

# VIGILIA

2004 / 3



## *Erő és erőtlenség*

JOHANN BAPTIST METZ: **Az idegen szenvedésre való erőtlen emlékezés**

FILA BÉLA-LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS: **Az erőtlenség paradoxona**

SZÉKELY JÁNOS: **Az erősek joga helyett a jog ereje**

MEZEI BALÁZS: **A gondolkodás ereje és erőtlensége**

Jász Attila, Nagy Gáspár és Sajgó Szabolcs verse  
Rónay László, Tandori Dezső és Vasadi Péter esszéje  
Arthur Schnitzler prózája

ERIK PETERSON: „Nem az ács fia-e ez?”

LUKÁCS LÁSZLÓ:	Gyengé(de)n hatalmas	161
----------------	----------------------	-----

**ERŐ ÉS ERŐTLENSÉG**

JOHANN BAPTIST METZ:	Az idegen szenvedésre való erőtlen emlékezés ( <i>Görföl Tibor fordítása</i> )	162
FILA BÉLA – LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS:	Az erőtlenség paradoxona	172
SZÉKELY JÁNOS:	Az erők joga helyett a jog ereje	182
MEZEI BALÁZS:	A gondolkodás ereje és erőtlensége	194

**SZÉPÍRÁS**

NAGY GÁSPÁR:	H (4); H (5) ( <i>versek</i> )	199
VASADI PÉTER:	Jegyzetlapok. Tarkovszkij szomorúsága ( <i>esszé</i> )	201
JÁSZ ATTILA:	A jó és a rossz tapasztalatról ( <i>vers</i> )	204
SAJGÓ SZABOLCS:	222. zsoltár ( <i>vers</i> )	204
TANDORI DEZSŐ:	Saját emlékeimről. Új folyam (I. rész) ( <i>esszé</i> )	206
RÓNAY LÁSZLÓ:	A magyar költészet új lehetőségei ( <i>esszé</i> )	210
ARTHUR SCHNITZLER:	A görög táncosnő ( <i>elbeszélés</i> ) ( <i>Tatár Sándor fordítása</i> )	215

**A VIGILIA BESZÉLGETÉSE**

JUHÁSZ ÉVA:	Szónoczkya Jánossal	224
-------------	---------------------	-----

**MAI MEDITÁCIÓK**

ERIK PETERSON:	„Nem az ács fia-e ez?” ( <i>Hári Andrea fordítása</i> )	229
----------------	---	-----

**EGYHÁZ A VILÁGBAN**

BENDE JÓZSEF:	Egy 20. századi mártír, Christian de Chergé trappista szerzetes testamentuma	231
---------------	--	-----

**KRITIKA**

FRENYÓ ZOLTÁN:	Az igazi Szent Ágoston. Peter Brown: <i>Szent Ágoston élete</i>	233
----------------	---	-----

**SZEMLE**

(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	235
A 228., 230. oldalon a Notre Dame d'Aiguebelle ciszterci apátság	



# Az erőtlenség paradoxona

FILA BÉLA —  
LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS

## Üdvtörténeti paradoxon

Fila Béla (1933) a PPKE HTK nyugalmazott dogmatikaprofesszora. Lázár Kovács Ákos (1963) a PPKE BTK Esztétika Tanszékének oktatója.

<sup>1</sup>Joachim Gnilka: *Paulus von Tarsus*. Herder, Freiburg, 1996, 107–123; 237–260.

<sup>2</sup>Joseph Holzner: *Szent Pál*. Szent István Társulat, Budapest, 1982, 306–330.

<sup>3</sup>1Kor 1, 18–25: „A keresztről szóló tanítás azoknak, akik elvesznek, balgaság ugyan, de nekünk, akik üdvözülünk, Isten ereje. Hiszen az írás így szól: »Lerontom a bölcsék bölcsességét, s az okosak okosságát meghiusítom.« Hol marad a bölcs? Hol az írástudó? Hol az e világi tudás szószólója? Nem megmutatta Isten, hogy a világ bölcsessége balgaság? Mivel a világ a maga bölcsességével nem ismerte fel Istent isteni bölcsességében,

A kereszténység krízise a kereszt botránya. A krízis botrány — erőtlenségünk, tanácstalanságunk örvénye, amelyben tehetetlenül vergődünk mindaddig, amíg meg nem barátkozunk vele. Így volt ez Korintusban is, ahol a korabeli zsidó világ, az akkori hellenista római világ és a megalakult keresztény egyházközösségek között feloldhatatlannak látszó ellentétek alakultak ki.<sup>1</sup> Zűrzavaros helyzet, amelyben az evilági bölcsesség és a kereszt hirdetésének oktalansága egymással szemben áll. A mindenkori Korintus zavaros, ellentétekkel terhelt világ — a jómódúak és a szegények, a zsidók és a pogányok a rómaiak hatalomakarása és egy erős, görög filozófiai háttér előterében. Ide érkezik Pál apostol a maga római állampolgárságával, zsidó műveltségével és a damaszkuszi úton megtapasztalt radikális keresztény hitével.<sup>2</sup> Pál le tud mondani pogány műveltségéről, zsidó politikai messiás-eszményéről, és a maga fölényes, szenvedélyes és mégis szolgálatkész szellemével Krisztust akarja hirdetni. Jézus élete, halála és feltámadása olyan távlatot nyitott, amely sem a görög intellektualista, sem a zsidó Tóra-szemléletbe nem illett bele. Jézus keresztjében a hívők szerint Isten nagysága és fölsége, megváltó ereje jelenik meg. A kereszt olyan ellentmondást jelenít meg, amit a konkrét világi és egyházi élet sem bírt elviselni. A Jézusról szóló tanúságtételből — ahogyan az evangéliumok alapján Pál apostol ebben az összefüggésben hirdeti — az derül ki, hogy Isten színe előtt az ember és a világ bölcsessége balgaságnak tűnik.

Már az Ószövetségben Isten folytonosan gondoskodni akaró megjelenése, valamint a világ és a szívek érzéketlensége között ellentmondás, küzdelem, feszültség, krízis, vagyis botrány jött létre. Krisztus keresztje és Krisztus feltámadása is e világ számára, a maga krízisében elfogadhatatlan, botrányos.<sup>3</sup> Hívó magatartásra, a gondolkodásmód megváltoztatására (megtérésre) lenne szükségünk ahhoz, hogy a botrány mélyén megszabaduljunk. A kereszt botrányának szemlélésekor Jézus emberségének konkrét gyöngesége és Krisztus megdicsőült emberségének személyes, minden emberit beteljesítő ereje kerül összeütközésbe. Pál apostol titoknak, misztériumnak nevezi ezt az ellentétességet, ami a titok örvényébe ragadja az embert. A biblikus szemlélet kérdése, hogy milyen erőt képvisel a kereszt, pontosabban az a kereszt,

úgy tetszett Istennek, hogy balgaságnak látszó igehirdetéssel üdvözítse a hívőket. A zsidók csodajeleket kívánnak, a görögök bölcsességet követelnek, mi azonban a megfeszített Krisztust hirdetjük. Ő a zsidóknak ugyan botrány, a pogányoknak meg balgaság, a meghívottaknak azonban, akár zsidók, akár görögök: Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége. Hiszen Istennek a »balgasága« bölcsőbb az embereknél, és Istennek a »gyöngesége« erősebb az embereknél.”

<sup>4</sup>Vö. W. Pannenberg:  
*Grundzüge der  
Christologie.*  
Gütersloh, 1964.

### **Biblikus tényállás**

amelyen az isteni szeretet gyümölcse, Jézus konkrét személye függ. Olyan erő ez, amely a világ számára gyöngeség (botránkozást okoz az, hogy a kereszten függő, agonizáló Isten üdvösséget hirdet), ugyanakkor, ha elfogadjuk, ha tudunk vele azonosulni, akkor a megváltás eszköze, az Istennel kapcsolatba hozó tárgy, instrumentum, állapot, erő lesz. Jézus keresztiének — mint az később a kereszt teológiájából megérthető — csak annyiban van pozitív értéke, amennyiben az Atya az emberiség megváltása érdekében ezt az önmagában negatívnak látszó tényt elfogadja.

Úgy tűnik, hogy a keresztben gyöngeség és — emberi szempontból — balgaság van. Isten nem vette el a bűnt, mert ha elveszi a bűnt, akkor el kell vennie a szabadságot is. A bűnbánat lehetőségét mutatta meg, hogy aki a keresztre néz és megbánja bűneit, annak felajánlja az örök üdvösség valóságát. A tekintet megszabadít. Ebben a tekintetben benne lehet az elfogadás, a kereszt igazságának felismerése. A keresztény tanításnak a meggyőződése az, hogy Krisztus a kereszttáldozattal megváltott minket, és föltámadásában Isten elfogadta (Wolfgang Pannenberg kifejezésével: igazolta)<sup>4</sup> és egyetemessé tette Krisztusnak ezt a megváltó áldozatát. Ez sem a zsidókat, sem a pogányokat nem elégíti ki — a pogány e világ bölcsessége szerint, a hívő zsidók pedig a Tóra szellemében gondolkodnak, márpedig ez az agonizáló Messiás a Tóra előképeiben megjelenített Messiás képével áll szemben. A racionális ember a bölcsellettől (ma már a tudományoktól) várta szellemi és egzisztenciális igényeinek a kielégítését, megfűszerezve a művészet nyújtotta ínycsikszégekkel. A hívő zsidók pedig akkoriban a politikai messiástól remélték igényeik kielégítését: csak az előtt a Messiás előtt lettek volna hajlandóak hódolni, akinek hatalma van. Isten azonban nem emberi felfogás szerint üdvözíti az embert.

Isten és az ember kapcsolata nem az emberi értelem műve, nem is az emberi tevékenységé, hanem kegyelmi aktus, ami lényegében azt jelenti, hogy az Evangélium elsődleges értelme az, hogy Isten elengedte az adósságot (bűn), sőt nemcsak hogy elengedte az adósságot, hanem megajándékozott a legnagyobb kinccsel, önmagával. A keresztény fenomén a maga ténylegességében ebben mutatkozik meg. Pál apostol tudja, hogy a kiválasztottak, akikben Isten kegyelme működik, ezt felismerik. Ez azonban nem megismerés, nem emberi, akarati döntés, hanem isteni mű: Isten kegyelme. Az Evangélium eredetileg jó hír, az a jó hír, hogy engem fölmentettek. Nemcsak hogy fölmentettek, hanem rehabilitáltak, de nemcsak hogy rehabilitáltak, hanem föl-emeltek, megjutalmaztak is. Ez az újdonság az első századokban hihetetlen erővel működött — ennek erejében vállalták az öskeresztények a széttépetést az amfiteátrumok véres porondjain. Az egyszerű emberek, a kikötők nyomorultjai megkapták a hit vilá-



gosságát, képessé váltak arra, hogy engedelmeskedjenek a szertő Istennek. Krisztus személyében fölismerték Isten erejét, Isten bölcsességét, akiben megvalósult az Istennel való konkrét kapcsolat, amelyben a fölülről kiinduló és az emberhez lehajló erő képes az embert fölemelni, amelyben a bölcsesség oktalansággá, az erő erőtlenséggé válik. Ahogyan ez itt megvalósult, az Isten szavának és Isten személyes misztériumának jegyét viseli magán.

### *Életparadoxon*

Ténylegesen ki kell lépnünk a szemlélet szűkösségéből, a közvélekedésekből, a görög szellem zsákutcájából, a zsidó messiásvárásból, az újkori ismeretelmélet szubjektum-objektum vitájának kibékíthetetlennek látszó tényállásából. A kereszténység nemcsak történeti tény, elbeszélhető anyag, nemcsak tanítható tanítás, hanem egy szóval kifejezhető valóság: misztérium. A misztérium Isten üdvözítő terve, ami rejtve volt a világ kezdetétől fogva. A teológia történetében Szent János evangélistától kezdve Isten erőtlensége (hogy övéi nem fogadták be) a reflexív megismerés terébe került, és a hagyományban az emberi ész a tényleges megjelenés értelmi földolgozásába fogott. A keresztény teológusok a biblikus és patrisztikus örökség birtokában reflektáltak a hitnek erre az alapvető misztériumára (a hatalmas Isten gyöngeségére). Tudatában voltak annak, hogy a hit tartalma kimeríthetetlen misztérium, ami azonban elsősorban személyes esemény, személyes közlés, ami a személyes szeretet kinyilatkoztatásán keresztül nyilatkozik meg. Ez a szeretet-kinyilatkoztatás, Isten kinyilatkoztatott valóságának teológiája a maga mélységében kifejezhetetlen, de egy szabad döntéssel az embert a maga személyességében a legmélyebben megérintheti. Amennyiben a legmélyebben érinti meg, ez a megragadottság a reflexió számára állandóan feltörő, kimeríthetetlen anyagot szolgáltat. A teológiatörténet bizonyítja, hogy a keresztény hit vállalta azt az egyedülálló és átfogó feladatot, hogy a hagyományban, az egyház életében, a konkrét emberi személy sorsában megjelenő misztériumot érthetővé próbálja tenni.

**Közelebb a  
misztériumhoz**

Ha az eredeti összefüggésről, a biblikus tényállásról lemondunk, akkor a már megfogalmazott hitigazságok, amelyeket dogmáknak nevezünk, nem a misztériumból merítik erejüket, és merevvé, szárazzá, élettelené válnak. Ha a misztériumhoz nem megfelelő módon közelítünk, akkor vagy irracionálissá, vagy abszurdá, vagy elviselhetetlen ellentmondássá válik. A hit és az értelem viszonya az erő és erőtlenség viszonyát tárja elénk. Amikor a keresztény hit életerős gyakorlatként, életerős közösségként jelenik meg, akkor mindig úrrá tud lenni azon, hogy ne váljék irracionálissá, abszurdá, ellentmondássá. Ágoston, a kappadokiai egyház tanítója vagy Órigenész Alexandriában, később a skolasztikusok mind-mind keresztény közösségeknek vol-

tak teológusai, akárcsak Aquinói Tamás, Henri de Lubac vagy Hans Urs von Balthasar.

<sup>5</sup>2Kor 12,9–10: „Elég neked az én kegyelmem. Mert az erő a gyöngeségekben nyilvánul meg a maga teljességében.» Ezért legszívesebben a gyöngeségeimmel dicsekszem, hogy Krisztus ereje költözzön belém. Kedvem telik a Krisztusért való gyöngeségben, gyalázatban, nélkülözésben, üldöztetésben és szorongatásban, mert amikor gyöngye vagyok, akkor vagyok erős.”

<sup>6</sup>Lk 5,17–26

<sup>7</sup>Henri de Lubac: *Glaubensparadoxe*. (Ford. Hans Urs von Balthasar.) Johannes Verlag, Einsiedeln, 1972, 7–11.

#### A gondolkodás új erőforrásai

Ha az ember nem mond le a kereszténység hiteles, eredeti misztériumáról, ugyanakkor értelmesen is próbál róla beszélni, akkor vállalnia kell az erő és az erőtlenség misztériumával együtt járó teologizálást, azt, hogy kívülről nevetségesnek és lehetetlennek látszó életet él és beszédekbe bonyolódik, ahogyan ezt Szent Pál tette.<sup>5</sup> Ugyanez a nehézség megtalálható a béna meggyógyításának leírásában,<sup>6</sup> amikor a perikópa végén a szerző a szemtanúkat idézve megjegyzi: „Ma megfoghatatlan dolgoknak voltunk tanúi.” A szöveg fordítói is bajban vannak hiszen akár „csodadolognak”, akár „hihetetlennek”, akár „megfoghatatlannak” fordítják, a paradoxon<sup>7</sup> szó jelentése kitér az egyértelmű, általános fogalmi megragadás kísérletei elől. Lukács azt írta, hogy a szemtanúk paradox dolgokat láttak. A paradoxon egy helyzet, egy állapot, ahol egy vélekedés egy általában elfogadott vélekedésnek ellentmond. Az elfogadott vélekedés mellett kínosan ott áll egy másik, ami elkülönül tőle, azzal szemben ágál, kiélezettségében mutatja magát. Az általános közvélekedéssel szemben/mellett áll, kiélezve; botránys (krízis) módon mond ellent a közvélekedésnek. Kizárja azt. A paradoxon tulajdonképpen az antinómiák szembenállásának a krízise, botránys kiélezettség, mert ott áll egy vélemény az általánosan elfogadott vélemény mellett, és nem akar semmiféle dialektikának és szintézisnek behódolni, nem akar az elfogadottba, hétköznapi profánba, a közös vélekedésbe simulni, ugyanakkor a másik sem enged. A paradoxon nem ellentmondást (*antinómia*) jelent, hanem a végképp kiélezettség állapotát, a valami mellett/szemben állás helyzetét. A paradoxon olyan állapot, ami az ember sajátos értelmi tetteként valósul meg, olyan állapotként, amikor a vélekedés (*doxa*) a közvélekedés, a hétköznapi, a profán vagy akár a köz által szentnek vélt vélekedés mellett találja magát, amellett áll, és szembenállóként érzékeli magát és a másik is így érzékeli őt. A vélekedések úgy állnak egymás mellett, hogy szemben állnak.

A vélekedés az ember állapota, az önmagáról vélekedő ember paradox lény. Az ember paradoxon. Nem mérlegelés, nem dialektika, nem egyensúly, nem szintézis, hanem a vélemények szembenállásában jelenlévő kiáltó kiélezettség, megsebzettség. A paradoxon pszichikai és egzisztenciális súlyát az értelem megpróbálja könnyíteni, de a paradoxon súlyával a pusztá értelem soha nem képes boldogulni, főleg akkor nem, ha magát — a dialektika tehermentesítő ajánlatának megfelelően — a biztos szintézis létrehozatalának vágyálmába ringatja. A tudomány — miközben lemondott a verifikációról és megelégszik a falzifikációval — azt követeli a teológiától, hogy bizonyítson, hogy bizonygasson. Amikor egy alapvetően új fölismerés (Mózes a táb-

láival, vagy Pál igehirdetői küszködése a fórumon) kényszerítő módon bukkan föl a gondolkodásban, akkor a gondolkodóknak az emberi lét és ezzel együtt a gondolkodás új erőforrásait, új stílusát kell fölfedezniük. Új gondolkodásmódot, új fogalmi rendszert kell kiépíteniük, hogy értelmes módon tudják földolgozni ezt a kényszerítő fölismerést. Az emberiség számára a keresztény misztérium egy ilyen új fölismerést jelentett. (Új életgyakorlatot is, hiszen a keresztények előbb megélték a tapasztalataikat, és csak ezek után reflektáltak arra.) Ahogyan a sínai szövetségekötés, az ábrahámi szövetségekötés megtörténik, ahogyan a fogság után újra megerősítették ezt a szövetséget (logikáját tekintve és lényegileg), ugyanúgy Jézusban Isten megkötötte velünk az új szövetséget.

#### Teológiai diszkréción

Az abszolút titok személyes kinyilvánulása (Jézus) látszólag paradox módon ellentmond az emberi életnek, másképp: ha az abszolút titok az emberi élet, az ember mellé áll és az emberi bölcsesség szemébe néz, akkor az ember (és Isten) paradox helyzetbe kerül. Ez a mellénk állás, értünk kiállás történetileg megvalósult. A paradoxon logikai esemény is, valójában azonban ontológiai állapot. Ha vitára érdemes, akkor a paradoxon mélyebb igazságot állít elő, nem dialektikus értelemben, hanem ontológiailag. A paradoxon az az állapot, amelyben a teológiai bölcsélet Istenről való beszédébe belefog.

#### *A paradoxon teológiai jelentősége*

Paradoxon maga a teremtettségéről így-úgy vélekedő, teremtett ember, akinek ereje az erőtlenségében nyilvánul meg. Jézus provokatív, szereti a paradoxont, szereti az ember állapotát (saját emberségét is) és ebben a (szerető) irányulásban meri az ellenkezőjét állítani annak, amit a köznapi életben közvélekedésnek gondolunk. Önmagában, emberségében hordozza a paradoxont. A teológiában a paradoxonok emlegetése sokszor keveri gyanúba, a hitetlenség gyanújába a gondolkodót, hiszen nem tudja és nem is akarja a dialektika szendergését, vagy az arisztotelészi logika egyértelmű állításait vállalni. Óriznie és gondoznia kell hitének paradoxonját. Egzisztenciálisan ez H. de Lubac és H. U. von Balthasar mellékvágányra sodortatásának oka is, hiszen jó ideig kikerültek a teológia fősodrából, éppen azért, mert a paradoxon sebének szemlélésétől nem tudtak és nem is akartak az iskolás beszédmód látszólagos magabiztosságába menekülni. Luthernél már korábban megjelenik a *simul iustus et peccator* (egyszerre igaz és bűnös) dialektikájának elve, viszont a keresztény hit a belső megigazuláson, a szentté válás lehetőségén nyugszik, vagyis a bűn megbocsáttatik és a bűnösből igaz lesz. Nem ez is és az is, hanem a bűnösből igaz lesz. A paradoxon tulajdonképpen a misztérium megismerésének gyakorlata. A misztérium szemlélete, a misztika gyakorlása, aszkézise. H.



<sup>8</sup>Bővebben: Rudolf  
Voderholzer: *Henri de  
Lubac begeben.*  
Augsburg, 1999, 80–92.

<sup>9</sup>Henri de Lubac:  
i. m. 7.

<sup>10</sup>Uo.

de Lubacról mondják gyakran, hogy a nála a paradoxon a teológiai gondolkodás formája. Ezzel szemben de Lubac — hogy a hit eredeti misztérium-struktúráját megőrizze — a paradoxon sajátos struktúráját igyekszik feltárni.<sup>8</sup> Szerinte a paradoxont meg kell óvni a félreértésektől, mert ha azt csak a gondolkodás formájaként értjük, akkor a paradoxon egyenlő lesz a különössel, a meglepővel és a sokkolóval. Henri de Lubac azt állítja, hogy a paradoxon azon dolgoknak a hátoldala, amelyeknek az elülső oldala, megjelenési formája a szintézis lenne. A paradoxon az a „csodálatos szöveg”,<sup>9</sup> amely előttünk, a létezésünk előtt állandóan ott lebeg, irányt mutat, de elérhetetlen, nem tudunk felülni rá. Sem a tények, sem a megismerő szellem nincs abban a helyzetben, abban az állapotban, hogy a szintézist teljessé, megfoghatóvá tegye. Csak arra van lehetőségünk, hogy felfogjuk a feladatot, ami a paradoxon tudatosítása: mindig kutatni, a kutatás állapotában lenni, hiszen a paradoxon a szintézisre való tevékeny várakozás helye. A paradoxon ideiglenes kifejezése annak a valóságos, de beteljesíthetetlen szemléletnek, hogy mindig itthon vagyunk a teljességben. A paradoxon a dialektika „nevető testvére”,<sup>10</sup> amennyiben a dialektika megpróbálja megragadni a dolgot, erőlködik, de nem boldogul. A dialektika kapkodó, türelmetlen, feszült testvére a paradoxonnak — mindig kezdetről kezdetre halad, tehát mindig csak egy kezdetig jut el, és minden elért eredménye egy újabb kezdet kiindulópontja lesz.

#### Beszélni és hallgatni

A paradoxon minden valóságelemben mindig jelen van, mielőtt még a gondolkodás belépett volna bármely területre. Mindeütt ott lakozik, és mindig újszerűen lép elő. A paradoxon a mi mindenségünk, gondolkodás- és létezésmindenségünk. A szintézist nem lehet megtalálni, hiszen minden végérvényesen megfogalmazott igazság előbb-utóbb egy paradoxon elé kerülve szemléletváltáson, átalakuláson megy keresztül, és ezzel az átalakulással együtt új helyzet teremődik: a világ, a létezés új szeletkéje nyílik meg. A paradoxon az emberi életet állandóan gazdagítja, bensőségebbé teszi, és ha a paradoxon elég mélyre hatol, akkor a mindennapi életet is uralni kezdi, amennyiben a gondolkodó ebben a bensőséges nyitottságban éli szellemi és lelkiéletét. Ez a misztika győzelme okoskodásunk felett. Az erőtlenség győzelme az erő felett, Isten bölcsességének győzelme az ember bölcsessége felett. A misztikusok nem birtokolják a paradoxont, csak szemlélik, tekintettel vannak rá, intuitív tekintettel. Amikor a paradoxonról beszélnek, ott magukról a dolgokról van szó, nem arról a módról, ahogyan róluk beszélnek, vagy tudatosítják őket. Henri de Lubac szerint a paradoxonok antinómián (szembenállás) nyugszanak, és ezeknek a kérlelhetetlen szembenállásoknak az igazságai önmagukban valahol mindig felsebeznek minket. Jézus és Pál a paradoxonok szintjén beszél, cselekszik. Az antinómiák sebző élességét együttérzéssel veszik magukra, sok-

szor és szívesen vállalják az ostobának tűnő magyarázatot, vállalják a határokkal szembeni ostobának tűnő behatárolhatatlanságot, és mindezt azért, nehogy a valóság igazi lényegét, teljességét ártalmatlanná tegyék. Ezért a teológiai reflexió olyan megismerésmódot éltet, amely egyszerre képes arra, hogy beszéljen a titokról, ha kell, ugyanakkor elnémulni is tud, hallgatni is tud a titok előtt, ha hallgatnia kell. E nélkül kifejezhetetlen lenne hitünk igazsága, hitünk értelmes benső rendje, e nélkül a hit saját sebző ellentétébe csaphatna át: kiszolgáltatná a misztériumot az észnek.

#### Teológia és filozófia

Ha észlelhetjük a paradoxon dinamikáját, és értelemmel kidolgozhatjuk annak benső struktúráját, akkor megőrizhetjük az Evangéliumot, a misztériumot a maga dicsőségében, igazságában. Az emberi szellem a megfoghatatlan titoknak alárendelheti magát, ami aztán „fölülről”, a misztérium benső erejéből következő inspirációival, indításaival, erejével újra és újra mozgásba hozhatja az értelmet, és megakadályozhatja, hogy az értelem magára maradván kimerítse önmagát. Az emberi értelem abszolutizálásának kísérletei és a keresztény hit szembenállása nyilvánvaló. Ha a keresztről beszélünk, akkor a kereszt titokjellege sokkhatással van ránk. Az emberi gondolkodásnak olyan erősnek, olyan bensőségesnek kell lennie, hogy ne törjön szét ezen a titkon, ne vérezzen el a paradoxon feltárulását késleltető antinómia kiélezettségében. Soha nem lesz olyan teológiai rendszerünk, amelyben a misztérium teljességét meg tudnánk érteni, ki tudnánk fejezni, de mindig lehet olyan megismerési módunk, melynek erejében meríteni tudunk a misztérium paradox dinamikájából, újabb és újabb értelmeket megragadva, megértve. Természetes ismeretünknek természetfölötti, misztikus együtthatója van, ami működik magában az emberi megismerésben is, amennyiben maga a megismerés nemcsak csodálkozásból, hanem szeretetből fakad. A misztériumot nem birtokolhatjuk, miként a valóságot, a másik embert, önmagunkat sem. Mégis, az objektivitás mellett kell lennie egy bizonyos megragadottságnak, amit a teológusok úgy fejeznek ki, hogy a misztérium szemléléséhez most és mindig meg kell térnünk. A gondolkodásmód megváltozása magával hozza az élet megváltoztatását, és ebben a növekedésben az értelem számára lehetőség nyílik arra, hogy felismerje és szemlélje magát a misztériumot.

<sup>11</sup>Hans Urs von Balthasar: *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1976, 75–84.

A paradox megismerés nem azonos a negatív teológia magatartásával sem, mert a negatív teológia csak azt állapítja meg, hogy nem lehet a titkot megragadni, vagy megfelelően kifejezni.<sup>11</sup> A teológia viszont nem mondhat le a *via negativa* mellett a *via affirmativa* és a *via eminentiae* egyidejű (antinómikus eredeténél fogva paradox) kijelentéseiről. Istenről egyidejűleg kell véglegesen hallgatni, folyamatosan beszélni róla és hálával dicsérni tökéletességét. Nem horgonyozhatunk le Isten fölfoghatat-

<sup>12</sup>Pascal, Kierkegaard, John Henry Newman, Simone Weil megtapasztalták a lélek mélyén élő örök kérdést, hogy a gondolkodó aláveti-e értelmét, önmagát a végsőkig hívó abszolút szeretetnek, vagy ellenáll neki.

lan és kimondhatatlan titokjellegénél. A paradox gondolkodás túllép a tagadáson, a negatív teológia megriadtságán, visszahőkölésén, hiszen minden tagadást egy állítás éltet, márpedig Isten kinyilatkoztatta magát, megjelent a történelemben és egyéni élet-történetünk egy bizonyos pontján szeretetébe vont minket. A filozófia soha nem lehet teológiává, a teológia soha nem lehet filozófiává. Nem lehetnek azonosak, de nem mondhatnak le egymásról. A filozófiai és teológiai gondolkodásmód paradox egységben van, és erről az egységről azok az egzisztenciális gondolkodók mindig is tudtak, akik életükben megtapasztalták azt a szabad, ugyanakkor követelő egzisztenciális állapotot, amelyre Krisztus keresztléte árnyéka és világossága vetül.<sup>12</sup> A filozófia a dialektika sürgetésében bejelentheti, hogy túl keveset, vagy túl sokat tud, a teológia azonban nem mondhat le a paradoxon szemléléséről.

### A személyes okság paradoxona

<sup>13</sup>Gondolatmenetünk alapja: Maurizio Flick – Zoltán Alszeghy: *Il mistero della croce*. Brescia – Queriniana, 1978, 332–355.

Kiegészítő szembenállás

Urunk Jézus megvalósította a legvilágosabb és leghatározottabb paradoxont: személyében egyesítette az isteni és az emberi természetet, így az a személyesség, amit Jézus képvisel, feladattá, az emberi megértés számára a legélesebb, legmetszőbb kihívássá lett.<sup>13</sup> Olyannyira, hogy itt magával a teljes misztériummal találkozunk, amelynek az ellentétes elemei (*antinómia*) paradox egységet, állapotot, helyzetet alkotnak. Jézus személyében kétségkívül olyan megsebző, botrányos ellentét, krízis áll előttünk, amely a semmi-ben kezd lebegni, ha nem vagyunk tekintettel mindennek a Szentháromságos Isten életében gyökerező alapjára. Ha Krisztus szentháromságos életében kinyilvánult, hogy az immanens és transzcendens Szentháromság tulajdonképpen ugyanaz („én és az atya egy vagyok”), akkor ezek az ellentétek komplementárisokká, egymást kiegészítővé válnak. A korreláció elemei csak egymást feltételezik, egymásra utalnak, de egymást nem teljesítik be. A komplementaritásban viszont az elemek egymást kölcsönösen kiegészítik, egymásra utalnak, és be is teljesítik egymást.

Könyvében Alszeghy és Flick három paradoxont tudatosít Krisztus keresztléte misztériumában. Az *első paradoxon*, hogy Krisztus keresztléte paradox fenomén. Miközben rossz, egyszerűsmind jó is. Az *első paradoxon* abban nyilvánul meg, hogy a keresztléte az élet értékének a legnagyobb tagadása, halál, ugyanakkor az élet értékének maximális beteljesítése is, amennyiben a halál után az élet a feltámadásban beteljesedik. A *második paradoxon* a leszálló és a felszálló ág kiáltó szembenállása: Krisztus szenvedésében tulajdonképpen az Atya a főszereplő, Krisztus pedig az Atya akaratának megvalósítója, amennyiben így kellett az Atyát, az Atya akaratát megdicsőítenie. A paradoxon lényege, hogy Istent kell megdicsőíteni azért, hogy az ember megmeneküljön.



Krisztus szenvedése, kereszthalála és feltámadása megfelelő módon végezte be a megváltás művét, mert egyrészt Isten szeretetére koncentrál, középpontba állítja Isten teremtő szeretetének az elsőbbségét, abszolútságát, dicsőségét. Az Atya az, akit ki kell engesztelnie, az Atya az, akit meg kell dicsőítenie — éppen az ember bűne miatt. Másrészt azonban Jézusnak az emberi méltóságot is meg kellett mentenie. Az okozza a második paradoxon igazi súlyát, hogy Krisztus úgy végezte el az ember megváltását, hogy annak méltóságát, szabadságát nem sértette meg. Krisztus kereszthalála az a történelmi tény, amivel szemben, azt szemlélve, amire tekintettel az Atya szereti a bűnös embert és teljes tökéletességgel megbocsát annak. Nem a bűne miatt, hanem Fia iránti szeretetből szereti az embert. Fia emberré lett, ott van a halálraítéltek között. A *harmadik paradoxon*, hogy Jézus kereszthalálában egységbe kerül a kereszthalál objektív és szubjektív értelmezhetőségének kiáltó különbözősége. A megváltástani elméletek joggal hangsúlyozzák a szubjektív oldalt: Jézus halálát mint Jézus saját halálát helyezik vizsgálódásaik középpontba. Azt értelmezik, hogy mit is jelenthetett Jézusnak meghalni. A szubjektív oldal fájdalmas árnyékával szemben az objektív oldal egy vakító tény villant fel: Jézus *de facto* engesztelő áldozatot hoz a földre. A két nézőpont, állítás paradoxonja, hogy Jézus szubjektív tette, azaz a halál elszenvedése és az, hogy ezzel az engesztelő áldozattal az Atyát kiengesztelte — ez a paradoxon bizonyos értelemben csak Krisztus szándékában egyesül, lesz magától értetődővé. Ebben érezhető minden korábbi seb fájdalma: akkor most vagy-vagy, vagy is-is? Az objektív és szubjektív szemlélet önmagában véve nem áll meg. Szembenállásuk reménytelen filozófiai, pszichológiai, társadalomtudományi antinómiák sorozatában lesz egyre kibékíthetlenebb. Paradox szemléletük viszont komplementárisá, egymást kiegészítővé teszi őket. A *személyes okságot* tökéletes módon Jézus valósította meg, amennyiben az Istent és az embert újra kapcsolatba hozta azzal, hogy egy volt az Atyával és végérvényesen szolidáris lett az emberekkel. Jézus személyes döntése, az Atyával való egység végérvényes vállalása a személyes okság világba-testesülése. A legszemélyesebb erő vállalja a legszemélytelenebb gyöngeséget.

#### Engesztelő áldozat

Modern elgondolás szerint az ismeret szubjektív konstrukció, az objektív transzcendencia ebből következően, ebben a perspektívában kielégítően nem ragadható meg. Krisztus kereszthalálában a szubjektív oldal azonosítható Krisztus szándékával. Az objektív oldal — ami az általános emberi létezésben (*conditio humana*) lényeges —, hogy a teremtett emberi létezés lényegileg szorul engesztelő áldozatra, azaz szeretetből fakadó tetteink (akár Jézuséi) engesztelő értéket, áldozatot hozhatnak. Ami viszont az én, vagy a te bűnödben megtörténik, az történt meg Jézus személyes (szubjektív) halálában is, amikor is a bűn esemé-

nye kinyilvánult. Jézus értem és helyettem elvállalta a halált, aminek objektív következménye lett, amennyiben mindenkiért elvállalta. Krisztus kereszthalálának objektív következménye az, hogy az az ember, aki bűnös, bűnbánatot tarthat. A kereszten történt kiengesztelő halálnak objektív és személyes hatékonysága is van, mert az Atyát kiengesztelve, az embert bűnbánatra indítja. Krisztus kereszthalálának szubjektív tette objektív értéket hozott létre, amennyiben a szenvedésével és halálával az Isten és az ember közötti baráti, gyermeki, ártatlan kapcsolatot helyreállította. Jézus személyesen vállalt halálában objektív adottság, ajándék tárul fel: engesztelő ajándék jött létre, amely megváltoztatja magát az embert születésében, neveltetésében, bűneiben, önértelmezésében, véghelyzetében és Istennel való kapcsolatában.

**A misztérium  
objektívációi**

Krisztus halálának és feltámadásának Istennel történő gyermeki dialógusába von bele az egyház e dialógus személyes objektívációinak felajánlásával. A keresztség, a bűnbánat, az eucharisztia, a bérálás, a betegek szentsége, az egyházi rend és a házasság szentsége, mint Krisztusnak az egyházban jelenlévő tevékeny szeretetjelei (amelyekben Krisztus most és örökké föláldozza magát az emberért), olyan paradox dinamizmust nyitott meg az emberiség életében, amely a kegyelem forrásává lett, és amely elég erős ahhoz, hogy az embert ontológiailag, azaz Istenhez való létviszonyában megváltoztassa. Jézus személyes ihlető ereje személyes okság létrehozója lett: a szentségek, a szentségi hatás (objektív) és az ember (szubjektív) dialógusa Jézus (paradox, mert objektív és szubjektív [komplementer] transzcendenciát megjelenítő) személyességének intenzitásába emeli az ember személyességét. Hogy Jézus képes volt személyiségét teljesen föladni, mások érdekében föláldozni, ezt nevezi a teológia proegzisztenciának,<sup>14</sup> ami az elidegenedett, önmagát kereső egzisztencia mellett álló, másokért élő ember egzisztenciája. A proegzisztencia (paradox) létállapot, amelyben a személy fölismeri és éli emberi lényének legbensőbb erejét, dinamikáját. Egzisztenciájának legszemélyesebb misztériumában — önmagán túlhaladva, önmagát végképp elengedve — bátran odaajándékozhatja önmagát a másik akaratának. Ez a keresztt erőtlenségének egyszerű, határozott és végérvényes ajánlata a világ számára.

<sup>14</sup>Vö. Heinz Schürmann  
vonatkozó tanulmányai:  
*Jesu ureigener Tod.*  
Exegetische  
Besinnungen und  
Ausblicke.  
Freiburg, 1974.