

VIGILIA

2005 / 6



II. JÁNOS PÁL: **Levél Ratzinger bíboroshoz**
JOSEPH RATZINGER: **Szentbeszéd Hans Urs von Balthasar**
gyászmiséjén

Hans Urs von Balthasar

ANTON ŠTRUKELJ: **Krisztusban élt élet**

JAN-HEINER TÜCK: **„Csak a szeretet hiteles”**

PUSKÁS ATTILA: **Balthasar drámai szótériológiája**

GÖRFÖL TIBOR: **Adrienne von Speyr gyónás-teológiája**

PETER HOFMANN: **Ahogy Balthasar Goethét olvassa**

STEPHAN LÜTTICH: **A zene Balthasar gondolkodásában**

ADRIENNE VON SPEYR: **„Béke legyen veletek”**

LUKÁCS LÁSZLÓ:	Lélekben testvérek	451
II. JÁNOS PÁL	Levél Ratzinger bíborshoz Balthasar temetése alkalmából	452
JOSEPH RATZINGER:	Szentbeszéd Hans Urs von Balthasar gyászmiséjén (Tózsér Endre fordításai)	453

HANS URS VON BALTHASAR

ANTON ŠTRUKELJ:	Krisztusban élt élet. Hans Urs von Balthasar teológiájának eleven középpontja: a keresztény életállapotok	457
JAN-HEINER TÜCK:	„Csak a szeretet hiteles”. Változatlanul aktuális szempontok a mai teológiának	467
PUSKÁS ATTILA:	Hans Urs von Balthasar drámai szótériológiájának súlypontjai	479
GÖRFÖL TIBOR:	Adrienne von Speyr gyónás-teológiája	489

SZÉPÍRÁS

HANS URS VON BALTHASAR:	Goethe öröksége	495
PETER HOFMANN:	Kettős olvasat. Ahogyan Balthasar Goethét olvassa (<i>tanulmány</i>)	499
STEPHAN LÜTTICH:	La Muse qui est la Grâce. A zene Hans Urs von Balthasar gondolkodásában (<i>tanulmány</i>)	508

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

■ Alois M. Haasszal	518
---------------------	-----

MAI MEDITÁCIÓK

ADRIENNE VON SPEYR:	„Béke legyen veletek”	521
---------------------	-----------------------	-----

KRITIKA

TÓZSÉR ENDRE:	Hans Urs von Balthasar magyarul	525
---------------	---------------------------------	-----

SZEMLE

(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	527
---	-----

Lélekben testvérek

Korunk három nevezetes személyiségét idézi meg számunk. Kettejük alakja — az elhunyt és a jelenlegi pápáé — hetek óta a világ érdeklődésének középpontjában áll. Harmadikuk — akinek mostani számunkat szenteltük — kevésbé ismert, hatása az elmúlt évtizedek teológiájában mégis igen jelentős. Hans Urs von Balthasar személyes emlékezéseiben többször együtt említi II. János Pál pápát és Joseph Ratzinger bíborost, az utóbbit pedig egyenesen barátjának nevezi. Egymás iránti tiszteletük és szeretetük kölcsönös volt: a pápa bíborosnak nevezte ki Balthasart élete alkonyán, halálakor pedig személyes képviselőjeként Joseph Ratzingert kérte fel a gyászszertartás végzésére. Lapunk az akkor elhangzott homília közlésével köszönti XVI. Benedek pápát.

A két pápa és Hans Urs von Balthasar nemcsak azonos korban éltek, de lélekben is testvérek lettek. Részesei voltak a II. Vatikáni zsinatot megelőző, majd az annak nyomán bontakozó egyháznak. Az egyház szenvedélyes szeretete jellemzi mindhármut. Azé az egyházé, amelynek emberi-törékeny vonásait mindhárman jól ismerik és szenvedik, de amelyben mégis fényleni látják Isten igazságát és szeretetét, úgy, ahogyan Krisztusról reá ragyog, hogy reményt kínáljon az egész emberiségnek.

Az első keresztény századokban a legnagyobb teológusok szentek voltak és misztikusok, de ugyanakkor többnyire fontos egyházkormányzati funkciót is betöltöttek. Később ez a csodálatos szintézis később egyre ritkábbá vált; kérdéssé lett, hogyan kapcsolódik össze misztika és teológia, bensőséges lelkiség és intézményes egyházkormányzat, a „jánosi”, bensőséges és a „péter”, intézményes egyház. II. János Pál és XVI. Benedek pápa mintha újra megmutatná, hogy e szintézis lehetséges. Hans Urs von Balthasar viszont az érem másik oldalát nyitja elénk. Az ő életútja eltér mind a szokásos „egyházi karrierek-től” (nem lett püspökké, bíborosi beiktatása előtt néhány nappal meghalt), mind az akadémiai értelemben vett teológus professzori pályáktól (germanisztikából doktorált, nem teológiából).

Életműve azonban hatalmas távlatokat nyit elénk: Istennek a világra irányuló cselekvését „a teremtés, a kinyilatkoztatás és a megváltás eseményében”. Csodálatos műveltségével szintézisbe vonja az egyházatyákat és a költészet legkiválóbbjait, az esztétikát és a teológiát, a filozófiát és a dramatikát.

Ezúton is köszönetet mondunk számunk külföldi szerzőinek, akik a Vigilia részére készítették írásukat, hogy Balthasar misztikus-teologikus látásmódjával megismertessék a magyar olvasókat is.

Levél Ratzinger bíboroshoz Balthasar temetése alkalmából

II. JÁNOS PÁL

A fordítás alapjául szolgált: *Meinem Verehrten Bruder Kardinal Joseph Ratzinger. Internationale katholische Zeitschrift Communio* 17 (1988/5) 473.

Tisztelt testvéremnek,
Joseph Ratzinger bíborosnak,
a Hittani Kongregáció prefektusának

Miután kifejeztem őszinte részvétemet Hans Urs von Balthasar professzor úr hirtelen halála miatt, most, az ő temetése kapcsán különleges módon, néhány személyes szóval is szeretnék adózni emlékének, s szeretném kinyilvánítani iránta érzett tiszteletemet.

Mély szomorúság tölt el mindnyájunkat, akik ismertük Balthasar atyát, mert benne az egyház egyik kiváló fiát veszítettük el, egy elsőrendű teológust, a szellemtudományok jeles szakemberét, akit a mai egyházi és kulturális életben kitüntetett hely illet meg. A legutóbbi konzisztóriumon a bíborosi méltóságra emeléssel akartam ünnepélyesen elismerni és méltatni azt a számtalan érdemet, amelyet hosszú és fáradhatatlan tevékenységével lelki-szellemi tanítóként és kimagasló tudósként szerzett. Alázattal elfogadjuk Isten döntését, aki oly váratlanul elhívta az örökkévalóságba az egyház e hű szolgáját.

Az Ön részvétele a temetési szertartáson, mélyen tisztelt Bíboros Úr, annak kifejezése kíván lenni, hogy a Szentszék milyen nagyra értékeli e kiváló pap és teológus személyét és életművét. Egységben mindazokkal, akik most szomorúsággal és hálával gondolnak órá, kérem az Úristent, adjon szeretett halottunknak az örök világosságban és dicsőségben beteljesedést. Adja meg az Úr, hogy aki sokak lelki-szellemi vezetője volt a hit vándorútján, most, az örök boldogságban, színről színre láthassa őt.

Lélekben egyesülve szívből adom különleges apostoli áldásmat mindenkire, aki imádságosan részt vesz ezen a gyászszertartáson.

Vatikán, 1988. június 30.

Johannes Paulus II.

Tőzsér Endre fordítása

Szentbeszéd Hans Urs von Balthasar gyászmiséjén

JOSEPH RATZINGER

XVI. Benedek prédikációja 1988. július 1-jén hangzott el a luzerni székes-egyházban. A fordítás alapjául szolgált: *Homilie beim Gedenkgottesdienst für Hans Urs von Balthasar*. Internationale katholische Zeitschrift Communio 17 (1988/5) 473–476.

¹Henri de Lubac: *Ein Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar*. Internationale katholische Zeitschrift Communio 4 (1975) 390–409; itt a 392. oldalon.

²Uo. 401.

³Sermo 88,6 PL 38,542.

A szöveg megtalálható abban a szép válogatásban, amelyet Balthasar először 1942-ben jelentetett meg *Augustinus*. *Der Antlitz der Kirche* címmel, a 290. részletben, a 351. oldalon.

Azért gyűltünk most egybe, hogy elhunyt testvérünket, Hans Urs von Balthasart Isten irgalmába ajánljuk. Amikor egy hívó ember meghal, szomorúság tölt el bennünket, ugyanakkor vigasztalást is érzünk. Szomorúak vagyunk, mert többé nincs közöttünk, nem beszélgethetünk vele, s tanácsért sem fordulhatunk hozzá. Oly gyakran lenne majd rá szükségünk, de hiába keressük. E szomorúságban mégis rejtőzik vigasztalás is: élete megtanított bennünket hinni, tanúságtétele reményt jelent számára és nekünk is: „Tudom jól, él ügyem szószólója” (Jób 19,25). Tudjuk, hogy a holtak lelkei az Úr feltámadott testében élnek, az ő teste magába rejtí és hordozza őket a közös feltámadásig. Ebben a testben, amelyet magunkhoz vehetünk, közel és érintkezésben maradunk vele.

Ebben az órában nem az a dolgunk, hogy halottunk életművét méltassuk. Isten igéjének vigasztalását kell magunkba fogadnunk Krisztus testének közösségében, s engednünk kell, hogy e vigasztalás elhunyt testvérünk életéből áradjon ránk. Henri de Lubac korunk talán legműveltebb emberének nevezte Balthasart.¹ S valóban, munkálkodása mindent egybeölel a preszokratikusoktól Freudig, Nietzscheig és Brechtig, átfogja a filozófia, az irodalom, a művészet és a teológia egész nyugati örökségét. Szélesre táruló szellemét azonban nem az ismerethalmozás kíváncsisága s nem is a tudás hatalma irányította. Amikor — hogy az egyházatyákkal szóljunk — Egyiptom kincseit akarta beemelni a hit területére, tudta, hogy e kincsek csak megtért szívben kama-toztathatók,² annak vállaira azonban, aki nem tért meg, súlyos teherként nehezedhetnek. Tudta, hogy a tudás teljessége szomorúsággá válhat, amikor látjuk, mennyi mindent nem tudunk, s kétségbeesésbe kergethet, mert tehetetlenek vagyunk arra, ami valóban fontos: hogy emberek legyünk és éljünk. Van Szent Ágostonnak egy mondata, amely nagyon jól kifejezi, mi mozgatta Balthasart: „Kedves Testvérek, egész igyekezetünk ebben az életben a szív szemének megtisztítására irányul, hogy láthassa Istent.”³ Balthasar voltaképpen a szív szemének gyógyításán fáradozott, hogy képes legyen látni a lényegest: a világnak és életünknek forrását, célját, az élő Istent. Ágostonnak e szavaival feltárul Balthasar lelkének jánosi jellege, annak az evangéliumi

részletnek az értelmében, amelyet az imént hallottunk: „Az az örök élet, hogy ismerjenek téged, egyedül igaz Istent és Jézus Krisztust, akit küldtél” (Jn 17,3). Az örök élet nem az az élet, amely ezután, valamikor később jön. Ha így lenne, nem lenne örök. Az örök élet az egyedüli valóságos élet. Akkor élünk, amikor ismerjük őt. Balthasar azon volt, hogy szert tegyen erre az ismeretre, ami élet, sőt maga az élet. Ő élő volt, s ekképpen olyasvalaki, aki ad, minthogy az élet mindig teremt és ajándékozik.

„Az az örök élet, hogy ismerjenek téged”: szellemének minden megnyilvánulása az igazság és az élet keresése volt. Mindenütt az élő Isten nyomait fürkészte, igazságának felragyogásait kereste, ablakokat, melyek feléje nyílnak. Mindenütt utakat akart felfedezni, amelyek a végesség börtönéből az egészbe, a valóságba vezetnek. Ám épp ezért képességeink határait is ismerte, tudta, hogy az élő Istennel, akit eszünkkel nem gondolhatunk el, csak akkor találkozhatunk, ha fogalmaink kudarcot vallanak;⁴ végeredményben mindig Isten maga az, aki feltárja magát előttünk, s minden gondolatmenetünket felülmúlva nekünk adja önmagát. Balthasar ezért alkotta meg a *térdelő teológia* kifejezést. Tudta ugyanis, hogy a teológia az imádó engedelmesség és az alázatos szeretet mélységei közé van kifesztve. Tudta, hogy teológiát művelni csak abból az élő Istennel való találkozásból kiindulva lehetséges, amely az imádságban történik. Épp azért, mivel tudta, hogy Isten nagyobb mindannál, amit elgondolhatunk vagy szívünkkel érezhetünk, meghajolt Isten konkrétsága előtt, ami Jézus Krisztus emberi arcán végtelenebbül és határozottabban jelenik meg, mint az alakatlan misztika tagadásaiban, hisz ez végül is leragad a sajátosan emberin belül.

A gondolkodás ezen engedelmsége — mely engedi, hogy az élő Isten még a misztika legmagasabb szárnyalásán is távolabbra vezesse — nagyon konkrétan megjelent Balthasar életében. Ő maga nem akart pap lenni, még kevésbé áhítozott teológiai karrierre vagy egyházi pozícióra. Germanisztikát tanult, nem tudott választani a zene és az irodalom között, s egyszer csak rátalált saját „fügefájára”: egy Bázeli-közi erdő egyik fája alatt köszöntött rá a bizonyosság pillanata: papnak kell lenned, Szent Ignácot kell követned.⁵ Az engedelmséghez való kötődés volt az az ignáci vonás, mely egész életét végigkísérte. Nem a saját akarata által kijelölt utat követte, hanem amelyiken vezetett akár kívánságaival ellentétes irányban is egészen addig, míg akarata és élete épp ily módon egyre szabadabbá és egyre letisztultabbá vált. Mivel az engedelmségből élt, magától értődő volt számára, hogy a teológia nem a kigondolásból, hanem a befogadásból él. Ekképpen a szó legmélyebb értelmében az egyház embere volt, melynek gyöngeségeit és hiányosságait nemcsak elméletből ismerte, hanem egész élete folyamán, keményen és fájdalmasan a saját bőrén tapasztalta meg. Jól ismerte Ágoston mondását: „A

⁴Gregor von Nyssa: *Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes. In Kürzung übertragen und eingeleitet von H. U. von Balthasar* (Christliche Meister 23), Einsiedeln, 1984³; a bevezetésben, a 17. oldalon; vö. Werner Löser: *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*. Frankfurt, 1976, 109.

⁵Vö. Werner Löser: i. m. 7. oldal, 6. jegyzet.

⁶Ágoston: *Sermo* 36,4
PL 38,216; a fentebb
említett balthasari szö-
vegválogatásban, a 278.
részletben, a 342. és
köv. oldalon.

⁷Gregor von Nyssa:
i. m. 14: A világi-végte-
len hasonlít „a gyerekek
játékához a homokban:
a gyönyörködést abban,
amit felépítettek, rögtön
felváltja az építésnek
az öröme (...) a homok
ugyanis állandóan
összeomlik, és nyoma
sem marad a fáradság-
gal megformált dolgok-
nak”. A Lélek pedig
hasonlít „azokhoz, akik
homokdombon haladnak
felfelé: még ha úgy tűnik
is, hogy lábaikkal nagy
távolságot tettek meg,
valójában hasztalanul
fáradoznak; a homok
újra meg újra leomlik,
s ekképpen megerőltető
mozgás van, de
haladás nincs”.

⁸*Maria – Gottes Ja zum
Menschen.
Marienenzyklika von
Papst Johannes Paul II.
Freiburg, 1987.
Kommentar von
Balthasar: 130–143; az
idézet a 139. oldalon,
lásd a 135. oldalt is.*

mi telünk az, amikor Krisztus elrejtőzik.” Amit a nagyszombat-
ról írt, minden bizonnyal az Adrienne von Speyr misztikus ta-
pasztalatával való találkozásból is származik, ugyanakkor saját
kínzó tapasztalatából is, hogy tudniillik Isten látszólag nincs je-
len egyházában. Balthasar azonban Ágostonnal együtt tudta,
hogy „a gyökér télen is él”,⁶ és hogy életben maradunk, ha a
gyökérből élünk. Ezért semmire sem tartotta azt a teológiát,
amely saját felfedezéseinek tetszetőssége által kíván érdeklődést
kelteni, de közben fedezetlenül a bizonyítatlanba és az ürességbe
markolászik. Nem hitt olyasfajta pluralizmusban, amely volta-
képpen a rohadás széthullása. Tudta, hogy csak az a pluraliz-
mus pozitív, amely eleven sokféleség az élő egységében. Ismerte
a nyomorúságát annak a „haladásnak”, amelyet Nüsszai Szent
Gergely sivatagi homokdombon való felfelé lépkedéshez hasonlít,
amikor tulajdonképpen lépésnyit sem halad előre az ember.⁷ E té-
ren is a dogma konkrétsága jelentette számára a bizonyosságot az
igazság végtelenségében és kimeríthetetlenségében, amely az új
állítások ellenére nem fogyatkozik meg, hanem nagyobb feladatok
elé állít bennünket, és olyan perspektívákat nyit meg előttünk,
amelyek fokozatosan megsejtetik velünk az egészet a töredékben.

Balthasar mély tiszteletet érzett az egyház péteri, hierarchikus
struktúrája iránt, de azt is tudta, hogy nem ez jelenti az egészet,
sem az egyház legmélyebb valóságát. Balthasar jegyesnek, szes-
mélynek tekintette az egyházat. Az egyház a személyekben telje-
séggel önmaga, s a maga egész valójával abban van jelen, akinek
igenjéből született: Máriaiban, az Úr anyjában. Balthasar jánosi és
ignáci keresztény volt, és elsősorban máriás ember. Ismerte az
egyház karizmatikus vonását, a Lélek szüntelenül új fuvallatát és
működését, aki éppen ott teremt új életet, ahol mi nem váránk,
sőt ahol gyakran nem is szeretnénk. Ismerte a nőiség jelentőségét,
az egyházban a szüzesség és az anyaság nagy jel-mivoltát. Máriá-
tól tanulta meg az engedelmesség alázatát, de a cselekvés felelős-
ségét is a tevékeny szeretet testi valóságában. Óbelőle kiindulva
mondta ki a maga számára, és mondta tovább nekünk, hogy a
kereszténység csak annyiban „átlelkesítés”, amennyiben állandóan
a Lélek „megtestesülése” is. A pápa Máriáról szóló enciklikájához
írt kommentárjában úgy fogalmazott, hogy a testestől mennybe
vett Máriát nem szabad magunktól távolra „mennyeiesíteni”, ha-
nem éppen a hit „testiségét” és a földi dolgok iránti felelősséget
kell eltanulnunk tőle.⁸ Végül és mindenekelőtt Máriától tanulta
meg, hogy az egyházban minden termékenységnek a szemlélődés
a forrása, s e nélkül minden tevékenység üres aktivizmussá tor-
zul. Megtanulta, hogy Isten ígéje a hallgatásban és a várakozás-
ban lakozik, s igazi termékenység csak ott bontakozhat ki.

Balthasar szemlélődő ember volt, de nem volt egy cellájába
zárkózó Jeromos, mint ahogy egyesek képzelik, bár Dürer Jero-
mos-képét szívesen magyarázta. A szemlélődésből nőtt ki a tevé-

kenysége, egészen máriás és ignáci lelkületben: engedelmes-ségben és minden feltűnés nélkül, a rejtekben, nem keresve saját dicsőségét. A zsinat után elkezdte maga köré gyűjteni barátait, hogy közös erőfeszítéssel dolgozzanak a helyes megújuláson, szembeszállva a zsinatot meghamisító törekvésekkel. Ily módon tulajdonképpen atyjává vált a nagy *Communio*-családnak, amely ma már minden földrészén működik, s bár ha még mindig csak kicsinyke búzaszem is, a közösség, az élet, az átalakulás és a megújulás erőforrása. Könyvkiadói működését is ugyanez a szándék vezette: nem akart könyveket megjelentetni pusztán önma-gukért, s főleg nem akart üzletet csinálni belőlük, amire egyébként teljesen alkalmatlan is lett volna. Inkább a fecsegés áradásával a legjobb források erejét akarta szembeállítani, élő vizet és tápláló kenyeret akart nyújtani a szárazság időszakában. És az idő halad-tával egyre csak járta az egész országot, hogy lelkigyakorlatokat tartson: segítette az embereket megnyílni Isten élő igéjére, gyógyí-totta szívüknek szemét, hogy Istent keressék. Ugyanez az igyeke-zet vezette, amikor csöndesen, mintegy élő hagyatékaként egybe-gyűjtötte a János-közösséget: nőket és férfiakat, világiakat és papokat, akik az ő egyidejűleg jánosi, ignáci és máriás lelkületétől vezérelve az egyház és a világ megújulásának sejtjei kívántak lenni.

Balthasar csak tétozva mutatott hajlandóságot a bíborosi ki-nevezés elfogadására, de nem a nagy embereket jellemző kelle-tésből, hanem az egész életét jellemző ignáci lelkületből fakadó-an. Valamiképpen igazolta is őt Isten, aki a bíborosi beiktatása előtti napon szólította magához. Így Balthasar egészen önmaga maradhatott. De amit a pápa ezzel az elismerésről, sőt tisztelet-ről tanúskodó gesztussal ki akart fejezni, most is érvényes: már nemcsak személyes véleményként hangzik el, hanem az egyház mondja ki nekünk hivatalos súlyával, hogy Balthasar a hit igaz tanítója, útmutató az élő víz forrásaihoz, az isteni ige tanúja, aki-től megtanulhatjuk felfedezni Krisztust, akitől megtanulhatjuk, mit is jelent az élet. „Számomra az élet Krisztus” — a Filip-pieknek írt levélből vett mai olvasmánynak ez a mondata (1,21a) tökéletesen összefoglalja életútját. Mivel belső életrajzának ez volt az igazsága, biztosak lehetünk, hogy a következő mondat is érvényes rá: „A halál számomra nyereség” (1,21b). Halála nem az élők közösségének elhagyása, akikért szüntelenül élt, hanem az Isten szeretetének teremő erejéből fakadó új jelenléti forma kezdete, egységben Krisztus testének összes tagjaival. Kérjük az Urat, adja meg nekünk azt a kegyelmet, hogy e szolgájának ki-váló tanúságtételét elevenen tartsuk és másoknak továbbadjuk. Kérjük Istentől, jutalmazza meg mindazért, amit a hit engedel-mességével és remélő szeretetének alázatával végbevitt és el-szenvedett. Ámen.

Tózsér Endre fordítása

ANTON ŠTRUKELJ

Krisztusban élt élet

Hans Urs von Balthasar teológiájának eleven középpontja: a keresztény életállapotok

Anton Štrukelj 1952-ben született Szlovéniában, vendégprofesszorként tanított Fribourgbán, Luganóban és Szentpétervárott, a ljubljanei egyetem teológiai fakultásának professzora, a *Communio* szlovéniai kiadásának főszerkesztője. Legutóbbi könyve (az immár harmadik kiadásban megjelent szlovén eredeti fordításaként) *Leben aus der Fülle des Glaubens. Die Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar* (A hit teljességéből fakadó élet. A keresztény életállapotok teológiája H. U. v. B.-nál) címmel 2002-ben jelent meg a Styria kiadónál. Legutóbbi írását 2004. 12. számunkban közöltük.

¹H. U. v. Balthasar: *Konzil des Heiligen Geistes*. In uő: *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III* (1999³) 218–236, 235. Hans Urs von Balthasarnak a Johannes Verlag Einsiedelnél megjelent művei esetében a szerzőt, a kiadót és a kiadás helyét nem tüntetem föl.

Hans Urs von Balthasar szerint a II. Vatikáni zsinat „egészen páratlan módon a *Szentlélek zsinata* volt”. A zsinat az egyház megújítására törekedett, hiszen Márián kívül, aki mint *Immaculata* az egyház eszkatologikus alakja, az egyház minden tagjában folytonosan megújítandó. A zsinat az összes egyházi életállapot képviselőjétől újfajta belső érzületet, megújuló külső cselekvést vár: „Minden rendű és állapotú Krisztus-hívő meghívást kap a keresztény élet teljességére és a szeretet tökéletességére” (LG 40). „Legyen bár szerzetes vagy apáca, püspök vagy pap, laikus vagy misszionárius — az egyház minden tagjának kötelessége, hogy egzisztenciájában a teljes ívet megjelenítse”,¹ hangsúlyozza Balthasar.

Már jóval a zsinat előtt behatóan foglalkozott a keresztények világbeli felelősségével. Azt várta el a keresztényektől, hogy le döntsék a maguk körül emelt bátyákat, s az Evangélium töretlen erejéből táplálkozva a világ megváltása érdekében cselekedjenek. A zsinati szövegek egyetlen olyan témát sem érintenek, amelyet Balthasar ne tárgyalt volna részletesen. Roppant terjedelmű életművével és konkrét életútjával Hans Urs von Balthasar „Jézus Krisztus tanúja az egyházban” (Henri de Lubac).

1. A keresztény életállapotok tanának időszerűsége

1977 szeptemberében Hans Urs von Balthasar személyes ajánlással nekem ajándékozta éppen megjelent *Christlicher Stand* (Keresztény életállapot) című könyvét. Idővel a keresztény életállapotok témájának időszerűsége egészen egyértelművé vált számomra, elvégre az itt felmerülő kérdések a keresztény egzisztencia „legbelső pontját” érintik. Isten visszavonhatatlanul síkra szállt „értünk”, ami minden egyes embertől megfelelő választ kíván. „Bármilyen keresztény életállapotban éljen is a hívő, mindig is meghaltsága és feltámadottsága alapján él, mivel egész létével hálát igyekszik adni, »az Isten Fiában való hitben, aki szeretett engem, és önmagát adta értem« (Gal 2,20).”²

„Isten nagy jótéteményei közé tartozik, hogy senki sem látja magát olyannak, amilyen valóban; ha tükörbe pillantunk, akkor is a tükör törésében látjuk magunkat. Mások sok olyan dolgot felfedeznek bennünk, amiről nekünk tudomásunk sincs, másfelől

²*Cordula oder der Ernstfall* (1987^a) 120.
³Számvetés. (Ford. Görföl Tibor.) Sik Sándor Kiadó, Budapest, 2004, 9. A Számvetés címmel megjelent kötet írásain kívül Balthasar *Unser Auftrag. Bericht und Weisung* című könyvében (amelynek új kiadása 2004-ben jelent meg) is bemutatta gondolkodásának és életgyakorlatának alapvető szempontjait. — Néhány a Balthasarról átfogó képet rajzoló munkák közül: P. Henrici: *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*. In: K. Lehmann – W. Kasper (szerk.): *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*. Communio Verlag, Köln, 1989, 18–61; C. Capol: *Hans Urs von Balthasar Bibliographie 1925–1990* (1990); E. Guerriero: *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie* (1993); Th. Krenski: *Hans Urs von Balthasar*. Sik Sándor Kiadó, Budapest, 2005 [megjelenés előtt]. Szlovéniában elsősorban Anton Strle mutatta be Balthasar életét és munkásságát a szerző *Das betrachtende Gebet* (A szemlélődő imádság) című könyvének szlovén kiadásához írt utószavában: *Premišljevalna molitev*. Celje, 1994, 227–286 (később megjé-

nem sokat tudnak arról, amit mi tudunk magunkról. És ezért végül — ha eltekintünk Isten mindenhatóságától — az ember felmérésének legkevésbé megbízhatatlan mércéje az, amit létrehozott. »Gyümölcsseikről ismeritek meg őket«, ám előfordulhat, hogy mivel a gyümölcsök is félrevezetőek, a »megítélésnek« nem lehetnek alapjai. Az író tehát nem tehet mást, könyveit bocsátja maga elé, ha magáról kell beszélnie, bár felsorakozó védelmezőit látva szükségképpen mosolyra húzódik a szája, hiszen oly kevéssé felelnek meg annak, amit lényegében el akart volna mondani.”³

Ezek a műveit első ízben bemutató 1945-ös írásában szereplő szavak már világosan kifejezik, miféle távolságot érzékelt ki nyomtatott munkái és voltaképpen céljai között. Tíz évvel később, 1955-ben Balthasar ismételten visszatér ehhez az alapvető különbséghez: „Minden pusztá irodalmi szöszaporítás lenne, ha önkényesen választott, s nem egyházi feladatként kapott cselekvést szolgálna és követne. Ez minden középpontja; minden más — még ha korábban is született meg — e köré szerveződik.”⁴ Teológiai gondolkodásával Hans Urs von Balthasar elsődlegesen a „hit kontemplációjára” törekszik, ahogyan azt 1980. május 16-i beszélgetésünkben kifejtette számomra. A hit kiindulópontja pedig nem a spekuláció, hanem Krisztus követése. Könyveivel tehát semmi másra nem törekszik: Krisztus követésére kívánja elvezetni az embereket. Balthasar, „korának talán legműveltebb embere” (hogy Henri de Lubac bíboros szavait idézzük),⁵ 1975-ben ismét leszögezte: „életem háztartásában az íróskodás mellékes mozzanat, amivel csak jobb híján foglalatloskodom — és ez mindig is így lesz. A középpontban egészen más szándék áll: az egyház megújulásának előmozdítása, olyan új közösségek kialakításával, amelyek a Jézus evangéliumi tanácsait követő radikális keresztény életformát összekapcsolják a világban élt élettel, a világi hivatás vagy az élő közösségek életének megtartására képes papi hivatal keretében. E törekvésekhez képest a tollforgatásnak csak alárendelt szerepe lehet.”⁶ Egy *Szellem és tűz* címmel megjelent (néhány hónappal hetvenedik születésnapja után készült) interjúban Balthasar szintén apostoli feladatát emelte ki: „Könyveim nem a teológusmesterség aktuális mércéi szerinti teológiát tartalmaznak, és ezért nem is különösebben alkalmasak arra, hogy disszertációkat írjanak róluk. (...) Saját teológiámat Keresztelő János ujjához hasonlítanám: a Jézus Krisztusban megvalósult kinyilatkoztatás teljességére utal, amely az egyház története során érhetetlen gazdagságú recepciójában, mindenekelőtt a szentek meditációja révén bontakozott ki. Azt kell mondanom, hogy a teológusok közül igazán csak a szentek érdekelnek.”⁷ Nem meglepő tehát, hogy két fontos írást is szentelt a „teológia és szentség” kérdésének.⁸ A keresztény életállapotok teológiája tehát a legszerveesebben hozzátartozik életművének alapszerkezetéhez és alapszándékához.

lent: A. Strle: *Teologj za prihodnost*. Ljubljana, 1998, 7–59).

⁴Számvetés 39.

⁵H. de Lubac: *Ein Zeuge Jesu Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar*. IkaZ

Communio 4

(1975) 392.

⁶Számvetés 81.

⁷Lélek és tűz.

In: Számvetés 101sk.

⁸*Theologie und Heiligkeit. Wort und Wahrheit* (1948) 81–96; később bővített

formában megjelent:

H. U. v. Balthasar: *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie* (1990³) 195–225.

Negyven évvel később azonos címmel egy újabb tanulmányt tett közzé: IkaZ Communio 16 (1987) 483–490. —

A kérdésről lásd

A. Štrukelj: *Kniende Theologie*. EOS Verlag St. Ottilien, 2004²

(oroszul: *O slave božjej*. Moszkva, 1999; szlovénul: *Klečeča teologija*. Ljubljana, 2000).

⁹Az öt írás első alkalommal 1990-ben jelent meg *Mein Werk*. *Durchblicke* címmel, majd kibővített formában, *Zu seinem Werk* címmel 2000-ben (utóbbi kiadás magyarul Számvetés címmel hozzáférhető).

¹⁰*Unser Auftrag. Bericht und Weisung* (2004).

Hans Urs von Balthasar öt alkalommal adott képet saját írásáról, s ezzel megbízható támpontokat adott olvasóinak.⁹ Ezekon kívül az alábbiakban *Unser Auftrag* (Küldetésünk) című könyvére is nagyban támaszkodni fogunk.¹⁰ Arra nincs szükség, hogy bemutassuk „rendkívüli terjedelmű életművét, amely oly mély, korunkban nincs hozzá fogható az egyházban” (H. de Lubac). „Ez az életmű még hosszú időn keresztül az egész egyház javát fogja szolgálni.”¹¹

2. Kiválasztás, meghívás és küldetés

A keresztény életállapotok kérdésköre elválaszthatatlanul összefonódik Hans Urs von Balthasar életével és gondolkodásával. Ennek az egységnek a megértésében segítséget nyújthat Balthasarnak néhány visszatekintő, önreflexív megjegyzése. „És ahogy a fiatal fiú arra ítéltetett, hogy átküzdje magát a romantikus zene kusza erdején, Mendelssohntól Straußon át Mahlerig és Schönbergig, hogy végül, túljutva rajta, felszálljon előtte Bach és Mozart örök csillagzata, amelyek már jó ideje minden mást ezerszeresen helyettesítenek számomra — hasonlóképpen kellett végigverekednem magam az újabb irodalom dzsungelén, Bécsben, Berlinben, Zürichben és másutt, fokozódó csüggedtséggel és egyre inkább táplálék után epedve, míg végül Isten jóságos keze megragadott, mint egykoron Habakukot kosarával együtt, és igazi életre jelölt ki.”¹²

Ez a „megragadás” egy olyan eseményre vonatkozik, amely egész új irányt adott Balthasar életének és gondolkodásának. 1929-ben néhány barátjával együtt Friedrich Kronseder SJ vezetésével harmincnapos szentignáci lelkigyakorlatot végzett a Bázeli közelében fekvő Wyhlenben. Ekkor hozta meg azt a „döntést”, amely egész további életét meghatározta. Amikor harminc évvel később, 1959-ben megkérdezték tőle, miért lett pap, a következőképpen emlékezett vissza döntésére: „Még ma, harminc elteltével is megtalálnám a Fekete-erdőben, nem messze Bázeltől futó kis erdei ösvényen a fát, amely alatt ülve mintha villám csapott volna belém. Egyetemista voltam akkor, germanisztikát hallgattam, s egy laikus diákoknak tartott lelkigyakorlaton vettem részt. Ezekben a körökben szerencsétlen eseménynek tartották, ha valaki odébbállt, és teológiai tanulmányokba fogott. Csakhogy én akkor nem gondoltam sem a teológiára, sem a papságra; kizárólag az a felismerés képződött meg bennem: nincs választásod, meghívást kaptál; nem fogsz mások hasznára lenni, majd felhasználnak téged; szükségtelen terveket kovácsolnod, egy kis darabja vagy csupán egy mozaiknak, amely már régen egybeállt. Semmi mást nem kellett tennem, csak »elhagynom mindent, és követnem őt«, mindenféle terv, elvárás és okoskodás nélkül; nem kellett tennem semmit, csak készen állnom, és várnom: hiszen megmutatkozik majd, mire fognak hasz-

¹¹H. de Lubac: *Ein Zeuge Christi in der Kirche* i. m. 390.

¹²Számvetés 9sk.

¹³*Por qué me hice Sacerdote. Encuesta dirigida por Jorge y Ramón María Vala.* Salamanca, 1959; németül: E. Guerriero: *Hans Urs von Balthasar* i. m. 401.

¹⁴W. Löser: *Das Sein – ausgelegt als Liebe.* IkaZ Communio 4 (1975) 410–424.

¹⁵Számvetés 20.

¹⁶Főként a *Personen des Spiels* (A darab szereplői) című II. kötetben; lásd 2. rész: *Die Personen in Christus* (1978) 241–259.

¹⁷*Theodramatik* II/2, 190.

¹⁸Uo. 184.

¹⁹Uo. 15; 30sk.; 121.

²⁰Uo. 191.

²¹*Unser Auftrag* 83.

A könyv azért nem jelenhetett meg, mert a jezsuita rend provinciálisai úgy vélte, hogy Balthasar túl bonyolultan beszél — a *Lelkigyakorlatok* második hetének első elmélkedése alapján — a krisztusi „hívásról”. Az 1977-es kiadásban Balthasar néhány fejezetet átdolgozott és kiegészített. A könyv világosan tanúsítja, hogy sem A. von Speyr, sem Balthasar nem akart a legcsekélyebb mértékben sem eltávolodni Loyolai Ignációtól.

nálni. És bár felismertem, hogy a Jóisten konkrét helyet és pontosan körülhatárolt küldetést rendelt számomra, mégis látnom kellett, hogy mindezt az eszköz, aki voltam, szándéka és megszokásai ellenére egy pillanat alatt halomra döntötte. Csak annyit még erről, hogy ez az élettörvény, amely megtör és megtörvén gyógyít bennünket (akár Szent Ignác lábát), már kezdetől fogva mintegy életem láthatatlan tartalmaként mutatkozott meg számomra. Aligha volt ez másként egykor a türelmetlen Saul rabbi életében.”¹³

Ez a tapasztalat és a felismerés, hogy mindenestől Krisztus követésére van szólítva, alapvető jelentőségű Balthasar életében és tevékenységében, s ezért a keresztény életállapotok kérdésének szempontjából is. Az ember csak egyféleképpen viszonyulhat a szabad Istenhez, aki szeretetből fakadóan szabadon irányítja: készen kell állnia, hogy Isten felhasználja őt, készenlétben kell állnia (ezt az állapotot Szent Ignác és Balthasar *indiferenciának* és *engedelmességnek* nevezi). Ebben az állapotban feltárul, hogy a lét szeretet: mert „a lét és a szeretet koextenzív”.¹⁴

Saját partnereként a szeretet dialogikus eseményébe emeli az embert, aki így maga is a „darab szereplői” közé tartozik. Mint „Istenben élő ember” és „Krisztusban élő személy” csak akkor tudja jól és megfelelően játszani a neki szánt szerepet, ha hagyja, hogy Isten erre „válassza ki” és „küldje”. „Krisztus kiválaszt és elhív bennünket; az, hogy mi őt választjuk, csak erre felelő engedelmesség.”¹⁵ A „kiválasztás”, „meghívás” és „küldetés” fogalmai nem csupán Balthasar *Theodramatikájában* játszanak lényegi szerepet,¹⁶ de az életállapotokról kidolgozott teológiájában is. „Amikor Isten közli egy szellemi szubjektummal, hogy ki is ő számára, az örök és igaz Isten számára, s amikor egyidejűleg azt is megmondja neki, hogy mire irányulva létezik (azaz Istentől hitelesített küldetést ad neki), csak akkor állíthatjuk a szellemi szubjektumról, hogy személy.”¹⁷ Krisztusban, a teodráma főszereplőjében a személy és a küldetés maradéktalanul azonos egymással,¹⁸ az összes többi szereplő csupán Krisztusban válik személyllyé, s csak törekszik e felé az azonosság felé.¹⁹ Személyes méltóságát az ember csak Krisztusban nyeri el.²⁰ Ezért pedig a keresztény egzisztencia a legtömörebben úgy fejezhető ki, hogy a keresztény ember „Krisztusban van”.

Balthasar már korán behatóan foglalkozott a keresztény életállapotok tanával. A kérdéssel foglalkozó első nagyobb művét, a *Christliche Stand* (Keresztény életállapot) című könyvét már 1945-ben papírra vetette,²¹ de nyomtatásban csak 1977-ben jelentette meg. A könyv „részletesen megvizsgálja a lelkigyakorlatos könyv »Krisztus hívására« vonatkozó elmélkedésének (*Lelk.* 91) elemeit és mögöttes tartalmait, az erre a hívásra adandó választ (...) és a választást, amellyel e hívás szembesít”.²² A kereszté-

²²Christlicher Stand 7.

nyek Krisztus Urunkat vagy laikus élet keretében követik (ami a parancsolatok betartását kívánja), vagy az evangéliumi tanácsok szerinti élet keretében (ami az evangéliumi tökéletesség választását jelenti). Figyeljünk még egy pillanatra a szerző szándékára: „Elmélkedésünkkel azt szeretnénk megérteni, miért lehetséges és elkerülhetetlen, hogy egy »állapotot vagy életformát« válasszunk »a szent anya, a hierarchikus egyház ölen« (Lelk. 170) — elvégre mindkét állapot egyképpen a »szeretet tökéletességére« vezethet; a kérdés tehát, miként lehet ugyanaz a dolog, különböző szempontból tekintve, egyszerre abszolút és relatív.”²³ Ezt az első, alapvető munkát azonban egész sornyi egyéb esszé és könyv egészíti ki, fűzi tovább és mélyíti el. Balthasar számos írásában foglalkozik a tanácsok szerinti és a papi, a laikus és házasságos állapottal. Mindezen belül különös figyelmet szentelt az úgynevezett világi társaságoknak.

²³Uo.

A laikus és a szerzetesi életállapot

²⁴Der Laie und der Ordensstand 7; Der Laie und der Rätestand címmel megjelent a Gottbereites Leben című szövegválogatásban (1993, 31–107).

Már 1947-ben is világosan látta, hogy „valószínűleg a dogmatika egyetlen részére sem irányul oly csekély figyelem, mint az egyházi életállapotok tanára”.²⁴ Der Laie und der Ordensstand (A laikus és a szerzetesi életállapot) című írásában Balthasar közelebbről is megvizsgálja a laikus és a tanácsokat követő életállapotot, s azt kutatja, miként lehetséges a világban élve követni az evangéliumi tanácsokat. Éppen ezért váltott ki lelkesedést belőle XII. Piusz pápa 1947-ben kiadott, *Provida Mater Ecclesia* kezdetű apostoli konstitúciója, amely a már kialakulóban lévő világi közösségek egyházi elismerését rögzítette: „Mint oly gyakran az egyház története során, e téren is a konkrét egyházi gyakorlat tette meg az első lépést, és minden elméleti megfontolást és a teológiát megelőzve eleget próbált tenni a sürgető igénynek: lex orandi lex credendi, lex actionis lex contemplationis.”²⁵ A világi társaságokkal megjelenő új életforma „a keresztény ember — egyelőre megnevezhetetlen — eszményképeként jelenik meg: Jézus tanácsait követni a világban, de úgy, hogy nem hagyjuk el világi hivatásunkat. Ez nem a hagyományos értelemben vett szerzetesi életállapot, hanem az Evangélium radikalitása korunk sajátos viszonyai közepette.”²⁶

²⁵Uo.

²⁶Számvetés 39.

Az egyházi életállapotok

1955-ban így nyilatkozik minderről: „Ugyanezen az elgondoláson alapszik az *Über die kirchlichen Stände* (Az egyházi életállapotok) című, ma különösen aktuális gondolatfűzér, amely az Evangéliumban tükröződő eredeti lényegük szerint és történelmi kibontakozásuk tükrében vizsgálja az egyházban élt élet objektív formáit, azzal a reménnyel, hogy így eredeti tisztaságukban ragyoghatnak föl a követés konkrét mikéntjét kutató mai keresztény számára.”²⁷ Balthasar tehát magára az Evangéliumra reflektálva igyekszik megvetni és kidolgozni a ma lehetséges Krisztus-követés teológiai alapját. Ezzel kapcsolatban három kérdéskör rajzolódik ki: Isten teljességének kinyilvánulása Jézus Krisztusban — az egyház mint Krisztus teljessége — az egyház-

²⁷Uo. 29.

²⁸Uo. 19. nak a világba vetített ragyogása.”²⁸ E három kérdéskör szervesen összekapcsolódik és kölcsönösen megvilágítja egymást.

A lyoni évek

Érdemes megemlítenünk, hogy Balthasarban már egészen fiatalon megfogalmazódtak ezek az alapvető elgondolások. Már a Lyon közelében fekvő Fourvière-ben végzett teológiai tanulmányai idején is felismerte, hogy le kell dőlniük az egyházat és a világot elválasztó korlátoknak; tanárával és barátjával, Henri de Lubackal és hasonló gondolkodású társaival együtt tisztában volt azzal, hogy az Evangélium csak akkor lehet valóban a társadalom kovásza, ha eltűnnek a sorompók az egyház és a kultúra között. „Egy dolog bizonyos volt számunkra (számunkra — hiszen szép, eltökélt, veszélyektől ölelt csoportot alkottunk): le kell dőlniük azoknak a félelemből felhúzott falaknak, amelyekkel az egyház elsáncolta magát a világgal szemben, az egyháznak szabadon el kell sajátítania önnön lényegét, azzal, hogy azonosul a teljes és osztatlan világra irányuló küldetésével. Elvégre Jézus Krisztus eljövételének az értelme az, hogy megváltsa a világot, hogy az egész világnak utat nyisson az Atyához: az egyház csak eszköz, olyan ragyogás, amely az Istenemberből kisugározva az igehirdetés, az életpélda és a követés által a világ minden szférájába behatol. Ez a pátosz gyűjtött egybe Lyonban bennünket, fiatal teológusokat (Fessard-t, Daniélout, Bouillard-t és még sokakat) az idősebb barát és mester, Henri de Lubac körül, aki megismertette velünk a görög atyákat, Ázsia filozófiai misztikáját és a modern ateizmust; Lubac lobbantotta fel bennem az egyházatyák behatóbb megismerésének vágyát; a patrisztika a mi szemünkben a kereszténységnek az a formája volt, amelynek gondolkodása még határok megszabása nélkül vetült ki a nem keresztény világba, s szilárdan reménykedett a világ megváltásában.”²⁹

²⁹Uo. 41.

„Minden, amit ezután tett, megerősítette alapvető célkitűzésemet, annak kimutatását, hogy a kereszténység egészen egyedülálló, a legnagyobb, *id quo maius cogitari nequit* [az, aminél nagyobb nem gondolható], mivel Istennek a világhoz intézett emberi szava, Isten alázattal vállalt szolgálata, amely — magasabb síkon — beteljesít minden emberi törekvést, Isten végsőkéig feszülő, halálának dicsőségében kiáradó szeretete, amely azt akarja, hogy önmagán túllépve minden ember érte éljen.”³⁰

³⁰Uo. 43.

A bástyák ledöntése

A világgal szemben emelt sáncok ledöntését sürgető legutolsó, már türelmetlen felhívást a programot kifejtő *Schleifung der Bastionen* című kis kötet intézte az egyházhoz,³¹ bár a kötet „címe talán túlságosan kihívó, ha figyelembe vesszük, hogy tartalma összefoglalható a következő állításban: az egyház nem sáncolhatja el magát a világtól.”³² A világ felé való megnyílás dinamikus keresztény programja lényegében az „eredet” elsajátítását jelenti: az embert megszólító isteni ige meghallását és a várt válasz megadásának készségét. Aki többet akar tenni, annak mélyebben kell szemlélődnie. Az úgynevezett krisztusi „tanácsok”

³¹Uo. 44.

³²Uo. 39.

megváltó szeretetének egyik formáját alkotják, s ezért minden hívőt érintenek, bármilyen életállapotot válasszon is.

3. A világi társaság megalapítása

Balthasar egyetemi lelkészként Bázélban végzett sokoldalú és termékeny tevékenysége (1940–1948) során ismerkedett meg Adrienne von Speyrral (1902–1967), s e találkozás következtében élete új dimenziókkal gazdagodott. Adrienne életének és műveinek, szenvedésének és az egyházat szolgáló rendkívüli karizmáinak Balthasar *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*³³ és *Unser Auftrag*³⁴ [Küldetésünk] című könyvein kívül számos rövidebb tanulmányt is szentelt (nagyrészt előszók ezek Adrienne hatvan — általa szerkesztett — könyvéhez). Az író szélesebb körű megismertetésében fontos állomás volt a II. János Pál kifejezett kérésére 1985. szeptember 27. és 29. között Rómában *Adrienne von Speyr és egyházi küldetése* címmel megrendezett konferencia.³⁵ Ezt megelőzően Balthasar mintegy végrendeletként adta ki a már említett *Unser Auftrag*ot, amely a következő egyértelmű szándéknyilatkozattal kezdődik: „Ezzel a könyvvvel elsősorban azt kívánom megakadályozni, hogy halálom után bárki is megpróbálja elválasztani egymástól saját művemet Adrienne von Speyrétől. A könyv azt igazolja, hogy ez semmilyen szempontból nem lehetséges, sem teológiai vonatkozásban, sem a kibontakozóban lévő társaságot illetően.”³⁶

Adrienne von Speyrral együtt Balthasar egy új egyházi életállapotnak elkötelezett közösséget alapított. A világi társaság megalapításának tervét a jezsuita rend sajnálatos módon értetlenséggel fogadta. Ezért hogy eleget tudjon tenni küldetésének, Balthasar kénytelen volt megválni szellemi hazájától, a Jézus Társaságától. „Ignác saját korában megfogalmazott célkitűzése ettől fogva számomra a »világi társasággal« volt egyenértékű; az egyikből a másikba lépve súlyos áldozatot kellett hoznom, de a változást az a bizonyosság kísérte, hogy ugyanazt az eszmét immár megfelelőbben szolgálhatom. Adrienne von Speyr tárta fel az Ignácól a jánosi teljességhez vezető utat, s így lefektette azt az alapot, amelyre az 1940-től kiadott munkáim nagy része épült. Adrienne életműve és az én műveim sem pszichológiai, sem filológiai nem választhatók el egymástól, két felét alkotják annak az egésznek, amelynek középpontja egy világi intézmény megalapítása.”³⁷

A János-társaság 1940-ben alakult meg. Célkitűzését pontosan rögzítették: olyan embereket kell összegyűjtenie, akik egyszerre akarnak teljesen az egyháznak szolgálni és a világi élet körülményei között élni. A társaság arra törekszik, hogy az Úr szeretetét az egyház szívében és az élet valamennyi területén megélje és kiárasssa: „Istennek több szeretetre van szüksége, (...) erre az isteni igényre úgy próbálunk válaszolni, hogy szeretjük Istent és

³³1968 (1989⁴).

³⁴1984 (új kiadás: 2004).

³⁵Adrienne von Speyr
und ihre kirchliche
Sendung. Akten der
Römischen Symposiums
(1986).

³⁶*Unser Auftrag* 11.

³⁷Számvetés 77.

A János-társaság
megalakulása

³⁸Umriss einer Gemeinschaft. Magánkiadás (é. n.) (1950); idézi: E. Guerriero: *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie* i. m. 159.

embertársainkat, mint a világban élő önálló személyek és mint az egyházban élő közösség.”³⁸ A közösség Szent János példáját követi, aki „mint a szeretett tanítvány és az utolsó próféta valamiféle szabadon mozgó és szerény középpontot alkot az egyház két »pólusa« között, összekötve Máriát, akivel Krisztus egyesítette őt a kereszten, és Pétert, akinek evangéliuma végén alávetette magát, s akivel az Apostolok Cselekedeteinek tanúsága szerint szoros kapcsolatban volt. Ez a »középpont« nem jelent semmiféle sajátos spiritualitást, csupán — az egyház szívével dobogva — a szeretet nyitottságát jeleníti meg, készségét minden feladatra.”³⁹

³⁹Uo.

A világi társaságok újfajta lehetőséget adnak Krisztus követésére a világ viszonyai közepette. Balthasarnak meggyőződése, hogy ez a forma ma és a jövőben egyaránt kivételesen alkalmas az egyház számára. „Ha nem akarjuk, hogy minden menthetetlenül elsekélyesedjen az egyházban, az egyház hiteles, teljes programját így kell megfogalmazunk: a legteljesebb kiragyogás a világba Krisztus legszorosabb követése által. Ha a kereszténység és a felebarátiság között a legélesebb a feszültség, olyan felfokozott, hogy a természetes ember »pszichológiailag elviselhetetlennek« érzi, úgy látja, szétszaggatja, s végképp teljesíthetetlen követelményeket támaszt a harmonikus-egységes emberi léttel szemben, akkor nemcsak a külső (»esztatologikus«, azaz a világot meghaladó) jel, a termékeny botrány jelenik meg, hanem — látható vagy láthatatlan formában (és az, ami a legfontosabb a kereszténységben, mindig is láthatatlan) — maga a dolog válik jelenvalóvá. Ez az egzisztenciaforma az egyházon belül ma új alakot ölt a »világi társaságokban« (*instituta saecularia*).”⁴⁰

⁴⁰Számvetés 50.

Írások a világi közösségek számára

Balthasar tevékenységén belül a legfontosabbak ezek a világi társaságok voltak. Saját szavait idézve: „E középpont köré szerveződik, amit szerzőként, szerkesztőként és kiadóként teszek. Arra törekszem, hogy a kinyilatkoztatás, az egyházi teológia és spiritualitás kincseit kritikailag e belső mag köré rendezzem, egyképpen kötődve a hagyományhoz és nyitottan a jövőre.”⁴¹

⁴¹Uo.

Balthasar ennek a feladatnak igyekszik eleget tenni Adrienne von Speyr műveinek kiadásával is, s szintén „ezt szolgálja a (...) *Schriftenreihe für Weltgemeinschaften* (Írások a világi közösségek számára) című sorozat is, amelynek célkitűzése az új életformák teológiai, spirituális, egyházjogi, történeti és egyéb problémáinak áttekintése.”⁴² Balthasar számos tanulmányában foglalkozik e közösségek teológiai szempontjainak kifejtésével: ilyen például a *Zur Theologie der Säkularinstitute* (A világi közösségek teológiája) vagy a *Zur Theologie des Rätestandes* (A tanácsokat követő életalapot teológiája).⁴³

⁴²Uo. 51.

⁴³E tanulmányok — több mással együtt — ma a *Gottbereites Leben* című, már említett kötetben hozzáférhetők.

Mindebből egyértelműen kitűnik, hogy Balthasar szerint a tanácsokat követő életforma, az evangéliumi Krisztus-követés alapformája a keresztény létmód szívéhez tartozik. A tanácsokat követő élet az általános sajátos formája. Mert voltaképpen min-

den egyes kereszténynek kötelessége, hogy legalább lélekben az evangéliumi tanácsok szerint éljen. A „Jézus tanácsai szerint élt élet” alapvető. „És ide sorolnék továbbá mindent”, mondja Balthasar, „ami a világi papok életét alkotja, akik szintén engedelmességet fogadnak, tudniuk kell, mi a cölibátus spirituális értelme, és feltétlenül a szegénység lelkületével kell élniük. E körhöz tartoznak azok is, akik laikusként valamiként részesei a tanácsok szellemiségének.”⁴⁴

⁴⁴Számvetés 122.

A keresztény életállapotok teológiája szívügye tehát Balthasarnak. Méltán állította róla Herni de Lubac: „Maga is azok közé tartozik, akiről azt állította, hogy életüket a teológia dicsőségének szentelték — a teológiának, ennek az emésztő tűznek, amely két éjszaka, két mélység: az imádás és az engedelmesség között lobban fel.”⁴⁵ Balthasar teológiája a konkrét keresztény élet szolgálatában áll. Talán éppen ebben mutatkozik meg alakjának kivételes jelentősége: „Csak teológus akar lenni — mert apostol akar lenni.”⁴⁶

⁴⁵H. de Lubac: *Ein Zeuge Christi in der Kirche* i. m. 397.

⁴⁶Uo. 401.

4. Az egyes keresztény életállapotok

Hans Urs von Balthasar — „az egyik legnagyobb teológus korunkban” (II. János Pál) és „Krisztus tanúja” (H. de Lubac) az egyházban és a világban — világosan elénk tárja a keresztény élet alapvonásait, amely nem más, mint Krisztusban élt lét vagy létállapot. S bár állapotról van szó, a keresztény életállapot nem statikus valóság, hanem dinamikus életteliség: a keresztény élet lényegében mozgás, folytonos alakulás-változás, elvégre Krisztus követését jelenti.

Nyilvános tevékenysége során Jézus emberek két csoportjával találkozik. Az egyik a nép, a másikat a tanítványok alkotják, akiket az Úr szabad belátása szerint választ és hív ki a nép köréből (vö. Mk 3,13sk.). Az életállapotok közötti határvonal nem pusztán az egyház és a „világ” között húzódik, de úgyszólván az egyházon belül is folytatódik: elsődlegesen a „tanácsok szerinti” életállapotot és a világi életállapotot választja el, majd a papi és a laikus állapotot.

Az egyes keresztény életállapotokat e helyütt épp csak érinthetjük. A *papi hivatal* alapja és tartalma Krisztus örök papsága. A papi életformája Jézus Krisztus szolgálata. A papi cölibátus kizárólag itt, az önmagát a világ megváltásáért teljesen földáldozó Krisztusban alapozható meg.

A papság elsődlegesen egyházi funkció, objektív hivatal és ennek alapján azután személyes életforma is. A tanácsok szerinti állapot, amelyet a szegénység, a tisztaság és az engedelmesség határoz meg, Krisztushoz hasonlóan az önmagát feláldozó egyháznak az életállapota.

A legáltalánosabb egyházi állapot a világban élt *laikus életállapot*. Leggyakoribb — bár nem szükségszerű, de kitüntetett —

megvalósulási formája a *házas állapot*. A házasság eszmei lényege az Újszövetség szerint nem önmagában nyugszik, hanem Krisztus és az egyház nemek felett álló viszonyában.

A *világi társaságok* összekapcsolják egymással a világi és a kiválasztáson alapuló életállapotokat, s nem csupán az egyház egzisztenciális egységét jelenítik meg, de az egyház — egész valóságát változatlanul a világba vető — küldetésének „legmodernebb” formája is egyben. Ez az új egyházi életforma az az élő középpont, amely köré Hans Urs von Balthasar egész tevékenysége szerveződik.

5. Krisztus követése napjainkban

A tanácsok szerinti élet mint a keresztény élet legfőbb normája és formája mindenki számára nyitott. Balthasar meggyőzően érvel: „Az Evangélium önmagában nem monasztikus természetű, útmutatása tágabb körben is érvényesek. Mária nem apáca, de azért anya, mert szűz. Krisztus nem szerzetes, de azért király, mert mindhalálíig szegény és engedelmes. És előrehaladott korunkhoz az illenék, hogy a katolikusok mélyebben megértsék, miként egyeztethető össze a világ iránti felelősségvállalás az engedelmes-séggel, a világ rendezése-irányítása a szegénységgel, a világ meg-tapasztalása a szüzességgel, sőt hogy éppen ezért a laikusok legsa-játabb életterületein is megvalósítandó a végső termékenység. (...) Krisztus szubjektív követésének teljessége az evangéliumi taná-csokhoz kötődik.”⁴⁷ Ebből az következik, hogy „a tanácsok szelle-me minden egyes keresztényt kötelez”.⁴⁸ A tanácsok szerinti élet az egyház eleven szíve; illatának be kellene töltenie az egyház egész házát (vö. Jn 12,3), vagyis az evangéliumi tanácsok szellemé-nek kellene formálnia és meghatároznia a világban élő laikusok egzisztenciáját is. Ezért az egyházi hivatal *forma sui et totius*, s úgy viszonyul a világi állapothoz, mint a sajátos az általánoshoz.

Végezetül legyen szabad néhány szakaszt idéznem abból a nagyszerű előszóból, amelyet Hans Urs von Balthasar a keresztény életállapotokról szóló 1981-es könyvemhez írt: „Könnyen az a hamis látszat ébredhet, hogy »Isten népének« kiemelésével a legutóbbi zsinat a különböző egyházi életformák közötti különbségeket elmossa. Elég csak átfutni a *Lumen gentium*ot ahhoz, hogy lássuk: ennek éppen az ellenkezője igaz. De valami mégis megváltozott: azon igazság kiemelése nyomán, hogy minden egyházi életforma a Krisztus követése által lehetővé tett egy szentségre van meghívva, mintegy versengés alakult ki ezek kö-zött a formák között: mindenki meg akarja, és mindenkinek meg is kell mutatnia (a házásoknak, a papoknak, a tanácsokat köve-tőknek), hogy Isten kegyelmével milyen nagyszerű módon tudja megélni a világba beragyogó keresztény szeretetet.”

⁴⁷*Der Laie und die Kirche*. In: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II* (1971²) 347.

⁴⁸*Christlicher Stand* (1981²) 291sk.

„Csak a szeretet hiteles”

JAN-HEINER TÜCK

Változatlanul aktuális szempontok a mai teológiának

„...és a szabadság a szeretetben rejlik”
Paul Claudel

1967-ben született, a freiburgi egyetem dogmatikai és liturgiatudományi tan-székén tanít. Legutóbbi írását 2004. 8. számunk-ban közzöltük.

¹Vö. Josef Pieper:

Freiheit und Pornographie. In uő: *Buchstabier-Übungen.* München, 1980, 97sk.

²Lásd például Roland Barthes: *Beszédtöredé-kek a szerelemről.* Atlan-tisz, Budapest, 1997.

³Vö. Ulrich Beck – Elisabeth Beck-Gernsheim: *Das ganz normale Chaos der Liebe.* Frankfurt/M., 1990; Niklas Luhmann: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität.* Frankfurt/M., 1995⁵.

⁴Lásd az olyan, egészen eltérő szemléletű szerző-ket, mint Josef Pieper: *A szeretet.* (Ford. Ger-gely Erzsébet.) In: *A szeretetről.* Vigilia, Budapest, 1987, 73–205; Robert Spaemann: *Glück und*

Kevés szava van nyelvünknek, amely oly elhasznált és megkopott lenne, mint a „szeretet”. Elég csak a nagyközönséget bombázó mozifilmek és a ponyvairodalom giccses futamaira gondolnunk, a hétköznapiak erőszakos áterotizálására vagy a megvásárolható szerelem *big business*ére,¹ ahol a *making love* csak *love* nélkül kapható. Ugyanakkor a „szeretet” nyelvünk egyik legnélkülözhetetlenebb szava. Miféle más szóval fejezhetnénk ki, hogy emberek fel-tétel nélkül elfogadják egymást, s elfogadásukat életük során min-den akadállyal szembeszegülve meg is tudják őrizni? Nem vélet-len, hogy a szeretet jelensége az irodalmon, a művészeteken és a filmekben kívül a legkülönbözőbb tudományokat is elevenen fog-lalkoztatja: nyelvészek és a nyelvelmélet képviselői a szeretet sze-mantikáját és különböző diskurzusformáit kutatják;² szociológu-sok a „szeretet egészen normális káoszáról” értekeznek vagy az „intimitás kódjait” próbálják felfejteni;³ a filozófusok különböző megjelenési formáit elemzik (szexus, erosz, philia, agapé);⁴ a pszi-chológusok a boldog és a boldogtalan szeretet jellegzetességeit boncolgatják, és terápiás javaslatokkal igyekeznek segíteni a meg-feneklett vagy kudarcra kényszerített kapcsolatokat.

Jóllehet képtelenség teljes körűen feldolgozni a szeretet jelen-ségének ezeket az — épp csak felvázolt — rétegeit, a keresztény teológia nem fordíthat hátat ennek az összetettségnek, ha üzene-tét világosan és valamennyire az adott szituációra tekintettel kí-vánja megfogalmazni a mai életvilágok plurális terében. Elvégre a „szeretet” önmagában eleve többértelmű fogalma köré szerve-ződik a kereszténység üzenete is, s ezért tartalma pontosabban is meghatározandó. Már Jézus is az Isten és a felebarát iránti szeretet parancsolatában foglalta össze a törvényt és a prófétákat (Mk 12,28–34 párh), s a jánosi teológia szerint Isten a szeretet (vö. 1Jn 4,8.16).⁵ A szeretet teológiai fogalmát (amely nem keve-rendő össze az alakuló-változó vonzalmakkal és spontán érzel-mekkel) az határozza meg, hogy Isten töretlenül hűséges válasz-tott népéhez, Izraelhez, majd Jézus életében és halálában feltétel nélküli jóindulattal fordul az elveszettekhez és a bűnösökhöz. A

Wohllwollen. Stuttgart, 1989; Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz: *Eros, Glück, Tod und andere Versuche im christlichen Denken*. Gräffeling, 2001; Jacques Derrida: *Politique de l'amitié*. Paris, 1994.

⁵Vö. Thomas Söding: „Gott ist Liebe.” 1 Joh 4,8.16 als Spitzensatz biblischer Theologie. In uő: *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments* (FS Wilhelm Thüsing). Münster, 1996, 306–357.

⁶A kérdés hátterét illetően lásd Jürgen Webick: *Offenbarung* szócikk (V és VI). In *LThK*³ 7 (1998) 989–995 (irodalommal).

⁷Mintha ennek a kísértésnek engedne *Der obdachlose Gott. Für eine Neubegegnung mit dem Unglauben* című új könyvében Eugen Biser (Freiburg, 2005), aki Jézust az Istenről való tudás „legnagyobb forradalmárának” (40) nevezi, minthogy „helyreigazítja a hagyományos istenképet” (uo.) azzal, hogy „elveti a bosszú Istenét” (uo.), és „új Istent, a könyörület és a szeretet Istenét” hirdeti (uo.). Erre a hagyománytörést sejtető forradalmiságra hivatkozva azonban nem tárható fel, miért sajátos és egyedülálló Jézus alakja. Lásd erről a

20. században a teológiai reflexió újra előtérbe helyezte a tényt, hogy Isten szeretet, s felhívta a figyelmet arra, hogy a kinyilatkoztatás nem fogható fel Isten akarati határozatainak kihirdetéséként, amelyet a jövődölések és a csodák hitelesítenek: a keresztény kinyilatkoztatás csak akkor áll előttünk, ha Jézus *szavait és tetteit* az isteni önközlés történelmi eseményeinek tekintjük.⁶ Ugyanakkor nem feltételezhetünk ellentétet — markionita szellemenben — a szeretet (újszövetségi) és a törvény (őszövetségi) Istene között.⁷ Elég arra emlékeztetnünk, hogy a szeretet kettős parancsának őszövetségi gyökerei vannak (vö. Lev 19,18.34; MTörv 6,5), s miközben Isten szeretetét hirdeti, Jézus megütközést kiváltó szavakkal egyben Isten ítéletéről is szól. Ezért ha Isten szeretetéről akarunk beszélni, ajánlatos figyelembe vennünk azt a kontextust, amelyben állításaink elhangzanak. Néhány szóval érdemes tehát kitérni arra, miféle fenntartások fogalmazódnak meg az egyházban és a teológiában az isteni szeretet hangoztatásával szemben.

1. Fenntartások Isten szeretetének hangoztatásával szemben

Először is a lelkipásztori gyakorlat keretében mintha sokan megszelídítenék mindazt, amit a kereszténység Istenről állít. A szerető és jóságos Istenről szóló Evangélium a „Jóisten” kliséjévé süllyed, amely bár talán kielégíti a harmóniára vágyakozókat, nem feltétlenül mond sokat azoknak, akiknek életét feszültségek és törések nyomasztják. Gyakran elhallgatnak olyan kényelmetlen szempontokat, mint hogy a szeretet Istenének nem lehet közömbös az emberi közömbösség és igazságtalanság, és háttérbe szorítják az isteni ítéletről és igazságosságról, sőt Isten haragjáról szóló bibliai szakaszokat. Mindennek következtében a keresztény hit könnyen infantilizálódhat.

Létezik ezzel az Istent domesztikáló lelkipásztori gyakorlattal ellentétes tendencia is, amelyet talán „a Jóisten képének visszatükrözésének” határozhatnánk meg. Sokan újra felfedezik a liturgikus nyelv egy ideig elfeledett dimenzióit,⁸ fellépnek a panasz és a vád létjogosultsága mellett,⁹ vagy felidézik az isteni harag bibliai motívumát,¹⁰ s az igazságtalanul szenvedőkkel, a kétségbeesettekkel és az elnémultakkal szolidaritást vállalva a szenvedésre érzékeny és a hallgatást sem kiiktató szavakkal igyekeznek szólni Istenről.¹¹ Sőt egyesek oly nagy hangsúlyt helyeznek Isten sötét vonásaira,¹² hogy az Isten lényegét szeretetként meghatározó felfogást már-már megfosztják hermeneutikai súlyától.

Harmadszor azokat a gondolkodásformákat említhetjük meg, amelyek visszaveszik az Istenről alkotott keresztény felfogás tartalmi meghatározottságát (mint például a pluralista valláselmélet), abból kiindulva, hogy az isteni valóság *önmagában* nem, csakis az egyes vallási törések perspektivikus törésében ismerhető meg. Ennek értelmében az isteni valóság radikális transzcen-

könyvről írt recenziómat:
Trendwende? Eugen Biser über Glaube und Unglaube. Neue Zürcher Zeitung, 2005. február 15. (Nr. 38) 37.

⁸Vö. Erich Zenger: *Ein Gott der Rache? Feindsalmen verstehen.* Freiburg, 1998.

⁹Vö. Karl-Joseph Kuschel: *Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Anklage.* In: Gotthard Fuchs (szerk.): *Angesichts des Leids an Gott glauben. Zu einer Theologie der Klage.* Frankfurt/M., 1995, 227–261.

¹⁰Vö. Ralf Miggelbrink: *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition.* Darmstadt, 2002.

¹¹Vö. Johann Baptist Metz: *Lob der negativen Theologie. Aus einem Interview zur Gottesfrage.* In: Matthias Lutz-Bachmann (szerk.): *Und dennoch von Gott zu reden.* (FS H. Vorgrimler), Freiburg, 1994, 304–310.

¹²Vö. Walter Gross – Karl-Josef Kuschel: *„Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?* Mainz, 1995²; lásd erről Jan-Heiner Tück: *„Gelobst seist du, Niemand.“* Paul Celans

denciájának ismeretelméleti posztulátuma megkönnyíti a párbeszédet a vallások között, amelyek annak mértékében ítélték meg, mennyiben segítenek az embernek abban, hogy túllépjen önközpontúságán. Másfelől a dekonstruktivizmus és a francia alteritásgondolkodás teológiai feldolgozására törekvő szerzők nagy hangsúlyt helyeznek a negatív teológiára. Isten radikális másfésélege náluk mintegy olyan fekete lyukká alakul, amelyben eltűnik minden konkrét teológiai jegy, mivel vagy úgy vélik, hogy Istenről semmiféle pozitív állítás nem tehető, vagy felszámolják magát az állítás és a tagadás különbségét is. Igaz ugyan, hogy Isten transzcendenciája nem zárható be emberi fogalmakba, de túlfeszítik ezt az igényt, akik mindenestől kioltják az Istenről állítható pozitív tartalmakat (beleértve a „szeretetet” is). Arra már e helyütt is felhívhatjuk a figyelmet, hogy az Istenről állított dogmatikai tartalmakkal szembeni fenntartások maguk is egy dogmában gyökereznek, abban, hogy Isten végső meghatározottsága éppen meghatározatlansága. A pontos teológiai fogalmak kioltásának szükségessége észrevétlenül végső igazsággá emelkedik, anélkül, hogy tudományos szempontból bárki is igazolná, miért is kell ennek így lennie. Ha úgy tetszik: antidogmatikus dogmával állunk tehát szemben, amely eleve kizárja annak lehetőségét, hogy Jézus személyében és történetében Isten konkrét módon kinyilváníthatta magát. Ám Isten csak akkor mutakozhat meg, ha „meghagyják szabadságát”.¹³

A felvázolt tendenciák felvetik a kérdést, miként beszélhetünk ma hitelesen Isten szeretetéről. Úgy tűnik, a kérdés megválaszolásában segítségünkre lehet, ha az aktuális szempontokat szem előtt tartva újraolvassuk Hans Urs von Balthasar *Csak a szeretet hiteles* című művét.¹⁴ Nyújt-e kapaszkodókat Balthasar ahhoz, hogy Isten szeretetéről beszélve ne csússzunk banalitásokba? Tudja-e integrálni mindazt, amit a Biblia Isten haragjáról és ítéletéről mond? És miként határozza meg a keresztény kinyilatkoztatás fogalmát a negatív teológia hagyományaihoz viszonyítva?

2. Túl a kozmológiai és az antropológiai redukción: a kinyilatkoztatás levezethetetlensége

Először is azt kell leszögeznünk, hogy Balthasar számára teológiai szempontból teljességgel magától értetődő Istenről és az isteni szeretetről beszélni. Jóllehet világosan érzékelte, hogy a 20. században megváltoztak a keresztény hit kulturális és társadalmi előfeltételei,¹⁵ *Csak a szeretet hiteles* című programadó írása mégis egyszerűen azzal a — minden további állítását meghatározó — tétellel kezdődik, hogy Isten szeretetének kinyilatkoztatását semmiből nem lehet levezetni, Isten szabad elhatározásából fakad: „amit Isten Krisztusban az embernek mondani akar, annak nem normája sem általában a világ, sem sajátosan az ember. Feltétlenül teo-lo-

Dichtung — eine theologische Provokation. Frankfurt/M., 2000, 164–166.

¹³Hans Urs von Balthasar: *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika.* 1. kötet. Az alak szemlélése. Sik Sándor Kiadó, Budapest, 2004, 394. (a következőkben: D); a problémát ármlyaltan mutatja be Magnus Striet: *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie.* Regensburg, 2003.

¹⁴Csak a szeretet hiteles. (Ford. Adamik Lajos.) In: *A szeretetről.* Vigilia, Budapest, 1987, 309–401. (a szövegben szereplő oldalszámok erre a kiadásra vonatkoznak; a félreértésektől terhelt fordításon végzett javításokat külön nem jelöljük).

¹⁵Vö. például Hans Urs von Balthasar: *Die Gottesfrage des heutigen Menschen.* Wien, 1956.

¹⁶Bár Karl Rahner nevét kifejezetten nem említi, Balthasar a transzcendentális teológia veszélyeire hívja fel a figyelmet, amikor azt állítja, hogy „A kereszténység lényege megsemmisül, ha feloldható a gondolkodás vagy az élet, a tudás vagy a cselekvés területén kifejtett önértelmezésének valamilyen transzcendentális

gikus vagy inkább teo-pragmatikus: amit Isten mondani akar, az tett, az emberrel szemben tanúsított isteni cselekvés, amely maga értelmezi magát az embernek és az emberért (és csak azután általa és benne). Erről a tettről állítjuk most azt, hogy csak mint szeretet hihető: Isten saját szeretete ez, amelynek megjelenését Isten dicsőségének mondjuk” (311). Ez a néhány mondat tömören összefoglalja Balthasar hatalmas trilógiájának programját: az isteni szeretet megjelenő alakjáról és annak megfelelő emberi észleléséről értekezik *A dicsőség felfénylése*, a teológiai esztétika, amely újra a teológia szívébe emeli a sokáig elhanyagolt szépségét (*pulchrum*). A *Theodramatik* Istennek az emberrel szemben tanúsított és csak a véges és végtelen szabadság feszültsége alapján megvilágítható teo-pragmatikus tetteire reflektál, úgy, hogy szakít a dogmatikai anyag klasszikus felosztásával, s drámai kategóriákkal rekonstruálja az üdvösségtörténelmet. Hogy ez a drámai történés miként fejezhető ki emberi szavakkal és fogalmakkal, azt vizsgálja végül a *Theologik*.

A *Csak a szeretet hiteles* első két fejezetében Balthasar azt állítja, hogy sem a világból és a véges létezőkből kiindulva végtelen isteni alapot kutató filozófiai megfontolások (*kozmológiai redukció*), sem az ember szellemi életétől elindulva az Abszolútumra előrenyúló reflexiók (*antropológiai redukció*) nem jutnak el a keresztény kinyilatkoztatás fogalmához.¹⁶ Isten kinyilatkoztatását nem lehet levezetni, de ennek ellenére valami olyat kell megérintenie az emberben, amivel észlelhető és érthető. Ezért Balthasarnál két kérdéskör áll előtérben: egyrészt megpróbálja megközelíteni a kinyilatkoztatást, s mintegy a szubjektív észlelés lehetőségeit boncolgatja (3. és 4. szakasz), másrészt azt vizsgálja, miként értelmezi magát a kinyilatkoztatást objektív módon a történelemben, s teológiai szempontból határozza meg a szeretet fogalmát (5. és 6. szakasz).

3. Az interszónális találkozás és az esztétikai tapasztalat mint a kinyilatkoztatás megközelítésének analóg lehetőségei

Vegyük először a megközelítés kérdését: Isten kezdeményező cselekvését két módon közelíthetjük meg. Először is a találkozás dialogikus szituációja alapján, amelyben egy én megnyitja magát egy te-nek, és a másik páratlanságától lelkesülten közli magát vele, sőt fenntartások nélkül átadja magát neki. De az önátadás mindig kockázattal jár, mivel a másik reakciója nem kalkulálható ki előre. Ha a másikat előzetes elvárások hálójába fogná és különböző céloknak vetné alá, a szeretet eleve eltorzítaná a találkozást. Ha viszont az interszónális találkozás terében két szabadság egymásra talál, akkor megvalósulhat az, amivel senki sem számolt előzetesen: a szeretet ajándéka, amelyet csak hálásan elfogadni lehet, megszerkeszteni sosem.

A kinyilatkoztatás jelensége másrészt megközelíthető az esztétika alapján is, amely az elmélettől és a gyakorlattól különböző,

előfeltételében" (334).
 Lásd Peter Eicher kritikai rekonstrukcióját: *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*. München, 1977, 293–346.
¹⁷Vö. H. U. v. Balthasar: *Számvetés*. Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2004, 70: „Talán szokatlannak, önkényesnek tűnik, hogy az esztétikáé az első szó, de a tárgynak — amint a *Csak a szeretet hiteles* (*Glaubhaft ist nur Liebe*) kimutatja — egyedül ez felel meg. Csak az esztétikai kiindulópont révén tűnik fel lényege szerint az isteni, úgy, hogy nem bukta már igazi észrevevése előtt homályba az a szemlélet, amely a — beteljesületlenségében isteni beteljesítést kívánó — kozmoszhoz vagy a — teljességet még inkább nélkülöző és a bűn elveszettségében megmentőre áhító — emberhez rendeli. Objektív szempontból az elsődleges az, hogy »lenni hagyjuk« azt, ami megmutatja magát, még ha ez az »értem való örök szeretet« is.”

¹⁸Vö. 163skk.

¹⁹Heinz Robert Schlette már 1967-ben így írt: „Von Balthasar az isteni dicsőség szószólója, a dicsőség, amely — nem teljesen elhibázott — nézete

önálló szférát alkot. Az esztétikai észlelés kitüntetett pillanataiban megtörténhet, hogy egy műalkotás egyenesen lehenyerli az embert. Nem tudjuk felfejteni a műalkotások immanens struktúráját, amelyet mintha belső szükségszerűség határozná meg, bár a mű teljesen szabadon úgy mutatkozik meg számunkra, hogy meg tudjuk érteni: „egyszerre lebilincsel és felszabadít; belső szükségszerűsége bizonyíthatatlan — éppen »szabadságként jelenik meg« (Schiller). (...) Csak az érdek nélküli szép birodalmában létezik az, hogy valami egyszerre legyen teljességgel kieszemelhetetlen és mélységesen elfogadható számomra” (335.).¹⁷

Természetesen mindkét megközelítés előfeltételekhez kötődik, egyaránt egy általános horizontba ágyazódnak, konkrét feltételek szabják meg őket, konkrét előzményeik és közegük van. A másikkal szembeni figyelmet is meg kell tanulni, és el kell sajátítani: egyáltalán nem magától értetődő, hogy elfogadjuk és saját világunkat gazdagító mozzanatoknak, nem pedig fenyegetésnek tekintjük egy másik szabadság megnyilvánulásait. Hasonló állítható a művészet érzékeléséről: az esztétikai érzék (a fogalom kétségkívül nem kikezdehetetlen) legalább alkalmi gyakorlása nélkül aligha észlelhető egy bonyolult műalkotás — semmiből le nem vezethető és egyben lebilincselő — „megjelenő szabadságként”.¹⁸ Jóllehet a két megközelítés nem vonatkoztatható fenntartások nélkül a kinyilatkoztatásra, arra rávilágítanak, hogy a megnyilatkozó megértése nem „jelenthet semmiféle olyan tudást, amely saját hálójába fogja a másikat” (335.): nem okoskodhatom ki a másik felém tanúsított jóindulatát, és a szép esztétikai formáját sem tekinthetem képzelőerőm produktumának. Mindkettő szabad adottság, megjelenő szabadság, s ezért vagy hálatalten elfogadom, vagy elutasítom őket.

Ugyanakkor az interperszonális és az esztétikai megközelítés egyaránt csupán analógiákat bocsát rendelkezésre. A kinyilatkoztatás világában valami nagyobb valósul meg: „itt Isten önmagát kiüresítő Logosza mint szeretet, agapé száll le, hogy dicsőségét kinyilvánítsa” (336.). Már itt meg kell jegyeznünk, hogy teológiai fejtegetései során Balthasar rendszeresen felhívja a figyelmet arra, hogy az isteni szeretet semmihez sem mérhető, s nem hasonlítható össze a szeretet semmiféle véges formájával (élesen elkülöníti például az *isteni* szeretetet az *emberitől*: 336.).¹⁹ Már itt érdemes röviden kitérni a kinyilatkoztatás tartalmának részletezése nélkül), a megtestesülés minden emberi logikát meghaladó logikáján keresztül, az „isteni szeretet fenségére” (337.). A János-prológos, állítja Balthasar, átveszi a görög bölcsélet logoszfogalmát, s Krisztusra vonatkoztatja. Ugyanakkor nem egyszerűen csak rávetíti a világszellemet Jézus életére (vagy fordítva), hanem azt mutatja ki, hogy a Logosz *testté* lett (vö. Jn 1,14). Ekkor pedig nemcsak egy ember véges története válik Isten önfeltáráának közegévé, hanem az isteni szeretet felülmúl-

szerint a kereszténység-
gen kívül is egyre in-
kább feledésbe merül.”
Theologische Revue 63
(1967), 11–14, 12.

²⁰Vö. H. U. v. Balthasar:
*Verbum Caro. Skizzen
zur Theologie I.*
Einsiedeln, 1960.

²¹Lásd továbbá

Balthasar: *Theologik.* Bd.
II. Einsiedeln, 1985, 98:
ahogyan „a negatív filo-
zófiai teológia útjának
végén mindig a »hallgatás« áll, mert fogalmainak és szavainak nyilait a cél előtt a földre hullanak, a keresztény teológia is hallgatásba torkoll, de másmilyenbe: a hallgatáséba, amelynek mindattól, amit Isten az embernek ajándékoz, elfúl a hangja”. Lásd erről Eva-Maria Faber: *Zur Bedeutung negativer*

Theologie in der christlichen Rede von Gott. IKaZ 31 (2002), 468–478.

²²A körülbelül ugyanekkor írt teológiai esztétikájában Balthasar néhány fontos szemponttal egészíti ki mindezt: D 431: „Isten felfoghatatlansága pedig ekkor már nem pusztán a tudás hiánya, hanem a hitbeli tudás által ismert pozitív isteni határozmány: annak a megdöbbentő és roppant ténynek a felfoghatatlansága, hogy Isten annyira szeretett minket, hogy egyetlen

hatatlanul felfedi, értelmezi magát egy emberben. Istennek ez a „testbeli” önértelmezése minden emberi tekintélyt felülmúló tekintéllyel van felruházva: „Az eredeti tekintéllyel nem rendelkezik sem a Biblia (mint »Isten írott szava«), sem a kérésgma (mint »Isten elevenen hirdetett szava«), sem az egyházi hivatal (mint »Isten szavának« hivatalos képviselete) — mind a három »csak« szó, nem pedig »test« (337.).²⁰ A Fiú, aki a tóra rendelkezéseit saját testében jelenítette meg és teljesítette be — csak ő az Atya hiteles egzegétája a Szentlélekben: az isteni szeretet megtestesült alakja.

4. A negatív teológia és a kinyilatkoztatás alakjának hívő észlelése

A kinyilatkoztatás hívő elismerése a *negatív teológia* egy sajátos formáját eredményezi. Balthasar nem a meghatározatlanságot teszi meg Isten végső meghatározásának (amivel szembekerülne Isten önmeghatározásával), hanem a történelemben végbement isteni önkinyilatkoztatás talaján gondolkodik, kiemelve, hogy Isten kinyilatkoztatása felülmúlja az ember összes gondolkodói és nyelvi képességét. Ezt a különbséget nem veszíthetjük szem elől: mert nem ugyanaz, ha Isten távollétének korunkra jellemző tapasztalata nyomán az istenhit meghatározottságára a radikális kérdésesség jelét vessük vagy stratégiai okokból a vallásközi párbeszéd közegében a transzcendencia homályos jeleire — például „a Valósra” (John Hick) — szorítjuk vissza az Istenről szóló beszédet, vagy ha az isteni önkinyilatkoztatás *kimeríthetlensége* okán azt hangsúlyozzuk, hogy az emberi gondolkodás nem tudja kielégítően megérteni.²¹ Az Isten önértelmezéseként megjelenő szeretet fogalmát akármilyen okból kiiktató negatív teológiával szemben Balthasar teljesen egyértelműen fogalmaz: „A szeretetnek ezen a kinyilatkoztatásán kívül minden negatív teológia annyira üres marad, hogy állandó a veszély: vagy ateizmusba (vagy agnoszticizmusba), vagy pedig azonosságfilozófiába (avagy -misztikába) torkollik. Itt azonban, ahol a kinyilatkoztatás formája érthetetlen marad, ha nem Isten szeretetéből értelmezzük, itt kézzelfoghatóan *megjelenik* az egészen-más és mindig-nagyobb Isten a maga lesújtó, végérvényesen utolérhetetlen és megragadhatatlan isteni szeretetében” (338.).²² Máshol: „A testben megjelenő Isten kinyilatkoztatása a végét jelenti annak a túlnyomórészt negatív teológiának, amelyet a természetes ember alakított ki. Isten elsődlegesen már az, akit az ember megismerhet. Olyan Isten, aki feltárta magát, aki objektíve kimondta, hogy ki is ő”²³ — és ha a keresztény teológia a nagy ismeretlen szerepébe kényszerítené Istent, önkényesen leszűkítené Istennek az ember Názáreti Jézus testében adott önkinyilatkoztatását.

De mégis hogyan ismerheti meg az ember az isteni szeretetnek ezt a mozgását? Arányaiban a kinyilatkoztatás alakjához igazodó hitbeli észlelésre van szüksége ehhez, e nélkül nem tud-

Fiát adta értünk, hogy a teljességben élő Isten kiüresítette magát, nemcsak a teremtésbe, de a bűn meghatározta, a halál fogságában vergődő és Istentől elidegenedett egzisztencia konkrét viszonyai is alászállva: ez az önmagát felfedve megjelenő rejtekezés, a megragadhatóvá-megfoghatóvá alakulva felfoghatóvá vált isteni felfoghatatlanság.”

²³Vö. Balthasar:

Verbum Caro 188sk.

²⁴Egy 1976-os interjúban Rahner felfogását Kantéval, a sajátját Goethéével rokonította; lásd *Számvetés* 109.

²⁵Vö. D 32.: „Nem támaszt eleve bizalmatlanságot, ha a bibliai filológia lényegében úgy próbálja »megérteni« azt, ami előttünk áll, hogy már az első lépésben források, pszichológiai célkitűzések és a szociológiai környezet hatása-inak mozaikjára bontja föl alakját, még mielőtt tényleges valójában és tényleges értelme szerint olvasta volna?” A mai vitákat és helyzetet illetően lásd Thomas

Söding: *Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung*.

In: Theodor Schneider – Wolfhart Pannenberg (szerk.): *Verbindliches Zeugnis*. 2. kötet.

Göttingen – Freiburg,

ja megfejteni „a szeretet dicsőségét”. Az isteni szeretet önküresítése (kenózis) egészen a kereszt eseményéig, az Istentől való elhagyatottságig feszül: „Ez a legvégső lehetőség (a voltaképpeni eszkatológia), amely a világ és az ember alapján nem okoskodható ki, csakis mint »egészen-más« észlelhető, csakis befogadni lehet.” Balthasar számos helyütt hangsúlyozza, hogy az isteni kinyilatkoztatásra egyedül az a készség a megfelelő válasz, amelynek állapotában az ember hagyja, hogy Isten szabadon cselekedjék — ez az állapot a legtisztábban Mária fiatjában jelent meg (vö. Lk 1,38). Szemben Karl Rahnerrel, aki az emberi szellem spontán működéséből indul ki, és az emberi megismerés és szabadság mozgását mintegy olyan nyelvtannak tekinti, amelybe a kinyilatkoztatás beleírhatja tartalmi elemeit, Balthasar azt hangsúlyozza, hogy a kinyilatkoztatást az ember csak a tiszta befogadás révén közelítheti meg.²⁴ Balthasar teológiai észleléstánának alapvető tétele, hogy egy megmutatkozó alakot az embernek úgy kell látnia, ahogyan az szabadon megmutatja magát. Ez csak akkor sikerül, ha a szemlélő egyetlen (szintetikus) aktussal „megpillantja” az egész alakot, és — a hatása alá kerülve — hagyja, hogy az „elragadja” őt. A kinyilatkoztatást tanúsító képződmények egyes elemeinek kritikai elemzésével könnyen szem elöl téveszthető az az alak, amelyet pedig éppen tanúsítani kívánnak. Ezért Balthasar többször is fenntartásainak adott hangot azzal az írásértelmezéssel szemben, amely állítólagosan tudományos megfontolásokból kiiktatja a hit szempontját.²⁵ Ez nem azt jelenti, hogy egy mozdulattal lesöpörné a színről a történeti-kritikai módszert, egyszerűen csak határokat szab érvényességének.²⁶ A történeti-kritikai egzegézis eredményeit Balthasar nagyon is bele tudta ágyazni teológiájába — kiválóan tanúsítja ezt teológiai esztétikájának az Újszövetséggel foglalkozó kötete. Ugyanakkor arra is figyelmeztetett, hogy az egyházatyák szentírási kommentárjaiban a kinyilatkoztatás alakjának olyan észlelésmódja bontakozik ki, amely a tudományos egzegézis sosem pótolhat. Azoktól a teológusoktól, akik egyben szentek is voltak, mindezen túl egy olyan kontemplatív beállítottság is megtanulható, amelynek állapotában az ember hagyni tudja, hogy Isten igéje kisajátítsa őt magának, miáltal az isteni ige szemlélése leképződik a szemlélő testében, s meghatározza életét.

Ha az ember bele is bocsátkozik ebbe a kinyilatkoztatás alakját szemlélő állapotba, annak változatlanul tudatában van, hogy távolság választja el attól, amit szemlél. Végessége és főként bűne folytonosan akadályozza abban, hogy észlelni tudja az isteni szeretetet, sőt mintha eleve lehetetlenné tenné, hogy közösségre jusson vele.²⁷ Az emberi létállapothoz ugyanis szervesen hozzátartozik, hogy az ember egy bűn meghatározta összefüggésbe tagozódik (a teológiai hagyomány ezt áteredő bűnnek nevezi). Van ugyan valamilyen előzetes fogalma a szeretetről (ant-

1995, 13–71.

²⁶Vö. Csak a szeretet
hiteles 352: „A hely,
ahonnan a szeretet
megfigyelhető és igazol-
ható, nem lehet a szere-
teten kívül (az úgyneve-
zett tudomány »tisza lo-
gisztikájában«); csak ott
lehet, ahol maga a
szeretet: magának a
szeretnek a drámájá-
ban. Semmilyen
egzegézis, amely tárgyi-
lagos kíván maradni,
nem tekinthet el ettől
az alaptételtől.”

²⁷Vö. Csak a szeretet
hiteles, 4. fejezet:
„A szeretet kudarca”
(340–352.).

²⁸Balthasar határozottan
elutasítja azt a nézetet,
hogy „a kereszten
haldokló Jézus kiáltását
(...) teljes kudarcának
beismeréseként kell
értelmeznünk” (D 470. –

Balthasar itt Albert
Schweitzerrel szemben
foglalt állást).

²⁹Lásd ehhez
Karl Rahner
szótérológiájának kritikai
értékelését: H. U. v.
Balthasar: *Theodramatik*
(=TD). 3. kötet: *Die*
Handlung. Einsiedeln,
1980, 253–262.

³⁰Lásd René Girard írá-
sainak kritikai elemzését:
TD III, 276–288.

³¹Vö. M. Hengel:
Der stellvertretende
Sühnetod Jesu. IKaZ 9
(1980), 1–25;
K. Lehmann: „Er wurde

ropológiai támpont nélkül Isten szeretete nem tudná közölni
magát az emberrel, és elképzelhetetlen, sőt talán ellentmondásos
lenne a megtestesülés formájában adott kinyilatkoztatása is), de,
jegyzí meg Balthasar, az ember „ettől az »előismerettől« radiká-
lis megtérés nélkül nem jut el ennek a jelnek elismeréséig”
(340.). A megtérés ugyanis az egész személyre kihat, gondolko-
dásával együtt. Az embernek el kell fogadnia, hogy nem ő buk-
kan rá az igazságra, hanem közlik vele az igazságot (Istennel és
saját magával kapcsolatban). Tudálékosságát le kell építenie,
minthogy a Megfeszítettel szembenézve radikális erővel tárul fel
előtte a bűn mélysége.

A végesség és a bűn elhagyásának lehetőségét a konkrét való-
ságról leváló meditatív technikákban megjelölő vallási tanokkal
szemben a kereszténység középpontjában egy egészen konkrét,
mert személyes szeretet teopragsmatikus cselekvése áll. „Ennek a
cselekménynek lényegi tartalma a priori, a teremtett természet
egyik oldalából sem olvashatjuk ki, vagy sejtethetjük meg, mert a
Másiktól *mint* Másiktól indul ki, s a maga végtelen szabadságá-
ban irányul arra, aki neki a másik. Ami itt megjelenik, az nem
rokon vagy egyenesen azonos semmi olyannal, ami eleve bizto-
sítaná megértését. Ami megtörtént, annak megértéséhez a kul-
csot egyedül az adja meg, hogy Isten feltárta magát az emberek
előtt az emberi természet színpadán; az isteni »költő« azonos az
istenemberi »színésszel« és a mindkettőjükben azonosan létező
Szentlélekkel, aki a cselekvő által a drámába bevontaknak kifejti
a cselekményt” (345.). Ezzel pedig már el is érkeztünk a kinyi-
latkoztatás tartalmi dimenziójához.

5. Az isteni szeretet történelmi alakja

Balthasar szerint Isten szeretetének súlya, feltétlen komolysága
végső soron a kereszten mutatkozik meg. Ez nem jelenti azt, hogy
átsiklana Jézus életén és tevékenységén, Isten országáról szóló ige-
hirdetésén, példabeszédein és jelképes tettein. De abból indul ki,
hogy tanítása, mindaz, „amit kimond, ígér és követel, csak egész
életének a kereszt felé irányulásából válik érthetővé. Szóban és
tettben megnyilvánuló valamennyi cselekedetét egy mindent meg-
magyarázó és lehetővé tevő szenvedés fogja össze” (353.).
Könnyen megvilágítható ez például az ellenségszeretet parancsa
kapcsán, amely csupán üres térben elhangzó morális követelmény
lenne, ha haldokolván Jézus ne imádkozott volna azokért, akik ki-
végezték, vagyis nem cselekedte volna meg a „lehetetlent” saját
testében. Hogy Jézus a bűnbocsánat képességét tulajdonította ma-
gának (az Ószövetség szerint ez Isten kiváltsága), az is csak a ke-
reszt alapján érthető, ha elfogadjuk az újszövetségi hagyomány-
nak azt a tételét, hogy Jézus „sokak” bűneiért halt meg. Jézus
egész életének és tevékenységének súlypontját alkotó passióját te-

für uns gekreuzigt“.

Eine Skizze zur
Neubesinnung in der
Soteriologie. Theologische
Quartalschrift 162
(1982), 298–317;

H. Schürmann:
„Proexistenz“ als christo-
logischer Grundbegriff.
In uő: Jesus – Gestalt
und Geheimnis.
Gesammelte Beiträge.
Paderborn, 1996,
286–315.

³²Vö. K.-H. Menke:
Stellvertretung.
Schlüsselbegriff
christlichen Lebens und
theologische
Grundkategorie.
Freiburg, 1997²,
266–310.

³³Lásd Csak a szeretet
hiteles 363: „A bűn
helyettesítő átvállalásá-
nak dogmája mindig
könyörtelenül megmutat-
ja, hogy a teológia
antropológiai vagy való-
ban krisztológiai (teológi-
ai) középpont köré
szerveződik-e. E dogma
nélkül a továbbiakban is
ugyanúgy magyarázha-
tunk mindent a tudáson,
mint emberi adottságon
keresztül, akármennyi
történeti közvetítést
teszünk is közbe.”

³⁴Vö. H. U. v. Balthasar:
Über Stellvertretung.
In uő: Pneuma und
Institution. Skizzen zur
Theologie IV. Einsiedeln,
1974, 401–409.

³⁵„Krisztus misztériumá-
ban ténylegesen csak a

hát nem értik meg teljesen azok, akik szerint véletlenül egy politi-
kai-vallási konfliktus áldozatául esett,²⁸ vagy mindvégig hűsége-
sen képviselte Isten elközelgő országáról szóló üzenetét (jóllehet
ez igaz); nem elégséges az a (Karl Rahner által kidolgozott) elgon-
dolás sem, mely szerint meghalván Jézus szolidáris volt velünk, s
halála miatt szolidaritása megfordíthatatlan és végérvényes²⁹ (jól-
lehet ez is igaz); az az elmélet sem kielégítő, amely szerint Jézus
halála megtörte az erőszak és a viszonyerőszak spirálját, s ekkép-
pen feltárta a bűnbakkeresés rejtett mechanizmusát³⁰ (jóllehet ez is
igaz). Jézus Krisztus halálának dinamikája Balthasar szerint csak
akkor tárul fel, ha figyelembe vesszük azokat az újszövetségi sza-
kaszokat, melyek szerint Jézus „barátaiért” (Jn 15,13), „sokakért”
(Mt 10,28; Mk 10,45), sőt „mindenkiért” (Jn 12,32; 17,21) hal meg.
Életének proegzisztenciája szabadon vállalt halálában sűrűsödik
össze, amelynek értelmét az utolsó vacsorán már előre megvilágí-
totta. Balthasar szerint Krisztus *értünk* vállalt önfeláldozása az új-
szövetségi szótériológiák közös tengelye; ezt a felfogását pedig
számos teológus osztja, köztük Martin Hengel, Heinz Schürmann
és Karl Lehmann.³¹ Éppen ezért Jézus halálának szótériológiai ér-
telmezését soha nem volt hajlandó az első keresztény közösség
húsvét utáni értelmezésének tekinteni: „Nem választható ketté Jé-
zus tanítása, mintha egyik fele a passió előtt, arra való tekintet nél-
kül hangzott volna el, a másik felét a passió után adhatnánk a szá-
jába” (353.). Ha Jézus kudarcot szenvedett volna a kereszten vagy
pusztán passzívan elszenvetett volna, akkor a halálának megváltó
erejébe vetett hit nem támaszkodhatna Jézus önértelmezésére, a
húsvét utáni igehirdetés pedig pusztán ideologikus képződmény
lenne.

Jézus halálának egyetemes jelentőségét Balthasar a *helyettesítés*
fogalmának segítségével mutatja ki.³² Társadalmi téren a helyet-
tesítés merőben funkcionális jellegű (ha valaki másokat helyette-
sít, azok személyes létét helyettesítése belsőleg nem érinti), a he-
lyettesítés fogalma az üdvtörténet minősített eseményét illetően
viszont azt jelenti, hogy a Megfeszített úgy lép a bűnös ember
helyére, hogy az éppen ezáltal válik szabaddá önmagára (vagyis
nem kiskorúvá válik, és nem is degradálódik pusztán mellékes
tényezővé). Azzal a kézenfekvő ellenvetéssel kapcsolatban,³³
hogy az üdvösségnek és a megváltásnak ez az értelmezése ki-
kezd a személy erkölcsi egyediségét, helyettesíthetetlenségét, e
helyütt csupán annyit jegyezhetünk meg, hogy mások helyett a
bűnt magára véve Krisztus nem az üdvösség mechanikus, az
ember szabadságától független folyamatát indította útjára.³⁴ Ellen-
kezőleg: a bűnösnek kifejezetten el kell ismernie Krisztus üdvözi-
tő tettét. Hogy mégis hogyan lehetséges, hogy *egy személy minden*
ember bűneiért haljon meg, az olyan kérdés, amely Jézus Krisztus
személyének és küldetésének páratlanságához kapcsolódik. A
Megfeszített az Atya örök Igéjével egyesült Fiú — csak ezért lehet

Szentháromság hitbellelfogadásával együtt lehet hinni”: *Summa theol.* II-II, q. 2 a. 8.

³⁶Balthasar szentháromságtanáról lásd Jürgen Werbeck: *Gottes Dreieinigkeit denken?*

Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie.

ThQ 176 (1996), 225–240; J.-H. Tück: *Mit dem Rücken zu den Opfern der Geschichte?*

Zur trinitarischen Kreuzestheologie Hans Urs von Balthasar.

In: Magnus Striet (szerk.): *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*. Freiburg – Basel – Wien, 2004, 199–235 (QD 210).

³⁷Más helyütt Balthasar részletesen sorra vette az Isten haragjára vonatkozó bibliai szakaszokat, és a haragot az isteni szeretet kifejeződéseként határozta meg. Ezzel pedig egyértelműen leszámolt a sötét és kiszámíthatatlanul önkényes Isten képével. Vö.

TD III, 315–327;

TD IV, 223–293.

³⁸Vö. Daniela Engelhard: *Im Angesicht des Erlöser-Richters*. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens. Main, 1999.

halálának sajátja az az üdvözítő erő, amelyet a keresztény hit kezdettől fogva elismert (vö. Róm 4,25; 1Kor 15,3–5). Ez viszont azt jelenti, hogy a kereszt mint a kinyilatkoztatás alakja nem érthető meg szentháromsági háttére nélkül: *mysterium Christi explicite credi non potest sine fine Trinitatis*.³⁵ „Krisztus kenózisában (és csak ebben) jelenik meg Isten szeretetének belső titka, aki magában »szere-
tet« (1Jn 4,8), és ezért »hárm-as-egy« (355).³⁶

6. A bűnt sújtó harag mint az isteni szeretet vonása

Mindezek után azonban egy újabb gondolatmenet keretében (357–364.) Balthasar maga is szembenéz azzal a lehetséges ellenvetéssel, hogy az egyértelműen ítéletet hirdető bibliai szakaszok megingatják a szeretet kizárólagosságát. Már az Ószövetségben is elhangzanak olyan kíméletlen fenyegetések, amely a szövetség megszégésének esetére Isten haragját helyezik kilátásba.³⁷ Az Újszövetséget is óvatlanul megfeleznénk, ha elhallgatnánk, hogy amikor Isten végérvényesen szeretetként nyilatkoztatja ki magát, radikálisan megnyílik az emberi elfordulás lehetősége is. „Az Isten-ellenes szabadság legvégső mélyei ott nyílnak meg, ahol Isten szeretete szabadon elhatározza, hogy magát kiüresítve alászáll a világ valamennyi elveszettségébe” (357.). Azzal, hogy azonosul minden ember bűnével, a Megfeszített nemcsak Isten legteljesebb távollétét szenvedti át, de magára veszi a bűnt sújtó (vö. Gal 3,13) isteni haragot is. Az isteni harag nem Jézus bűntelen személyére irányul — ez az értelmezés teljesen abszurd lenne, s csak Anzelm felfogásának azt a vulgarizáló értelmezést erősítené meg, mely szerint a megsértett Isten haragját a Fiú áldozata enyhítené meg. De a bűnt (mások bűnét) sújtó ítélet önkéntes elszenvedésével Jézus teljesíti az Atya megbízását, s megváltja az embereket. A Megfeszítettel szemben pedig senki nem lehet közömbös, hiszen itt a bűn szörnyű mélysége tárul fel: „A Megfeszítettnek Istentől való elhagyatottságában láthatjuk meg, hogy mitől váltott és őrzött meg minket: Isten végleges elvesztésétől, amelytől soha semmilyen saját erőfeszítésünk nem menthetett volna meg; csak az ő kegyelme. De ha mindezt belátjuk is a kereszt előtt, sohasem jutunk tovább a keresztnél. Benne objektiválódva látjuk magunk előtt bűnünket, még kevésbé hagyhatjuk tehát sorsára azt, aki értünk meghalt” (359.). A Megfeszített alakja azt tanúsítja, hogy a pokol nem csupán pedagógiai fogás vagy spekuláció, hanem a teljességgel reális valóság, mivel senki sem szenvedte át Isten szörnyű távollétét, csak a Fiú. A Megváltó, aki magára vette az emberek bűneit és a pokolra szállva elhatolt az Istentől való legteljesebb elhagyatottság helyére, egyben megváltó és bíró is, akinek ítélnie kell a bűnösök sorsa felől.³⁸

Jézus mindenkiért vállalt önfeláldozása, „megtört szeretetének dicsőséges alakja” egyben megalapozza azt az egyetemes reményt is, amely mellett Balthasar többször is szót emelt, szem-

³⁹Vö. H. U. v. Balthasar: *Eschatologie. Die Theologie der letzten Dinge*. In: L. Reinisch (szerk.): *Theologie heute*. München, 1959, 131–140, 136sk.

A nagyszombat krisztológiai jelentősége és az eszkatológia közötti belső összefüggést Balthasar Adrienne von Speyr teológiája révén ismerte fel. Vö. uő: *Unser Auftrag. Bericht und Weisung*. Freiburg (új kiadás), 2004, 63sk.

⁴⁰H. U. v. Balthasar: *Was dürfen wir hoffen?* Einsiedeln, 1988²; uő: *Kleiner Diskurs über die Hölle. Apokatastasis*. Freiburg, 1999.

⁴¹Vö. H. U. v. Balthasar: *Wer ist ein Christ?* Einsiedeln, 1966⁴; uő: *Cordula oder der Ernstfall*. Einsiedeln, 1966; lásd erről: Helmut Hoping: *Der Kampf um die „Gestalt des Katholischen“*. *Theologische Kritik in den Streitschriften Hans Urs von Balthasars*. IkaZ 30 (2001), 376–392.

⁴²P. Eicher: *Offenbarung als Prinzip neuzeitlicher Theologie* i. m. 293.

⁴³TD III, 315; minél világosabban mutatkozik meg Isten szeretete, annál nagyobb harag fenyegeti a vele szembeeső elutasítást.

befordulva a szélsőséges eszkatológiai elméletekkel. A sokak kárhozatát hirdető Ágostontól és a teljes kiengesztelődést valló Órigenésztől eltérően Balthasar azt a krisztológiai alapú reményt hangsúlyozza, hogy Isten Jézus Krisztus halálában tanúsított legteljesebb elköteleződése által mindenkit meg tud menteni.³⁹ A pokol, az Istentől való egzisztenciális távolság helye reális lehetőséget jelent, már csak ezért is, mert senki sem helyezkedhet Isten helyzetébe, s nem határozhatja meg előre az ítélet kimenetét. Ez az eszkatologikus fenntartás alapvetően fontos: aki ugyanis úgy véli, hogy már itt és most meg tudja jelölni, kik fognak elkárhozni, könnyen kárhoztatható módszereket vehet be azért, hogy megfigyelmesse az ítélet áldozatait. Az egyéni üdvösség lehetőségeit fürkésző individualizmussal szemben Balthasar olyan szolidaritást sürget, amely senkit nem akar kizárni az üdvösségből (vö. 1Tim 2,1–6; Jn 12,32; Róm 11,32). Nem véletlen, hogy az egyház mindenkiért imádkozik, és nincs joga kevesebbre becsülni Isten irgalmát igazságosságánál.⁴⁰

Nem folytatjuk tovább a *Csak a szeretet hiteles* olvasását. Ehelyett röviden visszatérünk az isteni szeretet hangoztatásával szemben felhozott ellenvetésekre, amelyeket a bevezetésben érintettünk.

7. Változatlanul aktuális szempontok: az „isteni szeretet” a banalizálás és az elutasítás között

Magától értetődik, hogy nem feledkezhettünk meg arról: az 1960 körüli teológiai helyzet mára nagyban megváltozott. A hatvanas években a teológia pótlólagos modernizációja, a mindaddig leltelt kérdések beható feldolgozása volt a cél. *Schleifung der Bastionen* című programadó írásában Balthasar már az ötvenes évek végén sürgette azt a párbeszédre kész nyitást, amely mellett azután az egyház hivatalosan is állást foglalt, bár a zsinat után nem sokkal már túlzott mértékűnek ítélte a teológia és az egyház belső modernizációját.⁴¹ A késői modernitás viszonyai között viszont a teológiának alapvető feladata, hogy a különböző elgondolások zűrzavarában ne veszítse el önnön identitását. Ezért tévednénk, ha a *Csak a szeretet hiteles* fejtegetéseit gyógyírnak tekintenénk a mai teológiai problémákra. Ugyanakkor változatlanul aktuálisak és segítséget nyújthatnak Balthasar alább összefoglalt szempontjai.

(1) Hans Urs von Balthasar teológiája a szeretetre irányuló, rendkívül tág keretek között mozgó reflexió. A mai olvasó számára kétségtávol nem mindig könnyen befogadható nyelvezete (Peter Eicher „szeráfi ékesszólást”⁴² emleget Balthasarral kapcsolatban) nem feledtetheti el a tényt, hogy a „szeretet” fogalmát teológiai síkon *határozza meg*. Mivel a szeretet fogalmát a kereszt teológiájának alapján közelíti meg, Balthasar teológiáját nem kezdheti ki a kinyilatkoztatás drámaiságát a szerető Isten sekélyes retorikájával elmosó banalizálás.

⁴⁴„A misztérium nem fogható be a logika és a fogalmak segítségével. És ennek megkísérlése mindig is komoly veszélyt jelent a teológiára.” Balthasar: *Számvetés* i. m. 107.

⁴⁵Quia invisibilis in suis, visibilis est factus in nostris, incomprehensibilis voluit comprehendere (DH 294: *Tomus Leonis*).

⁴⁶Lásd Balthasar Dionüsziosz-tanulmányát (*Herrlichkeit* II/1: *Klerikale Stile* 147–214.), amelyben kimutatja, hogy az Areogagitész negatív teológiája Isten pozitív önközlésének talaján alakul ki (168; 188sk.; 209).

⁴⁷Herbert Vorgrimler már évekkel ezelőtt felhívta a figyelmet arra, hogy az új politikai teológia a „doxológia zárójelbe tétele” hajlik; vö. uő: *Solidarische dogmatische Wünsche an die Politische Theologie*. In: E. Schillebeeckx (szerk.): *Mystik und Politik* (FS *Johann Baptist Metz*). Mainz, 1988, 185–196, 196.

⁴⁸Vö. M. Striet: *Gespannte Freude – oder: Wider eine verharmlosende Spiritualität der Klage*. IKaZ 33 (2004), 317–334. — Esszémet Anton Schmidnek ajánlom barátsággal.

(2) Ugyanakkor Balthasar nem riad vissza attól, hogy számot vessen az isteni haragra és ítéletre vonatkozó bibliai szakaszokkal, és összefüggésbe hozza őket Isten szeretetével. Komolyan veszi azt a Biblia által egyértelműen tanúsított tényt, hogy a bűn és az igazságosság nem közömbös Isten számára. Ha közömbös maradna a cinikus igazságtalansággal szemben, a szeretet már nem lenne szeretet, és „egy olyan Isten, aki csak szeretne, és a rosszat nem gyűlölné, ellentmondana önmagának”.⁴³ Az emberi bűn Isten haragját vonja magára, a bűnös mint személy viszont annak a megbocsátó szeretetnek a címzettje, amely a legszélsőségesebb állapotba is kész belebocsátkozni, hogy az elveszetteket megszabadítsa bűnös elzárkózásuktól. Hogy az ítélet eseményében a szeretet hatalma mindenkit meg tud-e menteni, azt előre nem tudhatjuk, ám hitünk révén reménykedhetünk benne, sőt kötelességünk is ez a remény.

(3) Balthasar rendszeresen kitér az emberi nyelv határainak problémáira, s a „dicsőség”, „fenség”, „szentség” fogalmaival azt hangsúlyozza, hogy Isten egészen más; mindezt azonban azért, hogy a kinyilatkoztatás szabadságát megvédje a racionalista rendszeralkotási szándékoktól,⁴⁴ nem pedig azért, hogy relativizálja a Bibliában kifejtettek meghatározottságát, vagy hogy Isten elvont meghatározatlanságát tegye meg végső és egyetlen meghatározásává. Isten távollétének retorikai toposza, amellyel a dekonstruktivizmus hatása alatt álló vagy az alteritásfilozófiákat követő teológusoknál találkozunk, aligha lenne inyére Balthasarnak, hiszen Isten Jézus Krisztusban kimondott elfogadását (vö. 2Kor 1,20) ezek a teológusok eljelentéktelenítik vagy a jelek lebegtető játékával felfüggesztik. Az egészen Más nem *akart* egészen Más maradni, hanem egy ember testében kiüresítette és megjelenítette magát⁴⁵ — ezért pedig a keresztény teológia nem ütheti rá egyszerűen Isten valóságára a megismerhetetlenség és a kimondhatatlanság pecsétjét.⁴⁶ Jogos kritikai igény az istenfogalom téves képzetektől való megtisztítása, de ez a kritika maga is bálványt faraghat, ha Istent a képnélküli Isten képébe zárja. Ezzel szemben azt a tényt kell szem előtt tartanunk, hogy Jézus Krisztus *maga* „a láthatatlan Isten ikonja” (Kol 1,15). Isten önfeltárásiának kifürkészhetetlen misztériumáról gondolkodva a teológia — a hit tartalmi meghatározottságának lebontása nélkül — más okokból használja fel a negatív teológia nyelvi készletét: annak tudatában, hogy az emberi beszéd és gondolkodás sosem tudja kifejezni Isten megfeszített szeretetének történelmi elköteleződését. Nem utasítja el a doxológiát a világ szüntelen szenvedéstörténetére hivatkozva,⁴⁷ hanem hálás azért, hogy a szenvedéssel átszőtt világ nincs magára hagyva, mert Isten feltárja *compassióját*, és a megváltás igényével kapcsolatba lépett a bűnös megtörtségével — ez az alapja annak az ember gondolkodási és kifejezőképességein túlnyúló teológiának, amely teret ad a „minden remény elleni reménynek”.⁴⁸

Hans Urs von Balthasar drámai szótériológiájának súlypontjai

PUSKÁS ATTILA

1. A drámai szótériológia helye Balthasar teológiájában

1965-ben született. 1990-ben szentelték pappá, Rómában a Szent Gergely Egyetemen filozófiából, Budapesten teológiából doktorált. Jelenleg a PPKE Hittudományi Karának dogmatika professzora. Legutóbbi írását 2002. 11. számunkban közzöltük.

¹H. U. v. Balthasar: *Számvetés*. Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2004, 97.

A balthasari teológiát kerek egészé összefűző trilógia alapszerkezetét az abszolút létteljesség, azaz Isten szeretet-léte szépségének, jóságának és igazságának bemutatása határozza meg. „Lét »jelenik meg«, epifánia történik: megjelenésében szép és örömmel tölt el. Megjelenve odaadja magát, átadja magát nekünk: jóként mutatkozik meg. És önmagát odaadva »kimondja magát«, feltárulkozik: igazként mutatkozik meg (igaz önmagában és abban, akinek kinyilvánítja magát).”¹ Az isteni szeretet szépségének felragyogásával és ennek észlelésével a teológiai esztétika (*Herrlichkeit*), az isteni szeretet rajtunk, értünk és velünk jót cselekvésével a teológiai dramatika (*Theodramatik*), a végtelen isteni szeretet igazságának a véges emberi nyelven önmagát-kimondásával és értelmezésével a teológiai logika (*Theologik*) foglalkozik. Balthasar trilógiájának, de egész teológiájának is a szívében az a dráma áll, melynél nagyobb nem gondolható el, mely magában foglal minden emberi drámát, s mely egyúttal felülmúl minden emberi elgondolást: Jézus Krisztus húsvéti misztériuma. A teológiai esztétika testes kötetei voltaképpen e dráma értelmezésének, e *drámai szótériológiának* a távolabbi előkészületeként értelmezhetők, ahogy a trilógia utolsó nagy egysége, a teológiai logika sem akar mást tenni, mint még egyszer reflektálni a krisztusi megváltás igazsága felfogásának és közlésének a feltételeire.

2. A teológia és a szótériológia drámai „műfaja”

2. 1. A dráma-teológia stílusa, eszköztára és az Isten-dráma szerkezete

Az ember drámai létezésének és a kinyilatkoztatás drámai tartalmának, illetve formájának leginkább a teológia drámai alakja képes megfelelni. A drámai teológia tartalma az Isten-dráma. A teo-

- lógiai esztétika akkor alakul át a dráma teológiájává, amikor már nem pusztán szemléljük Isten dicsőségének felragyogását a megfeszített Krisztusban, hanem engedjük magunkat bevonni Isten cselekvésébe. „Isten kinyilatkoztatása ugyanis nem szemlélendő tárgy, hanem cselekvése a világban és a világon, amelyet a világból csak cselekvően lehet megválaszolni és így »megérteni«.”² Az Isten-dráma Isten cselekvése az emberen, az emberért, mely cselekvésébe Isten bevonja magát az embert, s ekképpen a dráma Isten és ember együtt-cselekvése lesz. Az elsődleges, a kezdeményező és fő cselekvő maga Isten, van, amit kizárólag ő tud megtenni. Isten cselekvése az „emberen és az emberért” kifejezés erre a kizárólagosságra utal. Isten cselekvése az „emberrel” megfogalmazás ellenben arra utal, hogy az ember sem merőben passzív befogadó, a dráma nézője, hanem együtt-cselekvésre felszólított. Az a jó, melyet Isten tesz érte, Isten feltétlen önbevetése az ember javára, abszolút önmagát elkötelező, cselekvő választ kíván az ember részéről.³ Balthasar a következőképpen pontosítja a drámai szereplők cselekvésének egymáshoz való viszonyulását és illetékességi körét: „ily módon Istennek az emberiséggel folytatott cselekvésében a cselekvő és a »nézőtér« közötti határ megszűnt (*aufgehoben*), az ember nem néző, hanem Isten drámájában együtt játszó, vagy csak annyiban néző, amennyiben szereplő is, a színpadon nemcsak megpillantja magát, hanem valóban ott cselekszik. Persze az Isten-drámában ez a színpad Istené; amit Ő tesz, az marad a cselekvés döntő tartalma, Isten és ember soha nem azonos módon egymáshoz rendelt partnerekként fognak egymás mellett vagy egymással szemben állni. Isten cselekszik: az emberen, az emberért, s aztán az emberrel is; az ember bevonása az isteni cselekvésbe az Isten cselekvéséhez tartozik, nem előfeltétele.”⁴

Theodramatik

A *Theodramatik*ban az Atya úgy jelenik meg, mint a dráma szerzője, voltaképpen az Isten-dráma az ő drámája az emberiséggel. Krisztus ennek a drámának a főszereplője (és társszerzője), a teremtett világ a cselekmény tere, színpada. A Krisztushoz, illetve a neki alárendelt, vagy vele együtt cselekvő mellékszereplők: az ember, Mária, az apostolok, az egyház, az egyes keresztények, Izrael, angyalok és démonok. A Szentlélek cselekvése talán leginkább a rendező, a játék vezetője illetve a sugó szerepének feleltethető meg.

A balthasari teodráma első „felvonását” megelőzi a „mennyei előjáték”, mely magának a darab isteni szerzőjének az életéről szól. Olyan intenzív élettel teli Isten léte, hogy minden idő feletti, örök szeretet-eseményként, az isteni személyek kölcsönös önközléseként, a tökéletes ajándékozás és elfogadás, kérés és válaszolás párbeszédésként, a másik mindig nagyobb dicsőségét kereső cselekvésként, azaz ős-drámaként értelmezi azt Balthasar. Az abszolút szeretet isteni élete nem írható le statikus, absztrakt fogalmakkal, sokkal megfelelőbbek hozzá az eseményyszerű, a

cselekvést érzékeltető, dramatikus kifejezések. Ez a belső isteni élet ő-s-drámája, az Atya, a Fiú és a Szentlélek egylényegű szeretet-létének az örök eseménye Balthasar számára az ősképe annak a drámának, mely Isten és a világ között zajlik. A teo-dráma kifejezés így egyszerre jelentheti a belső isteni életben zajló örök szeretet-drámát (dráma Istenben) és Istennek az emberrel a történelemben folytatott drámáját. Az első a második forrása, mintája és végső beteljesítése. A „mennyei előjáték” mint a szentháromságos ő-s-dráma bemutatása egyben megadja az Isten és a világ közötti dráma alapvetően *teológiai* nézőpontját a balthasari szótérológiának: mintegy a dráma szerzőjének, Istennek a nézőpontjából tekint a végtelen és a véges szabadság drámai párbeszédének történetére. Ennek a drámaindításnak a fényénél a *Theodramatik* cím teljesebb jelentését ragadhatjuk meg: örök (ős)dráma a (szentháromságos) Istenben; Isten történelmi, időbeli drámája az emberrel, melyben a fő cselekvő Isten; Isten és ember drámai párbeszédének története alapvetően Isten szempontjából nézve.

A balthasari Theo-dráma

A dráma első felvonása a teremtés, mint a drámai színtér és a cselekvés feltételeinek a létrehozása. Dráma csak ott tud születni, ahol valódi szabadságok találkoznak egymással. Ekképpen Isten és a világ közötti dráma feltétele a véges, de igazi szabadsággal megajándékozott teremtmény megalkotása. A második felvonással kezdődik maga a drámai játék, a végtelen és a véges szabadság, a szent Isten és a bűnös ember egymásnak feszülése, összeütközése, kibékülése. Az Ószövetség üdvtörténete a szövetségkötés története. A szerető és kegyelmes Isten népéhez köti, és hűsége kötelezi magát. Izrael azonban idegen istenek után fut, és hátat fordít a szövetségnek. Isten, mivel komolyan veszi a szövetséget és megtartja ígéreteit, ítél és irgalmaz, büntet és megbocsát, elvet és visszafogad. Az ítélet mindig átmeneti, és célja a megtisztítás, majd a visszafogadás. A harmadik felvonásban kiéleződik a konfliktus, a drámai feszültség a tetőfokára ér, a színpadon megjelenik ugyanis Jézus Krisztusban a dráma isteni (társ)szerzője, aki a Golgotán szenved és meghal a világ bűnének terhe alatt.⁵ A negyedik felvonás hozza el a fordulatot. A Fiú a bűnös helyére lép és magára veszi a bűn terhét, sötétségét, magáévá teszi azt, ami a bűnösé. Megtapasztalja az Istentől való elhagyatottságot, melybe azoknak kellett volna kerülni, akik őt elítélték. Annak révén, hogy a Fiú azok helyére lépett, akik az isteni szerzőtől kapott szerepükből kiléptek és vele szembe fordultak, ők most a Fiú helyére léphetnek, és új kapcsolatba kerülnek a dráma isteni szerzőjével. Az Isten-dráma záró felvonása a végkifejlet, a krisztusi helyettesítő képviselőt végső következményeit, végjátékát mutatja be.

A balthasari Theo-dráma tehát mind tartalmi, mind formai szempontból sokszorosán tud kapcsolódni a drámai emberi léte-

⁵TD III, 312.

zés színházi megjelenítéséhez. Ugyanakkor a kiváló teológus nem hagy kétséget afelől, hogy a sajátosan keresztény Isten-drámához a színházi dramatika legfeljebb az ember drámai létezésének hasznos előzetes megértését kínálja, de nem annak teljes és egyértelmű megvilágítását, s még kevésbé megoldását. A teo-drámának sem a tartalma, sem a formája nem konstruálható meg a színházi dráma világa felől. A színházi kelléktár teológiai alkalmazása ezért csak az új tartalom megkívánta formai módosításokkal valósítható meg.

3. A Szentháromság kenotikus szeretetének üdvtörténeti drámája

Balthasar értelmezésében az Isten-dráma Isten felől nézve az önkiüresítő szeretet egyre fokozódó, majd Jézus helyettesítő szenvedésében és halálában a minden emberi képzeletet meghaladó tetőpontra érő történelmi kinyilvánulása és megvalósulása. Ez a kenotikus szeretet teszi érthetővé, köti össze egymással Isten nagy tetteit, s vezet el a húsvéti eseményekhez, melyekben Istennek az a szeretete nyilvánkozott meg, melynél nagyobbat elgondolni nem lehet. Az önkiüresítő isteni szeretet útjának állomásai: a teremtés, a szövetségkötések, az Ige megtestesülése, Jézus passiója, kereszthalála és pokolra szállása. A teremtésben már elkezdődik a Háromságos Isten kenózisa a világ felé, hiszen valódi szabadsággal ajándékozza meg a teremtményét, aki „nem”-et is mondhat Isten neki mindent odaadni akaró szeretetére. A teremtéssel a szerető Isten mintegy korlátozza önmagát, kiteszi magát annak a lehetőségnek, hogy a teremtményi elutasítás korlátjába ütközzék. Az Isten-dráma üdvtörténeti kibontakozása innét veszi kezdetét, és arról szól, hogy a mindenható isteni szeretet milyen utakat jár be azért, hogy a teremtményi elutasító „nem” szabad „igen”-né változhasson. Isten a teremtményi „igen”-t mondás érdekében szövetséget ajánl és köt az emberrel. Isten kenotikus szeretete még intenzívebb, teljesebb kinyilvánulásának és üdvtörténeti megvalósulásának eseménye a Fiú megtestesülése, aki a dicsőséges létállapotot mintegy az Atyánál hátrahagyva, a szolgai alak állapotát vette magára. A megtestesülés vezet be a „szent csere” eseményét és teszi lehetővé a titokzatos „helycsere” megvalósulását a húsvét drámájában.

3. 1. A teremtés és a megváltás

Balthasar drámai szótériológiájában a megváltás és a teremtés műve elszakíthatatlanul összetartoznak. A teremtés elhatárolásához kezdettől és eredendően hozzátartozik az az isteni akarat, mely egy lehetséges bűnös világ megváltásán és beteljesítésén kíván munkálkodni. Mivel a teremtés helye a Fiúban van, a Fiú a teremtés tervével való egyetértésével egyszerre és egyeredetűen szabadon felajánlja magát a megváltásra.⁶ A Fiú már az Atyától eredő

⁶Vö. TD II/2, 172, 473;
TD III, 307.

létének elfogadásában előzetesen felajánlja magát, hogy az Atya számára legvégsőig rendelkezésre álljon a teremtmény esetleges megmentése érdekében. A fiúi teremtés-akarást, mint az atyai terv-kérés elfogadásának, teljesítésének akarását mintegy átfogja a világ megváltására való fiúi készség, mely még magasabb fokú önkéntességet és fiúi szeretetet tartalmaz. A Fiú megváltói szenvedésre is kész előzetes kezessége nélkül a teremtés Isten számára nem lenne vállalható, hiszen nem lehetne ráadás-ajándék a szentháromságos életben az isteni személyek között. A világért felelősséget vállaló, a legvégsőig, akár a kereszthalál is elmenni kész még nagyobb fiúi szeretetre, vagyis a megváltó Fiúra, Krisztusra való tekintettel akarja a világ teremtését az Atya, s mondja ki annak végső jóságát.⁷ Ebben az értelemben beszél Balthasar nemcsak a Logosz, hanem Krisztus teremtesközvetítéséről. A teremtés tehát kezdettől krisztológiailag és szótériológiailag meghatározott. Ezt fejezi ki Balthasar számára a világ kezdetétől leölt és mégis élő Bárány metaforája, ahogyan azt a Jelenések könyvében olvassuk: „Így »Krisztus keresztje bele van írva a világ teremtésébe annak kezdetétől«, amint a jánosi teológia »Isten Bárányáról« (...) megmutatja, aki »a világ kezdetétől leölve« (Jel 13,8) az Atya trónján áll...”⁸ A szentírási kép a történelmi keresztdoza örök szempontját, a Fiú mint Bárány időfölötti állapotát jelzi, aki kezdettől kész a teremtésért, a lehetséges bűn által veszni induló teremtésért latba vetni egész önmagát. A leölt Bárány azonban egyszersmind élő és győztes, a mindenható isteni szeretet győzelmének metaforája is.

3. 2. A megtestesülés és a megváltás

Balthasar a megtestesülés elsődleges, isteni motívumáról folytatott tomista-skotista vita szempontjait teljesebb összefüggésbe állítja és kibékíti egymással. Annak kimutatására vállalkozik, hogy e nézőpontok tökéletes egységet képeznek, „amennyiben a passiót a megtestesülés centrumának tekintjük: Isten szolgál, megmossa teremtményének lábát, s így feltárlkozik legsajátosabb, isteni mi-voltában, és kinyilvánítja dicsőségének teljességét”.⁹ A megtestesülés céljaként megfogalmazott motívumok — a tomista, mely szerint az Ige azért testesült meg, hogy bennünket bűneinktől megváltson, valamint a skotista, mely szerint az Ige azért testesült meg, hogy önmagában mindent összefoglalva emberi természetében dicsóítsa meg az Atyát — Balthasar szerint nem alá- és fölérendeltségi viszonyban állnak egymással, hanem a kereszt titkában egyazon esemény két oldalát jelentik: a kereszten értünk testben szenvedő és meghaló Fiú dicsóíti meg tökéletesen az Atyát, és vált meg bennünket bűneinktől.

Az inkarnáció és a passió szoros kapcsolatát, ez utóbbi döntő jelentőségét Balthasar az Írások és a hagyomány tanúságából

⁷H. U. v. Balthasar:
Neue Klarstellungen.
Einsiedeln, 1979, 154;
TD II/2, 233.

⁸H. U. v. Balthasar:
*Herrlichkeit. Eine
Theologische Ästhetik.*
III/2/2, 198.

⁹H. U. v. Balthasar:
A három nap teológiája.
Osiris, Budapest,
2000, 9sk.

igazolja. Tekintsük csak az utóbbit: az egyházatyák szemlélete szerint a kereszt a Fiú számára a megtestesüléssel kezdődik. Az inkarnáció kettős kiüresedés a Fiú számára: lealacsonyodás a dicsőséges állapotból a szolga állapotába, a teremtett emberi természet korlátozottságába, és ugyanakkor lealacsonyodás a bűntől és a haláltól megsebzett, bukott emberi természet helyzetébe. A Fiú azért testesül meg, hogy testben szenvedve és meghalva ajánlja fel önmagát tiszta áldozati adományként az Atyának, és így szerezzen számunkra szabadulást.

3. 3. *A megváltás drámájának alapidimenziói*

Balthasar a krisztusi megváltás, a kiengesztelődés művének a következő öt fő szempontját olvassa ki az újszövetségi írásokból. (1) Az egyszülött Fiú áldozatként való odaadása az Atya részéről a mi üdvösségünkre. (2) Valós helycsere a bűntelen Krisztus és a bűnös között, Jézus helyettesítő, engesztelő szenvedése és halála a kereszten. (3) Felszabadításunk, kiváltásunk a bűn, a halál, a büntető harag, a törvény átká és az ördög uralma alól. (4) Bevezettetésünk a szentháromságos, isteni életbe. (5) A kiengesztelődés művének forrása a szentháromságos Isten irgalmas szeretete.

Megállapíthatjuk, hogy az alapidimenziók egyensúlyba és egymást kiegészítő koherens összefüggésbe hozásának megvalósítása során a svájci teológus figyelmének középpontjában a tökéletes helycsere, a radikálisan végbevitt helyettesítő szenvedés és halál gondolata áll. A többi motívum ezt a középpontot veszi körül, a kereszten megvalósított helyettesítő engesztelés előfeltételeiként, részmozzanataiként és következményeiként. A teljes helycsere tárja fel a jézusi megváltás drámájának lélegzetelállító mélységét. Balthasar célja az egyházatyák „*admirabile commercium*” gondolatának következetes, a jézusi dráma igazi mélységét megmutató végiggondolása. A megváltás művének alapidimenziói közül az első, a negyedik és az ötödik szorosan összefügg egymással, mindegyik a Szentháromság szempontjából világítja meg a húsvéti dráma eseményét. A megváltás az Atya és a Fiú (és a Szentlélek) felcserélhetetlenül csak rájuk jellemző személyes, ám közös cselekvése, melynek célja és végpontja a szentháromságos életben való részesedés, horizontja-mintája a Szentháromság örök szeretet-élete. E belső összefüggés alapján a következő három súlypontra szűkíthetjük a balthasari megváltás-dráma bemutatását: a teljes helycserének, a megkötözött szabadság megszabadításának és a Szentháromság szeretetének a misztériuma.

3. 3. 1. *A húsvéti dráma mint a tökéletes helycsere misztériuma*

A három nap teológiája című művében Balthasar a húsvéti szent három nap eseményeinek elemzésével mutatja be a helyettesítő szen-

vedés és kereszthalál misztériumának mélységét, a Fiú önküresítésének és a teljes Isten-drámának a csúcspontját. A bűnös és az igaz, az Istentől elidegenedett ember és az emberért önmagát latba vető Isten drámai helycseréjének csúcspontja Jézus kereszthalála. Balthasar szerint Jézus mint Istenember a kereszten Isten és ember drámai konfliktusát, a bűnt mindkét oldalról átszenvedi. Nemcsak mint az embertől megsértett ártatlan Isten éli át a bűn utálatosságát, gonoszságát, hanem mint az Istentől való elszakadással, ítélettel és halállal fenyegetett ember is. A kereszten szenvedő és meghaló, a mi helyünkre lépő Fiú azzal vált meg bennünket, hogy a bűnös világ Istent elutasító „nem”-jének távolságát magára veszi, meghaladja és átfogja az Atyának mondott fiúi „igen”-jének szabad és engedelmes távolságával.

Kereszthalál és pokol

A svájci teológus a büntetés és a pokol fogalmát mindamellett csak megcsorításokkal tartja alkalmazhatónak a kereszthalálra. Isten igazságosságának mondana ellen, ha az igaz és ártatlan Jézust a szó objektív és szigorú értelmében büntetné Isten. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Jézus, aki semmilyen módon nem különbözteti meg magát azoktól, akiknek az Istentől való elhagyatottság szenvedését viselniük kellene, szubjektíve ne élhetné át büntetesként azt, ami objektíve számára nem az. Jézus kereszthalála az Istentől való elhagyatottság átélése miatt nevezhető a pokol kínjai átszenvedésének, de ugyanakkor a pokollal ellentétes állapotnak is. Jézus ugyanis oly módon tapasztalja meg a bűnös állapot sötétségét, mely nem lehet azonos azzal, amelyet az Isten gyűlölő bűnösnek kellene megtapasztalnia, hiszen Jézus tökéletes engedelmességből és szeretetből vállalja magára ezt az állapotot. Ugyanakkor, a bűnös poklánál is bizonyos értelemben mélyebb, sötétebb és intenzívebb ez a szenvedés, hiszen az isteni személyek kapcsolatának semmilyen teremtmény által nem sejtethető mélységében történik.¹⁰

A kereszthalállal szoros összefüggésben a megváltás művének lényeges mozzanata még Balthasar számára Jézus alászállása az alvilágra. Nagypéntek titkát követi és belőle fakad a nagyszombat misztériuma, Jézus útja a megholtakhoz. A „szálla alá poklokra” hitvallásban is szereplő kijelentés a svájci teológus értelmezésében három új hangsúlyt kap. Balthasar mindenekelőtt arra világít rá, hogy a holtakkal való teljes szolidaritást, a halotti lét teljesen passzív állapotának a valós magára vételét jelenti Jézus „pokolra szállása”. Ebben az állapotban Jézus már nem tevékeny, nem tesz hozzá semmit a szenvedésével aktívan megvalósított és kereszthalállal bevégzett megváltói műhöz, hanem annak erejét, hatását nyilvánítja ki a halál birodalmában lévőeknek.

A balthasari értelmezés másik új mozzanata szerint a megváltás örömhírének kinyilvánítása Jézusnak a megholtakkal való passzív együtt-léte, a velük együtt egyedül lenni állapota révén

¹⁰Vö. *TD* III, 312–315;
„Crucifixus etiam pro
nobis” 127sk.

nemcsak az ószövetségi igazaknak szóló Evangélium meghirdetés, hanem az 1Pét 3,19–4,6 szövege alapján az Istennel szemben korábban engedetlenekhez is szól. Végso soron a megváltás egyetemes erejének kinyilvánításáról van szó, mely a korábbi ítélet és a nyomában járó reményvesztett állapot ideiglenességét fejezi ki. Krisztus a halál elveszettségének mélységébe beoltja a kereszten megszerzett megváltás kegyelmét. Az ő megjelenése előtt és után meghaltaknak egyaránt felkínálja a vére által megszerzett üdvösséget, mellyel szemben mindenki állást foglalhat. Ebben a végso döntésében minden embert földi életének alapvető irányultsága befolyásol.

Végül, Balthasar olvasatában a „pokolra szállás” Jézus számára a második halál és az önmagában tekintett, tiszta istenellenességnek, bűnnek a szemlélő megtapasztalása is, mely állapotba az Atya vezette be a Fiút. A helyettesítő elégtételnek, a bűnös és az igaz helycseréje megvalósulásának a befejező mozzanata ez. A megváltói kereszthalál és alvilágra szállás igazságát, a tökéletes helycsere páratlan misztériumát és ennek gyümölcseit a föltámadás hasonlóképpen analógia nélküli eseménye tárja fel. Az Atya igazolja és megdicsóíti Jézust, mint a Fiút, aki bűnbocsánatot, békét hoz, kiárasztja a Szentlelket és útjára indítja a megváltás művét tanúsító, ünneplő és folytató egyházat.

3. 3. 2. *A megszabadított szabadság*

A teremtett világ és a teremtményi szabadság „helye” az Atya és a Fiú közötti dialógusban van; a Teremtő/teremtmény lényegi különbségét az Atya és a Fiú közötti személyi különbség alapozza meg és fogja át. A teremtés, mint szabad tér-adás a véges, önálló, teremtett szabadságnak, az Atya kezdeményezésének köszönhető, aki öröktől fogva a szabadság terét adja a Fiúnak s így a Fiúban, a Fiú által akarja a világot s benne a szabad embert. Következésképpen, a teremtés és a teremtményi szabadság a fiúság alakját viseli magán. Az emberi szabadság véges, teremtményi leképeződése az örök Fiú szabadság-formájának. A bűn végso soron a fiúi szabadság tagadása s egyben a dialogikus szeretet-szabadság monologikus hatalom-szabadsággá változása. Jézus húsvéti drámája az eredeti tökéletes fiúi szabadság és engedelmesség megvalósítása oly módon, hogy az engedetlen, önmaga bűvkörébe jutott bűnös ember helyére lép, Istentől való távolságának sötétségét tapasztalja meg. E mindvégig elmenő megváltói szeretettel való találkozás szabadítja fel a bűnös embert megkötözött állapotából, szabadítja ki a fogságba jutott szabadságát, hogy a fiúi szabadság teljessége szerint tudjon élni.

3. 3. 3. A Szentháromság és a kereszt titka: kenózis Isten életében és az üdvtörténetben

¹¹Ebben a szakaszban a TD III, 297skk. alapján igyekszünk röviden ismertetni a balthasari trinitológiának a központi gondolatait. A Szentháromság misztériumának balthasari megközelítését és az öskenózis fogalmát jól bemutatja többek között Kruppa T.: *Pneumatológiai alapfogalmak* Hans Urs von Balthasar teológiájában. Athanasiana 13 (2001) 143–181 (különösen a 169–177 terjedő rész) tanulmánya. A témához lásd még: G. Marchesi: *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*. Brescia, 1997, 516–535.

Balthasar felfogásában az isteni lényeg azonos az abszolút szeretettel, az Atya istenségével, mint önmaga maradéktalan közlésével, melynek nincs önmagán kívüli alapja. Ez az Atya önmagát ajándékozó örök és eredendő kenózisa, abszolút lemondás arról, hogy egyedül birtokolja az isteni lényegét.¹¹ Az Atya fenntartás és visszatartás nélkül ajándékozta önmagát, de nem veszíti el önmagát az ajándékban, hiszen éppen ebben az önodaadásban van istenségének lényege. Itt, az Atya maradéktalan önátadásában mutatkozik meg Isten végtelen „mindenhatósága” és „erőtlensége”: mindent oda tud adni, s nem tud másként Isten lenni, mint ebben az öskenózisban. Az Atya ilyen értelmű „önkiüresítése” végtelen különbözőséget, reális másságot tételező aktus, melynek gyümölcse a Fiú, mint második isteni személy. Az Atya istenségét úgy tudja adni, hogy a Fiú azt nem pusztán kölcsönbe kapja, hanem vele egylényegűen birtokolja. Balthasar értelmezése szerint ez Isten önmagától való felfoghatatlan és felülmúlhatatlan „elválasztását” jelenti. Ezen a legdőntőbb differencián belül gondolható el minden egyéb különbség, így mind a világ teremtése, teremtményi önállósága, az ember valós szabadsága mint az Atya–Fiú reális különbségében megalapozott pozitív különbség, mind a szent Istennel szemben álló bűnös ember negatív előjelű különbsége Istentől. A Fiú sem másként birtokolja az ajándékba kapott istenséget, mint az Atyától jövő mindenhatóság és hatalom nélküliség egységének a módján. A fiúi elfogadás egyszerre jelenti az egylényegű istenség ajándékára mondott örök hálát, Eucharisziát, és a maradéktalan ön-odaadottságot. A világ teremtésének „helye”, lehetőségi feltétele és isteni ősmintája így a Fiú Atyától való örök születésében, az Atya és a Fiú különbségének tételezésében van. A teremtett világ kezdettől a Fiúhoz tartozik, az ő fiúságának kegyelmi követésére rendelt, a Fiú által megváltható, a Fiúban foglalható össze és vezethető el az Atyához. Az Atya és a Fiú kenózisából származik a Lélek, mint az Atya és a Fiú közös „mi”-je, aki a végtelen differenciát fenntartva megpecsételi azt, s mint kettejük közös Lelke át is hidalja. A Lélek az Atyában és a Fiúban azonos önkiüresítést tanúsítja, beteljesíti, és nem akar más lenni önmaga számára, mint az Atya és a Fiú közötti szeretet kinyilvánítása és odaajándékozása. Ebben áll a Lélek öskenózisa. Az isteni életnek ez a szentháromságos örök kenózisa teszi lehetővé Isten kenózisát a világ felé. Az önkiüresítés minden mozzanata nevezhető Isten „önkorlátozásának” is abban az értelemben, hogy Isten megköti magát szeretetében, amikor olyan teremtményi szabadságot ajándékoz, lép vele kapcsolatba, visel el, gyógyít meg, mely bűnével ellenállhat és ténylegesen ellen is áll az isteni szeretetnek. Ez az „önkorlátozás”

¹²Balthasar ezekkel a mély értelmű mondatokkal fejezi be a

Theodráma végjátékát:
„Mit kap Isten a világtól?

Raadás-ajándékot,
melyet az Atya készít a
Fiúnak, de ugyanúgy a
Fiú az Atyának és a
Lélek mindkettőjüknek.
Azért ajándék, mert a
világ mindhárom
személy különböző cse-
lekvése révén belső
részvételhez jut az isteni
életcserében, s Istennek
ezért, ami istenit tőle
kapott, saját teremtetett lé-
tének ajándékával
együtt, mint szintén
isteni adományt átnyújt.”

TD IV, 476.

¹³„Így meg kell enged-
nünk, hogy a végtelen
gazdagság szabadságá-
nak bőségéből mindig
újra gazdagítani (hagy-
ni!) tud, s ezt annál is
inkább, mert az abszolút
gazdagság éppen az
ajándékozás ingyenessé-
gében van, mely »sze-
génynek«-lenni-akarást
előfeltételez ahhoz, hogy
önmagát megajándéko-
zni engedni tudja és ah-
hoz is, hogy önküresi-
tésre legyen képes.
Ha ez már a szenthá-
romságos életben így
van, akkor nem látható
be, hogy miért ne lehet-
ne és kellene, hogy
érvényes legyen a
theológiába beágyazott
oikonomiára is.”

TD IV, 465sk.

egyszerre mutatja az isteni szeretet tökéletes hatalmát és sebezhe-
tőségét.

A kenózis és az őskénózis fogalom pár használatának volta-
képpen indoka a kereszt és a Szentháromság titkának szoros
kapcsolata. Balthasar szerint a kereszt eseménye a Szenthárom-
ság önkinyilatkoztatásának legkitüntetettebb „helye”. Itt, a ke-
reszt elhagyatottságában nyilvánul ki a legszembevetőbben és a
legegyértelműbben a Fiú és az Atya közötti távolság; a kettőjü-
ket egyesítő Lélek, a közös „mi”-jük, az egység kinyilvánításá-
ban mint merő távolság jelenik meg. S megfordítva: ahogy a ke-
reszt a Szentháromság önkinyilatkoztatásának a kitüntetett
helye, úgy a Szentháromság misztériuma a kereszt titka megkö-
zelítésének az egyetlen lehetséges „helye”.

A megváltás művének végső célja a teremtés eredeti céljának
megvalósítása: a teremtmény részesítése a Szentháromság életé-
ben. Az Atya azért teremti a Fiút által a Szentlélekben a világot s
benne az embert, és azért adja oda a Fiút a világért, a Fiú azért
testesül meg, lép a bűnös helyére és szenved el helyette a
legsörnyűbbet, hogy kiszabadítva a bűn és a halál állapotából
bevezesse Isten örök életébe, a Szentháromság szeretet-életének
közösségébe. A teremtés és megváltás művének erről a beteljesé-
déséről szól a *Theodramatik* negyedik kötete. Mivel Isten
Balthasar felfogásában már mindig és már önmagában is „a
mindig-nagyobb, mindig-több Isten”, ezért a szentháromságos
személyek egymást mindinkább megdicsőítő életében a világ a
dicsőséget növelő „ráadás” mozzanat. Nem kívülről járul hozzá
valami kész tény, statikus isteni lényeg növeléséhez, hanem a tö-
kéletes és mindig új egymást megajándékozás szentháromságos
eseményébe épül be mint ráadás-ajándék. Sőt, Balthasar szerint,
a teremtetett világ nemcsak egymásnak adott ráadás-ajándék az is-
teni személyek kezében, hanem maga is átadhatja önmagát, mint
ajándékba kapott ajándékot Teremtőjének, a Szentháromság egy
Istennek. Így vehet részt az isteni személyek életében.¹² A te-
remtmény ajándékot adhat a Teremtőnek. Ennek lehetősége is-
mét csak trinitáriusan alapozódik meg. A szentháromságos élet a
megajándékozás ingyenességének az eseménye, melyhez hozzá-
tartozik a személyek önmaguk megajándékozhatóvá tételének a
képesége és akarása, bizonyos értelemben „a szegénynek-lenni
akarás”. A Teremtőt megajándékozhatja a teremtmény, mert a
Teremtő ingyenes szeretetében megajándékozhatóvá akarja tenni
magát, ahogyan már mindig is az isteni személyek megajándé-
kozhatóak egymás által.¹³ Ez a Szentháromság szeretet-életében
való belső részesedés Jézus Krisztus húsvéti drámájának, a Meg-
váltó és a bűnös helycseréjének végső és elveszíthetetlen gyü-
mölce.

Adrienne von Speyr gyónás-teológiája

GÖRFÖL TIBOR

A szerző (1976) fordító, szerkesztő, a Vigilia munkatársa.

¹„A könyveiről írt elszórt recenziók többnyire színtelenek voltak, senki sem akarta magát kompromittálni.” H. U. v.

Balthasar: *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 10.

²P. Imhoff – U.

Biallowons (szerk.): *Karl Rahner im Gespräch*. 1. kötet. Kösel, München, 1982, 245sk.

³H. Vorgrimler: *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*.

Primus, Darmstadt, 2004, 125.

⁴Vö. Th. Krenski: *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*.

Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1995.

⁵Két fontos teológiai konferencia: *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des römischen Symposiums 27–29. September 1985*. Johannes Verlag,

„Adrienne von Speyr könyvét semmilyen általam ismert kategóriába nem tudom besorolni. Egyrészt nem dogmatikus teológia, másrészt nem is egzegézis. Nem tekinthető misztikus műnek, sem szkeptikus teológiának, még csak a hagyományos értelemben vett elmélkedésnek sem. Nem tehetünk mást, alá kell merülnünk bele; s ha az olvasó azután felszínre bukkan, ha nem morzsolódik fel közben, akkor a keresztény érzékenység és érzékelésmód újfajta tapasztalatának erejét és derűjét érezheti magában.” T. S. Eliot Adrienne von Speyr János evangéliumához írt kommentárjáról formált véleménye azt a tanácsstalanságot tükrözi, amely lényegében a mai napig övezi a szerző több mint hatvan kötetből (nagyreszt a kontempláció állapotában tollba mondott szentírási kommentárokból) álló életművét. Az Adrienne írásaival szemben kezdetben megnyilvánuló közöny,¹ az időnként elejtett lekicsinylő² vagy gúnyosan támadó³ vélemények, a Hans Urs von Balthasar gondolkodásához amúgy rokonszenvvel viseltető teológusoknál is megfigyelhető óvatosságtartás⁴ jellemezte helyzet az életmű lassan meginduló teológiai recepciójával⁵ párhuzamosan azonban talán alakul-módosul annyira, hogy a teológia hajlandó legyen számolni a szerző szándékában és kibontakozásában tisztán és világosan egyházi és teológiai természetű szemléletével. A kritikai tájékozódást zavarhatja ugyan Adrienne írásainak „kényelmetlen szokatlansága”, az a tény, hogy „a kinyilatkoztatás valóságát úgy fogadja el, ahogyan adva van: fenntartások nélkül, egyszerűen”,⁶ de ha a teológia kész elviselni a sapientialitás és a tudományosság, a spekulatív és a pozitív, a misztikus és a kritikai szemlélet polaritását, és nem torzítja dualizmussá azt, akkor nem térhet ki a „szentek teológiája” és az azzal analóg megközelítések elől sem.

Adrienne von Speyr műveiben számos egyéb tényezőn kívül emellett szól az objektivitás folytonosan hangsúlyozott igénye, a szubjektív jegyek alárendelt szerepének kiemelése, összhangban azzal az elvvel, mely szerint „misztikus szövegek értelmezésének csak akkor van értelme a kereszténységben, ha a tapasztalat szubjektivitása konkrétan összhangba hozható a Szentírás egyházi befogadásával, s ha a tapasztalat nagyobb része egy teológiai értelemre vonatkoztatható”.⁷ Ezzel függ össze írásainak a lényegi

Einsiedeln, 1986 (a kötet francia és olasz nyelven is megjelent); *Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie*.

Symposion zu ihren 100. Geburtstag. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 2002.

⁶B. Albecht: *Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs*. II. kötet: *Darstellung*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1973, 30sk.

⁷A. M. Haas: *Adrienne von Speyrs Typologie der Mystik*. In: *Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie* i. m. 9–30, 15.

⁸H. U. v. Balthasar: *Adrienne von Speyr et le sacrement de pénitence*. Nouvelle Revue Théologique 107 (1985), 394–403, 395sk.

⁹A. M. Haas: i. m. 22.

¹⁰J. Fessio: *Wie liest man Adrienne von Speyr*. In: *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung* i. m. 158–170.

¹¹B. Albrecht: *Eine Theologie des Katholischen* i. m. 132–134; 181–189;

G. Daneels: *Maria, Beeitschaft und Beichthaltung*. In: *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung* i. m. 90–105; M. Tiator: *Die Beichte – Gottes Liebesgeschenk*.

tartalmakra lecsupaszított, már-már könyörtelen egyszerűsége (bár számos képet és hasonlatot is használ), műveiben „semmi nyoma az érzelmi túlzásoknak, józanok, realisták, objektívek, mindig a középponti dogmatikai tartalomra koncentrálnak, és elkerülik az ismétléseket”.⁸ Bármily meglepő vagy akár megütköztető mindaz, amit Adrienne a megtestesült Fiú és a Szentháromság belső életéről mond, ez a „misztikus indiszkrécio”⁹ olyan egységes és objektív szemléletet eredményez, amely először is a rögzített tartalmak figyelmes (lényegében kontemplatív)¹⁰ követésére kötelez, s arra int, hogy a keresztény misztika elsősorban nem rendhagyó biográfiát és csodás események egymásutánját jeleníti, hanem objektíve rögzíthető tartalmakhoz kötődő küldetést.

Egy rövid, bevezető jellegű tájékoztatás szempontjából különösen alkalmasnak tűnik Adrienne gyónásról kifejtett nézeteinek vázlatos áttekintése, mert bár a kérdéssel többször is behatóbban foglalkoztak már,¹¹ a gyónás teológiája az egyik olyan középpontját alkotja a „policentrikus”¹² életműnek, amelyből talán a legtisztábban bonthatók ki legfontosabb dimenziói: a szentháromságtan, a krisztológia, a mariológia és vele az ekkleziológia (illetve a szentségtan), valamint az eszkatológia. E helyütt csupán két dimenzió körvonalazására van mód: a krisztológiai (illetve megváltástani) és az egyháztani szempontok tömör összegzésére.

A szentháromsági személyek belső kommunikációja, életteli, azaz nyugvópontra sosem jutó mozgás jellemezte, „a végtelen mindig-több terében”¹³ megvalósuló szeretete az alapja Adrienne szentháromságtanának, amely a megtestesült Fiú életfolyamata, a bibliai írások tanúsága szerint az Atyával fennálló kapcsolata alapján tárul fel előtte.¹⁴ A földi Jézus alapállapota a teljes és maradéktalan nyitottság, az Atya akaratának teljesítésére mindig kész szabad alávetettség. Ez a nyitottság, készség és készenlét a Fiú engedelmessége, amelynek alapja és életelve az Atya iránti szabad szeretete. Jézusnak ezt a teljes transzparenciáját Adrienne „gyónási viszonyulásnak” nevezi, ez az az állapot, amelyben „a Fiú megmutatja, hogy az Atyával kialakított kapcsolatában a Lélek vezetésére bízta magát, hogy sosem rendelkezik önerőből az Atya fölött, ami viszont nem korlátozza Fiúként birtokolt szabadságát. Ő az, aki fölött az Atya rendelkezik, egészen a keresztén való elhagyatottságáig.”¹⁵ A megtestesült Fiúnak ebből az alapviszonyulásából vezeti vissza Adrienne a teljes nyitottság viszonyulását a Szentháromságig, s egyenesen a szentháromsági személyek gyónási viszonyulásáról beszél, „mert olyan viszonyulás ez, amelyben Isten úgy mutatja meg magát, amilyen”, mert „Isten olyan módon áll Isten előtt, amely megilleti Istent” (B 20). Az emberi-teremtmenyi nyitottság legteljesebb megvalósulása Mária szabad elfogadása (B 29sk.), rajta keresztül pedig beleoltódik az egyházba, amelynek (vagy akinek) soha nem len-

Zur Pastoral des vergessenen Sakraments. Johannes Verlag Einsiedeln, Trier, 1988; W. Schmitt: *The Sacrament of Confession as a „Sequela Christi“ in the Writings of A. von Speyr*. Disszertáció (Róma, 1999; nyomtatásban hozzáférhető: dissertation.com, 2001).

¹²H. U. v. Balthasar: *Adrienne von Speyr et le sacrement de pénitence* i. m. 396.

¹³A. v. Speyr: *Welt des Gebetes*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1951, 23.

¹⁴Bár minden más kép telenségnek tűnik, története során a teológiának csak a legutóbbi időben sikerült módszertanilag is kifejtienie, hogy a szentháromsági viszonyok egyetlen lehetséges megközelítési alapja a földi Jézus Atyától való „önmegkülönböztetése”.

¹⁵A. v. Speyr: *Die Beichte*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1982², 119 (a szövegben ezután „B” rövidítéssel).

¹⁶A. v. Speyr: *Das Hohelied*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1972, 10.

¹⁷A két kategóriáról A. M. Haas tanulmányán kívül részletesen szól még például W. Schmitt: *The Sacrament of Confession...* i. m. 139ssk.

ne szabad elfednie magát Ura előtt,¹⁶ majd habitusként belevésődik az egyház hívó tagjaiba (B 222), akiknek ahhoz hasonlóan kell rendelkezésre bocsátaniuk magukat, ahogyan azt a „közöm-bösség” követelményében Szent Ignác megfogalmazta.

A nyitottságként és önfelajánlasként értett gyónási viszonyulás tehát összeköt egymással egymástól látszólag egészen távol eső területeket is. A hitbeli megismerés útjának és tárgyának ez a relatív egybeesése (a nyitottság állapotában a Szentháromságon és Krisztuson belüli nyitottság megismerése) különösen érzékenyvé tette Adriennét a szubjektív és objektív dimenziók iránt.¹⁷

Ez a polaritás kíséri végig azt is, amit a megtestesült Fiúnak a bűnhöz való viszonyáról mond. A Fiúnak a Szentháromságon belül az Atyával szemben tanúsított nyitottsága és engedelmesége a megváltásra irányuló megtestesülés után, a bűn meghatározta világban a bűnhöz való belső viszonnal egészül ki: emberként a Fiú szubjektíve megismeri a bűnt, s szubjektív megismerésén keresztül objektív viszonyba kerülhet vele. Szubjektív megismerése sosem aktív, hiszen bűnt természetesen nem követhet el, hanem passzív tapasztalatként, elszenvedésként valósul meg (B 23). A Fiú bűnhöz való viszonyának meghatározása során Adrienne a helyettesítés gondolatát fejt ki: a bűnösökkel vállalt szolidaritás nem merül ki valamiféle érületi vagy gondolati viszonyban, hanem a legteljesebben betör a Fiú létébe, aki ténylegesen magára veszi az emberi bűnt. „Élete során a Fiú egészen a keresztség fokozatosan magába gyűjti a bűnt” (B 32), amit nem „könnyít meg” az eredeti bűn személyes hordozása (uo.), hiszen Jézus mentes a bűntől, s ezért valami olyat kell elszenvednie, ami a legteljesebben idegen tőle: míg az ember a hozzá tartozó bűnnel azonosulva elveti azt magától, a tőle idegen bűnnel azonosulva Jézus egyre mélyebben magába engedi azt. Adrienne számos helyütt összefüggésbe hozza Jézus nyilvános életének állomásait a bűnhöz való viszonyával és a bűn megismerése nyomán előkészülő gyónásával, s közben ahhoz hasonlóan felelteti meg egymásnak Jézus életállomásait, magatartásformáit és az egyház számára alapított szentségi gyónás elemeit, ahogyan az egyházatyák feleltetik meg az Eucharisztia liturgiáját Jézus nyilvános életének: már-már azt állíthatnánk, hogy Adrienne sokszor a teljes bűn elszenvedésében álló megváltást aktualizáló gyónás „liturgiájának” horizontján olvassa Jézus élettörténetét (a viszony persze nála is fordított: a megváltás olvastatja magához a keresztyén életalakítást).

Csak egy példa: a lábmosás az utolsó vacsorán. A tanítványok előtt megalázkodva Jézus minden emberi lehetőségnél mélyebbre alázza magát,¹⁸ leteszi felső ruháit, „nem akar közvetítő mozzanatot önmaga és a bűn között”, „egészen közvetlenül akarja befogadni azt, ami a legrosszabb bennünk”,¹⁹ nem használ sem-

- ¹⁹Uo. 20. mit, vagyis „nemcsak mos, de saját magával mos. Ő maga a tör-
lőrongy. Olyan mélyen van, olyanmilyre megalázott, hogy nem-
csak aktív alanyként végzi a mosást, hanem ő a passzív tárgy,
amellyel a mosás történik: ez a teljesen semmibe vett, teljesen fi-
gyelmen kívül hagyott eszköz, amelyet senki sem kímél, s ame-
lyet kicsavarnak azzal a mocsokkal együtt, amit magába szívott.
- ²⁰Uo. 21. Bármily megalázó is a gyónás, az Úr végtelenül mélyebbre aláz-
za magát vele.”²⁰

Kereszt és gyónás

Ha már a megtestesülés is „előzetes gyónás” volt (B 28), mert az önálvetés állapotában a megváltásra irányult, akkor a ke-
reszt eseménye teljes és maradéktalan meggyónása a világ bűné-
nek. Míg nyilvános élete során Jézus különböző személyeken ke-
resztül találkozott a bűnnel, a passióban „a számára fenntartott,
rá váró egész” bűn súlyosbodik rá (B 53), mint „semleges,
anomin erő” (B 54): nagypénteken „haláláig minden egyes em-
ber személyes bűnét hordozta, engesztelve hordozta istenemberi
személyével, olyan tettel, amely a legmagasabb rendű szubjektív
lehetősége volt a bűnösökkel szemben” (B 60). És a kereszten
függve Jézus már nemcsak felső ruháitól van megfosztva: pöre-
ségében teljesen kiszolgáltatja magát a bűnnek. „A kereszt a
nagy, általános és végérvényes gyónás. (...) Tökéletes tisztaságá-
ban az Úr magára veszi mindezeket a bűnöket (...), nem hagy
távolságot a bűn és önmaga között, és a bűnnel mint saját bűné-
vel megterhelve megy az Atyához. Ez pedig nem más, mint
gyónás.”²¹ Adriennének a passiót és a megfeszítést gyónásként
értelmező szemlélete tehát nem más, mint egyértelmű és tiszta
következménye a helyettesítés gondolatának: ha Jézus bünte-
lőn a bűnösök helyére lép, sajátjának tekinti léthelyzetüket, ak-
kor a bűnt saját bűnének tartja: ez pedig *confessio*.

²¹Uo. 462.

A Fiú elhagyatottsága

Bármennyire is (vagy éppen azért, mert) hozzátartozik
Adrienne teológiájához az a szentháromságtani szemlélet, amely
a kereszt eseményét is a három személy szeretetének, egységé-
nek és dicsőségének megnyilvánulásaként fogja fel, azt többször
kiemeli, hogy amikor a passióban szubjektíve befogadott bűn Jé-
zus halálakor objektiválódik a kereszten, az a Fiú számára teljes
és kilátástalan elhagyatottságot jelent. „A Fiú valami értelmeset
akart tenni azzal, hogy saját magára vonta az Atya ellen irányu-
ló bűn végletességét. De amikor az teljesen lecsap rá, már nem
érti meg az Atya szándékát. Semmi köze ehhez a szándékhoz.
Talán ez az értelmetlenség öli meg. Ha felismerne valamilyen ér-
telmes szándékot, az megmentené őt a haláltól” (B 55).

Az objektiválódott bűnnel való passzív szembesülés — ez a
pokolra szállás, nagyszombat lényege. Adrienne nagyszom-
bat-teológiája, műveinek kiadója szerint „legnagyobb teológiai
ajándéka, amelyet Istentől nyert, s amely hátrahagyott az egy-
háznak”²² (A *három nap teológiája* című munkájában Balthasar
részben ennek teológiai igazolására vállalkozott), elsősorban

²²H. U. v. Balthasar:
Erster Blick... i. m. 56.

¹⁸A. v. Speyr: *Johannes*.
3. kötet: *Die Abschiedsreden*.
Johannes Verlag,
Einsiedeln, 1948, 19.

²³W. Maas:
Das Geheimnis des Karsamstags. In:
Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung
i. m. 128–137.

**A Jézus által
adományozott
szentségi gyónás**

²⁴A. v. Speyr: *Die Pforten des ewigen Lebens*. Johannes
Verlag, Einsiedeln,
1953, 48.

²⁵A. v. Speyr: *Johannes*.
IV. kötet: *Geburt der Kirche*. Johannes Verlag,
Einsiedeln, 1949, 179.

²⁶Uo. 276.

szentháromsági teológiájának legkövetkezetesebb része, az a teológiai téma, amellyel kapcsolatban a legvilágosabban kimutatja a három isteni személy különbségét és egységét. A pokolra szállva Krisztus az amorf, szubjektumhoz nem kötődő, „magánvaló” bűnnel, a bűn kiúttalanságával találkozunk; a kereszttel elhagyatottsága és a pokol kiúttalansága egyazon „gyónás” két dimenzióját alkotja (B 61), utóbbi a „legmélyebb titok az Fiú és az Atya között” (B 280), amelyet a Lélek tart egybe. A pokol az „isten szeretetét végső következménye”,²³ a szeretetét, amely szabadnak teremtette az embert, s így egyaránt lehetővé tette számára, hogy elfogadja, és hogy elutasítsa őt. Az Atyának teljesen engedelmes, vele szemben teljesen nyílt Fiú az emberi elutasítás, elzárkózás póré lényegébe hatol be. Erre az objektív gyónásra felel nagyszombaton az Atyának a Lelken keresztül adott „feloldozása”, feltámasztása, amelyben beteljesül a Fiú küldetésének célja: a szeretet, az isteni dicsőség elnyeli a bűnt, a legteljesebben kinyilvánul a Szentháromság szeretete, s túláradozva beteljesül a teremtetés rendje (a Feltámadott örömeiben „beteljesül, túláradozva beteljesül Ádámnak az örömeire való teremtetett képessége”: B 63): az egész teremtetés objektíve feloldozásban részesül.

Míg az utolsó vacsora a szeretetnek az elidegenedéssel szembenező állapota, amikor a kereszttel gyümölcset Jézus beoltja az egyházba, akkor már sem Júdás, sem a szenvedés távlata nincs jelen, s feltámadva Jézus „egyházának összes tagját (...) tulajdon tisztaságának középpontjába vonja vissza” (B 103). Ez a tisztaság alakítja ki az egyház közösségi dimenzióját, s ebből következik, hogy a gyónás révén az egyház saját menyasszonyi tisztaságát akarja felragyogtatni minden tagjában (B 95). A Fiú gyónásának két dimenziója Adrienne szerint leképződik a Jézus által az egyháznak adományozott szentségi gyónásban is: a személyes bűnök (szubjektív) tudatát a gyónásban kiegészíti „az egész világ bűnében való részesedés” (objektív tudata),²⁴ amely éppen annak következménye, hogy a gyónás aktusának krisztológiai alapja van (vagyis elsősorban nem az áteredő bűnből ered). A gyónás ezért nem magánügy, nemcsak a gyónóra és gyóntatóra tartozik, hanem az egyház objektív tisztasági igényébe személytelenedik bele (B 107), s ezért a gyónáson keresztül tisztán megközelíthető az egyház lényege, az, hogy a megtérés eszköze és útja. A gyónás az emberi nyitottság és transzparencia (a „gyónási viszonyulás”) helye („minél tisztább egy ember, gyónásával annál inkább teljességében mutatja meg és tárja fel magát”²⁵), s ezért „a gyónás a Fiú küldetéséről tesz tanúságot: tartalmát Istentől nyeri: a szeretet nagyobb annál a gyaláztatnál, amelyet a bűnösök háramoltatnak Istenre”.²⁶ Egyszóval: a gyónás Krisztus követését jelenti! Saját gyónásával az ember a kereszten összesűrűsödő bűnhöz is viszonyul, a bűn tiszta lényegéhez, s ezért a végső szó nem szubjektív reflexiójává: a bűn jelentette póré eluta-

Gyónás és megváltás

sítással szembenézve kell elnyernie eredendő nyitottságát Istennel szemben.

Ennek alapján érthető, hogy bár részletesen szól a gyónás különböző formáiról, alkalmairól, elemeiről, a vonatkozó magatartásformákról stb., Adrienne von Speyr nem a bűnhöz való viszony aprólékos, a lelkiismerethez vagy a kötelességtudathoz szóló elemzésével foglalkozik (ha él is részleges intésekkel, rövid időn belül könyörtelenül a lényegi elemekhez tér vissza), hanem az Isten elutasításaként, ellepleződés-ként, Istennel szembeni közönyként értett bűnt befogó és felemészítő, az Istennel szembeni nyitottságot lehetővé tévő megváltásra vonatkozó szemléletéhez (szemléléséhez) kapcsolódik minden, amit a gyónásról mond. Aki másféle képet alkot a megváltásról, az sem lehet közömbös azzal a derűvel szemben, amely áthatja Adrienne világát; mert minden olyan komor vonást, amely (saját szenvedéstapasztalatai nyomán is) a megváltás drámájához kötődik, végső derű és nyugalom fog egybe. Nemcsak humora és a kegyelemben vetett teljes bizalma tanúskodik erről (a tisztító tűz „nagy csele” például, hogy mielőtt felismernénk egész bűnünket, „az Úr jóságát tapasztaljuk meg. Ezért tetteinket nem saját nézőpontunkból ismerjük meg, hanem az Úr jóságának és szeretetének nézőpontjából.”²⁷), de az általa alapított közösséget is a megváltás objektív öröme intí: „Az Úr utasítása szerint a bűnbánat nem akadályozhatja a keresztény öröm ragyogását (vö. Mt 6,16skk.), amely nem választható el az Evangéliumért élt élettől. Hogy a bűnbánat nehézséget is támaszthat, szellemünket szubjektíve belső sötétség és külső támadások terhelhetik, az nem ok arra, hogy elfelejtsük a követés mellett hozott döntésünk objektív örömét, mert ez az öröm az oka mindannak, ami nehéz benne, s örömünket hírül kell adnunk környezetünknek, és azoknak, akik látnak minket.”²⁸

Éppen ezért Adrienne valószínűleg egyetértene Walter Kasperrel: „Ha megújítjuk a bűnbánat szellemét és formáit, nem kell aggódnunk többé az egyház további megújulása felől; akkor biztosak lehetünk abban, hogy folytatódni fog; akkor abban is bízhatunk, hogy a megfelelő irányban halad tovább.”²⁹

²⁷A. v. Speyr: *Das Wort und die Mystik*. II. rész: *Objektive Mystik*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1970, 350.

²⁸H. U. v. Balthasar: *Unser Auftrag. Bericht und Weisung*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 2004, 135sk. (*Weisungen an die Johannesgemeinschaft* Nr. 10.).

²⁹W. Kasper: *Wesen und Formen der Busse. Gedanken zur Erneuerung der kirchlichen Bußpraxis*. In uő: *Glaube und Geschichte*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1970, 311–329, 329.

HANS URS VON
BALTHASAR

Goethe öröksége

A szöveg forrása: H. U. v. Balthasar: *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*. III/1. kötet (*Im Raum der Metaphysik*). 2. rész (*Neuzeit*), 749–753.

Ha nem a hegeli szellem önmagának juttatott dicsősége és a hegelianizmus baloldali hajtásai jutnak főszerephez, továbbra is Goethe ókort idéző természetszemlélete nyomja rá bélyegét a 19. és a 20. századra. A két nyomvonal a mai napig világosan elválík egymástól: a szellemfilozófiában a szellem a természetet mint neki szolgáló ob-jektív, szemben-álló tárgyat fogja át, amelyet az egzakt tudomány és a technika eszközeivel hajt igába, s használ fel saját céljaira; a természetfilozófiában a kozmosz — bárhogya is értelmezik — átfogó egész, változatlanul az a tájék, ahol a szellem találkozik az Abszolútummal, ahol derűt, tiszteletet, kreativitást tanul, s a technikai hódítás vágyát kénytelen megzabolázni. De ahogyan a végső kérdésekben Goethe nem foglalt el világos álláspontot, ez a kozmosz az utána következő időszakban is kétértelmű maradt: nem mutat túl magán (mint Plótinosznál) egy hozzá képest transzcendens egységre — ezt a helyet a keresztény tartalmak foglalják el, s ezért a metafizika igyekszik elkerülni; egysége és ezért dicsősége saját magában nyugszik; az erősz nem lendül túl rajta, hanem megmarad — a kereszténységgel ellentétesen — „kozmogóniai erősnak”. Ám mivel az emberi tekintet, miután elveszítette dicsőségbe lendítő vágyát, realista igénnyel pásztázza a világot, „úgy, ahogyan van”, a „mindent visszakérődző monstrummal” találja szembe magát, amelynek mélységeibe Bruno és Böhme után az ifjú Goethe is alátekintett, s ennek a világnak kell énekelnie, már ha rá tudja szánni magát, Zarathustrát követve a maga „Ámen-dalát”. Amit ezen túl „régí szívében” „új partok” felé kíváncsozó „tengerész-vágyként” érez, annak vissza kell hajolnia a „gyűrűk gyűrűjéhez — az [örök] visszatérés gyűrűjéhez”.¹

Mivel azonban az ókori szubsztancia fokozatosan elmállik, a két metafizikai megközelítésnek (a szellem- és a természetfilozófiának) minden elutasításuk és szembehelyezkedésük ellenére egyre inkább a keresztény szubsztanciából kell táplálkozniuk: a rejtett teológiai a priori, amely ott hatott a dicsőség jegyében álló késő ókori és kora középkori metafizikában, most világos keresztény a priorivá alakul. A szellemfilozófia területén Descartes, Malebranche és Rosmini Ágoston gondolkodását alakítja át, Kantnál sajátosan módosított paulinizmussal találkozunk, Hegel, Schelling és a késői Fichte pedig János szemléletét igazítja magához: egyaránt pozitív módon olvasztják magukba a kereszténységet. A természetfilozófia viszont éppen ellenkező előjellel „fosztja ki az egyiptomiakat”: mivel egyértelműen elutasítja a

¹F. Nietzsche: *Így szólt Zarathustra*. (Ford. Kurdi Imre.) Osiris, Budapest, 2000.

²M. Heidegger: *Was ist das — die Philosophie?*
1955, 24.

keresztény transzcendenciát, a dicsőséges dísz, amelyet a szeretet és a kereszt Istenének tulajdonít, leválik róla, és immár a kozmosz — vagy ama *phüszisz*, aminek Heidegger a létet nevezi — egyes tagjait fonja körül. De a kozmosznak ez a tana, éppen mert ellentétes a kereszténységgel, nem tud és nem is akar lemondani a vallási pátoszról, s ezért a „metafizikán” túllépve az eredet mitikus tájai felé kell visszakanyarodnia. Amit Creuzer, Görres, Lasaulx megkezdték, azt *A tragédia születésében* az ifjú Nietzsche tudatosan a végsőig feszíti, Heidegger pedig zárójelbe teszi a „metafizika” egész történetét Hegeltől vissza Arisztotelészig és Platónig, hogy visszatérhessen a preszokratikus eredethez: „Hérakleitosz és Parmenidész még nem voltak »filozófusok«.”²

A visszaállított mítosz előtt azonban még ott húzódik az immanens, szinte vallástalan „művelődési humanizmus” széles, tompa szellemű rétege, amely számára Goethe a *Wilhelm Meister*-ben, számos elbeszélésében, sőt részben a *Faust*-ban is mintát szolgáltatott, s amely a kibontakozásnak induló pszichológiában és szociológiában, a fejlődéstanban kezd bele „tudományos” diadalmenetébe, míg a realista-polgári regényen keresztül elárasztja a művészet területét: Scott-tól Dickensig, Thackerayig, Galsworthyig, Freytagtól és Kellertől Fontanéig és Thomas Mannig, Balzactól Stendhalon és Flaubert-en át Zoláig, Puskindtól Tolsztojjig és Hamsunig: az irodalom mindegyre azzal foglalkozik, hogyan nő bele az ember társadalmi környezetébe, a természetbe és a művészetbe, hogyan válik ki belőle, hogyan támadnak és simulnak el társadalmi és egyéb feszültségei. Nyoma sincs már itt sem a felfelé figyelmező középkori és kora újkori „balgaságnak”, sem a világ fölé hatoló erősnak. Az előbbi kiiktatja a művelődéssel elérhető emberi bölcsesség, utóbbi az emberi szerelem problémájává fokozódik le: még a metafizikai erősré démoni-hősi jelensége (Shakespeare szonettjeitől Kleist *Penthesileájáig*) is áldozatául esik a pszicho(pato)lógiai analízisnek, amelynek útja Kierkegaardtól Dosztojevszkijen át Freudhoz vezetett: amit a *Tentation de Saint Antoine*-ban Stendhal megkezdett, Rimbaud és Lautréamont továbbszólt, Thomas Mann és mások részletekbe menően fejtegettek, az nem más, mint az immanens antropológia szétforgácsolódása, azé az antropológiái, amelynek önmagába záruló dialektikája okán egyre inkább az emberi torzulásokkal kell foglalkoznia, hogy egyáltalán valamilyen feszültséget tudjon kelteni.

E réteg felett valami értékeesebb megy végbe: az igazi mítosz felelevenítésének kísérlete, amely a prófétái — ókori vagy bibliai — inspirációval analóg erőből táplálkozik. Schelling és Görres újra polgárjogot adnak a mítosznak a spekulatív gondolkodásban. Goethe a *Faust*-ban, Mozart és Byron a *Don Juan*-ban, Nietzsche a *Zarathustrában* újra mitikus dimenziót tárt a „modern ember”

elé. Wagner az összes művészet eszközeinek felhasználásával olyan fantazmagóriát agyal ki, amely *Az istenek alkonyában* azt az egzisztenciális helyet foglalja el, ahol a mítosz ugyan még elvarázsol, de már az emberi lényeg merő szimbólumává fokozódik le: Wagner ezt Berlioztól tanulta, Richard Strauß és a nagyban Freud hatása alatt álló Hofmannstahl (Thomas Mannról nem is beszélve) pedig tőle tanulja majd el. Az egész homéroszi istenvilág életre támad Spitteler varázslatos *Olümposzi tavaszában*, amely azonban már eleve olümposzi ősz, mivel az istenek dicsősége a szívtelen, materialista szükségyszerűségnek, a világ e végső kormányzójának sötét színpadán játszódik. Spitteler (bár pátosza egészen más) éppúgy egy ijesztő és pusztító háttér előtt próbálja dicsőségbe burkolni a szép alakot, mint Schopenhauer, aki oly mélyen meghatározta korának világérzését, különösen a polgári rétegekben, s E. v. Harmannon és Wagneren keresztül még a 20. századi hősies pesszimizmusra is ráütötte bélyegét. Wagner biztosítja a kulisszákat a harmadik birodalom rövid életű mítosza számára. Hartmann új életre támad Scheler korai gondolkodásában, majd késői szakaszában újra. Az ókori mitikus „anyagnak” sehol nincs több szerepe annál, mint hogy pszichológiai színeket vigyen fel a képre (Giraudoux, Hofmannstahl, Anouilh). Rilke „angyala” és „Orpheusza” még kelt mitikus képzeteket, de George új istene, aki Maximinben ölt testet, a kortársak nagy részére csak komikus hatást tett. És mit mondhatnánk Mombert kísérletéről, aki az egész emberiséget az átfogó kozmoszban (amelynek erői emberre lesznek) létező mitikus alakká próbálja emelni? Mit Klages azon ellentmondásos állításáról, hogy egyszerre hirdeti a mítosz birodalmát (a „lelket”) és annak cáfolatát (a „szellemet”)? Mindenütt a mítosz felelevenítését sürgető hangok jelentkeznek (Ernst Michel: *Der Weg zum Mythos. Zur Wiedergeburt der Kunst aus dem Geiste der Religion* [1919]),³ de a megvalósításhoz két dolog is hiányzik: a külső szférában az egységes kultúra, belső téren a kereszténység előtti, soha vissza nem hozható vallás. Természetesen számos ókori mítosznak továbbra is van kifejezőereje, sőt új tartalmakat nyernek, ha a modern emberiség sorsa tragikusan összesűrűsödik (például Prométheusz és Dionüszosz mítosza),⁴ de ezzel a titáni vagy isteni alakok még nem telnek meg újra élettel. Legfeljebb olyan „nevek” lehetnek, amelyekkel meg tudjuk nevezni világsorsunkat, egyrészt tudatában annak, hogy amikor ténylegesen megtörténik, felülmúl minden nevet, másrészt viszont azt már nem látva tisztán, hogy ezek a nevek mennyiben nevezik meg pusztán azt, ami megmutatkozik, vagy mennyiben hamisítjuk meg téves észlelésünkkel azt, ami megjelenik. Ebből a bizonytalanságból (amelynek az ókorban nyoma sincs) fakad, hogy a mítoszok kétértelmű „rejtjelekké” alakulnak. Jaspers „rejtjelei” pontosan ott jelennek meg, ahol Goethe azt a

³Michel változatlanul érdekes és figyelemre méltó könyve a középkor utáni korszakot annak tükrében vizsgálja, hogy miként viszonyul a mítoszhoz. Néze-te szerint Mombert a mitikus alkotóerő visszatérésének ígéretét jelenti.

⁴E két mítosz vezérfonalának segítségével értelmeztem *Apokalypse der deutschen Seele* (1937–1939) [A német lélek apokalipszise] című könyvemben a modern történelem folyamatát.

láthatatlan választóvonalat vont a természet és Isten között, amely gátat szab az erősz mozgásának.

Az „ókori közvetítés” jegyében álló metafizika, amelynek története Cusanussal és Ficínóval kezdődik, tetőpontjára pedig Brunónál, Hölderlinnél és Gothénél jut, záróakkordját három különböző hangon szólaltatja meg. Goethe után (természettudományos írásainak megfelelően) az átfogó kozmosz felfogható kizárólag „biológiai kozmoszként”; ez a megközelítés mintha összekapcsolná egymással az ókori (teofánia meghatározta) és a modern (természettudományos) világképet. Másrészt az átfogó kozmoszt a művész a mikro- és a makrokozmosz azonosságából következően — „prométheuszi” vagy „ganümedészi” gesztussal — saját kozmikus tapasztalati és alkotóképességének „belső világtereként” is meghódíthatja. Mások viszont az átfogó valóságot nemcsak kozmoszként fogják fel (minthogy ez az ókori szemlélet a kereszténység és a szellemfilozófia után már nem lehetséges), nem is csupán abszolút belső térként és szubjektivitásként (minthogy az átfogó valóságban a szubjektivitás elveszti pontos helyét), hanem, akárcsak Heidegger, a létként, amely eleve ott rejlik az ókori *phüszisz*ben, és a szubjektivitást kiemelő *logosz*-metafizika csak fölösleges rétegeket hordott fel rá. Heidegger ekképpen végérvényesen teljesíti annak az egész korszakot alkotó gondolkodásformának a belső szándékait, amelyet a magam részéről „ókori közvetítésnek nevezek”.

ÚJABB KIADVÁNYAINK:

Bozsóky Pál Gerő – Lukács László:
Az elnyomatásból a szabadságba
Ára: 1 900 Ft

Rónay György: Interjúk, nyilatkozatok, vallomások
Ára: 2 400 Ft

Wolfgang Beinert: A katolikus dogmatika lexikona
Ára: 3 600 Ft

Avery Dulles: Az egyház modelljei
Ára: 1 800 Ft

*Megvásárolható vagy megrendelhető a Vigilia Kiadóhivatalban:
1052 Budapest, Piarista köz 1. IV. em. 420.
Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444*

Kettős olvasat

Ahogy Balthasar Goethét olvassa

Peter Hofmann (1958) jelenleg a koblenzi egyetem katolikus teológiai intézetében a dogmatika és a fundamentális teológia professzora. *Goethes Theologie* (G. teológiája) című könyve 2001-ben, *Richard Wagners politische Theologie* (R. W. politikai teológiája) című munkája 2003-ban jelent meg a Schöningh kiadónál, s ugyanitt megjelenés előtt áll *Die Bibel ist die Erste Theologie* (A Biblia az első teológia) című fundamentális teológiai értékezése. Ezen kívül főként Szentviktor Richárd szentháromságtanával foglalkozik (az ő fordításában és szerkesztésében jelenik meg a közeljövőben Richárd fő műve a *Fontes Christiani* sorozatban).

Balthasar egész életén át olvasta Goethét. Ha átpillantunk olvasó alakjának válla fölött, legsajátabb gondolkodásának műhelyébe is betekintést nyerünk, ahol a teológiai reflexió Goethe értelmezésével párhuzamosan kezdett kibontakozni, majd fokozatosan eltávolodott ennek az értelmezésnek az eredeti irányelveitől. Balthasar ugyan soha nem volt Goethe rajongója vagy „goethista”, de nem is rontott neki a kereszténység nevében a nagy költőnek. Goethével kapcsolatos megállapításainak jelentős része ugyanazt a kérdést veti fel, amely nagyszabású teológiai műveinek olvasóiban is gyakran megfogalmazódik: mégis hogyan és honnan tudja azt, amit állít?

Balthasar egyáltalán nem volt lábjegyzeteket sorjázó és a szakirodalomban ide-oda cikázó teológus, jöllehet olvasottsága párját ritkítja. Teodramatikus fejtegetéseivel elhagyja a hagyományos teológiai traktátusok gondosan kimért területét, és olyan gondolatokat fejt ki, amelyeket sokan csodálnak, mások viszont fejüket csóválva tarthatatlannak minősítenek. Mintha többet tudna, mint mások, sőt sokak szemében egyszerűen túl sokat tud. Ezért arra a kérdésre, miként olvashatjuk Balthasart, és hogyan érthető meg az, amit a krisztusi alak már-már ezoterikusnak ható belső szemlélése nyomán mond, Goethe-értelmezésének felvázolásával próbálok választ adni, abban a reményben, hogy így egész gondolkodásmódja és munkamódszere is megvilágítható: olvasásának módszerében elvileg ugyanis fel kell tűnnie gondolkodása módszerének. Minthogy pedig azt fogjuk látni, hogy Balthasar idővel más szemmel kezdi olvasni Goethét, valamelyest arról is képet alkothatunk majd, miért húzódik köztük közös vonásaik ellenére is kiiktathatatlan határvonal: teológiai szempontból Goethével szemben Balthasar végső állásfoglalása a határozott elutasítás.

Balthasar Goethe-értelmezését négy lépésben próbálom megközelíteni: 1. miután körvonalazom azt a kontextust, amelyen belül Balthasar teológiai, filozófiai és irodalomtudományi szempontból Goethével foglalkozik, 2. azt vizsgálom meg, milyen kérdések foglalkoztatják az ifjú Balthasart, amikor *Apokalypse der deutschen Seele* (A német lélek apokalipszise) című művében tanúul hívja Goethét; ezután immár 3. kimutathatók Goethe-képének ambivalenciái, majd az, 4. miként vetődnek fő és késői műveiben egyre sötétebb árnyak erre a képre.

1. Romano Guardini és Reinhold Schneider között

¹R. Guardini: *Az újkor vége. A hatalom.* (Ford. Ambrus Gabriella.) Vigilia, Budapest, 1994.

²Würzburg, 1958, 156.

— Lásd erről

P. Hofmann: *Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht.* Frankfurt a. M., 1988, 301sk.

³Vö. Hofmann:

Glaubensbegründung
i. m. 302.

⁴Goethe versei a *Guldene Schatzkästlein der Mutterben* (1775. szeptember 30.) „volta- képpen búcsút intenek, búcsút annak a vallásos- ságnak is, amely egykor alighanem hatással volt rá a szülői házban” (Th. Schneider: *Das ungelöste Problem. Goethes Glaube.* In uő: *Über Dichter und Dichtung.* Köln – Olten, 1953, 227–246, 230skk.).

⁵Uo. 233. — „A kereszténység védelmezői alighanem számos dolgot felhozhatnak ellene — de mindig ügyelniük kell arra az üzenetére, hogy végül »az érzelmet és a cselekvés jegyében álló kereszténységhez« kell eljutnunk. És ennyiben ez a gazdag és lemondásokkal teljes élet továbbra is itt

Romano Guardini szerint az „újkor végével” végpontra jutott a kultúrprotestáns szintézishez kötődő töretlen Goethe-recepció is.¹ Guardini gondolkodása maga is nagy mértékben tükrözi Goethe hatását, például amikor a *Religion und Offenbarung* (Vallás és kinyilatkoztatás) című munkájában azt írja: hogy a világot Isten teremtette, „azt nem szükséges »bebizonyítani«, az egyszerűen »látható«. A világ teremtettsége »ős-jelenség«.”² Ezt azonban az ember már szinte egyáltalán nem észleli fokozódó mértékben hominizált világában, amely a tekintetet nem engedi eljutni a dolgok teremtményi jellegéhez. Ezzel együtt semmivé lesz a természetes vallásosság is, és már csak az Istennel szemben tanúsított „tisztá engedelmesség” tükröz valódi elköteleződést (Guardiniban itt a kinyilatkoztatás talaján álló teológus váratlanul szembefordul a vallásfilozófussal).³ Ezzel az állásfoglalással Guardini mintha nemcsak Goethének intene rezignáltan búcsút, akit a szemlélés mestereként szokás dicsérni, de annak a „katolikus világnézetnek” is, amelyet ő maga mint Goethe tanítványa dolgozott ki.

Reinhold Schneider szintén ezen az egyre inkább kétely és hagyományvesztés támadta talajon mozog, s úgy véli, saját búcsúvételéhez hasonló elhatározásra kényszerült az ifjú Goethe is.⁴ Schneider kétségkívül saját magáról is képet rajzol, amikor azt állítja, hogy „saját tevékenységét »csupán szimbolikus jellegűnek« tartva” Goethe „alapvetően keresztény szellemről tesz tanúbizonyságot”,⁵ és ezzel a keresztény *vita activát* a Guardini által középpontba helyezett „engedelmesség” felől közelíti meg. Egészen bizonyos, „hogy szívének szentélyét Goethe gondosan elrejtette a világ elől, s ebben a belső térben kész volt észrevétlenül meghajolni a kereszt előtt”.⁶ Schneider minden további nélkül értekezik „Goethe, a természettudós tragédiájáról” is, aki „színtanát a fény iránti vallási tiszteletből dolgozta ki, bár oly keveset értett meg belőle”.⁷

Goethe tehát — legkésőbb a jezsuita Freidrich Muckermannnak 1932-ben a Goethe-társaság aranyérmével kitüntetett könyvétől fogva⁸ — nemcsak egyszerűen jelen van a katolikus gondolkodásban. A nemzetiszocialista uralom apokaliptikus éveiben hirtelen elerőtlenedik a 19. századi kultúrharc során kialakult Goethe-kritika, és átadja a helyét egy olyan humanista-keresztény recepciónak, amely Goethét példaképpé és tanítóvá stilizálja.

Hans Urs von Balthasar számára tehát már adott volt egy gazdag és összetett értelmezési hagyomány, amelyet viszont két eltérő álláspont metsz ketté. Jóindulatú intuíciójával Guardini teljes elismeréssel adózik a természettudós Goethe előtt, Schneider azonban bizalmatlanul méregeti gondolkodásának keresztény vonatkozásait. Az *opus ultimumot*, a *Faust* titokzatosan befejeződő második részét nem hajlandó komolyan venni:

fénylik előttünk."

⁶Uo. 244. — Goethe 1830-as, bibliai alakokat bemutató ciklusáról:

„Majd egymagában a »Krisztus« név következik. Magáról a jelenség-ről semmi nem hangzik el; nincs hozzá fogható; teljességgel kimondhatatlan" (238; ezután

Schneider a beteg Goethe Krisztus iránti lelkesülésére tér ki [erről az 1811-es állapotról Riemer számol be]).

⁷Uo. 234skk. — Egy lehetséges teológiai Goethe-recepció e teljesebben intuitíve felhozott szempontját részletesebben Schneider már nem fejtette ki (más szerzők sem) — amit az ötvenes évek végén egyre sötétebbé váló Isten- és törtelemképe már nem is tett volna lehetővé.

⁸Goethe. Bonn, 1931.

⁹Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/1958. Freiburg – Basel – Wien, 1958.

¹⁰Figyelemre méltó, hogy a Balthasar által választott cím, a *Prométheusz* mennyire elüt a rendszerint Goethének tulajdonított „derűs olümposzi” vonásoktól.

¹¹A *dicsőség felfénylése*. Teológiai esztétika.

1. kötet. Az *alak szemlélése*. (Ford. Görföl Tibor.) Sik Sándor

Kiadó, Budapest, 2004.

¹²Ezzel a metodológiával

operettszerű boldog lezárást fedez fel benne, nem a keresztbe és a feltámadásba vetett keresztény hitet.⁹ Ez az a két pólus, amely között Balthasar összetett és sokoldalú Goethe-értelmezése mozog.

2. Mit jelent „a német lélek apokalipszise”?

1937-ben Balthasar nagyrészt Guardini gondolkodásával rokonítható értelmezést fejt ki az *Apokalypse der deutschen Seele* (A német lélek apokalipszise) köteteiben, amelyek közül az első 1947-ben változatlan formában *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus* (P. Tanulmányok a német idealizmus történetéről) címmel újra megjelent.¹⁰ Nagyszabású vállalkozását továbbszöve Balthasar azután eljut a megismerés és a megváltás sajátosan teológiai kérdéseire, majd végül gondolkodása monumentális trilógiájában (teológiai esztétika, teodramatika, teologika) teljessé válik. Az nem szorol különösebb igazolásra, hogy *A dicsőség felfénylésének*¹¹ evidenciáitánára *mint módszer* hatással volt Goethe „szemlélő gondolkodása”.¹² Bár elfogadja, hogy a „lemondásként” és szerény meglegedésként értett goethei rezignáció részben meg is nyitja magát annak, ami „mindig nagyobb”,¹³ és kiemeli „a szimbólum és a tisztetlet szintetikus fogalmi kettősét”,¹⁴ amely a világban megtapasztalt Isten „eredendő élményére” utal, de míg a *Prometheus*-ban kifejezetten Schiller „tisztá, felcsapó lángját” állítja szembe a goethei gondolkodás nyugodt tágasságával,¹⁵ *A dicsőség felfénylésében* már „Hölderlin átimádkozott, keresztény ókorát” jelöli meg Goethe ellentétéként.¹⁶ Ezzel Balthasar roppant tág horizontot megcélzó értelmezési kísérlete a jezsuita Alexander Baumgartenre emlékeztet, aki 1879 és 1886 között kiadott életrajzi jellegű Goethe-tanulmányaiban a bevettnek számító (skolasztikus) teológia nézőpontjából térképezi fel Goethe gondolkodását, és szintén ellentétpárokat állít fel (azzal a különbséggel, hogy nála Shakespeare Goethe ellenpontja).¹⁷ Másfelől rendkívül fontosnak kell tartanunk (főként a kortárs újskolasztikus és transzcendentálteológiai rendszerek miatt) azt a jóindulatú és termékeny elsajátításra törekvő Goethe-értelmezést, amelyet teológiai esztétikájában Balthasar kifejt.

Idős korában közelebből is megvilágítja teológiai életrajzának ezt az állandó elemét, azt fejtegetve, hogy germanista tanulmányai bevezetésül szolgáltak számára a teológiába. Mivel „amit ekkor megtanultam, később az került teológiai gondolkodásom középpontjába: egy *alak* megpillantásának, felfigyelésének és értelmezésének képessége, mondjuk úgy: a szintetikus tekintet (szemben Kant kritikái, a természettudomány analitikus szemléletmódjával), és az *alak* szemlélésének képességét annak köszönhetem, aki, a *Strurm und Drang* káoszából felmerülve, folyamatosan és lankadatlanul élő alakokat szemlél, alkotott és mért fel: Goethének. Neki köszönhetem ezt a minden későbbi tevékenysé-

tudásom szerint még senki sem foglalkozott behatóbban.

¹³*Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von den letzten Haltungen.* Harmadik kötet. Freiburg, 1998³, 418.
¹⁴Uo. 443.

¹⁵*Apokalypse I*, 407.
¹⁶*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik.* III, 1/III. kötet. Einsiedeln, 1965, 748. — Goethe nem lép túl a „függőségen, amely nála a kozmikus polaritáshoz, nem az abszolút teremtménységhez kötődik”, s ezért a világról rajzolt „ragyogó képei” csupán „rejtjelek”, „ame-lyek önmagukon túl nem értelmezhetők” (uo.).

¹⁷Vö. P. Hofmann: *Goethes Theologie.* Paderborn, 2001, 33–34.

¹⁸*Dank des Preisträgers an der Verleihung des Wolfgang Amadeus Mozart-Preises am 22. Mai 1987 in Innsbruck.* In: E. Guerriero: *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie.* Freiburg, 1993, 419–420sk. (az idézet forrása: Alois M. Haas: *Zum Geleit.*

In: Balthasar: *Apokalypse der deutschen Seele.*

1. kötet. Freiburg, 1998³, XXVI).

¹⁹*Apokalypse I*, 464.

²⁰Uo. 483.

gem szempontjából nélkülözhetetlen eszközt. (...) Amikor tanulmányaimat befejezve az egyházi pályát választottam, Jézus Krisztus és az egyházban folytatódó műve került a középpontba.”¹⁸

Az „apokalipszis” mint „feltárás” tehát azt jelenti: a német léleknek szembesülnie kell azzal, hogy elidegenedett a keresztény felszólítástól és az üdvörtörténet általa megnyitott eszkatologikus horizontjától. Balthasar *Apokalypséje*, első (háromkötetes) *opus magnumja* Goethe alakját az idealista gondolkodásformák és stílusok körében helyezi el — Schiller és Jean Paul között. Az irodalmi és filozófiai idealizmus itt felvonultatott arcképcsarnokán belül a maga több mint száz oldalával a Goethének szentelt fejezet jóval hosszabb a többinél. Balthasar a fenomenológiai módszer követi, nem témák szerint rendezi anyagát. Munkája során komoly előzményekre támaszkodhat: 1925-ben jelent meg Franz Koch *Goethe und Plotinja*,¹⁹ Karl Justus Oberauer *Goethe in seinem Verhältnis zur Religion* (Goethe viszonya a valláshoz) című munkája 1921-ben, egy évvel később pedig a *Der faustische Mensch* (A fausti ember) címmel jelentetett meg könyvet;²⁰ a legfontosabb viszont Ferdinand Weinhandl máig szinte páratlannak tekinthető *Die Metaphysik Goethes* (Goethe metafizikája) című műve, amely 1932-ben jelent meg, és első ízben mutatja be a Kantot jól ismerő, de egyidejűleg meg is tagadó Goethe filozófiáját.²¹ Koch segítségét nyújt Balthasar számára Goethe plotinizmusának megismerésében, Obenauer pedig a korra jellemző „egzisztencialista” értelmezési modellt bocsátja rendelkezésére, amelyet felhasználva Goethét Martin Heidegger ittlételelmzése felől is meg tudja közelíteni. Weinhandl elsődlegesen „nehezebben megközelíthető, de fontos”²² szakasszal ismerteti meg Balthasart, olyan mértékben, hogy a fiatal teológus szemlátomást úgy vélte, hogy Goethe legfontosabb szövegeinek önálló elolvasásáról akár le is mondhat. Goethe alapfogalmainak merész összegzése, amely az *Apokalypse* olvasójában egyszerre kelt ámulatot és bosszúságot, kétségkívül Weinhandl számlájára írható. Balthasar rendszeres összefüggések szerint tagolja Weinhandl Goethe-képét, és egy részben skolasztikus, részben a skolasztikát bíráló *relecture* révén árnyalja, amely egy *Geeinte Zwienatur. Eine philosophische Bestimmung* (A kettős természet egysége. Filozófiai megközelítés) című korai (nyomtatásban nem megjelent) írásában (1939/1941) a legtermészetesebben Goethe írásaira alapozódik, és főként a lényeg és a létezés, az egyetemesség és az individualitás, illetve szingularitás (később: univerzális és konkrét) kettősségét vizsgálja.²³

Innen egyenes út vezet a *Wahrheit der Welt* (A világ igazsága) című könyvig, amely először 1948-ban jelent meg, majd 1985-ben a *Theologik* első köteteként Balthasar változatlan formában újra kiadta. Hogy „a tárgyak megragadása a szubjektum ér-

- ²¹Uo. 409, 435, 483.
- ²²Uo. 409, 1. jegyzet.
- ²³Vö. főként Jörg Disse: *Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie von Hans Urs von Balthasar*. Wien, 1996 (1–3. fejezet).
- ²⁴Theologik. 1. kötet: *Wahrheit der Welt*. Einsiedeln, 1985, 69.
- ²⁵Uo. 264.
- ²⁶Uo. 261, 288, 301, 311.
- ²⁷Uo. 234.
- ²⁸Vö. Hofmann: *Goethes Theologie* i. m. 330–354, valamint 438–441.
- zéki szférájában a tárgy által kialakított képekből és azok szemléletéből” indul ki,²⁴ hogy a világ Isten képe és szimbóluma,²⁵ s a tárgyak világában Istent szemlélésünk révén, de következtetésekkel ismerjük meg,²⁶ s hogy a világ „a feltárlukozó rejtekezés látszólagos paradoxonaként” mutatkozik meg,²⁷ az mind Goethe — Weinhandl által bemutatott — gondolkodásformájára utal. Mi több: a „világ igazságát” Balthasar mintha teljes egészében Goethe alapformulája, a „(szent) kinyilvánult titok” tükrében értelmezné.²⁸ A világ ősjelenségének ez a megközelítésmódja azonban nem illeszkedik a 20. században változatlanul továbbélő katolikus skolasztika bevetett filozófiai–teológiai megközelítésmódjainak sorába, ezért érthető, hogy Balthasar élesen bírálja a skolasztikus gondolkodást, és teológiai esztétikájában — egyes tomistákkal szemben magát Tamást követve — el is szakad tőle. Ezért amit Balthasar Goethe nyomán elmond a „világ igazságáról”, az különösen nagy erővel veti fel Jézus Krisztus — mind ezen túlmutató, az eszkatológia horizontját megnyitó — igazságának kérdését. Nem arról van szó, hogy behatóan elemeznünk kellene Goethe hitét; a kérdés az, mennyiben alkalmazható gondolkodásmódja a keresztény teológiában, mennyiben kell olyan szempontok alapján átalakítanunk, amelyeket saját belső lehetőségei alapján nem tud elérni. Az ugyanis egyértelműnek tűnik, hogy két ilyen igazság, a goethei világ „természetes” és Jézus Krisztus „üdv történeti” igazsága nem fonódhat össze teljes békében egymással. A két világ közötti választóvonalat vagy inkább törést (ha nem egyenesen kifejezett ellentétéről van szó) Balthasar Goethe világának teljes — bár nem minden ponton egyértelmű — felmérésére törekedve az *Apokalypse* lapjain is megpróbálja kitapogatni — de megszorításai ellenére is pozitív végkövetkeztését később már módosítani kényszerül.

3. Balthasar Goethe-apokalipszise

Goethe világán belül mindent mindennel összekapcsolva Balthasar vizsgálódásai totalításra törekszenek, s olyan kimerítő szintézist rajzolnak meg, amelynek megkapó merészsége némileg elbizonytalanítja az olvasót. Balthasar szerint a „természetben élt egzisztenciát”, amelyről Goethe beszél, „teljességgel Heideggert követő egzisztenciálfelontológiai elemzésnek kell alávetni” (*Apokalypse* I, 407sk.). Balthasar megpróbál feljutni a „goethei egzisztencia»három csúcsára«: az idealista-misztikus (Plótinoszt idéző), az antik-rezignált és a keresztény-transzcendentális pontra” (uo.), s árnyalt megkülönböztetésekkel elhatárolja Goethe gondolkodását Kant szkepticista és Schelling objektivista megközelítésétől. Az „önátadásból fakadó goethei rezignáció” (423), amely nem fül sem kétségbeesésbe, sem önistenítésbe (414), Goethe „finom empiriája”, amely sem transzcendentális, sem empirikus úton nem igyek-

²⁹Számos megállapításából itt most csak egyet emelek ki. Abban a tragikus törésben, amely áthatja a meghaló Faust — szerinte — „legfőbb pillanatát”, Balthasar felfedezi a bűnbánatot mint lélekszikrárt (*Apokalypse* I, 510), amelynek erővesztésében mint valódi és keresztény eszkaton megjelenik a kegyelem, a Mater gloriosán keresztül (513sk.). Ez az értelmezés egyszerre jóindulatú és lenyűgöző; ráadásul Balthasar itt (Goethéről rajzolt arcképe utolsó állásfoglalásaként) meg is menti hősét és gondolkodását. És ez a végső megbékéltetés mégis olyan, mint egy utólagos felmentés, mint a teológia nevében hozott felmentő ítélet. Balthasar értelmezése érthető és elfogadható, jöllehet ez az olvasat nem igazolható egyértelműen a szöveg alapján. Balthasar úgyszólván jóindulatúan „kiegészíti” Goethét, hozzáad valamit világához ott, ahol az értelmezésnek sokféle lehetősége van.

³⁰*Apokalypse* II, 26.

szik hatalma alá hajtani a dolgokat és a megismerést (422skk.), az aktus és a potencia kategóriáján túlnyúló szeretete a „kialakulás” iránt (426) — mindez együttvéve magyarázatot ad arra, hogy a „tisztaság” alapkategóriája (a kor egyik alapfogalma) miért ment át mélyreható változáson Kanttól Schilleren át Goetheig. Goethét már nem a „megtisztított” ész foglalkoztatja, a „tisztta” spontaneitás vagy receptivitás, hanem a lét szemlélhető és látható áttetszősége, amely „felfelé” lendíti a szellemet (428sk.). A „polaritás és a fokozódás” a tekintetet „fel”, az „ősjelenséghez” hajtja, amelyet szemlélnünk, nem fogalmilag megértenünk kell (428–438). Maga az „alak” nem más, mint „élő és totális mozgás felfelé” (438), és ezért a „konkrét-általános” (446), amely nem a póre szubjektivitás, hanem a lélek „képzésében” (449) táruul fel, bár mindig is titokzatos marad. A legfőbb és (mint eszkaton) végső dolog Goethénél a „színről-színre látás boldogító állapota” (451), amelyet az ember elnyer, nem megkonstruál (456). A csodálkozással telt imádás csak úgy lehetséges, ha az ember viszonyul valamihez, de az nem egyértelmű, hogy inkább a statikus („pogány”) látás vagy a dinamikus („keresztény”) szeretet közelíti-e meg (463). Ezen a szemléleten belül egyértelműen megvan a helye Krisztusnak — de kérdés, hogy ő határozza-e meg a látást, vagy csak az egyik tárgya a látótérnek.

Ahogy Balthasar merészen szintézisbe ötvözi Goethe gondolkodási és szemléleti formáit, az egyszerre lenyűgöző és irritáló. Igaz ugyan, hogy minden egyes megállapítását alá tudja támasztani konkrét szöveghelyekkel, kivált, ha az adott kérdést Weinhandl már feltérképezte, és bár azt is el kell ismernünk, hogy a Balthasar által szándékolt vagy inkább eleve átvett szintézis nem épülhet fel egymásra felelő állításokból és ellenállításokból, mégis felmerül a gyanú, hogy a Goethéről szóló rész első négy fejezetében inkább saját teológiai esztétikáját készíti elő az értelmezés fegyvereivel, ahelyett, hogy Goethe szövegeihez tartaná magát. A másik két fejezetben már inkább az irodalomtudomány terén mozog, és a korábban nyert felismeréseket (a sajátjait? Goethéit?) Goethe alakjain keresztül (Werthertől Faustig) igazolja vagy szemlélteti. Itt már figyelemreméltóan eredeti megfigyelései vannak, míg korábban, Goethe filozófiáját (különösen a színtant) taglalva csak néhány önálló felvetése volt, s inkább Weinhandlt kivonatolta.²⁹ Azt kell mondanunk tehát, hogy sem az *Apokalypse*, sem a teológiai esztétika nem tanúskodik arról, hogy szerzőjük valóban elolvasta volna Goethe természettudományos írásait. Balthasar például állítja Goethéről és Bergsonról, hogy „a fehér szín mindkettejük számára a kezdetbeli teljességet és gazdagságot jeleníti meg, a spektrum sokszínűsége, az anyagi világ sokfélesége már alacsonyabb szintet jelent”.³⁰ Goethét illetően itt Balthasar nem pusztán téved, de érthetetlen módon egyáltalán nem is látja a *Színtan* fő célkitűzés-

ét, hiszen Goethe éppen Newton spekulatív, azaz nem szemlélhető „fehér fényt” és a spektrum newtoni konstruktumát (Goethe gúnyosan „kísértetnek” fordítja a szót) támadja. A *Szín-tan* harmadik részének „antimetafizikai” tudománytörténetéről Balthasar például egyetlen szót sem ejt, ahogyan általában arról sem, miért fordul Goethe idővel a konkrét élettörténet és a történelem felé.³¹ Az a benyomása támad tehát az olvasónak, hogy Goethéről beszélve Balthasar voltaképpen saját magáról értekezik, hogy Goethe eszközeivel saját magáról rajzol arcképet.

³¹Vö. Hofmann: *Goethes Theologie* 188–283.

4. Nem mozoghat-e Goethe mégis teológiai síkon?

³²Az alak szemlélése
164sk.

³³A teológia területén ez ugyanaz a fogyatékos-ság (az alak olvasása képességének hiánya), amely a mechanikus biológiának és pszichológiának az élő szervezet egységes jelenségéhez való viszonyát jellemzi, minden szinten. Ezek a teológiák felőrlődnek a hit és a tudás között, s így már semmit sem képesek látni, következésképpen már semmiféle meggyőző tartalmat sem tudnak láttatni; olyan mélységesen borús, olyan örömtelen és kedvtelen hangon beszélnek, hogy az egyértelműen kifejezi alapvető kudarcukat. Mindkét irányzat a kanti formalizmusban ragad meg, amely szerint nincs más, csak érzéki »anyag«, amelyet kategóriális formák, ideák vagy posztulátumok rendeznek és dolgoznak fel.” (Uo. 166.)

Ez a benyomásunk bizonyossággá fokozódik, amikor Balthasar már nem a „német lélek apokaliptikájával”, és nem is Goethével foglalkozik, hanem Jézus Krisztus „dicsőségével”. A teodráma, az üdvtörténeti dinamika küszöbénél már nem az általában vett alak szintetikus szemlélése áll, hanem Jézus Krisztus alakja, amely mint *universale concretum* mutatkozik meg, a saját objektív evidenciájával lehetővé téve a szubjektív evidenciát. „Miként jelenik az isteni kinyilatkoztatás a történelemben az ember előtt? Miként észlelhető? — A *dicsőség felfénylése* szerint ezek az általános („esztétikai”) kérdések kiszorultak a teológiai reflexió középpontjából, s a helyüket egészen más („apologetikus”) kérdések foglalták el: „»olyan férfi lépett fel itt, aki azt állítja, hogy Isten, és ennek az állításnak az alapján azt követeli, hogy számos olyan igazságot higgyünk el neki, amelyek nem igazolhatók az ész számára: miként alapozható meg tekintéllyel megfogalmazott igénye az ész számára is kielégítő módon?« Aki így teszi fel a kérdést, az lényegében már veszített is, mert megoldhatatlan dilemma elé kerül: vagy az ész elégséges bizonyossága alapján hisz, így azonban nem az isteni tekintély alapján hisz, és hite nem keresztény hit — vagy pedig keresztény hit kialakítása érdekében lemond az ész bizonyosságáról, és pusztán valószínűség szerint hisz, így azonban hite valójában nem ésszerű. Ez az apologetika megkülönbözteti egymástól a szükségképpen hit tárgyát képező, ésszel felfoghatatlan tartalmat és az ennek a tartalomnak a helyességét igazoló »jeleket« (amelyek azonban mindig vagy túl sokat vagy túl keveset bizonyítanak). De mily különös: a jeleket fürkészve nem látja magát azt az alakot, amelyet Isten, úgy, hogy nem tudunk átsiklani fölötte, élénk állit: hiszen Krisztust nem tekinthetjük e jelek között fellelhető »jelnek« (az apologetika jelfogalma szerint); ha csak a legcsekélyebb elképzelésünk is van arról, hogy mi az alak általában, az már kellőképpen megóv bennünket attól, hogy azonosítsuk egymással a teológiai jeleket és Krisztus alakját.”³²

Ami Krisztusban megmutatkozik, az nem tekinthető egyszerűen annak kategóriális eseteként, amit a teológia transzcendentális módszerrel már korábban feltárt.³³ Ellenkezőleg: éppen a

szabadon megmutatkozó tárgy evidenciája hozza létre a szubjektív evidenciát. Ha nem így lenne, csak azt látnánk meg, amit tekintetünk látni enged (a lehetséges kinyilatkoztatást vagy éppen egy „lehetséges Krisztust”), de semmiképpen sem azt az egyedülálló alakot, amelynek megpillantása feladatot, sőt teljesíthetetlen feladatot ró a tekintetre. A megjelenő tárgy evidenciáját nélkülöző „transzcendentális esztétika” végső soron saját magának építene fel „dicsőséget”, és a másikban, az egészen-más kinyilatkoztatásban is csak saját magát pillantaná meg, Isten dicsőségét már nem. Ezért Goethét követve Balthasar elfordul Kanttól, vele együtt pedig a „transzcendentális teológia” rahneri modelljétől is.

Egyidejűleg azonban elszakad magától Goethétől is. A teológiának ugyanis nem egy tetszőleges jelet vagy tárgyat kell „szimbólumként” értelmeznie, hanem az *ens concretissimumot*, Isten konkrét önkinyilatkoztatását. Ezzel magyarázható, hogy *A dicsőség felfénylésének Teológiai stílusok* című kötetében Goethe már nem kap helyet, jóllehet arra számítanánk, hogy ott találjuk Hamann és Szolovjov között. A legfontosabb (laikus) alakok itt Dante, Keresztes János, Pascal, Hamann, Szolovjov, Hopkins és Péguy, akiknek a költészete és gondolkodása Krisztusból indul ki — Balthasar következetesen jár el, amikor az oly problematikus (mert bizonytalan és határozatlan) krisztológiát képviselő rezignált Goethét nem veszi fel e „nyugati szimpózium” tagjai közé.³⁴ Goethénél ugyanis egyértelműen kifejeződik (Balthasar szerint világosabban mint Herdernél vagy Fichténél, Schellingnél és Hegelnél) a korra jellemző „kétértelműség”, „a panteizmus és a kereszténység feszültsége, a természet és a természetfeletti amaz ingatag és elmosódó azonosítása, amely egyfelől humanizálta a kereszténységet, másfelől meg sem hallotta igazi üzenetét. És el kell gondolkodnunk azon, hogy ezeknél az esztétikai harmóniáknál nem hallgatjuk-e szívesebben Schiller vagy később Marx és Kierkegaard egyértelmű antitéziseit.”³⁵

Ez az egyértelműen ingerült elutasítás, amellyel a teológiai esztétika bevezetésében találkozunk (és ezért különös jelentősége is van), a többes szám első személy, amely távolságtartást fejez ki, nem utolsósorban a fiatalkori *Apokalypsével* szemben is, arra utal, hogy Balthasar itt már nem csodálattal és vegyes érzelmekkel, hanem új szempontok szerint és világos állásfoglalásokra jutva olvassa Goethét. Ennek az új olvasatnak a lenyomata *A dicsőség felfénylésének* harmadik kötetében található, amely „a metafizika terében” vizsgálódik, s második részkötetében az „újkorral” foglalkozik. „A transzcendentális ész esztétikáján” belül Balthasar itt Hölderlin és Heidegger között tág teret biztosít Goethének. Nem szövegeti tovább Weinhandl spekulatív Goethe-értelmezését, sőt kritikai távolságtartással kezeli egykori mentorát. Goethe gondolkodásának rezignált középpontját iro-

³⁴A dicsőség felfénylése.

II. kötet: *Teológiai*

stílusok. 2. rész:

Klerikusok. Budapest,

2005 [megjelenés előtt].

— Goethe

krisztológiájának

problémáit illetően lásd

Hofmann: *Goethes*

Theologie 404–429,

különösen 414–422.

³⁵Az alak

szemlélése 86.

dalmi módszerekkel, művei alapján mutatja ki (1. fejezet), a „természeti alak és a dicsőség” viszonyát nagy körültekintéssel határozza meg (2. fejezet), s végül a lét ünnepe kapcsán jut el a „visszfényként értett dicsőséghez” (3. fejezet). Ám a felfénylő dicsőségben Goethe mindig csak „a szép ragyogását látja. Kevesebbet lát tehát, mint az ókor, a kereszténységről nem is beszélve”.³⁶ Nem jut tovább valamiféle esztétikai látszatnál, amely legfeljebb „világi vallásosságot” tesz lehetővé, a közvetlen imádat semmiképp: Goethe „nem akarja látni a világ titkát, csak a polaritás áttetszőségében”.³⁷ Nem *akarja* látni, bár szerencsére nem következetes, ahogyan azt Balthasar már az *Apokalypsében* is megemlítette, és itt is kiemeli. De a tekintet többet is láthat, mint a világi alakok pusztá áttetszőségét és szép látszatukat: látja Jézus Krisztus konkrét alakjának egyetemes dicsőségét is.

Ezért befejezésképpen idézzük fel azt, amit Balthasar Krisztusról mint a kinyilatkoztatás alakjának középpontjáról mond (és ennek alapján azt is megérthetjük, miért kellett végül elutasítania Goethét): „az alak meglátásának szubjektív — és adott esetben igen összetett — lehetőségéi feltétele soha és semmiképp sem lehet hatással a tárgy objektív evidenciájának szerkezetére, sosem határozhatja meg azt, hiszen ez azt jelentené, hogy egyszerűen a helyére lép. Bármily egzisztenciális színezetet öltön is, a teológián belül a kantianizmus minden formája szükségképpen meghamisítja és elhibázza a jelenséget. Még csak a »a megismerés minden tárgya a megismerő módján ismerszik meg« (modern kifejezésekkel így fogalmazhatnánk: »a megismerés minden tárgya előzetes — kategoriális vagy egzisztenciális — megértést követel«) skolasztikus axiómája sem csökkentheti a mondottak érvényét, mivel Krisztus, ha valóban az, aminek mutatkozik, semmiféle szubjektív feltételhez nem köthető annyira, hogy az akadálya lehetne annak, hogy maradéktalanul érthetővé tegye magát az embernek, vagy ellenkezőleg: hogy Krisztus kegyelme nélkül is kellőképpen lehetővé tenné megértését. Az előzetes megértés lényegében nem az, amivel a szubjektum saját erejéből részt vesz a keresztény megismerésben, hanem eleve adott annak az egyszerű, objektív ténynek a következtében, hogy Isten emberré lesz, és ezért egy síkra kerül az általános-emberi lét- és gondolkodásformákkal. Am létét alkotó sajátos lényegét csak saját erejéből és saját kezdeményezésére tárhatja fel ezek által az általános formák által.”³⁸

³⁶*Herrlichkeit* III, 1/II 732.

³⁷Uo. 746.

³⁸Az *alak szemlélése* 434. — Elfogadom, hogy ez a kritika rámutat saját Goethe-értelmezésem gyenge pontjaira is, hiszen megpróbáltam a krisztológia területén is használható fogalmakat keresni Goethénél (vö. *Goethes Theologie* 469–488). Bármily ösztönző erejű is Goethe, a teológiának lényegében túl kell lépnie rajta, a teológiai ismeretforrásokhoz (*loci theologici*) és a Krisztus-esemény bennük felragyogó evidenciájához kell tartania magát (vö. P. Hofmann: *Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz*. Paderborn, 2005; lásd különösen az alapvetést tartalmazó B rész 1–3. fejezeit).

La Muse qui est la Grâce

STEPHAN LÜTTICH

A zene Hans Urs von Balthasar gondolkodásában

A szerző (1974) a római Gregoriana egyetemen szerzett doktori fokozatot teológiából, jelenleg káplán a hildesheimi egyházmegyében. *Nacht-Erfahrung. Theologische Dimensionen einer Metapher* [Az éjszaka tapasztalata. Egy metafora teológiai dimenziói] címmel az Echter kiadónál 2004-ben megjelent értekezésében a címben jelzettek Pascal, Novalis, Hopkins, Reinhold Schneider és Erich Przywara gondolkodásában vizsgálja. *All my eyes see* címmel egy esszéje is megjelent Hopkins krisztocentrikus poétikájáról (Köln, 2003).

¹H. U. v. Balthasar:

Unser Auftrag. Bericht und Weisung. Freiburg, 2004, 31 (a szöveg további életrajzi részletet is tartalmaz).

²M. Lochbrunner (*Hans Urs von Balthasar und die Musik.* Communio 29 [2000], 322–335, 324) rámutat, hogy nem teljesen egyeztethetők össze Balthasarnak a noviciátus éveiből származó

Az irodalmon kívül a művészetek közül egyik sem formálta oly mélyen Hans Urs Balthasar életét, mint a zene. Egyik visszatekintésében maga is megemlíti, hogy gimnáziumi éve előtt a legfontosabb a zene volt számára.¹ Nem csupán a zenehallgatás, majd a partitúrák tanulmányozása, hanem elsősorban maga a zenélés (kivált a zongorajáték) hatotta át a középiskolás és egyetemista Balthasar életét. Jóllehet amikor megkezdte noviciátusát a Jézus Társaságában, búcsút kellett intenie a zenélésnek, vagy legalábbis csak egészen szerény keretek között nyílt módja rá,² később újra visszatért a hangszerhez, főként egyetemi lelkészként Bázelen tevékenykedve.

Éppen ezért meglepő, hogy *opus magnum*ában, teológiai trilógiájában Balthasar nagy teret szentel ugyan az irodalomnak (különböző szerzőkkel éppúgy foglalkozik, mint az irodalom lényegével),³ szűkebb értelemben vett művészetelméleti fejtegetésekbe viszont nem bocsátkozik,⁴ a zene jelentőségére pedig egyáltalán nem tér ki, bár egy esztétikai teológiától az olvasó magától értetődően elvárna ilyesmit.⁵ Különböző rövidebb műveiben azonban számos nyomát felfedezhetjük egy önálló művészetelméletnek, s ezek alapján megpróbálhatunk képet alkotni arról, miként vélekedett a művészetekről, különösen a zenéről.

Szembeötlő tény, hogy a kérdéssel foglalkozó vizsgálódások elsősorban Balthasar egy-egy konkrét művét vagy alkotói korszakát vették szemügyre: PierAngelo Sequeri⁶ elsősorban korai esztétikai írásainak szentel figyelmet, Wolfgang Klaghofer-Treitler⁷ pedig lényegében csak annak jár utána, mit állít a trilógiában a színházról. Manfred Lochbrunner, aki Balthasar teológiájának átfogó bemutatására vállalkozó értekezésében⁸ a teológus művészetfelfogásáról még kizárólag a keresztény művészetről 1965-ban írt tanulmánya alapján beszélt, egy nemrég megjelent esszéjében⁹ ugyan már figyelembe veszi Balthasar fiatalkori esztétikai írását is, összességében azonban inkább azzal foglalkozik, milyen szerepet játszott a zene életében és műveiben, mintsem zenefelfogását vázolná fel.

Mindettől eltérően jelen írás (a rendkívül szűk keretekhez mérten) Balthasar művészetértelmezésének két különböző szakaszát kívánja bemutatni (főként a zene kérdését szem előtt tart-

levelei, amelyekben még zeneszerzészről is beszél, és időskori visszatekintéseinek teljességgel negatív állításai.

³Főként a *Theo-dramatikban*; részletesen értekezik erről W. Klaghofer-Treitler: *Gotteswort im Menschenwort. Inhalt und Form der Theologie nach Hans Urs von*

Balthasar. Innsbruck – Wien, 1992, 48–65.

⁴Jóllehet a trilógia lapjain többször is említi ebbéli szándékát. Vö. M. Lochbrunner: *Analógia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie*

Hans Urs von Balthasars. Freiburg – Basel – Wien, 1981, 191–200, 192 /FThS 120/.

⁵C. Dumont (*Ein musikalisches Genie*. In: K. Lehmann – W. Kasper [szerk.]: *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*. Köln, 1989, 223–236) mindamellett meggyőzően kimutatja, hogy Balthasar gondolkodásformájában és nyelvében mindig is jelen van a zene. Vö. Lochbrunner: *Hans Urs von Balthasar und die Musik* 328sk.

⁶P. Sequeri: *Anti-Prometeo. Il musicale nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar*. In: H. U. v. Balthasar. *Lo sviluppo dell'idea musicale*.

va), kiemelve a közöttük lévő — de lényegi ellentétte nem fokozódó — feszültséget. Minthogy kénytelenek vagyunk szelektálni, csupán két művet vizsgálunk meg: korai időszakát a *Die Entwicklung der musikalischen Idee* (1925) [A zene eszméjének fejlődése] képviseli, késői gondolkodását pedig a *Christliche Kunst und Verkündigung* (1965) [A keresztény művészet és az igehirdetés] alapján közelítjük meg. A két írás áttekintése után Balthasar zenei reflexióinak egység- és gyűjtőpontját, Wolfgang Amadeus Mozart művészetét vesszük szemügyre. Tanulmányunkat a kritikai igényű értékelés néhány szempontjával zárjuk.

I.

1925-ben Braunschweigban megjelent *Die Entwicklung der musikalischen Idee*¹⁰ című művében (első nyomtatásban megjelent írásában) az ifjú irodalom szakos egyetemista művészetelméleti fejtegetések egész során át arról értekezik, milyen helyet foglal el a zene a művészeti ágak együttesén belül.

Valamennyi művészet egyetlen középpont köré szerveződik, amelyet Balthasar „értelemnek” (8) vagy „eszmének” (9) nevez. Ez a középpont nem az emberi tetszés függvénye, nem választható meg és váltogatható szabadon, hanem „maga az eredendő isteni fény” (11), amelyet az egyes művészetek „egyazon nyelv különböző dialektusaival” (8) próbálnak kifejezni. Ezzel kapcsolatban Balthasar elsősorban két szempontot emel ki. Egyrészt azt hangsúlyozza, hogy a különböző művészetek sem adhatnak alapot szabad tetszésük szerint az „eszmének”. Az az értelmi középpont ugyanis, amely a formába öntendő anyagot biztosítja, maga sem amorf, hanem mint *materia signata* (9) eleve jelzi saját formáját. Másrészt Balthasar különösen fontosnak tartja, hogy az eredendő isteni fényt emberi formákba önteni próbáló művészi tevékenység mindig is csak töredékes lehet. Az isteni végtelen nem zárható be az emberi alkotás formáinak „börtönébe” (56) — a művészet még legmagasabb rendű formáiban is csak annyira képes, hogy felragyogtasson „egy színt az örök fény prizmájából” (12).

Az egyes művészetek tehát a „szellemi eszmét” (10) saját „dialektusukkal” (8) próbálják formába önteni, a középpont lényegét saját eszközeikkel fejezik ki. A művészi megjelenítés különböző módjai alapvetően egyenrangúak, kiegészítik egymást, s bár kölcsönösen áthatják egymást,¹¹ nem vegyíthetők tetszés szerint.¹² A művészetek összességén belül sajátos rang illeti meg a zenét, a „legmegfoghatatlanabb” és „legközvetlenebb” művészetet (7). A zenei forma jellegzetességeinek köszönhetően a zene könnyebben kifejezi az isteni valóságot, jóllehet az általa megalkotott forma nehezebben megközelíthető, mint más művészeti ágak alkotásai: a zenében az isteni (az értelem) elsősorban nem

*Testimonianza per
Mozart.* Milano,
1995, 67–141.

⁷Lásd a 3. jegyzetet.

⁸Lásd a 4. jegyzetet.

⁹Lásd a 2. jegyzetet.

¹⁰Az annak idején alacsony példányszámban kiadott mű az újranyomásnak köszönhetően ma már könnyen hozzáférhető: H. U. v.

Balthasar: *Die*

Entwicklung der

musikalischen Idee.

Versuch einer Synthese

der Musik. Bekenntnis

zu Mozart. Freiburg,

1998. A szövegben szereplő oldalszámok erre a kiadásra vonatkoznak.

¹¹Vö. Sequeri: i. m. 94.

¹²Már e korai írásban is világosan megmutatkozik Balthasar ellenszenve Richard Wagner művészetével és a *Gesamtkunstwerk* programjával szemben.

¹³Vö. Sequeri 93: „la sistemática ri-costruzione dell'idea di musica”.

¹⁴A szövegben a szó eredeti jelentése szerint szerepel: in-formatio = be(véső)-(meg)formálás.

¹⁵Vö. Sequeri 55, 20. jegyzet.

¹⁶Balthasar, mint említettük, élesen bírálta Richard Wagnert és

azokat a 19. századi zeneszerzőket, akik a dalamat teljességgel háttérbe szorítva törekedtek alkotásaik harmonikus felépítésére.

„mint forma” jelenik meg, hanem „mintegy közvetlenül a formán keresztül, akár egy vékony fátylon át” (12).

A zene eszméjének szisztematikus „re-konstruálására” törekvő fenomenológiai célkitűzését¹³ követve ezután Balthasar áttekinti a zene történetét, és kimutatja, milyen jelentősége van a zene alapelemeinek, a ritmusnak (14skk.), a dallamnak (26skk.) és a harmóniának (32skk.) az értelem formába öntésében. A ritmus, a zenei tevékenység legősibb formája már magában foglalja az isteni *materia signata* „információját” (10; 22; 37),¹⁴ amely azután világosabban kibontakozik a dallamban, „a zene e legnemesebb alkotóelemében” (26), amely tudományosan alig elemezhető formája révén¹⁵ ki tudja fejezni a titokzatos isteni ősfényt. Ellenben a zenetörténet során a legkésőbb kialakult harmónia, amely különböző kapcsolatokat teremt a hangok között, és ezért a zene vertikális „terének” felderítésébe fog (35), szigorúan racionális formatörvényei okán sokkal kevésbé képes megformálni az eredendő értelem titkát.¹⁶ Mindamelllett a konkrét zenében, amely mindig ritmikus, sosem jelenik meg a tiszta dallam vagy a tiszta harmónia, minthogy „szerves lénye [a zené] sosem a matematika egyszerű szabályain nyugszik, hanem mindenkor élet, folytonosan alakuló-változó fejlődés” (41).

Az utolsó fejezetben Balthasar még egyszer meghatározza, miben különbözik a zene a többi művészettől. A zene a „gondolati tartalmakon, a szavakon, a láthatón túl” (43) mozog, s ezért mint tiszta forma egyedülálló módon tudja megjeleníteni a „dinamikus Istent” (uo.). Mint „abszolút zene” (uo.) kifejezi azt, aki abszolút, de ez a sajátossága csak elméleti síkon illeti meg, mint-hogy konkrét mozgásában csak térbeli és belső, érzelmi asszociációkkal tudja felmutatni tartalmát, s ezért elveszíti közvetlenségét. Bár a művészetek közül a zene közelíti meg leginkább a szellem testét öltését, mégis tragikus, mert az isteni valóság végső soron nem adja meg magát az emberi kifejezésnek (vö. 56sk.).

A rövid esszé utolsó oldalain a szerző néhány alapvető gondolatot fejt ki a művészet és főként a művész közösségi létformájáról. A művészet sosem lehet magánügy, mivel az isteni idea igazságát kifejezvéen lényegileg nyilvános természetű. Ezért a művész egyrészt nem fordíthat háttal a nyilvánosságnak,¹⁷ másrészt viszont nem is helyezheti előtérbe személyét, hanem arra kell törekednie, hogy személyes jegyei helyett az „emberi lényegget” (54) formálja meg,¹⁸ mivel a valódi művészet mindig is az emberi létet fejezi ki.

II.

Ebben a szakaszban Balthasar *Christliche Kunst und Verkündigung*¹⁹ című írását tekintjük át, amelyet negyven évvel később, teológiai trilógiáján dolgozva vetett papírra. E művészetelméleti tanulmány

¹⁷Balthasar: *Entwicklung*
53: „A népnek joga van
művészeihez.”

¹⁸E ponton Balthasar
újra kritikával illeti
a romantikus
művészetet, amely —
véleménye szerint — túl
nagy hangsúlyt helyez
a zseniális művész
személyére.

¹⁹Megjelent: J. Feiner –
M. Löhrer (szerk.):
Mysterium Salutis.
1. kötet. Einsiedeln,
1965, 708–726. A záró-
jelben szereplő
oldalszámok erre a szó-
vegre vonatkoznak.

²⁰A két tanulmány közötti
feszültséget illetően lásd
Sequeri 87sk. (bár a
szerző itt *A dicsőség fel-
fénylésének* esztétikai
teológiája kapcsán tér
ki a kérdésre).

²¹Ezt Balthasar
főként Mozart zenéjével
kapcsolatban emeli ki,
amely éppen a póre
emberségben mutatja fel
az isteni mélységet (lásd
erről alább a
3. szakaszt).

vizsgálata során egyidejűleg megpróbáljuk összevetni a benne kifejtett elgondolásokat az ifjúkori esszé szemléletével, s kimutatjuk, hogy a két megközelítés között van ugyan feszültség, de lényegileg nem különböznek egymástól, ellentmondás pedig végképp nem fedezhető fel közöttük.

Az említett tanulmányban Balthasar azt hangsúlyozza, hogy a kinyilatkoztatásnak, főként a megtestesülés eseményének elsődleges jelentősége van a művészi alkotásra nézve. Jézus Krisztus megtestesülésében teljességre jut a kinyilatkoztatás történeti alakja, s kifejeződik benne az ember és Isten „végső és felülmúlhatatlan” valósága (708). Jóllehet összességében a kinyilatkoztatás inkább szavakon keresztül valósul meg, az alak fogalmával is leírható, minthogy általa „nem pusztán valamilyen »lényeg«, hanem egy végtelenül valóságos személy nyilatkozik meg” (709). A kinyilatkoztatás pozitív történeti alakjának kell megszabnia a művészetet alapvonalait, megszabva annak „formajelleget” (708). Első pillantásra ez a gondolat mintha ellentmondana az inkább fenomenológiai szempontú korai esszének, amely a ritmus, a dallam és a harmónia hármásában megvalósuló konkrét zeneművészetből indul ki. Valójában azonban a korai írás is kiemeli egy olyan lényegi formaelvet, amely független a művésztől: az értelmi középpontot, amely köré a művészetek szerveződnek, s amely mint *materia signata* kialakítja alakját a különböző művészeti ágakban.²⁰ Hogy a *Christliche Kunst*ban Balthasar nagy hangsúlyt helyez a kinyilatkoztatás konkrét alakjára, az azal is magyarázható, hogy itt kizárólag a keresztény művészetéről beszél, míg negyven évvel korábban általános zeneelméletet dolgozott ki — alapvető különbség azonban nincs a kettő között, mivel a megtestesülés eseménye után nem húzódhat már határvonal a profán és a szakrális művészet között.²¹

Ezt a gondolatot Balthasar kései írásában is érinti: analógiát mutat ki ugyanis a kinyilatkoztatás alakja és a lét tulajdonságaként értett szépség között, aminek nyomán azt állítja, hogy minden eredendően normatív művészet vallási természetű, mivel a lét titokzatos mélységeiből, a szépségből táplálkozik (vö. 711).

Megfontolásai során Balthasar nagy teret szentel a keresztény művész személyének, akinek jelentőségét és szerepét párhuzamba állítja a szent írókkal: a bibliai szerzőknek a kinyilatkoztatás normatívítása ellenére is megvan a szabadságuk ahhoz, „hogy a Szentlélek ösztönzésére a kinyilatkoztatás eseményének kifejezésére alkalmas formákat keressenek, vegyenek számba, válasszanak ki és alkalmazzanak” (714). A művésznek hasonló egzisztenciális kapcsolatot kell kialakítania a kinyilatkoztatással, amellyel találkozással nem veszíti el szabadságát, hanem a „természetes és a természetfeletti inspiráció” egysége válik lehetővé számára. „Azt, ami természetes, semmiféle természetfeletti kegyelem (...) nem helyettesítheti” (715).

A keresztény művészet területén a szabadság és a kegyelem összjátéka ellenére két olyan alapvető probléma adódik, amelyeknek bizonyos vonásait a szerző már korai írásában is körvonalazta. Egyrészt a Krisztus-esemény Isten tökéletesen helyes és megfelelő testi formáját állítja a keresztény művész elé, s ezért új testi forma megalkotására irányuló művészi törekvése szükségképpen csak fogyatékos eredményt szülhet. A zene eszméjéről szóló írásában pontosan ugyanezt a gondolatot fogalmazta meg az ifjú Balthasar (bár nem a krisztusi kinyilatkoztatás alapján), azt állítva, hogy a zene lehetőségei azért korlátozottak, mert soha nem tudja tökéletesen megformálni a szellemi ideát.²² Erre az első problémára az jelent megoldást, hogy alkotótevékenységét a művész „egy olyannyira magas rendű valóság teljességgel célnélküli dicséretként érti, hogy az az emberi dicséret nélkül is, önmagában eleve megdicsőült és dicsért” (716). A művész személyének a művészet voltaképpen tartalma mögé kell szorulnia, s képesnek kell lennie arra, hogy az alkotással felhagyva már csak tulajdon egzisztenciájával dicsérjen és szolgáljon.²³

²²Vö. Balthasar: *Entwicklung* 56sk.

²³E pontos is világosan megmutatkozik a párhuzam a romantika művészfelfogását bíráló korai értekezéssel (*Entwicklung* 50skk.).

E ponton merül fel a művészi létforma másik alapvető problémája: a keresztény művész létét mélyreható feszültség hatja át, személyes lényének és az egyház valóságának feszültsége, amely elsősorban a személyes kifejezés szabadsága és az egyházi közösség igényei közötti folyamatos súrlódásban mutatkozik meg, és soha nem is iktatható ki. A művésznek és a közösségnek vállalnia kell ezt a feszültséget, amely kétszeres kockázattal jár: egyrészt a művész tévútra terelheti a „közösségi szellemet”, másrészt különböző „egyházi-klerikális előítéletek” szűkre is szabadhatják a művész kifejezőképességének lehetőségeit (717). Írásában Balthasar azonban azt is jelzi, hogy ez a művész és a közösség között vibráló feszültség általános jelenség (arra emlékeztetve, hogy a hagyományos kínai festészet hasonló nehézségekkel küzdött). Korai esszéjében Balthasar hasonló módon beszél (bár a keresztény kinyilatkoztatástól eltekintve) a művészet közösségi felelősségéből fakadó nehézségeiről.²⁴

²⁴*Entwicklung* 50ssk.

Az általunk vizsgált két szövegben kifejtett művészelméletek alapvető hasonlóságai ellenére néhány különbség is mutatkozik közöttük, főként abból következően, hogy a keresztény művészet és az igehirdetés problémáját taglaló esszéjében Balthasar nagy hangsúlyt helyez a kinyilatkoztatás normativitására. Korai írásában például még csak nem is érinti a művészet, a művész és a bűn viszonyának kérdését, amelyre később abban talált választ, hogy Krisztussal a szépség lehatolt a bűn mélységébe (vö. 709sk.): pontosan Krisztus alászálló kenózisában mutatkozott meg Isten szeretetének dicsősége.

Kinyilatkoztatásteológiai megközelítéséből következően az időskori írás a művészet feladatát is más szempontból határozza meg. Húszévesen Balthasar még a „metafizikai tartalom in-for-

²⁵Uo. 22. málását”²⁵ jelölte meg a művészet feladataként, később már egyértelműen kërügmatikus-doxologikus horizonton közelítette meg a művészetet. A művészet e szerint „a kezdetre és a végre utal” (718), de úgy, hogy céloktól és érdekektől mentesen dicsõíti Istent, s ezért nem rendelhetõ alá (eszközként) semmiféle célnak.

A két vizsgált szöveg között egy további kérdésben is feszültség mutatkozik: az egyes művészetek viszonyának meghatározásában. A *Mysterium Salutis* számára írt tanulmányában Balthasar azt hangsúlyozza, hogy valamennyi művészet abszolút egyenrangú, ami egyebek mellett abban is kifejeződik, hogy az öszövetési kinyilatkoztatáson belül számos művészi forma bukkan fel (vö. 712). A művészetek egyenrangúságát Balthasar kegyelemteológiai érveléssel támasztja alá: „Lehetetlen, hogy egy konkrét művészet vagy művészetek egy csoportja a többinél közelebb álljon a keresztény kinyilatkoztatáshoz. A természet a kegyelem között nem különíthetők el különbözõ mértékû, mérhetõ távolságok” (723).

Ezt a negatív álláspontot Balthasar elsõsorban a zenét kitüntetett jelentõségüként kezelõ protestantizmussal szemben alakítja ki;²⁶ korai esszéjében viszont mintha a zene lenne az a művészet, amely minden másnál alkalmasabb az „értelem” megformálására, mivel a szellemi tartalmaknak „könnyebben, könnyebben” tud formát adni, mint más művészetek. Bár nem lenne helyes néhány mozdulattal elmosni a két írás között valóban létező különbségeket, mégis kiemelhetõ két olyan szempont, amely csökkenti az itt megmutatkozó feszültséget, és azt tanúsítja, hogy nincs alapvetõ ellentét a fenomenológiai és a kinyilatkoztatásteológiai esszé között. Korai írásában Balthasar egyrészt több helyütt is relativizálja a zene kitüntetett jelentõségét: felhívja a figyelmet határaitra, azt állítva, hogy bár a „legközvetlenebb”, egyben a „legmegfoghatatlanabb” vagy „legérthetetlenebb”²⁸ művészet is, vagy azt hangsúlyozva, hogy csakúgy, mint a többi művészet, a zene is tragikus, mivel az emberi művészet sosem tudja teljesen megtestesíteni a szellemet.²⁹ Ugyanakkor mindaz, amit a keresztény művészetrõl írt tanulmányának idõszakában Mozart zenéjével kapcsolatban papírra vetett,³⁰ azt tanúsítja, hogy a művészetek közül még idõs korában is elsõsorban a zenén keresztül tudta megközelíteni az isteni valóságot, a kegyelem tapasztalatát.

Összefoglalásképpen azt mondhatjuk, hogy a Hans Urs von Balthasar által 1925-ben és 1965-ben kifejtett művészetelméleti megfontolások nincsenek ugyan teljes összhangban egymással, olyan alapvetõ ellentét sem mutatható ki azonban közöttük, amely okán valamiféle törést kellene feltételeznünk a szerzõ gondolkodásában. A művészet, kivált a zene egy olyan igazságot fejez ki, amely fölõtte áll az emberi valóságnak, és Istenre utal — de pontosan formába önteni sosem tudja.

²⁶Lásd errõl Lochbrunner (1981) 195, 9. jegyzet,

²⁷Balthasar: *Entwicklung* 12.

²⁸Uo. 7.
29 Uo. 12, 57.

³⁰Vö. fõként Balthasar: *Das Abschieds-Terzett*. In uõ: *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie* III. Einsiedeln, 1967, 462–471.

³¹H. U. v. Balthasar: *Dank der Preisträgers an der Verleihung des Wolfgang Amadeus Mozart-Preises am 22. Mai 1987 in Innsbruck*. In: E. Guerriero: *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*. Freiburg, 1993, 419–424, 420.

³²Vö. P. Henrici: *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*. In: K. Lehmann – W. Kasper (szerk.) *Hans Urs von Balthasar* i. m. 18–61, 29.

³³Uo. 20.

³⁴Vö. Balthasar: *Dank des Preisträgers* 420.

³⁵Balthasar: *Bekenntnis zu Mozart*. In uő: *Die Entwicklung der musikalischen Idee* 61–63, 61.

³⁶Uő: *Abschieds-Terzett* 465.

³⁷Uő: *Bekenntnis* 61.

³⁸Balthasar Wagner-kritikáját illetően lásd *Abschieds-Terzett* 467, 469sk. és Sequeri: i. m. 99skk.

³⁹Balthasar: *Abschieds-Terzett* 468.

⁴⁰Lochbrunner (2000) 331.

⁴¹Vö. Balthasar: *Christliche Kunst und Verkündigung* 713; lásd erről Sequeri: i. m. 123sk.

⁴²Balthasar: *Bekenntnis* 62.

⁴³Uő: *Abschieds-Terzett* 471.

Wolfgang Amadeus Mozart művészete egészen kiemelkedő szerepet játszott Hans Urs Balthasar életében és munkásságában. Élete végén kifejezetten is elismerte ezt: Mozartot a „mozdulatlan Sarkcsillagnak” nevezte, „aki körül a másik kettő (a Nagy- és a Kis-medve) [ti. Bach és Schubert] kering”.³¹ Ezzel kapcsolatban két életrajzi mozzanat: a háború után diákokkal szervezett konferenciákon Balthasar gyakran ült zongorához, hogy éjszakába nyúlóan hosszabb szakaszokat játsszon fejből Mozart *Don Giovanni*jából,³² Adrienne von Speyr halála után pedig arra hivatkozva ajándékozta el lemezjátszóját, hogy már nincs rá szüksége, mivel Mozart összes művét fejből tudja, maga elé tudja idézni a partitúrákat, és lélekben hallja is a zenét hozzá.³³

Akárcsak általában a művészetről gondolkodva, Balthasar Mozartnál is műveinek zenei *alakját* igyekszik megragadni. Külön is kiemeli, hogy Bécsben végzett tanulmányai idején milyen alapvető segítséget nyújtott számára Mozart és Goethe az „alaklás” képességének elsajátításában.³⁴

Mozart művei valami időfelettit fejeznek ki, valami olyat, amit a zenei forma megközelíthetővé tesz, de nem formál meg teljesen és kimerítően — „egy fantazmagóriát a paradicsomi kezdet állapotából”.³⁵ Mozartnál maga a zenei alak utal erre az időfeletti, világleletti igazságra — ezt tanúsítják például a hangnemek, amelyek sosem önkényesen követik egymást, hanem minden esetben szerepük van a mélyebb igazság megformálása szempontjából. A *Varázsfuvola* búcsú-tercettjében például éppen a b-dúr harmóniája nyitja meg a „kék virág országát”, s így a földi valóság *sub specie aeterni* jelenik meg.³⁶ Minden esetben maga a tényleges emberi valóság alakul a tényleges természetfeletti alakjává; Mozartnál nyoma sincs a Beethovenre jellemző megfeszített, kínlódó művészi erőfeszítéseknek,³⁷ nem találkozunk olyan mesterkélt pseudo-mitikus kerettel, mint Wagnernél,³⁸ hanem maga a földi valóság „ad teret annak, amit túl van a világon”.³⁹

Hogy az isteni Ige megtestesült a világ világiságában, és a megváltás eseménye révén a világ átalakult, az feltétele annak, hogy az érzékileg megtapasztalható zene kifejezhesse a keresztény kinyilatkoztatás nagyszabású igazságát. A megtestesüléssel „a zene és a teológia kapcsolata új koordináta-rendszerbe kerül”,⁴⁰ s megszűnik a határvonal a világ profán és Isten szakrális szférája között.⁴¹ Mozartnak sajátos, lényegi módon sikerült érzékileg kifejeznie az örök igazságot, ami végső soron abban is megnyilvánul, hogy nem alakított ki önálló stílust egyházzenei darabjainak, hogy „nem tartja szükségesnek, hogy elváltoztassa hangját, s önálló egyházi stílust és hangot üssön meg”.⁴² A nyugati zenei hagyomány „inkarnációs terében”⁴³ a zenei alak ki

tudja fejezni a végső igazságot, a kezdetbeli szépségre utal, a megváltás valóságára, s életet ad a beteljesülés reményének az-
 zal, hogy „megsejteni velünk, mi a szeretet, a fény és a dicsőség,
 az örök igazság és harmónia.”⁴⁴ Éppen ezért tűnik úgy, hogy
 Mozart zenéjében példaszerűen megvalósulnak a Balthasar által
 különböző művészetelméleti írásaiban kidolgozott elgondolások:
 Mozart zenéjében az örök értelem ölt formát (ez a korai esszé
 alapeszméje), illetve a kezdetre és a végre utal (ez a keresztény
 művészetről értekező írás egyik fő szempontja).

Amit Balthasar a művész személyéről állít, abból is sok min-
 den megjelenik Mozart személyiségében. Mozart személyében és
 életművében mintha teljesen megszűnne a feszültség a szemé-
 lyes szabadság és a „szellem parancsának”,⁴⁵ illetve a zenei for-
 mának a követelményei között. Formai tökéletessége olyan tisz-
 ta, hogy alkotásaiban semmiféle torzulásnak vagy banalitásnak
 nem lehet helye.⁴⁶ Mozart rendkívüli könnyedséggel alkot, mű-
 veit „mindenféle erőfeszítés nélkül hozza létre; alkotótevékeny-
 sége már teljes gyermekként jött világra, és zavaró tényezők nél-
 küln növekedett”.⁴⁷

Balthasarnak azt az állítását, hogy a természetet soha nem he-
 lyettesítheti a természetfeletti kegyelem,⁴⁸ Mozart művészetében
 szintén a legteljesebb mértékben igazolódik. Akárcsak a bibliai
 szentírók, úgy tud személyiségének mélyéből valóban művészi
 módon alkotni, hogy „az isteni szeretet dicsőségének”⁴⁹ kinyilat-
 koztatását közben nem húzza le az emberi mértékekhez. Mozart
 műveiben a múzsa mint kegyelem mutatkozik meg: „la Muse qui
 est la Grâce.”⁵⁰ Ami másutt képtelen agyrémnnek vagy egyenesen
 káromlásnak tűnne, az örök szépség minden búcsún túlnyúló ki-
 nyilvánulása egy valódi földi testben, az itt, a megtestesülés kato-
 likus terében egyszer boldogító valósággá lehetett”.⁵¹

Ebben a Mozart kegyelemmel telt zenéjét már-már himnikus
 hangon magasztaló szövegben mintha teljesen eltűnne az ember
 művészet által létrehozott alak és az isteni tartalom különbsége,
 amelyet művészetelméletének keretében Balthasar többször is ki-
 emelt. Ebben a szakaszban azonban nem tekint el ettől a — ko-
 rai esszéjében a zene „tragikus sorsának”⁵² nevezett — alapvető
 feszültségtől, hiszen bármit is mond Mozart személyéről és mű-
 veiről, minden esetben tudatában van annak, hogy ez a tragikus
 vonás ott rejlik Mozartnál is. Főként Mozart „életrajzána meg-
 törésére” utalva beszél erről,⁵³ amely törés legvégül és végérvé-
 nyesen abban fejeződik ki, hogy egész alkotóereje belefűl a töre-
 dékes *Requiembe*, „amellyel korábban oly ujjongva dicsérő
 hangja megroppan”.⁵⁴

Mozart személyével kapcsolatban azonban kérdés, hogy
 mennyiben tekintette alkotótevékenységét a keresztény Isten
 szolgálatának, s hogy egyáltalán a tudatosan keresztény művé-
 szek közé sorolható-e, akik egyházi felelősségük tudatában al-

⁴⁴Uő: *Bekenntnis* 61.

⁴⁵Dumont: i. m. 236.

⁴⁶Vö. Sequeri: i. m. 113.

⁴⁷Balthasar:
Bekenntnis 61.

⁴⁸Uő: *Christliche Kunst
 und Verkündigung* 715.

⁴⁹Uo. 708; a szentíró és
 a művész analógiáját
 illetően lásd uo. 714sk.

⁵⁰Az idézet Paul
 Claudel-től származik; vö.
 Lochbrunner (1981 199.

⁵¹Balthasar: *Das
 Abschieds-Terzett* 471.

⁵²Uő: *Entwicklung* 57.

⁵³Vö. W. Hildesheimer:
*Warum weinte Mozart?
 Reden aus fünf-
 zwanzig Jahren.*
 Frankfurt, 1995, 75–86.

⁵⁴Balthasar: *Bekenntnis*
 63; vö. *Abschieds-
 Terzett* 470.

⁵⁵Lochbrunner (1981) (200, 18. jegyzet) Mozart életrajzának „árnyoldalaira” hívja fel a figyelmet, amelyek azonban nem csökkentik „nagyszabású életművének objektív értékét”; Sequieri szerint viszont (136, 42. jegyzet) Mozartot illetően óhatatlanul apóriába fúl minden olyan biográfiai alapú szemlélet, amely pusztán a szükségképpen „libero e pensatore” laikus és a szükségképpen „legato pontificio” hívó alternatívájából indul ki.

kotnak. Ez a kérdés pusztán életrajzi kutatásokkal aligha válaszolható meg,⁵⁵ s ezért Balthasar az életmű felől közelíti meg, amely „egészen egyszerűen keresztény”,⁵⁶ mivel „istengyermek-ségünk méltóságára”,⁵⁷ a „megváltás reményére és bizakodó megélésére”⁵⁸ utal. Mozart zenéje mindig, minden rétegében és formájában „a dolgok megváltottságát”⁵⁹ tanúsítja, és így a Szentlélek által Jézus Krisztusban végbevitt isteni cselekvést. Ezért Balthasar olyan művésznek tekinti Mozartot, aki „művészi tevékenységével és életével az ő [ti. Jézus Krisztus] tanítványa akar lenni”,⁶⁰ még ha ennek talán nem is volt mindig tudatában.⁶¹ Egyházi küldetésének a művész nemcsak kifejezetten „egyházinak” szánt műveiben, de egész életművében eleget tesz.

Balthasar keresztény művészetelméletének Wolfgang Amadeus Mozart tehát valóban gyújtópontja lehet. Vagy — PierAngelo Sequeri szavaival szólva — Balthasar számára Mozart „több, mint egy történelmi szimbólum: valódi és lényegi abszolút metafora. És ezt éppúgy felfedezheti a zenész és a filozófus, mint a hétköznapi ember. Mint szimbólum és metafora Mozart tehát több a zeneszerző Wolfgang Amadeusnál.”⁶²

IV.

⁵⁶Balthasar: *Bekenntnis* 63.

⁵⁷Uo. 62.

⁵⁸Uo. 63.

⁵⁹Uő: *Abschieds-Terzett* 469.

⁶⁰Uő: *Bekenntnis* 62.

⁶¹Vö. Sequeri: i. m. 90: „un discepolo, se non anonimo, certamente ignaro”. Sequeri megemlíti, hogy Karl Barth hasonló szempontból ítélte meg Mozartot (uo. 135, 41. jegyzet).

⁶²Sequeri: i. m. 127.

⁶³Balthasar: *Christliche Kunst und Verkündigung* 708.

Balthasar művészetelmélete megkapóan egységes és tág, főként ha párhuzamba állítjuk egymással fentebb vizsgált két írását. A korai fenomenológiai és a kései kinyilatkoztatásteológiai megközelítés között ugyan nagyfokú feszültség állapítható meg, de alapvető elmentmondás nem húzódik közöttük. Ezért Balthasar egyrészt következetesen tudja képviselni a keresztény kinyilatkoztatás leve-zethetetlenségének és egyetemes érvényének tételét: egyetemes je-lentőségénél fogva a kinyilatkoztatás teljes egészében átalakította a világ észlelését, s ezért a művészet voltaképpeni tartalma mindig is az örök igazság, „Isten végső és felülmúlhatatlan igazsága”,⁶³ amely végérvényesen Jézus Krisztusban fejeződött ki. Másrészt Balthasar van olyan szabad és tág szellem, hogy azokban a művé-szi és zenei alkotásokban is fel tudja fedezni a kinyilatkoztatás örök tartalmait, amelyek nem kifejezetten egyházi vagy keresz-tény jellegűek. Ezt a nyitottságot nyugodtan tekinthetjük a kinyi-latkoztatásra alapozott teológia következményének (még ha a ko-rai esszében ez a szellemi háttér nem is mutatkozik meg): a kinyi-latkoztatás egyetemes érvényéből az következik, hogy voltakép-pen nem létezik többé merőben profán művészet, mivel Isten az egész valóságot megváltotta, amely immár mindenestől Isten di-csőségére mutat.

Balthasar szerint a látszólag profán művészetnek ez az Istenre mutató nyitottsága kitüntetett módon hatja át Mozart alkotásait. E ponton viszont helyénvaló lehet egy kritikai kérdés: a Balthasar által az állítólagosan profán művészetnek tulajdonított

⁶⁴Vö. Sequeri: i. m. 101:
„Mozart è sotto ogni
profilo l'eccezione.”

⁶⁵Vö. Lochbrunner
(2000) 323.

⁶⁶Balthasar Wagner-
kritikáját illetően lásd
Sequeri: i. m. 124skk.

⁶⁷Balthasar:
Abschieds-Terzett 470.

⁶⁸Balthasar zene-
elméletének és „Mozart-
teológiájának” efféle
kibontásával próbálkozott
meg *Anti-Prometeo*ójában
PierAngelo Sequeri
(lásd főként a 105–129.
oldalakat), aki elsősor-
ban a zenei „erősz”
gondolatára helyez
hangsúlyt.

nyitottság mintha háttérbe szorulna, amikor sok más művészt (köztük zeneszerzőket is) alig néhány megjegyzéssel (olykor el-
lenséges hangon) értéktelennek nyilvánít. Mintha Mozart lenne a
nagy kivétel, aki igazolja ezt a művészi nyitottságot.⁶⁴ A Mozart
e kivételes megítélését alátámasztó zenei szempontok viszont
nem teljesen meggyőzőek. Miért nem tudja elképelni von
Balthasar (vagy legalábbis miért nem említi), hogy Gustav Mah-
ler — általa amúgy nagyra tartott⁶⁵ — műveiben, Richard Wag-
ner alkotásaiban (amelyeket viszont teljesen elvet),⁶⁶ Anton
Brucknernél (akiről egy szót sem ejt) vagy Olivier Messiaens-nál
(akit talán nem is ismert igazán) szintén felfedezhetők olyan vo-
nások, amelyek az „isteni szeretet dicsőségére” és a teremtés
megváltottságára: a bűn erejétől változatlanul fenyegetett meg-
váltottságára utalnak? Miért nem tudja elképzelni, hogy ezek a
zeneszerzők is könnyekig meg tudják indítani az embert, épp-
úgy, mint Mozart,⁶⁷ és utat tudnak mutatni a végső titokhoz,
amely Jézus Krisztusban testesült meg?

Ezek a kritikai kérdések azonban semmivel sem csökkentik
Balthasar zeneelméleti megfontolásainak és Mozarttal kapcsola-
tos állásfoglalásainak jelentőségét és vonzerejét. Mindaz, amit a
zenéről elmond, egyrészt óriási segítséget nyújthat abban, hogy
elérjük: az egyház és a teológia az eddiginél mélyrehatóbb pár-
beszédet folytasson a művészet és a zene látszólag profán vilá-
gával, másrészt számos olyan felvetést tartalmaz, amelyet érde-
mes lesz továbbgondolni.⁶⁸

A VIGILIA KIADÓ GONDOZÁSÁBAN MEGJELENT:

WOLFGANG BEINERT:
A kereszténység. A szabadság lélegzete

Ára: 2 600 Ft

Megvásárolható vagy megrendelhető a Vigilia Kiadóhivatalban:
1052 Budapest, Piarista köz 1. IV. em. 420.
Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444

Alois M. Haasszal

Alois M. Haas (1934) 1971-től a német irodalomtörténet professzora a zürichi egyetemen, 1989-től a svájci Paracelsus-társaság, 1993-tól a Hans Urs von Balthasar-alapítvány elnöke. A nyugati, főként a középkori és a kora újkori misztika legkiválóbb európai ismerője; az úgynevezett kontextuális misztikafelfogás (mely szerint a misztika értelmezésekor figyelembe kell vennünk az adott kor nyelvét, teológiáját, kultúráját stb.) jegyében álló tanulmányainak legújabb terjedelmes gyűjteménye *Mystik im Kontext* címmel 2004-ben jelent meg a Wilhelm Fink kiadónál.

Néhány éve az Ön szerkesztésében újra megjelentek Balthasar korai művei, így újra közvetlenül tanulmányozható gondolkodásának egyik fontos dimenziója: a keresztény világ- és istenfelfogás sorsával foglalkozó szellemtörténeti számvetése. Mivel ő szigorúan teológiai szempontból közelíti meg a nyugati szellemtörténetet, az irodalom- és filozófiatörténet legtöbb képviselője a mai napig kitér a vele való számvetés elől. Mégis mit kínál fel ez — az Ön kifejezésével élve — „szentignáci esztétika” a szellemudományoknak, így az úgynevezett „irodalmi teológiának”?

Balthasar nagyszabású trilógiájának szerkezete sokak számára nehezen áttekinthető. A szerző tiszteletére rendezett

Nagyrészt a filológiai-irodalmi tudományok képviselőinek Balthasar *Apokalypse der deutschen Seele* (A német lélek apokalipszise) című művével szemben érzett tanácstalansága — és ebből következő tartózkodása — volt az alapvető oka annak, hogy úgy vélték: Balthasar a filológiai-irodalmi megközelítéstől teljességgel idegen szempontot képvisel az irodalom és a művészet értelmezésében, idegen ugyanis az irodalomértéstől az, ahogyan különböző szerzőknek a végső kérdésekhez való viszonyát kutatja. Az irodalom és az emberi gondolkodás értelmezésének (művében Balthasar régi jó szokás szerint mindkét területet egyaránt vizsgálja!) feladata e tudósok véleménye szerint ugyanis kizárólag a szövegek belső, azaz egyben a korhoz is kötődő értelmének feltárása. Ez természetesen hibás következtetés, minthogy minden egyes emberi megnyilatkozás belsőleg feltárja, miként viszonyul vagy szeretne viszonyulni az, aki beszél, általánosságban, de éppúgy saját létehelyzeténél fogva is az istenkérdéshez. A földi zárandokállapot körülményei között a transzcendencia csak földi valóságok immanenciáján keresztül tapasztalható meg. A transzcendencia azonban valamiképpen ennek az immanenciának a határát jelzi, még akkor is, ha valaki (például a posztmodern szkeptikus) úgy véli, e határ ténye mindössze a konkrétan adott dolgok esetlegességét tanúsítja. Akárhogy is, az irodalmi szövegek bizonyos jegyei világosan megmutatják, hogy ennek a határnak milyen tudata hatja át őket. E határ észlelésének vizsgálata tehát teljességgel legitim összetevője az irodalmi alkotások irodalomtörténeti értelmezésének.

Hans Urs von Balthasar nagyszabású trilógiája: a *Herrlichkeit* [magyarul: *A dicsőség felfénylése*] (teoesztétika vagy teofánia), a *Theodramatik* (teopraxis) és a *Theologik* (teológia) a három transzcendentális léthatározmányt, a szépet, a jót és az igazat veszi alapul, ezek alkotják azt a rendezőelvet, amely megszabja ezeknek

hagyományos bázeli megemlékezésen a múlt évben Ön pontosan erről a kérdéstről tartott előadást. Összefoglalná röviden mindazt, amit ott elmondott?

Balthasar gondolkodásának ontológiai dimenzióira ritkán irányul figyelem. Ő azonban nemcsak a keresztény ontológia megújítóinak műveit adta ki, de azt is próbálta kimutatni, mi történik, amikor a lét szabadon megjelenik egy létezőben. Milyen támpontok fedezhetők fel Balthasarnál egy krisztológiai létértelmezéshez?

A Balthasar és Adrienne von Speyr közötti spirituális-teológiai szimbiózis általánosan ismert, jóllehet a Balthasarral amúgy rokon-szervező teológusok is gyakran lekiacsinylően szólnak róla. Egyik előadásában Ön kiemelte, hogy Adrienne szerint „a szubjektív tapasztalat mindig is egy objek-

elevenen megnyilvánuló, minden létezőt átható és legalapvetőbb — az arisztotelészi kategóriáknál magasabb rendű — kategóriáknak a sajátos rangját. A 2004. június 19-én Bázelen *A szeretet — a keresztény élet formája*. Hans Urs von Balthasar alapakkordja címmel tartott előadásomban megpróbáltam kiemelni az — Isten és a felebarát iránti — keresztény szeretetnek azokat az állandóit, amelyek meghatározzák Balthasarnak a transzcendentális léthatározományokra vonatkozó elgondolásait. Ahhoz, hogy felismerjük a teológiai szempontból tekintett teremtést jellemző szépséget, jó-ságot és igazságot, a teremtéssel szemben tanúsított — semmiből le nem vezethető — isteni szeretet síkján kell mozognunk; a teremtés áttetszősége, isteni teremtettségét tanúsító nyitottsága dicsőségként észlelhető, bukottságát Isten felkarolja és átalakítja, belső rendje pedig logikus struktúráként mutatkozik meg. Mindezek az egymást kölcsönösen fokozó aktusok a szeretetben tetőznek és egyesülnek, amely — újra hangsúlyozom: semmiből le nem vezethető módon — hordozza valamennyit. Elvégre: „csak a szeretet hiteles”!

Hogy a kérdésre megfelelő választ tudjak adni, Balthasar *Das Herz der Welt* című művére hívom fel a figyelmet. Ez az igen emelkedett nyelven megírt könyv arról tanúskodik, hogy Jézus Krisztust Balthasar nem csupán a legkiválóbb embernek tartotta, hanem az egész teremtett valóság (istenemberi) középpontjának is, történelmi és kozmikus Krisztusnak, aki nemcsak megalapoz, de újjászervez és átalakít is mindent. Ezért Balthasar szemében minden, ami formátlan, ami kaotikus, olyan „mozgássá” alakul, amely „a középpont érveréséből fogan meg, és ami kaotikus törekvésnek tűnt, az immár valójában nem más, mint a vér körforgása a kozmikus Krisztus testében” (169). A világ megteremtése, a bűnbeesés, az Istenember Jézus Krisztusban és általa nyert megváltás, a teremtés végidőbeli visszavétele és átalakítása — mindezt Krisztus hatja át és önti formába.

A teológia iránt érdeklődő olvasó Adrienne von Speyr műveiben — külső szempontból — a Szentírás különböző értelmezési horizontjaihoz kapcsolódó, rendkívül érzékeny felismerésekkel találkozhat. Szentírási kommentárjaiban olyan belső szemlélet nyilvánul meg, amelyet egyértelműen kontemplatív síkon alakított ki, szenvedett el és tapasztalt meg. Adriennénél újra megjelenik az Írás spirituális egzegézise, amely a középkori szerzetesek alapvető módszere volt: az *intelligere* (megértés) nála is *intus legere* (belső olvasás), amely nem pusztán az Írás irodalmi alakjának legbelső tartalmát, de szellemének mélységeit is meg tudja ragadni. Adrienne-nek sikerül oly világosan feltárnia, belülről feltárnia a Biblia titokba merülő összefüggéseit, hogy annak nyomán teljes evidenciával jelenik meg Isten titka. Olyan sajátos ajándékban részesült, amely

tfve adott tartalmat jelez, arra utal, s annak alapján kell megítélnünk”. Misztikájának jelentősége így teológiai tartalmához kötődik. Mit fedezhet fel a teológus Adrienne írásában?

Részben e karizmához kötődik Balthasarnak a nagyszombatot Krisztus tényleges haláltapasztalataként értelmező megváltástana és Isten belső életét „lefró” szentháromságtana. Sokan azt mondják, mindez csak teológiai kíváncsiság.

Vitatott Balthasar egyházértelmezése is, pedig gondolkodásának egyik legszebb dimenziója éppen inkarnatorikus egyházképe, amely nem hajlandó sem abszolutizálni az egyházat, sem feszültséget feltételezni az intézmény és a karizma között. Egyházértelmezése sok szempontból újszerű; ki kell-e békítenünk a hagyománnyal?

Balthasar életművéhez hozzátartozik az a negyvenes években szerkesztett könyvsorozat is, amelynek szöveggyűjtéseivel a válságos korban „egy szellemi Európa építőköveit” igyekezett összegyűjteni. Miféle viszonyt láthatunk nála Európa szellemi hagyományához?

arra képesítette, hogy mintegy Isten belső életébe helyezkedve értelmezze a bibliai írásokat. Azokban a teológusokban, akik már nem tudják, mit jelent az elmélkedés és a szemlélődés közegében viszonyulni a Szentíráshoz, mindez megütöztethet, azoknak viszont, akiket még érdekel az Írás lelki értelme, örömteli újdonság. Írásaiban továbbá szót ejt egy mindenestől karizmatikus természetű isteni küldetésről, amelyet megfelelő időben majd a nagyobb nyilvánosság is megismerhet.

Valóban két olyan tényezőről van itt szó, amely kapcsán gyakran éri bírálát mind Hans Urs von Balthasart, mind Adrienne von Speyrt. A két életmű összefüggései és szerkezete összességében azonban természetesen nem engedi meg azt a gyanút, hogy kitűzött határokat áthágó indiszkrécio és spirituális kíváncsiság mozgatja szerzőiket: ehhez mindkét életmű túlságosan komoly és átgondolt. A magam részéről hajlok arra, hogy az Isten belső életéről nyert felismeréseikből fakadó provokációt olyan karizmának tekintsem, amely hívő gondolkodásra készítet és azt tanúsítja, hogy Isten nem valamiféle vizsgálandó anyag, hanem eleven élet.

Nem hiszem, hogy Balthasar egyházszemléletét ki kellene békítenünk az egyházi hagyománnyal. Mindig is élő összefüggésbe ágyazódik ugyanis (a többé vagy kevésbé kézzelfoghatóan megmutatkozó *sentire cum ecclesia* módján): konkrétan az egyházi szellemű gondolkodásra és a szentek egyházban élt létére gondolok. A szenteket — Isten a tudója — gyakran sújtották az intézmény elmarasztaló rendelkezései, de szolidárisak maradtak az egyházzal, bár az kétségkívül nem minden esetben bánt velük megfelelő módon. Még ha bírálták is az egyházat, kritikájuk belülről fakadt, nem pedig a mai divatot követték, azaz nem rosszindulattal és távolságtartással vagdalóztak. Erre azért voltak képesek, mert az intézményi dimenziót mindig is a karizma dimenziójával összefüggésben látták; ezt az eleven kapcsolatot meggyőződésük szerint pedig az intézmény és a karizma esetleges távolsága sem számolhatja fel.

Balthasar szándéka először is egészen egyszerűen az volt — ahogyan újabb könyvében Manfred Lochbrunner világosan kimutatta (*Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger*. Würzburg, 2002) —, hogy Európa szellemi hagyományát jellegzetes, rövidebb szövegeken keresztül bemutassa, és így újra tudatosítja azokat az összefüggéseket, amelyek az elvakult nacionalizmus világnézeti harcai során feledésbe merültek. Ezzel egyidejűleg azonban kétségkívül az is célja volt, hogy mozgósítsa, és ezzel megerősítse a katolikus értelmiséget. Sajnálatos módon nekünk már csak emlék az az időszak, amikor még egyáltalán számolni lehetett efféle katolikus értelmiséggel. Ma már semmi ehhez foghatót nem látok.

„Béke legyen veletek”

ADRIENNE VON SPEYR

„Aztán újra szólt hozzájuk: »Béke legyen veletek!«
Amint engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket.”
(Jn 20,21)

A szerző János evangéliumát kommentáló négykötetes, több mint kétezer oldal terjedelmű műve 1949-ben jelent meg az eredetileg részben a kommentár kiadására alapított Johannes Verlagnál. Az itt szereplő szakasz a *Ge-burt der Kirche* (Az egyház születése) című, az evangélium 18–21. fejezeteiről szóló negyedik kötetéből származik (260–266).

Jézus újra békét ad nekik, de ezúttal az új valóságba vezeti be őket. Mert most küldetésüknek egy egészen új szakasza kezdődik meg, s másként nem indulhat útjára, csakis békében. Az új béke, amelyet most nekik kíván, közte és köztük van megalapozva; az a béke ez, amelyet át kell adnia nekik, s amely az Atyában élt békéből fakad: az egyértelműség, a nyugalom, az evidencia békéje. Az a béke, amely mindig ott hat egy meghívás kezdeténél. Az Úr már régóta hívást intézett hozzájuk, egyikükhöz a másik után, s arra választotta ki őket, hogy vele együtt járják útját; de mindeddig emberi, áttekinthető út állt előttük. Most viszont újfajta módon kell követniük őt, hiszen többé már nem lesz mellettük látható módon, s mert az új valóság alapjaként és alapvázaként a keresztséget ajándékat hozza nekik. Az új valóságban a rájuk háruló, felelősségvállalást kívánó szerepnek sokkal nagyobb jelentősége lesz, ezért viszonyuknak új gyökereket kell eresztenie a békébe. Merténi talán lehet a nyugtalanság állapotában, de küldetést csak békében lehet elfogadni. Keresni lehet nyugtalanul, még találni is lehet, de követés csak békében lehetséges. Van olyan pillanat, amikor az embernek teljes nyugalommal kell az Úr előtt állnia, hogy a nyugalom állapotában utasításaiban részesüljön. Külsőleg tekintve a jelenet meglehetősen zavaros: a tanítványok cselekvő állapotban, ugyanakkor látják is az Urat, aki passiójának gyümölcsét hozza el nekik, akinek küldetése már múltbeli, míg a tanítványoké csak most kezdődik meg, akikből örömben ezernyi kérdés kíváncsokra ki. Ami korábban történt, csak előkészület volt: a béke, amelyet először is nekik kíván, az a béke, amelyet már ismertek, s amely visszatér hozzájuk, mivel a korábban ismert Urat ismerik fel most újra. Ám ő már egészen más módon viszonyul Istenhez és hozzájuk, küldetése újfajta irányultságot nyert, minthogy most már úgyszólván egyszerre él bennük és Istenben. A keresztséget nem olyan esemény volt, amelyet maga mögött hagyta, a passió továbbél benne, egész eddigi cselekvése minden korábbinál erősebben gyökerezik az Atyában és bennük. Mindez mintha újra túlzott követelménye-

ket támasztana velük szemben. Ám amikor örömük nyugtalansága a tetőfokára hág, ő nem kezd bele abba, hogy lassan megnyugtassa őket, minden átmenet nélkül, váratlanul békét kíván nekik. Békében kell meghallaniuk, amit mondani kíván nekik, békében kell elnyerniük küldetésüket. Ha valaki nem békében fogadja el küldetését, voltaképpen nem is fogadja el azt. Bármennyire sürget is az idő: az apostoli küldetésnek mindig az Úrral való nyugodt, közvetlen kapcsolatban kell megképződnie. Az Úr szólítása, meghívása soha nem fogadható be nyugtalanul, csakis az ő békéjében, bármennyire is hánykódtak korábban indulatai a lélekben.

Amint engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket. Ugyanazzal a küldéssel. Nem létezik kétféle küldés: a Fiú küldetése és attól elkülönülve a tanítványoké és a keresztyenyeké. Csak egyetlen küldetés van, amely az Atyától származik, és amelyet a Fiú elfogadott. Eredetét és elfogadottságát tekintve minden további küldetés az elsőből táplálkozik. A küldetés szubsztanciája mindig az Atyától kiinduló és az Atyához visszatérő mozgás. Mindenkinek, aki követi őt, a Fiú örök küldetésének ugyanazon szubsztanciájában, ugyanazon irányultságában és határtalanságában ad részt. Végrehajtása során azután minden küldetés annak vonásait tükrözi, akire teljesítése rá van bízva, vagyis a bűnös vonásait, aki az Úr nevében *megpróbálja* végrehajtani annak akaratát. De még ha az Úrnak az is a szándéka, hogy egy küldetéssel valamilyen konkrét és véges dolgot érjen el, akkor is az *egész* küldetéssel ruház fel mindenkit, a mozgás, a követés meghatározta küldetéssel, s csak ezen adományon belül jelöl ki konkrét célt. Amit egy küldetésnek el kell érnie, az az egész küldetésen belül csupán egy pontot jelent. Aki megpróbál a Fiú nevében tevékenykedni, az a Fiú egész küldetésén munkálkodik. Korlátolt, kötöttségekkel terhelt természetével az ember a kegyelem segítségével elérhet valami konkrétat, valamilyen látható vagy láthatatlan dolgot, de feladata mindig az egész küldetés. Mert minden küldetés az Úr oszthatatlan szeretetét bizonyítja, s egyben az örök élet ígéretét hordozza. A szeretet és az örök élet közvetlen, osztatlan egész, és ez az egész alkotja a küldetés szubsztanciáját. A szeretet mintegy az anyaga a szellemi térnek. A küldetés pedig a mozgás benne. A szeretet és az örök élet önmagukban ugyan szintén mozgást alkot, de immanens mozgást. A küldetés viszont transzcendens mozgás. És a két mozgás végső soron mégis egy: a szeretet, amelyet az Úr ad, s amellyel az örök életet adományozza, mintegy önmagától az Atya felé tart, s a Fiútól is az Atya felé tart. Mert a Fiú pontosan ugyanazt a küldetést adja, amelyet az Atya adott neki. Amit odaajándékoz, az egylényegű azzal, amit ő maga birtokol. Különbség csak az elfogadásban van. A Fiú úgy fogadta el küldetését, hogy ami beléáradt, és amit elfogadott, az egy volt. Annyit fogadott el, amennyit az Atya közölt vele. Olyannyira rendelkezésére áll Is-

tennek és az Atyának, hogy már nincs különbség közte és között, ami be tud fogadni. Mi, bűnösök viszont csak részben fogadjuk be küldetésünket, megpróbáljuk talán elfogadni, de sok mindent elmulasztunk belőle. És amit befogadunk, azt a Fiú kegyelme révén fogadjuk el. A két küldetést szemlélő nem hívő talán nem is találna olyan vonást, amely alapján összehasonlíthatná a kettőt. Az Úrban talán csak egy nagy embert látna, egy vallásalapítót, minket pedig követőinek tartana. Ezért pedig nem is találna kapcsolódási pontot közte és köztünk. Egy hívő viszont talán elsősorban kudarcunkat fedezné fel, ha valóban objektíve látja, amit teszünk. Mindenekelőtt a keresztények hasztalan erőfeszítéseit látná. De hogy a küldetés mégis egységes legyen, az Úr egésszé kerekít mindent. Szeretetével és az örök életének közlésével hozzáigazít bennünket küldetésünkhöz. És nem akarja, hogy folytonosan lehetőségeink korlátozottságára reflektáljunk: „Ha kevesebb bűnöm lenne, ha több tehetségem, szilárdabb egészségem lenne...” Ehelyett egyszerűen azt kell tennünk, amire képesek vagyunk, anélkül, hogy azt méricskél-nénk, vajon meddig jutottunk. Mivel az Úr az örök élet szemével szemlél minket, és nem a küldetés (még csak nem is az ő küldetésének) szemével, mindent egésszé kerekíthet, küldetésünket saját küldetéséhez igazíthatja. S bár a mi beteljesülésünk semmiképpen sem az övé, mégsem hagyja, hogy aránytalanság legyen az ő örök élete és a mi örök életünk között, amelyet ajándékként tőle kapunk. Közte és köztünk nem „tisztá oldat”, hanem sajátos ozmózis alakul ki. Egy orvosnak módjában áll, hogy gyógyszereket írjon fel betegének; de a beteg talán nem a gyógyszerektől gyógyul meg, hanem attól, amit az orvos személyén keresztül nyert el, egy olyan meghatározhatatlan dologtól, amit nem lehet teszteknek alávetni. Az Úr sem valamilyen tőle elválasztható kegyelem gyógyszerével táplál minket, hanem tulajdon vérével, s így — átömlesztve belénk az örök életet — kerekíti egésszé küldetésünket.

Ahogy tehát őt küldte az Atya, úgy küldi ő is őket. Ő, aki részese az Atya örök életének, az Atya lényegének, aki mint Isten átlátja küldetését, úgy küldi őket mint képviselőit, őket, akiknek a hite gyenge és csekély, akiknek még csak homályos sejtésük sincs küldetésükről, s akik önmagukban nem is birtokolják azt a szeretetet, amelyet ő az Atyától nyer. És mégsem riad vissza attól, hogy küldetéssel ruházza fel őket. Úgy küldi őket, ahogyan az Atya küldte őt, anélkül, hogy folytonosan számadásra szólítaná őket. Bizalommal van irántuk. Am jóllehet szeretetével saját testvéreinek tekinti őket, pontosan tudja, hogy ha nem áll mellettük, ha nem támogatja őket szeretetével látható módon és szünet nélkül, akkor semmi másra nem képesek: szükségképpen elbuknak, és eltaszítják maguktól küldetésüket. Mégis felruházza őket vele. Más utakat is választhatott volna. A világban

maradhatott volna mindaddig, amíg minden részesül a megváltásban. Megkímélhette volna őket a küszködéstől is. De nem így dönt. Úgy küld mindenkit, ahogyan az Atya teremtette, mint az Atya teremtményét, aki már eljövedele előtt is volt. Az egyetlen új dolog, amit nekik ad, az, amit elhozott nekik: az Atya iránti szeretete. Nem mentesíti tehát őket a bukás lehetőségétől. Semmilyen kísértést nem vesz le a vállukról. Csak valami újjal ruházza fel őket: a szeretettel, az Atya iránti szeretetének bizonyítékával. Tudásukat és lényüket valami olyannal gazdagítja, amit egyáltalán nem ismertek, amire egyáltalán nem vágyakoztak, az Atya iránti szeretetével. És mert ez a szeretet, amely elsősorban megdicsőíteni és imádni akarja az Atyát, gyengéd és tapintatos, érintetlenül hagyja a teremtményeket, és, miután szenvedett értük, csapán újra az Atya iránti szeretetének titkát adja nekik. Az ellenkezőjét teszi annak, amit az emberek tenni szoktak: nem hasonítja magához az embereket, hogy jobban szerethesse őket. Szeretetében a Fiú csak az Atyához válik hasonlóvá, az embereket pedig az Atyához hasonítja, úgy, hogy azt adja nekik, amit az Atya már birtokol: az Atya iránti szeretetét. Evangéliumával nem hoz semmi olyat, ami csökkenést vagy növekedést eredményezne a teremtmények természetében, pusztán és csakis kegyelmét, vagyis az Atya iránti szeretetét. Nem ad semmilyen földi kényelmet, nem hoz javulást a világ állapotában, még csak a bűnre vezető alkalmakat sem nyesi vissza, nem hoz fejlődést a társadalmi és morális viszonyokban. Mindehhez nem nyúl hozzá; nem változtatja meg az emberiség problémáit, csak egyvalamit hoz el: a szeretetet. Ezáltal számos földi dolog talán még nehezebbnek és kilátástalanabbnak tűnik. Ez nem érdekli őt. Csak egy dolgot akar: a szeretet gyarapodását. Mielőtt megjelent volna, az élet talán egészen elviselhető, az emberek megelégedettek voltak. S akkor megjelent ő, és felajánlotta az embereknek szeretetét. Ezzel minden összezavarodott; a beteljesülés és a lemondás egyszerre megjelent a színen. De az Úr élete is csupa teljesség és lemondás, mert küldetés volt. Amikor szeretete betör a világba, életünk kitör kicsiny keretei közül, mivel szintén küldetésbe ágyazódik. Az Úr kipróbálta, milyen az, Istent szeretni, és mégis élni.

HANS URS VON BALTHASAR MAGYARUL

A 2004-es év végén három Balthasar-könyv is napvilágot látott a Sík Sándor Kiadó gondozásában: *Vizsgálatok meg mindent. Beszélgetés Angelo Scolával, Számvetés és A dicsőség félfénylése. Teológiai esztétika, I. kötet: Az alak szemlélése.*

1. Az interjú a *Megközelítések* sorozat első köteteként jelent meg. Mivel egy teológusnál vagy filozófusnál feltételezzük, hogy gondolkodásának van egy szíve-közepe, és lényegében azt szeretnénk leginkább megismerni, és nem akarunk elveszni írásai tömkelegében, ez a könnyed stílusú beszélgetés komoly segítséget nyújt, hogy a Balthasart mozgató legmélyebb impulzusokhoz közelebb kerüljünk.

Elmeséli, hogyan alakították személyes emberi kapcsolatai szellemi útkeresését. Kifejti, miként kellene az egyháznak megmutatkoznia, hogy rajta keresztül az emberek az igazi Krisztusra találjanak. Megfogalmazza fenntartásait Rahner teológiai nézeteivel és a felszabadítási teológia szükségességével szemben. Szól többek között a zsinat utáni egyházi válságról, a keresztény szemléldről, az egyházatyák és a középkor írásmagyarázatáról, a zsidóság és a kereszténység együttes létezéséről (jóllehet Istennek csak egyetlen népe van), a mai technikai civilizációról, a keresztény kultúráról, a teljes s nem egy „részekre szabdal” Krisztus bemutatásának szükségességéről, a magukat katolikusnak tartók Róma-ellenes magatartásáról, a lelki-ségi mozgalmakról, az ökumenikus párbeszédéről, az egyház fejlődésének lehetséges értelméről, a szexualitás keresztény felfogásáról, a teológiai reményfoglalomról, Adrienne von Speyr tanításáról és a világiak egyházban betöltött szerepéről.

2. A *Számvetés* című munkában (az *In persona* sorozat első kötete), azokat az írásokat találjuk egybegyűjtve, amelyekben a szerző mintegy tízévenként saját írói munkásságát értékelte. A kötetet az 1975-ben készült *Lélek és tűz* című, Michael Albusszal folytatott beszélgetés zárja, mely számos ponton megvilágítja az előző szövegeket.

Gazdag írói és fordítói tevékenységére gondolva az a szándék vezette a szerzőt írásainak bemutatató összegzésében, „hogy összefüggések és szándékok feltárásával megkönnyítse az olvasó dolgát”. Balthasart az egyházi köztudat Rahner mellett a 20. század másik legnagyobb teológusának tartja. Megmosolyogtató parado-

xon előtt állunk: a teológia művelésére korunkban két olyan személy tette a legnagyobb hatást, akik közül az egyik (Rahner) „dilettánsnak” vallotta magát a hittudományban, a másik pedig germanista lévén nem is szerzett doktrátust teológiából, és teológiát sem tanított. Mindketten anélkül váltak teológiai „óriássá”, hogy törekedtek volna erre. Épp ezért érdekes, hogy szellemi-lelki fejlődésének egy-egy szakaszában, mi motiválta Balthasart az írásra, s pontosan milyen helyet jelöl ki életében teológiai munkásságának.

1945-ben a teológia átalakításához való hozzájárulás vágya vezette, „hogy a mai embert újra Isten, Krisztus, az egyház élő szívének közelébe vezessük! Mennyi mindent kellene tennünk még ahhoz, hogy a modern gondolkodás termékenyen összekapcsolódhasson a patrisztikával és a skolasztikával!”. Taníthatott volna Rómában a Gergely-egyetemen, átvehette volna Guardini keresztény világszemlélet-tanszékét, ő mégis visszautasította a professzori felkéréseket, hogy szabadabban eleget tehessen személyes küldetésének. Bevallja, hogy életében „az íróskodás mellékes mozzanat” volt, középpontjában egészen más szándék állt, mégpedig „az egyház megújulásának előmozdítása, olyan új közösségek kialakításával, amelyek a Jézus evangéliumi tanácsait követő radikális keresztény életformát összekapcsolják a világban élt élettel”. Az Isten akarata iránti hűség, személyes küldetése teljesítésének szándéka miatt lépett ki a jezsuita rendből, és alapította meg a Johannes Gemeinschaftot, valamint a könyveit kiadó Johannes Verlagot. Adrienne von Speyr volt az, aki mindebben nagy hatással volt rá. Balthasar elmondása szerint ő „tárta fel az Ignációtól a jánosi teljességhez vezető utat, s így lefekette azt az alapot, amelyre az 1940-től kiadott munkáim nagy része épült. Adrienne életműve és az én műveim sem pszichológiailag, sem filológiailag nem választhatók el egymástól.”

Az 1955-ös írásában három téma köré csoportosítva mutatja be műveit: 1) Isten teljességének kinyilvánulása Jézus Krisztusban; 2) az egyház mint Krisztus teljessége; 3) az egyháznak a világba vetített ragyogása. (Az 1965-ös szövegben ugyanígy, de fordított sorrendben.)

Ismerteti, hogyan fedezte fel az egyházatyákat, a nagy katolikus költőket, mit kívánt kifejezni nagy trilógiájának kötetekben, miképpen fáradozott megteremteni az ökumenikus és a nem keresztény vallásokkal folytatott párbe-

széd lényegi előfeltételeit. Bemutatja, hogyan jöttek létre az egyes szerzőknek (pl. Barth, Buber, Bernanos, Guardini) szánt művei, a spiritualitás körébe vágó írásai (Krisztusról, Máriáról, az egyházzal, a szemlélődő imádságról), miért készített fordításokat az egyházatyák, középkori és modern teológusok műveiből.

Mivel minden tudományból következik sajátos módszere, Balthasart az az alapelv vezérelte, hogy a teológia egyedülálló *szisztémájának* felfedezésére és a kinyilatkoztatás bemutatásában az ehhez való feltétlen hűségre törekedjen. Megfogalmazza az egyház hiteles, teljes programját, ami nem más, mint „a legteljesebb kiragyogás a világba Krisztus legszorosabb követése által”. A zsinat utáni megújulási törekvésekkel kapcsolatban igen kritikusan fogalmaz, mert „a világ felé megnyíló kereszténység programja egyoldalú”, a befelé fordulásra éppannyira szükség van; a cselekvésnek ugyanolyan mértékű szemlélődéssel kell összekapcsolódnia. Csak akkor tudjuk közvetíteni a kereszténység üzenetét a mai világ számára érthető nyelven, ha előbb „legsajátabb lényege és belső középpontja szerint tárjuk föl és mélyítjük el a kereszténység eszméjét”. Nemcsak a kereszténységben, hanem az egyes bemutatott szerzőknél is szüntelenül azt keresi, ami a középpontból sugárzik. Megtudjuk, hogy művei nem az aldiszciplínák és traktátusokká fragmentálódott akadémiai teológia mércéi szerint készültek, „ezért nem különösebben alkalmasak arra, hogy disszertációkat írjanak belőlük”. Ebből érthető is, miért árasztanak frissességet és üdéséget: nem töredékek intellektualista bemutatása ugyanis a céljuk, hanem mindig Isten egész feltárulkozásának és teljes önközlése eseményének felragyogtatása, s az olvasó bevonása a Krisztusban felfénylő dicsőség terébe.

3. A dicsőség felfénylését sohasem tekintette főművének, hanem csak egy töredéknek életműve egészében. Már ennek az első kötetnek az előszava egy triptichon első szárnyaként mutatja be az esztétikát. Trilógiájának (esztétika, dramatika, logika) megírásában az a cél vezette, hogy a kereszténység egyedülálló és páratlan tartalmát egységes képként mutassa be. Az esztétika az isteni dicsőség epifániájáról, emberhez közeledéséről, embernél időzéséről, felfényléséről, észlelésének lehetőségéről szól. A dramatika Isten átalakító cselekvését mutatja be, amely az isteni és az emberi szabadság között a teremtésben és a történelemben kibontakozó drámai eseményben történik. A logika utólagos módszertani reflexió arra, amit az első két rész kidolgozott, azt vizsgálja, miként nyílik meg a filozófiai igazság az igazság krisztusi formájára, miként fejezhető ki a dráma emberi szavakkal.

Balthasar sajnálta, hogy sokan „teológiai esztétának” titulálták, az esztétikával egyszerűen csak segíteni akart, hogy visszavezesse a teológiát arra a „fővágányra, amelyet elhagyott”.

Egyedül az esztétikai kiindulópont felel meg a teológia „tárgyának”, mert objektív szempontból az a fontos, hogy hagyjuk lenni, engedjük megmutatkozni azt, ami felragyogtatja önmagát. A feltárulkozó isteni szeretetet csak hódolattal, csodálattal és imádással szemlélhetjük. Hogy ne szorítsuk be szűkös kategóriáinkba, engednünk kell, hogy a kinyilatkoztatás maga mutassa meg alakját, hogy bevonjon minket isteni terébe, és maga értelmezze önmagát türelmetlen megérteni akarásunkat megelőzően. „Az elsődleges feladat az, hogy egyáltalán észrevegyük Isten kinyilatkoztatását, Isten pedig csak fenségében, dics-fényében ismerhető meg, abban, amit Izrael *kabódnak* és az Újszövetség *glóriának* nevez, az emberi természet és a kereszt »inkognitója« ellenére is. Ez azt jelenti, hogy Isten elsődlegesen nem tanítóként jön el hozzánk (»igaz«), elsősorban nem célra törő »Megváltóként« (»jó«), hanem azért, hogy megmutassa és szétsugározza önmagát, örök szentháromságos szeretetének dicsőségét, dicsőségének ezt az »érdek nélkülségét«, amely ugyanúgy jellemzi a valódi szeretetet, mint a valódi szépséget.”

A teológiai esztétikának, de tulajdonképpen az egész trilógiának e bevezető kötete után a következőben — Balthasar szándéka szerint — a keresztény-krisztusi Egész teljes szimfóniája felcsendül, s ezért különös érdeklődésünkre tarthat igényt: „Ha azt kérdeznék tőlem, az Esztétika mely kötetein dolgoztam a legnagyobb örömmel, azt válaszolnám, hogy azon a két részköteten, amelyben tizenkét nagy teológus bemutatására vállalkoztam, Irenaeustól kezdve Szolovjovig; e tizenkét gondolkodó együttvéve megszólaltatja azt, amit hallhatóvá szerettem volna tenni.”

A Sík Sándor Kiadó e három könyvvel lép a könyvpiac porondjára. Lázár Kovács Ákos, a kiadó egyik alapító tagja és felelős kiadója elmondása szerint elsősorban Balthasar és Adrienne von Speyr teológiáját kívánják megismertetni, emellett pedig olyan munkákat adnak majd közre, amelyek ma is aktuális formában mutatják be a keresztény gondolkodást, így például Bernhard Welte, Erik Peterson, Wolfhart Pannenberg műveit. Olyan kiadó kezdte meg tehát működését, mely kizárólag mérvadó teológiai és vallásfilozófiai könyvekkel segít kereszténységünk értelmi elmélyítésében és hiteles megélésében. (Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2004)

TÓZSÉR ENDRE

YVES R. SIMON: TEKINTÉLY ÉS TÁRSADALOM

A *Fides et ratio* vallásbölcseleti sorozat egyik újabb kötetét Kovács Benedek fordította. Megjelentetése időszerű tette a Szent István Társulatnak, hiszen a tekintély szemünk láttára homályosul el, s ennek okát legtöbbször azok tetteiben és szavaiban kereshetjük, akiknek kötelessége a tekintély méltóságának őrzése volna. „Az autoritás az a hatalom, amely kötelező szabályaival egységbe kovácsolja a közös cselekedetet.” — írja a Franciaországból Amerikába emigrált szerző, s ez így is volna, ha a közvélekedés nem kételkednék az autoritás erkölcsi erejében. A tekintélyelvűség évszázadokon át feltétlen engedelmisséget jelentett. Ám az önként vállalt engedelmisséget kiüresítette az a diktatórikus, elsősorban a 20. században virágzó társadalmi formáció, amely a belátáson alapuló magatartást erőszakkal vasalta ki az állampolgárokból. E században újra született az a felvilágosodás kora óta kialakult vélemény, mely szerint az engedelmisségnek feltétel nélkülinek kell lennie.

A nem éppen könnyen emészthető fejtegetések során a szerző elsősorban azt bizonygatja, hogy a demokrácia és a tekintélyelvűség egymást gazdagító kölcsönhatásban vannak, a tekintély próbaköve a demokrácia egészséges működése. Ha ez az igazság nem valósul meg, akkor alighanem a demokrácia működésében, intézményrendszerében kell a hibát keresnünk. Kérdés, vajon azokban az államokban, amelyek évtizedekig a diktatúra nyomása alatt sínylődtek, érvényesek-e azok a modellek, amelyeket a szerző állított föl francia és amerikai tapasztalatai nyomán. Nem lehetséges-e, hogy Európában még ma is kétféle tekintélyelvűség létezik: egy nyugat-európai és egy másik a törékeny demokráciákban, amelyekben az elmúlt évtizedek során a tekintély fogalmához negatív jelentéstartalmak tapadnak, s a megváltozott társadalmi formációkban is fel-felmerülnek. Részben azért, mert a demokráciát is tanulni kell, s működtetőiben is él egyik-másik régi hatalmi reflex.

Paul Richard Blum a könyv utószavában írja: „Az Európai Unió jelenlegi szociálpolitika keretét a szolidaritás és a saját felelősség fogalmait alkotják. Ez jól tükrözi az Egyesült Államok kapitalista gondolkodásának befolyását, ami azonban megfelelkezik a közös ügyről, a közösségről, amelyre minden egyéni és politikai cselekedetnek irányulnia kellene.” Kellene,

mondja óvatosan az utószó szerzője. Tapasztalatai szerint a közösség szolgálatára, gazdagítására irányuló szociálpolitika többé-kevésbé illúzió, de még a szolidaritás is csak szavakban jelenik meg. Yves R. Simon mindenesetre a társadalomnak és a tekintélynek olyan ideális kölcsönhatását rajzolta meg, amely talán valamikor meg is valósulhat. (*Szent István Társulat*, Budapest, 2004)

RÓNAY LÁSZLÓ

LOSONCZI PÉTER — XERAVITS GÉZA (szerk.): VITA ÉS PÁRBESZÉD A monoteista hagyomány történeti perspektívában

A szekularizáció ellenére a vallás olyan társadalmi valóság, amellyel az élet szinte minden területén szembesülünk, és amely iránt a nagyközönség körében is fokozódik az érdeklődés. Ezt tükrözik a magyar felsőoktatásban egyre jobban elszaporodó vallástudományi szakok, intézetek. Ilyen például az evangélikus egyháztól és hittudományi egyetemtől semmiképpen sem függetleníthető Goldziher Intézet, amely a neves iszlám szakértőről kapta a nevét. Ennek égisze alatt jelent meg az a Losonczi Péter és Xeravits Géza szerkesztette tanulmánykötet, amelynek vezérfonala a *vallásköziség* (interreligiozitás). A szerkesztők megítélése szerint ez ugyanis az a „jelenség, amely lényegileg határozza majd meg a 21. század szellemi, politikai, kulturális — és akár gazdasági — történetét. Kötetünk prognózisra nem vállalkozik — írják a *Bevezetésben* —, ám reméljük, ez a történelmi tabló számos szemponttal és megfontolással hozzájárulhat a kérdés magyarországi továbbgondolásához” (9).

A „vallásköziség” fogalom tényleges tartalmi meghatározásán Xeravits Géza (*Interreligiozitás mint irodalmi fikció az Ószövetség „udvari elbeszéléseiben”, 11–23*) a „vallások kölcsönös kapcsolatát, és ennek eredményeképpen különböző vallások egymást gazdagító, avagy egyszerűen csak adott rendszerüket új szempontokkal színező kétoldalú viszonyát” érti. A szerző tehát ebből a perspektívából közelít „az ószövetségi zsidóság és közvetlen környezete vallási és szellemi összefüggésének egy sajátos” aspektusához (11). Ez pedig nem más, mint a környezeti behatások okozta vallási krízis, és annak az úgynevezett „udvari elbeszélések”-ben jelentkező megoldási kísérletei: József-novella (Ter 37–50), Eszter és Dániel könyve. A tanulmány a

kérdést alapvetően irodalmi és teológiai („zsidó” és „pogány”, 16) megközelítésben tárgyalja. Kidomborítja az elbeszélések közös jellegzetességeit (helyszín, szereplők, cselekmény), elemzi a műfaj eredetét, hangsúlyt fektet a fejlesztések kimutatására, és végül feltárja azok „megoldás” jellegét. Azáltal azonban, hogy a szerző ezeket a teológizáló irodalmi alkotásokat „kegyes irodalom”-nak tekinti, bizonyos értelemben ki is zárja azok vallásközigazgatását, „kétoldalú viszonyát”. Ezek az írások ugyanis elsősorban belső használatra, az adott vallási közösség identitástudatának a megerősítésére szolgáltak: Istenük mindennütt jelen van, és minden körülmény között hatékonyan működik a hozzá töretlenül hűségeinek javára. „Izrael Istene így felfoghatóvá és elfogadhatóvá lesz a pogányok számára is, akik, ha zsidóvá nem is válnak, ennek az Istennek nagyságát, s közvetve az Ő népének méltóságát kénytelenek elismerni” (23).

Czachesz István (*A korai kereszténység és az antik irodalom: elhívási történetek az apostoli aktákban*, 25–41) szintén a kölcsönhatások kérdését veti fel, mégpedig a „kereszténység és a görög-római vallás” esetében. Tanulmányában azonban szinte kizárólag „irodalmi kölcsönhatások”-ról esik szó. Az apostoli akták rövid körülírása és az elhívási történetek elemeinek a meghatározása után a szerző ismerteti a filozofusok (Epimenidész, kitioni Zénon, Dión Chrysostomos) életében, illetve az antik regényekben szereplő elhívási történeteket. Ezt követően kerül sor az apostoli aktákra, ahol Pál, János és Tamás apostolok elhívásának az elemzése köti le a figyelmet. Kérdés azonban, hogy az apokrif aktákban, amelyekben a hangsúly elsősorban a cselekedeteken (például Péter) vagy az utazásokon (például Pál vagy András) van, lehet-e ténylegesen „elhívás történetek”-ről beszélni? János és Tamás szövegösszefüggésből kiragadott példája mindenképpen erőtetettnak tűnik (lásd *Az apostolok csodálatos cselekedetei*. Budapest, 1996). Arról nem is beszélve, hogy az egyes apokrif cselekedetek névadó apostolai elsősorban Krisztust tekintik modelljüknek, akitől küldetésüket kapták, s akinek megkezdett művét folytatják valamiféleképpen az emberek között.

Zsengellér József (*Jézus és a samaritánusok: egy interreligiozitás kezdete*, 43–67) az evangéliumokból ismert — de napjainkban is létező — samaritánus vallás krónikairódmájából közöl magyarázatokkal ellátott fordítást (a *Széfer ha-Jamimot*). Ennek köszönhetően betekintést nyerhetünk abba, hogy a samaritánusok néhány évszázad távlatából hogyan látták Jézust, és hogyan tekintettek a kereszténységre. Kérdés azonban, hogy az újszövetségi iratok kapcsán

lehet-e ténylegesen a samaritánusokra vonatkozó „őskeresztény reflexiók”-ról beszélni? Nem lehetséges inkább, hogy az első generációs Krisztus-követők megfogalmazásai (Máté, Lukács, János) többnyire a korabeli judaizmus szemléletét osztják? Ebben az esetben nem annyira interreligiozitásról, hanem elsősorban egy „közös gyökertű” vallási szétfejlődéséről van szó, ami a judaizmus és a kereszténység esetében is fennáll. Ennek tükrében pedig a történeti perspektívától idegen, csakis egyfajta „missziós” ihletésű teológiai megközelítésnek tekinthetjük azt a kijelentést, miszerint „a jézusi irány célja a három belső interreligiozitásban élő csoport (ti. a zsidók, a samaritánusok és a keresztények) egyesítése a kereszténységben” (67). Ugyanakkor nem hagyhatom szó nélkül azt a tárgyi tévedést sem, amely „Nagy Konstantinusz 312-es milánói ediktumát”-nak tulajdonítja a kereszténység államvallássá tételét (43/1). I. Konstantinusz és Licinius császárok 313 júniusában a teljes vallásszabadságról rendelkeztek. A kereszténység csak Gratianus, II. Valentinianus és Theodosius 380-ban kiadott *edictuma* következtében vált egyedüli államvallássá (*Római történeti kézikönyv*. Budapest, 2001).

Bakos T. Gergely OSB (*Kereszténység és iszlám? Egy késő középkori levelezés margójára*, 69–85) tanulmánya már a vége felé közeledő keresztény középkorba kalauzol bennünket. Írásának célja „két gondolkodói arckép fölvázolása” (69). Nicolaus Cusanus (1401–1464) és Johannes de Segovia (1393–1458) a török hódítás, és főleg a Konstantinápoly eleste (1453) következtében jelentkező iszlám kihívásra keresték a békés válasz lehetőségét. Levelezésükből a másik (az iszlám) megismerésének és a párbeszéd kezdeményezésének a szükségessége bontakozik ki; még akkor is, ha mindez nem mentes az előítéletektől és a missziós szándéktól. De, ahogy a szerző megfogalmazza, példájukból „annyit mindenképpen levonhatunk tanulságként, hogy e feladat teljesítéséhez egyszerre van szükség általános emberi nyitottságra, igaz keresztényi (felebaráti) szeretetre, és szellemi elkötelezettségre” (85).

Juhász Gergely (*Antwerpen szerepe a nyugat-európai bibliafordítások történetében*, 87–117) biblia tudományi, és bizonyos értelemben helytörténetinek is tekinthető írásában szintén a középkor elevenedik meg. A szerző „a modern angol bibliafordítás atyjának” (87) is tekintett William Tyndale (1494–1536) élete antwerpeni szakaszának kulturális hátterét igyekszik feltárni. Ezáltal pedig mintegy izelítőt nyújt a humanizmus és a reformáció által elindított szellemi pezsgésből, illetve feltárja Antwerpen jelentőségét ebben a folyamatban. A 16. században

ugyanis a gazdag kikötőváros fontos nyomdaipari központtá is vált, ahol az egyes népnyelvi Bibliák fordítása és kiadása megtermékenyítőleg hatott egymásra. Az ebben „a vallási tolerancia és az interkonfesszionális légkör” jellemezte környezetben született bibliafordítások pedig rányomták bélyegüket „a francia, angol, holland és dán kultúrnyelv kialakulására” (117).

Utasi Krisztina (*A Lavater–Mendelssohn-vita vallásfilozófiai háttere*, 119–149) tanulmánya — amely egyben azt is sugallja, hogy egy nagyobb terjedelmű egész kiragadott része csupán — sajnos nem illik bele az interreligiozizás tárgykörébe. Hiszen témája egy olyan filozófiai vita, amely sokkal inkább szól a szembenállásról, mintsem a kölcsönhatásról vagy a kétoldalú viszonyról. Az írás ugyanis arról értekezik, hogy Johann Caspar Lavater (1741–1801), zürichi lelkész és „a 18. század felvilágosodás-ellenes teológiájának egyik legkülönösebb alakja” (Görfői Tibor – Kránitz Mihály: *Teológusok lexikona*. Budapest, 2002, 220), miként szólította fel Moses Mendelssohnt (1729–1786) „a zsidó vallás isteni mivoltát alátámasztó filozófiai alapok” kifejtésére — és ennek hiányában a megtérésre.

A könyv vezérfonalául választott tematikának kétséget kizáróan a Losonczy Péter (*Vallási pluralizmus: elmélet és gyakorlat. Vallásfilozófiai megfontolások*, 151–165) írása felel meg a leginkább. Ebben minden bizonnyal az is szerepet játszik, hogy ő John Hick pluralista vallásfilozófiájának részletesebb és világosan áttekinthető bemutatását választotta tanulmánya tárgyául. Ennek keretében reflektál a pluralizmus és az exkluzív igazságigény találkozásából szükségszerűen fakadó feszültségre. A szerző megítélése szerint azonban az, hogy „nem vagyunk képesek egymást tisztelve és megbecsülve egymás mellett élni, nem a vallási tradíciónk hibája, hanem a magunké” (164). Ez pedig mindenképpen egy nagyon lényegre tapintó meglátás!

Összgezésként azt lehet mondani, hogy a tanulmányokból — amelyeknek önmagukban megvan a sajátos értékük — nem rajzolódik ki a *Bevezetés*ben remélt „történelmi tabló” (9). Az olvasó csupán érdekes mozaiktöredékekkel szembesül, melyekből azonban nem igazán tudja összerakni magát a mozaikot. A historiográfia ugyanis egy más műfaj, míg a kötet szerzői elsősorban teológusok és filozófusok. Így a monoteista hagyomány (vagy helyesebben hagyományok) történeti perspektívában történő megközelítése joggal képezheti egy következő kötet tárgyát. (*Dialogos; Goldziher Intézet–L'Harmattan*, Budapest, 2004)

JAKAB ATTILA

NACSHÁK GERGELY ANDRÁS — SOÓS SÁNDOR: ÁTHOSZ, A SZENT HEGY, AZ ISTENSZÜLŐ KERTJE

Lehetetlenre vállalkozik az, aki meg akarja ismertetni az észak-görögországi Áthosz-hegyen zajló szerzetesi életet, mert a természeti környezet és a kolostori épületek, a templomok és az ikonok, illetve minden más látható dolog is sokat nyom a latba, a hangsúly azonban mégis a láthatatlanon van.

Az ortodox szerzetesek buzgó és szakadatlan lelki fáradozásában rejlik az Istenszüllő oltaima alatt álló Szent Hegy varázsának az igazi titka. Ha megkérdezi az ember a monostorok lakóit — ha ez egyáltalán lehetséges, mert választ nem mindenkitől kaphat a kérdező — az életmódjuk felől, kiderül, hogy az legtöbbször az egyhangú és fáradságos napirend teljesítéséből, illetve a sokórás istentiszteleteken való részvételből áll. Böjt, virrasztás, ima, zsoltározás, leborulások és a napi munka, amellyel minden szerzetes meg van bízva, és ami nem más, mint maga az engedelmesség. Különlegeseek az ünnepeik, ahol minden momentum apróra meg van határozva. De ha mindezt megismertük, még mindig nem fogjuk tudni, mi az igazi motorja ennek a szerzetesársadalomnak. Nem fogunk tudni belelátni az életüket Istennek szentelő remeték és közösségben élő szerzetesek szívébe, hacsak nem azonosulunk velük.

A szerzők több ízben jártak az Áthosz-hegyen, mindig örömmel és szeretettel, ami nélkül e kézikönyv tartalmát sem megérteni, sem megírni nem lehet. A könyv minden lehetséges módon körüljárja tárgyát: leírja Áthosz történetét, kitér az ortodox monasztikus hagyomány legkiemelkedőbb képviselőinek az életrajzára, megadja a húsz nagy monostorral kapcsolatos legfőbb információkat, kis történeteket közöl a szerzetesek életéről, valamint áthoszi szótárral és számos hasznos szövegmagyarázattal szolgál. Aki nagyszabású lelki dolgokra vágyik, az is megtalálja csemegéjét. Külön figyelmet és dicséretet érdemel a kötet gazdag képanyaga, amely számos magyar zarándok legkülönbözőbb szemzőgből készített fényképeit is tartalmazza.

A könyv jó szívvel ajánlható sokféle olvasónak: azoknak, akik lelki haszonért olvassák, kutatóknak, akik adatokat keresnek, Áthoszra készülődő zarándokoknak (a természeti körülmények zordsága miatt minden látogató zarándokká válik itt) és mindazoknak, akiket megérint a szent helyek vonzása. (*Pródromosz könyvek; Kairosz Kiadó*, Budapest, 2004)

PIKLER MIHÁLY

KIBÉDI VARGA ÁRON: OLDÁS

Kibédi Varga Áron Amszterdamban él és a francia irodalom professzoraként tevékenykedik. Verseskötetei, irodalomtörténeti tanulmányai korábban nyugati magyar kiadók, újabban budapesti, pozsonyi és kolozsvári kiadók gondozásában jelennek meg. Igen eredeti, hatalmas erudícióval dolgozó esszéíró, aki mind a régi magyar irodalomban (például Gyöngyösi István költői világának elemzésében), mind a huszadik századi magyar irodalomban (például Krúdy regényszerkezeteinek vizsgálatában), mind a modern világirodalomban (például Paul Celan költészetének értelmezésében) figyelemre-méltó tanulmányokat adott közre. Emellett, mint erdélyi származású író, mindig szeretettel kommentálta az erdélyi magyar irodalom teljesítményeit. Ezeket a tanulmányait 1999-ben Pécsen *Szavak, világok*, ugyanebben az évben Kolozsváron *Noé könyvei*, majd 2003-ban Pozsonyban *A jelen* című köteteiben válogatta egybe.

Most azonban nem az esszéíró Kibédi Varga Áronról szeretnék szólni, hanem a költőről, aki eddigi verseskönyveivel (*Kint és bent*, 1963; *Téged*, 1973; *Szépen*, 1991) és most *Oldás* című kötetével tanúsítja, hogy a nyugati magyar irodalom legjobb költőegyéniségei között van a helye. Az emigráns költőnek egészen más személyes stratégiát, mondhatnám így: nyelvi stratégiát kell követnie, mint a magyarországinak vagy az erdélyinek, a felvidékieknek, a vajdaságinak. A Kárpát-medencében élő magyar költészet számára is alkotói kérdés lehet maga a nyelv, ennek a kérdésnek azonban mindig (nyelv)bölcséleti háttere van, minthogy a nyelv mibenlétének, használhatóságának és korlátozottságának a kérdése a modern lírában, és miként ezt, mondjuk, Babits, Weöres vagy Pilinszky költészete tanúsítja, a magyar lírában is minduntalan előtérbe került.

A nyugati világban élő magyar költő számára a nyelv (az anyanyelv) kérdése ennél személyesebb és izgatóbb, már csak annak következtében is, hogy a maga értelmiségi-polgári létformájában egy bármennyire tökéletesen elsajátított, de mégis csak idegen nyelven kell kommunikálnia (Kibédi Vargának, mint amszterdami lakosnak hollandul és mint egyetemi tanárnak franciául), ugyanakkor a maga alkotói, tehát leginkább személyes létformájában anyanyelvét kell használnia. A modern nyelvfilozófia kihívásai ezért a nyugati magyar költő számára személyes kihívásokat is jelentenek. Az amszterdami magyar költő számára a nyelv erősen összefügg a személyiség identitásával. A nyelv mint a személyes egzisztencia és mint a közösségi (kulturális) létezés meghatározója nem pusztán adottság, hanem

megoldásra váró probléma és szüntelen készenlétet, erőfeszítést követelő feladat.

Ha a személyes identitás konstituálásának vagy kinyilvánításának eszköze és garanciája a nyelv, akkor a költészet sem lehet más, mint a nyelv szüntelen gondozása. Az emberi sors, de a mindenség is egyedül a nyelv által közelíthető meg és értelmezhető. A szavak által közelíthető meg Isten (*Isten augusztusban*), és értelmezhető a különben kaotikus történelem (*Mohács*), a szó lehet az öröm, a játékosság forrása (*Őrangyal*) és lehet a megváltás eszköze, szemben azzal a csenddel, amely a nemlét vagy éppen a természetfölötti lét szinonimája. A *Megváltás* című versben olvasom: „*Eszmék hadakoznak / képzetek csatáskorban: / erejük szótlan, a megváltásra készülődnek. / A megváltásra, a hangtalan pillanatra, / amikor az áradat megsemmisül, / amikor az eredet visszalép.*”

A szó és a csend küzdelme vagy kényes egyensúlya hatja át Kibédi Varga Áron költészetét. Talán nem véletlen, hogy a költő-esszéíró két utóbbi tanulmánykötetében is helyet kapott egy Paul Celan költészetét értelmező esszé (*Celan és a költészet*). Ebben az írásában a szerző a költészet létezési módjával viaskodik, akárcsak a német-zsidó költő, ő is úgy látja, a jelenkor költészetének talán legnagyobb kihívása a hallgatás, pontosabban a költészet „lebontása”, megszabadítása mindentől, ami hagyományosan a költészet lényegéhez tartozott. „Lehet-e verset írni úgy — teszi fel a kérdést Kibédi Varga —, hogy a költő ellenáll a nyelvnek, és kizárja a versből a dalt? Könnyen elképzelhető, hogy ebben a századvégi, erősen a képre épülő és a szót visszaszorító civilizációban a celani poétika végiggondolása egyik legfőbb feladatunk lesz.”

Miként ezt versei tanúsíthatják, Kibédi Varga Áront is foglalkoztatják a celani kérdések, ő is végiggondolta a „csend poétikájának” kihívásait. Van is benne bizonyos hajlandóság ennek a poétikának a követésére, költeményeinek tömör szerkezete erre utal. A líra ősi dalszerűségéről, szerencsére, mégsem tud lemondani, akkor sem, ha mindent kiiktat a szövegből, ami egyáltalán nélkülözhető. *Alany* című versében írja: „*Elterülnek az állítmányok, elterülök én is, / hiába mondanak be: / az alany hihetetlen.*” Ez a vers mégsem a költészet képtelenségét állítja, inkább azt, hogy a költő szava, a beszéd „elvegyül az anygálok és a madarak között”. Az „angyal” és a „madár” már nem Celan metaforája, hanem például Nemes Nagy Ágnesé, aki mindvégig megőrizte a bizalmat a költészet humánus értelme és küldetése iránt. Ezt a bizalmat hirdeti Kibédi Varga Áron költészete is. (*Kalligram*, Pozsony, 2004)

POMOGÁTS BÉLA

*Hans Urs von Balthasar***SOMMAIRE**

JOSEPH RATZINGER:	Oraison funèbre de Hans Urs von Balthasar
ANTON ŠTRUKELJ:	Vie en Christ
JAN-HEINER TÜCK:	„L'amour seul est digne de foi"
ATTILA PUSKÁS:	La sotérologie dramatique de Hans Urs von Balthasar
TIBOR GÖRFÖL:	La théologie de confession d'Adrienne von Speyr
PETER HOFMANN:	Double lecture. Balthasar, lecteur de Goethe
STEPHAN LÜTTICH:	La musique dans la pensée de Hans Urs von Balthasar

INHALT

JOSEPH RATZINGER:	Homilie beim Gedenkgottesdienst für Hans Urs von Balthasar
ANTON ŠTRUKELJ:	Leben in Christus
JAN-HEINER TÜCK:	„Glaubhaft ist nur Liebe"
ATTILA PUSKÁS:	Die dramatische Soteriologie Hans Urs von Balthasars
TIBOR GÖRFÖL:	Adrienne von Speyrs Theologie der Beichte
PETER HOFMANN:	Eine zwiespältige Lektüre. Balthasar liest Goethe
STEPHAN LÜTTICH:	Die Musik im Denken Hans Urs von Balthasars

CONTENTS

JOSEPH RATZINGER:	Homily at the Funeral of Hans Urs von Balthasar
ANTON ŠTRUKELJ:	Life in Christ
JAN-HEINER TÜCK:	„Only Love is Credible"
ATTILA PUSKÁS:	The Dramatical Soteriology of Hans Urs von Balthasar
TIBOR GÖRFÖL:	The Theology of Confession by Adrienne von Speyr
PETER HOFMANN:	Double Reading. How Balthasar reads Goethe
STEPHAN LÜTTICH:	Music in the Thinking of Hans Urs von Balthasar

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Szerkesztő: BENDE JÓZSEF Szerkesztőségi titkár és tördelő: KÁLMÁN ZOLTÁNNÉ

Munkatársak: DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG (Egyháztörténet), GÖRFÖL TIBOR (Teológia), HAFNER ZOLTÁN (Szépirodalom),

ROCHLITZ KYRA (Mai meditációk)

Szerkesztőbizottság: HORKAY HÖRCHER FERENC, KALÁSZ MÁRTON, KENYERES ZOLTÁN,

KISS SZEMÁN RÓBERT, POMOGÁTS BÉLA, RÓNAY LÁSZLÓ, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Nyomás: Veszprémi Nyomda Rt.

Lapunk megjelenését a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma

Nemzeti Kulturális Alapprogramja támogatja



Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, V., Piarista köz. 1. IV. em. 420. Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444. Postacím:

1364 Budapest, Pf. 48. Internet cím: <http://www.vigilia.hu>; E-mail cím: vigilia@vigilia.hu. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia

Kiadóhivatala. Terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Rt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekkszámla szá-

ma: OTP. VII. ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: 2005. évre 2.760,- Ft, fél évre 1.380,- Ft, negyed évre 690,- Ft. Egy szám ára

300,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: 55,- USD vagy ennek megfelelő más pénznem/év.

SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10-14 ÓRA. KÉZIRATOKAT NEM ÖRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA.

Ára: 300 Ft

VIGILIA

SZEMLE

YVES R. SIMON

Tekintély és társadalom

LOSONCZI PÉTER-

XERAVITS GÉZA

Vita és párbeszéd. A monoteista
hagyomány történeti perspektívában

NAC SINÁK GERGELY ANDRÁS-

SOÓS SÁNDOR

Áthosz, a Szent Hegy,
az Istenszülő kertje

KIBÉDI VARGA ÁRON

Oldás

A SZEMLÉKET ÍRTÁK

Jakab Attila, Pikler Mihály, Pomogáts Béla
és Rónay László

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- Szeplőtelen fogantatás
- „Üdvösséghezók”
- Adriányi Gábor, Borbándi Gyula,
Gánóczy Sándor és Gáspár Csaba László
tanulmánya
- Pierre Emmanuel, Gyórfy Ákos,
Jász Attila, Lábass Endre, Lackfi János,
Tandori Dezső és Vörös István írása

ISSN 004260242-4



9 770042 602425