén az elmélet és a gyakorlat terepein: nem egyszer megmutatkozott, hogy képes nem pusztán *ad intram*, a katolikus teológia berkein belül felvázolni elgondolását, de szellemtörténeti jártassága révén *ad extram* üzenetet is megfogalmazott. Ez azért is fontos, mert amikor viszonyról beszélünk, akkor nem itt vagy ott állunk, hanem két pólus, két valóság, két szempontrendszer *között* mozgunk, ahol éppen ezért a csak a „bent lévőknek", vagy csupán a „kívül állóknak" szánt szép gondolatok lényegileg alkalmatlanok arra, hogy a lényeget ragadják meg. Egyszerre kell a partokat, pártokat, feleket megszólítani, s úgy kísérletet tenni arra, hogy ne csak azt mondjuk el, *mi* az Egyház, hanem azt is, *hol* van az Egyház.

A kérdés ilyetén megközelítése teljességgel a zsinati *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúció távlatában áll.[1] A II. Vatikánum arra tesz kísérletet e szövegében, hogy a világ*ban* határozza meg az Egyházat, ahol a világ nem pusztán *conditio*, hanem *locus* (akár a szónak canói-fundamentálteológiai jelentésében is), az ekkleziológia pedig üdvrendi-dinamikus tónust nyer, melyben ott vannak szüntelenül a feszültség elemei is. *Topológiai* az egyháztan (*hol*-identitás), hogy H. J. Sander megfogalmazásával éljünk,[2] s éppen ezért állandóan értékelésre, megfontolásra, mérlegelésre és teológiailag megalapozott cselekvésre hív.

Ennek a reflexiónak – mely mindvégig a folytonosság hermeneutikájának a keretein belül kell, hogy megmaradjon – Joseph Ratzinger aktív szereplője volt és marad. Sajnálatos módon azonban még egyházi körök is sztereotip módon viszonyulnak gondolataihoz, egyfajta – politikai, kulturális és társadalmi értelemben vett – konzervativizmus körébe sorolva be személyét, nem egyszer szögesen és mondhatni antagonisztikusan szembeállítva őt utódával, Ferenc pápával. Csakhogy Joseph Ratzinger mélyen ismerte kontinensünk és katolicizmusunk szellemtörténetét, s annak semmi esetre sem sematikus olvasatát nyújtotta. Ez lehet az oka annak, hogy üzenetének több elemét figyelmen kívül hagyják – éppen azokról a gondolatokról van szó, amelyek kényelmetlenek a sablonokban gondolkodó csoportok számára. Így végül üres vázzá lesz a dinamikus tartalom, s elsikkad a gondolatiság, amely pontosan a viszonyok, az egyház–világ-reláció „közöttisége" helyes megragadásának az ösztönzője lehetne.

Jó példa erre XVI. Benedek freiburgi beszéde, amelyet az egyházban és a társadalomban elkötelezett világiakhoz intézett a nyugat-német szellemi központ Konzertshaus-ában 2011. szeptember 25-én.[3] Ezen előadásban egyszerre mutatkozott meg Joseph Ratzinger gondolkodói következetessége és éles, mondhatni metsző világossága, egyértelműsége, ugyanakkor a zsinat múltat, jelent és jövőt fürkésző dinamikájának belső átélése, az azzal való azonosulás, ami akár egyenesen forradalminak tekinthető azon meglátások terén, melyeket a pápa az állam, az Egyház és a vallásgyakorlás szempontjai kapcsán kifejtett.

[1] A témával korábban foglalkoztunk egy tanulmányunkban, ld. TÖRÖK, Cs., *Az egyház helye a mai világban*, in *Vigilia* 80 (2015/9), 53–60.

[2] Ehhez ld. SANDER, H.-J., *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in HÜNERMANN, P. – HILBERATH, B. J. (szerk.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Herder, Freiburg i.Br. 2005, 2009, vol. IV, 581–886; itt: 851k és 863k.

[3] BENEDICTUS XVI, *Iter apostolicum in Germaniam: in urbe Friburgo Brisgavorum ad catholicos christifideles rem pastoralem curantes*, in AAS 103 (2011/10), 674–679.

2. VILÁG ÉS VILÁGIASSÁG

2013-ban ünnepeltük Nagy Konstantin császár milánói ediktumának 1700. évfordulóját. Az eseménnyel foglalkozott az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsa (CCEE), de természetesen a Szentszék és számos tudományos intézmény is. Konferenciákra került sor Európa-szerte, például Nisben, az uralkodó szülővárosában. Ugyan a kereszténység csak később, Nagy Teodóziusz törvényei nyomán emelkedett kvázi-államvallási rangra (az újkori fogalom késő-ókorra alkalmazása nem problémáktól mentes), mégis a konstantini fordulat jelzi szimbolikusan annak az új korszaknak a kezdetét a keresztény közösségben, amelyet „elvilágiasodásnak" (*Verweltlichung*) nevezhetünk. Miben áll ennek a lényege? A legnyilvánvalóbb szintet az egyház intézményesülése, s ennek során az állami funkciók fokozatos átvétele alkotta, ami végül a középkori államba olvasztotta bele a hívő közösséget, létrehozva *cultus* és *cultura* jól ismert szimbiózisát.

Ha mélyebbre ásunk, akkor megfigyelhetjük, hogy túl az intézményes szinten, mindennek szellemi és spirituális visszahatása is volt az egyházra nézvést. Ahogyan több teológus felhívja rá a figyelmünket, az üldözések korában Isten Országának reményéből élő közösség apránként egyfajta „remény-deficit" állapotába ment át: már nem várta égőn a transzcendens, mennyei Jeruzsálem elérkeztét, hanem sokkal inkább egy evilági város felépítésébe fogott bele. A Szent Ágoston-i gondolattal élve Isten városa apránként birtokba vette evilág városát. Milyen olvasatot ad Benedek ennek a folyamatnak? „Az egyház történelmi kialakulásában megmutatkozik egy ellenirányú tendencia is, miszerint az egyház megelégszik önmagával, berendezkedik ebben a világban, önelégült lesz, és hasonul a világ mércéihez. Nem ritkán nagyobb jelentőséget tulajdonít a szervezetnek és az intézményesülésnek, mint az Istenre való nyitottságra, a világ másik felé való megnyílására irányuló hivatásának".[4]

XVI. Benedek többször is utalt rá, hogy az emberben megvan valamiféle ősvágy az intézményesülésre, melynek gyökere természetesen a biztonság keresése, a társadalmi viszonyok stabilitásának a garantálása – és így tovább. Ugyanakkor nem feledhetjük el azt sem, hogy az intézményesülés nem jelent, nem is jelenthet választ az ember létének őskérdésére. A *Caritas in veritate* kezdetű enciklikában [=CV] a pápa így ír: „A történelem folyamán gyakran vélték úgy, hogy intézmények létrehozása az emberiség számára elégséges garancia a jog és a fejlődés kívánalmainak kielégítésére. Erre a vá-

[4] Uo. 676.

lasz sajnálatos módon az ilyen intézményekbe vetett túlzott bizalom volt, mintha az intézmények képesek lennének automatikusan elérni a kitűzött célt. Igazság szerint az intézmények önmagukban nem elégségesek, mivel a mindenre kiterjedő fejlődés elsősorban – megszólítás, amely éppen ezért a felelősség szabad és szolidáris vállalását jelenti mindenki esetében" (nr. 11). Az intézmény szükséges, de nem elégséges. A konstantini fordulat után felállt helyzet legnagyobb veszélye az volt, hogy mi, keresztények is elfeledjük ezt az alapvető igazságot, s az államon belüli „mini-államot" akarunk felépíteni – ezzel együtt azonban feledésbe merül az emberi transzcendencia s az Ország eljövetelére irányuló, lényege szerint *eszkatologikus* (és semmilyen módon nem elvilágiasítható) remény (ld. uo.). A remény helyét a fejlődésbe vetett hit vette át (ld. *Spe salvi* [=SS], nr. 17). E kísértés a XX. században természetesen nem csak a túlintézményesült egyházi szinteket érintette meg, hanem azokat a áramlatokat is, melyek politikai-társadalmi programmá, egyfajta ideológiává akarták átalakítani az evangéliumot, kifelejtve a számításból azt a tényt, hogy a beteljesült valóság nem pusztán az ember alkotása lesz – hanem Isten üdvözítő erejének műve.[5]

A freiburgi beszéd egyik leglényegesebb sajátossága az, hogy a német pápa szájából hangzott el, Németországban – vagyis ott, ahol államilag garantált egyháziadó-rendszer működik, ahol az állam után az egyház a legnagyobb munkaadó, ahol a két nagy keresztény felekezet intézményes hálózata lefedi a teljes közszférát, iskolától kórházig, tanácsadástól törvényhozásig. A freiburgi hallgatóság számára bizonnyal erősnek és meghökkentőnek tűntek a ratzingeri szavak, ezt a (hamar elült) sajtóvisszhang is mutatta. Róma püspöke rávilágított arra a nem nagyon bolygatott kérdésre, miszerint érdemes lenne elgondolkodni az egyházi létezés alternatív módozatain – ezt a témát nem csak a püspöki konferencia, de a német állam is kerüli, hiszen kihatásai (épp az intézményháló gigantikus méretei okán) beláthatatlanok. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy amikor a legmagasabb szintű elintézményesültség (s ezzel együtt elvilágiasodottság) jellemzi a helyi egyházat, amit kritikával illet a pápa, akkor egyszersmind figyelmeztető jelzést küld más lokális közösségek felé: ne törekedjetek ezen az úton előresietni, ne akarjatok olyan célokat kitűzni magatok elé, amelyek megvalósulása inkább hátrányos, mint előnyös!

Ratzinger pápa meglátásai elénk állítanak egy ívet – az európai kereszténység Benedektől Benedekig. Nursiai Szent Benedek azért lett Európa védő-

[5] Ehhez ld. RATZINGER, J., *Végidő. A halál és az örök élet kérdései*, Jel, Budapest 2017, 73–76. Ld. még XVI. Benedek 2006-os előszavát az új kiadáshoz: uo. 12k.

szentje, mert alakja és hatása jelképezte a keresztény Európa szintézisét: kolostor, iskola és munka egységét. Ez a benedeki Európa töltötte be sorsát a középkor hatalmas egyházi szervezeteiben, s nyitott végül utat a szükségszerű szekularizáció előtt.

3. POZITÍV SZEKULARIZÁCIÓ-OLVASAT

A szekularizáció sokrétű folyamat, amely politikai-államelméleti, jogi, tudományos, de a legtágabb értelemben: szellemi szinten is kibontakozott az Óvilágban. Célja a *saeculum*, az evilág, az időbeli valóság emancipációja volt az *aeternitas*-szal, az örökkévalósággal, az isteni-egyházi renddel szemben. A katolikus teológia évszázadokon keresztül úgy gyakorlati, mint elméleti szinten ellenállást tanúsított, ám a XIX. századra nyilvánvalóvá vált: a középkori államszemlélettel és -modellel együtt sírba száll egy meggyökeresedett egyházi szerepértelmezés is. Az állam immár magára tudott vállalni olyan közérdekű feladatokat, amelyeket korábban az egyház töltött be, s a hit kérdéseit mind inkább az egyéni szférába utalta.

Az I. Vatikáni Zsinat végül elismerte az evilági tudományosság, a józan ész birodalmának autonómiáját,[6] majd az antimodernista harcot követően a II. Vatikáni Zsinat megerősítette az evilági dolgok jogos önállóságát, az egyház viszonyulásának mintájául a párbeszéd, az együttműködés és a kölcsönös elismerés-gyarapítás modelljét állítva.[7] Maga VI. Pál pápa hatalmas erőfeszítéseket tett, hogy felkutassa az államtól különválasztott egyházi szint gyümölcsöző és termékeny dialógusának a működőképes módjait – gondoljunk azokra a pápai bizottságokra, tanácsokra és titkárságokra, amelyek a nem katolikusokkal való kapcsolattartást, illetve a művészet és a tudomány képviselőivel kibontakozó sokszintű párbeszédet szolgálták.

Természetesen az is megmutatkozott, hogy a szekularizáció mint társadalmi folyamat mellett színre lépett a szekularizmus mint harcos ideológia, amely nem pusztán egyház és állam szétválasztását, az evilági valóságok autonómiáját hirdette, de doktriner szinten tagadta még a lehetőségét is annak, hogy az isteni-egyházi bármilyen kapcsolatba léphessen a nyilvános emberi közösségi szintekkel. Ha a vallás megmaradhat még valahol, az a privát szféra négy fala között van, de semmi esetre sem nyerhet helyet, szerepet a közösségi-társadalmi dimenzióban. *Spe salvi* kezdetű enciklikájában a pápa

[6] Ld. I. Vatikáni Zsinat, *Dei Filius* konstitúció, IV. fejezet.
[7] Ld. II. Vatikáni Zsinat, *Gaudium et spes* konstitúció, II. rész.

leírta ezt a jelenséget: „A hitet ugyan nem tagadják, de egy másik síkra – a magánszférába és a túlvilágba – helyezik át, és a világ számára valamiképpen jelentéktelennek minősítik. Ez a programszerű látásmód határozta meg az újkor útját, és ez határozza meg még mindig a jelenkor hit-krízisét, mely gyakorlatilag teljes egészében a keresztény remény krízise" (nr. 17).

Ezt az ideológiát a katolikus teológia magától értetődően elvetette. Ugyanakkor az így újra intenzívebbé váló eszmei csatározás elfelejtette sokakkal, hogy itt az egyház nem a szekularizációt ítéli el, hanem annak egy lehetséges és szélsőséges ideológiai olvasatát. Olyannyira így van ez, hogy egyes katolikusok körében a szekularizáció egyenesen szitokszó.

Ezért is kivételesen fontos látnunk, hogy XVI. Benedek pápasága alatt többször megerősítette a II. Vatikáni Zsinat-i és VI. Pál-i irányvonalat, vagyis elismerte a szekularizáció értékeit. Ennek során a jelenség pozitív olvasatát dolgozta ki, amely freiburgi beszédében is megjelenik:

„A szekularizációk – legyen szó az egyházi javak elkobzásáról, vagy a privilégiumok s más hasonlók eltörléséről – ugyanis mindannyiszor az egyház mélyreható elvilágiatlanítását jelentik, amely eközben apránként lecsupaszodik világi gazdagságától, és újra teljesen magára ölti a világi szegénységet. Ily módon osztozik Lévi törzsének sorsában, amely az Ószövetség beszámolója szerint Izrael egyetlen törzseként nem vett birtokba örökségül földet, hanem csakis magát Istent, az ő szavát és az ő jelét nyerte osztályrészül. Istennel együtt osztozott minden egyes történelmi pillanatban a szegénység elvárásában. Megnyílt a világ felé, hogy eloldja magát anyagi kötöttségeitől, és ily módon lett missziós tevékenysége újból hitelessé".[8]

A fenti idézet több szempontból is jelentős. Ratzinger-pápa szócsavarral él: a klasszikus *szekularizáció*-t (elvilágiasítás) mintegy komplementer-értelmezésben *Entweltlichung*-nak (elvilágiatlanítás) tekinti. Azaz miközben az evilági dolgok visszanyerik független világiasságukat (szekularizáció), ezzel együtt az egyház is visszanyeri eredeti szabadságát és krisztusi mivoltát, azaz „világiatlanná" válik (*Entweltlichung*). Azt is mondhatnánk, hogy a közgazdaságtanban oly kívánatos *win–win*-szituáció áll elénk: egy folyamat két oldalát látjuk, s mindkét fél nyer a változáson.

A pápa által alkalmazott bibliai kép a zsidó honfoglalás idejére utal vissza: „Csak Lévi törzse nem kapott örökséget: az Úr, Izrael Istene volt az örökrésze, amint megmondta neki" (Józs 13,14). A leviták, a nép körében szolgálatot teljesítő papi törzs tagjai nem kapnak részt az Ígéret földjéből, hogy teljesen Isten szolgálatának éljenek. Hogy a tizenkettes szám ne sérüljön, Jó-

[8] BENEDICTUS XVI, *Iter apostolicum in Germaniam*, 677.

zsef két fia két önálló törzset alkotott: ez lett Efraim és Manassze (ld. Józs 14,4). A leviták városokat kaptak lakóhelyül, s azok körül némi legelőt jószágaik számára (ld. uo.). Ez a státusz kifejezésre juttatta, hogy ők „az Úr tulajdonává lettek" (vö. Szám 18,6), a nép többi része ezért gondoskodik róluk a tized és más juttatások révén (ld. Szám 18).

Gerhard Ludwig Müller bíboros, a Hittani Kongregáció prefektusa 2013. április 16-án leplezte le XVI. Benedek arcképét a német szentszéki követségen. Ekkor mondott egy beszédet, amelyben az elvilágiatlanítást egy másik szentírási helyhez kapcsolta: „Benedeknek a freiburgi Konzerthausban tartott beszéde után kicsinyeskedve keresték az egyház elvilágiatlanítása programjának gyökereit az irodalomban, és senki nem figyelt fel arra, hogy az alap nem más, mint az, amit maga az Istennek emberré lett Fia jelentett ki Pilátus előtt: »Országom nem ebből a világból való«. Jézus szolgái nem a világ módjára és a világ céljaiért küzdenek. Az egyház útja nem lehet a világhoz való alkalmazkodás".[9]

XVI. Benedek ebben látja az egyház ideális képét: teljesen az Istenhez tartozni, az evilág felosztásából nem részesülni, az anyagi javak és előjogok biztonságáról lemondani. Ez az alaphelyzet teszi lehetővé, hogy az egyház nyitott és szabad legyen – enélkül végletesen és végzetesen kiszolgáltatott az államok felé. Hogy ez nem csak elméleti probléma, azt igazolja a német modell válsága, ezen felül pedig az európai történelem megannyi tapasztalata is, gondolhatunk például a magyar apostoli királyság rendszerére.[10] Egy biztos: ahol az egyháznak vagyona és előjoga van, ott megkötözöttsége és kiszolgáltatottsága is nő. Ennek legborzalmasabb példája az az állapot, amikor éppen az anyagi lekötöttség és lekötelezettség okán fél bátran, nyíltan és hangosan hirdetni a szegények evangéliumát.

Van azonban pozitív ellenpélda is: amikor a XIX–XX. században Európa államaiban sorra számolódtak fel az egyházi fejedelemségek, birtokok s az ezekhez kapcsolódó intézményhálózatok és privilégiumok, hirtelen erjedés indult meg. Színre léptek a nagy pedagógusok (Bosco Szent János, Szent

[9] Interneten megjelent: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/muller/rc_con_cfaith_doc_16042013_ambasciata-tedesca-muller_ge.html (2017.06.29.).

[10] Ennek kritikai kiértékelése a mai napig nem történt meg, legfeljebb felekezeti előítéletességgel nyilatkoznak róla hol negatívan, hol pozitívan. A mélyrehatóbb vizsgálódás számos olyan pontot fel tudna sorakoztatni, amely megmutatná, hogy az apostoli királyság rendszere nem csak védelmet, de rabságot is jelentett, az önrendelkezés hiányát, gondoljunk a főpapi kinevezések kérdésére, az egyházi javak fölött gyakorolt állami kontrollra, a napi érdek és politika szüntelen beszüremkedésére az Egyház belső életébe. Ennek a helyzetnek a kihatása a katolicizmusról a magyar társadalomban kialakult képre a mai napig érzékelhető.

Adolf Kolping), a szegénygondozók és szociális küldetést felvállaló csoportok (Szociális Missziótársulat, Szociális Testvérek, Schlachta Margit, Boldog Salkaházi Sára). Még a politika terén is számolnunk kell a kereszténységszocializmus (gondoljunk a legrégebbi katolikus eszmeiségű pártalakulatra, a bajor CSU-ra) és kereszténydemokrácia hatalmas örökségével, ami nem klerikális és felsőbbrendű pozícióból, de a világiak mind tudatosabb bevonásával és a modern államok demokratikus kontextusában fejtette ki hatását – legyen elég az Európai Közösség eszményére utalnunk (Alcide de Gasperri, Robert Schumann, Konrad Adenauer – az első két politikus boldoggá avatási eljárása folyamatban van). Azaz a szekularizációs folyamatok új erővel, lendülettel töltötték el a kissé megfáradt óvilági katolicizmust, s a társadalmi szerepvállalás korábban nem is sejtett útjait nyitották meg előtte.

4. *ENTWELTLICHUNG* ÉS SZABADSÁG

XVI. Benedek javaslatának, az egyházi *Entweltlichung* olvasatának van egy másik fontos szintje, a nyitottságként értett szabadság visszanyerésének vetülete:

„Az egyháznak, hogy eleget tegyen tulajdonképpeni küldetésének, mindig újra fáradoznia kell azon, hogy eloldja magát elvilágiasodásától, és újra Istenre nyitottá váljon. Ezzel Jézus szavait követi: »Nem a világból vannak, ahogyan én sem vagyok a világból« (Jn 17,16), pontosan ezáltal adja oda magát a világnak. A történelem valamiképpen a szekularizáció eltérő korszakai által siet az egyház segítségére, amelyek lényegileg járultak hozzá megtisztulásához és belső reformjához".[11]

Az ószövetségi példa alapján így is fogalmazhatunk: ha Lévi törzse apránként lemond földnélküliségéről, s vagyont kezd gyűjteni magának, ez azt is jelenti, hogy egyre kevésbé lesz Isten az örökrészre; a törzs egyre kevésbé lesz az Úr tulajdona. Ez a folyamat az egyházban is lejátszódott: amikor az alsó- és felsőpapság szétszakadt, amikor a hierarchikus méltóságok inkább arisztokraták és uralkodók, semmint pásztorok és szolgák voltak, amikor az egyház nem egyszer érzéketlenné vált az egyszerű ember gondjára-bajára, sőt éppen hatalmi pozíciója miatt (mint földesúr, adóbehajtó stb.) nem tudott hatékony segítséget nyújtani a társadalmi vészhelyzetekben. Ily módon idővel csorbát szenvedett a belé vetett bizalom, sérült a hitelesség, s mintha maga Isten is távolabbivá vált volna. A szekularizáció pozitív olvasata éppen

[11] BENEDICTUS XVI, *Iter apostolicum in Germaniam*, 676k.

arra világít rá, hogy a nem egyszer kényszer hatására megindult változások végül jó hozadékkal jártak az egyház életére nézvést, ahogy a pápa fogalmaz: „lényegileg járultak hozzá a megtisztuláshoz és belső reformhoz".

Az *Entweltlichung* tehát pozitív folyamat, amely szó szerint „tehermentesítést" és „megkönnyebbülést" kellene, hogy jelentsen: az egyház leteszi azt az igát, ami nem az övé, és visszanyeri azt a szabadságot, ami az övé. Hogy ez nem csak szóvirág vagy elméleti elképzelés, azt pontosan a történelem bizonyítja be, megannyi tapasztalat segítségével:

„A történelmi példák megmutatják: az elvilágiatlanodott egyház missziós tanúságtétele világosabbá válik. Az anyagi és politikai terhektől és privilégiumoktól megszabadított egyház jobban és valóban krisztusi módon fordulhat oda az egész világ felé, valóban a világra nyitott lehet. Isten imádására és a felebarát szolgálatára irányuló hivatását újra pártatlanabbul élheti meg. A missziós kötelezettség, amely a keresztény imádásra vonatkozik, s amelynek meg kellene határoznia struktúráját, világosabban láthatóvá válik. Az egyház megnyílik a világ felé, nem azért, hogy egy, a saját hatalmi igényeit követő intézménynek nyerje meg az embereket, hanem hogy magához vezesse el őket akkor, amikor valójában ahhoz vezeti őket, akiről minden ember elmondhatja Ágostonnal: Még önmagamnál is bensőbb a számomra (vö. *Conf* III, 6, 11). Ő, aki végtelenül meghalad engem, mégiscsak bennem van olyannyira, hogy ő az én valódi bensőségességem. Az egyház ilyetén világ felé való megnyílása által az is előre ki lesz jelölve, milyen módon tud az egyes keresztény világra való nyitottsága hatékonyan és megfelelőképpen beteljesülni".[12]

Az *Entweltlichung* nyomán születő nyitottság és szabadság ekként nem csak azt a kérdést világítja meg, *mi* az egyház, hanem azt is, hogy *miként* kell az egyháznak léteznie *ebben a világban*. Így értjük meg, az Egyház *hol*-identitásának gondolatkörében, hogy Krisztus misztikus teste épp a küldetésben, a szolgálatban, a cselekvésben, a párbeszédben – a benedeki nyitottságban és szabadságban éli meg önnön valóságát. Nem egyszerűen arról van szó, hogy elvégzünk egy *re-lecture*-t, hanem arról is, hogy bevégzünk egy a gyökerekig lehatoló *re-structuration*-t. Az *Entweltlichung* nem pusztán annyit takar, hogy leemelünk az egyház testéről néhány koridegen vagy manapság politikailag nem korrekt köntöst, de egyébként minden egyebet érintetlenül hagyunk – hanem azt a *radikális* (vö. *radix*) elköteleződést hordozza magában, hogy teljesen másként értsük meg az egyházat, annak forrás-okát és célját.

[12] Benedictus XVI, *Iter apostolicum in Germaniam*, 677.

5. HIT ÉS SZERETET

XVI. Benedek tanításának központi elemévé vált a *szeretet* gondolata, mely felragyog első enciklikájában, a *Deus caritas est* kezdetűben, de azután mindvégig ott van, állandó, bár olykor búvópatakként elrejtőző jelenléttel, a teljes pápai életműben. Ha ennek az *opus*nak az egészére tekintünk, meglátjuk, miként vonódik be az általunk vizsgált tematikába is a szeretet.

Mint fentebb láttuk, „a mindenre kiterjedő fejlődés elsősorban – megszólítás, amely éppen ezért a felelősség szabad és szolidáris vállalását jelenti mindenki esetében" (CV 11). Azt is mondhatnánk, hogy – követve az ősi morális elvet – az ember csakis szabadságban válhat erkölcsi alanyává cselekvésének, s csakis szabadságban lehet élete valódi hivatás, nem pedig végzet, sors, kívülről érkező kötelezettség által vezérelt automatizmus. Erre a pápa külön is felhívja a figyelmünket: „A hivatás szabad és felelős választ kívánó megszólítás. *A sokoldalú emberi fejlődés az egyén és a népek felelős szabadságát feltételezi,* ilyen fejlődést pedig egyetlen struktúra sem képes az emberi felelősségtudaton kívülről és felülről garantálni" (CV 17). A *Caritas in veritate* kezdetű enciklika e helyütt elsődlegesen az egyénre és a társadalomra összpontosít, ugyanakkor hozzátehetjük, vizsgálódásunk sajátos szempontját figyelembe véve, hogy az Egyháznak magának is hasonló felelős szabadságra van szüksége beteljesítéséhez, ami viszont előfeltételezi azt, hogy minden szabadsággátló, vagy egyenesen szabadságfelfüggesztő béklyójától eloldódjon.

A történelmi korok tanúsága értelmében nem egyszerű feladat ennek az egyházi szabadságnak az elérése és megőrzése. A külső felületeken az állam törekedhet arra, hogy hatalma alá hajtsa a hívő közösséget, s a saját céljainak megfelelően használja az Egyházat. Ugyanakkor – s az *Entweltlichung* kihívása erre világít rá – megtörténhet a belső felületeken is a szabadság feladása: amikor az Egyház az elintézményesülés, a világi szervezetekhez való hasonulás csapdáiba esik.

XVI. Benedek a külső felületek kapcsán így írja le a szabadságát vesztett Krisztus-test képletét: „Az Egyháznak van közéleti szerepe, és ez nem merül ki a betegápolói és nevelői tevékenységben, hanem az Egyház minden energiájával az ember és az egyetemes testvériség előrehaladásának a szolgálatában áll mindig, amikor a szabadság légkörében tevékenykedhet. Ám szabadsága számos esetben akadályokba ütközik a tiltások és üldözések miatt, vagy korlátozott, amikor az Egyház közéleti szerepét kizárólag karitatív tevékenységekre redukálják" (CV 11). Vagyis: nem csak a diktatúra veszélyezteti az Egyház szabadságát, de az a szemlélet is, amely állami fiókvállalattá,

filiálévá degradálja a kereszténységet, amelynek a fő funkciója az, hogy helyt álljon azokon a frontvonalakon, ahol az állami cselekvés elégtelennek mutatkozik, vagy a szociális háló túlságosan „lyukasnak" bizonyul. Emblematikus tény, hogy több kommunista rezsim (így a magyar vezetők is) fogadták Kalkuttai Szent Terézt, abban a reményben, hogy szolgálata révén orvosol majd olyan helyzeteket, melyek túlnőttek már a szociális ellátórendszeren. Itt mutatkozik meg a farizeusi képmutatás: látszólag erkölcsi és anyagi támogatást, újfajta szabadságot, teret nyer az egyházi cselekvés, valójában azonban így számolódik fel annak lehetősége, hogy az Egyház az legyen, aminek valójában lennie kell.

Azonban a belső felületeken is megmutatkoznak azok a tendenciák, melyek a fenti irányba hatnak. A hívők nem egyszer karitatív tevékenységben, szociális feladatvállalásban, közösségszervezésben, lelki gondozásban, csoportdinamikában látják a hívő közösség fő funkcióit, amelyek mellett (mögött) szinte eltűnnek a hit és remény elementáris és lényeg szerinti megnyilvánulásai. A kereszténység átalakul valamiféle filantróp klubbá, mely eszmei alapon gyűjt össze jószándékú embereket. A német filozófus, Rüdiger Safranski, „hideg vallásprojektről" beszél – Peter Seewald az ő gondolataival szembesítette beszélgető könyvében a pápát: az Egyház eszerint „a szociális etika, az intézményes hatalmi gondolkodás, a pszichoterápia, a meditációs technika, a múzeumi szolgálat, a kultúrmenedzsment és a szociális munka sajátos keveréke". XVI. Benedek így reflektált erre a felvetésre:

„Nos, az emberi lélekben jelen vannak a bomlás erői is. Ehhez hozzájön még az a vágy is, hogy megfeleljünk a publikumnak; vagy pedig hogy találjunk egy olyan szigetet, ahol még ismeretlen területek vannak előttünk, s ahol még mindent úgy formálhatunk, ahogy nekünk tetszik. Ezután vagy abba az irányba megyünk, hogy politikai téren válunk moralistává, ahogyan ez a felszabadítás-teológia vagy más kísérletek esetében történt, hogy ezáltal úgymond jelenvalóvá tegyük a kereszténységet. Más esetekben a pszichoterápia és a wellness irányába történik változás, olyan formák alakulnak tehát ki, ahol a vallás lényege abban áll, hogy valamiféle teljes értékű jó közérzetet alakítson ki az emberben.

Mindezek a próbálkozások abból erednek, hogy elhagyjuk a tulajdonképpen gyökeret, a hitet. Ami ezután marad – azt a felhozott idézetekben jól körülírta –, azok az önmagunk által megalkotott projektek, amelyeknek talán megvan a maguk korlátozott értéke az emberi élet szempontjából, azonban nem hoznak létre meggyőző közösséget Istennel, és nem képesek tartós módon összekötni az embereket sem. Olyan szigetek ezek, amelyeken meg-

határozott emberek telepednek le, és ezek a szigetek mulandóak, mivel a divatok változnak, miként ez közismert".[13]

Vagyis az az állapot, amelyből az *Entweltlichung* révén ki kellene jutnunk, a bomlás erőinek hatalmas alatt áll – ez a megfontolás azért is lényeges, mert az intézményesült pont a megszilárdulás folyamatának szoktuk tekinteni. Ezzel szemben itt érthetővé válik, hogy a hit felől nézve mégiscsak bomlásról van szó: elfelejtjük, mi a lényeges. A megváltott ember hitének szabadsága helyébe valamiféle emberi divatoktól, keretektől, formációktól való függést állítunk. Márpedig a függés újra szolgává teszi az embert, akinek ily módon végül a hite is csorbát szenved. Ez pedig nem teszi számára lehetővé azt, hogy szabad döntéssel töltse be hivatását – szabadon elkötelezve magát a reményt és hitet beteljesítő szeretet mellett.

Ez nem csak az egyéni életvitel problémája, hanem a közösségi létezés nehézkedésének forrása is. Hiszen egy Egyház, amely megbéklyózott, amely nem eléggé szabad ahhoz, hogy önmaga legyen, ne pedig emberileg kieszelt modelleket másoljon, nem fogja betölteni kovász-szerepét a világban sem. Furcsa összefüggés ez: minél inkább elvilágiasodik az Egyház, annál kevésbé van hasznára magának a világnak; és viszont: minél inkább előrehalad az *Entweltlichung* útján, annál jobban tudja segíteni a világot. Paradox helyzet ez: azzal tudunk szolgáló, hívő és szerető módon közelebb lépni a világhoz, hogy eltávolodunk tőle; a külsődleges, kritikátlan és reflektálatlan közeledés, jobban mondva: idomulás, belesimulás pedig éppen attól a világtól lök messzebbre minket, amelyhez így szeretnénk (helytelen módon) közeledni. Mindazonáltal azt kell mondanunk, hogy ez a végkövetkeztetés nem lenne szabad, hogy meglepjen minket, hiszen a nagy jézusi példázatok is csak ebben a távlatban értelmesek: a világosság csak azért tud világítani, mert elüt a sötétségtől. Ha belesimulna a sötétségbe, nem lenne többé világosság forrása. Ugyanez igaz a kovászra, a sóra, a hegyre épült városra. A Mester alapelve – a világban, de nem a világból – újból megmutatja elementáris erejét és értelmességét.

Az Egyház tehát, amely szeretni akarja a világot, szükségszerűen el kell, hogy világiatlanítsa magát. Feszültségbe kell kerülnie, hogy kifejthesse az a hatást, gyakorolhassa azt a hivatást, előmozdíthassa azt a változást, amely üdvrendi küldetésével összhangban van. Szabaddá válva tudja szolgálni a világot. Attól eloldódva tud a végsőkig elköteleződni mellette – a krisztusi

[13] XVI. Benedek, *A világ világosság. A pápa, az egyház és az idők jelei. Peter Seewald beszélgetései a pápával*, Duna International – Új Ember, Budapest 2010, 157k.

logika útján járva: „Csakis az ész és a hit fényével megvilágított szeretettel lehetséges a fejlődésben emberibb és emberibbé tevő célokat elérni. A javaknak és a hiteles fejlődés forrásainak megosztását csupán a technikai haladás és a puszta érdekviszonyok nem biztosítják; ezt az a szeretet-potenciál adja, amely a jóval győzi le a rosszat (vö. *Róm 12,21*), és nyitott a lelkiismeretek és a szabadságok kölcsönössége irányában" (CV 9).

6. EGYHÁZ A JELENBEN

XVI. Benedek sejthette, hogy sokan megelégednének egy felületes és felszínes elvilágiatlanítással, amiben legfeljebb csupán a korszellemhez való külsődleges stratégiai igazodást látnának, s szavai radikalitását könnyedén átfordítanák abba a Safranski-idézet által leírt magatartásba, amellyel szemben a pápa világosan állást foglalt. Freiburgi beszédében ezért egyértelművé tette: „Nem arról van szó, hogy új taktikát keresünk arra, az egyház miként jusson újra érvényre. Sokkal inkább arról van szó, hogy visszautasítunk minden puszta taktikát, és keressük a totális tisztességet, amely semmit nem tesz zárójelbe vagy nyom el jelenünk igazságából, hanem teljességgel a jelenben teljesíti be a hitet, éppen azáltal, hogy teljesen a jelen józanságában él, egészen magához vezeti a jelent, amennyiben eltöröl magából mindent, ami csak látszólag a hit dolga, valójában azonban puszta konvenció és megszokás".[14]

Ratzinger e ponton a végsőkig elviszi a II. Vatikáni Zsinat igényét, amelyet az azt megnyitó XXIII. János pápa 1962. október 11-i beszédében így fejtett ki:[15] „Gyakran előfordul, ahogyan mindennapos apostoli szolgálatunk teljesítése közben megtapasztaljuk, hogy – bizony sértve füleinket – beszámolnak nekünk egyesek véleményeiről, akiket bár áthat a vallásért érzett buzgalom, mégis kellő tárgyilagosság és okos ítélet nélkül értékelik a tényeket. Az emberi társadalom jelen körülményeiben semmi mást nem képesek látni, mint romlást és bajt, azt mondják, hogy korunk, ha szembesítjük a régebbiekkel, mindenestül rosszabb; végül eljutnak odáig, mintha semmit sem tanulhatnának a történelemből, ami az élet tanítómestere, s mintha a korábbi zsinatok idején minden jobban zajlott volna a keresztény tanítás, az erkölcs és az egyház jogos szabadsága terén" (nr. 4.2). Roncalli-pápa még hozzátette: „Úgy tűnik számunkra, hogy határozottan ellene kell szegülnünk

[14] Benedictus XVI, *Iter apostolicum in Germaniam*, 677k.
[15] Ld. AAS 54 (1962/10), 785–795.

a balsors ezen prófétáinak, akik mindig a legrosszabbat hirdeti, mintha csak a küszöbön állna a világ vége" (nr. 4.3). Mi a megoldás? „Az emberi események jelen állapotában, amelyben az emberiség láthatóan a dolgok új rendjébe lép be, sokkal inkább az isteni Gondviselés titokzatos terveit kell látnunk, amelyek a későbbi időkben valósulnak majd meg az emberek munkája révén, gyakran meghaladva azok várakozásait. Ezek [az isteni tervek] pedig mindent, még az ellenirányba ható emberi ügyeket is, végül bölcsen az egyház javára rendezik el" (nr. 4.4).

Ez a látásmód alapozta meg a II. Vatikáni Zsinat törekvését az idők jeleinek olvasására (vö. *Gaudium et spes*, nr. 1 és 4–10), a hármas meghallgatásra: *auditus temporis* (a jelen kor meghallgatása), *auditus hominis* (az ember meghallgatása) és *auditus alterius* (a másik meghallgatása).

A „jelen józanságából élő hit" ratzingeri gondolata visszhangozza a XXIII. János-i és zsinati szellemet, meglepő frissességgel és fiatalossággal mutatva rá az egyház életének és szolgálatának egyik alapelemére. Az *aggiornamento* fogalmának teljes félreértelmezése lenne, ha abban puszta akkomodációt, külsődleges „aktualizmust" látnánk. A hittani távlat sokkal messzebbre mutat: dialektikus és lényegi kapcsolat áll fenn az Isten Országa s a történelmi itt és most között, s e viszony-feszültség középpontjában áll az egyház. Ez utóbbi számára tehát az „idők jeleinek olvasása" nem egyszerű módszertan, hanem valami lényegesen több: „Isten népe a hittől indítva, mellyel hiszi, hogy az Úr Lelke, mely betölti a földkerekséget, vezérli az eseményekben, szükségletekben és vágyakban – melyekben korunk embereivel együtt részesedik – próbálja fölismerni, hogy közülük melyek Isten jelenlétének vagy tervének igaz jelei. A hit ugyanis új fényt vet mindenre, s föltárja az ember egész hivatására vonatkozó isteni tervet, így tehát az elmét az igazán emberi megoldásokra irányítja" (*Gaudium et spes*, nr. 11). A jelen nem csak megoldandó probléma, de Isten üzenete, a valóság húsa-vére, amelyben a megtestesült Krisztus megtestesült egyháza él. Csakis az itt és most hitbeli reflexiója ad esélyt arra, hogy az egyház hitelesen és hatékonyan töltse be küldetését. Ebben az összefüggésben az *Entweltlichung* szükségszerű előfeltétele annak, hogy valódi párbeszédes viszonyba lépjen a szekularizált világ és az elvilágiatlanított egyház, amely viszony valódi kommunikáció, hiszen a „közösítés" révén mindkét felet gazdagítani képes: „az Egyház a történelem társadalmi realitása és kovásza, [és] ugyanígy az Egyház is tudja, mi mindent köszönhet az emberi nem történelmének és fejlődésének" (*Gaudium et spes*, nr. 44).

Külön figyelmet érdemel még a ratzingeri beszéd fent idézett bekezdésének utolsó mondata: az egyház csak akkor lesz képes rá, hogy befogadja, megértse és „magához vezesse" a jelent, ha „eltöröl magából mindent, ami

csak látszólag a hit dolga, valójában azonban puszta konvenció és megszokás". Gyakorlati szinten arról van itt szó, hogy elkülönítsük a változó emberi alakzatokat, amelyek felbukkannak a hit és vallásgyakorlás birodalmában, s az elidegeníthetetlen krisztusi elemeket, vonásokat, amelyek az egyház legsajátabb identitását hordozzák. A pápa arra hív meg ilyen módon, hogy jussunk el a külsőségek bálványimádásának zsákutcájából az élő hagyomány szemléletére, amelyet a II. Vatikáni Zsinat oly egyértelműen feltárt: „Ez az apostoloktól származó hagyomány a Szentlélek segítségével az Egyházban kibontakozik (...). Az Egyház ugyanis a századok folyamán állandóan az isteni igazság teljessége felé tart, míg csak be nem teljesednek benne Isten igéi. Az egyházatyák mondásai tanúskodnak e hagyomány éltető jelenlétéről, melynek gazdagsága átárad a hívő és imádkozó Egyház gyakorlati életébe. (...) Így Isten, aki egykor szólt, szünet nélkül beszélget szeretett Fiának menyasszonyával, és a Szentlélek, aki által az Egyházban és az Egyház által a világban fölhangzik az evangélium élő szava, elvezeti a hívőket a teljes igazságra, és az Ő műve, hogy Krisztus igéje elevenen él bennük" (*Dei Verbum*, nr. 8).

Íme, az egészséges hagyományelv: az evangélium nem szűnő aktualizálódása úgy a hit, az ima, mint a gyakorlat, az élet terén. Hogy egy adott emberi konvenció, megszokás, alakzat segítője vagy éppen gátja ennek, a jelen koron, az idők jelein mérhető le.

7. AZ IGAZI ELVILÁGIATLANODÁS

Nem hihetjük, hogy a felvázolt folyamatok fájdalom- és sérülésmentesen játszódnak le. Egy egyház, amely tudatosan elvilágiatlanodott, szükségszerűen kontrasztban is áll a környezetével, prófétai jel és kritika a fennálló viszonyokkal szemben. Bibliai szóval élve: botrány. Sajnos napjaink keserű tapasztalata azonban azt mutatja, hogy az egyház nem ekként, hanem sokkal inkább képviselői morális bukásai okán számít botránynak a világ szemében.[16]

[16] „Ez a botrány, amely megszüntethetetlen, hogyha nem akarja az ember magát a kereszténységet is megszüntetni, sajnálatos módon épp a legújabb korban a háttérbe szorult, a hit hirdetőinek más fájdalmas botrányai miatt. Mindez akkor válik veszélyessé, hogyha ez a botrány a kereszt elsődleges *szkandalon*-ja helyébe lép, és hozzáférhetetlenné teszi azt azáltal, hogy elfedi a tulajdonképpeni krisztusi igényt a hírnökeinek hírnökhöz nem méltó voltával" – Benedictus XVI, *Iter apostolicum in Germaniam*, 678.

„...megint olyan időt élünk, amikor meg kell találnunk az igazi elvilágiatlanodást, s bátor szívvel el kell utasítanunk az egyház világiasságát. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy visszavonulunk a világból, hanem ennek ellentétét. A világi dolgoktól megszabadult egyház éppen a szociális-karitatív területen tudja a keresztény hit kivételes életerejét közvetíteni az embereknek, a szenvedőknek és segítőiknek. »A szeretetszolgálat az Egyház számára nem valamiféle jótékonyság, amit másokra is rá lehetne bízni, hanem a lényegéhez tartozik, tulajdon lényegének mellőzhetetlen kifejezése« (*Deus caritas est*, nr. 25). Ugyanakkor az egyház karitatív szolgálatainak is újra meg újra fel kell vállalniuk a megfelelő elvilágiatlanítást, nem szabad, hogy az erősödő elegyháziatlanodás által kiszáradjanak a gyökereik. Csakis az Istenhez való mélységes viszony teszi lehetővé az embertárshoz való teljes értékű odafordulást. Ugyanígy, a felebaráthoz való odafordulás nélkül az Istenhez fűződő viszony is elsorvad".[17]

Az elvilágiatlanodás által megteremtett szabadság és nyitottság legfontosabb gyümölcse az, hogy úgy az egyéni vallásgyakorlat, mint az egyházi-közösségi élet szintjén mind tisztábban fel tudjuk mutatni a bibliai kettős parancsolat, az isten- és emberszeretet tanúságtételét. Elgondolkodtató, hogy a Jézus által egymásba oltott két dimenzió egységét, eleven lélegzését éppen az *Entweltlichung* által tartja elérhetőnek XVI. Benedek. A háttérben az a gondolat állhat, hogy egy elvilágiasodott egyház alapvetően a saját intézményes mivoltával, s nem az *élő* Istennel és az *élő* emberrel van folyamatosan elfoglalva. Igaz ez a mindennapokban, ahol a papság fő feladata adminisztráció, menedzsment, építkezés és szervezés, nem pedig az Isten ügyével és az emberekkel való személyes törődés.[18] De igaz ez a teológiai valóságok szintjén is, ahol az akadémizmus nem egyszer elfojtja és kiöli az evangéliumi lélek és lelkesültség műveit a hívő közösségből; amikor a hit*tudós* nem válik a tanító és mester Krisztus valódi követévé. Ilyenkor végső soron maga a hit gyengül meg az egyén és a közösség szintjén, s apránként csak az evilági

[17] Uo.

[18] Ez a kérdéskör továbbgondolható XVI. Benedek pápának a liturgiáról, a szentségekről adott tanítása segítségével, ahol kiviláglik: az elvilágiasodott egyház már nem tud a *sacrum* képviselőjeként fellépni az emberek körében. Fontos kijelentenünk, hogy a liturgia, a lelkiség ezen a téren megmutatja mélységes kötődését az egyháztanhoz, az egyházi küldetés lényegéhez – azt is mondhatnánk, hogy az *Entweltlichung* lehetőséget nyújt arra, hogy szakrálisabb, liturgikusabb, spirituálisabb valójában álljon elénk az Egyház; az emberi cselekvések „akcionizmusa" helyébe egy kontemplatív, imádkozó, a Lélekre figyelmes identitás lépjen, mely nem elvon a világot segítő és átalakító cselekvésektől, hanem éppen ez tesz képessé az igazi, a valódi, a tényleges átalakulás munkálására (mint forrás és csúcspont).

feladatok, munkák, tevékenységek válnak fontossá. Ezek azonban nem adják meg azt, ami a lényeg lenne: az Egyház prófétai küldetése szerint ablakot nyit a közvetlenül adott valóság szövetén, hogy rávilágítson a nagyobb, a valódi Valóságra. Szűk pályánk, kevésre szabott életünk, emberi korlátaink közepette nem tárul fel előttünk az a horizont, amely a valódi, szeretetre képesítő szabadsággal megajándékozhatna minket. „Az örök élet távlata nélkül az evilági emberi fejlődés légüres térbe kerül. A fejlődés a történelembe bezárva ki van téve annak a veszélynek, hogy kizárólag a többet birtoklás fokozódására redukálódik; így az emberiség elveszíti a bátorságát ahhoz, hogy magasabb rendű javai és nagy, önzetlen, az egyetemes szeretet által ösztönzött kezdeményezései legyenek" (CV 11).

Ferenc pápa mondta 2014. július 26-án, Reggia di Casertában az egyházmegye papjainak „Nem szabad egy önmagába zárt, saját köldökét néző, autoreferenciális egyháznak lennünk, amely csak önmagára néz, és nem képes meghaladni [*trascendere*] önmagát. Fontos a kettős transzcendencia: Isten felé és a másik ember felé. Kilépni önmagunkból nem puszta kaland, hanem egy út, az az út, amelyet Isten mutatott az embereknek, az ő népének már a legelső pillanattól kezdve, amikor ezt mondta Ábrámnak: »Menj el a földedről«. Kilépni önmagunkból. Amikor kilépek önmagamból, találkozom Istennel és találkozom a többi emberrel".[19]

Mindezzel összecsengenek XVI. Benedeknek Freiburgban elmondott meglátásai, aki így zárta beszédét: „Ha nyitottak vagyunk a világ szükségeire, a fentiek alapján azt jelenti, hogy szóval és tettel, itt és most tanúságot teszünk az elvilágiatlanított egyházról, Isten szeretetének evangélium szerinti uralmáról. Ez a megbízatás pedig túlmutat a jelen világon, ugyanis a jelen élet magába foglalja az örök élethez való kötődést. Egyénként és az egyház közösségeként éljünk meg a nagyobb szeretet egyszerűségét, amely egyszerre a legegyszerűbb és legnehezebb ezen a világon, mivel nem többet, de nem is kevesebbet követel tőlünk, mint hogy magunkat ajándékozzuk oda".[20]

[19] Ld. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/july/documents/papa-francesco_20140726_clero-caserta.html (2017.06.29).

[20] Benedictus XVI, *Iter apostolicum in Germaniam*, 678k.

8. ÖSSZEGZÉS

Úgy tűnik, Benedek pápa örökségét Ferenc pápa teljesen más módon, ha tetszik: egyéni stílussal és nyelvezettel hívja újra emlékezetünkbe, amikor igyekszik az egyetemes egyházi gyakorlat részévé tenni azt. Ezen a ponton a szembeállító értelmezések, a „konzervatív" és „liberális" pápa egymás elleni kijátszása inkább tűnik egyház- és belpolitikai erőlködésnek, semmint hittanilag megalapozott kijelentésnek. A katolikus egyház önmagáról alkotott képe világos, ahogy bizonyos az is: aki nem akar tudni az *Entweltlichung* programjáról, az egyrészt a valósággal, másrészt a katolikus elköteleződéssel megy szembe. A végkifejlet, a gyümölcs megtermése, vagy éppenséggel a terméketlenség tapasztalata azonban ebből kifolyólag a személyes és a közösségi felelősség köreire hárul, akik éltek vagy elmulasztottak élni szabadságukkal, melyben beteljesül hit, remény és szeretet.

Zárszó gyanánt újfent Müller bíboros beszédét idézzük: „XVI. Benedek elgondolkodó tekintetében maga Jézus néz ránk, és kérdez meg minket, vajon tanítványaiként engedtünk-e az elvilágiasodás, a földi hatalom bálványai előtti kényelmes leborulás, a transzcendenciát nélkülöző világba zárultságra irányuló, látszólag kényszerítő erejű fejlődés kísértésének? Vajon még Isten teremtményének és képmásának tekintjük az embert, vagy pusztán önmaga dizájnertermékének, aminek már nincs elveszíthetetlen méltósága? (...) A szabadság lehetetlen az igazság nélkül. Az emberre és a világra vonatkozó igazságot nem mi hozzuk létre és kezeljük, hanem Isten ajándékozza azt nekünk Jézus Krisztusban, közli azt a Szentlélekben és tanúsítja az egyház által. Ez Joseph Ratzinger teológusi és lelkipásztori alapüzenete. Ő megtapasztalta az isteni ország és az emberi diktatúra ellentétét, mely kijátssza egymás ellen az igazságot és a szabadságot, s eközben végül mindkettőt elveszíti a játékban. De megtapasztalta azt a bizonyosságot is, hogy Isten győz, s megmenti az embert. Ez az a kép, amelyet az isteni Művész XVI. Benedek pápáról az egyháztörténelem számára festett. Az igazság, amelyet Krisztus az egyháza által jelenvalóvá tesz, nem elnyomó, nem erőszakos és nem manipulál, hanem azt szeretné, hogy az ember szabadságban és szeretetben fogadja azt be".[21]

ÉLETRAJZI ADATOK:
TÖRÖK CSABA (*1979) katolikus pap, egyetemi tanár, az Esztergomi Hittudományi Főiskola fundamentális teológia tanára.

[21] I. m.

A kilencvenesztendős XVI. Benedek – Joseph Ratzinger köszöntése

JÓKÍVÁNSÁGOK

Sibylle Lewitscharoff (szül. 1954), írónő · Berlin

XVI. Benedek pápa az első pillanattól kezdve nagy benyomást gyakorolt rám. Bármennyire is tartózkodnia kellene egy protestánsnak a katolikus ügyek terén, mégis veszem a bátorságot, hogy őszinte szívvel fogalmazzam meg a magam tisztelgését ezelőtt az igen kedves személyiség előtt. Imponáló volt számomra ennek a pápának a tartózkodó méltósága. Okos, élesen látó szemek egy megnyerő arcon. Írásai elsőrendűek. Csak kevés ember képes arra, hogy érthetően fogalmazzon meg bonyolult összefüggéseket úgy, hogy az vizsgált kérdés sokrétűsége kárt ne szenvedjen. XVI. Benedek elsőosztályú stiliszta. Ha nem lenne ez méltatlan egy pápához, akkor most a levegőbe lendíteném kalapkámat, s kikiáltanám a négy égtáj felé: A csudába is, ez az ember jól ír!

*

Arnold Stadler (szül. 1954), író · Rast bei Meßkirch

Jó dolog, hogy gratulálhatok Benedek pápának a kilencvenedik születésnapja alkalmából, multos ad annos feliciter! Egy ember akkor híres, amikor már nem tud teljes figyelemmel nyomon kísérni mindent, amit az újságokban írnak róla, vagy a rádiókban és a televíziókban sugároznak vele kapcsolatban. Vagy amit tweetelnek róla, ahogyan manapság mondani szokás. A világ ezen kevés embere közé tartozik emeritus pápánk, Benedek is. Erre rímel: meglátni a napvilágot. Anno Domini 2017-ben, április 16-ám ez már kilencvenedszer lesz így. Ezen a napon ér végére a Föld kilencvenedik napkerülése – természeti dátum ez, egyszersmind szép nap. Egy kilencvenedik születésnap világi dátum. Ami Benedek pápa eddig volt, annak – a naptárak és évek agendáját látva kijelenthetjük – világtörténelmi formátuma van.

A müncheni Gregorianum Benedek pápa életének egyik első teológiai helye, ahol én is, huszonöt évvel később, ám mégis ugyanazokban a termekben, s az egész épület szívében a csodálatos, román stílusú Krisztussal a ká-

polnában, én is egy ideig éltem és olvastam és tanultam: ahogy oly sokan, én is. Csakhogy nem mindenkiből lett pápa. Jó, ha ma ezért is hálát adunk az Istennek.

Egyszer láttam őt, a jövendő pápát, még érsekként, amint a freiburgi dómban pappá szentelte több évfolyamtársamat. Aztán láttam őt újra meg újra a képernyőn, ahogyan Benedek pápa Urbi et orbi áldást osztott, amely megfelelő lelkület és megfelelő cselekvés esetén természetesen otthon is „érvényes", ahogy hallottam. Napjainkban egy olyan világban élünk, melyet az „értelmes" szó kormányoz, s a világ teljességgel ennek megfelelően is néz ki. Szerencsénkre – s milyen áldás ez! – azonban vannak olyanok, mint Benedek pápa s az ő könyvei. Ezeket is azért s megértés és az érteni akarás érdekében írták.

Amikor Silja Walter, a nagy svájci költőnő, aki a Zürich határban található Fahr bencés kolostorban élt Maria Hedwig néven, kilencvenesztendős lett, akkor egy figyelmes beszélgetőtárs feltette neki a kérdést a svájci rádióban: ennyi idősen hogyan érzi magát, hogyan gondolkodik ezen a napon? Így felelt: „Várakozással teljes vagyok". Jómagam is hallgattam ezt a beszélgetést. Várakozással teljes: milyen szép kifejezés, micsoda bizakodó felelet! Silja Walter legfőképpen azt mondta ki, hogy a hit a legszebb minden valóság közül.

*

Krzysztof Penderecki (szül. 1933), zeneszerző · Krakkó

Miután megkomponáltam a Lukács-passiót, a szememre vetették, hogy elárultam az avantgarde-ot, amelyből merítettem. Nem árulásról volt itt azonban szó, hanem a letűnt értékekhez való visszatérésről, s annak megkísérléséről, hogy újólag folytassam a bachi modellt. A nagy Johann Sebastian Bach, a zeneszerző és tudós, saját korának a tanúságtételét hagyta hátra. Legbensőbb vágya arra irányult, hogy a művészet révén dicsérje a Teremtőt. Megtisztelve érzem magam, hogy Szentséged passiómban nem csak Krisztus szenvedésének az értelmét, hanem a XX. század tragédiáját is érzékelte. Mindig is azon fáradoztam, hogy zenémmel a belső értékek mellett tegyek tanúságot.

A *Deus caritas est* kezdetű enciklikában foglalkozott a szeretet eltérő dimenzióival. Ehhez hozzá szeretném fűzni, hogy az egyik legnevesebb XIX. századi lengyel költő, Cyprian Kamil Norwid, a szépséget a szeretet egy formájaként határozta meg. Én változtatnék kissé ezen a gondolaton, amikor hozzáteszem: az Ön által szeretett zene a szeretet és a szépség formája. Mennyire közel állnak hozzám az Ön szavai, milyen veszélyes az az ember,

aki ki akarja törölni a liturgiából a zenét. Hisz mégiscsak az zene ad értelmet az élménynek, s bevezet minket a szépség világába, feltárva előttünk a *sacrum*ot. Mennyire szükségünk van rá, hogy keressük a szépség kinyilatkoztatását, hangsúlyozta a művészekhez írott levelében Szent II. János Pál.

Kilencvenedik születésnapja alkalmából szeretnék jó egészséget és Isten áldását kívánni Önnek. Találjon időt arra, hogy Bachot és Mozartot játsszon. Vagy akár Chopint is?

*

Wolfgang Seifen (szül. 1956), zeneszerző és orgonista · Berlin

Egyházzenészként és a liturgikus orgonajáték és improvizáció tanáraként különösen is köszönetet mondok XVI. Benedek emeritus pápának a számos megnyilatkozásért és tanulmányért, melyben a liturgia ünneplésével és az egyházzene magas követelményeivel foglalkozott, ahogyan ez megfogalmazást nyer a II. Vatikánum dokumentumaiban. Sajnos azt tapasztaljuk, hogy az istentisztelet megformálásában és az Eucharisztia megvalósulásában banalitás és trivialitás terjed szét. Ennek kapcsán Benedek pápa folyamatosan és sajátos, magas szintű kompetenciával nyilvánult meg írásban és számos előadásban. Ezek az értékes kommentárok fontos útmutatást jelentettek és jelentenek számomra az egyházzenészek képzése során, ugyanakkor a jövendő egyházközségi zenei szolgálat belső irányultságának az alapját is képezik. A II. Vatikáni Zsinat által az egyházzene terén megkövetelt magas szintű művészi igény mindig megmutatkozott és tapasztalhatóvá vált a pápai istentiszteletek során.

A Benedek pápa személyére irányuló csodálatomnak az az alapja, hogy a teológiai szempontból igen bonyolult összefüggéseget nem csak kompetens módon, hanem „egyszerű szavakkal" tudja érthetővé tenni mindenki számára. Írásai és könyvei ezért a hívők számára is nagy és túlcsorduló értékkel bírnak, és bizonnyal megerősítették számtalan ember hitét, ezáltal feltárva a Szentírást.

Kilencvenedik születésnapja alkalmából továbbra is Isten áldását kívánom XVI. Benedek emeritus pápának, és köszönetet mondok szentírás-értelmezéséért és ezen szolgálatának a mindennapi életünk terén való jelentőségéért.

*

Christoph Schönborn bíboros (szül. 1945) · Bécs

1972/73-ban egy éven át én is vendég lehettem Ratzinger professzor doktorandusz-körében. Mióta pedig 1977-ben müncheni érsek lett, bizonyos ér-

telemben adoptáltként vehettem részt az időközben már legendássá vált tanítványi körében. A Nemzetközi Teológiai Bizottság tagjaként 1982 és 1995 között pedig megtapasztalhattam őt e szervezet szuverén elnökének szerepkörében. 1995 és 2005 között tagja voltam a Hittani Kongregációnak, s megismerhettem, milyen máshoz nem mérhető mesteri módon vezette a Szentszék e legfontosabb dikasztériumát.

Számomra mindezen évek során mégis kétségkívül az az öt év (1987–1992) volt a leginkább fontos és jelentős időszak, amikor intenzíven együtt munkálkodtunk *A Katolikus Egyház Katekizmusán*. II. János Pál pápa 1986-ban nevezte ki őt a II. Vatikáni Zsinat katekizmusának a kidolgozásával megbízott bizottságnak az elnökévé. 1987-ben lettem a szerkesztői tanács titkára.

Ezzel új feladat kezdődött számomra, amelyet ma is életem legnagyobb, legizgalmasabb és legszebb kihívásának tekintek. Szerencsésnek éreztem magam, hogy Ratzinger bíboros vezetése alatt dolgozhatom, igen, ez szerencse és kiváltság volt. Ő adta elénk ennek a bátor tervnek a kereteit. A négy részből álló 1566-os *Tridenti Katekizmus* kínálta a modellt: hitvallás, szentségek, tízparancs és miatyánk. A témák tárgyalásának módját is Ratzinger bíboros terjesztette elénk: az Egyház hitre és erkölcsre vonatkozó teljes tanításának a szépsége, koherenciája, organikussága kellett, hogy megmutatkozzon ebben a kompendiumban. Nem vitákat, nem teológiai disputákat, hanem csakis azt kellett előadni, amit az Egyház tanít és megél. Ratzinger bíboros olykor beszélt arról, csodának tartja, hogy a *Katolikus Egyház Katekizmusa* röpke öt év alatt megszülethetett, ellenére a kemény kritikának, amellyel egy ilyen katekizmus ötletét illették, és ellenére mindazon vélekedéseknek, melyek szerint képtelenség megalkotni egy ilyen művet a kulturális és teológiai pluralizmus korában. Én magam is az isteni kegyelem csodájának tartom ezt. Látom azonban azt is, hogy ünneplő Testvérünk milyen fontos eszköze volt ennek a csodának. Erről sokat mesélhetnék. Anekdotákat, teológiai, lelki vagy gyakorlati dolgokat a hit e könyvének a keletkezéstörténetéből. Most csupán maradandó köszönetemet fejezhetem ki azért, hogy részese lehettem ennek a munkának, s ünneplő Testvérünk mesteremnek, hitbeli tanítómnak és barátomnak bizonyult mindezen felejthetetlen évek során.

*

Federico Lombardi SJ (szül. 1942), a Szentszék egykori szóvivője · Róma

XVI. Benedek az igazság keresője és szolgája, nem pedig az egyszerű kompromisszumé; a hit és kultúra közötti párbeszéd bátor építője korunkban

– félelemmentesen, nyomatékkal rámutatva a modern társadalom veszélyeire, különösen is annak veszélyére, hogy az európai társadalmak elveszítik lelki alapjaikat; az Egyház hitének a figyelmes és intelligens őre ő; aki alázatos és lojális az Egyházban élő emberek bűneiből és korlátaiból fakadó következmények magára vállalásában, valamint abban a kitartásban, melyre ahhoz van szükség, hogy megkezdjük a személyes és intézményes megtisztulást és megtérést; a kitartásban, melyre ahhoz van szükség, hogy mindannyiszor felvállaljuk a magunk felelősségét, és kialakítsuk a megelőzés mélyen meggyökeresedett kultúráját. Okos, tisztán fogalmazó és világos kommunikátor, akinek mély gondolatai és meggyőző megfontolásai vannak; az igaz és a szép közötti transzcendentális egységnek, a zene és a művészet lelki és felemelő jelentőségének a tanúja; a saját erőknek a felvállalt szolgálatból fakadó felelősség mérlegén való lemérése Isten előtti megkülönböztetésének a példaképe, egészen a konkrét lemondásig, ami egyedülálló az elmúlt évszázadok történetében. Az egyetemes Egyház vezetésének feladatában ezáltal új teret és szabadságot nyitott meg utódai előtt.

Személyesen kiváltságnak tekintettem, hogy ott lehettem és szolgálhattam őt. Az Egyház és korunk emberisége tisztelettel és hálával tartoznak neki.

*

Charles Taylor (szül. 1931), filozófus · Montreal

Örömömre szolgál, hogy kilencvendik születésnapja alkalmából a legjobbakat kívánhatom Joseph Ratzingernek, és köszönetet mondhatok neki teológiai munkásságáért. Nekünk, kereszténynek, újra meg újra hitünk lényegi magvára: az *agapé*ra kell irányoznunk a hitünket. Erre utalt Ratzinger írásaiban és híressé vált enciklikájában. Ezért mindannyian adósai vagyunk.

*

Jean-Luc Marion (szül. 1946), filozófus · Paris

Az intézmények esetében gyakran sor kerül arra, hogy a tekintély azt hiszi: eljárhat racionalitás nélkül, a racionalitás pedig nélkülözheti a tekintélyt. Az Egyházon belül is vannak püspökök, akik azt hiszik, nincsenek alapjában ráutalva a teológiai érvekre, és vannak teológusok, akik arra tesznek kísérletet, hogy a tanítás karizmájának hiányát akadémiai szaktudással kompenzálják. Joseph Ratzinger, akit 1975 óta kiváltképp a *Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat* müncheni, illetve római találkozója révén ismerek, intézményes tekintélyét szüntelenül a mélységes teológiai tárgyi tudásra alapoz-

ta; kiemelkedő tudományos jártasságát pedig az igény hatotta át, hogy megerősítse testvérei hitét. Ebben áll az ő sajátos karizmája: csakis szavai ereje révén hirdette „Krisztus titkát" (vö. Kol 4,3).

*

Julia Kristeva (szül. 1941), filozófus · Paris

A 2011. október 27-i assisi találkozó. Az őt átható tekintete, szavainak határozottsága és nyíltsága... Miután a nem hívő résztvevők nevében beszéltem, XVI. Benedeké a szó. Az ő szemében mi „kereső emberek" vagyunk, akik „belső tusájuk" és „kritikai ellenvetéseik" révén „megkérdőjelezik a vallások követőit" és „a hívők lelkére beszélnek", nehogy bárki is úgy vélje, az igazság „birtokosa", hanem sokkal inkább legyen „eltökélt az ember méltósága melletti" síkra szállásra s „a béke ügyének közös szolgálatára" (beszéd a Santa Maria degli Angeli bazilikában). Ez a filozófus-pápa meg van győződve arról, hogy az európai kultúrának sajátos képességei vannak; magában hordozza ezeket, kérdést intéz hozzájuk, s arra ösztökél minket, hogy éljünk ezekkel. Egész működése során, de különösen is pápasága nyolc esztendejében, XVI. Benedek szüntelenül kiállt meggyőződése mellett, miszerint Európa képes „visszahatolni a felvilágosodás mögé", amennyiben „kiterjeszti az észről vallott felfogását", hogy így megnyíljon a „hit ésszerűsége" előtt, ami a kultúrák közötti párbeszéd egyetlen lehetséges útja (regensburgi beszéd, 2006. szeptember 12.).

Assisiből való hazatérésem után megkíséreltem, hogy elmélyültebben elgondolkodjam erről a „hitre irányuló hihetetlen szükségről", és az eredetileg a Párizsi VII. Egyetemre tervezett, e témát taglaló szemináriumomat áttettem a párizsi Hopital Cochin-ben található „Maison des adolescents"-be („az ifjak háza"). Napjainkban azokat a fiatalokat veszik fel ebbe az intézménybe, akik a radikalizálódás útjára léptek.

*

Holm Tetens (szül. 1948), filozófus · Berlin

Ültek már filozófusok a császári trónon. Vannak filozófusok Péter székében is. Mielőtt pápává választották volna, Joseph Ratzinger már jelentős teológus volt, jobban mondva: izgalmat keltő és ösztönző teológiai gondolkodó. XVI. Benedek pápaként is ilyen maradt, sőt kifejezetten radikális gondolkodónak mutatkozott. Csak egy hatásos példa: Hol olvastunk kíméletlenebb és következetesen átgondoltabb diagnózist a reményre való képtelenségünk-

ről, mint Benedek *Spe salvi* kezdetű enciklikájában? Azt írja az „örök életről", hogy nem kevesebb, mint a keresztény hitvallás egyik központi reményszava: „Szeretnénk valahogyan magát az életet, a tulajdonképpenit, melyet a halál sem érint; ugyanakkor nem tudjuk, mire törekszünk. Nem tudunk fölhagyni azzal, hogy törekedjünk utána, de tudjuk, hogy mindaz, amit megtapasztalhatunk vagy megvalósíthatunk, nem az, amire vágyódunk. Ez az ismeretlen »valami« az igazi »remény«, mely űz minket, s ugyanakkor ismeretlen volta az oka minden kétségnek, ahogy az igazi világra és az igazi emberre vonatkozó minden pozitív és minden romboló kezdeményezésnek is. Az »örök élet« kifejezés próbál nevet adni ennek az ismeretlen ismerősnek. Szükségszerűen nem megfelelő kifejezés, amely zavart kelt" (nr. 22).

Egyetlen filozófus sem jut eszembe, aki közvetlenebbül és dísztelenebbül nevén nevezte volna strukturális vakságunkat, mely a filozófusok által a „jó életnek" nevezett valóságra irányuló kérdés kapcsán fellép, valamint az erre a jó életre irányuló elképzeléseink irritáló tartalmatlanságát. A keresztények (és a nem keresztények) reménysében annyira kompromisszummentesen és félelemmentesen kell megfogalmaznunk ezt a szavakat nem találó elégtelenséget, ahogyan azt Benedek tette. Csakis ekkor hull le szemünkről a hályog, miért egyenesen szükségszerű, hogy „gyöngeségünkben a Lélek siessen segítségünkre", mivel mi tényleg „nem tudjuk", mit kell kérnünk és remélnünk. Még a filozófus is csak nehezen kerülheti el, hogy ne erre a végkövetkeztetésre jusson.

*

Wolfgang Schüssel (szül. 1945), Ausztria szövetségi kancellárja 2000–2007 között · Bécs

A pápák nagyszerű példaképek, a várakozások, remények, a vigasztalás, az útmutatás, az intés és az értelemadás projekciós felületei. XVI. Benedek esetében mindez az átlagosnál inkább igaz: zsinati teológus, számos könyv és számtalan írás szerzője, a Hittani Kongregáció vezetője, II. János Pál közeli munkatársa. 2005-től pápa, aki 2013-ban a szerénység és alázat szokatlan aktusával visszavonult.

Néhány alkalommal személyesen is találkozhattam Benedek pápával, és mindig mély benyomást gyakorolt rám lelkisége és gondolatainak mélysége. Figyelmes, érdeklődő, fókuszált, érdeklik a nagy összefüggések. Mielőtt Ausztria 2006-ban átvette az EU elnökségét, magánkihallgatáson jártam nála, ő pedig elfeledkezett az időről – mindent tudni akart Európáról, gondjairól és kihívásairól, a bővítésről, a vallások párbeszédéről.

Nagyon érdekfeszítőnek találtam Benedek pápa társadalmi tanítással foglalkozó, *Caritas in veritate* kezdetű enciklikáját, amelyben a pápa nyílt vádbeszédet intézett a világban tapasztalható égre kiáltó igazságtalanságok ellen, másfelől azonban szembe is állította ezekkel a felelősségteljes szociális piacgazdaság vonzó ellen-modelljét. Nem szabad a globalizáció áldozataivá válnunk, sokkal inkább annak alakítóivá kell lennünk. Már-már prófétaiak voltak szavai: a migráció korszakos társadalmi probléma, amely messzire kitekintő politikát és nemzetközi együttműködést követel meg.

Örök emlék marad számomra Benedek pápa 2010 decemberi látogatása Ausztriában. Bajor szomszédként ő jól ismeri és becsüli országunkat. A Szentatya a Hofburgban mondott beszédében világosan megnevezte az „európai életmodellt". Ez az egyedi „way of life" összekapcsolja a gazdasági hatékonyságot a társadalmi igazságossággal, a politikai sokféleséget a toleranciával, a liberalitással, a nyitottsággal és az értékekhez való ragaszkodással.

2012 júliusában Daniel Barenboim vezényletével hangzott fel Castel Gandolfóban Beethoven 5. és 6. szimfóniája – Benedek pápa figyelmes hallgatóként vett részt az eseményen. Megindító szavakkal mondott köszönetet az East-West Divan Orchestra izraeli, palesztin és arab zenészeinek békét és kiengesztelődést hirdető üzenetükért. A zene a különbözőségek harmóniája, Beethoven pedig az élet eltérő arcainak a tolmácsa – dráma és béke, sorsküzdelem és a bukolikába való alámerülés. Ez a pápa tudja, miről beszél és ír. Utat mutat, előre gondolkodik és utólag megfontol. Egyszerre európai és világpolgár. Jó, hogy van nekünk.

*

Hans Maier (szül. 1931), politikatudós · München

Ratzinger, a teológus a kezdetektől fogva igen pontosan fogalmazott, ugyanakkor mégis könnyed és biztos kézzel írt. Hiányzott belőle minden, ami túlfeszített, tetszőleges, önkényes. Gondosan előkészítette az érveit, kifejtette és elmélyítette azokat. Ehhez jött még hozzá a természetes elbeszélői sodrás – ez legszebben a *Bevezetés a kereszténység* című művében bontakozott ki: e könyv nyelvezete valamiképpen Duna-melléki, sodró, ami teljesen a hatása alá vonja az olvasót.

Ugyanakkor a kezdetektől fogva ott volt a vitázó, harcos teológus Ratzinger is. Kritika, polémia, bizonyos mértékig akár gúny is – mindez hozzátartozik az író Joseph Ratzinger összképéhez. A vitázó kedvet persze sakkban tartotta a hivatalból fakadó kímélet – az irónia, a maró humor, a szarkazmus Ratzinger esetében szinte soha nem önállósítja magát úgy, ahogyan azt Henri

de Lubacnál vagy akár Hans Urs von Balthasarnál tapasztaljuk (vagy, egészen másképpen, Kalr Bathnál). Az érzékeny humor ezzel együtt mégis mindig kéznél van.

Alig találunk Ratzingernél homályos pontokat. A német tudósoknál nem egyszer megszokott hieroglifikus adalékoktól is tartózkodik. Legjobb mondatai ellenben világosságot és átláthatóságot tükröznek. Ezen a téren a franciákra üt (akik komoly hatást gyakoroltak irodalmi habitusára!). Itt is áll: Ha az olvasó előtt valami homályban marad, akkor az író csak fél munkát végzett. A világosság előrébb való, mint a – valós vagy vélt – „mélység". Paul Valéry *Mon Faust*jában ironikusan „az Elmélyítő"-nek nevezi az ördögöt.

*

Ludger Schwienhorst-Schönberger (szül. 1957), bibliatudós · Bécs

XVI. Benedekben újra meg újra megérint engem az egyenesen előre haladó érvelő gondolkodás világossága, következetessége és a feltárni, megérteni szándékozott valóság előtti hirtelen megállás között érezhető csodálatos feszültség. A teológia mindig ki van téve annak a veszélynek, hogy azt, amit szavai segítségével fel akar tárni, s fel is kell tárnia, ugyanezen szavak révén el is rejti. Ebbe a veszedelembe épp úgy belepusztul a progresszív, mint a konzervatív lélek. Gyakorolni kell a belső észrevételt, hogy felismerjük e veszélyt, és még inkább gyakorolnunk kell, miként tudjuk kikerülni azt. A Szentírás lelki értelmezést, Thomas Merton szavai szerint, „azáltal sajátítja el az ember, hogy az éjszaka csöndjében, egyedül elmélkedik a Szentírásról". Úgy tűnik, Joseph Ratzinger ezt tette egy életen át. Neki sikerült az, amiről a nagy zsidó filozófus, Maimonidész ír, s amit Eckhart mester a valóban sikerült szentírás-értelmezés modelljeként dicsér: „Az Írás igazsága olyan, mint egy aranyalma, melyet kívülről egy ezüst háló font körül. Ha az ember messziről tekint rá, vagy értelem nélkül nézi, akkor úgy véli, ez csak ezüst. Ha azonban olyasvalaki szemléli, akinek éles szeme van, akkor lelepleződik előtte, hogy mi is rejlik a belsejében, s fel fogja ismerni, hogy aranyból van". XVI. Benedek ezt az aranyat mutatta meg nekünk. Azon lámpások közül való ő, akiket – Sienai Szent Katalin szavával – az Úr mindig újra elküld közénk, „hogy megvilágítsák a vakokat és a késedelmes megértést". Szívből köszönöm ezt a jubilánsnak!

*

Hansjürgen Verweyen (szül. 1936), teológus · Freiburg im Breisgau
Joseph Ratzinger mindig is hangsúlyozta, hogy 1959-ben, bonni tanári tevékenységének megkezdésével, új szakasz nyílt meg életében. Ezt kivehetjük már 1998-as emlékirataiból is. Még 2005-ben, a kölni XX. Világifjúsági Találkozó alkalmából is arról beszélt köszöntőjében az immár pápává lett teológus, hogy ez az időszak „a megindulás, az ifjúság, a zsinat előtti remény felejthetetlen éveit" jelentette a számára. Bonni szemináriumainak vitáin egy fiatal diák teljes hevével támadtam – sajnos csak később jöttem rá, hogy az ő ilyenkor tanúsított nyitottsága egyáltalán nem volt magától értetődő egy „nyilvános rendes professzor" esetében. 2007. február 24-én ezt írta nekem könyvemről, melyet gondolkodása fejlődésének szenteltem: „Jónak tartom, hogy kritikus beszélgetés formájában szerkesztette meg az egészet". Szívből hálás vagyok a folytatólagos barátságért, amellyel tanárom megajándékozott engem.

Közvetítésének hála kezdhettem meg ötven évvel ezelőtt tanári tényke-désemet (mint *assistant professor* és „világi teológus"!) a University of Notre Dame-on. Megkíséreltem, hogy ott is továbbadjam teológiája középpontját, Krisztus „proegzisztenciáját", „being-for"-ját. Már egy 1967-es előadásában, Jézus szavait („Ez az én testem, mely értetek adatik") kommentálva hangsúlyozta, hogy ez az „értetek" határozza meg Jézus valóságának a magját, egész létezését. A Beneventói Egyházmegye 2002-es eucharisztikus kongresszusán tartott előadásában hangsúlyozta, hogy az Úr nem egyszerűen ezt mondja: „Ez az én testem" (ahogyan azt még az 1962-es misekánon szövegében is olvassuk), hanem: „Ez az én testem, mely értetek adatik". Az önátadás aktusa révén maga is valamiképpen ajándékká alakul át. Napjainkban is itt lelem fel azt, ami leginkább Joseph Ratzingerhez köt.

*

Ulrich Wilckens (szül. 1928), az Elbától északra fekvő egyházkerület evangélikus emeritus püspöke · Lübeck
XVI. Benedek emeritus pápa teológiáját lényegileg jellemzi a következő hármasság összhatása:

– Jézus Krisztusnak, Isten emberré lett fiának a keresztje mint áldozat minden ember vétkéért;

– Isten szeretete, mely Jézus Krisztus szenvedésében és a Megfeszített feltámadásában érte el a teljességét;

– a Szentlélek, aki egyesíti az Atyaistent és a Fiúistent, egyszersmind Isten gyermekeiként részesíti a hívő kereszténveket Isten szeretetének az üdvrendi történésében, s ily módon egyesíti őket Istennel és egymással.

Ez az istengyermekség az eucharisztikus lakoma ünneplésében válik konkréttá a hívő életében. Ennek során, a Szentlélek működése révén oly módon válik jelenvalóvá Jézus utolsó vacsorája a tizenkét apostol-tanítványnyal, hogy a világ minden ünneplő közössége eggyé válik mint Krisztus egyetlen testének a tagja. Az Egyház ebben az értelemben lényege szerint eucharisztikus közösség, amely Isten szeretetében úgy él Krisztusban, mint *una sancta catholica et apostolica*.

Ebben a hitben vasárnapról vasárnapra hálás szívvel megtapasztalhatjuk az Eucharisztia ünneplésében a hármas-egy Isten csodálatos valóságát, és ebben a hitben mélységesen egynek érzem magam Önnel, Benedek testvérem, s kilencvenedik születésnapja alkalmából a bibliai üdvözléssel köszöntöm Önt: „Krisztus békéje legyen veled!"

Fordította: Török Csaba

Szalay Mátyás

A „világi ész" meghaladásáról

Kiegészítő elemzés Don Javier Martínez érsek dolgozatához

„Ne hasonuljatok a világhoz,
hanem gondolkodástokban megújulva alakuljatok át."
(Róm 12,2)

HAGYOMÁNY ÉS ÚJRA-EVANGÉLIZÁCIÓ

Don Javier Martínez írása bő másfél évtizeddel ezelőtt jelent meg először, s azóta gondolatai számos nyelven napvilágot láttak. A 2006-os lengyel kiadáshoz írt utószó nyomán kibontakozó teológiai, politika filozófiai vitában merült fel a „granadai iskola" kifejezés, egyértelművé téve, hogy az írás több mint egy magányos teológus elvont elmélkedése: olyan iránymutatás és programbeszéd, amely egy szélesebb gondolkodói közösség alapelveit fogalmazza meg. Ha a nyelvi kifejezés mögötti mély értelmet kívánjuk megérteni, érdemes megfigyelni, miben érhetők tetten ezen elmélkedés konkrét ekkléziológiai következményei, vagyis hogyan alakította át azt a közösséget, amely elsődlegesen célpontja volt. Martínez érseket az itt közölt gondolatmenet indította arra, hogy ha nem is egyedülálló, de szokatlan módon lásson hozzá a rábízott érsekség újra evangelizációjához. Magyarországról nézve talán furcsának tűnhet, hogy a keresztény hagyományokkal rendelkező Andalúziában egyáltalán felmerül az evangelizáció és különösen a magukat kereszténynek vallók evangelizációjának szükségessége. Még a keresztény hagyományok esetén is beszélhetünk azonban élő és halott, a lélekkel teli és a kiüresedett, hitelét vesztett tradíció különbségéről. A vallási hagyomány esetén is elképzelhető ugyanis, hogy már nem megtartó erő és kifinomult forma, hanem értelmét vesztett dísz, amely nem felmutatja, hanem eltakarja az eredeti üzenetet. Ez mindig a jelenhez hivatott szólni és a jelen legmélyebb, nem a múltban gyökerező, hanem az időn túli (supratemporalis) értelmét fedi fel.

A szöveg által hirdetett spirituális és kulturális újra-evangelizáció ugyanakkor nem a régi formák eltörlésére irányul; célja sokkal inkább az ezekben rejlő, eredeti értelem újrafelfedezése, jelenvalóvá tétele. Ennyiben teljesen hagyományőrző, hiszen a megtestesült Isten jelenlétének, a Vele való talál-

kozás teljes értelmének megélése nem absztrakt szellemi, hanem testi-lelki hivatás, és ezért elképzelhetetlen olyan nyelvi, kulturális és közösségi formák nélkül, amelyekben ez az értelem a maga konkrétságában és jelenvalóságában szabadon kibontakozhat és teljesen odaajándékozhatja magát.

Éppen a keresztény hagyomány védelmében bízta Martínez érsek az állami egyetem teológiai karának sajnálatos botrányai láttán a szeminaristák képzését saját alapítású teológiai és filozófiai intézetekre (Lumen Gentium és Instituto de Filosofía Edith Stein). E lassan megszilárduló két intézmény hivatott olyan szellemi műhelyként a szeminaristákon, tanulni kívánó szerzeteseken és világi diákokon kívül az érsekség különféle közösségeit szolgálni, amelyben a fragmentálódott tudás jobbára személytelen átadása helyett egy egészen más logikájú diskurzus érvényesül: hit és ész szüntelenül inspiráló egysége, valamint elmélet és gyakorlat imádságos összefonódása.

Martínez érsek hasonló kezdeményezése a Nuevo Inicio (új kezdet) nevű kulturális központ és könyvkiadó is.[1] Ezen intézmények hivatása is az, hogy segítsenek újra tudatosítani a granadai és a tágabb Egyházban a keresztény tapasztalat egyszerű igazságát, miszerint az emberi természet Krisztusban mutatkozik meg, és benne teljesedik ki. Világossá kell tenniük, hogy ez az igazság a tudás és az emberi tevékenység különféle területein egyaránt érvényes, minthogy Krisztus, „az új Ádám, az Atya és az ő szeretete misztériumának kinyilatkoztatásában teljesen föltárja az embert az embernek, és megmutatja magasztos hivatását."[2]

ÁTLÉNYEGŰLŐ ÉRTELEM

Martínez érsek előadásában amellett érvel, hogy a „világi ész-használat" egyeduralkodóvá válásával az Egyháznak több mint húsz évszázados fennállása óta az egyik legnagyobb kihívással kell szembenéznie. Nézete szerint hit és ész (fides et ratio) eredendő egységének megbomlása, pontosabban radikális szétválasztásuk egy olyan sajátos észjárást és beállítódást honosított meg a nyugati civilizációban, amelynek romboló hatása az élet minden szférájában érezhető, a gazdaságtól a politikán át a kultúráig. Minthogy a világi ész dominálta hit semmi érdemlegeset nem tud mondani e területek

[1] Ide sorolhatnánk még a lassan elinduló egyházzenei központot, valamint az ISCO-t (Centro Internacional para el Estudio del Oriente Cristiano) A Keleti Kereszténység Tanulmányozásának Nemzetközi Központját (http://www.icsco.org/).

[2] *Gaudium et spes*, 22.

alapvető kérdéseiről, érdektelenné válik és visszaszorul a szekuláris életfelfogás szerint pusztán tolerálandó jelenségek körébe.

A „világi ész" bírálata természetesen nem a világ mint olyan, vagy a világi intézmények és az ateista filozófia ellen irányul, hanem mindenekelőtt ahhoz az Egyházhoz szól, amely vagy kritikátlanul magáévá tette a szekuláris észjárást, és ezért meghasonlott önmagával, vagy éppen radikálisan támadva, átvette annak egész fogalomrendszerét és életformáját, és ez által felejtett el önmaga, Krisztus teste lenni. Martínez érsek gondolatmenetének sarkalatos pontja, hogy a megveszekedett szembenállás és a kritikátlan behódolás egyaránt hamis alternatívák, minthogy a szemlélő mindkét esetben a világi észhez képest határozza meg önmagát és saját álláspontját, ahelyett, hogy Krisztus igazsága felől értelmezné a világi ész működését, elveit, intézményeit, kulturális, gazdasági és politikai, etc. jelenségeit.

Nem meglepő tehát, hogy az egyetlen ésszerű kiút e nehéz helyzetből a teljes fordulat. Martínez érsek figyelemreméltó éleslátással ugyanakkor azt is megjegyzi, hogy a megtérés többet kíván egy jámborabb és erkölcsösebb életvezetésnél. A *conversio* mindenekelőtt azt jelenti, hogy a szekuláris észjárás és logika helyett a hittől átitatott ésszerűség szerint tekintünk minden személyes viszonyunkra Istennel, az Egyházzal, magunkkal, másokkal és a teremtett világgal, és így fogadjuk be a jelenségeknek az e viszonyokban kirajzolódó értelmet.[3] Úgy is fogalmazhatnánk, a teljes gyógyuláshoz a morális fordulat, az irányváltás kevés; olyan valódi és hosszú terápia szükséges, amelynek révén minden lelki fakultás átlényegül és visszanyeri eredeti szabadságát: az értelem, a képzelet, az érzelmi világ, az emlékezet és különösen az akarat. E gyógyító átlényegülésben kétségkívül a *philosophari in Maria*-jellegű filozófiai reflexió is lényeges szerephez jut.

Nem térhetünk ki részletesen arra, mit jelent pontosan a *philosophari in Maria*[4], és milyen komplex módon kapcsolódik a megtéréshez. Annyi azonban bizonyos, hogy az ilyesfajta bölcseleti elmélkedés egyik alapvető feladata tisztázni, *pontosan hogyan jellemezhető a szekuláris ész működése.*

[3] A *Deus caritas est*, 28 szerint: „A hitnek megvan a maga lényege, tudniillik hogy találkozás az élő Istennel – olyan találkozás, mely az ész sajátos területét messze meghaladó új horizontot nyit számunkra. Ugyanakkor az ész számára tisztító erő is. Isten távlatából szabadítja meg vakságától, és segíti, hogy egyre inkább önmaga legyen. Lehetővé teszi az ész számára, hogy jobban működjön és sajátos tárgyait jobban lássa."

[4] Ld. II. JÁNOS PÁL, *Fides et ratio*, 100–108; Ld. erről különösen: Caldera, Rafael Tomás, "El oficio del sabio" 1996 és Allen, Prudence. "Mary and the Vocation of Philosophers", New Blackfriars 90.1025 (2009) 50–71.

E kérdés érthetően csak egy külső, vagyis az átlényegült hívő értelem perspektívájából vethető fel és válaszolható meg, hasonlóan ahhoz, ahogyan az egyházatyák is csak Krisztus radikális újdonságának perspektívájából érthették meg és értékelhették a görög és zsidó kultúra hihetetlen teljesítményeit, illetve hiányosságait. E különleges nézőpontból válik ugyanis világossá az, amit Martínez érsek is kiemel: a hittől elszakadt, világi ész működése akkor a legveszélyesebb, ha a felvilágosult hit álruháját ölti fel. Paradox módon azonban az ész szembeszállva a hittel, illetve „megszabadulva annak terhes kötelékeitől", mindenütt sajátos hitrendszereket alakít ki, amelyek egy totális igényű komplex álvallásban és bálványimádásban öltenek testet.[5]

Martínez érsek teológiai és pasztorális gondolatmenete a világi ész sajátos működését, vagyis e hitrendszer kialakulását, inkább csak a drámai következmények felől vizsgálja, és ezekre alapozva igyekszik útmutatást adni. Eközben azonban megemlíti a világi ész működésének néhány fontos jellemzőjét. Kiegészítve ezeket néhány új szemponttal, a továbbiakban e tulajdonságokat igyekszem gondosabban szemügyre venni, kimutatva, hogy szerves egységet alkotnak, előfeltételezik és kiegészítik egymást.[6]

A „VILÁGI ÉSZ" MINT A HIT ÁLTAL ÁTFORMÁLT ÉRTELEM REDUKCIÓJA

Érdemes feleleveníteni, hogy Martínez érsek (Milbank és MacIntyre gondolatait követve) a világi észt mindenekelőtt a hit által átformált és kiteljesedett

[5] Kitűnően emlékeztet erre T. S. Eliot *Choruses from the „Rock"* című költeményében, amikor felidézi a vallások és a vallástalanság történetét a Negyedik rész VII. énekének végén ezt olvashatjuk: „Waste and void. Waste and void. And darkness on the face of the deep. / Has the Church failed mankind, or has mankind failed the Church? / When the Church is no longer regarded, not even opposed, and men / have forgotten / All gods except Usury, Lust and Power." Világos, hogy a vallástalanság átmeneti és látszólagos állapot, mely szükségképpen bálványimádásba torkollik. Ld. továbbá: Mrowczynski-Van Allen, Artur. *Between the Icon and the Idol: The Human Person and the Modern State in Russian Literature and Thought–Chaadayev, Soloviev, Grossman*. Vol. 16. Wipf and Stock Publishers, 2013.; ld. Cavanaugh, William T. *Theopolitical Imagination: Christian Practices of Space and Time*. A&C Black, 2002.; ld. Cavanaugh, William T. *Migrations of the Holy: God, state, and the political meaning of the church*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2011.

[6] Emberileg bizonyára lehetetlen a hittől átalakított ész teljes leírása, vagy akárcsak minden lényegi tulajdonságának megragadása. Hogyan is írhatnánk le azt az intellektust, amely még nem lát színről színre? És hogyan írhatnánk le azt, amelyik igen? Mindkettő lehetetlen. Amíg fennáll a világ, szükség van arra, hogy világossá tegyük, mit jelent és hogyan jellemezhető a participatív, tehát a bölcsességben részesülő és magát éppen így meghatározó észjárás. Hogyan gondolkoznak azok, akik arra hivatottak, hogy a világ sója legyenek? A só nem veszítheti ízét. (Mt 5,13–6) A különbség megragadása azt szolgálja, hogy felismerjük, miben rejlik a nagyobb szeretet, tisztább áldozat és hűségesebb odaadás.

értelem redukciójának tartja. A mérce itt is a reflektált Krisztus-tapasztalat, pontosabban az ennek révén átlényegült és kiteljesedett emberi értelem. Krisztushoz ugyan a hit által kapcsolódunk, a keresztény hagyomány egyik alapgondolata szerint azonban (ahogyan ez Martínez érsek előadásából is kiviláglik) a hit mindenekelőtt *szeretetválasz*, és ennyiben értelmi aktus is, hiszen annak felelünk, akit a szeretete révén felismertünk[7]. Ezért az értelem fogalmának és valóságának szűk korlátok közé szorítása egyszerre rombolja le a hitet és teszi lehetetlenné, hogy az értelem betöltse hivatását. Semmilyen szeretetválaszt nem lehet kikényszeríteni, így a hitet sem; különösen, mivel az emberi szabadság mindenekelőtt éppen a hit megvallásában és általa valósul meg. A szabadságunk lényege és formája, hogy Mária igenjét visszhangozva mi is ámen mondhatunk a Teremtő akaratára és Ön-kinyilatkoztató önátadására. A szeretetként megnyilvánuló Istent különös, mindent átfogó Értelemként befogadó intellektust illeti meg e szabadság és éppen ezen „igen"[8] révén képes a Logosszal találkozva átalakulni. Amikor a „világi ész" olyan értelemként határozza meg önmagát, mint ami független e találkozástól, vagyis a Krisztus és Logosz-tapasztalattól, elveszíti ezt az átfogó és minden emberi szeretetválaszt megalapozó, ajándék szabadságot is, pontosabban felcseréli az ész kicsikart mozgásterével.

Gondosan szemügyre véve a világi ész egyes tulajdonságait, mindegyik kapcsán az „abszolút szabadság" valamilyen fájó hiánya ötlik fel valamilyen formában. Ez is a világi ész drámai ellentmondása, hiszen a szekuláris gondolkodásmód éppen annak reményében utasított el minden hagyományt és formát, azért tört át minden korlátot és igyekezett megtisztulni és felnőni, hogy szabadabbá váljon. Az egyes tudományok a szabadság igézetében igyekeztek lerázni magukról a teológia gyámkodását, ennek a nevében függetle-

[7] Krisztust bizonyos értelemben ma is úgy ismerjük fel mint az emmauszi tanítványok (Lk 24, 13–35 és Mt 16,12–14): a kenyértörés szeretetteljes mozdulatában, tehát abban a gesztusban, amellyel odaajándékozza magát. A szeretet és ismeret összefüggését a világi észjárás sajátosan ismeri fel és ferdíti el, amikor megfordítja a sorrendet. Noha nem csak az igaz, hogy azt ismerjük, akit szeretünk, hanem az is, hogy azt szeretjük, akit ismerünk, a szeretet elsődleges és alapvető tapasztalat az ismerethez képest. A világi ész valódi logo-centrizmusát és alapvető reduktív vonását abban érhetjük tetten, hogy az ismeretet magasabb rendűnek és elsődlegesnek állítja be a szeretethez képes, amely így puszta emocionális és sokszor irracionális válasszá degradálódik.

[8] A befogadás „igen"-je kétségkívül mindenkor Mária igenjének visszhangja; a Szent Szűzben a bűntelen emberi természet teljessége mond igent a Teremtő megtermékenyítő és üdvözítő szavára. Ennek az igennek a teljes odaadottságából bontakozik ki minden szellemi bölcsesség, amely nem más, mint e logosz tiszta bebocsátása a világba. A filozófiai bölcsesség ennyiben elsődlegesen mindig is visszaadott szó, vagyis a termékeny hála kifejezése. A világi észjárás ennek a hálának mond ellent, amikor azzá akar válni, ami még nem, és nem abból akar visszaadni valamit, amiből egyszerre érdemtelenül és kiáradó gazdagsággal részesült.

nedik a politika az Egyház tekintélyétől, mint ahogyan a szabadság igézetében alakul ki a hittől elszakadt etika, gazdaság és kultúra is. A világi ész egyik legfontosabb jellemzője ez az önámító szabadság.

Sokkal inkább valamitől, mint valamire való szabadságról van itt szó[9], amely csak az eredeti, vagyis az eredet felől adódó és értelmezhető valódi szabadsággal szembeállítva leplezhető le, mely a halál és a szenvedés drámájában sem tűnik el. E valódi szabadság nem redukálható *én* és *nem-én* viszonyára[10]; lényegszerűen interperszonális jellegű, tehát mindenekelőtt a szeretett isteni és emberi másikhoz viszonyuló ember sajátos szabadságaként értelmezhető: az ember olyan legszentebb java, amelyet megkapott és *visszakapott* a Teremtőjétől, és ami csak egy helyreállított teremtésben élhető meg teljességgel – úgy is, mint valamitől való, és mindenekelőtt úgy, mint a hivatásunk megélésére adott szabadság.

A világi ész megtérítése – amelyre Martínez érsek dolgozata felhív bennünket – csak akkor lehetséges, ha a keresztény észjárás a szekuláris szabadság szűkös korlátai helyett és mellett képes az újrateremtett rend valódi és teljes szabadságát a maga vonzó, mert szép és jó igazságában feltárni. Ennek feltétele, hogy tapasztalati közelségbe hozzuk és elmélyedjünk a szabaddá tevő áldozat szeretetében. Nem a görcsös és akarnok önmegvalósítás, hanem az igazságként megtapasztalt szeretetteljes áldozat szabadíthat fel bennünket.

A továbbiakban a világi ész működésének hat olyan jellemzőjét[11] vizsgálom, amely a keresztény praxisban gyökerező gondolkodást megkülönbözteti a világi észjárástól – mely mindenkor olyan valódi szabadság, melyet az isteni szeretet alapozott meg.

Abból indulok ki, hogy bármi legyen is az értelmi vizsgálat tárgya, a világi észre jellemző megközelítésmód meghatározott jelleget mutat, amennyiben szabadsága híján egyértelmű korlátokba ütközik; minthogy képtelen a teljesség elgondolására, csupán féligazságokat ragad meg. Ezeket aztán, minthogy valóban igazak és – ahogyan Martínez érsek is utal rá – az emberi szív az igazságra szomjazik, piedesztálra emeli. Ezért módszertani értelemben a küzdelem a világi ésszel nem annyira igazság és hamisság szembeállí-

[9] Ld. Berlin, Isaiah, *Two concepts of liberty*, Berlin, I (1969): 118–172.

[10] Ld. Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts* (1796), in Johann Gottlieb Fichtes *Sämtliche Werke*, Bd. III, Berlin 46 (1845).

[11] A világi ész működésének teljes lényegelemzéséhez természetesen nem elég e hat tulajdonság kifejtése. Igyekeztem azonban olyan jellemzőkre összpontosítani, amelyek az adott teológiai, filozófiai és kulturális kontextusban különösen relevánsak. Választásom indoklását és/vagy bírálatát itt az olvasóra kell bíznom.

tását jelenti, mint inkább a féligazságok visszavezetését az eredendő és teljes igazságra. E törekvésben kaphat helyet az a filozófiai dialektika, amely kimutatja egy eretnekség sajátos korlátait, vagyis rátapint arra, hol fordul át egy féligazság állítása a teljes igazság tagadásába. Amikor most tudatosítani kívánjuk a világi ész korlátait, kritikai gondolamenetünk mindenkor hálából fakad a szekuláris gondolkodásmód által megragadott igazságokért. Bárhonnan jöjjön is az igazság, hálával kell tekintenünk rá, hiszen Krisztushoz, minden az igazság forrásához visz közelebb bennünket.

1. A világi ész erotikátlansága

Különösen igaz ez az erotikát illetően. A világi ész képviselői sokszor visszhangozzák Nietzsche kritikáját, miszerint a kereszténység kiölte az erotikát a kultúrából, szublimálta, vagy egy absztrakt idealizmus szűkös keretei közé szorította az ember természetes vágyait.[12] Bármilyen igaztalan is e gondolat a kereszténység alapvető tanítását illetően, kulturálisan igencsak találó, hiszen poszt-keresztény korunkban, ami e tekintetben megmaradt még a kereszténység üzenetéből, sokszor valóban nem több mint a moralizmus virulens testellenessége[13]. A világi ész e káros tendenciákkal szembefordulva a maga módján újra és újra a gondolkodás középpontjába emelte a szexualitást, a testiséget, az emberi viszonyok testi jellegét, s azt a tényt, hogy valamilyen formában minden emberi kapcsolatot mélyen átjár az egyesülés és termékenység vágya.

Ezen igazságok pontosabb megértéséhez elengedhetetlenül fel kell idéznünk[14] ezek végső alapját. Ez nem más, minthogy Istennek a teremtés és kü-

[12] Ld. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Jenseits von gut und Böse zur Genealogie der Moral*. Alfred Kröner, 1976., IV, 168. Ld. erről XVI. Benedek, *Deus caritas est*, 3.

[13] Platón természetesen nem volt testellenes. Ez a felvilágosodás anakronisztikus Platón-olvasatán alapuló vád igaztalan olyasvalakivel szemben, akinek – ellentétben modern vádlóival – nem adatott meg annak ismerete és tapasztalata, hogy Isten maga is emberi alakot öltve köztünk élt. A megtestesülés misztériuma az emberi értelem számára sosem fogadható be a maga teljességében és a gondolkodás számára egészen új távlatokat nyitott: teljességgel újraértelmezte test és lélek viszonyát. Platón kritikusai éppen erről a példátlan és korábban elképzelhetetlen krisztusi tény újdonságáról feledkeznek meg, amikor elkerüli a figyelmüket, hogy, hogy saját vádjuk e tapasztalatban gyökerezik. Platón nagyon helyesen minden erejével a test és lélek megkülönböztetésén (és nem szétválasztásán!) fáradozott, nem láthatta azonban maga minden képzeletet felülmúló teljességében e különbség eredendő egységének misztériumát.

[14] Ki kell emelnem, hogy itt nem annyira filozófiai magyarázatról van szó, mint inkább egy eredendően narratív összefüggés felelevenítéséről.

lönösen az emberek iránti szeretete, amelyben maga az isteni lényeg nyilatkoztatja ki önmagát (*Deus caritas est*), testi illetve materiális megnyilvánulások. Isten önkinyilatkoztatása a materiális teremtésben, és különösen a képére és hasonlatosságára formált ember, majd a megtestesülés csodája, a magára vállalt szenvedés és kereszthalál, és a testi feltámadás Isten és ember eredendő testi-lelki közösségét tanúsítják. E bonyolult és az időben kibomló viszony adja meg az emberi szeretet értelmezési keretét. A férfi és nő közötti viszony és a testi szerelem ugyanis csak akkor ragadható meg helyesen, ha szentháromságos összefüggésben vizsgáljuk,[15] vagyis az Atya és a Fiú szeretetteljes kapcsolatát alapul véve a Szentlélekben,[16] s ennek következtében Krisztus és az Egyház testi és lelki közössége felől közelítünk hozzá.[17] Alapvetően Isten és ember helyreállított, tiszta közösségének csodája teremt lehetőséget a valódi erotika felfedezésére. Ebben az összefüggésben bomolhat ki ugyanis teljes egészében az, hogy a testiség és minden testi létezés és megnyilvánulás mindig több önmagánál: sajátos titkot rejt magába, az isteni szeretet felemelő tisztaságát és mélységét, amelyben Isten maga is rejtőzködve tárul fel előttünk, mélyebb szeretetre és teljesebb odaadásra csábítva bennünket.

Az erotika, és ha lehet így nevezni, az erotikus teremtés- és megváltás-tapasztalat lényege éppen ez a mindig többet sejtető és ezért kimeríthetetlenül vonzó logosz, amely teljesen odaadja magát, de nem merül ki ebben. Isten

[15] Elég jó összefoglalását olvashatjuk Hans Urs von Balthasar ide vonatkozó teológiai reflexiójának, amely a szentháromságos összefüggésben szemléli a nemek közötti különbséget és viszonyukat a házasság szentségében Daniel Avila cikkében, Daniel AVILA: „Incriminating the Bride of Christ Assessing from a Balthasarian Perspective The Ecclesiological Impact of Redefining Marriage", in: Daniel Avila's Selected Work file:///C:/Users/User/Downloads/fulltext_stamped.pdf (2016-12-10).

[16] A szeretet bonyolult fogalmának különféle jelentésrétegeit elemzi a *Deus caritas est* enciklika kiemelve, hogy az *erosz*-hoz és *philia*-hoz képest radikális újdonságot jelentő *agape* nem eltörli, hanem ellenkezőleg, megvilágítja mind az erotika, mind a barátság eredeti és teljes értelmét. Az enciklika tisztulásként és érlelődésként írja le azt a folyamatot, amelynek révén kiviláglik az erotika keresztényi értelme. Ami ugyanis valóban visszaadja az erotikus, tehát felemelkedő szeretet méltóságát, vagyis megszenteli annak értelmét, az Isten agapéja, leereszkedő szeretete. „Amennyiben az erosz mindenekelőtt vágyódó, fölemelő – a boldogság nagy ígéretével elbűvölő –, annyiban a másikhoz való közeledésben egyre kevésbé törődik önmagával, egyre inkább a másik boldogságát akarja, egyre inkább gondoskodni akar róla, ajándékozni akarja önmagát, és érte akar élni. Belép az agapé motívuma, máskülönben az erosz elvéti és elveszíti a maga lényegét. Megfordítva, az is lehetetlen az ember számára, hogy csupán az ajándékozó, lehajló szeretetben éljen. Képtelen mindig csak adni; kapnia is kell. Aki ajándékozni akarja a szeretetet, annak magának is kapnia kell ajándékba a szeretetet." Ld. XVI. BENEDEK, *Deus caritas est*, 7.

[17] Ennek egyik legmélyebb kísérlete von Speyr nevéhez köthető: von SPEYR, Adrienne, *Theologie der Geschlechter*. Johannes Verlag, Einsiedeln 1969 (= NB XII) 8.

mintegy jegyajándékként adja a világot az embernek. A világ pedig, amely végtelen érzéki gazdagságában feltárul előttünk, ajándékként visszautal és felfed valamit az ajándékozóból, annak szeretetéből. A teremtés e sajátos értelme akkor bomlik ki a maga teljességében, amikor Isten – testté válva – önmagát is odaadja benne. Tette, mely hangsúlyosan testi odaadás, testi-lelki egyesülésre-odaadásra, vagyis szentesítő áldozatra (sacrificio) hív meg bennünket, mely legteljesebb formában az eucharisztikus lakomában valósul meg.

Az *Énekek éneke* tanúsága szerint Isten szeretete, minden képzeletet felülmúló vonzódása és hűsége az emberhez, úgy is értelmezhető, ahogyan a szerelmes keresi menyasszonyát[18], az Egyházat, és kiüresítve magát mindenét Neki ajándékozza a nászágyon. Az evangéliumok fényében világos, hogy e szerelemes önátadás mindenekelőtt a keresztfán történik meg; ebből születik az Egyház és az Oltáriszentség misztériuma is. Az oltár, a hitvesi ágy és az asztal a testi (és lelki) odaadás három legfőbb színtere, míg Isten Igéjének hirdetése (kerygma-martyria), a szentségek ünneplése (leiturgia), a szeretet szolgálata (diakónia) a három legfontosabb módja annak, ahogyan az isteni önátadó és áldozatos szeretete, Krisztus és az Egyház egyesülése termékeny módon megmutatkozik a világban.

Az erotika e kétségkívül összetett – egyszerre természetfölötti és természetes, isteni és emberi, felemelő és leereszkedő – alapvetésével szemben a világi ész egyik sajátossága, hogy a végletekig leegyszerűsítő módon jár el;[19]

[18] „Mindenekelőtt Ozeás és Ezekiel próféták írták le merész erotikus képekkel Istennek e népe iránti szenvedélyes szeretetét. Isten Izraelhez fűződő kapcsolatát a jegyesség és a házasság képével ábrázolják; ezért a bálványimádás házasságtörés és prostitúció. Ezáltal, miként láttuk, a termékenységkultuszokat visszaéléseikkel együtt az erosz szóval fejezik ki, de az Izrael és Istene közötti hűséges kapcsolatot is kifejezik vele. Isten és Izrael szerelmi története a legmélyebben abban valósul meg, hogy Isten odaadja népének a Tórát, ami azt jelenti, hogy fölnyitja a szemét az ember igazi lényegének látására, és megmutatja neki az igazi emberlét útját; ez a történet abban áll, hogy az ember, az egy Isten iránti hűségben élve érzi, hogy Isten szereti", in: XVI. BENEDEK, *Deus caritas est*, 9.

[19] Han szerint (ld. *Tranzparenzgesellschaft* című fentebb idézett könyvének „Pornogesellschaft" című fejezete) e leegyszerűsítésben érhető tetten a profanizáló, pornografikus logika, amely szerint „a dolgok azok, amik" (totális haecceitas), és aminek teljes exhibicionizmusukkal látszanak. Minden, ami a dolog lényege, maradéktalanul ott van a megjelenőben. Filozófiai értelemben ez az álláspont a *fenomenon*, a megjelenés és a *noumenon*, vagyis a meg nem jelenő lényeg feszültségét oldja fel, amikor azt állítja, hogy tulajdonképpeni módon csak és kizárólag a *fenomenon* létezik, hiszen ez teljesen magába olvasztja a lényeget. Nem csak azt állítja tehát, hogy minden csak jelenség, hanem azt is: a jelenség maga a minden!

A világ minden jelensége közül az egyik legerősebb és leguniverzálisabb szimbólum az egész emberiséget, az Isten legszebb ajándékát, a szeretett Egyházat jelenvalóvá tevő női test, mely az élet rejtelmes kezdetére és a szerelem misztériumára utal, nem véletlenül válik az első és

megsejti ugyan e titkot, a testiség mélységes misztériumát, de nem részesülni és elmélyedni akar benne, hanem akár erőszakkal is felfedni és leleplezni. A világi ész működésének önellentmondásos lényege ennyiben talán a „varázstalanított erotika" oximoronjában ragadható meg. E gondolkodásmód úgy viszonyul ugyanis a materiális valósághoz, hogy képtelen azt Isten és ember helyreállított közösségeként szemlélni, és miközben fontosnak állítja be a testiséget és az anyagi létezést, elvitatja annak végső, vagyis teológiai jelentőségét. Hogyan tartható azonban elsőrendűen fontosnak a testiség, ha közben elvitatjuk szentségi jellegét?

A világi észjárás önellentmondásossága abban rejlik, hogy tagadja: a testiség a szentség hírnöke és benne a rejtett transzcendencia tör felszínre. A szekuláris logika szerint a lemeztelenített test a teljes profanizáció helye, ahol végképp lelepleződik a transzcendencia pusztán materiális semmit-mondása. E gondolatmenet a puszta szexizmus szellemtelen és komoly erőszakosságát szegezi szembe az értelem rejtett és vonzó, személyes és közösségre hívó, játékos tartalmával. Azt a pillanatot keresi, ahol a test gátlástalan exhibicionizmussal végsőkig felfedve magát puszta pőreségével igyekszik minden szentséget megsemmisíteni. Azt hirdeti, hogy még a test legrejtelmesebb részei is, melyek csak a legszemélyesebb és bensőségesebb közösségben tárulnak fel, csak önmaguk. A világi ész eredendő pornografikus hajlama tehát szükségképpen egy nominalista metafizikában gyökerezik. Ez a közös kiindulópontja a világi ész két legfőbb tevékenységének, egyfelől a testi ösztönök és vágyak felszabadításának, másfelől és ezzel manipulálva, a társadalmi átalakulásnak, a közösség szekuláris, vagyis mítosztalanított újraszerveződésének.

A pornográfia tehát nem redukálható a szexuáletika területére[20]; sokkal inkább a világi észjárás lényegi jellemzője ontológiai, episztemológiai, eszté-

---

legfontosabb profanizált jelenséggé. A legszemélyesebb és legszentebbnek kell tárgyiasulni, és kiüresítő lemeztelenítése maga válik a teljes értelemvesztés motorjává. A női test pornografizálásával ugyanis minden érzéki jelenség értelmét veszíti. A remény felől megközelítve a kérdést úgy fogalmazhatunk: a női test szentségének visszaállítása a nominalizmussal szembeni legerősebb ellenállás, hiszen ez minden poétikai és spirituális helyreállítás alapja.

[20] A pornográfia nem a szexuális viselkedés egy szélsőséges formája, hanem mint Thérèse Hargot érvel, sokkal inkább ez vált a szexuális viselkedés normájává. „La pornographie est le nouveau vecteur des normes en matière de vie sexuelle." (Ld. Une jeunesse sexuellement libérée ou presque, illetve: Eugénie Bastié, Thérèse Hargot : «La libération sexuelle a asservi les femmes» http://www.lefigaro.fr/vox/societe/2016/02/05/31003-20160205ARTFIG00390-therese-hargot-la-liberation-sexuelle-a-asservit-les-femmes.php (2016.02.05) Byung-Chul Han még ennél is tovább megy, amikor *Transparenzgesellschaft* és *Agonie des Eros* című könyveiben egyaránt amellett érvel, hogy a világi ész transzparencia iránti igénye, mi több ennek az igénynek a politikai prog-

tikai és politikai értelemben egyaránt. A szekuláris észjárás vitatja, hogy a teremtés tulajdonképpeni értelme Isten és ember szeretetkapcsolatából bomlana ki; számára a világ nem olyan hely, ahol az Isteni Szerelmes rátalált menyasszonyára, az Egyházra és végképp odaajándékozta magát. Emiatt aztán különös módon a világi ész számára a világ önmagában kietlen és sivár hely[21], ami vonzónak, szépnek, értékesnek és igaznak tűnik benne, illúzió csupán, hiszen csak az ember látja bele. A természet valójában értéksemleges és nincs önálló, vagyis objektív értelme; ha beszélhetnénk is ilyenről, az sem utalna önmagán túlra: tény-adat csupán. Az így demisztifikált és kiüresített világ valóban nem több annál, mint aminek esete fennáll[22].

A fennálló és csupán szubjektív szempontból pozitív, illetve negatív „tények" és adatok számba vétele és mind teljesebb kihasználása és kiélvezése, anélkül hogy magunk személyesen megérintődnénk, bevonódnánk, áldozatot vállalnák – még akkor is pornográf gondolat, ha ez adott esetben csak közvetve érint egy másik személyt. Minden az emberi természetre vonatkozó gondolat próbaköve a konkrét viszony egy szeretett másikhoz. Hiszen aki egy alapvetően szakramentális viszonyban fogja fel önmagát és saját hivatását, az e sajátos személyközi viszony logikája szerint tekint a másikra és a valóság, a teremtés minden dimenziójára. Ellenben, aki egy profanizált valóság keretei között él, annál a szeretetteljes önátadás is megmarad a végsőkig fokozott ön-exhibíció és önélvezet és hatalmi viszonyok logikai kereti között; ezzel egész szentségi látásmódja pervertálódik[23], vagyis más színben tűnik fel előtte minden: a szürke végtelen sok árnyalatában.

Ez a szexualitást sem hagyja érintetlenül. Különösös módon ugyanis, amíg a szentségi viszonyokat egészen áthatja a megszentelt erotikus szeretet logikája, hiszen a személyt az erosz felemelő szeretete élteti, vagyis egy ma-

---

rammá és legfőbb politikai elvvé tétele maga is pornografikus logika. Han szerint pedig a kapitalizmus felerősíti a pornográf tendenciákat a társadalomban, amikor kiállítja és lemezteleníti – vagyis minden személyes utalásától megfosztja az árukat. Az áruknak, viszonyoknak és személyeknek e kötelezővé tett meztelensége, egyértelműsítése, átláthatósága a szépség mint transzcendentális valóság elismerése ellen hat. Márpedig, hangsúlyozza Han, nincs meztelen szépség, hiszen a fátyol lerántása eltünteti az elkendőzött valóságot. Ld. Byung-Chul, Han, "Transparenzgesellschaft." Berlin. Matthes & Seitz (2012)., Ld. különösen a 4. Pornogesellschaft című fejezetet.

[21] Nagyszerűen írja le a világi észnek ezt az alapvető világ-tapasztalatát T. S. Eliot már fentebb idézett műve: ELIOT, Thomas Stearn, "Choruses from 'The rock'." Collected Poems 1909–1962(1934). valamint: GIUSSANI, Luigi, *El sentido de Dios y el hombre moderno*. Vol. 255. Encuentro, 2005.

[22] Ld. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus: introducción de Bertrand Russell*. Alianza, 1979.

[23] Ld. Krisztus intelmeit, különösen: Mt 5,27–30.

gasabb és önmagát rejtőzködően-felfedő értelemhez vonzódik, addig az önélvezet logikája számára a szexualitás is erősen másodrendű. A minden transzcendens utalástól megfosztott, mítosztalanított és profanizált szexualitás először a kapitalista gazdasági eszközzé válik, hogy aztán teljesen kiüresedve érdektelenségbe fulladjon.[24]

A világi ész számára a szexualitás eredetileg is csak annyiban számított, amennyiben a szexuális késztetés tűnt a legerősebb önmegvalósító ösztönnek, s ezért kézenfekvőnek tűnt, hogy a vallási vágy és Isten iránti sóvárgás helyett mindent az erotikus késztetésre vezessen vissza. Az ösztönvalóságra redukált szexualitás persze csak esetlegesen kapcsolódik a szeretethez és testi odaadáshoz, mi több, leválasztva a transzcendens utalás-rendszerről lényegében a másik személyétől is függetlenné válik. A másik személye első körben csak tárgyiasul, és noha ennek fatális következményei beláthatatlanok, nem mérhetőek ahhoz, amikor a másik egészen eltűnik, pontosabban virtualizálódik, s a szexualitás puszta önélvezetté válik. A degradáció e szakaszában a szexuális aktusnak számos más és intenzívebb élvezeti formával kell konkurenciaharcot folytatnia, amelyben egyre inkább alul marad.

Mára a világi észnek tehát azzal a paradoxonjával kell szembenéznünk, hogy a piacgazdaság rabszolgájává tett szexualitás már nem a legnagyobb élvezeti forrás, s ezért még technicizált, „updated" formájában is érdektelenné vált. Abban a pillanatban, hogy létét már nem indokolja gazdasági kényszer, vagyis már nem manipulálható a fogyasztás motorjaként, nem csak lényegét veszíti el, nem csupán a másik személyt tárgyiasítja, hanem végső soron a szexuális aktus alanya is eltűnik. Abban a pillanatban, hogy az alany szexuális identitása, mely ma még a legalapvetőbb kérdésnek tűnik, abszolút függetlenedve a testiségtől és magától a testi aktustól önkényesen választás lesz, maga a szexuális aktus semmitmondóvá s érdektelenné válik. Ha metafizikai értelemben nincsenek többé nők és férfiak, akkor maga a szexualitás is megszűnik, hiszen minden funkcióját elveszíti: nem egyesít senkit senkivel, semmilyen értelemben nem termékeny és az identitásomat illetően sem jelent semmit. Mint puszta élvezeti cikk ugyanakkor aránytalanul bonyolult, nagy kockázattal jár és relatíve csekély intenzitású élmény.[25] Ma valóban erosz istenség haláltusája zajlik.

[24] A probléma már társadalmi szinten is érzékelhető. Íme pl. néhány riasztó adat Japánból a *The Guardian* cikkében: https://www.theguardian.com/world/2013/oct/20/young-people-japan-stopped-having-sex (2016-12-07).

[25] Henry Greely a Stanford Egyetem professzora szerint (Greely, Henry T., *The End of Sex and the Future of Human Reproduction*. Harvard University Press, 2016), pár év múlva a társadalom

A szekuláris észjárás, mely kezdetben az erotika védőbástyájának tüntette fel magát, mára felszámolta az erotikát. Egy az egész életvilágot átfogó, átjáró pornográf praxis vette át a helyét. A moralizmust hátrahagyó kereszténységre hárul az a nemes feladat, hogy visszaállítsa az ember esendőségében is szent hivatású testiségének méltóságát, vagyis rámutasson a testi önátadás kivételes szabadságára és hasonlíthatatlan boldogságára Krisztusban.

2. Személytelenség[26]

Az egyházatyák és a keresztény hagyomány gondolkodói mellett kétségkívül a „világi ész" képviselői is jelentősen hozzájárultak ahhoz, hogy felfedezzük, a teremtett világ lényegi összefüggései nem csak a mítoszok személyes terében és összefüggéseiben szemlélhetőek; bizonyos pontosan körülírható fogalmi és mennyiségi összefüggések és tények fennállása s érvényessége független az emberi szubjektivitástól és a személyközi kapcsolatoktól.

E metafizikai tény, pontosabban az, hogy egyáltalán létezik ontológiai gondolkodás a létről és a létezők különböző természetéről, fontos szerepet játszik mind a természet-, mind a humántudományok megalapozásában. Miközben igaz, hogy a modernitásban[27] a tudományok és különösen a ter-

---

megbélyegzi azokat, akik még mindig a hagyományos módon nemzenek gyermeket, hiszen az genetikailag és ennek következtében kulturálisan és gazdaságilag jelentős hátrányt jelent a születendő ártatlan személyeknek. Ld. a La Vanguardia és a The Scientist összefoglalóját a kérdésről. http://www.lavanguardia.com/vida/20160906/41138756384/fin-sexo-tradicional.html (2016-12-07); http://www.the-scientist.com/?articles.view/articleNo/46086/title/Review—The-End-of-Sex/ (2016-12-07)

[26] A világi ész viszonya a személyességhez természetesen még számos más fénytörésben is vizsgálható és vizsgálandó. Azért választottam a tudományos ismeret személytelenségének kérdését, mert az a nagy mértékben technicizálódott életvilágunk egyik a jövőt talán leginkább meghatározó aspektusa. A személytelenné vált természetképünk kihat az emberképünkre, s viszont, a személytelen emberkép alapján még inkább eltávolodik tőlünk a természet mint személyes kinyilatkoztatás szemléletének lehetősége. E két egymást erősítő tendencia együttesen kulturális értelemben szinte lehetetlenné teszi, hogy természetfölötti valóságot személyes találkozásként tapasztaljuk meg. Holott a csapda feloldására csak egy ilyen találkozás teremt lehetőséget. A személyesen bennünk szerető Isten létezése a kereszténység legfelszabadítóbb üzenete.

[27] Mára már tudománytörténeti tény, hogy a reneszánsz korban végbemenő tudományos forradalom természetesen elképzelhetetlen lett volna a középkor teológiai vitái nélkül. Ld. erről DUHEM, Pierre – ARIEW, Roger, *Medieval cosmology: theories of infinity, place, time, void, and the plurality of worlds*. University of Chicago Press, 1987.; valamint: JÁKI Szaniszló, *A tudomány megváltója*, Ecclesia Kiadó, Budapest, 1990. különösen „A tudományt megmentő születés" című fejezet, 61–99.

mészettudományok robbanásszerű fejlődése ment végbe, félreértenénk e folyamatot azt gondolva, hogy a fejlődés záloga és motorja az egyes diszciplínák elszakadása a teológiától és a filozófiától. A modernitás általános kudarca után az addig dicsfény övezte tudományokról, amelyek morális nagysága megkérdőjelezhetetlennek tűnt, történelmi értelemben is leomlott a lepel, hiszen e tudományok kivétel nélkül bevonódtak a XX. század véres háborúiba, mi több, sokszor az embertelen pusztítás motorjaivá váltak. A különféle tudományok akarva-akaratlanul természetesen ma is kiveszik részüket a katonai, politikai és gazdasági elnyomás számtalan formájában. Társadalmi szerepük ezért mára egyre inkább megkérdőjelezhető – úgy is fogalmazhatnánk: bűnbe estek és morális törékenységük immár vitán felül áll.[28]

A világi ész, mely saját legitimációjaként ünnepelte a teológiai és metafizikai megalapozásuktól fokozatosan megfosztott tudományok sikereit, kudarcaikban nem csak nem hajlandó osztozni, de képtelen annak okairól érdemben számot adni. Megfelelő antropológia nélkül még azt is nehéz elismerni, hogy emberi gyengeségről van szó. A probléma azonban mélyebb, s magát a tudományos kutatás mibenlétét és megalapozottságát érinti.

A tudomány ugyanis, amely elsősorban nem a teljesség és a lét kontemplatív megértésén fáradozik, amely tehát nem emeli pillantását a létezőkön túlra,[29] a mulandó világ fogságába esik. Amikor pedig ennek következtében egyedül a hasznos ismeret megszerzését tartja legitim céljának, menthetetlenül az elnyomó hatalmi gépezetté részévé és a hatalmi struktúrák kiszolgálójává válik. Több mint kétséges, hogy az interdiszciplinaritás előtérbe helyezésével, vagy a szakmai etikák kidolgozásával a posztmodern eszmevilág képes döntően hozzájárulni a csapdába került és kiszolgáltatott tudományok felszabadításához.

A világi észjáráshoz képest olyan radikális irányváltás szükséges, amelynek során az értelem látszat tudományossága és személytelensége helyett újra felfedezi a természettudományos és humán tudományos gondolkodás

[28] Jáki Szaniszló nagyon pontosan fogalmazott, amikor azt írta: tudományoknak is szükségük van a megváltásra. Ld. Jáki Szaniszló, id. mű.

[29] Ld. Ismeretes, hogy Platón léten túli lét kifejezésével (epekeina tēs ousias, in: *Az állam*, VI. könyv, 509b8–10) utal Istenre. E meghaladás útja Krisztus után nem lehet más, mint azon szeretet végső megértése, amelyet a Fiú nyilatkoztat ki, egészen az Atyának adva magát a Szentlélekben. A tudományos ismeretek önállósága, tárgyuk sajátos természetének értelmes kutatása csak a szeretet mindennél alapvetőbb kontextusában alapozódhat meg. Ha végső soron és közvetlenül is nem az emberek iránti szeretet irányítja egy kutató kérdésfeltevését, egész kutatását és az eredmények értelmezését és felhasználását, akkor a tudomány elveszíti önállóságát és hatalmi és gazdasági játékszerré válik.

személyes és bölcseleti terét.[30] Ennek első lépése, hogy belátjuk az individuális akarattól[31] független tudományos összefüggések állandósága s intellegibilitása – az a két tulajdonság, amely megalapozza a tudományos kutatást – egyaránt csak egy eredendő személyes Isten és ember szeretetviszonyában képes fennállni, amelyben Isten hűsége garantálja a fennálló viszonyok állandóságát és logikus voltát.[32] A természetben található összefüggések állandósága és intellegibilitása, amely tulajdonságok a tudományos ész-használat előfeltevései a kutatás potenciális tárgyát illetően, végső soron nem mások, mint az isteni teremtő szeretet jelei.

A keresztény tudományos gondolkodás különleges feladata az eredendően személyes összefüggés helyreállítása és megőrzése. Ennek egyik legfőbb tere a perszonalista metafizikai bölcselet olyan megújítása, amely a személy valóságát nem a tárgyi létezés összefüggéseiből vezeti le, hanem ellenkezőleg, az interperszonalitás elsődleges adottsága felől közelít a tárgyi valóság

[30] Ferenc pápa keresetlen egyszerűséggel és mégis pontosan fogalmazza meg ezen irányváltás lényegi mibenlétét, amikor Assisi Szent Ferencet állítva elénk példaként így ír: „Tanúságtétele azt is megmutatja nekünk, hogy az átfogó ökológia olyan tényezők iránti nyitottságot kíván, amelyek meghaladják a matematika és a biológia nyelvezetét, és az emberlét lényegéhez kapcsolnak minket. Olyan ez, mint amikor beleszeretünk valakibe.", Vö: FERENC PÁPA, *Laudato si*, 11.

[31] Itt nagyon pontosan kell fogalmaznunk, nehogy ellentmondást, vagy paradoxont láttassunk ott is, ahol nincs. A tudás objektivitása, vagyis tárgyszerűsége nem annak köszönhető, hogy pl. felfedezésében s működésében nem kötődik a személyes léthez. Csak a szubjektum, csak a személy képes felfedezni, hogy valami így és így van, és nem lehet másképpen. Ennek igazsága független az individuális akaratomtól, tehát, hogy elismerem-e vagy sem, de ahhoz, hogy igazságként megmutatkozhasson, kétségkívül szükséges a személyi létem és értelmem, amelyben testet ölt s kibomlik. Bizonyos értelemben már felfedezése előtt is fennállt számos matematikai összefüggés, ontológiai tényként létezett, szigorú értelemben mégis csak akkor mutatkozott meg igazságként, amikor a személyes térben testet öltött, s megtalálta azt a nyelvet és formát, amelyen teremtett valósága megmutatkozhatott az időben. Számos matematikai és filozófiai igazság „örök", amennyiben így-léte független az idő változékonyságától, de nem független a teremtés tényétől, amely létrehozta a Teremtő és teremtés közötti interszubjektív valóságot. E nélkül a megalapozó tett nélkül elképzelhetetlen mind fennállása, mind az adott tényállás értelmezhetősége.

[32] Ld. Bölcs 11,21: „De te mindent mérték, szám és súly szerint rendeztél el. A „mesura, numerus, pondus" hármassága nem csak a középkori esztétika egyik legfontosabb alapelve – ahogyan egyebek között Umberto Eco is felhívta a figyelmünket, hanem a kozmológiai alapvetés is, amely szerint Isten hűséges és odaadó szeretete formálta a világot kiszámíthatóra és megismerhetőre. Ld. AUGUSTINUS, *De Gen. ad. litt.*, IV.c.3.n. 7. (PL 34.329) Érdekes, hogy Ágoston gazdag reflexiójában e egy másik hármasság is felbukkan. „Modum, speciem, ordinem". Ld. *De natura boni*, c. 4.; PL 42.553) Pszeudo Dionüsziosz Areopagita híres művében találkozhatunk a harmadik változattal: armoniam, ordinem, commensurationem. Ld. Az istennevekről, c.4.n. 23 (PG 3.724d, PL 122. 1142b). Auxerre-i Vilmos amellett érvel, hogy e különféle hármasságok, melyek közvetlenül Istentől származnak, lényegében ugyanarra utalnak. (*Summa Aurea*, II. 8.2.9.1. 213. 12ff.) Makro- és mikrokozmoszként is egy olyan világ tárul a szemünk elé, amelynek rendezett szépsége egy értelmes szeretetről tanúskodik. Ld. SZENT TAMÁS kommentárját, in: *ST*, pars. I. q. 7. a. 4.

értelméhez. Az egyházatyáknak a Szentháromság viszonyait tisztázni kívánó vitáitól kezdve egészen II. János Pál pápa perszonalizmusáig a keresztény hagyomány számos kezdeményezése ide sorolható[33]. Egy a személyt viszonylényként értelmező perszonalista ontológia egyáltalán nem zárja ki a tudományos gondolkodást, épp ellenkezőleg, megalapozza és betetőzi azt, amikor a személyes szeretet felelősségteljes praxisának drámai[34] kontextusában

[33] Természetesen a tágabb értelemben vett keresztény hagyományhoz tartoznak a nyugati filozófia és különösen a német idealizmus olyan kezdeményezései is, amelyek a személy-lét tisztázására irányultak. Különösen érdemes kiemelni Fichte gondolatmenetét, amely alapvető tévedései ellenére is elsőként dolgozta ki az emberi személy fogalmát egy kozmológiai emberfogalomtól függetlenül. Ld. FICHTE, i. m. A perszonalizmus kimeríthetetlen irodalmából érdemes a következő műveket idézni: MARCEL, Gabriel, 1963, *The Existential Background of Human Dignity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.; MARITAIN, Jacques, 1947, *La personne et le bien commun*, trans. *The Person and the Common Good*, by John J. FITZGERALD, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1985.; Uő: 1945, *The Rights of Man and Natural Law*. Glasgow: Robert Maclehose and Co./ The University Press.; MOUNIER, Emmanuel, 1950, *Le personnalisme*, trans. *Personalism*, by Philip MAIRET, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1952.; Uő: 1938, *A Personalist Manifesto*, trans. from the French by the monks of St. John's Abbey. New York: Longmans, Green and Co.; GUARDINI, Romano, 1955, *Welt und Person., Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg: Werkbund-Verlag.; BALTHASAR, Hans Urs von, 1986, *"On the Concept of Person,"* trans. Peter Verhalen, Communio: International Catholic Review, 13 (Spring): 18–26.; BENGTSSON, Jan Olof, 2006, *The Worldview of Personalism: Origins and Early Development*, Oxford: Oxford University Press.; SCHELER, Max, 1913 [1916], *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in *Gesammelte Werke*, 2. Bern (Francke) 5, 1966; Uő: *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt Toward A Foundation of An Ethical Personalism*, trans. Manfred S. Frings and Roger L. Funk. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973.; SPAEMANN, Robert, 1996, *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Stuttgart: Klett-Cotta. (See especially chapter 18 entitled "Sind alle Menschen Personen?": 252–64.); CROSBY, John F., 2004, *Personalist Papers*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press.; Uő: 1996, The Selfhood of the Human Person. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.; WOJTYŁA, Karol, 1969, *Osoba i czyn*, trans. *The Acting Person*, from the Polish, by Andrzej Potocki, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979.; Gueye, Cheikh Mbacké, ed. *Ethical Personalism*. Vol. 7. Walter de Gruyter, 2011.

[34] Minden valódi tudományos felfedezés, tehát az emberi ész minden megszerzett ismerete a természetről drámai: újra és újra nekünk szegezi a kérdés: ha ez igaz, akkor mi, pontosabban ki az igazság. Érdemes ezt egy példán keresztül is érzékeltetni. 1969 augusztusában San Franciscoban ülésezik az American Society of Human Genetics, amely William Allan díjjal tüntette ki Jerome Lejeune professzort, a Down-kór felfedezőjét. Ebben az évben az Egyesült Államok számos államában legalizálják az abortuszt abban az esetben, ha az embriónál kimutatható a Down-kór. A később szentté avatott Jerome Lejeune professzor e szavakkal kezdi az előadását: „To kill or not to kill, that is the question." – Minden számottevő természettudományos felfedezésről elmondhatjuk, hogy drámai, amennyiben könnyen a halál szolgálatába állítható, hiszen olyan hatalmat ad felfedezőjének, amellyel visszaélhet. A felfedezés ténye még nem válaszolta meg a kérdést, hanem csak új horizontot nyitott megválaszolásához: mit kezdünk a tudással, s mit kezdünk az élettel? – Nem meglepő módon az ünnepelt a tudós, Lejeune e bátor beszéddel tulajdonképpen lemondott a Nobel-díjról.

hagyja kibontakozni a kutatást. A tudományos tevékenység így maga is a szeretet megnyilvánulásaként értelmezhető, és saját eredményeit is Isten és az emberek szeretetviszonyának fényében értékeli és ítéli meg, és így vezeti be a gyakorlatba is.

A gondolkodás személyessége jó esetben egyszerre vonatkozik tehát a gondolkodás alanyára, intencionális tárgyára és a gondolkodásmódra és mindhárom alapelemet önmagában és egymáshoz való viszonyában is meghatározza, illetve átformálja. Figyelemreméltó, hogy noha a világi ész képviselői is észlelik a személytelenség és embertelenség a logikai kapcsolatnál is több egzisztenciális összefüggését[35], a „világi ész" számára a gondolkodó személye mégsem válhat teljes személlyé; minthogy nem ismerik el minden viszonyában, félő, hogy absztrakt, pontszerű valósággá redukálódik, életvilág, tradíció, nyelv és szeretet-viszonyoktól lecsupaszított „transzcendentális ego"-vá, aki, minthogy senkinek nem felel, végső soron felelőtlen és ennyiben potenciálisan destruktív. Az én ilyen szegényes fogalmából kiindulva félő, hogy a másik személyét is erre az absztrakt, testetlen valóságra redukáljuk.[36] A keresztény gondolkodásnak komoly kihívást jelent az ilyesfajta absztrakció, hiszen egyik középpontjában Isten megtestesülése áll. Csak a perszonalizmusban gyökerező személyes gondolkodásmód[37] képes visszautasítani e kísértést, amikor kiemeli, hogy a tudományos reflexió mindenkor dialógus[38]. Ki kell állnia amellett, hogy e párbeszéd igazsága attól függ, mennyiben képes benne a másik, mi több a szeretett másik teljes valósága maradéktalanul és torzítások nélkül megjelenni, vagyis testet ölteni. Az ilyen személyelvű elmélet és praxis racionalitását nem az szavatolja, hogy a neut-

[35] Giorgio Agamben is érzékletesen írja le, hogyan személyteleníti le (despersonalization) és redukálja a puszta életre az embert a kortárs kultúra. Ld. AGAMBEN, G. *(1998). Homo Sacer*: Sovereign Power and Bare Life (Meridian: Crossing Aesthetics). E leírással Agamben bizonyos értelemben a Hannah Arendt-féle hagyományt követi, aki felhívta a figyelmünket arra, hogyan veszti el az ember személyes identitását a totalitárius rendszerekben és elemezte ennek szociológiai, politikai és metafizikai hátterét. Ld. in: ARENDT, H. (1973). *The origins of totalitarianism* (Vol. 244). Houghton Mifflin Harcourt. See also: ESPOSITO, Roberto; (1988) *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires: Katz.

[36] Husserl interszubjektivitás-kutatásának egyik fő tétele szerint a másik mássága levezethető saját másságomból. Ld. különösen HUSSERL, Edmund, *Karteziánus elmélkedések. Bevezetés a fenomeológiába*, ford. Mezei Balázs, Budapest: Atlantisz (2000).

[37] Mihály, POLÁNYI, *Personal knowledge: towards a post-critical philosophy*. Routledge, 1958. Magyarul: POLÁNYI, M. *„Személyes tudás I–II."*, Budapest: Atlantisz (1994).

[38] Méghozzá az egymást szerető személyek olyan dialógusa, amelyet az „idem velle adque idem nolle" (ugyanazt akarni és ugyanazt elutasítani – logikája határoz meg. Ld. SALLUSTIUS, *De coniuratione Catilinae* XX, 4.

ralitás nézőpontjából[39] pontos kalkulációkat végzünk, hanem ellenkezőleg az, hogy egy megérintődött és átalakuló személyes én a másik teljes valóságának pontos feltárására vállalkozik, hogy minél megfelelőbb választ adhasson létének sokszínű misztériumára. A tudomány éppen e sokszínűség aspektusait tárja fel és ennyiben a megismerni vágyó szeretet hatékony eszköze.

A gondolkodás személyességének helyreállítására tett kísérletnek tehát mindhárom pólusra ki kell térnie: el kell ismernie a gondolkodó alany személyességét, vagyis azt, 1) ahogyan ez az én a személyes viszonyok által válik azzá, aki; 2) éppígy azt is, hogy a másik személye csak a szeretet-viszonyban és azon keresztül tárulhat fel a maga teljes valóságában, amely mindig személyes jellegű; 3) és végül azt is, ahogyan e felismerési, megismerési és elismerési aktusok lényege a személyes megérintettség, bevonódás és egymás kölcsönös átalakítása a szeretetben.

Korunk egyik legmonumentálisabb átfogó kísérlete a személyes gondolkodás sajátos racionalitásának helyreállítására a *Laudato si*[40] kezdetű enciklika. A gondolkodás személyes terének és elvének, pontosabban annak elismerése, hogy a bölcselet az isteni személyek és az emberi személy tényleges (tehát eucharisztikus) közösségében töltheti be hivatását, közelebb vihet bennünket annak felismeréséhez, mi az egész teremtés és abban különösen az ember hivatása. A személyes emberi hivatás[41] megértése és elfogadása nélkül pedig aligha lehetséges valódi szabadság, hiszen még a helyesen felismert igazságok is visszájára fordulnak, és pusztító erővé válnak a kezünkben: a személytelen gondolkodás végső soron mindig embertelen praxis eredményez.

3. A narrativitás hiánya

A narrativitáshoz éppolyan ellentmondásos a „világi ész" viszonya, mint az erotikához. Egyfelől döntő módon járult hozzá a keresztény bölcselet elmélyítéséhez, amennyiben segített felfedezni, hogy minden történet – álljon bármilyen távol a keresztény hagyományoktól (mert pl. más vallási hagyo-

[39] Max Scheler a tudományos semleges beállítottsággal szembe szegezi a valós tudást eredményező ember személyes megérintettségét. Ld. SCHELER, Max – SCHELER, Maria, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Vol. 8. Bern/München: Francke, 1960.; SCHELER, Max – FRINGS, Manfred S., *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern: Francke, 1974.

[40] Ld. FERENC PÁPA, *Laudato si. Közös otthonunk gondozásáról*, ford. Tőzsér Endre SP, Szent István Társulat, Budapest 2015.

[41] Ld. SZALAY M., *Bevezetés a hivatás filozófiájába*, Budapest, Kairosz Kiadó (2015).

mányba illeszkedik, vagy éppen ateista), sajátos kulturális és spirituális értéket képvisel. A szekuláris ész ezen felül kétségtelenül ahhoz is hozzájárult, hogy az ember felfedezze önmagát mint önálló, történet-alkotó elmét, akinek képzelete értelmet, igazságot és szépséget hoz létre a nyomor, a kilátástalanság és embertelenség reménytelen világában is. E filozófiai-teológiai gondolkodásmód azt is segített belátni, hogy bárki emberi személy és emberi tulajdonságokkal felruházott állat vagy tárgy is jogosan lehet a történetek hőse[42], és hogy maga az érdektelennek látszó mindennapi élet is a maga kétségtelen drámaiságával számtalan izgalmas történet forrása. A világi ész tehát horizontális értelemben hihetetlen távlatokat nyitott meg a narrativitás különböző formái előtt, és ez nem volt hatástalan az értelem vertikális irányú felfedezéseire, vagyis kétségkívül bölcseleti gazdagsághoz vezetett.

Másfelől azonban az is tény, hogy a világi ész a modernitás kezdetén saját arcára formálta az alapvető narratívát, vagyis Isten és ember történetét, az embert, pontosabban az emberi autonómia diadalmas mindenhatóságát állítva a középpontba. A társadalmi fejlődésbe vetett szilárd hit megalkotta a maga meta-narratíváit, amelyekben az ember végső, vagyis eszkatológiai elégtételt vesz szenvedésein, amikor végérvényesen legyőzi, és uralma alá hajtja a természetet[43]. A történelem egyik legvéresebb századának eseményei csak részben segítettek a kijózanodásban. A posztmodern ész ezek hatására azonban felismerte, hogy a „világi ész" diadal-narratívái tarthatatlanok.

E felismerés filozófiai és kulturális recepciója kétségtelenül reményekkel kecsegtetne, amennyiben elviekben megnyitja az utat az eredeti meta-narratíva, a keresztény kinyilatkoztatás újrafelfedezése előtt. Ehhez azonban le kell számolni a világi ész posztmodern változata által levont hamis következtetéssel, miszerint lehetetlen, illetve a társadalom szempontjából pusztí-

[42] Minden ember és különösen a gyerekek is a történetek hősei lehetnek. Arisztotelész számára ez elképzelhetetlen volt, illetve komolyan veszélyeztette a poétika céljait. A kereszténység radikális változást hozott, amelyet csak tovább gazdagítottak a világi ész belátásai.

[43] Mára ez a viszony átalakult, már nem ember és természet, hanem jobbára ember és másodlagos természet, vagyis ember és gép között vizsgálandó. Hans Böhringer így írja le a folyamatot: „A gépek kibernetikus automatákká válnak és így egyre inkább hasonlítanak a biológiai organizmusokra. Fordítva pedig: az embernek egyre több szerve válik kicserélhetővé, műszervekkel pótolhatóvá és manipulálhatóvá – aminek révén fokozatosan az ember is robotvonásokra tesz szert. A szó legtágabb értelmében vett protézisek egyre szervesebbé válnak; a kultúra, az ember második természete egyre inkább elsődlegessé lesz; olyannyira, hogy végül is egyedülivé válik, nevezzük bár elevennek vagy holtnak, teljesen mesterségesnek vagy egészen természetesnek.", in: Hans BÖHRINGER, „Romok a történelemtúli időben". ford. Tilmann József Attila, in: http://www.c3.hu/~tillmann/forditasok/Bohringer_Kis%e9rletek/romok.html (2016-12-12).

tóan káros *bármiféle* meta-narratíva létezését feltételezni.[44] E következtetés rejtett premisszája az, hogy a meta-narratíva feltételezése mint olyan felel a huszadik század elnyomó rezsimjeinek ideológiai tévedéseiért és végzetes embertelenségéért. A modernitás zsákutcájából tehát az jelentene kiutat, ha vallásilag, kulturálisan, tudományosan, erkölcsileg, politikailag és esztétikailag is lemondunk arról, hogy tevékenységünket bármiféle meta-narratíva összefüggéseiben szemlélve tartsuk értelmesnek.

Felvetődik a kérdés, képesek-e vajon az egyes történetek mindenféle alap nélkül szavatolni a bennük felszínre törő értelem érvényességét, vagyis képesek-e úgy továbbutalni önmagukon, hogy közben semmi konkrét, végső értelemre nem mutatnak rá? A posztmodern nézőpontnak e dilemmával kell szembenéznie, amelyet csak súlyosbít az a tény, hogy az egyes narratívák egy meghatározott összefüggésen belül (mint amilyen például a tudomány, a kultúra, az erkölcs vagy a vallás) versengő világértelmezésekként lépnek színre, és rangsorolásukhoz *per definitionem* semmiféle magasabb kritérium nem áll rendelkezésre. Ráadásul ahelyett, hogy a meta-narratíva hiánya nagyobb szabadságot és békésebb együttélést eredményezne, a posztfaktikus kor relativizmusa inkább káoszt és teljes értékválságot idéz elő, mintsem rendet és békét. Amikor nem számítanak a tények és az érvek racionalitása helyett érzelmi töltetük válik mérvadóvá, semmi sem szab gátat a felszínre törő erőszaknak és hatalomvágynak.

A keresztény észjárás feladata ma is az, hogy kimutassa, hogyan illeszthetőek be változó világunk régi és új tényei az *alaptörténetbe*, mely az éltető alap története, Isten és ember közös sorsának elbeszélésébe.[45] A keresztény gondolkodásnak ehhez ki kell törnie abból a szellemi karanténból, amelybe a modernitás hamis meta-narratíváinak bukása jutatta, és fel kell vállalnia, hogy ő képviseli az egyetlen mítoszt, noha ez az egyetlen átfogó elbeszélés, magának a szeretetként megnyilvánuló isteni logosznak a története rajta is mindig túllép, hiszen a szerzője, és akiről szól, nem ő, hanem maga Isten.

E szeretet története, mely egyúttal a történetek, minden emberi történet szeretete is, szabaddá tesz; mi több, egyedül ez az önmagát kiszolgáltató és a történetiségben megnyilvánuló szeretet tesz szabaddá. Amikor tehát a keresztény kinyilatkoztatás meta-narratívaként nyilvánul meg, csak annyiban

[44] Ld. LYOTARD, Jean-François, „A posztmodern állapot", in: *A posztmodern állapot, Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai*, Századvég-Gond, Budapest (1993).

[45] Korunk egyik legnagyobb hatású teológusa gyakran hangsúlyozza e gondolatot. Igazán találóan fogalmaz e rövid írásában: HAUERWAS, Stanley, „Abundant Life", in: https://www.google.es/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#q=stanley+hauerwas+pdf (2016-12-18).

képviselheti hitelesen az eredendő logoszt, amennyiben nem csak meghagyja a befogadó szabadságát, hanem rá is ébreszti saját történetének és saját választásainak felemelő méltóságára. Ennek egyetlen módja, hogy a kereszténység és a keresztény ember maga is odahallgat a másik történetére, s igyekszik azt minden redukció nélkül és meghagyva teljes méltóságát, befogadni azt. Kétségkívül csak az tudja a másik történetét befogadni, aki önmagát is úgy tapasztalja meg, mint aki maga is eleve egy történet része. A történetnélkül én a másikat is „történetleníti", nem adja meg neki azt az időt, amíg kibomolhatna előtte a történet, aminek a másik ember részese.

Aki tudatában van annak, hogy története a teremtéssel kezdődött és Krisztus újra eljövetelével ér véget, annak igazán nem kell sietősen, netán erőszakosan beillesztenie a másik elbeszélését semmiféle kánonba, hiszen a legtávolabbi történetben megmutatkozó értelem már eleve az eredendő logosz része és megnyilvánulása, ezért félelem nélkül és nyílt szívvel hagyhatja meg annak, ami. (Talán nem szükséges itt külön kiemelni, hogy a világi észjárás ideológusai milyen erőszakos módon hallgattatják el mindazon történeteket és történetmondókat, amelyek, és akik ellentmondanak az ideológiai fősodornak. Ma a szekularizmus totalitariánus módon egyenesen a narrativitás bölcseleti értékét vonja kétségbe, mert a meta-narratívára való utalást sejt benne.)

A keresztény észjárás azonban nem merül ki abban, hogy minden történetet magába fogadjon, el is mélyíti ezeket, amikor egyfelől elhelyezi őket a lehető legtágabb összefüggésben, mely a teremtéstől (kezdetben volt az Ige) a történelem középpontján át (az Ige testté lett, meghalt, eltemették, alászállott a poklokra és feltámadott) egészen az eszkatológiai valóságig tart. Másfelől, feltárva és tanúságot téve minden történet éltető középpontjáról, arról, ahol sajátos értelme kibomlik belőle, a keresztény hermeneutikai bölcselet végig kell kövesse minden történet sajátos utalását az élet alapvető értelmére, amely Jézus Krisztusban nyilatkoztatta ki magát.

A keresztény észjárás természetes narratív hajlama így abban mutatkozik meg, hogy bármilyen összefüggésben nyilvánuljon is meg egy adott értelmi struktúra, az mindig feleleveníti a jóság, igazság, szépség és egység legátfogóbb értelem- és életösszefüggését: a középponttól a perifériáig s vissza.

4. A valódi képzelet hiánya

A világi ész működése abból a szempontból is paradox, ahogyan az értelem a többi lelki fakultánshoz viszonyul. Bármilyen tanulságos lenne is, nem vál-

lalkozom itt mindegyik viszony (értelem-memória, értelem – érzelmi világ, értelem-akarat, értelem-képzelőtehetség) gondos elemzésére, csak ez utóbbi néhány fontosabb momentumát vázolom fel, mégpedig azért, mert nézetem szerint a szekuláris észhasználat legszembetűnőbb jellemzője az, ahogyan a modernitásban teret engedett és kibontakoztatta a képzelőtehetség egy addig szinte ismeretlen alkalmazását, s megalkotta a *teremtő képzelet* fogalmát.

A tézisem tehát a következő, a világi észhasználatot lényegszerűen meghatározza a képzelőtehetség lelki fakultánsának sajátos tevékenysége, röviden szólva, a világi ész minden releváns megnyilvánulása *fantáziadús*. Ahhoz, hogy pontosan értsük e kijelentés értelmét, be kell látnunk, hogy – ahogyan a klasszikus és keresztény hagyomány helyesen hangsúlyozta – a képzelőtehetség működése erkölcsi értelemben ambivalens: megfelelhet eredendő hivatásának (ezt hívom képzeletnek), és szabadságában áll akár szembeszállni azzal. Ez utóbbi aktust nevezem fantáziának. Képzelet alatt nem csupán a spontán képalkotásnak mintegy a tudat háta mögött lezajló tevékenységét értem tehát, hanem mindenekelőtt a képzeleti képek mindenféle akaratlagos használatát. A képzelőtehetség ez utóbbi szempontból akkor működik a természetének, pontosabban hivatásának megfelelően, ha teljesen a transzcendencia felé fordulva és meghaladva önmagát a természetfölötti szolgálatába áll; akkor, ha mindenekelőtt és különösképpen az isteni természetre és annak drámai megnyilvánulásaira irányul.

Ez azonban csupán a képzelet tárgyát határozza meg formális értelemben. A képzelet hivatásszerű működésének további, lényegi feltétele a konkrét aktus alanyának sajátos beállítottsága, vagyis az, *ahogyan* ez az istenire tekint.

A képzelőtehetség működése erkölcsi szempontból egészen más ugyanis, ha e hozzáállás kimerül az önistenítés valamilyen formájában, vagy ellenkezőleg, ha az isteni személy teljes elismerését és szolgálatát jelenti. Az öncélú, tehát az önmaga, saját vágyai és szükségletei körül forgó képzelőtehetséget neveztem fentebb fantáziának. Ez is a „megistenülés" feladatát tűzi ki maga elé, ahogyan az autentikus képzeleti aktus is, csak itt az ember az élet minden területén – az önmagát a tóból saját hajánál fogva kirántó Münchhausen báró módjára – maga dolgozza ki e folyamat konkrét lépéseit. Amikor azonban a képzelőtehetség elutasítja a megistenülésnek a Megtestesült Isten által felkínált tényleges lehetőségét, egyúttal megvonja az elismerést a ténylegességtől, vagyis a teljes valóságtól is, attól, aki valóban van, és aki szentként tapasztalható a világban.

Míg a valódi képzeletet mindenekelőtt a szeretetként megmutatkozó lét túláradó és önmegmutatkozó, kegyelemteljes *bősége* (*superabundantia*) hozza mozgásba, addig a fantázia bármennyire is önmegvalósító, folytonos lét-

hiánnyal küzd: a maga erejéből kell újraalkotnia az elutasított valóság egyes részeit és a *teljes valóság* sajátos pótlékát. Pontosan e leküzdhetetlen léthiány miatt folyamodik állandóan protézisekhez, és ezért hoz létre egymás után más és más mesterséges valóságokat.[46]

A modernitás hajnalán, különösen miután Kant trónra emelte az öntörvényű képzeleti aktust[47], a fantázia vált a „világi ész" tulajdonképpeni motorjává, a társadalmi, tudományos és kulturális progresszió hajtóerejévé. A világi ész minden területen bemutatta, mire képes látszólag a „maga erejéből", az ember büszkén levetkőzte teremtményi mivoltát.

Egyfelől kiderült, hogy amit a „maga erejének" tudott be, valójában az is csak a létezés túláradó adományából jöhet létre; aligha kizárólag a *teremtő képzelet* műve,[48] még csak nem is kegyelem nélküli természet, hanem maga

[46] Érdemes itt emlékeztetni arra, hogy Sartre nagyhatású egzisztencialista képzelet-értelmezése szerint, a képzelet lényege, hogy elszakadhatunk az adott körülményektől és a fennálló aktuális világtól, például a látvány durva tényeitől, hogy a kreativitás sajátos szabadságával egy másik, nem létező világot alkossunk meg. Sartre elválasztja egymástól és szembeállítja egymással az érzékelés és képzelet aktusát, hangsúlyozva, hogy míg előbbi a valós, addig ez utóbbi a nem-valós létezéssel foglalkozik. Ld. SARTRE, Jean Paul, *"L'imaginaire Psychologie Phénoménologique de L'Imagination"* (1940). A képzelet hivatásának mindkét gondolat ellentmond, az ugyanis a realitás-tapasztalat elmélyítését jelenti egy teljesebb valóság irányába. Ezért középpontjában nem az elszakadás, hanem a valóság drámai igenlése áll. A keresztény képzelet úgy haladja meg az érzéki világot, hogy közben egy pillanatra sem mond le a valóságról, nem kerüli el, hanem ellenkezőleg, a megtestesülés és megváltás logikáját követve felfedi a profánban az eredendő szentségi jelenlétet, és tanúságot tesz róla.

[47] Nem túlzás azt állítani, hogy a kanti racionalizmus egyik alapvető eleme a sajátos képzeleti teljesítmény. Kant szerint a képzelet is erőteljes teremtő erő, mintha egy második természet volna, amely a tényleges természet erőforrásaiból gazdálkodik. Helyesen jegyzi meg Mary WARNOCK *Imagination* (University of California Press, 1976) című könyvében: „Kant egész filozófiai rendszere azon a gondolaton alapszik, miszerint nem létezhetnek minden tapasztalat számára érvényes tudományos törvények, hacsak mi magunk az értelem és a képzeletünk által rá nem kényszerítjük e törvényeket a dolgok jelenségeire." (i. m. 62. o.) Kant tudvalevőleg a harmadik kritikájában, *Az ítélőerő kritikájában* fejti ki az alkotó képzelet fogalmát. Ld. különösen a 49. § „ A léleknek azon képességeiről, amelyek a zsenit alkotják". Kant ezt a meghatározást adja: „ha mármost valamely fogalomnak a képzelőerő olyan képzetét tulajdonítjuk, amely hozzá tartozik az ábrázolásához, de önmagában mégis annyi gondolatra indít, amennyit sosem lehet összefoglalni egy meghatározott fogalomban, tehát a fogalmat magát esztétikailag kiterjeszti, akkor itt a képzelőerő teremtő, és mozgásba hozza az intellektuális eszmék képességét (az észt), hogy ti. többet gondoljon egy képzet ösztönzésére (ami ugyan a tárgy fogalmához tartozik), mint ami benne foglalható és világosság tehető.", in: KANT, Immanuel. *Az ítélőerő kritikája*. ford. Hermann István, Budapest, Akadémia (1966), 282.

[48] Pilinszky sebészi pontossággal fogalmaz és tárja fel a világi ész egyik legszörnyűbb betegségét: „Ha jól értem, Baudelaire élesen különválasztja a fantáziát a képzelettől. A fantázia a felület hígabb közegében, az álmodozás szabados kombinációiban raboskodik és tévelyeg. Ezzel szemben a "teremtő képzelet", amennyiben kombinatív, kombinációinak analízis a neve, s az analízisben nyert fölismeréseken túl azt a végső, immár elemezhetetlen egyszerűséget törekszik elérni,

a kegyelemmel átjárt természetfölötti önmegmutatkozásának következménye. De nem csak teológiai-filozófiai, hanem kulturális értelemben is bebizonyosodott, hogy a világi ész csak a kereszténység „romjaiból" képes építkezni,[49] mint ahogyan az is világossá vált, milyen törékenyek e szédítő eredmények, legyen szó az élet bármely területéről a politikával kezdve, a gazdaságon át, a művészetekig, bármiről. A fantázia készletei különösen a művészetek, a politika és a filozófia terén mára látszólag kimerülőben vannak, de aligha fognak el, amíg maradt még az emberben valamicske Sziszüphosz büszkeségéből – mindaddig, amíg valóban el nem jön a Nietzsche által megjövendölt bárgyún vigyorgó utolsó ember.[50]

---

ahová a képzelet csak a föltétlen engedelmesség árán találhat haza. Művészi teremtés a szó szoros értelmében nincsen. De az engedelmes képzelet érintkezésbe léphet azzal az abszolút szabadsággal, szeretettel, jelenléttel és otthonossággal, amivel Isten a világot választotta.

Röviden: az, amit mi „teremtő képzeletnek" nevezünk, nem egyéb, mint a képzelet odaadása: passzív teremtés. (Mellette a fantázia a képzelet bocsánatos bűne, örök gyermekbetegsége.) Ld. Pilinszky János, „A teremtő képzelet sorsa korunkban", in: *Nagyvárosi ikonok*, Szépirodalmi, Budapest 1970. Ez a szöveg első megjelenésétől kezdve a szerző minden kötetében helyet kapott.; Ld. továbbá: Davis, Ellen F.; Hays, Richard B., *The Art of Reading Scripture*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003.

[49] A nyugati kultúra sajátsága, hogy a teológiája egyre inkább pogány filozófián alapszik, addig a filozófiája alapvetően keresztény alapokon áll, amennyiben mintegy magába olvasztotta a keresztény kinyilatkoztatást és ennek paradoxonjaira és problémáira önállóan, vagyis a teológiától függetlenül keresi a megoldásokat.

[50] Nietzsche elvetette a keresztény narratívát, de volt olyan nagy költő, hogy belássa, maga a történet szükségszerű az ember önértelmezéséhez. Ezért költőként egy másik, illúziómentes mítoszt igyekezett megalkotni. Ezért különösen érdekes, hogy apokaliptikus víziójában miként jeleníti meg az utolsó embert, aki teljesen kiölte magából a vallási képzeletet: „Íme megmutatom nektek az utolsó embert. „Mi a szeretet? Mi a teremtés? Mi a vágyakozás? Mi a csillag?" – ezeket kérdi az utolsó ember és hunyorgat. A föld akkoron kicsinnyé lőn és rajta ugrándozik az utolsó ember, a ki mindent kicsinnyé tészen. Fajtája kipusztíthatatlan, valamint a földi bolháé; az utolsó ember él legtovább. „Föltaláltuk a boldogságot" – mondják az utolsó emberek és hunyorgatnak. Odahagyták vala a tájékokat, a hol kemény volt az élet: mert melegség kell nékik. Szeretik még a szomszédot és hozzá dörgölőznek, mert szükségük van a melegre. Megbetegedni és csalódni: ezt bűnnek tartják; nagy vigyázva járnak-kelnek. Balgatag az, a ki még kövön vagy emberen megbotlik! Koronkint egy kevés méreg: ez kellemetes álmokat okoz. S utoljára sok mérget, kellemetes halálra valót! Még dolgoznak, mivelhogy a dolog szórakozás. Ámde szorgoskodnak, hogy a szórakozás ne támadja meg őket. Nem szokás már elszegényedni, se meggazdagodni: mind a kettő túlságosan megerőltető. Ki akar még uralkodni? Ki még engedelmeskedni? Mind a kettő túlságosan megerőltető. Nincs pásztor és egy a nyáj! Mindenki egyet akar, mindenki egyenlő: aki másképp érez, önkéntesen bolondokházába vonul. „Valamikor mindenki bolond volt" – mondják a legnagyobb rókák és hunyorgatnak. Bölcsek ők és tudói mindeneknek, a mik történtek: így hát nincs miért gúnyolódni. Még civakodnak, ámde hamarosan kibékülnek – máskülönben a harag elrontja a gyomrot. Megvagyon apró kedvtelésük nappalra és megvagyon apró kedvtelésük éjjelre: de tiszteletben tartják az egészséget. „Föltaláltuk a boldogságot" – mondják az utolsó emberek és hunyorgatnak.", in: Ld. Friedrich Nietzsche, *Imígyen szólott Zarathusztra*.

Addig azonban a fantázia továbbra is uralni fogja az életvilág aspektusainak túlnyomó részét, s formáló erő lesz mindazon dimenziókban, ahol nem ütközik a valódi képzelet által kifejtett ellenállásba. A meghódított s leigázott képzelőtehetség mára teljesen a technikai gondolkodás és gépesített kreativitás terepévé vált[51], amely pedig vég nélkül ontja felesleges termékeit csendesen és mégis forradalmi módon átalakítva, gépesítve és kiüresítve ezzel drámai személyes viszonyainkat.

Érdemes megfigyelni, hogy amíg a valódi képzelet mindig a természetfölötti és természetes létszféra határán, vagyis az isteni és emberi valóság találkozási pontjain izzik fel, addig a technikai fejlődés szolgálatára szegődött fantázia kiindulópontja ma mindenekelőtt az ember és a gépesített valóság találkozása, lehetséges fúziója. A kérdés mindkét találkozás esetén apokaliptikus módon vetődik fel: mivé alakul át az emberi természet?

A képzelőtehetség valódi és autentikus aktusa (amit Pilinszky szemben a *fantáziával képzelet*nek nevezett), mely mindenekelőtt a vallási tapasztalatban nyeri el végső megalapozását és abban is teljesedik ki, az Isten-ember életének, halálának és feltámadásának fényében teljességgel igenli és befogadja az emberit, az ember minden tapasztalatát a szenvedéstől a bűnig. Az átalakulást theosis-ként[52], megistenülésként tárja elénk. Ez azonban nem csak nem törli el Isten és ember végtelen különbségét, hanem elmélyíti annak mint isteni szeretetnek a tapasztalatát.

A fantázia ellenben képtelen az emberi természet végső meghaladását másképp meghatározni, mint ennek egyre radikálisabb megtagadásaként. Azt sugallja, hogy teljesen le kell vetkőznünk, ami emberi, hogy felülmúlhassuk természetünket, és olyan tökéletessé váljunk, mint a világi ész által ismert legtökéletesebb valóság: a gépeké. Ez a transzhumanizmus, a világi ész legújabb fantáziadús kísértésének, korunk talán legerősebb ideológiájá-

[51] Korunkban két párhuzamos folyamat zajlik, noha csak az egyiket szoktuk észrevenni. Nem csak a gépek közelítik meg mind jobban az emberi viselkedés Turing-féle ideálját, hanem ennek következményeképpen az emberi viselkedés is mind inkább elgépiesedik. A képzelőtehetség e tekintetben különös figyelmet érdemel, hiszen itt válik egyértelművé, hogy immár nem a valóság tapasztalata alapozza meg a képzeletet, amely annak a mélyére hatol, hanem fordítva, a fantázia alkotásai határozzák meg a valóság befogadásának és értelmezésének kritériumait. A fantázia alkotásainak legfontosabb és legszembetűnőbb jegye, hogy káprázatos és egyre bővülő technikai lehetőségek segítik egy párhuzamos valóság létrehozására, amely egyre tökéletesebb menekülést kínál a valóság szűkös határai közül. Másként fogalmazva, az elgépiesedett ember nem születhetne meg, ha a fantáziát nem szolgálnák a gépek, amelyek szárnyán végre elmenekülhetünk egy „jobb", vagy legalábbis színesebb és kontrolláltabb világba.

[52] "Theology and Mysticism in the Tradition of the Eastern Church" de *The Mystical Theology of the Eastern Church*, pp. 8-9, 39,126, 133, 154, 196

nak nem titkoltan embertelen ajánlata.[53] Gondolatmenetük lényege teológiai nyelven talán így fogalmazható meg legpontosabban: az emberi természetnek egy kettős szorítású halálos ölelésből kell kibontakoznia, egyfelől az Atya, a felettes én, a külső és abszolút törvény, másfelől az anyatermészet szorításából. A világi ész szerint a menekülőút, hogy az emberiség végre felnő és legyőzi az Atyát. Aki képes erre, az uralkodhat az Anyán, mi több, megszülheti, megalkothatja független és mindenre képes önmagát.[54]

Ragaszkodni a keresztény életformához e szofisztikált embertelenség idején, amikor a fantázia újabb és újabb módokon meghódítja és leigázza az emberi természetet – gazdaságilag, politikailag a művészetek terén –, nem jelent más a fiúk számára a Fiúban (Ef 1,3–6.15–18) mint a gyermek magabiztosságával[55] kitartani az *Atya* és az *Anya*szentegyház mellett, és hagyni, hogy ezek tápláljanak és neveljenek. A katekézis nevelő ereje és az oltáriszentség tápláléka egyaránt elengedhetetlen a keresztény képzelet megújhodásához.

A katekézis és az eucharisztikus lakoma ugyanis olyan szentségi valóság, mely radikális kihívás elé állítja az értelmet, s pontosan ez által képes átformálni annak viszonyát a képzelethez. Ez utóbbi pontosan abban találja meg a hivatását, hogy a profanizált valóság minden dimenziójában felfedezze és szemlélje a szentségeket és a szentségi valóságot. A keresztény képzelettől ugyanis nem lehet idegen semmi és senki, nem utasíthatja el a teremtett természet egyetlen aspektusát sem. Mi több, be kell járnia a mennyet és le kell ereszkednie a Krisztus fénye által beragyogott poklok poklára is, hogy feltárja Isten csodálatos ember-szeretetét mindenben és mindenki számára.

5. Akkumulatív versus fordulatos gondolkodás

A szekuláris gondolkodás, amelyet tehát nem jár át az isteni konkrét jelenlététől felizzott képzelet, hanem csak a maga erejéből igyekszik felemelkedni a misztérium határáig, saját kiteljesedését aligha képzelheti el másképpen, mint akkumulatív módon; módszeresen előrehaladva és pontosan rögzítve az eredményeket, vagyis lépésről lépésre hódítva meg és uralma alá kény-

[53] Riches, Aaron, "Christology and Anti-Humanism." *Modern Theology* 29.3 (2013): 311–337.

[54] Ferdinand, Ulrich, „Isten a mi Atyánk", in: *Communio*, XXIV. évfolyam, 2016/1–2, 98–110.

[55] Ld. Péld 8,22–31, különösen érdekes ebben az összefüggésben Northop Frye irodalmi Szentírás-magyarázata: http://heritage.utoronto.ca/content/bible-and-literature-personal-view-northrop-frye-program-21-wisdom-playing-god

szerítve a létezés minden szféráját. A szekuláris ész ezért is összpontosít minden erejével a *módszer* tisztázására és válik számára másodlagossá a *beállítódás* kérdése.[56] Minden erejével igyekszik kizárni egyfelől a bölcselet személyes vonásait, másfelől a léten túli lét életvilágbeli megnyilvánulásainak drámaiságát. Inkább a létezők önmagukban és önmaguktól megmutatkozó létének állandóságára és számomra-való aspektusaira összpontosít, és ezeket igyekszik gondosan rendszerbe foglalni.[57]

Figyelemreméltó tény, hogy a poszt-keresztényi korban a nagy rendszerépítő törekvések kudarcainak ellenére is megmaradt, mi több megerősödött a szekuláris észjárás akkumulatív jellege.[58] Ez ugyanis annak szigorú következménye, hogy az ész gyújtópontjában nem annyira a hit által befogadott misztériumok kontemplatív megértése áll, mint inkább önmaga működése, saját maga és saját objektivációinak transzparenssé tétele;[59] ez utóbbi pedig csak lépésről lépésre, vagyis minden egyes tudati tárgy sajátos vonatkozását illetően valósulhat meg. A rendszerépítő törekvések, mint amilyen a karteziánus gondolkodás, melynek betetőzése a modern nyugati filozófiában sok tekintetben a husserli bölcselet, alapvető feltételezése szerint létezik olyan módszer, amellyel az értelem működése áttekinthetővé és uralhatóvá tehető

[56] Ld. SZALAY Mátyás, „Megjegyzések a fenomenológiai, bölcseleti beállítottságról", in: Seifert J. – Szalay M., *Realista fenomenológia. Módszer és beállítottság.* Budapest Szent István Társulat, nyomtatás alatt.

[57] Ezt kísérelték meg a német idealizmus rendszerépítő képviselői, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, de hasonló tervre vállalkozott, ha más-más módon Husserl és Heidegger is.

[58] Különösen így van ez a „big data" idejében. Soha az emberiség életében nem állt rendelkezésünkre olyan irdatlan mennyiségű adat mint a XXI. században. Ma szinte mindenki és minden eszköz adathordozó és az adatok felhasználásával is adatokat szolgáltat. A tudományos adatgyűjtés pedig egészen más módszereket jelent ma, mint például a XVIII–XIX. században, amikor az információhoz jutás jelentette a legnagyobb kihívást. Az információról azonban természetszerűen feltételezték, hogy logikus részeredmény, valamilyen nagyobb, logikus egész releváns része. Ma az adatgyűjtés egészen új értelemben eklektikus. A tudományos elme számára a legnagyobb kihívást az adatok olyan új kombinációja jelenti, amelyben minden információ homogén módon semleges, és úgy alkot alkalom adtán résztudáshoz vezető kollázst, hogy közben – látszólag – semmilyen nagyobb egészre nem utal. Ma – azt mondhatnánk – bizonyos értelemben mindent ismerünk, csak azt nem tudjuk, mit is tudunk pontosan; a kérdés tehát az, milyen relációban értelmes és főként hasznos egy bizonyos és egy másik információ együttese. E hatalmas mennyiségű információ kezelése ráadásul meghaladja az emberi elme teljesítőképességét, ezért is szükséges bonyolult, számítógépes algoritmusok használata. Ami meghaladja ennek határait, az persze könnyen tetszeleghet a felsőbbrendű tudás, vagyis a bölcsesség szerepében – mindazonáltal roppant kérdéses, hogy az információk ilyen "összekombinálása", desztillációja eredményez bölcseletileg valóban értékes ismeretet.

[59] A keresztény önreflexió egyik lényegi jellemzője, hogy csak közvetve önmagunkról és mindenekelőtt a végtelen Másikról szól.

a tudat számára – akár egy csapásra is (mit einem Schlag[60]). Amikor ez az optimizmus már nem csak a filozófia berkein belül, hanem kulturális értelemben is megkérdőjeleződik, az átfogó filozófiai módszer helyét átveszi a mindenre kiterjedő és módszeres gyanú[61], mi több, ez válik a hagyományt pellengérre állító kritikai gondolkodás motorjává.

Noha lényegi pontokon szemben áll vele, a keresztény bölcselet mégis sokat köszönhet e szisztematikus vállalkozásoknak[62], amelyek – bármi volt is eredeti szándékuk – rávilágítottak, mit is jelent az intellektus számára az Istentől kapott szabadság és autonómia: valódi lehetőséget arra, hogy generációk együttműködésével valóban mind jobban és jobban birtokba vehesse a teremtés egész ajándékát és benne Krisztust, a Logoszt.

Tagadhatatlan tény ugyanakkor az is, hogy a szekuláris ész önmagát emészti el, hiszen a folytonos haladás hite és igénye, látszólag feleslegessé teszi a bölcseleti gondolkodást, amely az egész értelmére és a megismerésben részt vevő személy sorsára kérdez rá. A világi ész végső soron a tudás személyes és egészleges jellegét is feladja az információk végtelen gyarapításának és feldolgozásának érdekében.[63]

[60] Ld. Hua III: 67.; VI: 153., 242.; VIII: 162.; XV: 534, 549.; XXXIV: 79.; magyarul: Válság I: 190., 293.; 102 stb.); *„egyetlen ugrással"* (mit einem Sprung), in: Hua XXXIV: 219.

[61] Különösen igaz ez Paul Ricoeur által a gyanú mestereinek (maîtres du soupçon) nevezett szerzőkre, Freudra, Nietzschére és Marxra. Ld. Paul Ricœur, « Démystification de l'accusation », in Démythisation et morale, (1966) pp. 51–53 ; Montaigne, valamint uő: Paul, Ricœur, "De l'interprétation, essai sur Freud." Editions du Seuil (1965). különösen 41–42.

[62] Mezei Balázs nagy ívű munkája részletekbe menően bizonyítja e tételt. Ld. Mezei Balázs, *Vallásbölcselet. A vallás valósága* (I–II), Máriabesenyő–Gödöllő, Attraktor (2004); Hasonlóan nyitott, de ugyanakkor kritikai beállítottság jellemezi a Notre Dame egyetem kezdeményezését is: Ld. Oakes, Kenneth. Ed. *Christian Wisdom Meets Modernity*. London: T&T Clark/Bloomsbury Academic (2016).

[63] Olyannyira figyelemreméltó és elgondolkodtató, ahogyan Scott Soames értékeli a filozófia praxis megváltozását, hogy Alasdair MacIntyre is idézi (Ld. MacIntyre, Alasdair. *God, philosophy, universities: A selective history of the Catholic philosophical tradition*. Rowman & Littlefield Publishers (2011), 1.fejezet) című művében. Eszerint a kortárs analitikus filozófia „egymáshoz kapcsolódó, de ugyanakkor egymástól független kutatások sokaságává vált, hasonlóan ahhoz, ahogyan az egyes tudományterületek kapcsolódnak egymáshoz – majd hozzáteszi – a nagy, korszakalkotó gondolkodók ideje lejárt; műveik és gondolataik ugyanakkor maradéktalanul hozzáférhetőek az analitikus filozófusok számára; műveik és azok értelmezése is releváns számukra. A filozófia egy jól szabályozott tudományterületté vált, ahol is specialisták írnak specialistáknak." (Soames, *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, Princton University Press, Princton, NJ (2003) vol 2. 463.o.) – MacIntyre joggal tartja aggasztónak e következményt, hiszen a filozófia így elveszíti kapcsolatát a mindennapi élettel. Az Egyház szempontjából ez azt jelenti, hogy az ész magára hagyja a hitet, amely így roppant törékennyé válik. Miközben az ismeret teljesen személytelen és ezért életidegen tevékenységgé alakul át, a hit személyessége pusztán érzelmi szubjektivitásként jelenhet meg, s nem támaszkodhat a valóság, méghozzá a teljes valóság személyes tapasztalatára és olyan ismeretére, amely mellett érvelni lehet és kell.

Amikor a keresztény bölcselet a gondolkodás akkumulatív haladás-hitével szemben az *újrakezdés és fordulat dinamikája* mellett teszi le a voksát, egyúttal kiáll a személyes és lényegszerűen bölcseleti tudás mellett is. A keresztény gondolkodás, mely Krisztus személyéhez kapcsolódik, tehát radikálisan más, amennyiben folytonos kezdet, hiszen egy drámai találkozás vagy találkozások értelmezésének szüntelen verifikációja, elmélyítése. Nem írható le a nivellált információ-gyarapítás-feldolgozás-újrafelhasználás ciklusával, amely paradigmaváltásokat eredményezhet, hanem ezt meghaladóan és sokkal alapvetőbben az elvárás és a minden elvárást meghaladó beteljesedés dinamikája jellemzi.

Nem egyszerűen nyitott, vagyis befejezetlen és befejezhetetlen rendszer, hanem lényegszerűen hagyomány[64] is, tehát nem csak a jövőre, a múltra is nyitott, amennyiben egyetlen mindent meghatározó eseményhez, a történelem középpontjához, a valódi kezdethez tér vissza, amely már minden időkre tartalmazza az egész értelmét. Ez az esemény alfa és ómega, s mégis minden időben túláradóan értelmes jelen-lét. Pontosan az egy adott időben önmagát kinyilatkoztató őseredeti logosznak e *valóságosnál is valósabb* jelenléte ad lehetőséget arra, hogy az ismeret részesülő bölcsességbe fordulhasson át, vagyis elmélyüljön és felmagasztalódjon. Az egydimenziós információval szemben e jelenlét hatására az ismeret egészen új formája jön létre, amely háromszorosan személyes: a) amennyiben bevonja a személy egész lényegét, b) amennyiben interperszonális ismeretként Isten és ember viszonyában formálódik, és c) amennyiben végső soron a személyek egymásról való szeretetteljes tudása, vagyis igazi bölcsesség.

Feltétlenül idéznünk kell ebben az összefüggésben Yuval Noah Harari megfigyelését, aki szerint a tudás elsajátításának folyamata is döntően megváltozott. „Ebben a folyamatban, a dataizmus (az adatok már-már vallásos tisztelete, Sz. M.) megfordítja az ismeretszerzés hagyományos piramisát. Napjainkig az adatokra úgy tekintettek mint egy intellektuális tevékenység hosszú láncolatának első szemére. Feltételezték, hogy az ember megszűri az adatokat, hogy információhoz jusson, megszűri az információt, hogy ismerethez jusson és ennek megszűrése eredményezte a bölcsességet. Ma a dataisták úgy gondolják, hogy az ember már nem képes lépést tartani az aktuális adatok végtelen folyamával, és ezért nem tud ezek alapján információhoz jutni, vagy azt megszűrve ismeretre vagy bölcsességre szert tenni. Ezért az adatkezelést számítógépes algoritmusokra kell bízni, amelyek befogadóképessége messze meghaladja az emberi elmét. Ez gyakorlatilag az jelenti, hogy a dataisták eléggé szkeptikusak az emberi tudást és bölcsességet illetően, ezért bizalmukkal az adathalmazokat és és informatikai algoritmusokat tüntetik ki." (Saját ford. Sz. M.) Ld. HARARI, Yuval Noah, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow.* Random House (2016), 11.fej. – Ez furcsa módon azt jelenti, hogy a posztmodern és tudásalapúnak vélt társadalomban éppen csak a tudásnak és a bölcsességnek nem jut hely.

[64] Ld. MEZEI Balázs, *Vallás és hagyomány*, Budapest, L'Harmattan Kiadó (2003).

A keresztény észhasználatot kétségkívül lényegi módon jellemzi ez az *átlörés és fordulat*[65], méghozzá nem csupán a doxából az igazi episztémébe való átmenet értelmében, amelyről már Platón is beszél, hanem egy sokkal mélyebb értelemben: az értelem, amely előre tör, mint végtelenül szerető Személyt[66] megtapasztalja az igazságot. A természettudományok világában például – és persze messze azon túlmenően is, az élet minden dimenziójában – e tapasztalat nem egyszerűen paradigmaváltást idéz elő, hanem olyan radikális változást indukál, amelyet II. János Pál kifejezésével[67] (idézi *Laudato si* enciklika) helyesen nevezünk „ökológiai megtérésnek".

Ahogyan e példa is megvilágítja, a keresztény észjárás a szabadság olyan dimenzióiban mozoghat, amelyek a világi ész előtt rejtve maradnak. Az igazság mint személy ismerete, nem csak az ismeretek újabb és eddig elképzelhetetlen horizontját tárja fel, hanem arra is lehetőséget teremt, hogy ehhez képest, tehát egy önmagát feltáró végtelen szeretethez képest határozzuk meg önmagunkat. Ez a bűnök alól feloldozó jóságos szeretet a múlt minden kötelékét eloldja és felszabadít a jövőre: fényében minden áldozat értelmesnek tűnik.

6. Kontempláció – probléma-központúság

A keresztény és szekuláris észjárás abban is jelentősen eltér egymástól, hogy miben ismeri fel a gondolkodás célját. E cél természetesen csak a gondolkodás tulajdonképpeni tárgyát illetően határozható meg. Minthogy a szekuláris ész végső tárgya értelemszerűen nem lehet Isten, az, aminél nagyobbat (végsőbbet) nem bír elképzelni, maga a világmindenség, a lét totalitása. A világ azonban jobbára mégsem mint magánvaló lényeg kerül a posztmodern gondolkodás látóterébe, hanem mint gond és probléma.[68] A teljesség értelme tisztázatlan, hiszen erről nincs kinyilatkoztatott bizonyosság, ezért mindig a konkrét, apokaliptikussá nőtt gond megoldásának fényében változik. És minthogy a gondok apokaliptikus potenciája ebben az összefüggés-

[65] Ld. PATOČKA, Jan, "Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme." Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften (1988): 207–287.

[66] Ld. SEIFERT, Josef. *Der Streit um die Wahrheit: Wahrheit und Wahrheitstheorien*. Vol. 5. Walter de Gruyter, 2009.

[67] II. JÁNOS PÁL, Katekézis (2001. január 17.), 4: Insegnamenti 24/1 (2001) 179.

[68] Ennek előhírnöke Heidegger, in: Heidegger, M., Vajda, M., Angyalosi, G., Bacsó, B., Bonyhai, G., Horváth, J., & Fehér, M. I. (1989). *Lét és idő*. Gondolat, különösen 41.§, 43.§, 63–65.§.

ben vitathatatlan, a szekuláris ész számára végső soron mindig egy adott probléma megoldása jelenti a tulajdonképpeni célt; ez veszi át a transzcendencia helyét.

Ez azt jelenti, hogy a világi ész legprogresszívebb képviselői, a transzhumanizmus zászlóvivői számára elenyészik a (filozófiai) *paradoxon, probléma* és *misztérium* közötti fontos különbség, amelyre Gabriel Marcel hívta fel a figyelmünket.[69] Aligha meglepő persze, hogy a profanizáló gondolkodásból kivesznek a misztériumok, de talán nem olyan könnyű elsőre belátni, milyen hatalmas mértékben megváltozik ettől az emberi életforma.

Ennek illusztrálására érdemes felidézni egy mértéktartó transzhumanista néhány idevágó megfigyelését. Yuval Noah Harari *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow* című nem régen nagysikerű könyvének fejezete egyenesen így fogalmaz: *A halál végnapjai.* Az izraeli professzor szerint a történelem folyamán a vallások és ideológiák nem szentként tekintettek a halálra, s minthogy mindig valamely, a földi létezésen túli dolgot tartottak szentnek, igen megengedőek voltak a halállal szemben. Harari szerint: „Jelentősen különbözik ettől a tudomány és a modern kultúrák hozzáállása az élethez és halálhoz. Nem úgy gondolnak a halálra mint misztériumra, és természetesen azt sem hiszik, hogy az élet értelmének eredete volna. A modern emberek számára a halál egy technikai probléma, amelyet meg tudunk és meg is kell oldanunk."[70] Később e megváltozott viszonyt illusztrálandó így folytatja: „Beleértve azt is, amikor valaki egy hurrikán következtében, vagy autóbalesetben, egy háború miatt hal meg, hajlunk arra, hogy olyan technikai hibaként észleljük, amelyet el lehetett és kellett volna kerülni. Ha a kormány jobban politizált volna, ha az önkormányzat megfelelően látta volna el a feladatát, ha a vezérkari főnök ésszerűbb döntést hozott volna, elkerülhető lett volna a halál. A halál szinte automatikusan perekre és bűnügyi vizsgálatokra ad okot. «Hogyhogy meghalt? Valakinek valahol hibáznia kellett!»"[71]

Érdekes megfigyelni, hogy amint a halál elveszti misztérium-jellegét, a halhatatlanság kérdése (immortality) háttérbe szorul az élet konkrét és potenciálisan végtelen meghosszabbításának (amortality) problémaköréhez képest. A halál és halál utáni élet misztériuma, mely hatalmas vallási, kulturális és persze tudományos elméleteket, hagyományokat alakított ki és egyáltalán évezredeken keresztül minden ismert civilizáció az emberlét egyik

[69] Gabriel, Marcel. "Le mystère de l'être." (1964).

[70] Ld. Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow.* Random House, 2016. 1. fejezet.

[71] I. m., 35.

alapkérdéseként értelmezte, arra redukálódik, hogy megválaszoljuk: hogyan kerülhető el ebben és ebben a konkrét esetben, hogy valaki meghaljon.

Joggal vethető fel a kérdés, még ha az egyes tudományok káprázatosan összehangolt együttműködése révén adott esetben megoldható is az élet akár tetszőleges meghosszabbításának problémája – ami a transzhumanizmus szempontjából az ember felülmúlásának minősülne – nem vesztettünk-e ezzel többet a réven, mint amennyit nyertünk a vámon.

Azt még a transzhumanisták is elismerik ugyanis, hogy az ember önfelülmúlási kísérletében – bármiben is álljon ez konkrétan – ahhoz, hogy egyáltalán érzékelhető legyen, az emberi természet valamilyen részének változatlannak kell maradnia. Feltéve, de meg nem engedve, hogy nem csak akcidentális változások lehetségesek, hanem előfordulhat, hogy az ember önerejéből lényegét tekintve is meghaladja önmagát, mindenképpen lennie kell valaminek, ami érintetlen a változásban, és ahonnan nézve maga a változás belátható. E változatlan valami, egyfajta belső magja a természetünknek, egyúttal a változás megítélésének kritériuma. Egy komplex hármas ismeret szolgál itt mércéül, mely egyszerre vonatkozik az ember adott helyzetére, legfőbb hivatására, valamint ezek egymáshoz való viszonyára. Ilyen ismeret híján értelmetlen bármiféle előrelépésről beszélni, hiszen nincs semmiféle racionális alapunk azt állítani, hogy egy bizonyos állapot egy másikhoz mérten fejlődést jelent.

Ha azonban ez így van, akkor az *emberi hivatás* átfogó fogalma minden emberi átalakulás szempontjából releváns. Hivatás alatt pedig helyesen az embernek a legmélyebb misztériumhoz fűződő viszonyát értjük. (Ha ugyanis önmegvalósítást értünk rajta, akkor a fejlődés kritériuma ismét csak egy szubjektív érzet és nem racionális alap.) Másként fogalmazva: az igazán emberi, az emberhez méltó nem más, mint szembenézni a misztériummal, adott esetben a halál misztériumával.

Amikor tehát a transzhumanizmus a halál és halhatatlanság egyik legmélyebb emberi misztériumát felcseréli a meg-nem-halás problémájával, a maga sajátos logikája és szempontjai szerint is végletesen leegyszerűsíti a kérdést; úgy oldja meg a problémát, hogy eliminálja. Másként fogalmazva, a siker érdekében, melyet az emberi ész diadalaként ünnepel, magát az emberi racionalitást áldozza fel.

Nézzük, miben is áll pontosabban ez az áldozat. A misztériumhoz való értelmi viszonyt *kontemplációként* jellemezhetjük. A szemlélődés az intellektus legteljesebb odaadásának aktusa: teljes és feltétlen befogadás, amelyben az értelem egyszerre a legteljesebb mértékben receptív és aktív. A befogadás ugyanis nem kizárja a tevékenységet, hanem formai értelemben meghatá-

rozza. Radikális különbség van a szemlélődés és a reflexió egyéb formái között, melyet nagyszerűen világít meg Dietrich von Hildebrand elemzése.[72] A német filozófus felsorolja, milyen előfeltételei vannak a kontempláció aktusának: „1) az alanynak érdeklődnie kell a tárgy iránt, méghozzá nem csak annak hasznossága miatt; 2) a kontemplációban a tárgyat széles értelemben saját célja szerint ragadja meg; 3) a kontemplációt megköveteli a személytől, hogy szabaddá váljon minden a jövőt érintő feszültségtől s teljesen a jelennek szentelje magát; 4) fontos benne a hatótávolság, az osztatlan figyelem; 5) a személynek mentesnek kell lennie attól a vágytól, mely valami megvalósítására irányul, és odaadóan a tárgy tematikájára kell összpontosítania; 6) az alanynak arra kell törekednie, hogy tisztán a tárggyal foglalkozzék, s azt úgy tételezze, ahogyan az tartalmában feltárul előtte; 7) az alanynak olyan nyugalomba kell kerülnie, amelyben megvalósulhat tulajdonképpeni lényege."

A kontemplációt aktusa tehát nem „kikérdezi" az adott tudati jelenséget, hanem hagyja, hogy – minden kérdést megelőzően – maga a tárgy határozza meg a befogadás módját. A szemlélődés módszere ezért nem egy meghatározott folyamatban jelenik meg; a nyitottság diszpozíciója teszi lehetővé, hogy maga a tárgy sajátos feltárultsága mutassa meg, hogyan közelítsünk felé. E nyitottság, s teljes önátadás jellemzi a szemlélődés alanyát – ellentétben más típusú reflexiós aktusok alanyaival, amelyek esetében ez a nyitottság részleges és az intencionális tárgyat illetően specifikus. További különbség az, hogy bármi legyen is a kontemplációt tárgya, az sosem végső szemléleti tárgy, hanem mindig továbbutal arra a végtelen és végső alapra, ahonnan értelmet nyer. Ezzel ellentétben a reflexió egyéb aktusai, amelyeket a világi ész előnyben részesít, képtelenek a tárgy egészleges befogadására; a világi észhasználat során ezért jószerivel fel sem merül, hogy a gondolkodás alapjára kérdezzen rá – valóban kimerül a részleges problémamegoldásokban. Ez szükségképpen mindig olyan töredezett világképet és mátrixot eredményez, amelynek fragmentálódását önmaga erejéből nem haladhatja meg.[73]

A kontemplációt aktusa ellenben éppen radikálisan transzcendens irányultságának köszönhetően szavatolja a gondolkodás, a világ- és önkép egységét: nem önmagához képest igyekszik meghatározni a szemlélt tárgy természetét, hanem az elgondolt elgondolhatatlan aspektusa felől fogja fel önmagát.

[72] Ld: Dietrich von HILDEBRAND, *Die Umgestaltung in Christus, Über christliche Grundhaltung*. Josef Habbel Verlag, 1971, 89. és köv.

[73] Ferenc pápa *Laudato si* kezdetű enciklikájának egyik legfontosabb tézise: „A természet könyve egy és oszthatatlan." Nr. 6.

Ahogyan Szent Ágoston mondja: *si comprehendis non est deus*[74] – ha megérted, nem Isten. A meg nem értett, de mégis ésszerű és az embert végtelenül meghaladó valóság az, amit szemlélve, vagyis tevékenyen befogadva, az ember értelem leginkább önmagává válhat. Pontosabban fogalmazva: az önfeltáró és önmagát szeretettel és a szentségekben konkrét formában is odaajándékozó isteni természet befogadhatatlansága (kimeríthetetlensége) az a horizont, amely a legszélesebb távlatot nyitja meg az emberi gondolkodás előtt. A gondolkodás ebben az elementáris és szükségszerű feszültségben (hit és ész, az emberi és isteni dimenzió között) rendeződik egységes egésszé és öleli át az Igazságot, aki Egy és Krisztus személye nyilatkoztatja ki számunkra. E végtelen térben nyeri el az értelmét és bontakoztathat ki teljesen az emberi szabadság is: itt választhat magának célokat, amelyeket nem a múlt elutasítása határoz meg, hanem nyitottság a minden képzeletet felülmúló eljövendőre a jelen-valóban.

ÖSSZEFOGLALÁS

A fenti, bevezető jellegű elemzés nem akar több lenni gondolatébresztő útkeresésnél. Kétségtelen, hogy a keresztény gondolkodásnak meg kell újulnia. Noha a válság jelei az Egyházon belül és kívül kétségtelenül tapinthatóak, a gyökerekhez való visszatalálás sürgető gondját elsősorban nem ez magyarázza. Hanem a Vőlegény folyton megújuló (semper maior) és ezért szüntelenül megújító szeretete a Menyasszony iránt.

Ezért aztán bármilyen nehéz is kereszténynek lenni egy poszt-keresztény időszakban, amikor tehát a kereszténység nem csak politikailag, hanem kulturálisan és elveszítette vezető pozícióját, ha tetteinket, gondolatainkat és hitéletünket átjárja az aggodalmaskodás, még akkor is, ha a keresztény Egyházért, a kereszténység integritásáért, jövőjéért, vagy magáért Krisztusért aggódunk, ez csak azt mutatja, a hit tulajdonképpeni lényege még nem formálta át egészen az észjárásunkat. Az ilyesfajta aggodalmaskodás és a belőle forrásozó kétségbeesett, mégoly jó szándékú tevékenykedés méltatlan az Egyházhoz, Krisztus Menyasszonyához. Ezt nem indokolhatják az *idők jelei*[75],

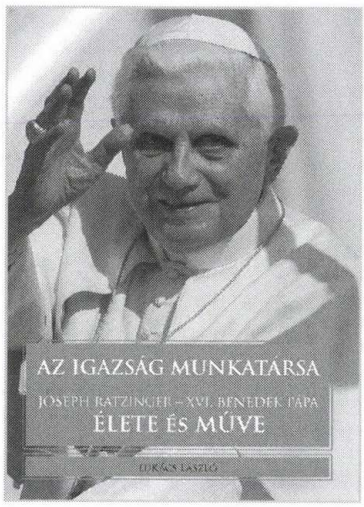
[74] „Quid ergo dicamus, fratres, de Deo? Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus: si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti. Quid ergo vis loqui, quod comprehendere non potuisti?" (AUGUSTINUS, *Sermo* 52, 16: PL 38, 360).

[75] *Gaudium et spes* 4; *Unitatis redintegratio* 4; *Presbyterorum ordinis* 9.

sőt még a kereszténység felszámolásának konkrét veszélye sem. Nem csak azért, mert nem lehetünk kicsinyhitűek, hanem főként azért, mert a Menyasszony gondja nem önmaga és nem is a világ, hanem elsősorban a Vőlegény; Benne lakozik minden reménye. Az Egyháznak ennyiben egyetlen feladata, hogy önmaga legyen.

Éppen ezért kell mindannyiunkban megújulnia. Ezért kell visszatérnie saját létezésének középpontjához, Krisztushoz, akinek nem szűnő újdonsága készteti a bölcseletet arra, hogy radikálisan újragondolja mindazt, amit eddig tudottnak vélt.

ÉLETRAJZI ADATOK:
SZALAY MÁTYÁS (*1979) – katolikus filozófus, 2002-ben *summa cum laude* minősítéssel doktorált az IAP-n (International Akademie für Phiulosophie in Liechtenstein). Posztdoktori tanulmányokat folytatott a Chilei Pápai Katolikus Egyetemen. Jelenleg a granadai papi szemináriumban tanít filozófiát. Több nyelvből fordított teológiai, filozófiai és irodalmi tanulmányokat. Szakterülete a realista fenomenológia és a vallásfilozófia. Legutóbbi kötete „Bevezetés a hivatás filozófiájába" címmel (2015) jelent meg.



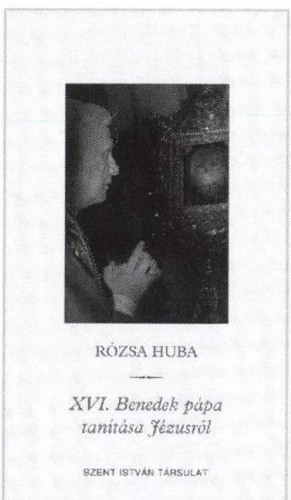
512 oldal / keménytáblás
Ára: 3600 Ft

LUKÁCS LÁSZLÓ

AZ IGAZSÁG MUNKATÁRSA

Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa élete és műve

A kötet Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa életútján vezeti végig olvasóit, melynek középpontjában pápaságának jelentős eredményei, teológiájának legfontosabb jellegzetességei állnak. Életének és művének fényében rajzolódik ki az ő igazi nagysága. Lukács László jelen kötete köszönet a hűséges szolgálatért, amelyet XVI. Benedek pápa az *Igazság* szolgálatában végzett.



16 oldal / puhafedeles
Ára: 500 Ft

RÓZSA HUBA

XVI. BENEDEK PÁPA TANÍTÁSA JÉZUSRÓL

XVI. Benedek pápa háromkötetes, Názáreti Jézusról szóló tanításáról eddig még kevesen mertek összefoglalást készíteni, pedig könyvében olyan hangsúlyokat emel ki, amelyek új fénybe, illetve megvilágításba helyezik az evangéliumi Jézus alakját. A Széchenyi- és Stephanus-díjas teológus a *Társulati Esték* előadás-sorozat keretében elhangzott nagysikerű beszéde kiváló összegzése e pápai tanításnak.

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT, 1053 Budapest, Veres Pálné utca 24. Telefon: 318-6957; 317-1049
POSTAI RENDELÉS: Szent István Társulat Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277.
E-MAIL: vevoszolgalat@stephanus.hu; STEPHANUS INTERNETES KÖNYVÁRUHÁZ: www.szitkonyvek.hu

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT IDEGEN NYELVŰ VÁLTOZATAI

ANGOL (USA): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4577 Washington, D.C. 20017) – 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 International Católica Communio* (Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcantara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300)

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

FLAMAND-HOLLAND: *Internationaal Katholick Tijdschrift Communio* (Burgemeesterstrraat 59 bus 6, B-3000 Leuven) – S. Van Calster (dir.); (Heijendahllaan 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* (Kršcanska Sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb) Ivica Raguž

LENGYEL: *Miedzynarodowy Przeglad 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 Internationale di Teologia e Cultura Communio* (Via Gioberti 7, I-20123 Milano) – Aldino Gazzago (dir.)

PORTUGÁL: *Revista International Católica Communio* (Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, P-1600 Lisboa) – Henrique de Noronha Galváo (dir.)

SPANYOL: *Revista Catolica International 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)

XXV. évf. 2017/1–2

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

TARTALOM

Előszó 1

Lukács László: A hit zarándokútján – az egyház communiójával 3

Puskás Attila: A Szentírás értelmezésének kérdése Joseph Ratzinger teológiájában 24

Török Csaba: Egyház és világ – Az „elvilágiatlanított" Egyház benedeki képe 44

A kilencvenesztendős XVI. Benedek – Joseph Ratzinger köszöntése – Jókívánságok 62

Szalay Mátyás: A „világi ész" meghaladásáról – Kiegészítő elemzés Don Javier Martínez érsek dolgozatához 73

ÁRA: 1200 Ft