

j. ratzinger

**a
keresztény
hit**

A KERESZTÉNY HIT

JOSEPH RATZINGER

A KERESZTÉNY HIT

GONDOLATOK AZ APOSTOLI HITVALLÁS NYOMÁN

BÉCS, 1983

Az eredeti mű címe és kiadója:

EINFÜHRUNG IN DAS CHRISTENTUM

Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis

© 1968 by Kösel-Verlag KG, München

Második kiadás

Fordította: *Tamás Pál*

Fedőlapterv: *Agnes Falkner*

Egyházi jóváhagyással

© 1976 by OPUS MYSTICI CORPORIS Verlag

(in Verbindung mit dem Österreichischen Pastoralinstitut)

A – 1090 WIEN, Boltzmanngasse 14.. – Verlags-Nr. 323.

Druck: Novographic, 1238 Wien.

TARTALOM

A kiadó előszava	9
A szerző előszava	11
 Bevezetés: „HISZEK – ÁMEN”	13
Első fejezet: <i>A hitről a mai világban</i>	15
1. Kétely és hit – az ember helyzete az Istenkérdéssel szemben.	15
2. A hit, mint ugrás – a hit lényegének első felvázolása	19
3. A hit dilemmája a mai világban	23
4. A valóság modern felfogásának határa és a hit helye	26
5. A hit, melynek alapján állunk és értünk	33
6. Az ész szerepe a hitben	36
7. „Hiszek Neked”	39
Második fejezet: <i>A hit formája az Egyházban</i>	41
1. Bevezető megjegyzések az Apostoli Hitvallás történetéhez és felépítéséhez.	41
2. A szöveg határa és jelentése	42
3. Hitvallás és dogma	44
4. A Szimbólum, a hit struktúráját fejezi ki	45
 Első főrész: ISTEN	53
Első fejezet: <i>Előzetes kérdések „Isten” témájával kapcsolatban.</i>	55
1. A kérdés kiterjedése	55
2. Hit az Egy-Istenben	59
Második fejezet: <i>A Biblia Isten-hite.</i>	63
1. Az égő csipkebokor történetének problémája	63
2. A Jahve-hit benső előfeltétele: Az atyák Istene.	66
3. Jahve, az atyák Istene és Jézus Krisztus Istene	69
4. A Név eszméje	73
5. A Szentírás Isten-fogalmának kettős oldala.	74

Harmadik fejezet: <i>A hit Istene — A bölcselők Istene</i>	77
1. A korai kereszténység a bölcsélet mellett dönt	77
2. A filozófusok Istenének átváltozása	80
3. Hogyan tükröződik kérdésünk a hitvallás szövegében?	84
Negyedik fejezet: <i>Hitvallás Isten mellett ma</i>	85
1. A Logosz elsőbbsége	85
2. A személyes Isten	89
Ötödik fejezet: <i>A háromszemélyű Egy-Isten hite</i>	93
1. A megértés kiindulópontja	93
2. A tan pozitív tartalmához	103

Második főrész: JÉZUS KRISZTUS 113

Első fejezet: <i>„Hiszek Jézus Krisztusban, Isten egyszülött fiában, a mi Urunkban”</i>	115
I. Jézus megvallásának problémája ma	115
II. Jézus a Krisztus: a Krisztológia hitvallásának alapformája	117
1. Az Újkor teológiájának dilemmája: Jézus vagy Krsztus?	117
2. A hitvallás Krisztus képe	120
3. A hitvallás kiindulópontja: A Kereszt	122
4. Jézus, a Krisztus	124
III. Jézus Krisztus — igazán Isten és igazán ember	125
1. A kérdés kialakulása	125
2. A „történeti Jézus” modern kliséje	127
3. A krisztológiai dogma jogossága	129
IV. A Krisztológia útjai	136
1. Az Inkarnáció és a Kereszt teológiája	136
2. Krisztológia és a Megváltásról való tanítás	138
3. Krisztus: a második Ádám, a végső ember	140
Exkurzus: A keresztény lét struktúrái	146
Második fejezet: <i>Krisztus megvallásának kifejtése a krisztológiai hittételeken</i>	163
1. „Fogantaték a Szentlélektől, születék Szűz Máriától”	163
2. „Kínzaték Pontius Pilátus alatt, megfeszítették, meghala és eltemették”	168
3. „Alászállt a poklokra”	176

4. „Halottaiból feltámadott”	182
5. „Felment a mennyekbe, ül a Mindenható Atyaistennek jobbja felől”	187
6. „Onnét léssen eljövendő ítélni eleveneket és holtakat”	192

Harmadik főrészt: A LÉLEK ÉS AZ EGYHÁZ 199

Első fejezet: <i>A hitvallás utolsó ágazatainak benső egysége</i>	201
---	-----

Második fejezet: <i>A Lélekről és az Egyházról szóló ágazat két főkérdése</i>	205
---	-----

1. „A szent, katolikus Egyház”	205
--	-----

2. „...testnek feltámadását”	210
--	-----

Jegyzetek	219
---------------------	-----

ELŐJÁRÓBAN

Régi igény nyilvánult meg aziránt, hogy bocsássuk közre a keresztény hit egy tudományos megalapozású és a mai ember problematikájába belebocsájtkozó összefoglalását, igényesebb olvasóknak — papoknak és érdeklődő világi híveknek egyaránt — szóló feldolgozásban. Ennek az igénynek óhajtunk most Ratzinger professzor nagy népszerűsége tett művének kiadásával megfelelni.

Szerzőnk előszavában maga mondja el, milyen szempontok vezették. Könyvét szerényen „Bevezetésnek” nevezi, mi számos fordításhoz hasonlóan, átfogó tartalmának megfelelően címeztük. A könyv eddig tizenegy kiadást ért el német nyelven és a magyaron kívül eddig ugyanannyi nyelvre (angol, francia, holland, horvát, japán, kóreai, lengyel, olasz, portugál, spanyol, szlovén) fordították le. A nagy siker igazolja, hogy a szerző helyesen látta meg a mai ember igényét, amikor nem csak hitünk igazságait kívánta megvilágítani, hanem egy lépéssel tovább merészkedve megmutatni, hogy a hívő ember a mai világban hogyan bontakoztathatja ki teljesebbé emberségét hite erejében.

Ratzinger professzor 1927-ben született, 1951-ben szentelték pappá a münsteri egyházmegyében. 1957-ben magántanár a müncheni egyetemen, 1959-ben a bonni egyetemen tanít, majd 1963-ban Münsterben lesz a dogmatika és dogmatörténet tanára; mint ilyen Frings kölni bíborosérsek teológiai szaktanácsadója a II. Vatikáni Zsinaton; 1967-ben a tübingeni egyetemen lesz a dogmatika tanára, majd 1971 óta Regensburgban tanít dogmatikát és dogmatörténetet. Tagja a Nemzetközi Teológiai Bizottságnak.

Gazdag tudományos munkásságából a következő műveket emeljük ki: *Das neue Volk Gottes*, (Patmos) 1972, ekkleziológiai tanulmányait tartalmazza, amelynek rövidített kiadása a „Topos” zsebkönyv-sorozat 1. köteteként is megjelent (M. Grünewald); szerkesztője a „*Die Frage nach Gott*” c. gyűjteményes munkának (Quaestiones Disputatae 56, Herder, 1973), ezt követte önálló műve „*Dogma und Verkündigung*” (Wewel) 1974.

Reméljük, hogy a nagy tudományos lelkiismeretességéről, éles problémalátásról és józan kiegyensúlyozottságáról ismert szerző jelen műve hazánkban is a külföldihez hasonlóan kedvező fogadtatásra talál.

A KIADÓ

ELŐSZÓ

A keresztény hit igazi tartalmát, sajátos értelmét manapság a bizonytalanság köde veszi körül – jobban, mint valaha történelmünk folyamán. Az utóbbi évtized teológiai irodalmában észlelhető irányzatok ismerője – ha csak nem tartozik a felszínesek közé, akik az újat már láthatatlanban a legjobbnak is tartják – önkéntelenül is a „Szerencsés János” történetére gondolhat: Összekuporgatott pénzén aranyrudakat vett magának, de mikor ezeket túl nehéznek találta, kényelme kedvéért eladva, sorjában becserélte egy lóért, aztán egy tehénért, majd egy libáért, végül is egy köszörűköért, amit legvégül a vízbe dobott, anélkül, hogy – mint gondolta – valamit is veszített volna; sőt úgy tűnt neki, hogy amire vagyonát becserélte, az a teljes szabadság drága kincse volt. Meddig tartott a bódulata, milyen keserű lett az ébredése, azt ez a történet, mint ismeretes, olvasóinak fantáziájára bízta. – Napjaink aggódó kereszténye agyában nem ritkán merül fel az erre emlékeztető gondolat: Vajon az utolsó évek teológusai nem egyszer jártak-e nagyon is hasonló úton? A hit támasztotta igényeket, magas követelményeket, nyomasztónak találva értelmüket fokozatosan nem értékelték-e le, mindig csak apránként, nehogy feltűnjön, de mégis annyira, hogy a következő lépésre vállalkozhassanak? És végül is a „Szegény János”, a keresztény, aki önfeledt bizalmában hagyta, hogy cseréből cserébe, értelmezésből értelmezésbe vezessék, végtére eredeti vagyonának aranyrúdja helyett nem köszörűkövet fog-e kezében szorongatni, amit nyugodt lélekkel el is dobhat?

Elismerem, hogy az efféle kérdésfeltevés igazságtalan, ha durván általánosítunk. Hiszen jogosan nem állíthatjuk, hogy a „modern teológia” általánosságban ezt az utat járta. De ugyanolyan kevésbé tagadhatjuk, hogy egy szélteben-hosszában uralkodó hangulat annak az irányzatnak malmára hajtja a vizet, amely végül is az aranyat a köszörűkövel cseréli fel. Ezt az irányzatot természetesen nem lehet azzal ellensúlyozni, hatálytalanítani, ha merőben csak a múlt szilárd formuláinak nemesércét szorongatjuk kezünkben, hiszen ez mindenképp csak a súlyos fémdarab marad: teher, ahelyett, hogy értéke fejében igazi szabadságunkat biztosíthassuk. Épp ezen a ponton lesz világossá könyvünk célkitűzése: Segíteni akar abban, hogy a hitet, mint igazi, teljes emberréválásunk lehetővé tételét, a mai világban új fényben ismerjük meg és úgy magyarázzuk, hogy ne silányítsuk oly fecsegéssé, amely csak nagynehezen palástolhatja szellemi ürességét.

Könyvünk alapját a tübingeni egyetem 1967. évi nyári szemeszterén minden kar hallgatói számára tartott előadásaim alkotják. *Karl Adam* félszázad előtti mesteri kísérlete, ez egyetemen, lebegett a szemem előtt,

s ebből támadt könyve: „*Das Wesen des Katholizismus*”, amikor változott körülmények közepette a mai nemzedék számára vállalkoztam ezekre az előadásokra. (Az említett mű magyarul is megjelent Vecsey József Aurél fordításában: „A katolicizmus lényege” címen, a Szent István Társulat kiadásában, a harmincas években. Ford.) Az előadásokat a könyvben való megjelentetés érdekében némileg átszövegeztem, anélkül, hogy tartalmán, felépítésén a legcsekélyebb mértékben is változtattam volna. A jegyzetanyag, a tudományos hivatkozások célja, hogy betekintést engedjenek abba az instrumentáriumba, amelyet előadásaim közvetlen előkészítésénél felhasználtam.

(A továbbiakban a szerző a mű kiadójának és munkatársainak mond köszönetet ebben az 1968. évi első kiadáshoz írt előszóban. — Alább idézzük az 1969. évi második kiadás előszavának érdemi részét:)

Amikor egy évvel ezelőtt először jelent meg a könyvem, nem is sejtettem, hogy ilyen rendkívüli visszhangra fog találni. Nagy, hálás örömmel tölt el a tény, hogy a Kelet és Nyugat, valamint a felekezetek között húzódó határokon túl sok embernek nvújtott könyvem segítséget. Az egyes ismertetésekben és bírálatokban felvetett tudományos kérdésekre a *Hochland* 61. (1969) évfolyamában (533. 1. skk.) foglaltam állást, mert nem találtam helyénvalónak, hogy a mű újabb kiadását — amely apró kiigazításoktól eltekintve változatlanul jelenik meg —, ezzel megterheljem.

JOSEPH RATZINGER

BEVEZETÉS

„HISZEK – ÁMEN”

ELSŐ FEJEZET

A HITRŐL A MAI VILÁGBAN

1. Kétely és hit – az ember helyzete az Istenkérdéssel szemben

Ha valaki ma olyanok előtt próbál a keresztény hit ügyéről beszélni, akik nem otthonosak foglalkozásuk vagy konvenciók révén az egyházi beszéd- és gondolkodásmód területén, hamarosan érezni fogja, hogy vállalkozását idegenként, sőt idegenkedéssel fogadják. Valószínűleg rövidesen igen találónak fogja érezni *Kierkegard* ismert példázatát a bohóc és az égő falu esetéről, amelyet *Harvey Cox* nemrég elevenített fel.¹ A történet szerint egy dániai vándorcirkuszban tűz ütött ki. A cirkuszigazgató segítségért küldi a bohócot – aki már felöltözött az előadáshoz – a szomszéd faluba. A falut is veszély fenyegeti: az aratás után, a száraz földeken keresztül elharapózhat a tűz. A bohóc a faluba siet, kéri az embereket, siessenek az égő cirkuszhoz és segítsenek oltani. A falusiak azonban félreértik a bohóc kiáltozását: kitűnő ötletnek vélik, amivel nagy közönséget lehet az előadásra csalogatni; tapsolnak és könnyekig kacagnak. A bohóc inkább sírna, mint nevetne; hasztalan próbálja megértetni velük, hogy ez nem komédiázás, nem reklám, hogy a dolog keservesen komoly: valóban tűz van. A könyörgés csak fokozza a kacajt, úgy találják, hogy kitűnően játssza szerepét – míg végül is a tűzvész csakugyan átkerget a falura; a segítség elkésett, falu és cirkusz a tűz martaléka.

Cox a teológusok mai helyzetének ecsetelésére mondja el a történetet. A bohóc, aki a rábízott üzenetet egyáltalán nem képes az emberekkel komolyan megértetni, a teológust ábrázolja. Középkori vagy régimódi jelmezében nem veszik komolyan. Mondhat, amit akar, szerepe alapján kapja meg címét és helyét. Hasztalan igyekszik tolmácsolni, hiába próbálja figyelmeztetni a helyzet végzetes voltára, előre úgy tartják, hogy hiszen csak bohóc! Tudják már miről beszél, tudják, hogy csak játszik és játékának nem sok köze van a valósághoz. Nyugodtan végig lehet hallgatni anélkül, hogy szavai miatt komolyan nyugtalankodni kellene. Ez a kép kétségtelenül megragad valamit a szorongatott helyzet valóságából, amelybe ma a teológia és a teológia nyelve került; érezteti annak nyomasztó képtelenségét, hogy a gondolkodás és beszéd megszokott sablonjait áttörjék és megérttessék: a teológia az emberi élet komoly kérdése.

Sőt talán még alaposabb lelkiismeretvizsgálatra van szükségünk. Talán azt kell mondanunk, hogy ez a megkapó kép – bármennyire is igaz és meggondolandó – még mindig egyszerűsíti a dolgokat. Mert úgy tűnik, hogy a bohóc, azaz a teológus a teljes tudás birtokosa, aki egészen világos

üzenettel érkezik. Ezzel szemben a falu lakói, akikhez siet, vagyis a hittől távolállók, a teljesen tudatlanok, csak meg kell tanítani őket arra, ami előttük ismeretlen; a bohócnak csak át kell öltöznie, lemosnia a festéket – és minden rendben volna. De csakugyan ilyen egyszerű a dolog? Csak aggiornamento kell, arcunkat lemosni, a szekularizált nyelv és vallásnélküli kereszténység civilruhájába bújnunk, hogy újra minden rendben legyen? Elég ez a szellemi átöltözködés ahhoz, hogy az emberek készséggel fussanak és segítsenek eloltani a tüzet, amely a teológus szerint valóban létezik és mindnyájunk számára a legnagyobb veszedelem? Hadd mondjam ki: a kimosakodott és modern civilbe öltözött teológia jól megmutatta, amint sokhelyütt a színre lépett, hogy ez a remény nagyon gyerekes. Igaz természetesen: aki a hitről próbál beszélni a mai élet és gondolkodásmód emberei között, az valóban bohócnak tűnhet, vagy inkább olyan figurának, aki egy ókori szarkofágból került elő és az antik világ viseletében és gondolkodásával jelenik meg a mai világ kellős közepén: nem ért semmit és őt sem érti senki. Ha az ige hirdetője elegendő önkritikával rendelkezik, rövidesen megállapíthatja, hogy nem a külalokról, nem azoknak a ruháknak válságáról van szó, amelyekben a teológia megjelenik. A korunk emberei előtt annyira idegen súlyos teológiai vállalkozás során tapasztalni fogja, ha komolyan veszi dolgát, hogy nemcsak a tolmácsolás okoz nehézséget, hanem megismeri saját tulajdon hitének védtelenségét és saját hinniakarásának mélyén a hitetlenség szorongató hatalmát. Így mindenki beláthatja, aki ma becsülettel számot akar adni önmaga és mások előtt a keresztény hitről, hogy nem csupán jelmezben van és csak át kell öltöznie ahhoz, hogy eredményesen tanítson másokat. Ellenkezőleg, meg kell értenie, hogy a maga helyzete nem különbözik oly tökéletesen másokétól, mint azt előzőleg esetleg gondolta. Meggyőződhetik arról, hogy mindkét csoportban ugyanazok az erők vannak jelen, bár természetesen különböző módon.

Elsősorban: a hívőt is fenyegeti a bizonytalanság és ez a küzdelem perceiben egyszerre keményen és váratlanul leplezi le mindannak törékeny voltát, ami egyébként olyan magátólértetődőnek szokott tűnni előtte. Világítsuk meg példákkal. *Liziói Teréz*, a látszólag naiv és problémák nélküli, szeretetreméltó szent, a vallásos élet teljes védtettségében nevelkedett; életét elejétől végig, legkisebb részletében is, úgy áthatotta az Egyház hite, hogy a láthatatlan világ mindennapi életének egy részévé, sőt: mindennapi kenyerévé lett, majdnem foghatónak tűnt előtte, elvesztése pedig elgondolhatatlannak. A „vallás” számára létének magátólértetődő adottsága volt, úgy élt vele, mint mi életünk megszokott és fogható valóságaival. De éppen ő, akit látszólag veszélyeket kizáró biztonság elrejtettsége vett körül, hagyott hátra szenvedésének utolsó szakaszából olyan megrendítően rejtélyes vallomásokat, hogy a megré-

múlt nővérek irodalmi hagyatékában először tompították ezeket és csak most, szövegű új kiadásban kerültek nyilvánosságra. „A megrögzött materialisták gondolatai túlulnak fel bennem.” Értelmét a hit ellen felhozható érvek kínozzák; mintha teljesen eltűnt volna a hit érzése, mintha „bűnösök bőrébe” került volna.² Azt jelenti ez, hogy a látszólag minden törés nélkül összeillesztett világban hirtelen láthatóvá válik egy ember számára a mélység, amely a konvenciók sűrű tartó hálózata mögött leselkedik – feléje is. Ebben a helyzetben nem részleges kérdésről van szó, amelyek körül esetleg viták folynak – Mária mennybevétele, igen vagy nem... a gyónás ilyen vagy amolyan formája – mindez itt másodrangú. Valóban az egész forog kockán, minden vagy semmi. Ez az egyetlen alternatíva marad, seholsem kínálkozik szilárd támasz, melyen a meredek szakadék fölött megkapaszkodhatnék. Bárhová néz, csak a semmi feneketlen mélysége látszik.

Paul Claudel a „Selyempipő” bevezető jelenetében a hívő szituációját hatalmas és meggyőző látomásban varázsolja elénk. Egy jezsuita hittérítő, a hős Rodrigonak, a világpolgárnak, az Isten és világ között bolyongó, kósza kalandornak testvére, mint hajótörött jelenik meg. Hajóját kalózok süllyesztették el, őt magát az elsüllyedt hajó egyik gerendájához kötötték, most így hanyódik egy darab fán az Óceán háborgó vize fölött.³ A dráma az élettől búcsúzó ember utolsó imájával kezdődik: „Köszönöm, Uram, hogy így megkötöztél. Ismételten megtörtént, hogy parancsaidat fárasztónak éreztem, és törvényeddel szemben akaratom tétova és gyöngé volt. De most nem is lehetnék szorosabban hozzád kötözve, mint ahogy vagyok, sorra vehetem tagjaimat: mégoly kevéssé sem tudnának eltávolodni tőled, egyetlen egy sem. És így valóban keresztedhez vagyok szegezve, a kereszt azonban, amelyen függök, nincsen hozzáerősítve semmihez. Csak hanyódik a tengeren.”⁴

Kereszthez szegezve – a tenger színén lebegő keresztet pedig nem tartja semmi. A mai hívő szituációját aligha lehetne mélyebben és hűségesebben leírni. Úgy tűnik, hogy csak egy, a semmi fölött imbolygó gerenda tartja fenn, úgy látszik, meg vannak számolva percek az elmerülésig. Csak egy bizonytalan fadarab köti őt Istenhez, mégis; elválaszthatatlanul tartja, és végül tudnia kell, hogy ez a fa erősebb, mint az a latta örvénylő semmi, – bár ez a semmi az, mely Isten félelmes hatalmát és erejét jelképezi.

Ezen túl van ennek a látomásnak még egy dimenziója, és nézetem szerint ez a legfontosabb eleme. Ez a hajótörött jezsuita ugyanis nincs egyedül, fénysugár vetődik belőle testvére sorsára is: benne van jelen a testvér sorsa is, aki hitetlennek tartja magát, aki hátat fordított Istennek, mert nem a várakozást tekinti életcéljának, hanem „mindannak birtoklását, ami elérhető... Mintha máshol is lehetne, mint ahol Te vagy.”

Nem szükséges, hogy *Claudel* gondolatának kanyargó vonalát kövessük: hogyan vezeti tovább a látszólag ellentétes életsorsok egymásbafonódó szárait, egészen addig a pontig, ahol Rodrigo végzete testvére sorsával érintkezik. A világhódító végül is rabszolgaként kerül egy hajóra, és örülnie kell, amikor egy öreg apáca rozsdás serpenyővel és rongyokkal együtt őt is magával viszi, mint értéktelen holmit. Inkább visszatérünk képek nélkül saját helyzetünk kérdéséhez és azt mondjuk: Amint a hívő csak a semmi, a kísértés és bizonytalanság óceánja fölött tudja a hit aktusát véghezvinni, s amint a nyugtalan kérdések óceánja a hit egyedül lehetséges helyéül rendeltetett a számára, úgy megfordítva a hitetlen sem tekinthető egyszerűen és dialektika nélkül csupán hitnélkülinek. Amint az eddigiekben láttuk, hogy a hívő nem éli világát kérdések nélkül, hanem állandóan a semmibe-zuhanás fenyegeti, úgy fel kell most ismernünk az emberi sorsok egymásbafonódását és azt kell mondanunk, hogy a nem-hívő sem képvisel kerek és önmagában lezárt egzisztenciát. Mert akármilyen igyekezettel játssza is a tiszta pozitivista szerepét, aki rég maga mögött hagyta a természetfölötti kísértéseit és buktatóit, és már csak a közvetlen bizonyosság körében él – soha nem hagyja el őt a titkos bizonytalanság a felől, vajon a pozitívizmus igazán az utolsó szó lehet-e? Amint a hívőt olykor a kétely sós tengervize fojtogatja, amint az óceán újra meg újra szájába ömlik, ugyanúgy kételkedik a hitetlen a hitetlenségben, kételkedik a világ valódi totalitásában, jöhetnek elszánta magát arra, hogy a világot az Egésznek nyilvánítsa. Sohasem lesz maradéktalanul biztos annak lezártágában, amit látott és Egésznek jelentett ki, hanem mindig fenyegeti a kérdés, hátha mégis a hit a valóság. Éppenúgy, ahogyan a hívő tudja, hogy a hitetlenség fenyegeti és a kísértést éreznie kell, a hitetlen számára a hit a kísértés, amely látszólag végleg lezárt világát fenyegeti. Egyszóval az emberi lét dilemmája elől nem lehet kitérni. Aki menekül a hit bizonytalanságától, annak a hitetlenség bizonytalanságát kell megtapasztalnia, mert ez sem mondhatja biztosan és végérvényesen, nem a hit oldalán áll-e mégis az igazság? Éppen az elutasítás mutatja meg a hit elutasíthatatlanságát.

Talán érdemes elmondani itt a zsidó történetet, amelyet Martin *Buber* jegyzett fel; egészen világosan állítja elénk az emberi lét dilemmáját, amelyről beszéltünk. „A felvilágosultak egyik igen tudós embere, aki hallott már a berdicsevi rabbiról, felkereste őt, hogy szokása szerint vitatkozzék vele és a hit védelmében felhozott maradi érveit csúffá tegye. Amikor belépett a bölcshember szobájába, látta őt könyvvel a kezében átszellemülten és elgondolkodva fel-alá járkálni. Figyelemre se méltatta a jövevényt. Végül megállt, futólag rápillantott és így szólt: „De talán mégis igaz.” A tudós hiába igyekezett bátorságát összeszedni – térdei reszkettek, mert olyan félelmetes volt a tekintete, olyan fé-

lelmetes volt egyszerű kijelentését hallani. Rabbi Levi *Jizchak* azonban most egészen feléje fordult és egészen közvetlenül így beszélt hozzá: „Fiam, a Tóra nagyjai, akikkel vitakoztál, hiába pazarolták rád szavaikat, te kinevetted őket. Istent és az Ő Országát nem tudták kézzelfoghatóan eléd állítani, és én sem vagyok erre képes. Ám gondold meg, fiam, talán mégis igaz.” A felvilágosult minden erejével válaszolni akart; de ez a félelmetes „talán” újra és újra visszhangzott benne és megtörte ellenállását.”⁵

Azt hiszem ebben a történetben – a forma minden idegensége ellenére – nagyon pontosan van leírva az istenprobléma előtt álló ember helyzete. Senki sem tudja Istent és az Ő országát kézzelfoghatóan odaállítani a másik elé, a hívő saját maga elé sem. De bármennyire is igazolva érzi magát ezáltal a hitetlenség, megmarad a „talán mégis igaz” kényelmetlensége. A „talán” kikerülhetetlen kísértés, amelytől nem menekülhet, tapasztalnia kell a visszautasításban is a hit visszautasíthatatlanságát. Más szóval: mind a hívő, mind a hitetlen, mindegyik a maga módján, részt vesznek a hitben és a kételyben, ha nem rejtőznek el önmaguk elől és nem riadnak vissza a valóságtól. Egyikük sem tudja egészen elkerülni a hitet vagy egészen a kételyt; az egyik számára a kétellyel szemben jelenik meg a hit, a másik számára a kétely által, a kétely formájában. Ez az emberi sors alapja: csak hit és kétely, biztonság és kísértés vég nélküli ellenkezésében találhatja meg létét végérvényesen. Talán éppen ezért a kétely lesz a párbeszéd közös pontja, amely mindkettőjüket megakadályozza abban, hogy sajátjukban elzárkózzanak. Egyik sem képes önmagába visszatérő körben élni, a kétely feltárja a hívőt a kételkedő felé és a kételkedőt a hívő felé. Az egyiknek részt ad a hitetlen sorsában, a másik számára forma, amelyben a hit, mint kihívás, mindennek ellenére megmarad.

2. A hit, mint ugrás – a hit lényegének első felvázolása

Jóllehet mindazzal, amit eddig mondtunk, megmutattuk, hogy a félreértett bohóc és gyanútlan falusiak hasonlatával nem írhatjuk le a hit és hitetlenség viszonyát a mai világban, mégsem vonhatjuk kétségbe azt, hogy a hitnek egyik sajátos mai problémáját fejezi ki. A kereszténységhez adott bevezetésnek fel kell ugyanis tárnia: mit jelent, ha az ember azt mondja: „Hiszek”. Ez az alapkérdés azonban elválaszthatatlan az időtől, ezért időszerű köntösben jelenik meg előttünk. Történeti tudatunk, amely öntudatunknak, minden emberi alapvető megértésének

egy összetevőjévé lett, megköveteli, hogy csakis ebben a formában tegyük fel a kérdést: Mit mond és mit jelent a keresztény „Hiszek” *ma*, feltételezve jelenlegi egzisztenciánkat és a valóság összességéhez való jelenlegi viszonyunkat?

Ezzel egyszersemind annak a szövegnek elemzéséhez jutottunk, amely meggondolásaink vezérfonalát fogja megadni, ez pedig az „Apostoli Hitvallás”: eredetileg is arra szánták, hogy „Bevezetés” legyen a kereszténységbe és lényeges hittartalmának összefoglalása. Figyelemreméltó, hogy ez a szöveg a „Hiszek...” szóval kezdődik. Egyelőre természetesen lemondunk arról, hogy a szót tartalmi összefüggései alapján magyarázzuk; azt sem kérdezzük meg, mi a jelentősége annak, hogy ez a „Hiszek” egy világosan megalkotott formulában, meghatározott tartalmakkal kapcsolatban és liturgikus igényeket előre figyelembevevő megfogalmazásban lép fel. Mindkét körülmény, az istentisztelet céljaira szánt formula meg a tartalmi meghatározottság, feltétlenül adnak valamit a „Hiszek” szócska értelmének jellegéhez, amint megfordítva is, ez a szó tartja össze és jellemzi mindazt, ami utána következik, valamint az istentiszteleti keretet. Egyelőre azonban mindkettőtől eltekintünk, hogy annál radikálisabb kérdést tehessünk fel és egészen az alapokig menően vizsgálhassuk meg: miféle magatartásra kell gondolnunk, amikor a keresztény egzisztencia mindenek előtt és elsősorban a „Credo” igében nyer kifejezést és ezzel — távolról sem magától értetődő módon — a keresztény mivolt magvát úgy határozza meg, hogy az „hit” kell, hogy legyen. Mivel túlságosan is kevésbé gondolkodunk, általában feltételezzük, hogy „vallás” és „hit” minden esetben egy és ugyanaz, és hogy minden vallás éppen ezért „hit”-nek is nevezhető. Ez azonban csak korlátozott mértékben érvényes; más vallások nagyon gyakran másként nevezik magukat és ezzel a hangsúlyt is máshová helyezik. Az Ószövetség magamagát egészében a „Törvény” fogalmában írja le, nem a „hit” fogalmában. Először is nem volt más, mint az élet rendje, amelynek keretében természetesen a hit ténye fokozatosan nagyobb jelentőséget nyert. A rómaiak vallásossága a gyakorlatban ismét túlnyomórészt bizonyos rituális formák és szokások megtartását értette a „religio”-n. Nem fontos, hogy a természetfölöttiben való hit ténye létrejöjjön; akár egészen hiányozhat is, anélkül, hogy ezzel valaki hűtlen legyen a valláshoz. Mivel lényegében szertartások rendszere, azért ezek gondos megtartása az igazán döntő. Így követhetnénk ezt végig a vallások történetében. De legyen most elég ez az utalás annak bemutatására, milyen kevésbé magától értetődő, hogy a keresztény lét középpontja a „Credo” szóban nyer kifejezést és hogy a valósággal szemben elfoglalt álláspontjának formája a hívő magatartásban kap megfelelő elnevezést. Ezek után még sürgetőbb a kérdés: milyen magatartást értenek tulajdonképpen ezzel a szóval.

Továbbá: hogyan van az, hogy olyan nehéz saját, különálló személyes Énünket a „hiszek” szóba belevinnünk? Miért látszik csaknem lehetetlennek, hogy mai Énünket – amely mindenkinek sajátja és a másokétól feltétlenül elkülönül – a „hiszek” nemzedékek által meghatározott és előreformált „Én”-jével azonosítsuk és helyettesítsük?

Ne térjünk ki a kérdés elől: A Credo-formula Én-jébe bekapcsolódni, a formulában szereplő séma-szerű Én-t a húsból-vérből való személyes Én-né átváltoztatni, mindig is izgató és csaknem lehetetlennek tűnő feladat volt és kivitelezése alkalmával gyakran a séma hússá-vérré válása helyett inkább az Én változott sémává. És ha ma, mi, a modern idők hívői olykor némi irigységgel halljuk, hogy a középkorban a mi vidékünkön az emberek kivétel nélkül hívők voltak, akkor jó volna egy pillantást vetni a színfalak mögé, amennyire azt a történeti kutatás lehetővé teszi. Ez felvilágosítást nyújthat nekünk arról, hogy akkor is, a nagy tömeg egyszerű utánfutó volt és viszonylag csekély volt azok száma, akik valóban beléptek a hit belső sodrásába. Megmutathatja nekünk, hogy sokak részére a hit akkor is életformák készen kapott rendszere volt, ez pedig legalább annyira eltakarta, mint amennyire feltárta előtünk azt az izgató kalandot, amelyet a „Credo” jelent. Mindez egyszerűen annak tulajdonítható, hogy Isten és ember között végtelen a szakadék; hogy az ember alkatának megfelelően szemei csak azt láthatják, ami *nem* az Isten, és ezért az embernek Isten mindig csak az marad, aki lényegénél fogva láthatatlan, aki látómezején kívül van. Isten lényegénél fogva láthatatlan – a bibliai istenhitnek ez az alapvető tétele, amely nemet mond a látható istenek felé, egyszersmind, sőt elsősorban, az emberre vonatkozó kijelentést tartalmaz: Az ember érzékszerveivel kapcsolódik a világhoz, ezért úgy tűnik, hogy látóhatára egyúttal léte határát is jelenti. Amde a szemmel látható és kézzel fogható dolgokban, melyek az ember létezésének terét jelölik ki, Isten nem található meg soha, bármennyire kitolódna is ennek a térnek határai. Fontosnak gondolom, hogy ez a megállapítás elvileg már az Ótestamentumban is megtalálható: nem csupán arról van szó, hogy Isten jelenleg valóban kívül van látókörünkön, olyan értelemben ti., hogy ha messzebbre hatolnánk, megláthatnánk Őt; nem, bármennyire távolna is látóhatárunk, Ő lényegénél fogva kívül áll azon.

Ezzel feltűnnek annak a magatartásnak körvonalai, amelyet a „Credo” szó jelez. Azt jelenti ez, hogy az ember a látható, hallható, fogható valóságot nem tekinti úgy, mint mindannak összességét, amihez egyáltalán köze lehet; hogy világának határait nem tekinti a látható és fogható terében lezártnak, hanem a valóság megközelítésének egy másik útját keresi, és éppen ezt nevezi hitnek, olyan módon, hogy ebben találja meg egyetemesen világszemléletének döntő jelentőségű megnyitá-

sát. Ha ez így van, úgy a „Credo” szócska a valóság mivoltával szemben alapvető döntést foglal magában; nem csupán ennek vagy annak megállapítását jelenti, hanem annak a magatartásnak lényegi formáját, amellyel a léthez, az egzisztenciához, saját maga és az Egész valóságához viszonylik. Döntést jelent ez olyan értelemben, hogy a nem-látható, ami semmi módon nem hozható látómezőnk keretébe, egyáltalán nem a valóság elmentéje, hanem ellenkezőleg, a nem-látható az, ami igazán valóságos és minden egyéb valóság hordozóját és feltételét képviseli. A döntés azt is jelenti, hogy ami a valóságot összességében lehetővé teszi, az adja meg az ember igazi egzisztenciáját, az teszi lehetővé, hogy mint ember, emberi módon létezzen. Vagyis más szóval: a hit döntés azon állásfoglalás mellett, hogy az emberi lét legbensőjében van egy réteg, amelyet a látható és fogható világa nem táplálhat és nem tarthat fenn, hanem amely a nem-látható felé tart, úgyhogy ez megérinthetővé válik számára és létezéséhez szükségesnek bizonyul.

Ez természetesen csak azáltal valósulhat meg, amit a Biblia nyelve „megtérésnek” nevez. Az ember természetadta nehézkedése a látható felé viszi őt, amit kezébe vehet, amit sajátjaként magánál tarthat. Benső fordulatra van szüksége, hogy meglássa: azt hanyagolja el, ami legsajátosabb módon az övé, amikor természetes súlyánál fogva viteti magát. Meg kell fordulnia annak felismerésére, hogy vakság csupán saját szemének hinni. Nincs hit a létezés ilyen átfordulása, a természetes nehézkedési erő ilyen lefékezése nélkül. Igen, a hit valóban megtérés, amelyben az ember felismeri, hogy ábrándot követ, amíg csak a foghatóra bízta magát. Ez a legmélyebb oka annak, miért nem bizonyítható a hit: Mert a lét átfordulása ez, és csak aki erre a fordulásra, megtérésre kész, nyerveheti el. Mivel pedig a nehézkedési erő bennünk nem szűnik meg az ellenkező irányba húzni bennünket, ezért kell mindennap újra megtenni ezt a fordulatot, és csak élethosszig tartó megtérés árán érhetjük meg teljesen, mit jelent kimondani a szót: „hiszek”.

Ebből érthető, hogy a hit nem csak ma, a mostani szituáció különleges adottságai között vált kérdésessé, sőt látszólag lehetetlenné, hanem máskor talán rejtve és nehezebben felismerhető módon, de mindig is mérhetetlen szakadékon, az embert körülzáró csupán fogható világon keresztül megkísérelt ugrást jelentette: Mindig is tartalmazott valamit, ami vakmerő kitörést, ugrást jelent, hiszen mindenkor a merész vállalkozást képviselte, hogy az egyáltalán nem láthatónak igazi valóságát és alapvető voltát elfogadja. Sosem lehetett a hit egyszerűen az emberi lét meredekén az *esés* irányában önmagától beálló *eshetőség*: mindig is egzisztenciánk legmélyebb latbavetését követelő döntés volt, minden időben az ember teljes átfordulását kívánta, ami csakis az elhatározásban valósítható meg.

3. A hit dilemmája a ma világában

Ha már a hit magatartásában lényegileg bennfoglalt kalandos vállalkozás világos előttünk, úgy nem mulasztható el az a másik megfontolás sem, amelynek során a hit nehézségének komolysága érthető lesz, úgy amint *ma* ránk nehezedik. A „látható” és „láthatatlan” közötti űr áthidalását még nehezíti a „valaha” és „ma” közötti szakadék. A hitben rejlő alapvető paradoxon problémáját méginkább súlyosbítja az a körülmény, hogy a hit a múlt köntösében lép elénk, sőt úgy tűnik, hogy nem más, mint maga a múlt, a valaha fennállt életforma és létezés mód. A mához való alkalmazás kísérletei, akár intellektuális-akadémikus „mítosztalanítás”, akár egyházas cselekvésdiktálta „aggiornamento” legyen is a neve, nem változtatnak ezen, ellenkezőleg: ez a fáradozás csak erősíti gyanakvásunkat, hogy itt görcsös erőszakkal „mai” színben akarják feltüntetni, ami valójában éppen a múlté, az, ami „valaha” létezett. Ezek a próbálkozások teszik csak teljesen tudatossá, mennyire „tegnapi” az, amivel itt szembekerülünk, és a hit nem úgy tűnik már, mint a vakmerő, de az ember nagylelkű vállalkozó kedvét kihívó ugrás látható világunk látszólagos Mindenéből a láthatatlan és megfoghatatlan látszólagos Semmijébe; inkább úgy tűnik mint oktalan erőltetés, hogy a Ma kellős közepén a Tegnapira kötelezzük el magunkat, és örökérvényűként szentesítsük. De ki volna hajlandó erre olyan korban, amikor a „Tradíció” gondolatát a „Haladás” eszméje váltja fel?

Átmenőben bukkanunk itt jelen helyzetünk egyik sajátos vonására, ami kérdésünkre nézve igen jelentős. A múlt szellemi konstellációja olyan volt, hogy „Tradíció” fogalma a hitelesítés bizonyításmódját szabta meg; oltalmat nyújtott, az ember ráhagyatkozhatott; akkor érezhette magát biztonságban és a maga helyén, ha a Tradícióra hivatkozni tudott. Ma éppen ellentétes érzület az uralkodó: a Tradíció a már lejárt, a csupán tegnapi, a Haladás ellenben a lét igazi ígérete, következésképpen az ember nem a Tradíció földjén, hanem a Haladás és jövő terében keres lakóhelyet.⁶ Már csak ezért is, az a hit, amely a Tradíció címkéjét hordja, csak túlhaladottnak tűnhetik és nem nyithatja meg neki a létezés birodalmát, ha már egyszer a jövőt ismeri igazi hivatásának és lehetőségének. Mindez pedig azt jelenti, hogy a hit elsődleges botrányát, a látható és láthatatlan, Isten és nem-Isten távolságát, elfedi és elzárja szemünk elől a második: a Ma és a Valaha botránya, a Tradíció és Haladás antitézise, a Tegnap iránti elkötelezettség, ami a hittel látszólag együtt jár.

Az a tény, hogy sem a mítosztalanítás mélyértelmű intellektualizmusa, sem az aggiornamento pragmatizmusa nem rendelkezik meggyőző erővel, beláttatja velünk, hogy a keresztény hit legelső botrányának ez a torzító hatása ugyancsak mélyrenyúló probléma, amelyet nem lehet

minden további nélkül sem teóriákkal sem akciókkal megszüntetni. Igen, bizonyos értelemben itt válik megfoghatóvá először a kereszténység botránya, az ti., amit keresztény pozitívizmusnak, a kereszténység kiküszöbölhetetlen pozitívitásának nevezhetünk. Ezen a következőt értem: a keresztény hit egyáltalán nem csupán azzal az örökkévalóval foglalkozik, amely mint „egészen más” teljesen kívül áll az emberi téren és időn, bár a hitről beszélve ez lehet az első benyomásunk; nem, a történelemben jelenlevő, emberré lett Istenre irányul. Amennyiben az örökkévaló és időbeli, láthatatlan és látható közti úrt áthidalni látszik, amennyiben bennünket Istennel, mint emberrel, az örökkévalóval, mint időbelivel állít szembe, Kinyilatkoztatásnak nevezi magát. Ez a jogcím, hogy Kinyilatkoztatás legyen, azon alapul, hogy az Örökkévalót behozta világunkba: „Amit soha senki sem látott, aki az Atya keblén nyugszik, az jelentette ki.” (Jn. 1, 18) – a görög szöveg nyomán mondhatnánk: Ő lett számunkra Isten „exegézise”, megvilágítása.⁷ De maradjunk a fordításnál, amelyet az eredeti alapján szó szerint vehetünk: Jézus valóban „elénk helyezte” Istent, kihozta önmagából, vagy amint az első János-levél szinte nyersen kifejzi: lehetővé tette, hogy lássuk és érintsük, olyannyira, hogy akit soha senki sem látott, az most hozzáférhetővé lett történeti tapasztalásunk számára.⁸

Az első pillanatban valóban úgy tűnik, hogy ez Isten kinyilatkoztatásának megnyilvánulásának legmagasabb foka. Úgy tűnik, hogy a végtelenbe-ugrás emberi nagyságrendre csökken, csak pár lépést kell tennünk, hogy eljussunk Palesztinába, ahhoz az emberhez, akiben Isten megjelenik. A dolgoknak azonban itt sajátságos módon kettős értelme van: Ami először a leggyökeresebben kinyilatkoztatásnak látszik, és bizonyos szempontból csakugyan mindig is a Kinyilatkoztatás marad, az egyszersemind homályt teremt és eltakarja Őt. Ami először Istent látszólag egészen közel hozza, annyira, hogy mint embertársunkat közelről érinthetjük, lába nyomába léphetünk, róla valósággal mértéket vehetünk, az nagyon is mélyértelműleg az „Isten halála” feltételévé lett, ami attól kezdve visszavonhatatlanul rányomja bélyegét a történelem menetére és Istenhez való viszonyunkra. Isten olyan közel került hozzánk, hogy megölelhetjük Őt és ennek következtében, úgy látszik, megszűnik számunkra Isten lenni. Így ma kissé tanácstalanul állunk a keresztény „Kinyilatkoztatás” előtt és azt kérdezhetjük – főleg, ha Ázsia vallásosságával összehasonlítjuk – vajon nem lett volna egyszerűbb az örökké-elrejtettben hinni, magunkat szemlélődésben és vágyódásban egészen ráhagyni? Vajon nem lett volna jobb, ha Isten bennünket meghagy végtelen távolságban? Valóban, nem lenne-e egyszerűbb, minden evilágít magunk mögött hagyva az örökké megfoghatatlan Titok nyugodt szemlélésére jutni, mint magunkat egy térben-időben megjelenő személybe vetett hitnek kiszolgáltatni, ugyanakkor az

egyes ember és az emberiség üdvét az esetlegesség egyetlen tűhegyén összpontosítani? Nem kell-e végleg meghalnia ennek az egy pontra zsugorított Istennek abban a világképben, amely az embert és történelmet kérlelhetetlenül jelentéktelen porszemnek tekinti a Mindenséghez viszonyítva? Csak gyermekévei naívságában tarthatta ezt az Univerzum középpontjának, most azonban, hogy a gyermekkorból kinőtt, felbátorodva felkelhet az álomból, megdörzsölheti szemeit és akármilyen szépnek is tűnt, elfeledheti a dőre álomképet, habozás nélkül beilleszkedhet a roppant összefüggésekbe, ahová jelentéktelen életünk tartozik, és amely éppen így, jelentéktelenségének vállalása révén kap újra értelmet?

Csakis akkor, ha ennyire kiélezzük a kérdést és meglátjuk, hogy az „akkor” és a „most” másodlagos, megütközést keltő látszata mögött a keresztény „pozitivizmus” sokkal mélyebb botránya áll, Isten „leszükitése” a történelem egyetlen pontjára, csak akkor jutottunk el a keresztény hit problémájának teljes mélységéig, úgy, ahogyan az ma feltárul előttünk. Egyáltalán lehet még hinni? Sőt, még gyökeresebben kérdezzük: szabad-e hinnünk, vagy nem az volna-e kötelességünk, hogy szakítsunk az álmokkal és szembeálljunk a valósággal? A mai kereszténynek így kell a kérdést feltennie; nem szabad megelégednie azzal, hogy csűrészavarás árán a kereszténységnek olyan értelmezésére bukkanhat, amely senkit sem botránoztat meg. Ha — mondjuk — egy teológus kijelenti, hogy a „halottak feltámadása” csupán annyit jelent, hogy minden nap újra, kedvetlenség nélkül kell az embernek a jövő munkálásához látnia, úgy biztosan elhárítottunk minden okot a megütközésre. De vajon becsületes eljárás volt ez? Nem meggondolandó ez a ravaszkodás, amely a kereszténységet ilyen fogások segítségével értelmezi, hogy védhetőségét ma is fenntartsa? Vagy nem az volna-e kötelességünk, ha ilyen kiutak keresésének szükségét érezzük, hogy beismerjük: mindenből kifogytunk? Nem kellene-e akkor kódósítás nélkül egyszerűen a megmaradt valósággal szembenéznünk? Fejezzük ki élesen: az ily módon valóságos tartalom nélkül maradt, átértelmezett kereszténység nem őszinte a kívülálló kérdéseivel szemben; a részéről elhangzó „talán mégsem!” épp oly komolyan kell, hogy bennünket izgasson, mint ahogyan kívánjuk, hogy őt a keresztény „talán!” szorongassa.

Ha megpróbáljuk ilyen módon mások kérdését úgy fogadni, mint saját létünk állandó kérdésességét, amit lehetetlen egy értekezésbe bele-szorítani és azután félretenni, — akkor lesz megfordítva nekünk is jogunk annak megállapítására, hogy itt az ellenkérdés is felmerül. Ma eleve hajlamosak vagyunk arra, hogy egyszerűen csak annak tulajdonítsunk igazi valóságot, ami kézzelfoghatóan jelen van, ami „bizonyítható”. Ámde megengedett ez? Nem kellene mégis nagyobb gonddal kutatni, micsoda

igazában „a valóságos”? Vajon csak az, amit megállapítunk és ami megállapítható — vagy talán ez a megállapítás csupán a valósághoz való viszonyulásunk egyik módja, amely semmiképpen sem merítheti ki az Egészet, sőt amely meghamisítja az igazságot és az emberi létet, ha szerepének kizárólagosságát elfogadjuk? Ha így tesszük fel a kérdést, visszajutottunk az „akkor” és „most” dilemmájához és feltétlenül szembekerülünk a „most” sajátos problematikájával. Próbáljuk meg ennek lényeges elemeit világosabban megkülönböztetni!

4. A valóság modern felfogásának határa és a hit helye

Ha a ma rendelkezésünkre álló történeti ismeretek alapján tekintjük át az emberi szellem útját, — amennyire az szemünk elé tárul — megállapíthatjuk, hogy e szellem kibontakozásának különböző szakaszaiban a valóság felé irányulás különféle formái léteznek, mint pl. a mágikus alapállás, vagy a metafizikus, végül ma a tudományos orientálódás („tudományos” itt a természettudományokat tekintő modelljének). Minden emberi alapállás a maga sajátos módján van kapcsolatban a hittel, de mindegyik a maga módján útjában is áll annak. Egyik sem lehet vele egyenlő, viszont egyik sem marad egyszerűen semleges vele szemben; mindegyik szolgálhatja és mindegyik gátolhatja. Jelenlegi alapvető orientációnkat, amelyet a tudomány határoz meg, amely mindnyájunk létérzését kérészerűen is alakítja és kijelöli helyünket a valóság világában, jellemzi a jelenségre a „fainomenon”-ra a megragadhatóra való korlátozás. Feladtuk a dolgok magánvalóságának kutatását, a lét mivoltának mélységmérését; gyümölcstelen kísérletezésnek tűnik előttünk mindez, a lét mélysége végeredményben elérhetetlennek látszik. A magunk saját látókörére szorítkozunk, arra, ami a szó legtagabb értelmében látható és mérési eljárásainkkal hozzáférhető. A természettudományok módszertana a jelenségekre való korlátozódás alapján nyugszik. Megelégszünk vele. Ennek segítségével bánni tudunk a dolgokkal és létrehozhatjuk magunknak azt a világot, amelyben emberi módon élhetünk. Ezzel együtt alakult ki lassanként az Újkor gondolkodásában és berendezkedésében az igazságnak és valóságnak az az új fogalma, amely legtöbbször öntudatlanul megszabja gondolkodásunk és beszédünk feltételeit, és amely fölött csak úgy uralkodhatunk, ha tudatosan vizsgálat alá vesszük. Éppen itt válik láthatóvá a nem-természettudományos gondolkodás feladata, hogy ti. átgondolja azt, amire nem gondolunk és az említett magatartás problémakörét a tudat látókörébe vonja.

a) *Első lépés: A hisztorizmus születése.* Ha fel akarjuk ismerni, hogyan jött létre a fentebbi alapállás, véleményem szerint két fázist kell a szellemi átalakulásban megkülönböztetni. Az elsőt *Descartes* készíti elő, végső alakját *Kant*-nál, illetőleg már előbb, némileg különböző összefüggésben, az olasz bölcselelnél, *Giambattista Vico*-nál találjuk, (1688-1744) aki minden bizonnyal elsőként fogalmazza meg az igazság és ismeret merőben új eszméjét és merészen elővételezi az újkori szellem jellemző formuláját az igazság és valóság kérdését illetően. A skolasztika egyenletével: „Verum est ens – a lét az igaz” szembehelyezi a maga formuláját: „verum quia factum”. Azt akarja ez kifejezni: Csakis azt ismerhetjük meg igaznak, amit mi magunk csináltunk. Nekem úgy tűnik, hogy ez a formula képviseli legsajátosabban a régi metafizika alkonyát és az újkori gondolkodás hajnalát. Utólérhetetlen pontossággal válik jelenvalóvá benne a modern gondolkodás lázadása mindennel szemben, ami csak előtte volt. Az Antik világ és a Középkor szemében a lét maga igaz, vagyis azért megismerhető, mert Isten, a legfőbb Értelme alkotása; Ő pedig úgy alkotta, hogy elgondolta azt. A Teremtő Szellem, a Creator Spiritus, számára gondolkodás és alkotás, egy és ugyanaz. A Gondolat nála Teremtés is egyszersmind. A dolgok azért vannak, mert elgondolta azokat. Az antik és középkori szemléletben ennél fogva minden lét az eszmei létben gyökerezik, az abszolút Szellem gondolata. Megfordítva ez annyit jelent: Mivel minden lét gondolat, azért minden lét egyszersmind értelmes tartalom, „Logos”, igazság.⁹ (Természetsszerűleg csak a keresztény gondolkodásban nyeri el ez az állítás teljes érvényét, mert a „creatio ex nihilo” eszméje révén a materiát is Istenre vezeti vissza, amely az Ókor számára a világ alogikus, az istenitől idegen anyagát jelentette és a valóság megértésének határát szabta meg.) Emberi gondolkodás ennél fogva magát a létet utánozó, a létet alkotó gondolatot követő gondolkodás. Az ember pedig azért képes a Logos, a lét Értelmének gondolására, mert saját logosa, saját gondolkodóképessége az egyetlen Logos logosa, elgondolása annak az Ős-Gondolatnak, annak a Teremtő Szellemnek, amely a létet áthatja.

Ennek megfelelően az antik világ és a középkor szemében az ember műve az, ami esetleges és mulandó. A lét: gondolat, és ezért gondolható, a gondolkodásnak és a bölcsességre törekvő tudománynak tárgya lehet. Az ember műve viszont az érthető és a nem-érthető keveréke, azonkívül mint időben lévő, elmerül a mulandóságban. Nem lehet teljesen érthető, mert nem mindig jelenvaló, ami pedig a látás előfeltétele, és nem teljes mértékben logos, nem merő cél és értelem. Ez az oka az antik világ és a középkor tudományos köreiben elterjedt nézetnek, amely szerint az emberi dolgokra vonatkozó tudás mindig csak „tehné”, mesterségbeli hozzáértés, de sohasem valódi megismerés és ezért nem is lehet igazi tudomány. Ezért voltak a középkori egyetemeken az „artes”, azaz a „szabad

művészetek”, mindig csak bevezetése az igazi tudománynak, amely a létet magat teszi vizsgálat tárgyává. Ezt az álláspontot még az Újkor kezdetén *Descartes*-nél is megtaláljuk, aki kifejezetten kétségbevonja a történelem tudományos jellegét. A történész, aki azt állítja magáról, hogy ismeri a régi Róma történetét, végeredményben kevesebbet tud róla, mint egy római szakács, – latinul tudni pedig nem jelent nagyobb tudást, mint amennyivel *Cicero* cselédlánya rendelkezett. Kerek száz évvel később *Vico* szabályosan a feje tetejére állítja a középkor igazságértékelésének kánonját, amely a fentemlített felfogásban még egyszer kifejezésre jutott és ezzel megszólalt a gyökeresen megváltozott újkori szellem. Ekkor kezdődik csak az az irányzat, amely majd a „tudományos” korszakot létrehozza. Ma még mindig ennek a kibontakozását éljük át.¹⁰

Mivel kérdésünkben ennek alapvető fontossága van, próbáljuk meg a gondolatot kissé tovább folytatni. *Descartes* előtt egyedül a tényszerű adottságok bizonytalanságaitól megtisztított, tisztán formális ésszel felfogott bizonyosság az igazi. Mindenesetre megmutatkozik már az Újkor fordulata nála, amikor az ész bizonyosságát lényegében a matematikai bizonyosság mintája szerint érti és a matematikát teszi mindennemű ésszerű gondolkodás alapformájává.¹¹ Míg azonban nála a bizonyosság érdekében ki kell kapcsolni a tényeket, *Vico* éppen ellenkező tételt vall. Forma szerint *Arisztotelészre* hivatkozva kijelenti, hogy a valódi tudás az okok ismerete. Akkor ismerek valamit, ha okaival tisztában vagyok; az alap ismeretében értem meg azt, amit megalapoz. Ebből a régi meg-gondolásból azonban teljesen új következtetésre jut és kimondja: Ha a valódi tudás szükségessé teszi az okok ismeretét, úgy csak azt ismerhetjük meg igazán, amit mi magunk hoztunk létre, mert csak magunkat ismerjük. Ez azt jelenti tehát, hogy igazság és lét egyenlősége helyébe az igazság és tény új egyenlősége lép, csak a „factum” ismerhető meg, vagyis az, amit ténykedésünkkel alkottunk. Az emberi szellem feladata és lehetősége nem a lét megfontolása, hanem a „factum”, a cselekvésünk révén létrejött, az ember saját világának vizsgálata, mivel csak ennek megértésére vagyunk képesek. A kozmoszt nem az ember alkotta, igazi mélységében mindig átláthatatlan marad számára. Tökéletes, bizonyítható tudás csak a matematikai fikciók birodalmán belül és annak történetére vonatkozóan szerzhető, ami az emberi alkotás és ezért az emberi tudás területén marad. A kételkedés óceánjának közepette, amely az Újkor kezdetén a régi metafizika összeomlása után fenyegeti az emberiséget, a „factum”-ban fedezik fel ismét a szilárd földet, amelyen az ember új egzisztencia felépítését megkísérelheti. A „factum” egyeduralma kezdődik meg ezzel, vagyis az ember kizárólag saját műve, mint számára egyedüli ismerettárgy felé fordul.

Ezzel kapcsolatos azután „minden érték átértékelése”, ami a rákövet-

kező korban valóban „új” korszakot állít a régi helyébe. A történelem, amelyet azelőtt lenéztek és tudománytalannak tartottak, marad meg, mint egyedüli igazi tudomány, a matematika mellett. A lét értelmének kutatása, előzőleg a szabad emberi szellem egyetlen méltó foglalkozása, most únt és kilátástalan erőlködésnek tűnik amelynek nem felel meg igazi ismerőképeség. Így a matematika és a történelem foglalják el a főhelyet, sőt, a történelem elnyeli a tudományok összességét és döntően átalakítja azokat. A bölcslethez *Hegelnél* vagy ettől eltérő módon *Comtenél* a történelem vizsgálata lesz, melyben magát a létet, mint történelmi folyamatot kell megérteni. F. Chr. *Bauernál* a teológia is történeti tudomány, mód-szere a történeti kutatás, amely a múltban történt események vizsgálatával reméli tárgyának végső okait megtalálni; a közgazdaságtant *Marx* történeti szempontból gondolja át; a természettudományokat hasonlóképpen érinti a történeti szemléletre való törekvés. *Darwin* az élő világot az élet történeteként fogja fel; a teremtés óta fennálló állandóság helyébe a le-származás sora lép, amelyben minden tag egy másiktól ered és arra vissza-vezethető.¹² Így azonban a világban nem láthatjuk többé a lét szilárd „lakását”, hanem folyamatot, amelynek szüntelen túlgulása nem más, mint magának a létnek mozgása. Azt jelenti ez: A világ már csak olyan mértékben ismerhető, amennyiben az ember műve. Az ember végered-ményben nem képes önmagánál messzebbre látni, még a „factum” síkján sem, ahol kénytelen saját magát ősi fejlődési folyamatok véletlen terméké-nek elismerni. Ilyen módon egészen sajátos helyzet áll elő. Éppen akkor, amikor gyökeresen emberközpontú felfogást kell elfogadnia, amelynek értelmében az ember már csak saját művét ismerheti meg, kell megtanulnia, hogy magamagát sem tekintheti egyébnek, mint véletlenül keletkezett „factumnak”. Egyszersmind leomlik az égbolt, ahonnan lát-szat szerint előlépett, és csak a factumok földje marad birtokában – a föld, amelyben most ásóval a kezében igyekszik küzdelmes létrejöttének történetét kibetűzni.

b) *Második lépés: A technikai gondolkodás fordulata.* „Verum quia fac-tum” – ez a program, amely az embert a történelemre, mint az igazság sajátos helyére utalja, önmagában természetesen nem volt kielégítő. Hatá-sát csak akkor tudta teljes mértékben kifejteni, amikor azzal a másik vo-nással kapcsolódott, amelyet 100 évvel később *Marx* klasszikusan így fo-galmazott meg: „A bölcselek eddig a világot csak különféleképpen értel-mezték; most arra kerül a sor, hogy meg is változtassák.” A bölcsélet fel-adata ezzel ismét alapvetően újra meghatározást kapott. A filozófia ha-gyományos nyelvére lefordítva annyit jelent ez az elv, hogy a „Verum quia factum” helyére – amely szerint megismerhető, igazsághordozó az, amit az ember alkot és ezért megfigyelni képes – az új program lép: „Ve-

rum quia faciendum” – vagyis mostantól arról az igazságról van szó, amely kivitelezhetőségétől függ. Ismét más formában: Az igazság, amely az ember számára hozzáférhető, nem a lét igazsága, sem nem csupán múlt cselekedeteinek igazsága, hanem a világ megváltoztatásának, alakításának igazsága – a jövőre és akcióra vonatkoztatott igazság.

„Verum quia faciendum” – azt fejezi ki, hogy a factum egyeduralmát a 19. század közepétől fogva egyre inkább felváltja a „faciendum”, a megvalósítható és megvalósítandó uralma és ezzel együtt a történelem uralmát visszaszorítja a technika. Minél inkább előrehalad ugyanis az ember az új úton, a factumot teszi középponttá és benne keres bizonyosságot, annál inkább el kell ismernie, hogy maga a factum, saját múltbeli alkotása is nagy mértékben eltűnik szeme elől. Az adatszerű bizonyítás, amelyre a történész törekszik és amely a 19. században úgy tűnik, mint a történelem győzelme a spekulatív gondolkodás fölött, mindig tartalmaz valamit, ami kétségbevonható és ez a rekonstruálás, a tények értelmezésének, éppen ezért kétértelműségének mozzanata. Így a történelem már századunk elején válságba került és a hisztorizmus büszke, tudományosságra számot tartó igénye kérdésessé vált. Mindig határozottabban mutatkozott meg, hogy egyáltalán nem létezik a tiszta factum és annak megdönthetetlen bizonyossága, – hogy a tényben minden esetben megmarad az értelmezés, következésképpen a kétértelműség. Egyre kevésbé lehetett elkendőzni, hogy még mindig nincs kezükben az a bizonyosság, amelyet eleinte, a spekuláció mellőzésével a tények kutatásától vártak.

Egyre inkább általánossá vált a meggyőződés, hogy végeredményben az ember számára csak az ismerhető meg igazán, ami megismételhető, amit kísérlettel bármikor újra szemügyre vehet. Mindaz, amit csupán másodlagosan, tanúság révén vizsgálhat, a múlthoz tartozik, adatszerű bizonyítás ellenére sem ismerhető meg tökéletesen. Ennek következtében világos, hogy egyedül a természettudományos módszer bír szilárd bizonyossággal, amely a matematikai leírást (*Descartes!*) a ténytudományossággal kapcsolja össze, megismételhető kísérlet formájában. A matematikai gondolkodás és a tényekben való gondolkodás adja meg a modern szellem természettudományos álláspontját, amely így módon a valóságnak, mint kivitelezhető ténynek felfogását jelenti.¹³ A factumot felváltotta a faciendum, az „ember által létrehozott” helyet adott a „létrehozható”-nak, a megismételhetőnek és ellenőrizhetőnek. És mindez új jelentőséget kapott. A létrehozható elsődleges szerepet kap a létrehozottal szemben, mert valóban: Mit kezdjen az ember azzal, ami csupán a múlté? Nem lehet cél számára, hogy saját múltjának múzeumörvévé váljék, ha úrrá akar lenni jelene felett.

Mint előzőleg a történelemmel történt, most a gyakorlati alkotás is megszűnik csupán alárendelt fokot képviselni az ember szellemi fejlődé-

sében, jóllehet a kimondottan szellemtudományok felé fordult tudatban még mindig valami barbár hírben áll. A szellemi szituáció egészében azonban alapvető változás következett be: a technika nincs többé a tudományok épületének legalsó részébe száműzve, vagy helyesebben: ez az alapépítmény lett igazában itt is a döntő, míg a felső emeletek láthatóan csak előkelő nyugdíjasok lakásául szolgálnak. A technika az ember igazi lehetősége és kötelessége. Ami eddig túlságosan alacsonyrendűnek számított, most túlságosan magasra kerül; egyszersmind ismét átalakul a látóhatár. Míg először, az Ókorban és Középkorban, az örökkévaló felé fordult az ember, majd a hisztorizmus rövid uralma alatt a múlt felé, most a *faciendum*, a megcsinálható, a jövő irányába utalja, saját alkotó lehetőségei felé. Azelőtt lemondóan állapíthatta meg, jórészt a leszármazáselmélet eredményei nyomán, hogy múltja alapján ő maga csupán föld, a fejlődés véletlen mozzanata, és ha ez a tudományos szemlélet kiábrándulttá tette, lefokozottnak érezte magát, ezután mindez nem zavarhatja meg, mivel most képes igazán arra, hogy – bárhonnan származzék is, – határozottan szembenézzen jövőjével és magát úgy alkossa meg, ahogyan akarja; nem tűnhetik előtte lehetetlenségnek, hogy magából Istent formáljon, aki most már mint „*faciendum*”, mint megalkotható, végcél lett és nem kezdet, mint értelem, mint Logosz. Ez egyébként ma egészen konkrét kifejezést kap az antropológia kérdésfeltevésében. A már magátólértetődőként mögöttünk hagyott leszármazáselméletnél fontosabbnak tűnik a kibernetika, az újjáteremtendő ember megtervezésének lehetősége; következésképpen teológiai szempontból is mostantól fontosabb az ember manipulálhatóságának problémája, saját tervező tevékenysége révén, mint múltjának kérdése – mindazonáltal a két kérdés nem választható szét, hiszen egymást kölcsönösen meghatározzák: Az ember „*factum*”-má redukálása feltételezi, hogy „*faciendum*” jellegét megértsük, vagyis saját mivoltából kiindulva új jövő felé vezessük.

c) A hit helyének kérdése. Az Újkor szelleme ezzel a második lépéssel: a kivitelezhetőség felé fordulással, megmutatta a teológia azon próbálkozásának sikertelenségét, amellyel az új adottságokkal számolni akart. A teológia ugyanis olyan módon igyekezett a hisztorizmus problematikájával, az igazság „*factum*”-má zsugorításával szembenézni, hogy magát a hitet történetté alakította. Első látszatra kielégítőnek találhatta ezt a fordulatot. Végeredményben is a keresztény hit lényeges tartalma történelmi jellegű, a Szentírás nem metafizikai, hanem tényekre vonatkozó kijelentéseket tartalmaz. Úgy látszik, hogy a teológia csak helyeselt, hogy a metafizika korát a történelemé váltotta fel. Mert feltehetőleg ekkor érkezett el igazán az ő órája, sőt talán az új fejlődést egészében saját alapelveinek érvényrejtésaként könyvelhetné el.

A történelem trónfosztása, az alkotó akarat által, hamarosan eloszlatta ezeket a reményeket. E helyett egy másik gondolat merül most fel: Most arra éreznek kísértést, hogy a hitet a „factum” síkjáról a „faciendum” területére tegyék át és a „politikai teológia” révén a világ megváltoztatásának eszközeként értelmezzék.¹⁴ Magam úgy hiszem, hogy ezzel csak megismételték a jelenlegi helyzetben azt, amit az egyoldalúan üdvtörténeti gondolkodásmód a hisztorizmussal adott szituációban megkísérelt. Jól látják, hogy a ma világát a „kivitelezhető” perspektívája határozza meg, és olyan módon válaszolnak erre, hogy a hitet magát erre a síkra teszik át. Semmi esetre sem akarnám a két kísérlet bármelyikét is egyszerűen értelmetlenségnek minősíteni. Biztos, hogy ilyen módon nem tisztáznánk a kérdést. Inkább azt kell mondanunk, hogy mindkettő valami lényegheztartozóra világít rá, amit más helyzetben többé-kevésbé figyelmen kívül hagytak. A keresztény hit valóban kapcsolatban van a „factum”-mal, sajátos módon a történelem világába tartozik, és csöppet sem véletlen, hogy éppen a keresztény hit terében alakult ki a történettudomány és hisztorizmus. Kétségtelen az is, hogy a hitnek köze van a világ megváltoztatásához, a világ formálásához, az emberi intézmények tehetetlensége és ennek haszonélvezői ellen emelt tiltakozáshoz. Ismét nem lehet véletlen, hogy a világnak, mint „kivitelezhető”-nek felfogása a keresztény és zsidó hagyományok terében keletkezett és éppen *Marxnál*, annak ihletéséből, bár ellentétéként vált eszmévé és kapott megfogalmazást. Ennyiben vitathatatlan, hogy mindkét alkalommal valami olyan kerül napfényre, ami a keresztény hit valódi tartalmához kapcsolódik, azelőtt azonban túlságosan is elrejtve maradt. A keresztény hitnek elhatározó szerepe van az Újkor lényeges és vezető áramlataiban. Valóban a jelen történelmi óra ad alkalmat arra, hogy a jelenből kiindulva egészen új módon értsük meg a hitnek a „factum” és a „faciendum” mozzanatait átfogó struktúráját; a teológiának az a feladata, hogy megértse ezt a lehetőséget és igényt, hogy múlt korok üres foltjait megtalálja és kitöltse.

De amennyire nem szabad ezen a ponton elsietett ítéletekkel dolgozni, éppen annyira óvakodni kell a túlságosan egyszerűsítő következtetésektől. Ha ugyanis a két említett kísérlet kizárólagos szerepet kap és a hitet teljes egészében akár a „factum” akár a „faciendum” területére korlátozzák, úgy végül is éppen azt takarják el, hogy mit jelent tulajdonképpen, ha az ember azt mondja: Credo – hiszek. Azzal ugyanis, hogy ezt kimondja, elsősorban nem a világ tevőleges megváltoztatásának programját vázolja fel, s nem is egyszerűen történelmi események láncolatához kapcsolódik. Ha most ezek után megkísérlem megvilágítani azt, ami a hit létrejövésében lényeges, akkor a „tudni-alkotni” szavak helyett – melyek a praktikus gondolkozás szellemi atmoszféráját jel-

lemzik — az „állni (várakozni)-megérteni” („stehen-verstehen”) szavakat használom. Ezzel az emberi létnek kétféle felfogása és lehetősége lesz láthatóvá, amelyek kapcsolatban vannak ugyan egymással, mégis meg kell őket egymástól különböztetnünk.

5. A hit, melynek alapján állunk és értünk

Amikor az „állni-érteni” fogalom párt szembeállítom a „tudni-kivitelezni” fogalom párával, arra a végeredményben lefordíthatatlan szentírási alapkijelentésre utalok, amelynek mély értelmét *Luther* így próbálta formába önteni: „Ha nem hiszttek, nem maradtok meg”; vagy a szavakhoz még inkább ragaszkodva így lehetne visszaadni: „Ha nem hiszttek (ha nem álltok szilárdan Jahve mellett), úgy nem lesz tartástok, támasztok.” (Iz. 7, 9) Az Ámen szó gyöke (ʾmn) egy egész sereg jelentésnek felel meg, és ezek összefüggése és különfélesége adja meg a mondat nagyszerű és finom értelmi gazdagságát. Magába foglalja az igazság, szilárdság, szilárd alap és talaj fogalmát, továbbá a hűség, bizalom, ráhagyatkozás jelentéstartal-
mát: valamire ráállni, valamiben hinni; Az Isten-hit ezek szerint annyi, mint magunkat Isten mellett megtartani. Ezáltal kap az emberi élet szilárd tartást. A hit, ezen leírás értelmében, a lábunkat megvetni, bizalommal Isten Igéjének talajára helyezkedni. Az Ószövetség görög fordítása, az ún. Septuaginta, ezt a mondatot nemcsak nyelv, hanem gondolkodásmód tekintetében is görögre ültette át, ebben a fogalmazásban: „Ha nem hiszttek, nem is értetek.” Sokszor mondták már, hogy ebben a fordításban már a jellegzetes hellenizálódás, az eredeti biblikus gondolkodásmódtól való eltávolodás folyamata nyilvánul meg. A hit intellektuális jelleget ölt; nem a bizalmat érdemlő isteni Szó szilárd talaján való megállást fejezi ki, hanem e helyett az értéssel, értelemmel hozza összefüggésbe, és így átteszi egy merőben más, egyáltalán nem neki megfelelő síkra. Lehet ebben valami igazság. Mégis azt gondolom, hogy egészében véve, megváltozott előjellel ugyan, de megmarad az, ami döntő jelentőségű. A hitnek a héber szerint megjelölt tartalma: „állni”, igenis összefüggésben van az „értéssel”. (A „stehen-verstehen” erre utaló szójátékát nem tudjuk a magyarban érzékelteni! Fordító.) A következőkben erre még vissza kell térnünk. Egyelőre csak követjük az eddigi meggondolás fonalát és megállapítjuk, hogy a hit egészen más szempontra utal, mint a termelés és előállíthatóság. Lényege szerint éppen önmagunkat rábízni arra, amit nem mi magunk készítettünk, ami soha nem is készíthető általunk, — és ami éppen ezért hordozója és feltétele mindannak, amit a „készíteni” jelent. Így azonban az következik, hogy a „készítés-hozzáértés” síkján, a „verum quia factum

seu faciendum” területén nem fordul elő, ott soha nem is található, és hogy minden olyan kísérlet, amely ott akarja mintegy kezünk ügyébe, „az asztalra tenni”, vagyis a „készítés-hozzáértés” értelmében bizonyítani, – szükségképpen kudarcot vall. Az ilyen jellegű tudás rendszerében nem lehet rábukkanni, és ha valaki mégis ott tünteti fel, az hamisít. A „talán!” furdaló gondolata, amelynek következtében a hit mindig és mindenütt megkérdőjelezi magát az embert, nem a „készítés-hozzáértés” körébe tartozó bizonytalanságra utal, hanem e tartomány abszolút-voltának megkérdőjelezése, ennek, mint az emberi lét vagy egyáltalában a nem-végső lét *egyik* síkjának relativizálása. Másként: Megfontolásaink ahhoz a pont-hoz vezettek, ahol láthatóvá lesz, hogy *két* alapformája van a valóságra utaló emberi magatartásnak, és egyik a másikra vissza nem vezethető, mert mindkettő tökéletesen más síkon van.

Arra a szembeállításra gondolhatunk itt, amely Martin *Heideggertől* származik és a számító és megfontoló gondolkodás kettősségére utal. Mindkét gondolkodásmód jogos és szükséges, de éppen ezért egyik sem oldódhat fel a másikban. Mindkettőnek lennie kell: a számító gondolkodás a kivitelezhetőségre irányul, a fontolgató gondolkodás a léttel foglalkozik. Nem lehet a freiburgi bölcselő állítását meghazudtolni, amikor kifejezi azt az aggodalmát, hogy a számító gondolkodás csodálatra méltó sikereinek korszakában az embert a gondolatnélküliség, a gondolkodás előli menekülés jobban fenyegeti, mint valaha. Míg csupán a kivitelezhetőség gondolatával van elfoglalva, veszélyben van, hogy önmagát, létének értelmét elfelejtse. Ez a veszély természetesen minden időben fennáll. A 13. században *Bonaventura*, a nagy ferences teológus, kötelességének érezte, hogy szemére vesse kollégáinak a párizsi filozófiai karon: megtanulták ugyan, hogyan kell felmérni a világot, de leszoktak arról, hogy önmagukat mérlegre tegyék. Fejezzük ki ugyanezt ismét más módon: a „Credo” értelmében vett hit nem valami félkész tudást jelent, vélekedést, amit később át lehet és kell alakítani a kivitelezhetőségre vonatkozó tudássá. Sokkal inkább lényegénél fogva más formája a szellem magatartásának, önállóan, sajátos mivoltában állítható a másik mellé, semmiképpen sem vezethető vissza rá vagy vezethető le belőle. A hit ugyanis nincs a kivitelezhetőség vagy az „elkészített” tartományához rendelve, – bár mindkettővel közös vonatkozásai vannak – hanem azoknak az alapvető döntéseknek világába tartozik, amelyek megválaszolását az ember nem kerülheti ki, ami csak egy formában történhetik. Márpedig ezt a formát nevezzük hitnek. Feltétlenül szükségesnek látszik, hogy erre egész világosan rámutassunk: Minden embernek állást kell foglalnia az alapvető döntésekkel szemben. Ezt csakis a hit valamilyen formájában teheti. Létezik tehát egy olyan tartomány, amelyben csak a hit válasza lehetséges, és éppen ezt a tartományt senki sem képes egészen kikerülni.

Ezideig a leginkább figyelemreméltó a marxizmus arra vonatkozó kísérlete, hogy a hitet „megvalósíthatónak” — ennek megfelelően valamilyen szaktudásnak tartjuk. Itt ugyanis a „faciendum”, a megvalósítandó jövő az ember célját jelenti, úgy azonban, hogy az értelmet adó mozzanat — a jövő — hívő elfogadást kíván ugyan, mégis úgy tűnik, hogy az ember által biztosan megvalósítható. Kétségtelenül az újkori gondolkodás legvégső következményéhez értünk itt; látszólag sikerült az ember célját és létének értelmét a „megcsinálható” körébe venni, sőt a kettőt azonosítani. Ha azonban közelebbről vizsgáljuk, meg kell állapítanunk, hogy a marxizmusnak sem sikerült a kör négyszögesítése. Mert ő maga sem képes megmutatni, hogy a „kivitelezhető” az emberi élet értelme, csak meg tudja ígérni és a hit tárgyává tudja tenni. Természetesen a marxizmus hitét különösen is vonzóvá és közvetlenül elérhetőnek látszóvá teszi az, hogy a „kivitelezhetőség”-re vonatkozó tudás hasonlóságát kelti.

E rövid kitérés után tegyük fel újra és összefoglalóan a kérdést: Mit jelent tulajdonképpen hinni? Az előbbiek nyomán ezt a választ adhatjuk: Hit az, amikor az ember szilárdan áll a valóság egészében, anélkül, hogy ez a szilárdság a tudásra visszavezethető, a tudással összemérhető lenne. A hit a lét értelmének megragadása, mely lehetővé teszi, hogy az ember megtalálja helyét a világban. Mindez megelőzi a praktikus gondolkodást és a cselekvést, sőt — nyugodtan mondhatjuk — feltétele is ezeknek: csak a létünket hordozó cél és értelem tudatában vagyunk képesek arra, hogy a látható világot értsük és alakítsuk. Mert valóban: az ember nem csupán a „kivitelezés” kenyerével él. *Mint embert*, éppen emberi létének sajátosságában, a szó, a szeretet, az értelem élteti. Az értelem az a kenyér, amely emberi létének sajátosságában fenntartja. Az ige, az értelem, és szeretet nélkül abba a szituációba kerül, ahol lehetetlen tovább élnie, még ha a földi kényelem bősége állna is rendelkezésére. Ki az, aki nem volna tudatában annak, hogy a külső javak bőségének közepette milyen könnyen elhangzik a kiáltás: „Nem bírom tovább...!” A lét értelme azonban nem a tudásból ered. Ha ilyen módon, az „előállíthatóság” igazolási eljárásaival akarnánk levezetni, Münchhausen képtelen próbálkozását ismételnénk meg, hogy ti. saját magát hajánál fogva rántsa ki az ingoványból. Azt hiszem, ennek a történetnek abszurd volta nagyon világosan mutatja meg az ember alapvető helyzetét. A bizonytalanság, az élet lehetetlenülésének ingoványából senki sem rántja ki maga-magát, még úgy sem, amint azt *Descartes* gondolta: a „Cogito ergo sum”, az ész következtetéseinek láncolatával. Cél vagy értelem, amelyet mi magunk állítottunk elő, végeredményben nem cél és értelem. Cél, vagyis a talaj, amelyen egzisztenciánkkal állni és élni tudunk, nem valami olyasmi, amit elő lehet állítani. Ezt csak elfogadni lehet.

Ilyen módon a hit alapállásának egészen általános analizéséből kiindulva közvetlenül a hit keresztyén formáját közelítettük meg. Keresztyén módon hinni annyit tesz, mint magunkat arra a célra és értelemre bízni, amely a világot – és bennünket – hordozza. A hagyomány nyelvét jobban követve így mondhatnánk: keresztyén módon hinni annyit jelent, hogy magunkat a mindenséget hordozó és fenntartó Ige, a Logos-ra adott feleletként értjük. Igen-t válaszolni arra, hogy a lét értelme, amelyet mi magunk elő nem állíthatunk, csak elfogadhatunk, már megadatott számunkra, úgyhogy csak magunkhoz kell vennünk és rábízunk magunkat. Ennek megfelelően a keresztyén hit állásfoglalás és választás olyan értelemben, hogy az elfogadás előbb van, mint a tett – amivel természetesen nem kisebbíthetjük ez utóbbi értékét és nem tartjuk fölöslegesnek. Csakis azért, mert befogadni készek vagyunk, tudunk „megvalósítani”. Továbbá pedig: keresztyén hit – mint már mondtunk – állásfoglalás, hogy a nem-látható valószínűsőbb, mint a látható. A láthatatlan elsőbbségének megvallása ez. A láthatatlané, amely igazi értelemben vett valóság, amely bennünket hordoz és képessé tesz arra, hogy feloldódva és megnyugodva álljunk a láthatók elé – a láthatatlan iránt viselt felelősségünk tudatában, amely minden dolgok igazi és végső Alapja. Természetesen, – nem tagadhatjuk – ilyen módon a keresztyén hit két szempontból is támadást jelent azzal a magatartással szemben, amelyre látszólag a világ mai helyzete készlet. Ez mint pozitívizmus és fenomenologizmus arra szólít fel bennünket, hogy a szó legtagabb értelmében vett „látható” és „megjelenülő” területére szorítkozzunk, és hogy azt a metodikai alapállást, amelynek a természettudomány sikereit köszönheti, a valóság egész rendszerére kiterjesszük. Mint technika pedig arra ösztönöz, hogy a „kivitelezhető”-re hagyatkozunk és ott reméljünk talajt, amely fenntartani képes. A láthatatlan elsőbbsége a láthatóval szemben, az elfogadás elsőbbsége a kivitelezéssel szemben, szöges ellentétben van ezzel az alapvető szituációval. Éppen ez okozza, hogy olyan nehéz számunkra az ugrás ma, amelyben magunkat a láthatatlanra bízunk. És mégis: a világ formálásához, a mindenségnek módszeres kutatással való birtokbavételéhez szükséges belső függetlenség és szabadság csak a hit által valósul meg. A keresztyén hit megmutatja e tevékenységek átmeneti jellegét, egyúttal biztosítja az ember maradandó fölényét.

6. Az ész szerepe a hitben

Ha mindezt meggondoljuk, meg kell állapítanunk, hogy a Credo első és utolsó szava – a „hiszek” és az „amen” – mennyire összecseng, hogy összefogják az egyes tételeket egy egészé és így megadják valamennyinek

a benső mivoltuk alapján kijáró helyet. A „Credo” és az „amen” kettőshangzatában mutatkozik meg az Egész értelme, az a szellemi mozgás, amelyről itt szó van. Előzőleg rámutattunk már, hogy a héberben az „Amen” szó ugyanabból a gyökből származik, mint a „hinni” ige. „Amen” még egyszer, más módon megismétli azt, amit a „hiszek” jelent: bizalommal állok arra az alapra, amely hordozni tud, – éppen nem azért, mintha én készítettem volna magamnak vagy kiszámítottam volna teherbírását, hanem ellenkezőleg, mert nem az én művem és nem tudom számításokkal ellenőrizni. Ez a hit azt fejezi ki, hogy ráhagyatkozunk arra, amit mi magunk nem tudunk létrehozni, ami nem szorul a mi munkánkra, – ez a világ alapja és értelme, amely mindent megelőzőleg nyitja meg nekünk az alkotás szabadságát.

Ennek ellenére, ami a hitben történik, az nem önmagunk vak kiszolgáltatása az irracionalitás hatalmának. Éppen ellenkezőleg a „Logos”-hoz folyamodunk, aki a „Ratio”, az Értelme és ezért maga az igazság, mert hiszen végeredményben nem lehet és nem szabad az embernek más alapra támaszkodnia, mint magára a magát előttünk megnyitó igazságra. Ezzel ismét arra a végső antitézisre bukkanunk, amely hit és alkotnitudás között fennáll – mégpedig olyan ponton, ahol erre legkevésbé sem számítottunk. A kivitelezéshez szükséges hozzáértés – mint már láttuk – saját benső céljának értelmében kell, hogy pozitívistikus legyen, az adottra, a mérhetőre korlátozza magát. Ebből azonban az következik, hogy mellőzi az igazságra vonatkozó kérdést. Eredményes voltát éppen annak köszönheti, hogy lemond az igazságnak önmagában való kutatásáról, és hogy csupán arra szorítkozik, hogy megállapítsa a „helyességet”, „megegyezést” azon a rendszeren belül, amelynek hipotetikus vázlatát a kísérletezés folyamán kell igazolnia. Hogy ismét más formában fejezzük ki: a kivitelezésre irányuló tudás nem törődik azzal a kérdéssel, hogy miként vannak dolgok *önmagukban* és önmagukra vonatkoztatva, hanem csakis: miként vannak *számunkra* való funkciójukban. A kivitelezésre vonatkozó tudás irányában éppen azzal következett be a fordulat, hogy a létet többé nem önmagában, hanem csakis saját műveinkkel összefüggésben tekintik. Ez annyit jelent, hogy az igazság problémája megszűnt a léttel kapcsolatban lenni, hogy a „factum” és „faciendum” alapjára tevődött át, és ezért az igazság fogalma is lényeges változást szenvedett. Az önmagában való lét igazsága helyébe a dolgok számunkra lehetséges hasznossága lépett, amelyet az eredményesség mércéjével állapítanak meg. Mindenesetre helytálló és megtámadhatatlan az a tény, hogy számunkra csak a felhasználhatóság ismeretének helyessége az, amit számításokkal ellenőrizni lehet, míg a lét igazsága nem vonható a számítás és erre alapozott tudás körébe.

A keresztény hit magatartása ezzel szemben az „Amen” szócskában nyer kifejezést, amelyben a bízni, rábízni, bizalom, szilárdság, szilárd

alap, állni, igazság... egymást kölcsönösen átható jelentés-komplexuma rejlik. Azt jelenti ez, hogy az ember csak az igazságra állhat, mint végső alapra, csak ebben találhatja meg célját és értelmét. Csak az igazság ad az ember helytállásának megfelelő alapot. A keresztény hit ténye lényege szerint magába foglalja azt a meggyőződést, hogy a létünk értelmét adó „Logosz”, amelyben állunk, éppen mint értelem, egyben igazság is.¹⁵ Ha létünk értelme nem volna az igazság, úgy értelmetlenség volna. Értelem, alap, igazság elválaszthatatlansága, amit a héber „Amen”, a görög „Logosz” egyaránt kifejeznek, egyszersmind teljes világképet jelentenek. Értelem, alap és igazság szétválaszthatatlanságában, ahogyan ezt a szavak egyedülálló módon magukba foglalják, láthatóvá lesz az a koordináta-rendszer, amelynek keretében a keresztény hit a világot szemléli és helyét megállapítja. Ez azonban azt is jelenti, hogy a hit eredeti lényege nem érthetetlen ellentmondások vak összehalmozása. Megérteti továbbá, milyen lehetetlen eljárás az, – ami egyébként nem ritkán fordul elő, – hogy a misztériumot vészkijáratnak tartogatják arra az esetre, ha az ész felmondja a szolgálatot. Ha a teológia zagyvaságokba keveredik és azokat a misztériumra való utalással nemcsak mentegetni, hanem egyenesen kanonizálni akarja, úgy a „misztérium” eszméjével visszaélt, mert ennek értelme nem az ész szétrombolása, hanem éppen a hitnek, *mint* megértésnek lehetővé tétele. Más szóval, biztos, hogy a hit nem olyan jellegű tudás, mint a kivitelezésre vonatkozó tudás vagy kiszámíthatóság. Soha nem is lehet ilyené és csak nevetséges, ha ezek formájában próbálnák fennállását biztosítani. Ám fordítva is igaz, hogy a kiszámítható, a kivitelezhető tudása lényegénél fogva a jelenségre, a funkcióban lévőre korlátozódik és nem mutat utat magának az igazságnak megtalálására, amiről módszerénél fogva le kell mondania. Az a forma, amelyben az ember számára a lét igazságának megközelítése lehetséges, nem *tudás*, hanem *értés*: annak a céltadó értelemnek megértése, amelyre rábízta magát.

Kiegészítésül még meg kell jegyeznünk, hogy csak aki szilárdan állni tud, talál utat a megértéshez. E két magatartás nem lehet független egymástól. A megértés ugyanis azt jelenti, hogy a lét alapját valóban „alappá” tevő magyarázatot a létet feltáró „értelemnek” tekintjük. Úgy gondolom, ez a pontos jelentése annak, amit „megértés”-nek nevezünk: hogy ti. azt az alapot, amelyre helyezkedtünk, értelemként és igazságként ismerjük fel; hogy világosan belássuk: az *alap* életünk *értelmét* képviseli.

Ha ez így van, úgy az értés nemcsak hogy nem mond ellen a hitnek, hanem éppen annak legsajátosabb mivoltára mutat rá. Mert a világ lehetséges funkcióinak ismerete, amint azt a mai természettudományos-technikai gondolkodás nagyszerűen kivitlezei, nem adja meg a világ és a lét megértését. Megértés csak a hitből származik. Ezért a teológia, mint megértést eszközlő, logosz-jellegű (vagyis racionális, ésszerű és értő) beszéd Istenről,

a keresztény hit őseredeti feladata. Ez igazolja, hogy a görög gondolkodásmódnak a kereszténységen belül elidegeníthetetlen jogai vannak. Meggyőződésem szerint, ha mélyebbre nézünk, nem lehetett véletlen, hogy a keresztény evangélium alakulása során először a görög világba hatolt be és ott a megértés, az igazság kérdésével olvadt egybe.¹⁶ Hinni és érteni éppúgy összefüggnek egymással, mint hinni és állást foglalni, egyszerűen azért, mert állást foglalni és érteni elválaszthatatlanok. Ebből a szempontból a „hitre és megmaradásra” utaló izaiási kijelentés görög fordítása a bibliai jelentésnek egyik letagadhatatlan dimenzióját tárja fel: nélküle rajongássá, szektássággá fajulna.

Mindenesetre a megértés sajátossága, hogy fogalmi ismeretünket túlhaladva felismeri azt, ami bennünket körülfog. Ha pedig megérteni annyit tesz, mint felfogni a bennünket körülfogó horizont létezését, úgy lehetetlen ez utóbbi ismételt átfogása; éppen azért ad számunkra értelmet, hogy bennünket körülfog. Ily értelemben beszélhetünk a misztériumról, titokról amely előttünk jár, bennünket szüntelenül túlhalad, arról az alapról, amelyet soha el nem érünk és rajta soha túl nem jutunk. A megértés felelőssége éppen azzal adódik, hogy a fogalmilag soha meg nem ismert vesz bennünket körül – e felelősség nélkül a hit elveszítené méltóságát és megsemmisítené önmagát.

7. „Hiszek Neked”

Az eddig elmondottak még mindig nem fejezték ki a keresztény hit legmélyebb alapvető vonását: személyes jellegét. A keresztény hit több, mint olyan értelmű választás, hogy a világnak szellemi természetű Alapot tulajdonít. Középpontban álló megfogalmazása nem: „Hiszek valamit”, hanem: „Hiszek Neked”.¹⁷ A hit az ember-Jézussal való találkozás, amely ebben a találkozásban a világ értelmét egy személyben ismeri fel. Jézus Istenről tesz tanúságot, amennyiben az Atyából él, imádságos, sőt szemlélő kapcsolat szoros közvetlenségében, ezáltal lesz érínthető az elérhetetlen és a távoli közelünkbe kerül. Sőt, nem csupán tanú számunkra, hogy hinni tudjuk azt, amit ő saját egzisztenciájában szemlélt s ezzel azt a fordulatot vitte végbe, hogy a felületen maradó hamis korlátozódástól igazán az egész igazság mélye felé forduljunk; nem, ő az örökkévaló jelenléte e világban. Életében, fenntartás nélkül az emberekért adott létében jelenül meg a világ értelme. Mint szeretet nyújtja magát nekünk, amely engem is szeret, és a szeretetnek a megfoghatatlan ajándékában, melyet sem mulandóság, sem önzés árnyéka nem veszélyeztet, az életet érdemessé teszi arra, hogy éljünk. A világ értelme tehát a „Te”, természetesen nem az, aki maga is nyi-

tott kérdést képvisel, hanem az, aki megalapozást nem igénylő Alapja mindennek.

A hit tehát számomra nem más, mint egy „Te” megtalálása, azé aki fenntart engem és az emberi síkon való találkozás minden kielégítetlensége és végső kielégíthetetlensége ellenére azzal a romolhatatlan szeretettel ajándékoz meg, amely nemcsak vágyat kelt az örökkévalóság iránt, hanem azt meg is adja. A keresztény hitet az élteti, hogy nemcsak az objektív célt adó értelem létezik, hanem hogy ez az Értelem ismer és szeret engem, hogy rábízhatom magam, mint a gyermek, aki édesanyjánál minden kérdésre biztos választ talál. Hit, bizalom és szeretet tehát végeredményben egy és ugyanaz, és minden egyéb, amire a hit tartalmilag irányul, csak további meghatározása a sarokpontnak, amelyen minden fordul, amely a „Hiszek Neked” kimondásában kap kifejezést – Isten megtalálásának, a názareti Jézusnak, az embernek arculatán.

Fentebb láttuk már, hogy mindez nem vet véget a további megfontolásnak. „Valóban Te vagy?” – Keresztelő János is ezt kérdezte a lelki sötétségnek egy aggodalmat keltő órájában. Ő, a próféta, aki maga utasította tanítványait a názareti Mesterhez, aki Őt magánál nagyobbak vallotta és szolgálatát csak előkészítésnek nevezhette. „Valóban Te vagy?” A hívő újra és újra átéli azt a homályt, amelyben a hitetlenség ellentmondása mint sötét és áttörhetetlen börtönfal fogja őt körül. Tapasztalnia kell a világ közömbösségét is, és ez reményeit állandóan megcsúfolja, – hiszen minden úgy megy tovább, mintha mi sem történt volna. „Valóban Te vagy?” – ezt a kérdést nemcsak a becsületes gondolkodás és az ész felelősségtudata kényszeríti ránk, hanem a szeretet benső törvénye, mindig teljesebb ismeretére vágyódva Annak, akinek igent mondott, hogy annál inkább szerethesse. „Valóban Te vagy?” – könyvünkben leírt minden megfontolás végeredményben erre a kérdésre vonatkozik, tehát a hitvallás alapformája körül mozog: „Hiszek Neked, názareti Jézus, aki céltadó értelme („Logosz”) vagy a világnak és saját életemnek.”

MÁSODIK FEJEZET

A HIT FORMÁJA AZ EGYHÁZBAN

*1. Bevezető megjegyzések az Apostoli Hitvallás történetéhez és felépítéséhez*¹⁸

Mindaz, amit eddig mondtunk, megmaradt annál a formális kérdésnél: mit jelent általában a hit és hol van az a pont, amelynél a mai gondolkodás világába bekapcsolódhat és hatni képes? A további, tartalmi problémák így szükségképpen nyitva maradtak – az egész túlságosan homályosnak és határozatlannak tűnhetik. Megfelelő válaszokat csak úgy találunk, ha a keresztény hit konkrét formáját vesszük szemügyre. A következőkben éppen ezt tesszük, az ún. Apostoli Hitvallás fonalát követve. Hasznos lesz először eredetére és felépítésére vonatkozó néhány adat ismerete, ezek egyszersmind módszerük jogosultságát is megvilágítják. Hitvallásunk alapformája a 2.-3. század folyamán, a keresztséggel kapcsolatosan alakult ki. Ami keletkezésének fizikai értelemben vett helyét illeti, a szöveg Róma városából ered; származásának benső helye pedig az istentisztelet, közelebbről a keresztség kiszolgáltatása. Ez a szertartás kezdeti formájában a Feltámadott szavaihoz kapcsolódik, Mt. 28, 19-ben ránk hagyott fogalmazásában: „Menjetek, tegyetek tanítványaimmá minden népet és kereszteljétek meg őket az Atya, Fiú és Szentlélek nevében.” E szerint három kérdést intéztek a megkeresztelendőhöz: „Hiszel-e Istenben, az Atyában, mindenek Urában? Hiszel Jézus Krisztusban, Isten Fiában?... Hiszel-e a Szentlélekben...”¹⁹ A keresztelendő mindhárom kérdésre így válaszol: „Credo” – hiszek, – mire minden alkalommal megmerítik a vízben. A hitvallás legrégebb alakja tehát háromrészes dialógus, kérdés és felelet, amely a keresztség cselekményébe van beágyazva.

Valószínűleg már a második, méginkább a harmadik század folyamán kibővült a kezdetben egészen egyszerű háromtagú formula, amely csak Mt. 28 szentírási szövegét tartalmazta, középső, Krisztusra vonatkozó részében. Arról volt itt szó, ami a kereszténységet megkülönböztető módon jellemzi, éppen ezért szükségesnek érezték, hogy rövid summáját adják annak, mit jelent Krisztus a keresztény számára; ugyanígy nyert további értelmezést és kifejezést a harmadik kérdés: a Szentlélekben való hit, mint a keresztény jelenére és jövőjére vonatkozó hitvallás. A negyedik században azután már a kérdés-felelet sémától független, folyamatos szöveget találunk; mivel a fogalmazás még mindig görög nyelvű, azért valószínűleg a harmadik századra megy vissza, a negyedik században ugyanis Rómában is végleg áttértek a latinra. Ugyanakkor a negyedik században bukkan fel a szöveg latin fordítása. A római egyháznak nyugaton elismert különleges

helyzete következtében a Róma városában szokásos, a keresztséget kísérő hitvallás (latinul „Symbolum”, görögül „Symbolon”) hamar általánossá vált a latin nyelvterületen. Természetesen még egész sor kisebb szövegmódosítás történt, míg végül Nagy Károly egész birodalmában kötelezővé tette azt a fogalmazást, amely – a régi római szöveg alapján – végső alakját Galliában nyerte; Róma városában csak a 9. században vették át ezt az egységes szöveget. Körülbelül az 5. században, de esetleg már a 4.-ben felmerül a szöveg apostoli eredetének legendája, amely nagyon korán (talán még az 5. században) abban a konkrét formában jutott kifejezésre, amely szerint a tizenkét ágazat, amelyre az egészet felosztották, egyenként a tizenkét apostol műve.

Keleten ez a Róma városában kialakult hitvallás ismeretlen maradt. Róma képviselői számára nem csekély meglepetést tartogatott az, amikor a firenzei, unióra törekvő Zsinaton, a 15. században, a görögöktől tudomásul kellett venniük, hogy ezt az állítólag az apostoloktól eredő Symbolont náluk nem imádkozzák. A Kelet soha nem alkotott ilyen egységes hitvallást, ott ugyanis egy egyház sem foglalt el a Nyugaton Rómának megfelelő pozíciót, – a Nyugaton egyetlen „apostoli székhelyet”. Kelet számára mindig is a hitvallások formai sokfélesége volt jellemző, s ezek természetesen teológiai jellegükben is eltértek egy kissé a római Symbolontól. Ez a római (és egyszersmind általában a nyugati) Credo üdvtörténeti és krisztológiai jellegű. Ügyszólván a keresztény történet pozitivitásán belül időzik; egyszerűen annál a ténynél marad, hogy Isten üdvösségünkért emberré lett, nem tesz kísérletet arra, hogy a történések indítékait és a lét egészével való összefüggést kutassa. A Kelet ezzel szemben a keresztény hitet mindig kozmikus és metafizikai látószögben akarta megérteni. Ez annyiban hagyott nyomot a hitvallásokban, hogy a krisztológia és a teremtésre vonatkozó tanítás kapcsolatba kerülnek egymással, és így az üdvtörténet megismételhetetlen egyszerűsége meg a teremtés állandósága, mindent átfogó volta összefüggésbe lépnek. Később visszatérünk még arra, miként érvényesül végül a nyugati hívő tudatban is ez a szélesebbre tárult látásmód, főként *Teilhard de Chardin* művének indítására.

2. A szöveg határa és jelentése

A Symbolon történetének nagyjából megadott vázlata valószínűleg még bizonyos kiegészítő megfontolást kíván. Mert hiszen már a szöveg keletkezésére vetett rövid pillantás is, amit az előbbiekből kaptunk, megmutatja, hogy ebben a folyamatban az első évezred egyháztörténelmének egész feszültsége, e történelemnek fénye és árnyoldala visszatükröző-

dik. Előttém úgy tűnik, hogy ez is a keresztény hit mivoltával összefüggő állítás és felismerhetővé teszi ennek szellemi arculatát. A Symbolon minden bizonnyal elsősorban is, minden szakadás és feszültség ellenére, a háromszemélyű Egy-Istenben való hit közös alapját fejezi ki. Ez a felelet a názáreti Jézustól eredő felszólításra: „Tegyetek tanítványommá minden népet és kereszteljétek meg őket.” A Benne való hit megvallása ez, Isten közelségébe, az ember igazi jövőjébe vetett hite. Kifejezi azonban a Kelet és Nyugat közötti, már megkezdődő végzetes szakadást is; történetében láthatóvá válik az a különleges helyzet, amely Rómának, az apostoli hagyomány bástyájának Nyugaton jutott és a feszültséget, amely ennek következtében az összegyházban kialakult. Végül mai formájában kifejezi a szöveg a politikumból eredeztethető egyöntetűséget, a Nyugat Egyházában, és ennek következtében a hitnek a politikában való elidegenedését, eszközül használását a birodalom egységesítésében. Míg erre a szövegre támaszkodunk, amelyet mint „római” fogadtak el, és amellel jelen alakjában kívülről erőltettek rá Rómára, megtaláljuk benne a hit kényszerűségét, amelynek politikai célok rácsodatán kell áthatolnia, hogy önmagát sajátos mivoltában állíthassa. Így a szöveg sorsának tükrében lesz láthatóvá, hogyan keveredik az ember nagyon is emberi sajátságaival az a felelet, amely a Galileából szóló hívásra válaszol, mihelyt belép a történelembe: találkozik egy-egy terület magánérdekeivel, az egységre meghívottak egymástól való elidegenedésével, a világ hatalmainak fondorlataival. Azt hiszem, nagyon fontos ennek felismerése, mert ez is mutatja, milyen szorosan kapcsolódik a hit az élet valóságához: a Végtelen felé irányuló vakmerő ugrás minden esetben leszűkített emberi formában jelenik meg. Amikor tehát az ember a számára lehetséges legnagyobb tette vállalkozik, az önmaga által vetett árnyékon mintegy átugorva a létet megalapozó végső Értelemhez jut, – cselekvésmódja itt sem tiszta, nemes nagyszerűség, hanem lényének benső hasadását tükrözi vissza, amely nagyságában is szánsalomraméltó és viszont, szánsalmas voltában is mindig nagy marad. Olyasmi tűnik itt élénk, ami egészen középponti jelentőségű: a hit sohasem nélkülözi, nem nélkülözheti a megbocsátást; az embert annak felismerésére akarja vezetni, hogy olyan lény ő, aki önmagát csak a megbocsátás elfogadásában és továbbadásában találhatja meg, hogy legtisztább és legjobb mivoltában is megbocsátást igényel.

Ha ilyen módon felkutatjuk azokat a nyomokat, amelyeket az ember, nagyon is emberi módon a hitvallás szószerinti szövegében maga után hagyott, felvetődhet a kételkedő kérdés, vajon helyes-e könyvünk célkitűzésének megfelelően a keresztény hit alapvető tartalmához való bevezetést ennek a hitvallásnak szövegéhez kapcsolni? Nem kell-e attól tartanunk, hogy már ennek következtében is nagyon kétes területen fogunk mozogni? Ezt a kérdést fel kell tenni, alapos utánagondolás révén

azonban azt állapíthatjuk meg, hogy éppen ez a hitvallás, kialakulásának zavaros története ellenére is, lényegében az ősegyház hitének pontos tükrözését adja, ez a hit pedig magában az Újszövetség mondanivalójának hű visszhangja. A Kelet és Nyugat közötti eltérések, amelyekről említést tettünk, nem a hitvallás, hanem a teológiai hangsúlyozás különbségeire utalnak. Mindenesetre a célként kitűzött helyes megértés kísérlete folyamán arra kell majd ügyelnünk, hogy egészében mindig az Újszövetségre vonatkoztassuk és az abban megnyilvánult szándékok fényében olvassuk és értelmezzük.

3. Hitvallás és dogma

Még valami másra is utalnunk kell. Amikor azt a szöveget tanulmányozzuk, amely eredetileg a keresztség kiszolgáltatásával volt összefüggésben, rátalálunk egyszersmind a „tanítás” és „hitvallás” eredeti jelentésére a kereszténység világában, és ugyanígy annak értelmére, amit később „dogmának” neveznek. Az előbb láttuk, hogy a „Credo”-t a keresztség aktusának keretében mondták ki, a háromszoros kérdésre adott válaszként: „Hiszel-e Istenben? – Hiszel-e Krisztusban? – Hiszel-e a Szentlélekben?” Tegyük most hozzá, hogy mindez a megelőző háromszoros ellentmondás pozitív megfelelője: „Ellentmondok az ördögnek – és szolgálatának – és cselekedeteinek.”²⁰ Vagyis: a hit helye a megtérés aktusában van, az egész lét átfordításának tényében, amely a „látható és kivitelezhető” imádatától a Láthatatlanba vetett bizalom felé fordul. A „Hiszek” szót itt formálisan így fordíthatnánk: „Átadom magam... eligérkezem...”²¹ A hit éppen a hit-vallás értelmében véve és eredetében nézve nem tanok elsorolása, nem olyan dolgokról alkotott teóriák elfogadása, amelyekről közvetlenül semmit sem tudunk és ezért annál hangosabb megállapításokat teszünk. – A hit a teljes emberi egzisztencia megmozdulását jelenti; *Heidegger* nyelvén azt mondhatnánk, hogy az egész ember olyan döntő „átfordulását” jelenti, amely létezésének szerkezetét attól fogva meghatározza. A háromszoros ellentmondás és háromszoros ígéret folyamán amit a háromszoros, halált jelképező alámerülés és háromszoros, új életre támadást kifejező fölmerülés szimbolikus ténye kísér, a hit igazi mivolta van érzékelhetően ábrázolva: megtérés, egzisztenciánk átfordulása, a lét felfogásában végbemenő fordulat.

E fordulat folyamatában, amelynek keretében a hitet értelmezzük, az „Én” és a „Mi”, az „Én” és a „Te” olyan mértékben játszanak szerepet, hogy teljes emberképet fejezzenek ki. Egyrészt a legnagyobb mértékben személyes folyamat ez, amelynek legsajátosabb mivolta a három-

szori „*Én* hiszek” és a megelőző „*Én* ellentmondok” kijelentésekben jut kifejezésre: az *Én* egzisztenciám az, amelynek fordulnia, átváltoznia kell. Ám a legszemélyesebb elemmel együtt azt a további összetevőt találjuk meg itt, hogy az „*Én*” döntése, mint kérdésre adott válasz, a „Hiszel-e?” – „Hiszek!” párbeszédében játszódik le. A Szimbólum ősi formája, kérdés-felelet kettősségének egységében, véleményem szerint sokkal pontosabban adja vissza a hit struktúráját, mint a későbbi, kollektív „*Én*” jellegű, leegyszerűsített forma. Ha az ember a keresztény hit alapjáig akar lenyúlni, a leghelyesebb a későbbi tisztán tanítást tartalmazó szövegek mögött meglátni első, dialogikus alakját, mint a legalkalmasabb formát, amelyet a hit magának teremtett. Tárgyának jobban megfelel, mint a „Mi...” kezdetű hitvallás-típus, amely (az „*Én...*” kezdetű hitvallástól eltérően) a keresztény Afrika területén, majd a nagy keleti Zsinatokon alakult ki.²² Ez utóbbiakban már a hitvallásnak az az új típusa jelenik meg, amely nem gyökerezik többé az Egyház által eszközölt történés, a megtérés, a lét fordulata, vagyis a hit sajátos eredetének összefüggésében, hanem a zsinatra összegyűlt püspököknek a helyes tanítás megfogalmazása érdekében folytatott erőfeszítéséből származik és így észrevehetően a dogma jövőbeli formájának elővételezése. Mindenesetre fontos, hogy ezeken a zsinatokon nem hittételeket fogalmaztak meg, hanem a helyes tanításért folytatott erőfeszítés még mindig az egyházi hitvallás teljes kifejezéséért való küzdelem, ennek következtében harc akörül, mi igazában az a megtérés és egzisztenciális fordulat, amelyet a keresztény lét jelent.

Világosan mutatja ezt például a drámai kérdés körül folyó harc: „Kicsoda Krisztus?” – amely a 4.-5. században az egész Egyházat megrázta. Ez a küzdelem nem metafizikai eszmélődések körül forog; ilyenek nem kavartak volna fel legmélyéig két évszázadot, nem rázták volna fel a legegyszerűbb embert is. A kérdés ez volt: mi történik, amikor kereszténnyé leszek, amikor magamat a Krisztus nevének alávetem, vagyis Őt, mint a mértéket képviselő Embert, mint az emberség Mértékét megvallom? Mit teszek ezzel, milyen formája ez a lét fordulatának, milyen álláspontot foglalok el az ember-léttel szemben? Mi ennek a folyamatnak a mélysége? A valóság összességének milyen értékelése jár vele?

4. A Szimbólum, a hit struktúráját fejezi ki

Megfontolásaink befejezéseként még két dolgot emeljünk ki, melyek ugyancsak a Szimbólum szövegéből és történetéből adódnak.

a) *A hit és a szó.* A Credo tehát az eredeti dialógus: „Hiszel-e? — Hiszek!” formulájának maradványa. Ez a dialógus a „Mi hiszünk” felé mutat, amelyben az „Én hiszek” nem szűnik meg, hanem inkább a maga helyére kerül. Így ennek a hitvallásnak előtörténetében és eredeti alakjában a hit egész antropológiája van jelen. Látható itt, hogy a hit nem magányos tépelődésből adódik, amelyben az egyén kigondol magának valamit, minden kapcsolatát megszüntetve egyedül gondolkodik az igazságról; a hit dialógusból adódik, hallás, befogadás és válasz kifejezése, ez pedig az embert az egy hitben lévők „Mi” élményébe kapcsolja be, ahol az „Én” és „Te” egymáshoz vannak rendelve.

„A hit hallásból ered” — mondja Pál apostol (Róm. 10, 17). Esetleg azt a látszatot kelthetné ez, hogy időhöz kötött, változandó dologról van szó; arra vetemedhetne valaki, hogy benne csupán egy társadalmi szituáció eredményét lássa, olyannyira, hogy ehelyett valamikor ezt mondhatnánk: „A hit olvasásból ered” vagy „eszmélődésből”. Valójában azonban azt kell mondani, hogy távolról sem csupán a múlt egy történelmi órája tükröződik ebben. Ellenkezőleg, ebben a formulában: „A hit hallásból ered”, annak maradandó, struktúrát jellemző kijelentését találjuk, ami benne végbemegy. Világossá válik itt a hit és a pusztá filozófia közötti alapvető különbség, amely egyébként nem áll útjában annak, hogy a hiten belül a bölcelet igazság-keresése új lendületet kapjon. Kísarkítva azt lehetne mondani: a valóságban a hit a „hallásból” származik, nem az elmélyedő gondolkozásból, mint a filozófia. Lényege nem az, hogy gondolkodással kiköveztesse mindazt, ami levezethető, ami végül aztán mint gondolkodásom eredménye rendelkezésemre áll; hanem az jellemzi, hogy hallásból ered, annak befogadása, amihez gondolkodással el nem juthatok, annyira, hogy gondolkodás a hit birodalmában végeredményben mindig utána-gondolása annak, amit előzőleg hallottunk és befogadtunk.

Vagyis a hitben előjoga van a Szónak a gondolattal szemben és ez struktúrálisan is megkülönbözteti azt a bölcelet felépítésétől. A bölceletben a gondolat megelőzi a szót, mert hiszen a megfontolás terméke a bölcelet, amelyet *utána* kísérelnek meg szavakba foglalni; a szavak azonban mindig is másodlagos jellegűek maradnak a gondolathoz viszonyítva, ezért mindig pótolhatók más szavakkal. A hit azonban kívülről jön az emberbe, és éppen ez a lényeges, hogy kívülről jön. Mondjuk ki ismét: a hit nem az, amit magam kigondoltam, hanem az, amit nekem mondtak, az, ami mint nem-kigondolt és kigondolhatatlan megérint, szólít és elkötelez engem. Lényege az említett kettős struktúra: „Hiszel-e? — Hiszek!”, vagyis az a forma, amelyet a kívülről jövő szólítás és az erre adott válasz jellemez. Ennek következtében egyáltalán nem meglepő, ha — egész kevés kivételtől eltekintve — azt kell mondanunk: Nem a sajátmagam igazságkeresése révén jutottam a hithez, hanem befogadás

révén, amely mintegy már megelőzött engem. A hit nem lehet pusztán gondolkodás terméke, nem is kell annak lennie. Az elképzelés, amely szerint a hitnek tulajdonképpen úgy kellene létrejönnie, hogy mi gondoljuk el és hogy egészen egyéni igazságkeresés útján találjuk meg, alapjában véve már egy bizonyos eszmény, egy olyan gondolkodásmód megnyilatkozása, amely a hit sajátosságát félreismeri. Mert hiszen a hit éppen abban áll, hogy a kigondolhatatlan befogadására készítet, természetesen igazolt befogadására, amelyben ugyan soha sem lesz egészen tulajdonom-má a hallott szó, (a befogadott szó elsőbbségét sohasem lehet egészen megsejtenni), mégis mindig céloom marad, hogy mindig jobban magamévá tegyem, amennyiben magamat neki, mint felsőbbrendűnek szolgálatára adom.

Mivel tehát a hit nem az én elgondolásom, hanem kívülről lép hozzám, azért a hit Szava nem áll tetszés szerint rendelkezésünkre, nem cserélhetem fel mással, hanem rendben mindig előttem van, gondolkodásomat megelőzi. Annak pozitivitása, ami nekem van szánva, nem belőlem ered, hanem azt teszi számomra hozzáférhetővé, amit magamnak nem adhatok — ez jellemzi a hit kialakulásának folyamatát. Az előre adott Szó rangban megelőzi itt a gondolatot, úgyhogy nem a gondolat teremtet magának szavakat, hanem a Szó, mint adottság, mutat utat az értésre irányuló gondolkodásnak. A Szó primátusával és a hit ebben megnyilatkozó „pozitívásával” függ össze azután a hit szociális jellege, amely ismét megkülönböztető vonást képvisel a bölcséleti gondolkodás lényegileg individualisztikus szerkezetével szemben. A bölcsélet mivolta szerint az egyén műve, aki mint egyén gondolkodik az igazságról. A gondolat, — az, amit kigondoltam, látszat szerint legalább, tulajdonom, mert tőlem ered, bármennyire igaz is, hogy senki gondolkodása sem él kizárólag sajátjából, hanem tudatosan vagy öntudatlanul sokféle hatás szövedékében áll. A gondolat, mint folyamat a szellem benső terében megy végbe; így először önmagam korlátai között marad, struktúrája tehát individualisztikus. Közölhetősége csak a második mozzanat, amikor is szavakba foglalom, — ami ismét többnyire csak közelítő megértését teszi lehetővé valaki más számára. Ezzel szemben amint már láttuk, a hit számára elsődleges a meghirdetett Ige. Míg a gondolat benső, csupán szellemi dolog, addig a szó az összekötő szerepét tölti be. Azt a módot határozza meg, miként jön létre kommunikáció a szellem terében, megmutatja a formát, amely által a szellem emberi természetű, azaz testi és társadalmi jellege van. A Szó primátusa így azt mondja ki, hogy a hit a bölcséleti gondolkodástól egészen különböző módon irányul a szellem közösségére. A filozófiában első helyen az igazság egyéni kutatása áll, amely azután, másodlagosan, utitársakat igényel és talál. A hit viszont elsősorban közösségre szólít, a szellem egységére a Szó egysége által.

Igenis, eleve lényegileg szociális értelme van: a szellem egységét a Szó egységében megalapozni. Csak másodlagosan nyitja meg azután az utat az egyén előtt az igazságkeresés személyes, kalandos vállalkozása felé.

Egyrészt mondhatjuk tehát, hogy a hit dialógus-jellege sajátos emberképet körvonalaz, hozzátehetjük azonban azt is, hogy ebben az istenkép is láthatóvá lesz. Az ember oly mértékben jut kapcsolatba Istennel, amilyen mértékben embertársai közelébe jut. A hit lényegénél fogva a „Te” és a „Mi” tényezőire van utalva, csak e kettős kapcsolat útján köti össze az embert Istennel. Megfordítva: a hit benső felépítése következtében Istennel való kapcsolat és a „Te” meg a „Mi” kapcsolatok átnyúlnak egymásba, nem egyszerűen mellérendeltek. Ismét más oldalról is megfogalmazhatjuk: Isten csak embereken át kíván az emberhez közeledni; az embert éppen embertárs-mivoltában keresi.

Talán ebből kiindulva érthető meg, legalábbis a hit benső terében, az a tény, amely első pillanatra alighanem különösnek tűnik, sőt az ember vallásos magatartását igen kérdésesnek mutathatja. A vallás fenomenológiája ugyanis megállapítja – amit mindnyájan tapasztalhatunk – hogy legalábbis első látszatra a vallás terén éppenúgy fokozatai vannak a rátermettségnek, mint az emberi szellem bármely más területén. Amint például a zenében ismerünk alkotó tehetségeket, csupán zene-„értőket” és végül egyáltalán nem muzikálisokat, körülbelül így lehet a vallás terén is. Itt is találunk vallásilag „tehetségeket” és „tehetségteleneket”; itt is egészen kevesen vannak olyanok, akik számára a vallásos élmény és egyben a vallási alkotókészség, a vallás világának élő birtokbavétele alapján lehetséges. A „közvetítő”, vagy „alapító”, a tanú vagy próféta, akármi-lyen elnevezést használ is a vallástörténet, azok, akik képesek az isteni közvetlen megtapasztalására, mindig is kivételnek számítanak. A kevesek mellett, akik számára ilyen módon az isteni valóság nyílt bizonyossággá vált, vannak sokan mások, akik vallásilag csupán receptív hajlammal rendelkeznek, előttük el van zárva „a szent” közvetlen megélése, mégsem annyira érzéketlenek, hogy más emberek közvetítésével, akiknek ez a tapasztalás megadatott, maguk is képesek ne legyenek a találkozásban résztvenni.

Úgy érezzük, hogy szükségképpen felmerülhet az ellenvetés: nem az volna-e megfelelő, hogy minden ember közvetlenül találjon utat Istenhez, ha állítolag a „vallás” olyan valóság, amely mindenkire tartozik és ha Isten mindenkire egyenlőképpen igényt tart? Nem volna méltányos akkor, hogy mindenki teljesen egyenlő esélyekkel bírjon és hogy mindenki számára ugyanolyan mértékű bizonyosság legyen lehetséges? A mi szempontunkból nézve azonban talán rögtön látható, mennyire értelmetlen a kérdés. Istennek az emberrel folytatott párbeszéde csakis az emberek egymás közötti párbeszéde révén megy végbe. A vallás iránti

fogékonyság különbözősége, amely az embereket „próféták” vagy hallgatók osztályába sorolja, egymáshoz és egymásért fennálló kapcsolatokra készíteti őket. A fiatal Ágoston programja: „Isten és a lélek — semmi más!” — megvalósíthatatlan, sőt nem is keresztény. A vallás elvégre nem a misztikus magányos útján, hanem az igehirdetés és hallgatás közösségében található meg. Az ember Istennel való beszélgetése és az emberek egymás közötti beszéde kölcsönösen segítik és feltételezik egymást. Igen, talán a Titok, melyet Istennek nevezünk, kezdettől fogva kényszerítő erejű és soha be nem fejeződő felhívás az ember számára a dia-logusra, amely ha akadályokba ütközik is, vagy zavaroknak van kitéve, mégis áthangzik rajta a „Logosz”, az igazi Szó, amelyből minden lge származik és amelyet minden szó, szünni nem akaró folyamat során, kifejezni törekszik.

Igazi dia-logus azonban nem alakul ki, ha az emberek csupán *valamiről* beszélnek. Sajátos jellegét akkor veszi fel az emberek közötti beszéd, amikor nem valamit, hanem önmagukat próbálják kimondani és a dialógus kommunikációvá lesz. Ahol azonban ez beteljesül, ahol az ember önmagát hozza szóba, ott valami módon Istentről is szó van, aki az emberek közötti vita igazi tárgya a történelem kezdetétől fogva. Sőt, ha az ember csak önmagáról beszélne is, az emberi lét Logoszával egyszersmind minden lét Logosza hatol be az emberi beszéd szavaiba. Ezért az Istentről tett tanúság ott némul el, ahol a nyelv csak „valami” közlésének technikájává lesz. A logisztika kalkulusában nem szerepel Isten.²³ Talán onnan ered ma az Istentről való beszéd nehézsége, hogy nyelvünk számadatok eszközévé válik, hogy egyre inkább a technikai közlés pusztja jelzésévé lesz, és egyre kevésbé a lét közösségének megérintése a Logoszban, amikor sejtés-szerű vagy tudatos módon egyszersmind minden dolgok Alapját is érintjük.

b) A hit, mint „Szimbólum”. Az Apostoli Hitvallás történetén elmélkedve ahhoz a felismeréshez jutottunk, hogy ebben, a keresztség alkalmával tett ígéretben a keresztény tanítás eredeti formájával állunk szemben, egyben annak ősi alakjával, amit ma „dogmának” nevezünk. Eredetileg nincs adva a tantételek sorozata, amelyeket egymásután felsorolnak és mint a dogmák egy meghatározott mennyiségét tartanak számon. Ha ma esetleg ilyesféle elképzelés merülne fel bennünk, úgy az félreismerése volna a keresztény beleegyezés mivoltának, amely a Krisztusban megnyilatkozó Istennek szól. Nem lehet feladni a keresztény hit tartalmának helyét, amely a hitvallás összefüggésében van, ez pedig, mint láttuk, beleegyezés és megtagadás, megtérés, az emberi lét fordulata az élet új útjai felé.

Másként kifejezve: a keresztény tanítás nem áll atomokra bontható tantételekből, hanem egységben, Szimbólumban, — mint a keresztény Ókor nevezte — a keresztség alkalmával tett hitvallást. Itt az a pont, ahol ennek a szónak jelentését jobban meg kell fontolnunk. A „symbolum”

szót a „synballein” igéből származtatjuk, ami annyit jelent: egymásra dob, egymásra esik. Az alapot egy ókori szokás szolgáltatja: valamely gyűrű, bot vagy táblácska két összeilleszthető része ismertetőjel volt a vendégbarátság, követek vagy szerződő felek számára. Aki a beilleszthető darabot birtokolta, annak joga volt a vendégbarátságra vagy egy tárgy átvételére.²⁴ Szimbólum az a rész, amely a másikkal egészet alkot és ezáltal kölcsönös felismerést és egységet teremt. Az egység kifejezése és lehetővé tétele.²⁵

A hitvallás „szimbólumként” való megnevezésében rögtön igazi lényegének mély értelmezésére bukkanunk. Mert valóban pontosan ez volt az Egyház dogmatikus formulázásainak eredeti értelme: lehetővé tenni Isten közös megvallását, közös imádását. Mint Szimbólum a másikra utal, az ugyanazon szóban rejlő szellemi egységre. Amint *Rahner* helyesen jegyzi meg, ennyiben a dogma (ill. a Szimbólum), lényegénél fogva mindig is a beszédmód szabályozását is jelenti,²⁶ ami a tiszta gondolkodás szempontjából éppenséggel másként is történhetett volna, amely azonban éppen mint nyelvi kifejezőmód jelentős: a hitvalló szóban való közösségre kell, hogy vezessen. Nem önmagában és önmagáért fennálló tanítás, hanem az istentisztelet formája, annak a megtérésnek a formája, amely nemcsak Istenhez térés, hanem egymással való találkozás Isten együttes dicsőítésére. A keresztény tanítás csak ebben a benső összefüggésben kapja meg igazi helyét. Csábító alkalom volna ez arra, hogy ebből kiindulva felvöljöljünk az egyházi tanítás formatörténetét, keresztségi kérdés-feleletről a zsinatok többes első személyén át az anathémáig, a reformátorok Confessiojához és végül a különálló tételként kimondott dogmáig. Ily módon a hit önki-fejeződésének problematikája és tudatosságának különböző foka világosan feltüntethető volna.

A mondottakból következik: mindez annyit jelent, hogy az egyes ember hitét csupán „symbolon”-ként, mint nem-teljes, az egészből letört darabot tartja kezében, amely egységét és teljes egészét csak akkor kapja meg, ha összerakjuk a másokéval: így csak a „synballein” tényében, másokkal egységben jöhet létre a másik, döntő „synballein”, az Istennel való egység. A hit egységet igényel, a hitben társakat keres – vagyis lényege szerint az Egyházra utal. Az Egyház nem az eszmék másodlagos rendszerbefoglalásáért van, amely ezekkel semmiképpen sem egyenrangú és ezért legjobb esetben szükséges rossz; szükségképpen bennefoglaltatik minden egyes hitében, mert ennek értelme a közös megvallás és az imádásban való egység.

Ez a belátás természetesen más tekintetben is irányt mutat: az Egyház maga, mint egész is csak „Symbolon”-ként, letört darabként tartja kezében a hitet, amely annyiban fejezi ki az igazságot, amennyiben vég nélkül túlmutat önmagán, és az egészre irányul. Csak a Symbolon megszűn-

tethetetlen töredékes voltán keresztül tűnik elő a hit, amelyben az ember állandóan túllép önmagán, Isten felé.

Igy válik végülis érthetővé az, ami ismét visszautal a kérdés kiinduló pontjára. Ágoston mondja el Confessióiban, hogy Marius *Victorinus*, a közismert bölcselelő is kereszténnyé lett, aki hosszú időn át vonakodott az Egyházba lépni, azzal a meggondolással, hogy saját bölcseletében a kereszténység lényege már benne van, és annak szellemi adottságaival tökéletesen egyetért.²⁷ Mivel filozófiája révén a kereszténység közép-ponti eszméit már magáénak tudhatja, nincs szüksége rá, hogy az Egyházhoz-tartozása intézményesítse ezt a meggyőződését. Mint a múlt és jelen sok más művelt embere, az Egyházban népszerű platonizmust látott csupán, erre pedig ő, aki teljes mértékben platóni gondolkodó, nincs ráutalva. Az eszme önmagában látszott előtte döntő jelentőségűnek; csak aki nem képes sajátmaga az eszmét eredeti közvetlenségében felfogni, mint a bölcselelő, kell, hogy az egyházi szervezet közvetítésével kerüljön azzal kapcsolatba. Az, hogy Marius *Victorinus* egy napon mégis belépett az Egyházba és platonistából kereszténnyé lett, megmutatja, hogy belátta előbbi véleményének alapvetően téves voltát. A nagy platonikus bölcselelő megértette, hogy az Egyház több és más, mint eszmék külső-leges intézményesítése és rendszerbefoglalása. Felismerte, hogy a kereszténység nem ismeretek rendszere, hanem út. A „mi”, vagyis a hívők többes első személye, nem gyenge lelkeknek szánt szekundér hozzáadás, hanem bizonyos értelemben a lényeg maga, – az embertársak közössége olyan valóság, amely más síkon van, mint a pusztaság „eszme”. Míg a platonizmus az igazság eszméjét adja, addig a keresztény hit az igazságot, mint utat, állítja eléünk, amely csakis akkor, ha valóban utunkká lesz, válik az ember igazságává. Az igazság, mint pusztaság ismeret, mint csupán eszme, nem ad erőt; az ember igazságává akkor lesz, ha mint út vonzza az embert, út, amelyen járhat és melyen járnia kell.

Ezek szerint lényegileg a hithez tartozik a hit megvallása, a Szó, és az egység, amelyet létrehoz; hozzátartozik, hogy a hívő belépjen az istentisztelet közösségébe és így végeredményben létrejöjjön az „együtt-létnek” azon formája, amelyet Egyháznak nevezünk. A keresztény hit nem eszme, hanem élet, nem magáért-való szellem, hanem inkarnáció, a történelemben testet öltő szellem és a „mi” tudata, mint történelemből eredő közösség. Nem az a fajta misztika, amelyben a szellem Istennel azonosítja önmagát, hanem engedelmesség és szolgálat: túllépés önmagunkon, önmagunk megszabadítása éppen úgy, hogy szolgálatába szegődünk annak, amit nem mi alkottunk és nem mi gondoltunk ki; szabadulás úgy, hogy az Egész szolgálatára engedjük át magunkat.

ELSŐ FŐRÉS

ISTEN

*Hiszek Istenben, mindenek Urában, az Atyában, a mennynek és
a földnek Teremtőjében.”*

A Szimbólum Isten megvallásával kezdődik, akit három predikátum közelebbről jellemez: Atya – mindenek Ura (mert így kell a görög Pantokratór szót fordítani, amelyet a latin szöveg nyomán rendszerint „mindenható”-nak fordítanak) – Teremtő.¹ A következőkben először ezt a kérdést kell megfontolnunk: Mit jelent, hogy az ember Isten mellett hitet tesz? Ebben bennfoglaltan kimondtuk a következő kérdést: mit jelent, amikor ezt az Istent „Atya”, „mindenek Ura”, „Teremtő” elnevezésekkel jellemezzük?

ELSŐ FEJEZET

ELŐZETES KÉRDÉSEK „ISTEN” TÉMÁJÁVAL KAPCSOLATBAN

1. A kérdés kiterjedése

Tulajdonképpen mi az, hogy „Isten”? Más korokban talán a kérdés problémamentesnek és világosnak tűnhetett, számunkra valóban újra probléma. Egyáltalán, mit jelenthet ez a szó: „Isten”? Miféle valóságot fejez ki és mennyiben érinti az embert ez a valóság, amelyről itt beszélünk? Ha a kérdést a ma igényelt alapossággal akarnánk megtárgyalni, először meg kellene kísérelnünk vallásbölcseleti elemzéssel felkutatni a vallásos tapasztalás forrásait, majd ugyanígy átgondolni a problémát: miért van az, hogy Isten témája ráüti bélyegét az emberiség egész történetére és egészen a jelen óráig minden szenvedélyét felkelti – igen, egészen a jelen óráig, amikor minden oldalról felhangzik a kiáltás: „Isten halott”, és ugyanakkor, éppen ezért, Isten kérdése legyőzhetetlenül középpontban áll.

Honnan ered voltaképpen „Isten” gondolata az emberiség körében; melyek a gyökerek, amelyekből kinőtt? Mi a magyarázata annak, hogy ez a látszólag egészen fölösleges és földi vonatkozásban leghaszontalanabb téma mégis a legsürgetőbb témája a történelemnek? És miért tűnik fel minduntalan annyira alapvetően különböző alakokban? Ezzel kapcsolatban feltétlenül meg lehet állapítani, hogy a legváltozatosabb sokféleség zavaró látszata mögött alapjában csak három formája van, bár ezek ismét különböző alakulatokat mutatnak. Ezek a formák: a monoteizmus, a politeizmus és az ateizmus, amint vázlatosan jellemezni lehet az emberi történelem három nagy útját az Isten keresésében. Ezen felül már előbb felfigyeltünk arra, hogy az ateizmus is csak látszatra zárja le Isten témáját, valójában azonban az Isten-kérdéssel való foglalkozásnak egyik formája, amely még nagyobb szenvedélyességet fejezhet ki a kérdésben, és ez gyakran így is van. Ha az alapokat képező, bevezető kérdéseket vizsgálni akarjuk, úgy a vallásos tapasztalás két gyökerét kell feltárnunk, amelyekre e tapasztalás formái sokfélesége visszavezethető. Sajátos feszültség van ezek között, amelyet az ismert holland vallás-fenomenológus, *van der Leeuw*, paradox kijelentésbe öltöztetett: a valástörténetben előbb volt a Fiú-Isten, mint Atya-Isten.² Pontosabban azt kellene mondanunk, hogy Isten, mint Megváltó és Üdvözítő előbb volna, mint Isten, a Teremtő, továbbá e magyarázat után is gondolni kell arra, hogy a megfogalmazást nem szabad időbeli egymásutánra érteni, erre ugyanis semmiféle bizonyíték nincs. Amennyire a vallástörténetben visszafelé hatolhatunk, az Isten-témát mindig is mindkét formá-

ban megtaláljuk. Az „előbb” szócska annyit jelenthet, hogy a konkrét valóság számára, az eleven és egzisztenciális igény számára, az Üdvözítő áll előtérben, nem a Teremtő.

Az emberiség tehát ebben a kettős megjelenési formában látta Istenét, ezek mögött van a vallásos tapasztalásnak kettős kiindulópontja, amelyről beszéltünk. Az egyik saját egzisztenciánk megtapasztalása, amely mindig újra túllép önmagán és valamiként, ha mégoly rejtélyszerűen is, az Egészen Más felé utal. Ismét nagyon sokrétű folyamat ez — sokrétű, mint maga az emberi egzisztencia. *Bonhoeffer* ugyan, mint ismeretes, úgy vélekedett: ideje volna szakítani azzal az Istennel, akit lehetőségeink határához érve hézagpótlóként alkalmazunk és akkor hívunk segítségül, amikor a vég közeleg. Ennek megfelelően Istent nem szorongattatásunk és sikertelenségeink alkalmával, hanem minden földi és élő teljesség közepette kellene megtalálnunk; csak így volna nyilvánvaló, hogy Isten nem szükségből rögtönzött menedék, amely oly mértékben válik fölöslegessé, amint lehetőségeink határai távolnak.³ Annak a küzdelemnek története során, amelyet az ember Istenért folytat, mindkét út jelen van, és szerintem mindkettő egyenlőképpen jogosult. Az emberi egzisztencia szükségében és bőségében egyaránt Istenre utal. Ahol az ember a lét teljét, gazdagságát, szépségét és nagyságát tapasztalta, ott ismét újra és újra tudatára ébred annak, hogy ezért a létért köszönet jár; hogy éppen derűjében és nagyszerűségében ismerem fel, hogy nem magam szereztem, hanem ajándékba kaptam, amely megelőzött engem, jóságában elfogadott engem, mielőtt bármit is tettem volna, és azt kívánja tőlem, hogy értelmet *vigyek* a lét gazdagságába, ami által én is értelmet *nyerek*. Természetesen megfordítva is, a nélkülözés az embert mindig az „Egészen Más” felé utalta. Az ember-lét nemcsak kérdéseket ad fel, hanem maga is kérdés, benső mivoltában befejezetlen, határokba ütközik és éppen ez kelti benne a határtalanság igényét (valahogy úgy, ahogy *Nietzsche* mondja, hogy minden öröm örökkévalóságot kíván, mégis csak pillanatig tart,) — nos, ez a lezártág, amely mindig együttjár a határtalan és a nyílt utáni vággyal, mindig meggátolta, hogy az ember önmagában megnyugodjék, érezte vele, hogy nem lehet elég önmagának, hanem csak akkor talál magára, ha felülemelkedik önmagán és megindul az Egészen Más, a végtelenül Nagyobb felé.

Ismét hasonló módon mutathatjuk meg ezt a „magány és elrejtettség” témakörében. Kétségtelenül a magány egyike azoknak a gyökereknek, amelyekből természetszerűen találkozás származik Isten és ember között. Ha az ember egyedüllétét tapasztalja, egyszersmind átéli azt is, mennyire igaz, hogy egész egzisztenciája a „Te” utáni kiáltás, és hogy milyen kevéssé alkalmas arra, hogy csak önmagába zárt „Én” maradjon. E mellett a magány különböző mélységei táruhatnak fel az ember előtt. Először

talán megnyugtatja, hogy emberi „Te” akad számára. Akkor azonban az a különös ellentmondás adódik, hogy — *Claudel* szerint — minden „Te”, akit csak talál az ember, végül is be nem tartott és nem teljesíthető ígéretnek bizonyul;⁴ minden „Te” ismét csak csalódást jelent és végül van egy pont, ahol többé nincs olyan találkozás, amely a végső magányt megszüntetni képes: éppen azzal, hogy rátalálok és megtalálom, kényszerülök vissza a magányba, s onnét kiáltok az abszolút „Te” után, aki valóban átérni képes saját „Én”-em mélységeit. Ezen a téren is érvényes azonban: nemcsak a magány megpróbáltatása, az a tapasztalat, hogy semmiféle közösség nem tölti be vágyainkat, vezetnek Isten megtapasztalásához — éppenúgy lehet ez az elrejtettség örömének gyümölcse. A szerelem, az egymásratalálás beteljesültségének átérzése éppenúgy megízleltetheti az emberrel annak ajándékát, amit ő maga sem kérni sem megteremteni nem képes, — megadhatja azt a felismerést, hogy többet kap, mint amennyit a kettő adni tudna. A magunkratalálás fényében és örömében merül fel az abszolút öröm és teljes rátalálás közelsége, ami mindig ott van emberi önmagunkratalalásunk mögött.

Mindezzel csak jelezni akartuk, hogy mi módon lehet az emberi egzisztencia az Abszolút megélésének kiindulópontja, aki ebből a szempontból nézve mint „Fiú-Isten”, mint üdvadó, vagy egyszerűen: mint egzisztenciánkat illető Isten jelenül meg számunkra.⁵ A vallásos megismerés másik forrása az embernek a világgal való szembeállása, azokkal az erőkkal és veszélyekkel, amelyeket itt maga előtt talál. Ismét az a helyzet, hogy a Kozmosz szépségének teljében éppenúgy, mint elégtelenségében, félelmes és tátongó mélységében, az embert annak a hatalomnak megérzéséhez segíti, amely mindent felülmúl, amely megfélemlíti őt, de mégis hordozza. Kevésbé határozott és távolbavesző kép adódik ebből, Istennek, a Teremtőnek és Atyának képe.

Ha tovább mennénk a felvetett kérdések vonalán, természetszerűen jutnánk az előzőleg érintett problémához: hogyan térül el Isten témája a történelem folyamán három irányban: mint monoteizmus, politeizmus, ateizmus. Úgy hiszem, megmutatkoznék a három út egysége, amely a felszín alatt található, amely természetesen nem azonosság és nem jelentheti azt, hogy eléggé mélyre ásva végül is minden eggyéolvad és a szembeötlő formák elveszítik fontosságukat. Ilyen azonosságok feltüntetésére esetleg kísértve érezheti magát a filozófiai gondolkodás, így azonban figyelmen kívül hagyná az ember döntéseinek komolyságát és semmiképpen sem felelne meg a valóságnak. Ám ha nem is lehet szó azonosságról, mélyebbre nézve mégis felismerhető volna, hogy a három nagy út különbözősége nem ott van, ahol azt a három formula első tekintetre sejtetné: „Egy Isten van” — „Sok Isten van” — „Nincs Isten”. A három formula és az azokban kifejeződő hitvallás között feloldhatatlan ellentét

áll fenn, egyszersmind azonban összefüggés is, amit a csupasz szavak nem éreztetnek. Mert mindhárom kimutathatóan végeredményben az Abszolútum egységét és egyetlenségét illető meggyőződést adja vissza. Nemcsak a monoteizmus hisz ebben az egységben és egyetlenségben; a politeizmus számára sem volt az istenek sokasága, akikre jámborsága és reménye irányult, maga az Abszolútum; számára is világos volt, hogy a sokféle hatalom mögött valahol az egy Lét van, illetve hogy a Lét végeredményben egy vagy mindenesetre egyetlen ősi ellentétnek örök küzdelme.⁶ Az ateizmus sem szünteti meg magának a létnek egységét azáltal, hogy tagadja azt a felfogást, amely minden lét egységét Isten, mint Gondolat állításával jellemzi. Az ateizmus legnagyobb hatóképességű formája, a marxizmus, igenis állítja a létnek ezt a minden létezőben való egységét, mégpedig a legszigorúbb formában, amennyiben minden létet anyagnak deklarál; ezzel ugyan az egy Lét, mint materia, teljesen elhatárolódik az Abszolútum korábbi elképzelésétől, amely Isten gondolatával kapcsolódott, egyszersmind azonban olyan vonásokat is nyer, amelyek *abszolút*-voltát világosan mutatják és ismét csak Isten eszméjére emlékeztetnek.

Igy tehát mind a három út megmutatja az Abszolútum egységére és egyetlenségére vonatkozó meggyőződést; csakis annak a módnak elképzelése különbözik, ami az ember vele való kapcsolatának lehetőségét ill. az Abszolútumnak az emberhez való viszonyát szabja meg. Ha, — nagyon sematikusan beszélve, — a monoteizmus abból indul ki, hogy az Abszolútum Tudat, amely az embert ismeri és beszélhet hozzá, úgy viszont a materializmus szemében az Abszolútum, mint materia minden személyre vonatkoztatható állítmánytól meg van fosztva és olyan fogalmakkal, mint „hívás” vagy „válasz” semmiféle kapcsolatba nem hozható; mindenesetre azt lehetne mondani, hogy maga az ember minden isteni jelleget el kell hogy különítsen az anyagtól, így Isten nem mögötte, mint őt megelőző léteznék, hanem csak előtte volna, mint az, amit neki magának kellene alkotó cselekvéssel létrehoznia, vagyis, mint saját jobb jövője. Végül a politeizmus mind a monoteizmussal, mint az ateizmussal szoros kapcsolatban lehet, mert hiszen azok a hatalmak, amelyekről beszél, egyetlenegy őket hordozó hatalmat takarnak, amely mind a két módon egyenlőképpen elgondolható. Nem volna nehéz kimutatni, hogy az Ókorban a politeizmus egészen jól összefért a metafizikus ateizmussal, de a bölcséleti monoteizmussal is kapcsolódott.⁷

Ezek a kérdések mind fontosak, ha ma Isten kérdését kutatni akarjuk. Valamennyi szakszerű tárgyalása természetesen nagyon sok időt és türelmet kívánna. Meg kell elégednünk azzal, hogy legalább említést tettünk róluk; bennfoglaltan mindig újra találkozunk majd ezekkel, amikor a következőkben végiggondoljuk az Isten-eszme sorsát a Biblia hitében, amely vizsgálódásunk igazi témája. Miközben így az Isten-kérdést

egy meghatározott ponttól fogva végigkövetjük, állandóan szemben találjuk magunkat az emberiség Istene körül vívott harcával és a kérdés egész kiterjedése feltárul előttünk.

2. Hit az Egy-Istenben

Térjünk vissza oda, ahonnan kiindultunk, a Symbolum szavaihoz: Hiszek Istenben, mindenek Urában, az Atyában, a Teremtőben. Ebben a mondatban vallják meg a keresztények csaknem kétezer év óta Istenben való hitüket, jóllehet az a történelem még régebbi időszakából származik: Mögötte áll Izrael népének mindennapos hitvallása, amelyet a kereszténység formált át: „Halljad, Izrael, Jahve, a te Istened az egyedülvaló.”⁸ A keresztény Credo első szavai Izrael Credoját veszik át és ezzel együtt magáévá teszik Izrael Isten-élményét, küzdelmét és harcát Istenért; mindez a keresztény hit egyik benső dimenziójává lett, amely nem létezik az említett küzdelem nélkül. Egészen más oldalról nézve a vallás és a hit történetének egyik fontos törvényszerűségére találunk itt, hogy t.i. ez mindig összefüggően, sohasem teljes diszkontinuitás módján folyik le. Izrael hite ugyan újat képvisel a körülötte élő népek hitével szemben; mégsem egyszerűen az égből pottyant, hanem ezekkel az idegen hiedelmekkel való állásfoglalásban valósul, harcok kiválogatás és átértelmezés alapján, amely egyszerre kapcsolódás és átalakulás is.

„Jahve, a Te Istened, egy Isten” – a hitvallásnak ez az alapja, amely mint a Credo folytatásának feltétele van a háttérben, eredeti értelmében nem más, mint a szomszéd népek isteneinek megtagadása. Hitvallás, abban a teljes értelemben, amit ez a szó kifejezhet, vagyis nem egy vélemény megállapítása a sok közül, hanem egzisztenciális döntés. Az istenek megtagadása, vagyis a politikai hatalom istenítésének és a kozmikus „megsemmisülés és újjászületés”-körforgás istenítésének megtagadása. Ha helyes az az állítás, hogy éhség, szerelem és hatalom képviselik azokat az erőket, amelyek állandóan mozgásban tartják az emberiséget, úgy ennek folytatásaként megállapíthatjuk, hogy a politeizmus három alapformája a kenyér imádása, az erősz imádása és a hatalom bálványozása. Mind a három út eltévelyedés, abszolutizálja azt, ami nem maga az Abszolútum, ennek következtében szolgaságra vetik az embert. Olyan eltévelyedések azonban, amelyek a világmindenséget hordozó hatalom sejtelmét tartalmazzák. Izrael hitvallása ezzel szemben, mint mondtuk, hadat üzen ennek a háromféle bálványozásnak és így egészen nagy jelentősége van az ember felszabadításának történetében. Amennyiben ez a hitvallás ellene mond a három fajta imádásnak, annyiban harcot

indít az isteni lét megsokszorozása ellen is. Mint később még visszatérünk rá, lemondás ez a saját istenekről, vagy másként lemondás a saját lét istenítéséről, amely a politeizmusban lényeges vonás. Ugyanakkor benne van a saját érdek biztosításának feladása, megvetése annak az aggodalomnak, amely az ellenséges tényezőt megbékélteti, amennyiben tisztelet tárgyává teszi, és igenlése az Ég Istenének, aki mindeneket védő-oltalmazó Hatalom; bátorságot jelent tehát, amely magát a világ fölött uralkodó hatalomra bízta, a nélkül, hogy az istenit kisajátítani törekednék.

A kiindulási helyet, melyből Izrael hite ered, alapjában nem változik meg a korai kereszténység Credojával. A keresztény közösségbe való belépés és a „Szimbólum” elfogadása itt is súlyos következményekkel járó döntést jelent. Aki ugyanis magáévá teszi ezt a Credot, ezzel együtt megtagadja annak a világnak törvényszerűségét, amelyhez eddig tartozott: ellene mond az uralkodó, politikai hatalom imádásának, amelyen a késő-római birodalom épült, megtagadja az élvezet imádását, a félelem és babona kultuszát, amely a világ fölött uralkodott. Nem véletlen, hogy éppen az ezekkel körülhatárolt területen lángolt fel a kereszténység harca és ezzel általában az ókor nyilvános életének alapformája körül folyó harccá lett.

Azt hiszem, döntő fontossággal bírnak ezek az összefüggések, ha a hitvallást ma igazán magunkévá kívánjuk tenni. Könnyen úgy tűnhetnék, hogy régi időkben otthonos, éppen ezért menthető, de ma semmiképpen sem utánozható fanatizmus volt, amikor a keresztények életük feláldozása árán is vonakodtak a császárt bármi formában is isteni tiszteletben részesíteni; hogy a legártatlanabb módokat is visszautasították, mint például az áldozók névsorába való beiratkozást, és készek voltak ennek érdekében életüket is kockára tenni. Ma ilyen esetben különbséget tennének mellőzhetetlen állampolgári lojalitás és az igazán vallásos aktus között, hogy olyan kiutat találjanak, amely képviselhető és ugyanakkor számot vessenek a ténnyel, hogy az átlagembertől nem lehet hősiességet elvárni. Talán ma bizonyos esetekben lehetséges ez a szétválasztás, éppen az akkor elvállalt döntés következményeként. Mindenképpen az a fontos, hogy az akkori vonakodás távol volt minden fanatizmustól és a világot olyan módon változtatta át, amint arra csak a szenvedés latbavetése képes. Az akkor történtek mutatták, hogy a hit nem a gondolat játéka, hanem a legkomolyabb elhatározás: Nemet mondott, és nemet kellett mondania a politikai hatalom abszolút-volta felé, általában megtagadnia a hatalmasok hatalmának imádatát – „hatalmasokat levetett a trónról!” (Lk. 1, 52) – Ezzel a politikai tényező totalitás-igényét egyszersmindenkorra megtörte. Ebben az értelemben a hitvallás: „Csak egy Isten van”, éppen azért, mert önmagában nem fejez ki politikai szándékokat, elevenbe-vágó politikai jelentőséggel bíró program: Mert az egyesnek Isten nevében

abszolút értéket kölcsönöz és mert relativizál minden politikai közösséget, a valamennyiünket átfogó isteni egység alapján, ezért az egyetlen véglegesen oltalmat nyújtó mozzanat a kollektívum hatalmával szemben és egyben egyáltalán elvi felfüggesztése minden kizárólagosságot igénylő gondolatnak az emberiség körében.

Amint az előbbieken a hitről, mint a hatalom imádása ellen folytatott küzdelemről beszéltünk, ugyanúgy bemutatathatnánk szerepét az emberi szerelem igazi formájáért folyó küzdelem terén, a szex és az erősz hamis imádatával szemben, amelyből nem kisebb rabszolgaság származott és származik az emberiség számára, mint a hatalommal való visszaélésből. Nem csupán hasonlat az, amikor a hittől elpártolást Izraelben a próféta a házasságtörés „képével” ábrázolják. Az idegen kultuszok tényleg majdnem mindig kultikus prostitúcióval voltak összekötve és így csak megjelenési formájuk alapján is házasságtörésként voltak leírhatók – de ezen túlmenően benső mivoltuk is ebben nyilatkozott meg. A férfi és nő közötti szeretet egysége, véglegessége, oszthatatlansága csakis az Isten szeretetének egységébe, véglegességébe és oszthatatlanságába vetett hit fényében érthető és valósítható meg. Ma egyre inkább megértjük, hogy mennyire nem merőben bölceleti úton levezethető igazságot rejt magában ez a felismerés, hanem valóban az egy-Isten-hittel áll vagy bukik. Az is egyre világosabbá válik, hogy a szerelem látszólagos felszabadítása az ösztön kényére-kedvére, a Szex és Erősz hatalmának való kiszolgáltatottsággá válik. Ezek rabszolgaságába kerül az ember akkor, amikor felszabadítani véli önmagát. Mihelyt kivonja magát Isten hatalma alól, álistenek nyúlnak utána. Csak akkor lesz igazán szabadabbá, amikor hagyja, hogy felszabadítsák, és felhagy azzal, hogy kizárólag magára számíton.

A Credoval tehát együttjár az ellenemondás az álisteneknek, de nem kevésbé fontos a vele járó ígélet, az „igen” hangsúlyozása. Egyszerűen azért, mert a „nem” csak egy „igen” révén érvényes, továbbá azért, mert az első keresztény századok e tagadása olyan történelmi erőnek bizonyult, hogy az istenek végérvényesen eltűntek. Biztos, hogy a *hatalmak*, amelyek ezek megszemélyesítettek, nem tűntek el és nem tűnt el az a kísértés sem, hogy abszolutizáljuk ezeket a hatalmakat. Egyik úgy, mint a másik az ember maradandó alap-szituációjának része, mondhatnánk: a politizmus állandó érvényű „valóságát” fejezi ki. A hatalom, a kenyér és az erősz abszolutizálása ugyanis éppúgy fenyeget bennünket is, mint az Ókor embereit. Ám jöllehet az akkori istenek még ma is „hatalmasságok”, amelyek magukat abszolút jelleggel igyekeznek felruházni, mégis véglegesen elveszítették isteni mivoltuk álarcát, és álcázatlanul kell profán mivoltukban megmutatkozniuk. Ebben rejlik annak a lényegi különbségnek alapja, amely a kereszténységet megelőző és azt követő pogány-

sának történelem formáló ereje nyomja rá bélyegét. A sok szempontból üres térben, amelyben ma mozgunk, annál inkább kínálkozik a kérdés: Mi a tartalma annak az ígéretnek, annak az igen-nek, amely a keresztény hitttel jár?

MÁSODIK FEJEZET A BIBLIA ISTEN—HITE

Aki meg akarja érteni a Biblia Isten-hitét, annak követnie kell ennek történeti kibontakozását az eredettől, Izrael ősatyáitól kezdve egészen az Újszövetség utolsó irataiig. Az Ószövetség, ahol a most következő meggondolásainkat kezdjük, maga adja kezünkbe a fonalat: az Isten-eszmét lényegében két elnevezés segítségével fogalmazta meg: Elohim és Jahve. Ebben a két megnevezésben mutatkozik meg az az elkülönülés és választás, amelyet Izrael a maga vallási világában végrehajtott, ugyanakkor az a pozitív döntés is láthatóvá lesz, amely ebben a kiválasztásban és a kiválasztottak állandóan bontakozó átformálásában végbemegy.

1. Az égő csipkebokor történetének problémája

Az ószövetségi Isten-fogalom és vallás középponti szövegének az égő csipkebokorról szóló elbeszélést tekinthetjük (Ex. 3), amelynek keretében az Isten-név Mózesnek adott kinyilatkoztatásával határozott alapot kap a továbbiakban Izrael uralkodó Isten-eszméje. A szöveg elmondja, hogyan hívja meg a csipkebokor lángjában elrejtőző és megnyilatkozó Isten Mózes Izrael vezérének, és hogyan habozik Mózes, aki tiszta ismeretet akar kapni Arról, akitől meghívást kap és világos bizonyítékot kíván hatalmára vonatkozólag. Ebben az összefüggésben folyik le a párbeszéd, amely azóta is mindig újabb találgatásokra adott alkalmat:

„Mózes így szólt Istenhez: „Ha Izrael fiai közé megyek azt mondom nekik: Atyáitok Istene küldött engem hozzátok, és ők majd megkérdezik: Mi a neve? — mit feleljek nekik?” Az Isten erre így válaszolt Mózesnek: „Én vagyok, aki vagyok.” Majd így folytatta: „Igy szólj Izrael fiaihoz: A „Vagyok” küldött engem hozzátok.” Továbbá pedig így szólt Isten Mózeshez: „Ezt mondd Izrael fiainak: Az Úr, atyáitok Istene, Ábrahám, Izsák és Jákob Istene küldött engem hozzátok. Ez legyen nevem örökké és így hívjátok engem segítségül nemzedékről nemzedékre.” ” (Ex. 3, 13-15)

A szöveg célja nyilvánvalóan az, hogy a „Jahve” nevet, mint általánosan elfogadott Isten-nevet Izraelben megalapozza, egyrészt azzal, hogy történelmileg Izrael népe eredetében és a Szövetség tényében horgonyozza le, másrészt azáltal, hogy tartalmát és értelmét megadja. Az utóbbi úgy történik, hogy az önmagában nem érthető „Jahve” nevet a „Haja - lenni” szógyökből származtatja. A héber mássalhangzók alapján ez nem lehetetlen, mindenesetre legalábbis kérdéses, vajon filológiai szempontból valóban

megfelel-e a „Jahve” név eredetének. Mint oly sokszor előfordul az Ószövetségben, nem filológiai, hanem teológiai szófejtésről van itt szó. Nem az a célkitűzés, hogy az eredeti értelmet nyelvtörténeti módszerrel kutassák, hanem hogy itt és most adjanak értelmet ennek. A szófejtés valóban értelmet teremtő magatartás eszköze. A „Jahve” név ilyen megvilágítását a „lenni - vagyok” szócska segítségével, a továbbiakban egy másik magyarázó kísérlet követi, hogy t.i. Jahve az atyák Istene, Ábrahám, Izsák és Jákob Istene. Ez azt akarja mondani: A Jahve-név megértését azzal kell kimélyíteni és kibővíteni, hogy az az Isten, akit így neveznek, nem más, mint Izrael atyáinak Istene, akit általában Él vagy Elohim néven hívtak segítségül.

Kíséréljük meg annak megvilágítását, milyen Isten-kép alakul ki ezen a módon! Elsősorban is — mit jelent, hogy itt a lét gondolata szerepel, mint Isten mivoltának értelmezése? A görög bölcsletben nevelt egyházatyák előtt saját múltjuk gondolkodásmódjának váratlan és merész jóváhagyásaként tűnt fel ez, a görög bölcslet ugyanis legnagyobb meglátásának tartotta, hogy a sokféle egyedi dolog mindegyike mögött, amelyek körül az ember mindennapi élete lefolyik, a Lét mindent átfogó eszméjét fedezte fel, és ezt az eszmét egyúttal úgy tekintette, mint az „isteni” legmegelőbb kifejezését. Úgy látszik, hogy a Biblia ebben a középponti jelentőségű szövegben pontosan ugyanazt akarja Istenről mondani. Nem kell ebben okvetlenül a hit és bölcsleti gondolkodás egységének egyenesen megdőbbentő megerősítését látnunk? Az egyházatyák valóban filozófia és hit legmélyebb egységét látták ebben, amit Plátó és Mózes, a görög és a biblikus szellem fedezett fel. Oly tökéletes azonosságot éreztek a bölcslet keresése és az Izrael hitében valósuló elfogadás között, hogy véleményük szerint Plátó nem juthatott el ide saját erejéből, hanem ismernie kellett az Ószövetséget, gondolatát csak onnét kölcsönözhetette, úgyhogy közvetve a plátói filozófia magvát kinyilatkoztatásra kell visszavezetni — a legnagyobb mélységbe elhatoló felismerést nem merték az emberi szellem hatalmának tulajdonítani.

Az Ószövetség görög szövege, amelyet az atyák használtak, valóban felkelthette a Plátó és Mózes közötti teljes megegyezés gondolatát, bár ebben az esetben természetesen éppen fordított értelmű függésről lehet csak szó: Azok a fordítók, akik a héber Szentírást görögre áttették, a görög bölcsleti gondolkodás hatása alatt állottak, annak alapján olvasták és értették a szöveget; az a gondolat hatotta át őket, hogy ezen a ponton a görög szellem és a Biblia hite összefonódik; egyszersmind hidat építettek a bibliai Isten-eszmétől a görög gondolkodás felé, azzal, hogy a 14. versben „Én vagyok, aki vagyok” mondatot így fordították: „Én a létező vagyok”. A Szentírás Isten-neve azonosult itt a bölcslet Isten-fogalmával. A név okozta botrány, a magát megnevező Isten botránya, fel-

oldódik itt az ontológia gondolkodásának messzesésében, hit és ontológia frigyre lépnek. A gondolkodás számára botrány ugyanis, hogy a Biblia Istenének neve van. Lehet-e ez több, mint annak a politeista világnak figyelembevétel, amelyben először kellett a Biblia hitét továbbadni? Mózes nem mondhatta az istenektől hemzsegő világban: Isten küld engem. Azt sem: az atyák Istene küld engem. Tudhatta, hogy ezzel semmit nem mondana, hogy megkérdőjeleznék tőle: Melyik isten? Kérdés azonban: vajon lehetett-e a platói „létezőnek” nevet adni és így individuumként feltüntetni? Vagy az a tény, hogy ezt az Istent meg lehet nevezni, nem alapvetően különböző felfogás tükröződése? Ha pedig hozzátesszük, hogy a szövegnek ugyancsak fontos gondolata értelmében Isten csak azért nevezhető meg, mert Ő saját magát megnevezte, akkor a platonizmus tökéletes Létezőjétől, az ontológia csúcspontjától elválasztó szakadékot még csak mélyítjük, ez ugyanis nem nevezhető meg és még kevésbé nevezi meg saját magát.

Akkor tehát az Ószövetség görög fordítását és az atyák erre épített következtetéseit félreértésnek kell tartanunk? Erre vonatkozólag ma nemcsak az exegéták értenek egyet, hanem a szisztematikus gondolkodók is élesen és azzal az elvi határozottsággal hangoztatják, amely ezt a részletkérdéseken túlmutató problémát megilleti. Így pl. Emil Brunner teljes határozottsággal jelenti ki, hogy a hit Istenét a bölcselek Istenével egyenlővé tenni annyit jelent, mint a Biblia Isten-eszméjét kiforgatni és annak éppen ellenkező értelmet adni. A név helyébe így a fogalmat tennék, a meghatározást nem tűrő helyébe definíció kerülne.⁹ Így azonban ezen az egy ponton vitatottá lesz az egész patrisztikus szentírásertelmezés, az ókori Egyház Isten-hite, a hitvallas és a Symbolum Isten-képe. Talán elpártolás ez attól az Istentől, akit az Újszövetség Jezus Krisztus Atyjának nevez, a hellenizálódás irányában, — vagy csupán az új körülmények között új módon mondja ki azt, amit mindig hangoztatni kell?

Mindenekelőtt a lehető legrovidebben meg kell kísérelnünk az exegézis igazi adatainak fölismerését. Mit fejez ki a Jahve név és mit jelent a „Isten” igével adott magyarázata? A két kérdés összefügg ugyan, de mint láttuk nem azonosak. Próbáljuk először az elsőt megközelíteni! Tudunk-e egyáltalán valami magyarázatot adni arra vonatkozólag, mit jelent Jahve neve eredetileg, nyelvi leszármaztatása alapján? Csaknem teljesen lehetetlen ez, éppen azért, mert eredetére vonatkozóan teljes homályban tapogatózunk. Egyet határozottan mondhatunk: biztos adatunk a Jahve névre Mózes előtt, ill. Izrael népén kívül nem áll rendelkezésre: sőt, a számos kísérlet egyike sem meggyőző, amelyek e név Izraelt megelőző időből való gyökerét próbálják tisztázni. Szó töredékek, mint „jah”, „jo”, „jahw” már azelőtt is ismertek, a Jahve név teljes kialakulása azonban, — amennyire ma áttekinthetjük, — először Izraelben ment végbe, úgy látszik,

hogy ez Izrael hitének műve volt, amely ugyan nem minden érintkezési pont híjával, de mégis alkotó módon átformálva alakította ki magának az Isten-nevet és ebben az Istenről való elképzelést.¹⁰

Ma ismét számos érv szól a mellett, hogy ennek a névnek megalkotása igazából Mózes műve volt, aki szolgasorsban élő honfitársainak ezzel adott új reménységet: A saját Isten-név végleges kiformálása, amely saját Isten-képet is adott, láthatóan Izrael nemzetté-válásának kiindulópontja volt. Merőben történelmi alapon is azt lehet mondani, hogy Izrael Istene révén lett nemzet, csak a reménységet keltő megszólítás által, amit ez a név kifejez, ébredt tudatára önmagának. Nem szükséges itt megtárgyalnunk a Jahve név Izraelt megelőző támpontjaira vonatkozó utalások sokféleségét. Számomra a legjobban megalapozottnak és tárgyilag különösen is megtermékenyítőnek hat H. Cazelles észrevétele, aki felhívja a figyelmet, hogy Babylon birodalmában teoforikus (vagyis Istenre utaló) személynevek lépnek fel, és pedig ezeket a „yau” igével képezték ill. a „yau”, „ya” elemet tartalmazták, amelynek jelentése hozzávetőlegesen „az Enyém”, az „én Istenem”. Az akkor közhasználatú isten-típusok zűrzavarában az ily módon képzett szó a személyes Istenre mutat, vagyis arra az Istenre, aki az emberrel törődik, maga is személyes és személyekkel van kapcsolatban. Az az Isten, aki személyes léttel rendelkezik és az emberhez, emberi mivoltában köze van. Ez az adat annál inkább figyelemreméltó, amennyiben a Mózeset megelőző izraelita Isten-hit egyik centrális elemével egyezik, nevezetesen Isten olyan alakjával, amelyet mi a Bibliára utalva az atyák Istenének szoktunk nevezni.¹¹ A javasolt szófejtés így megegyezné azzal, amit az égő csipkebokorról szóló elbeszélés maga is a Jahve-hit benső előfeltételeként jelöl meg: az atyák hitével, Ábrahám, Izsák és Jákob Istenével. Forduljunk most röviden e felé az Isten-kép felé, e nélkül érthetetlen volna a Jahve-kinyilatkoztatás értelme.

2. A Jahve-hit benső előfeltétele:

Az atyák Istene

A Jahve-név nyelvi és eszmei gyökerében, ami szerintünk a „yau” képzése által jelzett „személyes Isten”, egyben láthatóvá lesz az a választás és elkülönülés, amelyet Izrael a maga vallástörténeti környezetében keresztülvitt, valamint a kontinuitás saját előtörténetével, Ábrahámgig visszamenőleg. Az atyák Istenének természetesen nem Jahve volt a neve, hanem Él, vagy Elohim néven lép elénk. Izrael ősatyái így kapcsolódhattak környezetük Él-vallásához, amely egészében az „Él” szóval meghatározott istenség társadalmi és személyes karakterét hordozta magán.

Az az Isten, aki mellett elkötelezték magukat, a vallástipológia szempontjából úgy jellemezhető, hogy személyes vonatkozású, numen personale, és nem helyi vonatkozású, numen locale. Mit jelent ez? Próbáljuk meg, hogy abból kiindulva, amit általában erről gondolnak, röviden megvilágítsuk a kérdést. Így elsősorban is a következőkre emlékeztetünk: az emberiség vallási tapasztalata újra és újra szent helyekkel kapcsolatban éled fel, ahol valami oknál fogva az ember számára az „Egészen Más”, az isteni, különleges módon megérezhető; esetleg egy forrás, egy hatalmas fa, titokzatos alakú kő vagy szokatlan és meglepő esemény gyakorolhatnak ilyen hatást. Ilyen esetben fennáll az a veszély, hogy az ember előtt összeolvad egymással a hely és az istenség megtapasztalása, úgyhogy hinni kezd az isteni különleges, az adott helyhez kötött jelenlétében és úgy véli, hogy máshol ez nem történhetett volna meg éppenúgy – a hely számára szent hely lesz, ahol az isteni lakása van. Az isteninek ez a helyhez kötése azonban, amely ilyen módon kialakult, benső szükségszerűséggel vezet oda, hogy megsokszorozódjék. Mivel nem egy, hanem sok helyen lehet a „szent” jelenlétét átélni, ezt azonban minden alkalommal az adott helyre korlátozva gondolják el, ezért helyi istenek egész sokasága keletkezik és ezek egyszersmind az adott vidékek saját isteneivé lesznek. Ilyen tendenciák maradványait a kereszténységen belül is meg lehet állapítani, amikor kevésbé felvilágosított hívők szemében olykor a Lourdes-i, fatimai, vagy Altötting-i Madonna egyszerűen különböző lényeknek és nem ugyanazon személynek tűnnek. Térjünk azonban vissza témánkhoz. A numen locale felé irányuló pogány tendenciával szemben, amely helyileg korlátozott és meghatározott istenség, az atyák Istene egészen másirányú döntést fejez ki. Nem egy hely Istene Ő, hanem emberek Istene, Ábrahám, Izák és Jákob Istene, aki éppen ezért nincs egy helyhez kötve, hanem mindenütt jelen van hatalmával, ahol az ember van. Így módon Istenről való gondolkodásunk egész más módja alakul ki. Istent nem a térbeliség síkján, hanem az „Én” és „Te” síkján keresik. A korlátok közé nem szorítható transzcendencia birodalmába kerül és éppen ezért közelsége mindenütt (nem csupán egy ponton) megmutatkozik, hatalma pedig határtalan. Nem valamely meghatározott helyen kell Őt megtalálni, hanem mindenütt, ahol az ember van és ahol az ember engedi, hogy Ő rátaláljon. Azzal tehát, hogy Izrael ősatyái ÉI mellett döntöttek, a legnagyobb jelentőséggel bíró választás történt meg: a numen personale-t választották a numen locale helyett, a személyes és személyekkel vonatkozásban álló Istent, akit az Én-Te síkján kell elgondolni és keresni, nem pedig elsősorban szent helyeken.¹² ÉI-nek ez a lényegi vonása nem csupán Izrael vallásának, hanem az Újszövetség hitének is egyik pillére maradt: Isten személyes voltából való kiindulás, Istennek olyan síkon való felfogása, amelyet az Én-Te viszony jellemez.

Ehhez a szemponthoz, amely az Él-hit helyét a szellem világában lényegileg meghatározza, még egy másikat is hozzá kell tennünk: Él számunkra nem csak a személyes mivolt hordozója, Atya, mindenek Teremtője, bölcs Király, hanem minden valót megelőzve Ő a legfenségesebb Isten, a legmagasabb Hatalom, Az, aki minden más fölött áll. Nem is kell külön mondanunk, hogy ez a másik elem is mindvégig jellemző a Biblia Isten-élményére. Nem bármilyen, bárhol ható erőre esik a választás, hanem csakis az a Hatalom jön szóba, aki minden hatalmat egyesít és valamennyi fölött van.

Végül még egy harmadik elemre kell utalnunk, amely éppenígy mindig megvan a biblikus gondolkodásban: ez az Isten az ígéret Istene. Nem természeti erő, amely a természet meg nem szűnő erejének, az örök újjászületésnek epifániája; nem olyan Isten, aki az embert a kozmikus körforgás egyöntetűségére állítja be, hanem az eljövendő felé utalja őt, amelyre egész történelme irányul, olyan értelem és cél vonalába, amelyek végérvényesek – ez az Isten a jövődőbe vetett reménység Istene, megfordíthatatlan irányt képvisel.

Befejezőként arról kell még beszélnünk, hogy Izrael az Él-hitet főként a bővített „Elohim” alakban vette át, ebben pedig felfedezhető az a fejlődési folyamat, amelyre az „Él” formának még szüksége volt. Sajátos és meglepő, hogy ilymódon az egyesszámú Él főnevet olyan névvel helyettesítették, amelynek tulajdonképpen többesszámú jelentése van (Elohim). Nem szükséges ennek a folyamatnak sokfeléágazó részleteit elmondani, elég annyit kiemelni, hogy Izrael éppen ilyen módon tudta egyre világosabban Istenének egyedülálló mivoltát kifejezni: Isten egy, de olyan, aki minden nagyságot felülmúl, egészen Más, még az egyes- és többesszám kereteit is túllépi, ezeken túl van. Bár az Ószövetségben, főleg korai időszakában, nincs a Szentháromságra vonatkozó kinyilatkoztatás, ebben a fejlődésben mégis olyan tapasztalat rejtőzik burkolt formában, amely utat nyit a Háromszemélyű-Egy-Istenre vonatkozó keresztény igehirdetés felé. Sejtik, a nélkül, hogy ez teljesen tudatosulna, hogy egyrészt Isten gyökeresen egy, és mégsem szorítható a mi egyes- vagy többesszám kategóriáinkba, hanem azok fölött van, annyira, hogy végeredményben nem is sorolható egész találón az „egy” kategóriájába, bármennyire is igaz, hogy csak egy Isten van. Izrael korai történelmében (sőt később, még számunkra is) azt jelenti ez, hogy a politeizmussal kapcsolatos kérdést jogosan lehet felvetni.¹³ Istenre vonatkoztatva a többesszám valahogy ilyenformán mondható. Ő minden ami csak isteni. Ha megfelelő módon akarnánk az atyák Istenéről beszélni, akkor hozzá kellene most fűznünk, milyen tagadás rejlik abban az Igen-ben, amely az Él és Elohim hitében megnyilatkozik. Meg kell elégednünk azonban két jellegzetes elnevezésre, ill. Izrael szomszédságában nagyon elterjedt isten-névre való utalással. Azok az Isten-

elképzelések voltak kiselejtezve, amelyeket Izrael világában a Baal — Úr és a Melech („Moloch” — a király) nevek nyújtottak. Ezzel visszautasították a termékenység-kultuszt és az isteni azzal járó helyhezkööttséget. Melech, a király-istenség megtagadásával pedig elutasították a társadalom egy bizonyos modelljét is. Izrael Istenét nem helyezik a király arisztokratikus társaságába, nem korlátlan despotizmus jellemzi, ami akkoriban a király képéhez kapcsolódott — a közelben levő Isten Ő, aki minden ember Istene lehetne. Sokat lehetne még erről a témáról gondolkodni és elmélkedni. Lemondunk azonban erről és visszatérünk kiindulópontunkhoz: az égő csipkebokorból beszélő Isten kérdéséhez.

3. Jahve, az atyák Istene és Jézus Krisztus Istene

Amennyiben — mint láttuk — Jahvet, mint az atyák Istenét értjük, a Jahve-hitben mindazok a vonások meglesznek, amelyek az atyák hitében jelen voltak, de természetesen új összefüggést és új alakot nyernek. Mi a sajátos és az új, amit Jahve neve kifejez? Erre sokféle válasz van; az Exod. 3. formulájának pontos értelmét nem tudjuk már biztosan megállapítani. Mindenképpen két szempont egész határozottan tűnik elő. Leszögeztük, hogy gondolkodásunk számára már a pusztá tény is, hogy Istennek neve van és ezáltal mint egyed van feltüntetve, botrányt jelent. Ha azonban ezt a szöveget, amellyel foglalkozunk, közelebbről vesszük szemügyre, felmerül a kérdés: csakugyan névről van itt szó? Először értelmetlennek tűnik egy ilyen kérdés, hiszen vitathatatlan, hogy Izrael a Jahve szót úgy ismerte, mint istennevet. Ennek ellenére a figyelmes olvasás azt mutatja, hogy a csipkebokor-jelenet ezt a nevet úgy magyarázza, hogy az, — úgy látszik — megszűnik név lenni. Mindenesetre nem illik többé az istenségek különböző elnevezései közé, jóllehet először odatartozónak tűnt. Hallgassuk csak meg figyelmesen! Mózes azt kérdezi: Izrael fiai, akikhez küldesz, azt mondják majd: ki az az Isten, aki téged küld? Hogy hívják? Mit kell akkor nekik felelnem? Az elbeszélés szerint erre így válaszol az Isten Mózesnek: „Én vagyok, aki vagyok.” Így is fordíthatnánk: „Én az vagyok, *ami* vagyok.” Igazában elutasításként hangzik ez; nem a név közlése, hanem vonakodás attól, hogy a nevet tudomásunkra hozza. Az egész jelenet valami tartózkodást éreztet a sürgető kérdezősködés miatt: Éppen az vagyok, aki vagyok. Azt a gondolatot, hogy itt nem a név közléséről van szó, hanem a kérdés visszautasításáról, még valószínűbbé teszi az a két szöveg, amely ezzel a hellyel leginkább párhuzamba állítható: Bírák Könyve 13, 18 és Teremtés Könyve 32, 30. A Bírák 13, 18-ban egy bizonyos Manoach tudakolja Istentől, akivel találkozik, hogy mi a neve. Ezt a

feleletet kapja: „Miért kérdezed nevemet, hiszen az titok” (más fordítási lehetőség: „Hiszen az csodálatraméltó”). A nevet nem tudjuk meg. A Teremtés Könyve 32, 30-ban Jákob az, aki az Ismeretlennel folytatott éjszakai küzdelme után neve után érdeklődik és csak a visszautasító választ kapja: „Miért kérdezed nevemet?” Mindkét hely közeli rokonságot mutat, nyelv és szerkezet tekintetében, a mi szövegünkkel, annyira, hogy a gondolat rokonságát sem lehet kétségbevonni. Itt is megvan a visszautasítás mozzanata. Az az Isten, akivel Mózes a csipkebokornál szemben áll, nem jelölheti meg nevét ugyanúgy, mint a környék istenei, akik más hozzájuk hasonló istenek mellett egyedi istenek és ezért van szükségük nevekre. A csipkebokorból szóló Isten azonban nem áll velük egy sorba.

A kérdést elhárító magatartás, amelyre itt találtunk, megmutat valamit abból, mennyire különbözik ez az Egészen Más Isten az istenektől. Jahve nevének a „lét” szóval adott magyarázata mintegy negatív teológiát alapoz meg. Eltörli a nevet, amennyiben az megnevezés a háttérbe szorítja azt, amit a név által oly jól ismertnek vélünk, az ismeretlenbe, a titokzatoságba. A név misztériumban oldódik fel, olyan módon, hogy Isten egyidejűleg ismert és ismeretlen, elrejtí és kinyilatkoztatja magát. A név, az ismeretség jele, Isten mindig megmaradó ismeretlenségének és megnevezhetetlenségének titkos írásává lesz. Azzal a véleménnyel ellentétben, hogy Isten számunkra megfogható, világosan kifejezésre jut itt a végtelen távolság állandóan megmaradó volta. Ebből a szempontból jogos volt az a fejlődés, amely Izraelt odáig vezette, hogy ezt a nevet többé nem mondhatta ki, hanem körülírta, következésképpen a görögnyelvű Szentírásban nem is fordul elő, hanem egyszerűen az „Úr” szó helyettesíti. Ez a fejlődés sok tekintetben pontosabban értelmezi a csipkebokor jelenet titokzatos jelentését, mint a tudós filológiai magyarázatok.

Mindezzel a tényállásnak csak egyik oldalát tekintettük át; mert hiszen mindezek ellenére Mózes felhatalmazást kap arra, hogy a kérdezősködőknek feleletet adjon: „A „Vagyok” küldött engem hozzátok.” (Ex. 3, 14) Vagyis kész a válaszra, jöllehet az maga rejtély. És vajon nem lehet-e, nem kell-e ezt a rejtélyt még egy kissé tovább fejtegetni? A mai szentírásertelmezés a szóban túlnyomórészt segítőkész közelség kifejezését látja; Isten nem fedi fel ugyan benne Lényegét, úgy amint Önmagában van, — mint azt a bölceleti gondolkodás megkísérli, — de kinyilatkoztatja Magát, mint Izrael Istenét, mint az emberekért való Istent. A „Vagyok” körülbelül annyit jelent, mint „Jelen vagyok”, „Értetek vagyok itt”, és ezzel Istennek Izraelért való jelenléte kap hangsúlyt, létének értelmezése nem önmagában-való benső Lét, hanem értünk-Lét.¹⁴ *Eissfeldt* lehetségesnek tartja nemcsak az „Ő a segítő” fordítást, hanem az „Ő hív életre minket, Ő a mi Teremtőnk!”, sőt az „Ő van!” vagy „A Léterő!” fordításokat is. A francia exegéta, Edmond *Jacob*, véleménye szerint az „Él” név az

életet mint erőt, „Jahve” pedig mint tartamot és jelenlétet fejezi ki. Ha Isten önmagát a „Vagyok” névvel nevezi meg, akkor úgy is lehetne magyarázni, hogy Ő az, aki „van”, vagyis a lét a keletkezéssel szembeállítva, az ami megmarad és fennáll, minden mulandóság ellenére. „Minden halandó test olyan, mint a fű, minden pompája, mint a mező világa... A fű elszárad és a virág hervadásnak indul, a mi Istenünk szava azonban megmarad mindörökké”. (Iz. 40, 6-8)

Erre az utóbbi szövegre utalva olyan összefüggésre találunk, amelyre eddig nagyon kevésé gondoltak. A Deutero-Izajás mondanivalójában egyik alapgondolat az volt, hogy e világ dolgai mulandók; hogy az emberek, akármilyen hatalmasnak mutatkoznak is, csak olyanok, mint a virág, amely egyik nap nyílik, másnap lekonyul és elszárad — az elmúlás gigászi színjátéka ez, amelynek során azonban Isten mindig „van”, sohasem „keletkezik”. Minden keletkezés és elmúlás mellett Ő „van”. Természetesen nem minden vonatkozás nélkül mondja ki, hogy Isten „van”, aki a keletkezés változandósága felett, mint az Állandó mindig megmarad. Nem, ezen túlmenően Ő az, aki felajánlja magát; értünk van jelen és örök fennállása által állhatatlanságunk is megállapodik. Isten, aki „van”. egyszersmind *velünk* van; nemcsak Ő az Isten önmagában, hanem a mi Istenünk, az atyák Istene.

Ismét ahhoz a kérdéshez jutottunk tehát, amely a csipkebokor-történetre vonatkozó megfontolásaink elején felmerült: mi a kapcsolat a Biblia Isten-hite és a plátói Isten-eszme között? Isten, aki megnevezi magát és akinek neve van, aki segít és jelen van, — valóban gyökeresen Más, mint az „esse subsistens” a tiszta Lét, amelyet a filozófia hallgatag magányában fedez fel, — hogyan állnak ezek igazában egymással szemben? Úgy gondolom, ahhoz, hogy ezt a kérdést tisztázzuk és a kereszténység Istenre vonatkozó beszédmódját megértsük, mind a Biblia Isten-eszméjét, mind a bölcelet vélekedéseit alaposabban szemügyre kell vennünk. Először is, ami a Bibliát illeti, nem szabad a csipkebokor-történetet túlságosan elszigetelnünk. Láttuk már azt, hogy ez csak egy istennelkel telített világ, mint háttér segítségével érthető meg. Ennek keretében mutatja meg Izrael Isten-hitét, kapcsolatok és különböztetések segítségével, egyúttal tovább viszi a fejlődést, amennyiben a sokértelmű létfogalmat gondolat-elemként tartalmazza. Az értelmezés folyamata, amelyet ebben az elbeszélésben találtunk, nincs ezzel lezárva, hanem a bibliai Isten-eszme körül folyó erőfeszítések során újra és újra napirendre kerül és tovább alakul. Ezekiel és mindenekelőtt a Deutero-Izajás szerzőjét egyenesen a Jahve-név teológusainak nevezhetnénk, akik prófétai beszédeiket nem utolsó sorban ebből kiindulva építették fel. A Deutero-Izajás tudvalegőleg a bábéli fogság vége felé működik, abban az időpontban, amikor Izrael új reménységgel tekint a jövőbe. Az a látszatra legyőzhetetlen bábéli nagy-

hatalom, amely Izraelt leigázta, megtört, Izrael, amelyet halottnak hittek, felemelkedik a romok közül. Így a próféták egyik központi gondolata lesz, hogy a halandó istenekkel szembeállítsa azt az Istent, aki *van*. „Én, Jahve vagyok az első — és az utolsó időben is ugyanaz vagyok.” (41, 4) Az Újszövetség utolsó könyve, a Jelenések, hasonlóképpen szorongatott helyzetben ismétli meg ezt a mondatot: Mindezen hatalmasságok előtt van Ő, és ezek után is még mindig fennáll (Jel. 1, 4; 1, 17; 2, 8; 22, 13). De hallgassuk meg még egyszer a Deutero-Izajást: „Én vagyok az első, utánam és rajtam kívül nincs más Isten.” (44, 6) „Én vagyok az; az első vagyok és az utolsó is én leszek”. (48, 12) Ezzel összefüggésben a próféta új formulát alkotott, amely által a csipkebokor elbeszélés értelmezésének szálai tovább futnak és új hangsúlyt kapnak. Ez a formula a héberben egyszerűen és sokat sejtetően „Én — Ő” szavakkal adható vissza. A görög, tárgyi szempontból feltétlenül helyesen így fordítja: „Én vagyok az (ego eimi)”.¹⁵ Ebben az egyszerű „Én vagyok az” kijelentésben áll szemben Izrael Istene az istennel és annak mutatja magát, aki *van*, ellentétben azokkal, akik elestek és elmúltak. A tömör és rejtvénytartó szó „Én vagyok az”, a próféta szózatának tengelye lesz, ebben nyer kifejezést harca az istenek ellen, Izrael kétségbeesésével szemben; a reménységnek és bizonyosságnak üzenete ez. Bábel semmivé vált Panteonjával és életünk hatalmasságaival szemben Jahve hatalma emelkedik fel az „Én vagyok az” kijelentésben, egyszerűen és kommentár nélkül. Minden evilági isteni vagy nem-isteni hatalom fölött álló teljes fölényét jelzi. A Jahve-név értelme jelenül meg ilyen módon és ismét jobban megnyílik annak eszméje felé, aki „van”, a látható, tartás nélküli roskadozó világ közepette.

Tegyük meg egy utolsó lépést, amely átvizs bennünket az Újszövetségbe. Azt a vonalat ugyanis, amely az Isten-eszmét egyre inkább a lét-eszme fényébe állítja és Istent az egyszerű „Én vagyok” mondattal írja le, ismét megtaláljuk a János-evangéliumban, vagyis a Jézus-hit utolsó, visszatekintő, a Bibliához tartozó értelmezőjénél. Ugyancsak ő számunkra, keresztyének számára, az utolsó, a Biblia fejlődésének ön-értelmezésében. János gondolata a bölcsesség-irodalomhoz s Deutero-Izajáshoz csatlakozik, csak e háttérből érthető meg. Az izajási „Én vagyok az” Isten-hitének lényegévé lesz, ez pedig azáltal történik, hogy krisztológiájának központi formulájává teszi: mind az Isten-eszme, mind a Krisztus-kép szempontjából döntő folyamat ez. Az a fogalmazás, amely először a csipkebokor-jelenet alkalmával merül fel, amely a fogság végén a reménység és bizonyosság kifejezésévé lesz a hanyatlóban levő istennel szemben és Jahve örökkévalóságát mutatja mindezen hatalmak fölött, itt is az Isten-hit centruma, de éppen azáltal, hogy a Názáreti Jézusról való tanúsággá válik.

Ennek a folyamatnak a jelentősége akkor lesz teljesen világos, ha hozzátesszük, hogy János az őt megelőző újszövetségi szerzőkhöz képest egészen feltűnő módon veszi újra elő a csipkebokorról szóló elbeszélés magvát: az Isten-névben kifejezésre jutó gondolatot. Az, hogy Isten megnevezi magát, hogy neve van, amelynek révén segítségül hívhatjuk Őt, az „Én vagyok” formulával kerül tanúságának középpontjába. János ebből a szempontból is párhuzamba állítja Mózeszt Krisztussal; János úgy mutatja Őt be, mint akiben teljes értelmét nyeri a csipkebokor-történet. A 17. fejezet a maga egészében — az ún. „főpapi ima”, talán az egész evangélium szíve — a körül a gondolat körül forog, hogy Jézus „az Isten-név Kinyilatkoztatója” és így a csipkebokor-elbeszélés újszövetségi megfelelője. Mint vezérmotívum tér vissza a 6, 11, 12, 26. versekben az Isten-név. Csak a két legfontosabb verset emeljük ki: „Megismertettem *Nevedet* az emberek között, akiket a világból nekem adtál” (V. 6). „Megismertettem velük *Nevedet* és meg fogom ismertetni, hogy a szeretet, amellyel engem szerettél, öbennük legyen és én öbennük” (26). Krisztus maga jelenik meg itt úgy, mint az égő csipkebokor, ahonnan Isten neve az emberekhez jut. Amikor Jézus önmagára alkalmazza az „Én vagyok az” kijelentést (melyet az Exodus 3. és Izajás 43. fejezete egységesen értelmez), egyúttal az is nyilvánvalóvá válik, hogy *Ő maga* a Név, — Őbenne hívhatjuk Istent segítségül. A név által kifejezett eszme döntő és új szakasz kezdődik itt. A név mostantól nem csupán egy szó, hanem egy Személy: Jézus maga. A Krisztológia, a Jézusban való hit a maga egészében az Isten-név és annak jelentését megadó értelmezés magaslatára kerül. Ezzel jutottunk oda, ahol egy, az eddigieket lezáró kérdés merül fel. Ez az Isten-névről való beszéd egész összefüggését magába foglalja.

4. A Név eszméje

Mindezen meggondolás után végül is egészen általánosan fel kell tennünk a kérdést: mit jelent voltaképpen a név? És mi az értelme annak, ha Isten Nevéről beszélünk? Nem óhajtom a kérdést hosszasan elemezni, amire itt nincs alkalmunk, hanem csupán néhány vonással próbálok arra rámutatni, ami lényegesnek tűnik. Elsősorban annyit mondhatunk, hogy alapvető különbség van egyrészt valamely fogalom, másrészt egy név célkitűzése között. A fogalom egy dolog lényegének megismerésére irányul, amint az önmagában van. A név ezzel szemben nem a dolgok lényegét kérdezi, amint az tőlem függetlenül fennáll, hanem az a célja, hogy a dolgot megnevezhetővé, megszólíthatóvá tegye számomra, kapcsolatot teremtsen vele. Természetesen itt is a névnek a dologra kell vonatkoznia, végeredményben azonban csak azért, hogy velem viszonyba lépjen és ily módon

számomra hozzáférhető legyen. Mutassuk be ezt példával: ha tudom valakiről, hogy az „ember” fogalomba sorolható, ez nem elég még ahhoz, hogy kapcsolatot teremtssek vele. Csak a név teszi számomra megnevezhetővé; a név révén lép be a másik az embertárs-viszonylatok hálózatába, ennek következtében tudom szólítani őt. A név tehát annyit jelent és azt valószínűsít meg, hogy a szociális rendben, a társadalmi viszonyok összefüggéseiben helyet kap valaki. Ha valakit csupán csak számként tekintenek, azt ezzel kilökték az embertársak kapcsolatának rendjéből. A név állítja helyre ezt az embertársakat egymáshoz fűző kapcsolatot. Általa lesz egy lény megszólítható, ebből ered a nevet-adóval való lét-közösség.

Ebből látható, mit akar az Ószövetség hite kifejezni, amikor Isten nevééről beszél. Egészen más célja van, mint a bölcselőnek, aki a Legfelsőbb Lény fogalma után kutat. A fogalom gondolkodás eredménye és annak tudására szolgál, micsoda önmagában ez a Legfelsőbb Lény. A név különbözik ettől. Ha Isten megnevezi magát – a hit közvetlen ön-értelmezése szerint – nem annyira saját benső lényegét fejezi ki, mint inkább megnevezhetővé teszi magát, annyira kiszolgáltatja magát az embereknek, hogy azok néven szólíthatják. Ezzel létközösségre lép velük, elérhetővé, jelenvalóvá lesz számukra.

Itt jutunk nyitjára annak is, mi az oka, hogy János az Úr Jézus Krisztust, mint a valóságos, élő isteni Nevet állítja elénk. Benne teljesült, amire a puszta szó végeredményben nem képes. Az Isten-névről folytatott beszéd értelme Őbenne találja célját, és ugyanígy megvalósul az a cél, amit a Név eszméjével jelezni akartak. Az evangélista ezzel az eszmével azt kívánja mondani: Őbenne Isten valóban szólítható lett. Isten véglegesen Őbenne lép velünk a lét közösségébe: ettől fogva a Név nem csupán szó, amelybe kapaszkodunk, hanem Ő is húsunkból-csontunkból való. Isten egy a mieink közül. Így teljesül, amit a csipkebokor-jelenet óta a Név eszméjén értettek, éspedig abban, aki Isten létére ember, – és emberi voltában Isten. Isten most már egy közülünk és így igazán a Megnevezhető, létünk közösségében álló társává lett.

5. A Szentírás Isten-fogalmának kettős oldala

Ha az eddigieket teljes egészében akarjuk áttekinteni, látható, hogy állandóan kettős komponens marad a Szentírás Isten-fogalmában. Egyrészt a személyes elem: közel van, segítségül hívhatjuk, nekünk adja magát, – mindez a név megjelölésében kap összefoglaló, szoros egységet, „Ábrahám, Izsák és Jákob Istene” gondolatában már elővételezve van és később „Jézus Krisztus Istene” gondolatában összpontosul. Mindig az emberek

Istenéről van szó, Istenről, akinek arculata, személyes volta van; az „Atyák Istene” ehhez kapcsolódott, rá irányul az a választás és döntés, ahonnett hosszú, de egyenes út vezet Jézus Krisztus Istenéhez.

A másik oldalon van az a tény, hogy ez a közelség, hozzáférhetőség és szabad ajándékozás attól származik, aki tér és idő felett áll, semmihez sincs kötve, de minden Őhöz van kötve. Az időfölötti Hatalom eleme jellemző erre az Istenre; mindig hangsúlyozottabban és tömörebben fejeződik ki a Lét gondolatában, abban a „Vagyok” igében, amely mélyen és rejtélyesen hangzik. Ebből a második elemből kiindulva fáradozott Izrael az idők folyamán azon, hogy más népeknek is tolmácsolni próbálja azt, ami hitében a különleges, a másokétól megkülönböztetett. Szembeállította Istent, aki „Van”, a világ keletkezésével és elmúlásával és az ő isteneivel: a föld, a termékenység, a nemzet isteneivel. Az ég Istenével szemben, aki mindennek felett van, akinek a kezében van minden és akit senki nem sajátíthat ki, rámutatott az istenek partikuláris voltára. Hangsúlyozta, hogy Istene nem Izrael nemzeti istensége olyan értelemben, ahogyan más népeknek istenségeik vannak. Izrael kitartott a mellett, hogy nincs saját külön Istene, hanem Ő mindennek és az Egésznek Istene; meg volt róla győződve, hogy éppen és csakis így imádja a valóságos Istent. Istene attól fogva van az embernek, amióta nincs többé „saját” istene, hanem egyedül abban az Istenben bízik, aki éppenúgy a másoké, mint az enyé, mert hiszen mindnyájan Őhöz tartozunk.

A Biblia Isten-hitének paradoxona a két fenti elem egységében és kapcsolatában áll, abban tehát, hogy hisz a Létben, mint Személyben, és a Személyben, aki maga a Lét, hogy csak abban hisz, aki elrejtett és egyszersmind közelvaló, aki megközelíthetetlen és mégis hozzáférhető, – hogy Egy valamibe, mint az Egyetlen Valakibe veti hitét és ez mindenkiért van, amint mindenki Őerte. Itt azonban abba kell hagynunk a biblikus isteneszme analízisét, hogy figyelmünket újból a hit és a bölcselet, a hit és a megismerés kérdésének szentelhessük. Ez a kérdés foglalkoztatott bennünket a kiindulásnál, ez a kérdés bukkant föl most vizsgálódásaink végén is. De az eddigi kutatás segítséget nyújt a probléma átfogóbb tárgyalásához.

HARMADIK FEJEZET

A HIT ISTENE – A BÖLCSELŐK ISTENE

1. A korai kereszténység a bölcsélet mellett dönt

A bibliai Isten-képpel kapcsolatos választásnak meg kellett ismétlődnie a kereszténység és az Egyház első kialakulása során, alapjában véve minden új szellemi szituációban újra meg kell történnie: mindig *feladat* és *adomány* marad ez. A kora-keresztény igehirdetés és hit megint csak istenekkel túlsúlyolt világban találta magát, ismét szemben azzal a problémával, amelyet Izraelnek az eredeti szituáció és a fogság alatt, meg a fogság után a nagyhatalmakkal kifejlődött vita adott fel. Ismét szükséges volt annak kimondása, milyen Isten van a keresztény hit mögött. A kora-kereszténység döntése természetesen ekkor már az egész megelőző küzdelem folytatása lehetett, különösképpen az utolsó láncszemekhez: Deuteró-Izajás művéhez, a bölcsesség-irodalomhoz, az Ószövetség görög fordításával végbement előrelépéshez, és végül az Újszövetség irataihoz, főleg a János-evangéliumhoz kapcsolódhatott. Az egész fejlődés következményeképpen határozta el magát a kereszténység arra a választásra és további tisztulásra, amelyet következetesen és bátran keresztül is vitt, amikor a bölcselők Istene *mellett* és a vallások istenei *ellen* döntött. Ha felmerült a kérdés, melyik istennek felel meg voltaképpen a keresztény Isten, Zeusnak talán vagy Hermésnek, Dionysosnak, vagy egyébnek, a felelet mindig ez volt: egyiküknek sem. Az istenek egyikének sem, akihez ti imádkoztok, hanem egyedül annak, akihez nem imádkoztok, – a Legfölségesebbnek, akiről bölcselőitek beszélnek. A korai Egyház egész határozottsággal felretolta az antik vallások isteneinek Kozmoszát, a maga egészében csalásnak és szemfényvesztésnek minősítette, saját hitét pedig így fejtette ki: amikor mi Isten nevét kimondjuk, mindezek közül egyikre sem értjük és egyiket sem tiszteljük, hanem egyedül a Létet nevezzük meg, amelyet a bölcselők mint minden lét Alapját, mint minden hatalom fölött álló Istent kezdtettek ki – csak ez a mi Istenünk. Ebben a folyamatban olyan választás és döntés ment végbe, amely a jövőre nézve éppoly sorsszerű és elhatározó jelentőséggel bíró volt, mint annak idején „Él” és „Jah” választása Moloch és Baal ellenében és mindkettő továbbfejlődése Elohimrá, Jahvévé, a Lét-eszme felé. A választás, amely itt végbement a Logosz választása, szemben mindenféle mítosszal, a világ és a vallás végleges mítoszتانítása.

Helyes volt-e a mítosszal szemben a Logosz mellett dönteni? A helyes válasz érdekében mindazt szemünk előtt kell tartanunk, amit eddig a bibliai isteneszme fejlődésével kapcsolatban meggondoltunk. Ennek a fejlődésnek végső lépései tárgyilag már ki is jelölték a keresztény jelleg

sajátos helyét a hellénizmus világában. Másrészt figyelembe kell venni, hogy maga az antik világ is ismerte a hit Istene és a bölcselők Istene dilemmájának jól körülírt formáját. A vallások mítikus istenei és a bölcséleti istenismeret között a történelem folyamán egyre erősödött az a feszültség, amely a bölcselők mítoszokra vonatkozó kritikájában Xenofánész-től Plátóig kifejezésre jutott. Ez utóbbi azt is megkísérli, hogy a klasszikus homéroszi mítosz elvetésével új, a „Logosz”-nak megfelelő mítoszt alkosson. A mai kutatás mindig inkább arra a felismerésre jut, hogy egészen meglepő időbeli és tárgyi párhuzam van Görögország filozófikus mítoszkritikája és Izrael prófétáinak az istenekre vonatkozó kritikája között. Igaz ugyan, hogy a kettő egészen különböző feltételekből indul ki és más célokat követ. De a Logosz mozgalma a Mítosz ellen, amint az a görög felvilágosodás szellemében végbement, olyan mértékben, hogy végül is az istenek trónfosztásához kellett vezetnie, benső párhuzamot jelent azzal a felvilágosodással, amelyet a prófétai és bölcsességirodalom végzett el az isteni erők mítosztalanításával, az egyedülvaló Isten felismerése érdekében. A két mozgalom, ellentétes vonásaik ellenére is, a Logosz felé való törekvésben találkozik. A bölcséleti felvilágosodás és vele együtt a lét „fizikai” szemlélete egyre inkább háttérbe szorította a mítikus látszatot, persze anélkül, hogy az istenek tiszteletének vallásos formáját kiszorította volna. Az antik vallás ugyancsak a hit Istene és a bölcselők Istene közötti úr, az ész és jámborság teljes elkülönülése miatt bomlott fel. Mivel nem sikerült a kettőt összeegyeztetni, hanem egyre távolabb került egymástól az ész és a hit, a hit Istene és a filozófusoké elszakadtak, ennek következtében az antik vallás bensőleg tört szét. De a keresztény vallásra sem várható jobb sors, ha hasonló módon engedi magát az észtől elválasztani és ennek megfelelően visszavonul a tisztán vallásos világba, amint ezt *Schleiermacher* hirdette és amint azt bizonyos értelemben, paradox módon, az ő nagy kritikusanál és ellenlábasanál, Karl *Barth*-nál is, megtalálhatjuk.

A Mítosz és az Evangélium ellentétes sorsa, a Mítosz vége és az Evangélium győzelme, szellemtörténeti szempontból úgy magyarázandó, hogy mindkét alkalommal fordított viszonyba került vallás és filozófia, hit és ész. Az antik bölcsélet vallástörténeti ellentmondása ott van, hogy a gondolkodás vonalán szétrombolta a Mítoszt, ugyanakkor azonban vallásilag újra jogosulttá akarta tenni – vagyis: hogy vallási tekintetben nem volt forradalmi, hanem legfeljebb evolúciós szemlélete, a vallást az életrend kérdésének és nem az igazság problémájának tekintette. Pál a Római levélben, a bölcsesség-irodalomhoz kapcsolódva és a próféták nyelvén (illetőleg az ószövetség bölcsmondásainak nyelvén) egészen pontosan írta le ezt a folyamatot (Róm. 1, 18-31). Már a Bölcsesség Könyvében (13-15 fej.) megvan az antik vallás halálos kimenetelű sorsára és arra a para-

doxonra való utalás, ami igazság és jámborság szétválasztásában mindig is benne van. Pál az ott hosszan elmondottakat néhány mondatban foglalja össze, ezekben az antik vallás végzetét éppen a Logosz és Mítosz szétválasztásának alapján rajzolja meg: „Ami Istenre vonatkozóan megismerhető, az nyilvánvaló közöttünk; mert Isten kinyilatkoztatta nekik... Ám, jöllehet megismerték Istent, nem adták meg neki az Istennek járó tiszteletet és hálát... Felcserélték a halhatatlan Isten dicsőségét halandó emberek, madarak, négy lábúak és csúszómászók képmásával...” (Róm. 1, 19-23)

A vallás itt nem a Logosz útján jár, hanem megmarad a Mítosz mellett, amelynek valótlanágát átlátta. Így elkerülhetetlen a hanyatlás és a vég; az igazságtól való elszakadás következménye volt ez, amely oda vezetett, hogy a vallást csupán „*institutio vitae*” mivoltában, vagyis mint az élet berendezésének és alakításának egy fajtáját tekintette. Ebben a helyzetben *Tertullian* nagyszerű merészséggel és hangsúllyal így írta le a keresztény álláspontot: „Krisztus Igazságnak, nem Szokásnak nevezte magát.”¹⁶ Azt hiszem egyike ez az igazán nagy megállapításoknak az atyák teológiájában. A korai Egyház harca és a feladat, amely mindig a keresztény hitre hárult, ha az akar maradni, aminek lennie kell, szokatlan tömörséggel van ebben összefoglalva. A „*consuetudo Romana*”, Róma eredetének bálványozása, amely a maga szokásait a magatartás önelégsége mértékének tekintette, az Igazság kizárólagosságra való igényével kerül itt szembe. A kereszténység határozottan az igazság oldalára állt és elfordult a vallás olyan felfogásától, amely megelégszik azzal, hogy ceremoniális külsőség legyen és az interpretálás segítségével bármilyen jelentést hozdozhasson.

Még egy utalással megvilágíthatjuk az eddig mondottakat. Az antik világ végül is a maga vallásának dilemmáját, a bölcselileg megismert igazságtól való elszakadását a három féle teológia eszméjében oldotta fel: az ún. fizikai, politikai és mítikus teológiában. A Mítosz és Logosz szétválását azzal igazolta, hogy tekintettel kell lenni a nép érzületére és az állam érdekére, amennyiben a mítikus teológia lehetővé teszi egyúttal a politikai teológiát. Más szóval az igazságot a szokással, az érdeket az igazsággal állította szembe. Az újplatonikusok még egy lépéssel tovább mentek, úgy hogy a Mítosznak ontológiai értelmet adtak, mint szimbólikus teológiát értelmezték és ezzel megfelelő magyarázat útján az igazság közvetítőjévé próbálták tenni. Ami azonban ebből még mint igazság megállhatott volna, a valóságban nem volt többé igazság. Az emberi szellem joggal fordul magához az Igazsághoz, és nem ahhoz, amit kerülő utakon az értelmezés módszerével még az igazsággal összeegyeztethetőnek lehet feltüntetni, jöllehet elvesztette már a maga igazságát.

Mindkét folyamat tartalmaz valami sürgető időszerűséget számunkra. A mai helyzetben az a látszat, hogy a kereszténység igaza elhalványul és

a kereszténység körül folyó harc folyamán ma éppen az a két metodus rajzolódik ki, amelyekkel az antik világ politeizmusa valaha élet-halál harcát vívta és elveszítette. Egyik oldalon visszavonulás az ésszerű igazság területéről a pusztá jámborság, hit és kinyilatkoztatás kizárólagosságába; olyan visszahúzódas ez, amely igazából akarva, nem akarva, akár elismerik, akár nem, fatális hasonlóságot mutat az antik vallásnak a Logosztól való visszahúzódasával, az igazságtól a szép szokások világába, a világ valóságától a politikumba való meneküléssel. A másik oldalon az a magatartás áll, amelyet röviden az „interpretáció kereszténységének” neveznek. Ebben az értelmezés módszerével oldják fel a kereszténység botrányát, és míg azt ilyen módon ártalmatlanná teszik, egyszersmind jelentése is mellőzhető frázissá válik, fölösleges kerülőút lesz belőle, amely az egyszerű mondanivaló közléséhez nem szükséges, amely itt bonyolult magyarázó módszerek révén fejeződik csupán ki.

Az eredeti keresztény döntés ezzel szemben egészen más. A keresztény hit — mint láttuk — a vallások istenei ellen, a bölcslők Istene pártjára állt, vagyis a csupán szokás és mítosz ellen magának a Létnek igazsága mellett foglalt állást. Éppen ebből eredt a fiatal Egyház ellen emelt vád, hogy ti. követői ateisták. Ennek a vádnak az a magyarázata, hogy a korai Egyház elutasította az antik vallás egész világát, hogy semmit sem tartott abból elfogadhatónak, hanem egészében mint üres, az igazsággal ellenkező szokást félretolta. A filozófusok Istene pedig, akit mégis megtartottak, az antik ember számára vallásilag semmi jelentőséggel nem bírt, hanem akadémikus, a vallás körén kívüli valaminek számított. Egyedül Őt megtartani, csak mellette hitet tenni, annyit jelentett, mint vallástalanság, minden vallás tagadása és ateizmus. Az ateizmus gyanúja, amely ellen a korai kereszténységnek küzdenie kellett, világosan megmutatja szellemi orientációját és pedig a vallás és az igazsággal szemben közömbös szokások elvetését, — és egyedül a Lét igazsága melletti döntését.

2. A filozófusok Istenének átváltozása

Természetesen a folyamat másik oldalát sem szabad figyelmen kívül hagyni. Azzal, hogy a keresztény hit egyedül a filozófusok Istenének oldalára állt és ezt az Istent következetesen úgy értette, mint akihez imádkozni lehet és aki szól az emberekhez, egészen új jelentést adott a filozófusok Istenének, kiszakította a tisztán akadémikus jellegű összefüggésekből és ezzel eszméjét lényegesen megváltoztatta. Isten az eddigi elképzelésekben semleges, legfelső, végső fogalom, akit tiszta létnek vagy gondolatnak értettek, de úgy, mint aki önmagával van eltele, minden kapcsolat

nélkül az emberrel és annak is világával. Ilyennek tűnt a filozófusok Istene, akiben az örökkévalóság és a változhatatlanság minden lehető viszonyt kizár a változandóval és a keletkezővel, – ez az Isten a hit szemében úgy jelenik meg, mint az emberek Istene, nem csak az „önmagát gondoló Gondolat”, a mindenség örök matematikája, hanem Agapé, a Teremtő Szeretet Hatalma. Ennek értelmében utal a keresztény hit arra, amit *Pascal* „nagy éjszakáján” átélt és attól fogva ruhája bélésébe varrva hordta a kis papírdarabot, amelyre ezeket a szavakat írta: „Tűz. Ábrahám, Izsák és Jákob Istene’ ,nem bölcselelőké és tudósoké’ ”.¹⁷ Az egészen a matematikába visszaszüllő Isten fogalmával ellentétben ismét átélte az égő csipkebokor jelenetet és megértette, hogy Isten, aki a Mindenség örök geometriája, csak azért képes erre, mert alkotó Szeretet, mert égő Csipkebokor, ahonnét az ember világába lépést jelentő Névvel nevezi meg magát. Ilyen értelemben érvényes az a tapasztalat, hogy a filozófusok Istene egészen más, mint ahogyan Őt a filozófusok maguk elgondolták, és mégsem szűnik meg az maradni, amit Vele kapcsolatban a bölcselelők találtak; hogy akkor ismerik meg Őt igazán, amikor megértik, hogy Ő, maga az Igazság és minden lét alapja, ugyanakkor a hit Istene, az emberek Istene.

Annak a változásnak szemléltetésére, amely a bölcseleti Istenfogalom és a hit Istene azonosítása alkalmával végbement, elég bármelyik bibliai szöveg, amelyben Istenről van szó. Vegyük csak például az elveszett bárányról és elveszett drahmáról szóló példabeszédet (Lk. 15, 1-10). A kiindulópont az, hogy a farizeusok és írástudók megbotránkoztak, amikor Jézus a bűnösökkel egy asztalhoz ült. Jézus válasza erre: arról az emberről szóló példabeszéd, akinek száz juha volt, egyet elveszít közülük és keresi az elveszettet, megtalálja és jobban örül, mint a kilencvenkilencnek, amelyeket nem kellene keresnie. Az elveszett drahma története, amely megtalálása több örömet szerez, mint a soha el nem veszített, ugyancsak ebbe az irányba mutat: „Hasonlóképpen, nagyobb öröm lesz a mennyben egyetlenegy megtérő bűnös fölött, mint kilencvenkilenc igaz miatt, akiknek nincs szükségük bűnbánatra. (15, 7)” A példabeszéd, amely Jézus működését és Istentől nyert küldetését igazolja s jellemzi, érdekes utalást tartalmaz Isten és ember kapcsolatára, sőt magának Istennek természetére is.

Ha magából a szövegből próbáljuk ezt kielemezni, azt kell mondanunk: Az az Isten, akivel itt találkozunk, az Ószövetség sok szövegéhez hasonlóan, a legnagyobb mértékben antropomorf és csöppet sem filozófikus Istennek látszik; emberi szenvedélyei vannak, örül, keres, vár, élénk jön. Egyáltalán nem a Mindenség érzés nélküli geometriája, nem az a dolgok fölött álló semleges igazságosság, akit nem zavarnak meg a szív érzelmek, – ellenkezőleg, akinek *szíve* van s úgy közelít hozzánk, mint

aki szeret, a szeretni tudó csodálatos módján. Így tűnik ki a szövegben a csupán bölcséleti gondolkodás átalakulása, látható, hogy alapján milyen messze vagyunk még a hit Istenének a bölcselők Istenével való azonosításától; hogy képtelenek vagyunk ehhez elérni és hogy mennyire meghiúsul ennek következtében Isten-képünk és a keresztény valóság igazi megértése.

A mai emberek legnagyobb része valamilyen formában mégis csak elfogadja, hogy létezik valamiféle „Legfelsőbb Lény”. Azt azonban képtelenségnek találják, hogy ez a Lény törődnék az emberekkel; az az érzésünk – aki igazán hinni akar, az is így van vele – hogy naív antropomorfizmus fejeződik ki ebben, az emberi gondolkodásnak egy kezdetleges módja, amely abból a szituációból érthető, amikor az ember egészen kis világban élt, a földkorong minden dolog középpontjában állt, Istennek pedig nem volt más dolga, minthogy rájuk letekintsen. Olyan időben azonban, – gondoljuk mi – amikor jól tudjuk, milyen végtelen messze vannak ettől a valódi tények, milyen jelentéktelen a föld a hatalmas mindenségben és következőleg jelentéktelen porszem az ember a kozmikus méretekhez viszonyítva, ilyen korszakban abszurd gondolatnak tűnik az, hogy ez a Legfőbb Lény az emberrel, az ő származásán kicsiny világgal foglalkozzék, gondjaival, bűneivel vagy büntelenségével. Amennyiben azonban úgy véljük, hogy most nagyon is isteni módon beszéltünk Istenről, igazában nagyon kicsinek és nagyon is emberi módon gondoljuk el Őt, mintha neki is válogatnia kellene ahhoz, hogy el ne veszítse az áttekintést. Így a miénkhöz hasonló korlátozott tudatnak fogjuk fel Őt, amelynek valahol mindig meg kell állnia és sohasem tudja átfogni az Egészet.

Ilyen beszűkítéssel szemben az a mondás emlékeztet Isten igazi nagyságának keresztény felfogására, amelyet *Hölderlin* Hyperionja jelmondatául választott: „Non coarctari maximo, contineri tamen a minimo, divinum est. A legnagyobb sem foghatja át, – de a legkisebb is befogadhatja – ez az isteni.” Ez a korlátlan Szellem, amely a lét teljességét magában hordja, felülmúlja a „legnagyobbat”, úgyhogy az csekélységgé törpül előtte, elér azonban a legcsekélyebb bensejéig is, mert semmi sem túl csekély számára. Éppen ez a túllépés a legnagyobb fölött is és az elhatolás a legkisebb bensejéig, az abszolút Szellem igazi lényege. Éppen itt jelentkezik azonban maximumnak és minimumnak, a legnagyobbnak és legkisebbnek az az átértékelése, ami jellemző a valóság keresztény értelmezésére. Annak számára, aki mint szellem hordozza és átfogja a mindenséget, a szellem, az emberi szív, amely szeretni képes, nagyobb, mint a tejútrendszerek összessége. A mennyiségi mértékelő szempontokat itt már mellőzni kell; más nagyságrendek mutatkoznak, amelyek alapján a végtelenül kicsiny az igazán átfogó és igazán nagy.¹⁸

Ezekből kiindulva egy másik előítélet is leleplezhető. Számunkra mindig újra magától értetődőnek tűnik, hogy a végtelenül Nagy, az abszolút Szellem, nem lehet érzés és szenvedély, hanem csak a mindenség tiszta matematikája. Ezzel önkénytelenül feltételezzük, hogy a pusztá gondolkodás nagyobb, mint a szeretet, míg ezzel szemben az Evangélium üzenete és a keresztény Isten-kép kijavítja ebből a szempontból a filozófiát és megtanít arra, hogy a pusztá gondolkodás fölött van a szeretet. Az abszolút Gondolkodás szeretet is egyben, nem érzések nélküli gondolat, hanem teremtménye van, éppen azért, mert Szeretetet.

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a bölcselek Istenéhez való tudatos csatlakozás, amelyet a hit megvalósított, két alapvető ponton haladja túl a pusztán filozófiai gondolkodást:

a) *A filozófia Istene lényegénél fogva csak önmagára vonatkozik*, tiszta, önmagát szemlélő Gondolat. A hit Istenét alapvetően jellemzi a „reláció”, a létezőkkel való kapcsolat. A mindenséget átkaroló teremtmény gazdagság ez. Ezzel teljesen új világkép és új világrend tárul elénk: Szemünkben a lét legfelsőbb lehetősége nem a minden kapcsolattól való feloldása Annak, aki csupán magát igényli és önmagában marad. A lét legfelsőbb módja inkább a vonatkozás elemét is magába foglalja. Tulajdonképpen mondanunk sem kell, milyen forradalmat jelent az emberi egzisztencia további irányvételében, hogy a legfőbb érték többé nem az abszolút, önmagába zárt autarkia, hanem a legfőbb Lény, egyszersmind vonatkoztatottság, teremtmény Hatalom, amely másokat életre hív, fenntart, szeret...

b) *A bölcselet Istene tiszta Gondolkodás*; ennek a felfogásnak az az alapja, hogy gondolkodni, és *csak* gondolkodni isteni. A hit Istene, mint Gondolkodás is Szeretet. A róla való elgondolás alapja az a meggyőződés, hogy *szeretni*: isteni tevékenység. Az egész világ Logosz-a, a teremtmény Ős-Gondolat, Szeretet is egyszersmind, – ez a Gondolat azért teremtmény, mert mint Gondolat Szeretet – és amint Szeretet, úgy Gondolat is. Az Igazság és Szeretet űs-nagysága mutatkozik meg ebben, amelyek ott, ahol teljes mértékben megvalósulnak, többé nem két különböző valóságot képviselnek, amelyek egymás mellé, sőt egymással szembe állíthatók, hanem egységben vannak, és ez az egyedüli Abszolútum. Ez az a pont, ahol a hitvallás a három-személyű Isten felé mutat – erre később még vissza kell térnünk.

3. Hogyan tükröződik kérdésünk a hitvallás szövegében?

Az Apostoli Hitvallásban — ehhez kapcsolódnak meggondolásaink — a hit és a filozófusok Istenének ellentmondásnak látszó egysége, amelyen a keresztény Isten-kép alapul, az „Atya” és „Mindenség Ura” határozókban fejeződik ki. Ez az utóbbi megnevezés — a görögben Pantokrator — az Ószövetség „Jahve Zebaoth”-jára utal (Sabaoth), amelynek jelentését nem tudjuk már teljes mértékben megvilágítani. Szó szerinti fordításban annyi, mint „Seregek Istene”, „Hatalmak Istene”; a görögnyelvű Szentírás helyenként „Hatalmak Urának” fordítja. Az eredet tisztázatlansága ellenére annyit állíthatunk, hogy ez a szó Istent, mint az ég és föld Urát akarja jelezni; elsősorban minden bizonnyal a bábeli égitest-imádással szemben jelent polémiát, azt az Urat állítja elénk, akinek az égitestek is alá vannak vetve, akivel nem állhatnak egy vonalban az égitestek, mint önálló hatalmasságok: azok nem istenek, hanem eszközök az Ő kezében, amint a hadvezér csapatai felett rendelkezik. A Pantokrator elnevezés ettől kezdve először kozmikus, majd politikai jelentést kap; Istent, mint a minden úr felett álló Urat jelenti.¹⁹ Míg a Credo Istent Atyának és ugyanakkor „Mindenek Urának” nevezi, egy a családból vett fogalmat kapcsol össze a kozmikus hatalom fogalmával az egy Isten leírására. Éppen azt juttatja tehát kifejezésre, ami a keresztény istenkép lényege: azt a feszültséget, amely az abszolút hatalom és abszolút szeretet, az abszolút távolság és abszolút közelség, a tiszta Lét és az ember legemberibb mivoltához való leereszkedés között fennáll, a maximum és minimum egybefonódását, amelyről előzőleg beszéltünk.

Az „Atya” szó, amelynek támpontja itt még egészen meghatározatlan marad, egyúttal összekapcsolja a hitvallás első tételét a másodikkal; azzal, hogy a krisztológiára utal, úgy összefonja a két tételt egymással, hogy az, amit Istenről mondani kell, csak akkor lesz teljesen világos előttünk, amikor a Fiúra tekintünk. Hogy mit jelent pl. „Mindenhatóság”, mindenek feletti uralom, keresztény szempontból először a jászolnál és a kereszten lesz világossá. Itt, ahol Isten vállalta a jelentéktelen teremtménye iránti kiszolgáltatottság tehetetlenségét, itt tudjuk csak megalkotni Isten mindenhatóságának keresztény eszméjét. Itt születik meg a hatalom, uralkodás és uralom új fogalma. A legfőbb hatalom abban mutatja meg magát, hogy teljes nyugalommal mond le hatalmáról; hogy hatalmas, erőszak nélkül, egyedül a szeretet szabadsága által, amely még a visszatásítás ellenére is erősebb a fölényükkel kérkedő hatalmaknál. Itt jut végérvényesen érvényre a „mértékek” és „arányok” korrekciója, amely előbb a maximum és minimum szembeállításában jelentkezett.

NEGYEDIK FEJEZET

HITVALLÁS ISTEN MELLETT MA

Mit jelent a mondottak után ma, ha valaki az Egyház Credójával ki mondja: „Hiszek Istenben”? Aki így beszél, elsősorban is a világban lévő értékek, és ezek pontossága felől dönt. Elismerhetjük, hogy ez a döntés megfelel az igazságnak (sőt bizonyos értelemben az igazság mellett való döntésnek tekinthető), de magyarázatát végeredményben csakis maga a döntés, mint olyan adja meg. Ez a döntés egyúttal szétválasztás; megkülönböztetést, választást is jelent különböző lehetőségek között. (A szerző itt német szójátékkal él: /Ent-scheidung – Scheidung/. A fordító.) Amit Izrael történetének hajnalán és az Egyház útjának kezdetén tett, annak kell minden egyes ember életében újra megtörténnie. Amint akkor Moloch és Baál istenségeivel, mint lehetőségekkel szemben dönteni kellett, a szokásokkal szemben az igazság oldalán, – úgy a keresztény kijelentés: „Hiszek Istenben” mindig elkülönülést, befogadást, tisztulást és átalakulást jelent: Csak így lehet a keresztény állásfoglalást Isten mellett a múltó idők során fenntartani. Milyen irányban halad azonban ez a folyamat ma?

1. A Logosz elsőbbsége

A keresztény Isten-hit elsősorban a Logosz elsőbbségét jelenti a pusztán anyagival szemben. „Hiszem, hogy van Isten” – ezt kimondani annyit tesz, mint azt tartani, hogy a Logosz, vagyis a Gondolat, a Szabadság, a Szeretet, nem csupán a végpontban, hanem kezdetben is létezik; hogy ez minden lét eredetét adó és mindent átfogó hatalom. Más szóval a hit döntés oly értelemben, hogy a gondolat és az érthetőség nem csupán esetleges mellékterméke a fejlődésnek, hanem hogy minden lét a Gondolat terméke, sőt belső struktúrájában Gondolat. Ennyiben a hit különlegesen is az Igazság mellett való döntés, mivel számára a lét maga igazság, érthetőség, értelem és mindez nem csupán másodlagos termékét képviseli a létnek, ami valahol a semmiből merült fel s így nincs a valóság számára döntő, struktúráját alapító jelentősége.

A lét gondolat-jellegű struktúrája mellett való döntésben, amely szerint a lét az értelemből és értésből ered, a teremtés hite is bennfoglaltatik. Ez egyúttal meggyőződés arról, hogy a lét belső struktúrája, s mindaz, amit gondolhatunk („*utána*-gondolunk) világos kifejezése egy előzetes Gondolatnak, amely *előre* elgondolta s létre is hívta. (Újra szójátékkal: nach-denken, vor-denken. Fordító)

Mondjuk pontosabban: a régi pitágorászi mondás szerint Isten geometriát művel. Ez a lét matematikai struktúrájának átlátása, amely megszokta, hogy a létet, mint elgondolt-létet, mint gondolatilag struktúrált létet fogja fel; felismerése annak, hogy a matéria nem egyszerűen az értelmesség ellentéte, amely a megértés elől kivonja magát, hanem az igazságot és érthetőséget hordoz magában, és ez teszi lehetővé a gondolat-tal való megragadást. Korunkban ez a felismerés a matéria matematikai felépítésének, matematikai elgondolhatóságának és felhasználhatóságának kutatásával eddig nem sejtett szilárdságot nyert. *Einstein* mondja egyszer ezzel kapcsolatban, hogy a természet törvényszerűségeiben „olyan magasrendű Értelmem nyilatkozik meg, hogy az emberi gondolkodás és rendszerezés ésszerűsége ehhez foghatóan csak egészen jelentéktelen visszfény.”²⁰ *Einstein* tehát azt mondja ki ezzel, hogy egész gondolkodásunk csak annak „utána gondolása”, ami a valóságban már előre el van gondolva. Ezért csak nagyönis szegényes módon tudjuk a dolgokat alkotó gondolatot nyomon követni valamint benne az igazságot megtalálni. A világ matematikai megértése itt is megtalálta „a bölcselek Istenét” a Mindenség matematikáján keresztül – ami egyébként ennek egész problematikáját magával hozza. Ez abból is kitűnik, hogy *Einstein* a személyes Isten fogalmát, mint „antropomorfizmust” mindig újra visszaautasította, a „félelem vallása”, a „morális vallás” körébe ulta, és ezekkel az egyedül méltó „ kozmikus vallásosságot” állította szembe. Ez szerinte „a természet törvényeinek harmóniáját elragadtatott csodálatában” és „a világ szerkezetének ésszerűségébe vetett mély hitben” s „abban a vágyban” nyilatkozik meg, hogy az ebben a világban kinyilvánuló Értelmemnek bármily csekély visszfényét felfoghatja.”²¹

Az Isten-hit egész problémája tárul itt elénk: egyrészt kétségtelen a lét átláthatósága, amely mint elgondolt-lét a Gondolatra mutat, másrészt annak lehetetlenségébe ütközünk, hogy a lét ez elgondolását az emberrel kapcsolatba hozzuk. A szűk és reflektálás nélkül elfogadott személy-fogalom elzárja annak lehetőségét, hogy a „hit Istenét” azonosítsuk a „bölcselek Istenével”.

Mielőtt megkísérelnénk ennek az akadálnak legyőzését, egy természettudós hasonló kijelentését idézem. James *Jeans* mondja: „Felfedezzük, hogy a Mindenség tervező és irányító Hatalom nyomait mutatja, amely saját, egyedi szellemünkkel valamiképpen rokon, nem az érzés, erkölcsiség és esztétikai hajlamok tekintetében, – amennyire ezidőszent látjuk, – hanem olyan gondolkodásmódra utal, amelyet jobb kifejezés híján geometriainak nevezünk”.²² Ismét ugyanaz: a matematikus maga előtt találja a Kozmosz matematikáját, a dolgok gondolt jellegét. Ennél tovább nem jut. Csak a bölcselek Istenét fedezte fel.

De mi csodálni való van ebben tulajdonképpen? A matematikus, aki a

maga módján szemléli a világot, hogyan találhatna mást a világ-mindenségben, mint matematikát? Nem azt kellene-e sokkal inkább kérdeznünk, vajon ő maga nézte-e már a világot másként, mint matematikai módon? Nem látott-e például valaha virágzó almát, nem csodálta-e, hogy a megtermékenyítés folyamata a fa és a kis méh együttműködésével csak a virágzás kerülőjén át megy végbe és így magába foglalja a legnagyobb mértékben fölösleges csodát, a szépséget, amit ismét csak szinte újra átélve érthetünk meg, amikor önmagunkat átengedjük annak, ami nélkülünk önmagában is szép? Amikor *Jeans* úgy véli, hogy ilyesmire mindeddig az a bizonyos Szellem nem utal, nyugodtan válaszolhatunk rá: a fizika soha nem is fogja felfedezni ennek jelét, mert nem is képes rá, mert kérdésfeltevésének lényegéből következően el kell vonatkoztatnia esztétikai élményektől és erkölcsi magatartástól, mert a természethez tisztán matematikai kérdéseket intéz és következésképpen csak a természet matematikai oldalát láthatja. Végeredményben a felelet a kérdéstől függ. Az Egész szemléletére törekvő ember azonban azt kell, hogy mondja: Kétségtelen, a világban objektív matematikát találunk ugyan; de szembetaláljuk magunkat a Szépség hallatlan és megmagyarázhatatlan csodájával is. Vagy helyesebben: A világban vannak olyan folyamatok, amelyeket a figyelő emberi szellem a Szép alakjában ragad meg, ezért azt kell mondania, hogy a Matematikus, aki ezeket a folyamatokat megtervezte, az alkotó képletet nem sejtett mértékét bontakoztatta ki.

Ha összefoglaljuk azokat az észrevételeket, amelyeket vázlatosan és töredékesen felsoroltunk, akkor azt mondhatjuk: a világ objektív szellem; szellemi struktúrájában találunk rá, azaz a mi szellemünk számára gondolhatóként és érthetőként kínálkozik fel. Innen adódik a legközelebbi lépés. „Credo in Deum – hiszek Istenben”: azt a meggyőződést fejezi ki, hogy az objektív szellem a szubjektív Szellem műve és egyáltalán csakis mint annak más rendben megmutatkozó formája állhat fenn, és hogy – más szóval – az elgondolt-lét, amint a világ struktúrájában előtűnik van, lehetetlen gondolkodás nélkül.

Talán hasznos ezt a tételt még azáltal is megvilágítani és leszögezni, hogy – ismét csak nagy vonásokban – a történeti ész egy bizonyos fajta önkritikájának keretébe illesztjük. Két és fél évezred bölceleti gondolkodása után nem lehetséges többé, hogy egyszerű gondtalan elfogulatlansággal beszéljünk közvetlenül a kérdésről, mintha sokan mások nem próbálták volna meg ezt már előttünk és nem vallottak volna ebben kudarcot. Ha ezen felül a hipotézisek romhalmazára, fölöslegesen elpazarolt okoskodásaira és üresen futó logikájára nézünk, amint azt a történelem mutatja, hamarosan elmegy a kedvünk attól, hogy a kézzel foghatón túl létező, sajátos, rejtett *igazságot* csak részben is „felfedezzük”. A helyzet azonban nem olyan reménytelen, mint az első tekintetre lát-

szik. Mert a filozófia ellentétes útjainak alig megszámlálható sokfélesége ellenére, amelyeken az ember gondolatával a lét megértését kereste, mégis csupán néhány alap-lehetőség létezik a lét titkának értelmezésére. Így lehetne azt a kérdést megfogalmazni, amelyben végeredményben a többi valamennyi találkozik: az egyes dolgok sokféleségében mi a lét tulajdonképpen közös „anyaga” – mi az az egy Lét, amely a sok létező dolog mögött áll, amelyek mindegyike maga is önállóan „van”? A sokfajta feleletet, amely a történelemben felmerült, végső soron két alap-lehetőségre vezethetjük vissza. Az első, legkézenfekvőbb körülbelül így hangzanék: Minden, amit csak találunk, végeredményben anyag, matéria; ez az egyetlen realitás, amely kimutathatóan mindig megmarad; következésképpen ez képviseli a valók igazi létét – ez a materializmus útja. A másik lehetőség ezzel ellentétes. Így szól: Ha valaki a matériát egész mivoltában végig tanulmányozza, azt találja, hogy az nem más, mint elgondolt-lét, objektiválódott gondolat. Így nem lehet természetesen a végső. Meg kell őt előznie a Gondolkodásnak, az Eszmének; minden lét végül is gondolat-lét, ezért a Szellem az az Ősválóság, amelyre vissza kell vezetni – ez az „idealizmus” útja.

Hogy ítéletet alkothassunk, pontosabban kell a kérdést feltennünk: mit jelent voltaképpen matéria? És mit jelent a szellem? Egészen lerövidítve így mondhatnánk: matériának olyan létet nevezünk, amely nem foglalja magában a lét megértését, amely „van” ugyan, de nem érti önmagát. Minden létnek a matériára, mint a valóság eredeti formájára való redukálása azt fejezi ki ezáltal, hogy minden lét kezdete s alapja az a létmód, amely maga nem létismerő. Továbbá azt jelenti ez, hogy a lét értéke csak mint másodlagos és véletlen produktum jelentkezik a fejlődés folyamán. Így adódik számunkra: a „szellem” meghatározása is: Úgy írhatjuk le, mint az önmagát értő létet, mint a létet, amely önmagához visszatér. A lét problematikájának idealista megoldása e szerint azt a szemléletet fejezi ki, hogy minden lét egyetlen öntudat által elgondolt lét, a lét egysége ennek az Egyetlen Öntudatnak azonossága, amelynek mozzanatait a létezők sokfélesége alkotja.

A keresztény Isten-hit nem esik egyszerűen egybe sem az első, sem a második megoldással. Biztos, hogy azt állítja: a lét nem más, mint gondolat-lét. A matéria maga túlmutat önmagán, a gondolkodásra, mint amely előbb van és eredeti. Az idealizmussal szemben azonban, amely az egész létet egyetlen átfogó gondolat mozzanataivá teszi, azt mondja a keresztény Isten-hit: a lét elgondolt-lét, de nem olyan értelemben, hogy csak gondolat marad és hogy az önállóság a mélyebben látó előtt, mint üres látszat mutatkozik meg. Vagyis a keresztény Isten-hit azt jelenti, hogy a dolgok gondolt-léte alkotó Tudattól, és teremtvő Szabadságtól származik, és hogy ez az alkotó Tudat, amely a dolgokat fenntartja, ön-

álló, saját lét szabadságára bocsátotta azt, amit elgondolt. Ennyiben túlmegy tehát a pusztá idealizmus határain. Míg ez az előbbi megállapítások szerint minden valóságot egyetlen Tudat tartalmi sokféleségévé teszi, addig a keresztény szemléletben teremtő Szabadság hordozza őket, amely az elgondolt valót saját létének szabadságába állítja, következésképpen az egyrészt ebben a Tudatban maradó gondolt-lét, másrészt mégis igazi, önmagában való lét.

Igy egyúttal világosabbá lesz a teremtés fogalmának lényege is: nem a kézműves modellje az, amiből kiindulva a teremtést értelmezni kell, hanem a teremtő Szellemé, a teremtő Gondolaté. Látható, hogy a szabadság eszméje jellemzi a keresztény Isten-hitet a monizmus minden fajával szemben. Nem akármilyen tudatot állít a lét kezdetére, hanem teremtő Szabadságot, amely ismét szabad lényeket hoz létre. Ilyen szempontból nagyon is helyes lehet a keresztény hitet, mint a szabadság filozófiáját jellemezni. Nem mindent átfogó Tudat vagy minden más kizáró materialitás jelenti számára a valóság magyarázatát; olyan Szabadság foglalja el a legfőbb helyet, amely gondolkodik és gondolkozva szabad valókat alkot. Ily módon a szabadságot teszi minden lét struktúrájává és formájává.

2. A személyes Isten

A keresztény hit először is szavazás a Logosz elsőbbsége javára, a hit a teremtő Értelme világot fenntartó Realitásában, amely mindent megelőz. Másrészt, mint ennek az objektív értelemnek személyes voltában való hit, és mint ilyen, egyben hit arra vonatkozóan, hogy az Ős-gondolat, amelynek gondolt-létét a világ mutatja be, nem anonim és neutrális öntudat, hanem Szabadság, teremtő Szeretet, Személy. E szerint, ha a keresztény döntés a Logosz mellett személyes, teremtő Értelme melletti döntést jelent, akkor ebben egyszersmind benne rejlik a döntés az általános ellenében, a különleges és egyedi javára. Nem a legáltalánosabb áll a legmagasabb fokon, hanem éppen a különleges és egyedi. A keresztény hit tehát mindennek előtt az embernek, mint másra vissza nem vezethető, a végtelenre irányuló valónak előnyben részesítése. Itt ismét választás történt: a szabadság elsőbbsége javára, a kozmikus-természettörvényszerű szükségképiséggel szemben. Ilyen módon tűnik elének a legélesebben a keresztény hit sajátossága az emberi szellem másforma döntései mellett. Félreérthetetlen és világos az a hely, amelyet az ember a keresztény Credo kimondásával elfoglal.

Megmutatható az is, hogy az első választás — a Logosz elsőbbsége mellett, a pusztá matériával szemben — lehetetlen a második és a harmadik

nélkül, vagy pontosabban: az első, önmagában véve, tiszta idealizmus maradna; csak a második és harmadik választás megtörténtével — az egyedi elsőbbsége és a szabadság elsőbbsége javára — különül el idealizmus és keresztény hit, amely így végül is egészen mást jelent, mint csupán idealizmust.

Jóllehet sokat lehetne még erről beszélni, elégedjünk meg annak tisztázásával, ami nélkülözhetetlen és tegyük fel a kérdést: mit jelent tulajdonképpen, hogy ez a Logosz, akinek gondolata a világ, személyes, és ezért a hit választás az egyedi primátusa mellett, az általánossal szemben? Végeredményben egész egyszerűen lehet felelni; azt jelenti, hogy az a teremtető Gondolat, amelyet mint minden lét feltételét és alapját ismertünk meg, igazán önmaga tudatával rendelkező Gondolat és hogy nem csupán Önmagát ismeri, hanem gondolkodásának egész tartalmát. Azt jelenti továbbá, hogy ez a Gondolat nem csupán ismer, hanem szeret is; hogy azért bír teremtető erővel, mert Szeretet; hogy éppen azért, mert nemcsak gondolkodni, hanem szeretni is képes, saját gondolatát az önálló lét szabadságával ajándékozza meg, objektív léttel ruházza fel, hagyja, hogy saját léteben létezzen. Így az egésznek jelentése, hogy ez a Gondolkodás gondolatát önálló, saját léteben ismeri, szereti és szeretetével fenntartja. És ezzel ismét a fentebb idézett mondásnál vagyunk, amely felé megfontolásaink igazodnak: a legnagyobb sem foghatja át, — de a legkisebb is befogadhatja, — ez az isteni.

Ha azonban a minden való Logosza, a lét, amely mindent hordoz és magába foglal, Tudat, Szabadság és Szeretet, úgy magától értetődő, hogy a legfőbb hatalom a világon nem a kozmikus szükségszerűség, hanem a Szabadság. Ennek a következményei messzire visznek. Arra mutat ugyanis, hogy feltétlenül a szabadság kell, hogy képviselje a világ struktúráját; ebből pedig ismét az következik, hogy a világot csak mint felfoghatatlant gondolhatjuk el, kell, hogy fel nem fogható legyen. Ha ugyanis a világ szerkezetének legfőbb pontja szabadság, amely mint szabadság hordozza a világot, akarja, ismeri, szereti, akkor e szabadság következtében a velejáró kiszámíthatatlanság a világ lényegéhez tartozik. A szabadságból implikációszerűen következik a kiszámíthatatlanság; ha tehát így áll a helyzet, a világot sohasem lehet a matematika logikájára maradéktalanul visszavezetni. Mindez a nagyság és merészség, amely egy, a szabadság struktúrájával jellemezhető világ sajátja, együttjár egyszersmind a démoni sötét titkával, amellyel e világban szembetaláljuk magunkat. Olyan világ, amelyet a kockázatot vállaló Szabadság és Szeretet akart és hozott létre, egyáltalán nem lehet puszta matematika. Mint a Szeretet tere, egyúttal a szabad valók működési tere is, és így a gonoszság kockázatával jár. A sötétség titkát kell vállalnia, annak a nagyobb Világosságnak kedvéért, amely Szabadság és Szeretet.

Ismét láthatjuk, hogy ebben a látószögben megváltoznak a minimum és maximum, a legkisebb és legnagyobb kategóriái. Abban a világban, amely végső soron nem matematika, hanem szeretet, éppen a minimum képvisel maximumot; a legcsekélyebb, ha szeretni képes, a legnagyobb lesz; az egyedi több, mint az általános; a személy, az egyszeri, a megismételhetetlen, egyben a végérvényes és legfőbb. A személy ilyen világszemléletben nem csupán egyed, nem az ideának a matériába való szétosztásából keletkező sokszorosított példány, hanem egyszerűen: „személy”. A görög gondolkodás a sokféle egyedi valót, az emberi egyedeket is, mindig individuumoknak tekintette. Úgy jönnek létre, hogy a matéria felbontja és megtöri az idea egységét. A megsokszorozott következőképpen mindig a másodlagos; az igazi való az Egy és Általános volna. A keresztény ezzel szemben az emberben nem individuumot, hanem személyt lát. – Szerintem az individuumtól a személy felé közeledés mutatja az antik világból a kereszténységbe, a platonizmusból a hitre való átmenetet teljes szélességében. Egy bizonyos meghatározott lény egyáltalán nem valami másodlagos jellegű, amely töredékesen sejteti meg velünk az általánost, mint sajátlagos valót. Mint minimum, maximumot képvisel; mint egyszeri és megismételhetetlen a legfensőbb és az igazi.

Igy adódik az utolsó lépés. Ha a személy több, mint individuum, a sokaság nem másodlagos, hanem az igazi valóság; ha a különleges primátusa az általánossal szemben fennáll, akkor az egység nem az egyetlen és legvégző valóság, hanem a sokféleség is saját jól meghatározható jogokkal rendelkezik. Ez az állítás belső szükségszerűséggel adódik a keresztény hitből és természetszerűen tülemelkedik Isten oly felfogásán, amely csak az Egységben fejeződik ki. A keresztény Isten-hit benső logikája kényszeríti a puszta monoteizmus túlhaladására és vezet a háromszemélyű-egy-Isten hitéhez, amelyről még befejezésként beszélnünk kell.

ÖTÖDIK FEJEZET

A HÁROMSZEMÉLYŰ EGY–ISTEN HITE

Eddigi meggondolásaink során elértük most azt a pontot, ahol az egy-Istenre vonatkozó keresztény hitvallás bizonyos benső szükségszerűséggel vezet át a három-személyű egy-Isten megvallásához. Másrészt nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy ezzel olyan területre lépünk, amelyen a keresztény teológia sokkal inkább tudatában kell hogy legyen saját korlátainak, mint azelőtt volt. Ezen a területen a túlságosan pontos, jólétesültséget fitogtató, hamis határozottság csak végzetes balgaság lenne; olyan terület ez, ahol a nem-tudás alázatos megvallása az igazi tudás és csak a megfoghatatlan titok előtt való csodálkozó megállás lehet a helyes hitvallás Istenben. A szeretet mindig misztérium: azaz több, mint amit valaki kiszámítani és számításokkal ellenőrizve megérteni képes. A Szeretet maga — a teremtetlen, örök Isten — éppen ezért *szükségképpen* a legnagyobb fokban titok: maga a Misztérium.

Mégis — az ész illetékességének szükséges megszorítása ellenére, amely az egyetlen módja annak, hogy a gondolkodás ezen a téren önmagához és hivatásához hűséges maradhasson, — fel kell tenni a kérdést, mit jelent tulajdonképpen a három-személyű egy-Isten megvallása. Nem kísérlethetjük meg itt — ami egyébként a teljes kielégítő válaszhoz szükséges volna —, hogy kialakulásának minden egyes lépését kövessük, sem azt, hogy kifejtsük az egyes formulákat, amelyek segítségével a hit ezt a hitvallást a torzítástól óvni igyekezett. Meg kell elégednünk néhány utalással.

1. A megértés kiindulópontja

a) A három-egy Isten hitének kiindulópontja. A Szentháromság tanítása nem Istenre irányuló spekulatív meggondolásokból származott, nem a bölceleti gondolkodás kísérletéből, hogy minden lét Eredetének mi voltát tisztázza. Történeti tapasztalatok feldolgozását célzó erőfeszítésekből adódott. A Biblia Isten-hite az Ószövetségben először arra az Istenre vonatkozott, aki mint Izrael Atyja, mint minden nép Atyja, mint a világ Teremtője és Ura állott előtte. Az Újszövetség kialakulásának kezdetén hozzájárul ehhez egy teljesen váratlan folyamat: amelynek során Isten önmagát mindeddig ismeretlen oldalról mutatja meg: Jézus Krisztusban egy emberrel találkozunk, aki magát egyszersmind Isten Fiának tudja és vallja. Istent annak a Küldöttnek alakjában találjuk meg, aki maga az Isten, nem valami közép-lény, mégis velünk együtt „Atyának”

szólítja Istent. Különös paradoxon adódik ebből: egyrészt ez az ember Atyának nevezi Istent, Te-nek szólítja Őt, aki szembeállítható vele; ha igazság ez és nem üres színjáték, amint az egyedül méltó Istenhez, akkor különböznie kell attól az Atyától, akihez Ő beszél és akihez mi is beszélünk. Másrészt azonban ő maga Istennek valóságos, számunkra megnyíló közelsége; Istent közvetíti számunkra, mégpedig azzal, hogy Ő maga Isten, de emberként, emberi alakban és természetben: Ő az „Emmánuel”, Velünk-az-Isten. Közvetítése alapján rontaná le magát és közvetítés helyett elkülönülést eszközölne, ha más volna, mint Isten, ha közép-lény volna. Így nem Istenhez vezetne minket, hanem elválasztana Tőle. Így adódik az, hogy mint Közvetítő Ő maga az Isten és „maga az ember” – valóságos és teljes értelemben. Ez pedig annyit jelent, hogy Istennél itt nem mint az Atyával, hanem mint Fiúval és Testvérünkkel találkozunk. Következésképpen – megfoghatatlanul és egyben mégis a legnagyobb mértékben érthető módon – megmutatkozik előttünk a kettősség Istenben: Isten, mint Én és Te egyszerre. Istennek ezen új megtapasztalását harmadik mozzanatként a Lélek meglepő élménye követi: Isten bennünk, legbensőbb mivoltunkban való jelenlétének élménye. Ismét az következik, hogy ez a „Lélek” nem azonosítható egészen egyszerűen sem az Atyával sem a Fiúval, ennek ellenére nem mint egy harmadik áll Isten és közöttünk, hanem azt a módot képviseli, ahogyan Isten nekünk adja magát, ahogyan bensőnkbe belép, úgy azonban, hogy az emberben lévén, bennünkléte mellett is végtelenül fölöttünk marad.

Megállapíthatjuk tehát, hogy a keresztény hit történeti kibontakozása során először csupán a tények következtében jutott Istennel háromságos mivoltában kapcsolatba. Világos, hogy csakhamar megfontolás tárgyává kellett lennie annak, miként lehet a fenti különböző adottságokat összeegyeztetni. Fel kellett tenni a kérdést, mi a viszonya az Istennel való találkozás üdvtörténeti Háromságának Isten saját benső valóságával. Isten megtapasztalásának ez a három formája történeti álarc talán, amelyben jóllehet különböző szerepekben, de mindig ugyanaz az Egy közeledik az emberhez? Vajon ez a Háromság csupán az emberről és annak Istenhez való kapcsolatának módjáról jelent ki valamit, vagy kifejezésre juttat valamit arról is, hogy minő Isten önmagában? Jóllehet ma könnyen hajlanánk arra, hogy csak az első lehetőséget fogadjuk el és ezzel minden problémát megoldottnak tekintsünk, mielőtt ilyen módon kitérnénk a kérdés elől, tudatában kell lennünk jelentőségének. Arról van itt szó, hogy vajon az ember Istennel való kapcsolatában csak saját tudatának vetületét éri el, vagy pedig megadatott neki, hogy igazán önmagán túl nyúljon és Istennel magával találkozzék. Mindkét esetben messze hatnak a következmények: ha az első feltevés helyes, úgy az ima csak az ember önmagával való foglalatosságára, a sajátos értelemben

vett imádás és a kérő ima gyökerei egyaránt el vannak vágva – egyébként egyre többen le is vonták ezt a következtetést. Annál sürgetőbb azonban a kérdés, vajon ez a megoldás nem csupán a gondolkodás restségének tudható-e be, amely a sok problémázást mellőzve a legkisebb ellenállás irányába halad. Ha ugyanis a második felelet a helyes, úgy imádás és kérés nemcsak lehetséges, hanem kötelező is, vagyis az Isten felé megnyíló ember lényegéből folyó követelmény.

Ha a kérdés mélyére látunk, akkor megértjük annak a küzdelemnek szenvedélyességét is, amelyet körülötte az ősegyházban folytattak; megértjük azt is, hogy egyáltalán nem szórszálhasogatás és formulák bálványozása volt ez, bár a felületes szemlélő előtt így tűnhetnék. Teljesen tisztába jövünk azzal, hogy az akkori harc ma újra fellángol, az ember ugyanazon állandóan folyó küzdelme Istenért és önmagáért, és hogy nem gondolkodunk keresztény módon, ha azt véljük, hogy ma könnyebben vehetjük a kérdést, mint akkor régen. Elővételeznünk kell azt a választ, amely akkor különbséget tett a hit útja és a hit pusztá látszatának útja között: Isten *úgy* van önmagában, amint nekünk *megmutatja* magát; Isten nem mutatkozhatik meg előttünk másként, mint ahogyan valóságban van. Ez a keresztény Istenhez való viszonyának alapelve; ebben gyökerezik a Szentháromságról szóló tanítás, sőt ez maga a tan.

b) A vezérmotívumok. Hogyan került sor erre a döntésre? Három alapvető irány szabta meg ehhez az utat. Az elsőt úgy nevezhetnénk, hogy az embernek Isten közvetlenségébe vetett hite. Arról van szó, hogy a Krisztussal találkozó ember, Jézusban, mint embertársában, aki ily módon elérhető és hozzáférhető számára, magát Istent találja meg, nem valami közéjük furakodó keveréklényt. A korai Egyház gondosan figyelembe vette Jézus valóságos istenségét. A korai Egyházban egy és ugyanaz a gyökere annak, hogy gondosan figyelembe vették Jézus valóságos istenségét, és annak, hogy nem feledkeztek el valóságos emberségéről. Csakis akkor, ha valóságos ember mint mi, lehet a *mi* közvetítőnk, és csak akkor, ha valóságosan Isten, mint maga az Isten, vezet célhoz közvetítése. Nem nehéz észrevenni, hogy itt egyszerűen ismét a monoteizmus mellett való döntés, a hit Istenének a bölcselők Istenével az előbbiekben leírt azonosítása merül fel és kap egészen éles kifejezést: csak az az Isten lehet egy, az igazságért elkötelezett jámborság célja, aki egyrészt a világ igazi végső Alapja, másrészt, aki egészen közel van hozzánk. Ezzel már megjelöltük a másik alapvető irányvételt: kikerülhetetlen a szoros értelemben vett monoteizmus mellett való döntés, a hitvallás mellett való megmaradás: Csak *egy* Isten van. Mindenáron őrizkedni kellett attól, hogy a közvetítő kerülő utakon végül is a középplények tartományába vezessen, az igazság

követelményeinek meg nem felelő istenek birodalmát alkossa meg, amelyben az ember azt imádja, ami nem Isten.

A harmadik irányvételt úgy jellemezhetjük, mint erőfeszítést azíránt, hogy Istennek az emberrel közös történetét teljes komolyságában számbavegyék. Annyit jelent ez: amikor Isten, mint Fiú nyilatkozik meg, aki „Te-nek” szólítja az Atyát, akkor nem az ember számára rendezett színjáték ez, nem álarcosbál az emberi történelem színpadán, hanem a valóság kifejezése. Az ősegyházban a monarchianusok vetették fel ilyen isteni színjáték gondolatát. A három Személy csupán három „szerep” volna, amelyekben Isten a történelem során megmutatja magát nekünk. Meg kell említenünk, hogy a latin „persona” és görög megfelelője, a „prosópon” a színház világából vett kifejezések. Azt az álarcot nevezték így, amely által jelezték, hogy a színész valaki mást jelenít meg. A szó először ilyen megfontolások eredményeként került a hit szóállományába, és a hit maga formálta át nehéz küzdelmek során úgy, hogy ebből származott az antik világban idegen „személy”-fogalom.

Mások, — az ún. modalisták, — úgy gondolták, hogy az Isten háromféle alakja azt a három módot képviseli, amelyek szerint tudatunk felismeri és saját erejéből értelmezi Istent. Bár találó az az állítás, hogy Istent mi csak az emberi gondolkodás tükrében ismerjük meg, a keresztény hit mégis kitartott amellett, hogy ebben a tükrözésben ennek ellenére *Őt* magát ismerjük meg. Ha mi magunk nem is törhetünk *ki* tudatunk szűk határai közül, Isten képes arra, hogy *Ő* hatoljon *be* tudatunkba és ott magamagát nyilvánítsa ki. E mellett egyáltalán nem kell tagadnunk, hogy a monarchianusok és modalisták kísérletei jelentős kezdeményezést képviseltek az Istenről való helyes gondolkodást illetően: a hit nyelvezete végül is felszívta az általuk alkotott terminológiát és az „Istenben három *Személy*” megvallásában mai napig megmaradt mellette. Végeredményben nem az ő hibájuk volt, hogy a „prosópon — persona” szó nem fejezhette ki mindazt egész terjedelmében, aminek kifejezésre kellett jutnia. Az emberi gondolkodás határainak kiszélesítése, amely szükséges volt a keresztény Isten-élmény szellemi feldolgozásához, nem történt meg magától. Olyan harcot kívánt meg, amelyben a tévedés is gyümölcsozóvé vált; ennyiben követte az emberi szellem haladásának törvényszerűségét.

c) *A kerülőutak kudarca.* Az első századok egész, sokfelé ágazó küzdelme az eddigi meggondolások szerint két út járhatatlanságát mutatta meg, amelyekről egyre inkább bebizonyosodott, hogy zsákutcába vezetnek: a szubordinacionizmusra és monarchianizmusra gondolunk. Mindkét megoldás logikusnak *látszik*, mégis mindkettő lerontja hamis egyszerűsítésével a tan egészét. Az egyház tanítása, mely a három-egy Istenről hozzánk eljutó szóban adatott, alapjában annyit jelent, hogy le kell mondanunk a

kerülőutakról és meg kell állnunk a titoknál, amely az ember számára ellenőrizhetetlen: ez a hitvallás igazában az egyetlen valódi lemondás a jólétesültség öntudatáról, amelyet a sima megoldások hamis igénytelensége olyan csábító színben tüntet fel.

Az ún. szubordinacionizmus azzal kerüli ki a dilemmát, hogy kimondja: Isten maga csakis egy és egyedüli; Krisztus nem Isten, hanem csak egy olyan lény, aki Istenhez egész különleges közelségben van. A botránykő ezzel el van távolítva; az következik azonban belőle, hogy az ember maga el van vágva Istentől és visszaszorul az esetlegesség zárt terébe. Isten maga úgy képzelendő el, mint az alkotmányos egyeduralkodó: a hit nem vele, hanem csak minisztereivel foglalkozhat.²³ Aki nem akar beleegyezni ebbe, aki valóban hisz Isten uralmában, a „Legnagyobb-nak” a legkisebben való jelenlétében, annak meg kell maradnia emellett, hogy Isten valóságosan *ember*, hogy Isten és az ember léte egybefonód-nak, ezzel pedig elfogadja a Krisztus-hittel a Szentháromságban való hit kiindulópontját.

A monarchianizmus, amelynek megoldására az előbb már utaltunk, ellenkező irányban oldja meg a dilemmát. Ez is szigorúan megmarad Isten egysége mellett, egyszersmind azonban komolyan leszámol Isten hozzánk való közeledésével, aki először mint Teremtő és Atya, majd Krisztusban mint Fiú és Megváltó, végül pedig mint Szentlélek jön el hozzánk. Ezt a három alakot azonban csak Isten álarcának tekintti, ezek csak rólunk mondanak ki valamit, nem magáról Istenről. Csábítónak látszhatnak az ilyen út, de végeredményben ismét oda vezet, hogy az ember csak önmaga körül kering és nem hatolhat el ahhoz, ami Istenben sajátos. A monarchianizmus utójátéka az Újkor gondolkodásában ismét csak megerősítette ezt. *Hegel* és *Schelling* kísérlete, hogy a kereszténységet bölcséleti alapon értelmezzék és a filozófiát a kereszténység szemszögéből gondolják át, éppen a kereszténység filozófiájának ehhez az ókeresztény kísérletéhez kapcsolódott. Azt remélték, hogy ennek alapján a Szentháromság tanítását racionálisan átláthatóvá és használhatóvá teszik, állítólagos tisztán bölcséleti jelentését a lét megértésének igazi kulcsává emelik. Magától értetődően nem kísérelhetjük meg itt, hogy egészében méltassuk ezeket a mostanig legérdekesebb kísérleteket, amelyek a keresztény hitet a bölcsélet számára alkalmazhatóvá próbálták tenni. Csak arra utalunk, hogy a kudarc, amely a monarchianizmus (modalizmus) jellemzője, tárgyi szempontból itt újra visszatér.

Az egész kiindulópontja az a gondolat, hogy a Szentháromság tana az isteni lét történeti jellegét fejezi ki, vagyis Istent történeti szempontból. Amikor *Hegel* – és más módon *Schelling* – radikális formában vezetik végig ezt a gondolatot, ahhoz a következtetéshez jutnak, hogy Isten történeti önkinyilatkoztatásának folyamatát nem különböztetik meg többé

a mögötte változatlanóságában megmaradó Istentől, hanem a történelem folyamatát mint Istenben végbemenő folyamatot értik. Isten történeti megjelenése így az isteni lét fokozatos önmagára találása, és ezáltal a történelem a Logosz folyamata ugyan, de a Logosz maga is csak a történelmi folyamatban valósul meg. Más szóval annyit jelent ez, hogy a Logosz – vagyis minden lét értelme – csak a történelemben és fokanként magához térve szüli meg önmagát. A Szentháromság-tan történelemmé-változtatása, úgy ahogyan a monarchianizmus azt tartalmazza, Isten történelemmé változtatásához vezet. Ez pedig ismét annyit tesz, hogy az Értelem már nem csupán Alkotója a történelemnek, hanem hogy a történelem lesz minden értelmesség alkotója, ez utóbbi pedig annak teremtményévé lesz. Karl Marx csupán határozott következetességgel gondolkodott tovább ebben a tekintetben: ha az Értelem nem előzi meg az embert, úgy abban a jövőben található, amelyet az embernek harccal kell megvalósítania.

Igy világos azonban, hogy a monarchianizmus alap gondolatának következményeként éppenúgy elvesz a hit, mint a szubordinacionizmusban. Ilyen felfogás mellett ugyanis megszűnik a hit szempontjából annyira lényeges kölcsönösség a szabad lények között. Megszűnik a szeretet dialógusa is, valamint ennek a dialógusnak ki nem számítható önkéntessége, az objektív értelem személyes jellege, mellyel együttjár a legnagyobb és legkisebb, a világot átfogó Értelem és az értelmet kutató teremtmény egysége. Mindez – személyesség, dialógusra képesség, szabadság és szeretet – beleolvadt az ész egyetlen folyamatának szükségszerűségébe. Láthatóvá lesz továbbá, hogy az a törekvés, amely a Szentháromság-tant teljesen át akarja látni, a radikális logikává változtatás, amely a Logoszt magát történelemmé változtatja és Isten fogalmi megragadása által Isten történelmét is titok nélkül érteni és szigorú logikával megszerkeszteni akarja, – éppen ez a nagyszerű kísérlet arra, hogy a Logosz logikáját egészen kezelhetővé tegyék, – végül is a történelem mitológiájához tér vissza, az önmagát a történelemben létrehozó Isten mítoszához. Így a totális logika kísérlete a logikátlanóságban végződik, amely a logikát a mítoszban oldja fel.

Egyébként a monarchianizmus még egy másik szempontot is láthatóvá tesz, amelyet itt legalábbis röviden említeni kell. Már ókeresztény formájában is, később azonban újra, *Hegel* és *Marx* révén felújított alakjában is, később azonban újra, *Hegel* és *Marx* révén felújított alakjában is, ki-mondottan politikai vonást tartalmaz: nem más, mint „politikai teológia”. A korai Egyházban azt a törekvést szolgálja, hogy a császári monarchiának teológiai alapot adjon; *Hegel*-nél a porosz állameszme apoteózisa, *Marx*-nál program a boldog jövőt szolgáló akció számára. Megfordítva is bemutatható volna, hogy az ókereszténységben a Szentháromság-hit győzelme a monarchianizmus fölött a teológiával való politikai visszaélés megszüntetését jelentette: az Egyház Szentháromság-tana széttörte a politikailag használható modelleket és ezzel megakadályozta a teológiának

politikai mítosszá való változtatását. Megtagadta azt, hogy az igehirdetéssel egy politikai helyzet igazolása érdekében visszaéljenek.²⁴

d) *A Szentháromság tana, mint negatív teológia.* Ha az egészet áttekintjük, megállapíthatjuk, hogy a Szentháromság hitének egyházi formája csak negatív igazolható, annak bemutatásával, hogy minden más út járhatatlan. Sőt talán ez az egyetlen, amire itt képesek vagyunk. A Szentháromság-tana ebben az esetben lényegileg negatív értelmet kapna, mint minden átlátni-akarási állhatatos elutasítása, mint annak jelzése, hogy Isten titokzatos-sága semmiképpen sem oldható fel. Rögtön kérdéssé válnék, amint egyszerűen pozitív tudniakarásba menne át. Ha az Isten körül folytatott emberi és keresztény erőfeszítések fáradságos lefolyása egyáltalán bizonyíthat *valamit*, akkor éppen ez volna az: hogy ti. minden olyan kísérlet kép-telenségre vezet, amely Istent a mi felfogásunk fogalmaiba akarja foglalni. Csak akkor beszélhetünk róla helyesen, ha lemondunk a felfogni akarásról és meghagyjuk Őt felfoghatatlanságában. A Szentháromság-tan nem törekedhetik tehát arra, hogy Istent fogalmakba zárja. Egy határkérdést érintő kijelentés csupán, olyan gesztus, amely a megnevezhetetlen felé mutat; nem meghatározás, amely a dolgot az emberi tudás fiókjában rendezi el; nem fogalom, amely a dolgot az emberi szellem számára hozzáférhetővé teszi.

A jelzés karaktere, mely szerint a fogalom csupán rámutatássá, a meg-ragadás csupán a felfoghatatlan felé való tapogatózássá lesz, pontosan bemutatatható az Egyház-alkotta formulákban és azok előtörténetében. A Szentháromság tanának alapvető fogalmai közül egy olyan sincs, amelyet egyszer nem ítélték volna el. Mindegyiknek át kellett menni az ellenemondás és elítélés stádiumán, hogy később elfogadhassák. Csak annyiban érvényesek, amennyiben egyidejűleg használhatatlannak jelentették ki őket, hogy azután később mint szegényes dadogást — de csakis így — mégis használni engedjék.²⁵ A „persona - prosópon” fogalmát, már elítélték; ugyanúgy mint a harmadik században a „homousios” (az Atyával egy lényegű) kifejezést, amely a 4. században az igazhitűség jelszava lett; ugyan-így folytathatnánk az „eredés” fogalmával és í. Úgy gondolom, mondhat-nánk, hogy az elvetés bensőleg hozzátartozik azon formulákhoz, amelyek-ből később a hit megfogalmazása lesz. Csak a tagadás közvetítésével, és az ezzel adott, véget nem érő indirekt megközelítés révén lesznek használha-tókká, csak ellenemondás, elvetés, kifogások árán fejlődhet a Szent-háromság tana.

Még egy észrevételt kellene hozzáfűzni. Ha a Szentháromság tanának dogmatörténetét valamely mai teológiai kézikönyv tükrében nézzük, az egész eretnokségek temetőjének látszik, amelyeknek emlékét a kiállott harcokra emlékeztető trófeákként hordja a teológia. Ha így nézzük őket,

nem érthetjük jól a dolgot, mert azok a kísérletek, amelyek hosszas küzdelem során végül zsákutcának, következképpen eretnkségnek bizonyultak, nem csupán hiábavaló emberi kutatás sírkövei, síremlékek, amelyek arra intenek, hogy az emberi gondolkodás mily gyakran szenvedett kudarcot, amelyet végeredményben csak a visszatekintés kíváncsiságával — tehát nem gyümölcsözően — szemlélünk. Ellenkezőleg, minden eretnkség egyszersmind a maradandó igazság titkos jegye, csakhogy össze kell kapcsolnunk más, vele együtt érvényes kijelentésekkel, — azoktól elvágva csak hamis képet adhat. Más szóval, ezek a kijelentések nem sírkövek, hanem építőkövek a katedrális számára, amelyeket azonban természet-szerűleg csak akkor lehet hasznosítani, ha nem maradnak szanaszét szórva, hanem beillesztik őket az Egészbe, éppúgy, mint a pozitíve elfogadott formulák is csak abban az esetben érvényesek, ha elégtelen voltuk is nyilvánvaló.

A janzenista *Saint-Cyran* mondta ki egyszer az emlékezetes szólást, hogy a hit ellentétek sorából áll, amelyeket a kegyelem tart össze.²⁶ Ezzel azt a felismerést fejezte ki a teológia területén, amely a mai fizikában, mint a komplementaritás törvénye a természettudományos gondolkodás követelménye.²⁷ A fizikusok számára ma egyre inkább tudatosul, hogy az adott realitásokat, mint pl. a fény vagy általában az anyag szerkezetét, nem foglalhatjuk össze a kísérlet *egy* formájában, valamely állítás *egyetlen* fogalmazásában, hanem inkább különböző oldalról nézve mindig *egy-egy* szemponttal állunk szembe, amelyet nem vezethetünk vissza a többire. Mindkettőt egyszerre kell tekintenünk — pl. a korpuszkulum és hullám modelljét — mint az egészre irányuló elővételezett ismeretet, anélkül, hogy találhatnánk valamit, ami mindkettőt magába foglalja, mert az Egész a maga egységében látókörünk korlátai folytán számunkra megközelíthetetlen. Ami a fizikai tartományban, látásunk korlátozottsága következtében áll, még nagyobb mértékben érvényes a szellemi valóságok és Isten megismerésére vonatkozóan. Itt is mindig csak *egy* oldalról nézhetünk, egy meghatározott szempontot foghatunk fel, amely esetleg egy másik szempontnak ellentmondani látszik, mégis a kettőt összekapcsolva mutat előre az Egész felé, amelyet nem tudunk kimondani vagy teljesen átfogni. Csak kör-körösen haladva, egymástól különböző, látszólag ellentétes szempontokból nézve és beszélve sikerülhet, hogy az igazság felé utat mutassunk, amely egész mivoltában sohasem lesz látható számunkra.

Talán ezen a téren a mai fizikából vett támpont gondolkodásunk számára jobb segítséget nyújt, mint az arisztotelészi filozófia. A fizika jól tudja ma, hogy az anyag felépítéséről csak különböző kiindulással és közelítő értelemben lehet beszélni. Tudja, hogy a megfigyelő helyétől függ a természetnek feladott kérdések eredménye. Miért ne érthetnénk

meg újra, erről az alapról indulva, hogy Isten kérdésében nem arisztotelési módszerrel, az Egészet átfogó végső fogalom után kell kutatnunk, hanem különböző aspektusok sokaságára kell figyelemmel lennünk, amelyek a megfigyelő állásától függenek és amelyeket nem tudunk többé egy tekintettel összefogni, hanem egyszerűen csak együtt fogadhatjuk el anélkül, hogy a legségső szót kimondhatnánk? A hit és a modern gondolkodás rejtett kölcsönhatására bukkanunk itt. Az a tény, hogy a mai fizika az arisztotelési logika rendszeren túlhaladva ily módon gondolkodik, minden bizonnyal éppen annak az új dimenzióknak következménye, amelyet a keresztény teológia nyitott meg azzal, hogy szükségképpen komplementárisan kellett gondolkodnia.

Ebben az összefüggésben még két, a fizikából vett gondolati segéd-eszközre akarok röviden rámutatni. E. *Schrödinger* úgy határozta meg az anyag struktúráját, mint „hullámköteg”, ezzel megalkotva a nem szubsztanciaszerű, hanem tisztán aktuális lét gondolatát, amelynek látszólagos „szubsztancialitása” igazában csak a mozgás jellegéből eredő hullámok szuperpozíciójából adódik. Az anyag világában ez a feltevés esetleg fizikai szempontból is, de mindenestre a filozófia oldaláról nagyon is vitatható. Nagyon érdekes hasonlat azonban az „actualitas divina”, Isten tiszta aktusvolta számára, és arra, hogy Isten, a legvalóságosabb Lét, csakis viszonyok többségében áll fenn, amelyek nem szubsztanciák, hanem csak mintegy „hullámok”, és ilyen módon is egységet, a lét egész teljességét jelenti. Ezt a gondolatot, amelyet tartalmilag már Ágostonnál is megtalálunk, amikor kifejti az egzisztenciának, mint tiszta aktusnak eszméjét („hullámköteg”), később részletesebben kell fejtegetnünk.

Egyelőre csak a másik, a természettudományokból vett, a megértést elősegítő hasonlatra utalunk: ma tudjuk, hogy a fizikai kísérlet folyamán maga a megfigyelő is része a kísérletnek, csak így juthat a fizikai tapasztaláshoz. Azt jelenti ez, hogy tiszta objektivitás még a fizikában sincs, hogy a kísérlet eredménye, a természet felelete, attól a kérdéstől függ, amelyet hozzá intéznek. A feleletben mindig jelen van a kérdésnek és a kérdezőnek egy része, nemcsak önmaga-valóságában tükrözi vissza a természetet, tiszta objektivitásában, hanem az emberből, sajátmagunkból is megmutat valamit, az emberi szubjektum egy oldalát. Megfelelő változtatással ez ismét érvényes az Isten kérdésében is. Csupán szemlélő ugyanis sohasem létezik. Nincs tiszta objektivitás. Ezt így is ki lehet jejezni: minél magasabbrendű a szemlélt „tárgy” az emberhez viszonyítottan, minél mélyebben érinti az ember személyiségét, minél jobban kényszeríti tehát az embert személyes állásfoglalásra, annál kevésbé lehetséges a tiszta objektivitás, vagyis a „tárgytól” való hűvös távolmaradás. Ilyen esetekben érvényes a tétel: ha valaki azt hiszi, hogy felelete szenvedélymentesen objektív, hogy véleménye átlépi a jámbor hívők

előítéleteinek korlátait, hogy nézete tudományosan tárgyilagos – akkor önmagát vezeti félre, önbecsapás áldozatává vált. Az objektivitás ilyen fajtáját nem érheti el az ember. Tiszta szemlélőként egyáltalán nem képes kérdezni és létezni. Aki megkísérli, hogy pusztán szemlélő maradjon, semmit sem tudhat meg. Az a Valóság is, amelyet Istennek nevezünk, csak annak szemhatárába kerülhet, aki részévé lesz az Isten létével kapcsolatos kísérletnek, amelynek hit a neve. Csak akkor jut az ember ismeret birtokába, ha sorompóba lép; csak aki a kísérletben részt vesz, tesz fel egyáltalán kérdést, és csak az, aki kérdez, kaphat feleletet.

Pascal a „fogadás” közismert argumentuma keretében csaknem bántó világossággal, az elviselhető határát érintő élességgel fejezte ki ezt. A hitetlennel folytatott vita addig jut, hogy el kell ismernie az Istenre vonatkozó döntés szükségességét. Ő azonban szeretné elkerülni az ugrást és a számoláshoz hasonló átláthatóság birtokába akarna jutni: „Nincs hát esz-köz arra, hogy a sötétben világosságot teremtsünk és megszüntessük a játék bizonytalanságát?” „De igen, van rá eszköz, nem is egy: a Szentírás és a vallásra vonatkozó egyéb tanúságok”. „De kezeim meg vannak kötve, a szájam néma... Olyan a természetem, hogy nem tudok hinni. Mit kell tehát tennem?” „Őn elismeri tehát, hogy a hitet az Ön számára nem az ész teszi lehetetlenné; ellenkezőleg: az ész a hit felé vezet; habozásának valahol másutt lesz az alapja. Semmi érteke sincs tehát annak, hogy továbbra is Isten létezésének érveit sokasítva győzzék meg Önt; mindennek-előtt szenvedélyeit kell leküzdenie. A hithez akar eljutni és nem ismeri az odavezető utat? Ki akar gyógyulni a hitetlenségéből és nem ismeri az orvosságot? Tanuljon azoktól, akiket Ön előtt hasonló kételyek kínoztak. ...Utánozza az ő cselekvésmódjukat, tegyen meg mindent, amit csak a hit megkíván, úgy mintha már hívő volna. Menjen gyakran misére, használja a szenteltvizet stb., ez kétségtelenül lelki egyszerűsége fogja segíteni és a hithez vezet.”²⁸

Ez a sajtóságos szöveg a következőkben feltétlenül helyes: a szellem semlegesnek megmaradó kíváncsisága, amely a játék kockázatából kivonja magát, semmiképpen sem tesz látóvá – már egy emberrel szemben sem, de még kevésbé Istennel szemben. Az Isten kérdésében folytatott kísérlet nem történhetik meg az ember nélkül.

Természetesen itt is áll – mint a fizikában, sőt még inkább, hogy aki a hit kísérletébe bekapcsolódik, olyan feleletet kap, amely nemcsak Isten képét adja vissza, hanem azzal együtt saját kérdését is és így saját mivoltunkon át törést szenvedve hoz tudomásunkra valamit Istenről. A dogmatikai formulák is – pl. „egy Lényeg három személyben” – együtt járnak ilyenféle fénytöréssel; a mi esetünkben a késő antik világ emberének tükröképét adják, aki a késő-antik filozófia kategóriáival kérdez, tapasztal, és ugyanezekben helyezi el a kapott feleletet. Sőt, még egy

lépéssel tovább kell mennünk: az, hogy egyáltalán kérdezni, kísérletezni tudunk, annak köszönhető, hogy Isten maga részt vesz ebben a kísérletben, maga is belekapcsolódott, mint ember. Ezen az egy Emberen áthaladó fénytörés által tehát mégis többet tudunk meg, mint csupán egy ember révén. Benne, aki Isten és Ember, emberi módon mutatta meg magát az Isten és ebben az Emberben teszi lehetővé számunkra, hogy Őt megismerjük.

2. A tan pozitív tartalmához

A Szentháromság tanának belső körülhatárolása a negatív teológia módszerével, az eddig elmondottak megvilágításában, nem jelentheti azt, hogy formulái áthatolhatatlan, üres szavakból álló építmények maradnak. Értelmes kijelentéseként érthetjük ezeket, bár természetesen a kimondhatatlanra utalnak, anélkül, hogy ezt a mi fogalmi világunkba illeszteni be. A hit formuláinak ezt a tartalomra utaló jellegét világítjuk meg három tételben, a Szentháromságról szóló tanítás befejezéseként.

1. Tétel: az „egy Lényeg három Személyben”

— *una essentia tres personae* —

az egység-sokaság eredeti jelentésére vonatkozik

Hogy mire kell gondolnunk itt, azt leginkább akkor értjük meg, ha a háromszemélyű-egy-Isten hitének háttérét alkotó, a kereszténységet megelőző görög gondolkodásra vetünk egy pillantást. Az antik gondolkodás számára, csak az egység lehet isteni; a sokféleség ezzel szemben másodlagosnak, az egység felbomlásának számít. A szétesésből származik és annak irányába vezet. A Három-Egy-Isten keresztény hitvallása, aki egyszerre „Monasz” és „Triász”, maga az Egység és teljesség, azt a meggyőződést fejezi ki, hogy az Istenség a mi egység-sokaságra vonatkozó kategóriáinkon felül van. Bármennyire is egy és egyetlen hozzánk, a nem-istenihez viszonyítva, az egyedüli isteni a nem-istenivel szemben, — éppen annyira teljesség és sokféleség önmagában nézve, úgyhogy a teremtmények egysége és sokasága egyaránt az isteni képe és benne való részesedés. Nemcsak az egység isteni, a sokaság is valami istenit képvisel és magában Istenben bírja benső alapját. A sokaság nemcsak szétszóródás, amely az isteni körén kívül következik; nem csupán a „dys”, a szétesés keletkezésének oka; egyáltalán nem két szembenálló hatalom dualizmusának eredménye, hanem Isten teremtő teljességének felel meg, aki maga egység és sokaság felett állva

mindkettőt magába foglalja.²⁹ Így alapján véve csak a Szentháromság tana, amely Isten egységében felismeri a többséget, kapcsolja ki véglegesen a dualizmust, mint az egységtől különböző sokaság magyarázatának principiumát; csak ezáltal van végleg biztosítva a sokaság pozitív értékelése. Isten az egyes szám és többes szám fölött áll. Mindkettő kereteit szétfeszíti.

Ennek további fontos jelentősége van. A legmagasabbrendű egység annak, aki Istenben, mint a Három-Egyben hisz, — nem valami merev egyöntetűség. Az egység mintája, amelyre törekvésünk irányul, következőképpen nem az atom, a legkisebb, tovább már fel nem bontható egység oszthatatlansága, hanem az egység legfelső és irányító normája a szeretet alkotja egység. A szeretetből kinövő sokféleségű egység sokkal radikálisabb és valóságosabb, mint az „atom” egysége.

*2. Tétel: Az „Una essentia tres personae” paradoxona
a személy fogalmának funkciója,
— ennek bennfoglalt tartalmaként értendő*

Amikor a keresztény hit Istent, a teremtő Értelmet Személyként vallja meg, egyben ismeretnek, szónak és szeretetnek vallja. Ennek megfelelően azonban Isten Személyként való megvallása szükségképpen magába foglalja viszonzyszerűségét, beszéd-szerűségét, termékenységet. A kizárólagosan Egyetlen, a vonatkozás nélküli és viszonyíthatatlan nem lehetne személy. Az abszolút egyes szám alapján nem lehetséges a személy. Ez megmutatkozik már azokban a szavakban is, amelyek segítségével a személy fogalma kialakult: A görög „prosópon” szó szerint „rátekintés”, a „pros - felé, reá” a viszonzyszerűséget alkotóelemként tartalmazza. Ugyanez a helyzet a latin „persona” szóval, ami annyi, mint „valamint keresztül hangoztatni”; a „per - valamin át, felé” viszonzyszerűséget fejez ki, ebben az esetben beszéd vonatkozását. Más szóval: ha az Abszolútum személy, úgy nem kizárólag egyesszám. Ennyiben a személy fogalma okvetlenül túlhalad az egyesszám fogalmán. Ezzel együtt mindenesetre azt is ki kell mondanunk, hogy a hitvallás, amely szerint Isten a háromszemélyűség módján személy, szétfeszíti az antropomorf személyfogalmat. Jelzésszerűen azt jelenti ki, hogy Isten személyes volta az emberi személyes létet végtelenül felülmúlja, úgyhogy a személy fogalma itt egyrészt valamit megvilágít, másrészt ismét csak ki nem elégtő hasonlatnak bizonyul.

3. Tétel: Az „*Una essentia tres personae*” paradoxona
 az abszolút és relatív problémájához tartozik,
 – megmutatja a relatív, a viszonybáhozható abszolút voltát

a) *Dogma, mint nyelvszabály.* Próbáljuk meg, hogy a következő megfontolások segítségével tapogatózva megközelítsük, amit a tétel mondani akar. Amikor a hit Isten három-egy voltát már a negyedik századtól kezdve az „egy Lényeg, három Személy” fogalmazásban jelenti ki, úgy a fogalmaknak ez a megkülönböztetése nagy mértékben semmi más, mint egyszerű „nyelvszabály”.³⁰ Először csak annyi volt egészen biztos, hogy mind az Egy, mind a Háromság eleme, valamint mindkettő használata teljesen egy időben, az egység átfogó fontosságának figyelembe vételével kell, hogy kifejeződjék. Hogy ez a kettő, amint tényleg történt, a szubsztancia és a személy fogalmaihoz lett hozzárendelve, az bizonyos mértékig véletlen; végül is csak arról van szó, hogy mindkettő kifejezést kap és hogy nem az egyesek önkényére bízzák, mivel így bármikor alapjában ismét elmosódhatnék és megsérülhetnék a szóval együtt a kifejezés tárgya. Ilyen vizsgálatok eredményeképpen nem szabad túlságosan erőltetni ezeknek a szavaknak egyedüli érvényét, a gondolati levezetéseknek egyetlen lehetőségét – mintha a titok csak így és nem másként lenne csupán megfogalmazható. Ezzel ugyanis figyelmen kívül hagynánk az Istenre vonatkozó tanítás negatív jellegét, a róla való beszéd csupán kísérletező sajátosságát.

b) *A személy fogalma.* Másrészt azonban mégiscsak igaz, hogy a beszéd-módnak ez a szabályozása több, mint a betűszerinti formulánál való meg rögződés. A hitvallás nyelvi kifejezésmódjáért folytatott küzdelemmel együtt folyt a küzdelem a beszéd tárgya körül, következésképpen bármennyire inadekvát legyen is ez a beszéd, benne mégiscsak a valósággal jutunk érintkezésbe. Szellemtörténeti szempontból azt is mondhatnánk, hogy a „személy” realitását legelőször ez alkalommal vizsgálták teljes értelmé szerint; a „személy” fogalma és gondolata csak a keresztény isteneszme és a Názáreti Jézus alakjának értelmezése körül folytatott harc során merült fel az emberi szellem előtt. Ha ezzel a megszorítással kívánjuk megfogalmazásunk benső értelmét megtalálni, azt kell megállapítanunk, hogy két alapkövetelmény tette ezt a formulát szükségessé. Elsősorban is világos volt, hogy Isten, abszolúte tekintve. Egy, és hogy nincs többféle isteni principium. Ha ez biztos, úgy a továbbiakban az is világos, hogy az egység a szubsztancia síkján kell, hogy legyen; ezért a háromság, amelyet szintén figyelembe kell venni, ezen a síkon nem található. Akkor tehát más síkon, a reláció, a „relatív” területén kell lennie.

Ezt az eredményt kívánta meg a Biblia tanulmányozása is. Arra a

tényre bukkantak itt, mintha Isten önmagával folytatna beszélgetést. Istenben van valami, amit csak többes szám első személyében lehet kifejezni. „Mi”, – az egyházatyák megtalálni vélték ezt már a Biblia első lapján Isten szavában: „Alkossunk embert” (Ter. 1, 26); Isten „Én” és „Te” – az atyák ugyanúgy találták ezt a Zsoltárokból (Zsolt. 110, 1) „Igy szólt az Úr az én Uramhoz...”, valamint Jézusnak az Atyához intézett szavaiban. A dialógusnak Isten benső életében való felfedezése vezetett arra, hogy benne „Én” és „Te” meglétét tételezzék fel, vagyis a vonatkozás, a különbözés és az egymás felé fordulás vonásait, amelyek kifejezésére formálisan a „személy” fogalma kínálkozott, ez pedig ilyen módon színpadi és irodalmi jelentésén túlmenően új, a valóságba mélyebben behatoló jelentést kapott, anélkül, hogy elvesztette volna azt a hajlékonyságot, amely ebben az összefüggésben való felhasználására alkalmassá tette.³¹

Az a felismerés, hogy Isten szubsztanciáját tekintve egy, de benne mégis megvan valamiként a dialógus lehetősége, a különbözés és vonatkozás, amely a párbeszédhez szükséges, a keresztény gondolkodásban a reláció kategóriájának egészen új értelmet adott. Arisztotelész szerint a járulékok sorába tartozik, a lét esetleges meghatározottságai közé, amelyek megkülönböztetendők a szubsztanciától, amely a való egyedüli hordozója és formája. A dialógust folytató Isten megtapasztalása, aki nemcsak Logosz, hanem a beszélők egymáshozfordulásában megnyilatkozó Párbeszéd és Szó – ez a tapasztalás ismét megszünteti az antik elgondolást, amely a valóságot szubsztanciára, mint a lét sajátos értelemben vett hordozójára és járulékára, mint csupán esetlegességre osztotta fel. Világossá lett, hogy a dialógus, a reláció, a szubsztancia mellett a lét egyenlőképpen eredeti formája.

Ezzel alapjában véve adva van a dogma nyelve. Ki tudja fejteni azt a felismerést, hogy Isten, mint szubsztancia, mint „Lényeg”, egyetlenegy. Ha mégis beszélnünk kell róla a háromság kategóriájában is, úgy ez nem a szubsztanciális való többszörösségét akarja jelenteni, hanem annyit mond, hogy az egy és oszthatatlan Istenben megnyilvánul a dialógus, a szó és szeretet kapcsolata is. Ez pedig ismét azt jelenti, hogy a „három Személy”, akik Istenben fennállanak, Szó és Szeretet valóságát alkotják belső egymáshoz-fordulásuk formájában. Nem szubsztanciák, nem is a szó modern értelmében vett személyiségek, hanem relációk, vonatkozás-szerűség, a maga tiszta aktualitásban („hullám-köteg”), amely nem szünteti meg, hanem megadja a legfőbb Lény egységét. Valamikor Ágoston a következő formába öntötte ezt a gondolatot: „Atyának nevezzük Őt, nem önmagára, hanem a Fiúra való vonatkozásban, – önmagában nézve egyszerűen csak Isten.”³² Szépen megmutatkozik itt az, ami döntő jelentőségű. Az „Atya” fogalma tisztán relatív jellegű. Csak a másik felé

forduló létében Atya, önmagában maradó létében egyszerűen Isten. A személy itt csupán a hozzátartozás relációja, semmi más. A vonatkozás nem olyasvalami, ami a személyhez hozzáadódik, mint nálunk, hanem egyáltalán csak mint vonatkozásszerűség áll fenn.

A keresztény hagyomány képeivel kifejezve ez annyit tesz: az első isteni Személy nem abban az értelemben nemzi a Fiút, mintha a meglévő Személyhez hozzájárulna még a nemzés aktusa, hanem Ő maga a nemzés tevékenysége, az önátadás és kiáradás. Azonos az odaadás aktusával. Csak mint ez az aktus, alkot személyt, – nem a magát adó, hanem maga az odaadás aktusa, „hullám”, nem „korpuszkulum”. A szó és szeretet által való vonatkozásbalépés gondolatával, függetlenül a szubsztancia fogalmától és az akcidensek közé való besorolás nélkül, találta meg a keresztény gondolkodás a személy eszméjének magvát, amely mást és sokkal többet jelent, mint a pusztá „indivídium”. Hallgassuk meg még egyszer Ágostont: „Istenben nincsenek járulékok, csakis szubsztancia és reláció.”³³ A világkép forradalma található meg ebben: a szubsztancia egyeduralma megtört, felfedezték a relációt, mint a valóság vele egyenlő ős-formáját. Lehetségessé vált a mai bölcsleletben „objektíváló gondolkodásnak” nevezett értékelés fölötti győzelem – egyúttal egy új létsík megjelenése. Valószínűleg azt kell mégis mondani, hogy ebből az eseményből kiinduló filozófiai gondolkodás még mindig nem fejezte be a rá háruló feladatot, bármennyire függ is az újkori gondolkodás az itt megnyílt lehetőségektől, sőt ezek nélkül elképzelhető sem volna.

c) A Szentírás gondolatához való visszatérés és a keresztény egzisztencia kérdése. Térjünk vissza kérdésünkhöz. Az előbb nyomon követett gondolat alapján könnyen az lehetne a benyomásunk, hogy a spekulatív teológia legvégső pontjához jutottunk el, amely a Szentírás adatainak feldolgozása során messze eltávolodott magától a Szentírástól és elveszett a tiszta filozófiai gondolkodásban. Annál meglepőbb lesz közelebről nézve, hogy a legmesszebb menő spekuláció ismét közvetlenül a Biblia gondolkodásához jut vissza. Az ugyanis, amit az imént vázoltunk, más fogalmakkal és más célzattal, jelen van már a jánosi iratok gondolatvilágában. Csak rövid utalást kísérelünk meg itt. A János-evangéliumban ezt mondja Krisztus magáról: „A Fiú nem tehet magától semmit” (Jn. 5, 19, 30). Úgy tűnik először ez, mint a Fiúnak minden hatalmától való megfosztása; semmi sajátja sincs, hanem éppen ezért, mert Ő a Fiú, csak Atától kap hatalmat a *cselekvésre*, akitől Ő maga *származik*. Így ezzel az is láthatóvá lesz, hogy a „Fiú” relációt kifejező fogalom. Azzal, hogy János az Urat „Fiúnak” nevezi, olyan módon jelöli meg Őt, amely mindig tőle kiindulva, önmagán túl mutat; így olyan kifejezést használ, amely lényegében vonatkozásszerűséget jelent. Így egész krisztológiáját a relá-

ció gondolatának összefüggésébe állítja. Az említetthez hasonló formulák még kiemelik ezt; kidomborítják, ami a Fiú szóban benne van, a relationalitást, amely ennek tartalmát alkotja. Mindez látszólag ellentétben van azzal, hogy ugyanaz a Krisztus így beszél magáról: „Én és az Atya egy vagyunk” (Jn. 10, 30). Aki azonban közelebbről nézi, rögtön fel kell, hogy ismerje, hogy a valóságban a két kijelentés kölcsönösen tételezi és idézi egymást. Amikor Jézust Fiúnak nevezi és ezzel Őt az Atyára vonatkoztatja, amikor a krisztológia egy relációt kifejező kijelentésben valósul meg, magától adódik Krisztus teljes visszakapcsolódása az Atyához. Éppen, mert nem *önmagában* áll fenn, van mindig *Benne*, teljes egységben Vele.

Az is megmutatkozik, hogy milyen jelentősége van ennek a krisztológián túl is, a keresztény lét értelmének megvilágításában, amikor János a Krisztusról való gondolatokat kiterjesztőleg a Krisztus-követőkre alkalmazza. Így válik krisztológiája a valódi keresztény egzisztencia, a Krisztus-követés értelmezésévé. A jánosi két kijelentés-sorozatnak éppen olyan kölcsönös egymásra utalását találjuk itt, mint előbb. Ehhez a formulához: „Nem tehet a Fiú magától semmit”, amely a krisztológiát a Fiú fogalmának relativitásával világítja meg, — a tanítványokra, a Krisztushoz-tartozókra vonatkozó kijelentés tartozik: „Nélkülöm semmit sem tehettek” (Jn. 15, 5). Így a keresztény egzisztencia Krisztussal együtt a reláció kategóriája alá van véve. Azzal a következtetéssel párhuzamosan pedig, amelyet Krisztus így fejez ki: „Én és az Atya egy vagyunk” — a következő kérdés adódik: „Hogy egyek legyenek, amint mi egy vagyunk” (Jn. 17, 11, 22). A krisztológiától való jelentőségteljes eltérés abban nyilvánul itt meg, hogy a keresztények egységére vonatkozó kijelentés nem jelentő-módban, hanem imádság formájában nyer kifejezést.

Próbáljuk egészen röviden átgondolni annak a vonalvezetésnek jelentőségét, amely itt láthatóvá lesz. A Fiú, mint Fiú és amennyiben Fiú, nem önmagából van, éppen ezért egészen egy az Atyával; mivel nincs nélküle, nem állít semmit magáról, ami kizárólag Ő volna és semmit sem állít szembe úgy az Atyával, mint kizárólagos tulajdonát, nem tart fenn csupán a maga számára szánt teret, ezért egészen egyenlő az Atyával. Ennek a logikának kényszerítő ereje van: ha semmi sincs, amiben csupán Ő maga volna, semmiféle magának elkülönített, privát-szféra, úgy egészen egy az Atyával. Éppen az egymásban-valóságnak ezt a totalitását fejezi ki a „Fiú” szó. Jánosnál a „Fiú” annyit jelent, mint a Másból kiindulva lenni. Ezért definiálja éppen ezzel a szóval annak az embernek létmódját, aki a Másikból és a Másik felé való lét, olyan lét, amely egyáltalán két oldal felé nyitott, a pusztán Én számára nincs fenntartott tere. Ha ilyen módon érthető, hogy Jézusnak, mint Krisztusnak léte teljes mértékben nyitott lét valakitől és valaki felé, amely sehol sem akad meg saját magánál és sehol sem áll fenn saját magában, — úgy egyszersmind az is világos,

hogy ez a lét tiszta vonatkozás (nem szubsztancialitás) és mint tiszta viszony, egyszersmind tiszta egység. Amint láttuk, a Krisztusról kimondott alapelvek a keresztény egzisztencia megvilágítására is szolgálnak. Krisztusinak lenni Jánosnál annyit jelent, mint a Fiúhoz hasonló módon lenni, fiúnak lenni, tehát nem saját magára vonatkoztatva és nem önmagában állva élni, hanem egészen megnyíltan élni „Valakitől” és „Valaki felé”. Amilyen mértékben „krisztusi” a keresztény, olyan mértékben érvényes ez rá. Természetesen ilyen megállapítások révén az is tudatosulhat benne, hogy még milyen kevésbé krisztusi.

Nézetem szerint a szöveg ökümenikus jellege is így tűnik elő, egészen váratlan módon. Természetesen mindenki tudja, hogy Jézus „főpapi imája”, amelyről szó van (Jn. 17), az Egyház egységéért folytatott küzdelem alapokmánya. Nem maradunk mégis gyakran túlságosan is a felszínen? A fenti megfontolásokból látható, hogy a keresztény egység elsősorban Krisztussal való egység, amely csak akkor lesz lehetségessé, ha a sajátunkra való állandó hivatkozással felhagyunk és ennek helyébe a fenntartás nélküli tiszta „Mástól” és „Másért” való lét kerül. Ez a Krisztussal való lét, amely egészen feloldódik annak nyitottságában, aki semmiképpen sem ragaszkodott a sajátjához, (ld. még Fil. 2, 6) maga után vonja a teljes egységet — „hogy mindnyájan egyek legyenek, amint mi egy vagyunk”. Minden szakadás, minden, ami nem egység, onnan ered, hogy az igazi krisztusi lét valamely tekintetben, talán rejtve, de hiányos, hogy ragaszkodunk a sajátunkhoz és emiatt akadály van az egységben való találkozásnak.

Azt hiszem nem haszontalan megjegyezni, hogy a Szentháromság tana egzisztenciális felismeréssé változik itt, hogy az az állítás, amely szerint a reláció egyúttal tiszta egység, ránk való alkalmazásában lesz világosan láthatóvá. A szentháromsági Személy mivolta az, hogy tiszta reláció és éppen ezáltal feltétlen egység. Ezen a ponton lehet jól felismerni, hogy ebben nincs ellentmondás. És most jobban meg lehet érteni, hogy nem az „atom”, a legkisebb tovább oszthatatlan részecske³⁴ képviseli a teljes egységet, hanem a tiszta egység csak a lélekben valósulhat meg és a szeretetben való másra-vonatkozást foglalja magába. Isten egyetlen volta mellett hitet tenni eszerint épp oly gyökeresen hozzátartozik a kereszténységhez, mint bármelyik monoteisztikus valláshoz, sőt: csak a kereszténységben nyeri el teljes nagyságát. A keresztény egzisztencia lényege, hogy létünket mint a másokhoz való viszonyulást fogadjuk el és éljük, és így hatoljunk be abba az Egységbe, amely minden valóságnak Alapja és Hordozója. Ennek következtében itt lehetne jól látni, hogy a helyesen értelmezett Szentháromság-tan a teológia és általában a keresztény gondolkodás sarkkövévé válik, minden teológiai reflexió kiindulópontjává.

Forduljunk még egyszer János evangéliumához, amely ebből a szempontból a leginkább lehet segítségünkre. Joggal mondhatjuk, hogy a vázolt gondolat uralkodik annak egész teológiájában. A Fiú eszméjén kívül még két további krisztológiai fogalomban jelentkezik ez, amelyekre a teljesség kedvéért legalább röviden utalni kell. A „küldés” gondolata és Jézusnak, mint Isten „Igéjének” (Logosz) megnevezése ez. A küldés teológiája ismét csak a relációszerű lét teológiája, éspedig olyan relációé, amely az egység létmódja. A késői zsidó mondás közismert: „Egy ember küldöttje éppen olyan, mint maga a küldő.”³⁵ Jánosnál úgy jelenik meg Jézus, mint az Atya küldötte, akiben valóban teljesedik az, ami más küldötteknél csak aszimptotikus közelítéssel érhető el: Ő valóban egészen feloldódik abban, hogy küldetése van; egyedül Ő az a Küldött, aki a Küldőt úgy képviseli, hogy a maga saját mivoltával nem emel válaszfalat. Ennél fogva Ő az igazi Küldött, egészen egy azzal, aki Őt küldi. A küldés fogalma ismét úgy értelmezi a létet, mint „Valakitől” „Valaki felé” valóságot; a lét felfogása megint a teljes, fenntartás nélküli nyitott-lét. Ez pedig ismét kiterjeszthető a keresztény egzisztenciára: „Úgy küldelek titeket, amint az Atya küldött engem”. (13, 20; 17, 18; 20, 21) Ez az egzisztencia a küldés kategóriája alá van foglalva, és ezáltal újra csak a „Tőle” és „Felé” való értelmét kapja: vonatkozásszerű és ezért egységet jelentő.

Végül hasznos volna még egy szót szólni a Logosz-fogalomról. Amikor János úgy jellemzi az Urat, mint Logoszt, akkor olyan szót alkalmaz, amely mind a görög, mind a zsidó világban széles körökben ismert volt, – magától értetődően így átveszi a szóhoz tartozó gondolatátársítások egész seregét is. Ilyen módon ezeknek jelentését most Krisztusra viszi át. Mégis azt lehetne mondani, hogy a János-féle Logosz-fogalom újdonsága nem utolsó sorban abban jut kifejezésre, hogy szemében a Logosz nem csupán a lét örök ésszerűségének eszméje, mint általában a görög gondolkodásban. A Logosz-fogalomnak a Názáreti Jézusra való alkalmazásában ez a fogalom új dimenziót nyer. Nemcsak azt fejezi ki, hogy minden lét értelemmel van átitatva, hanem *ezt* az embert jelöli meg: „Ez, aki itt előttünk van, az Ige”. A Logosz, ami a görögök számára „értelmet” (ratio) jelent, itt valóban a „szó” (verbum) jelentését kapja. Ez, aki itt van, Szó; következésképpen Ő a „kimondott-lét”, egyszersmind kapcsolat a beszélő és a megszólítottak között. Így a Logosz krisztológiája, mint a Szó teológiája ismét a viszony gondolata előtt nyitja meg a lét értelmezését. Ismét áll ugyanis: a szó lényegileg „valakitől kiinduló” és „valaki más felé irányuló”, olyan egzisztencia, amely teljes egészében út és feltárulás.

Ágoston egyik szövegével fejezzük be, amely mindennek tartalmát nagyszerűen világítja meg. A János-kommentárban találjuk és az evangélium következő mondatára vonatkozik: „Mea doctrina non est mea. — Az

én tanításom nem az enyém, hanem az Atyáé, aki engem küldött ” (7, 16). Ennek a mondatnak paradox jelentésében Ágoston a keresztény Isten-kép és keresztény egzisztencia paradox voltát tárja fel. Először azt a kérdést veti fel, hogy vajon nem kifejezett ellentmondás-e, a logika elemi szabályainak megsértése, ezt mondani: Az enyém nem az enyém. Ámde, — így mélyíti meggondolásait — micsoda tulajdonképpen Jézus „tanítása”, amely egyszerre az övé és nem az övé? Jézus a szó, ez pedig arra mutat, hogy tanítása nem más, mint Ő maga. Ha valaki ebből a felismerésből kiindulva olvassa végig még egyszer a mondatot, akkor Jézus itt tulajdonképpen azt mondja: Én egyáltalán nem csupán Én vagyok; nem önmagamé vagyok, hanem én-em valaki másé. Ezzel pedig a krisztológián túljutottunk és saját magunkhoz értünk: „Quid tam tuum, quam tu, quid tam non tuum quam tu — mi lenne annyira tiéd, mint te magad és mi olyan kevésbé a tiéd, mint te magad?”³⁶ A leginkább sajátunk, ami elvégre is egyedül a miénk: saját én-ünk, együtt a legkevésbé sajátunk, mert éppen saját énünk az, amit önmagunktól és önmagunkért bírunk. Az én az, amit egészen bírok és legkevésbé tulajdonom egyszerre. Ismét áttörtük tehát a tiszta szubsztancia fogalmát (— az, ami önmagában fennáll!) és megvilágítottuk, mennyire fel kell hogy fogja valamely önmagát igazán értő lény, hogy saját magában, léte szempontjából, nem saját tulajdona: hogy csak akkor találja meg önmagát, ha eltávolodik önmagától és így viszonzyszerűségében rátalál igazi és eredeti mivoltára.

Ezek a megfontolások a Szentháromság tanával kapcsolatban nem törekedtek a misztériumot titokzatos voltából kivetkőztetni, értelmileg felfoghatóvá tenni. Mégis reális meglátásokhoz vezettek abban a vonatkozásban, hogy: mi az ember — és mi az Isten? A látszólag élettelen elméletnek ezen a pontján az tárul elénk, ami a leginkább gyakorlati értékű: az Istenről való beszédben az lesz láthatóvá, hogy mi az ember; az, ami itt a leginkább tűnik ellentmondásosnak, ugyanakkor a legvilágosabb, és leginkább szolgál segítségünkre.

MÁSODIK FŐRÉS

JÉZUS KRISZTUS

ELSŐ FEJEZET

„HISZEK JÉZUS KRISZTUSBAN, ISTEN EGYSZÜLÖTT FIÁBAN,
A MI URUNKBAN”

I. JÉZUS MEGVALLÁSÁNAK PROBLÉMÁJA MA

A Credo második főrészében jutunk csak el a kereszténység igazi botrányához, amint azt a bevezetésben röviden végiggondoltuk. A mellett teszünk ugyanis hitvallást, hogy az ember Jézus, az az egyén, akit 30. körül Palesztinában kivégeztek, nem más, mint a „Krisztus” (a Fölkent, a Kiválasztott), Isten igazi Fia, az egész emberi történelem döntő fontosságú középpontja. Vakmerőségnek tűnik és ostobaságnak, hogy egyetlenegy, egyre inkább a távolság kódéba vesző történelmi alakot mondunk a történelem mértékének és középpontjának. Amint a „Logoszban” a lét értelemmel átjárt mivoltában való hit, nagyon is megfelel az emberi ész egyik törekvésének, úgy a Credo második ágazatában egyenesen döbbenetes módon kapcsolódik Logosz és Szarksz, általános Értelem és a történelem egy konkrét alakja. Az Értelem, aki mindent fenn tart, testté lett, azaz: belépett a történelembe, egyike lett azoknak, akik abban szerepelnek, nem csupán aki a történelmet átfogja és hordozza, hanem egy pont a történelmen belül. Ennek megfelelően minden lét értelmét mostantól nem a szellem tekintetével ismerjük fel, amely az egyen és korlátozottan túl az általános fölé emelkedik fel; nem egyszerűen az ideák világának adottsága ezentúl, amely túlárad az egyedini és csak töredékesen tükröződik abban; az idő ölen kell Őt megtalálni, egy ember arcúlatán. Önkénytelenül Dante Isteni Színjátékának megindító befejezésére emlékezünk, ahol a költő Isten titkának szemléletében, ahol „a szeretet hatalma mozgat napot és minden csillagot”, boldog csodálkozással fedezi fel saját képmását, egy emberi arcot.¹ Később vissza kell még térnünk a léttől az értelemhez vezető útnak ahhoz a megváltozáshoz, amely ebből következik. Egyelőre állapítsuk meg, hogy a hit és filozófia Istenének azonosításán túl, amit az első részben, mint a keresztény hit feltételét és alapstruktúráját ismertünk fel, most egy másik, nem kevésbé fontos kapcsolat lesz láthatóvá előttünk, nevezetesen Logosz és Szarksz, Ige és Test, hit és történelem kapcsolata. Jézus, a történelem alakja, az Isten Fia, és Isten Fia Jézus, az ember. Isten történéssé lesz az ember számára, emberek révén, még konkrétebb módon kifejezve: az által az ember által, akiben az emberi lét véglegessége jelenül meg és aki éppen ebben egyszersmind maga az Isten.

Talán már itt kirajzolódik, hogy Ige és Test paradoxonában értelmet tartalmazó, a Logosznak megfelelő tény mutatkozik meg. Ennek ellenére

ennek a hitnek megvallása első tekintetre botrányt jelent az emberi gondolkodás számára: nem lettünk így áldozatai egy majdnem visszariasztó pozitivizmusnak? Szabad egyáltalán egyetlenegy történeti adottság szalmaszálába kapaszkodnunk? Lehetünk olyan merészek, hogy egész egzisztenciánkat, sőt a történelmet olyan eseményre alapozzuk, amely a történelem nagy tengerében egy szalmaszál csupán? Az ilyen szemlélet már önmagában is merésznek hat, az antik és az ázsiai gondolkodás számára azonban egyenesen elfogadhatatlan. Az Újkor előfeltevései között pedig még nehezebben fogadható el, vagy legalábbis más természetű nehézségei vannak, mégpedig a történelem tudományos kutatásának formája következtében, amelyet történet-kritikai módszernek nevezünk. Ez annyit jelent, hogy a történelemmel való találkozás síkján ahhoz hasonló probléma merül fel, mint amely a létnek és a lét alapjának keresésében a fizikai módszer és a természethez intézett kérdések természettudományos módja által adódott. Idevágó vizsgálódásaink során láttuk már, hogy a fizika lemond magának a létnek felfedezéséről és a „pozitív”-ra, az ellenőrizhetőre szorítkozik. Az egzakttságban való meggyőző gyarapodásért, amelyet ilyen módon elért, az igazságról való lemondással kellett fizetnie, ami végül olyan messze mehet, hogy a pozitív adottság hálózata mögött eltűnik maga a lét és maga az igazság, hogy az ontológia láthatóan egyre inkább lehetetlenné lesz és a filozófia nagy mértékben visszavonul a fenomenológia, vagyis csupán a jelenségek leírásának területére.

Valami egészen hasonló fenyeget a történelemmel való szembetalálkozás terén is. A fizikai módszerhez való alkalmazkodást a lehető legtovább vitték, jól lehet ennek határt szab az a körülmény, hogy a történelmi tények ellenőrizhetősége, ami a modern tudományosság lényege, sohasem válik megismételhetőséggé, ami a természettudományok bizonyosságának alapja. A történész számára lehetetlen ez, a múlt történelme megismételhetetlen, az ellenőrizhetőség követelményének pedig csak az adatok feltüntetésével lehet eleget tenni, amelyre a történetíró felfogását építi. A metodikának ez az iránya azt vonja maga után, hogy – akárcsak a természettudományban – itt is csak a történés fenomenális, külső oldala kerül látókörünkbe. Ez a fenomenális, azaz csak adatokkal igazolható külső oldal kétszeresen inkább kérdéses, mint a fizika pozitivizmusa. Először is azért kérdésesebb, mert az esetlegesen fennmaradt dokumentumokra vagy egyéb emlékekre kell támaszkodnia, míg a fizikus mindig a fizikai valóság szükségképpen adott külső oldalát tartja szem előtt. Továbbá azért is inkább megkérdőjelezhető, mert a történelmi emlékekből, dokumentumokból kiolvasható kijelentések, kikövetkeztethető tények kevésbé meggyőzőek, mint a természet spontán megnyilatkozásai: az emberi létet legmélyebb valóságában kevésbé tükrözik, sőt esetleg eltakarhatják. A történelem értelmezésében az ember sajátos,

egyéni gondolkodásmódja sokkal nagyobb szerepet kap, mint a fizikai jelenségek értelmezése alkalmával. Ha ennek megfelelően azt kell mondani, hogy a természettudományos módszernek a történelemre való alkalmazása a megállapítások bizonyosságát kétségtelenül fokozza, úgy azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy ez itt is aggasztó veszteséget idéz elő az igazság megismerésében, amely még messzebbre vezet, mint a fizika esetében. Éppenúgy, amint a fizikában a lét háttérbe kerül a jelenség mögött, úgy itt is: csak az számít történelmi ténynek, ami a tudományos történetírás módszereivel kikutatható és élénk tárható. Gyakran elfelejtik, hogy a történetész teljes igazsága éppenoly megközelíthetetlen az adatszerű bizonyítás számára, amint a lét igazsága ki van vonva a kísérleti ellenőrzés köréből. Így azt kell mondanunk, hogy a szó szoros értelmében vett történelem, nemcsak feltárja a történeti eseményeket, hanem el is takarja azokat. Ebből pedig önként adódik, hogy bár Jézus, az ember, láthatóvá válik a történelem számára, Krisztus-volta azonban rejtve marad, mivel ez mint történelmi igazság nem illeszthető be a csupán adatszerűen, szabályos módon igazolt tények közé.

II. JÉZUS A KRISZTUS: A KRISZTOLÓGIA HITVALLÁSÁNAK ALAPFORMÁJA

1. Az Újkor teológiájának dilemmája: Jézus vagy Krisztus?

Csodálatba ejthet minket a mondottak után, hogy a teológia így vagy úgy, de ki akar térni a hit és a történelem szoros kapcsolatának dilemmája elől, s annál nagyobb mértékben, minél magasabb a „történeti igazolhatóság” válaszfala? Ma is találkozunk helyel-közzel olyan próbálkozással, hogy a krisztológiát a „történelmiség” síkján igazolják, hogy mindennek ellenére a „szabályos” és adatszerű említett módszerével mutassák ki azt,² vagy sokkal egyszerűbb módon elhatározzák, hogy az adatszerűség körére redukálják.³ Az első kísérlet azért nem sikerülhet, mert, mint láttuk, a szoros értelemben vett „történelmiség” olyan gondolkodási formát jelent, amely a fenomén (az adatszerűen bizonyítható) körére korlátozódik, ezért éppoly kevésbé hozhat létre hitet, amint a fizika nem képes Isten megvallására kényszeríteni. A második mód pedig nem lehet megnyugtató, mivel ezen az úton végeredményben is lehetetlen a múltban történtek egészének megragadása, amit pedig megállapításként élénk terjeszt, valójában egyáltalán nem a kutatás tiszta eredménye, hanem egyéni világszemlélet kifejeződése.⁴ Így ezzel a törekvéssel egyre inkább az a harmadik kísérlet párosul, hogy a „történelmiség” dilemmája elől kitérjenek, és

mint teljesen fölösleges mozzanatot elvessék. Nagyszabású módon kivitelezni ezt már *Hegel*; bármennyire különbözik is *Bultmann* műve *Hegelétől*, ez az irányzat mégis közös náluk. Bár nem jelenti ugyanazt, hogy valaki az „idea” vagy pedig a „kérügma” területére húzódik vissza, a különbség mégsem olyan teljes, mint azt maguk a kérügma-teológia képviselői feltehetőleg gondolják.⁵

A választás dilemmáját — egyrészt, hogy a krisztológiát a történelem síkjára tegyék át vagy éppen csupán arra a síkra korlátozzák, másrészt, hogy azt, mint a hitre vonatkozóan közömbös mozzanatot mellőzzék —, ezt a dilemmát abban a vagylagosságban lehetne összefoglalni, amely a modern teológiát annyira foglalkoztatja: Jézus vagy Krisztus? a modern teológia elsősorban ott kezdődik, amikor elfordul Krisztustól és Jézushoz folyamodik, mint aki történetileg megközelíthető, majd pedig ennek a mozgalomnak tetőpontján, *Bultmann*-nál, átcsap az ellenkező irányba: Jézustól vissza Krisztushoz. A jelen pillanatban pedig már ez a menekülés ismét kezdi irányát megváltoztatni és újabban megint a „Krisztustól Jézushoz” a jelszó.

Próbáljuk meg pontosabban nyomon követni az újabb teológia ide-oda cikázó mozgását, mert ilyen módon magát a kérdést is jobban megközelíthetjük. Az első tendencia értelmében — Krisztustól Jézusig menekülés — írta meg a század elején *Harnack*, „Wesen des Christentums” címmel, művét: azt a könyvet, amely a kereszténységnek egy, racionalista büszkeséggel és optimizmussal telített formáját mutatja, amihez a liberalizmus az eredeti Credo megnyírbálásával jutott. Ennek a műnek egyik alapvető megállapítása így hangzik: „Nem a Fiú, hanem csak az Atya tartozik hozzá az Evangéliumhoz, úgy amint azt Jézus hirdette.”⁶ Milyen egyszerűnek, milyen felszabadító erejű mondatnak hatott ez! Ahol a Fiú megvallása elválasztotta egymástól a keresztényeket és nem keresztényeket, majd a különböző irányzatokat a kereszténységen belül, ott az Atya ismerete ismét egyesítheti őket. Ha a Fiú csak a keveseké lehet, az Atya ezzel szemben mindenkié és mindenki az övé. Ha a hit szakadásokat okozott, a szeretet mindent újraegyesíthet. Jézus, szemben a Krisztussal, annyit jelent: el a dogmától, vissza a szeretethez. Az a tény, hogy az *igehirdető Jézust*, aki minden ember számára a közös Atya örömhírét hozta és így tette őket testvérekké a *meghirdetett Krisztussá* tették, aki megköveteli a hitet és dogmává válik, *Harnack* szerint végzetes törést jelentett: Jézus a szertetről szóló, doktrina nélküli üzenetét mondta ki, ez volt a nagy forradalom, ezzel repesztette szét a farizeusi ortodoxia páncélját és az Atya iránt való bizalom egyszerűségét, az emberek testvériségét, szeretetre való hivatottságát helyezte az igazhitűség türelmetlensége helyébe. Ezt viszont felcserélték szerinte az Istenemberről, a „Fiúról” szóló tanítással, és ezzel együtt az üdvöt jelentő türelmet és testvériséget felváltotta az üdvre vo-

natkozó tan, amely csak szerencsétlenséget hozhat és harcok és szakadások sorát okozta. Így önként adódott a jelszó: vissza a meghirdetett Krisztustól, az egymástól elválasztó hit tárgyától az ígét hirdető Jézushoz, ahhoz a hívó szóhoz, amely az Atyában sok testvért egyesít a szeretet erejével. Nem lehet tagadni, hogy ezek a kijelentések hatást tudnak gyakorolni, mozgatni képesek, és nem szabad könnyedén elmenni mellettük. Ennek ellenére — míg *Harnack* még a maga optimista Jézus-elképzelését terjesztette, már az ajtó előtt álltak a halottvivők, akik művét eltemetni jöttek. Egyidejűleg bizonyítást nyert, hogy a szerinte megtisztított Jézus-kép romantikus álom volt, a történész délibábja, a szomjúság és vágy tükröződése, amely egyre inkább szétfoszlik, amint közeledünk hozzá.

Bultmann ennek következtében határozottan a másik utat választotta: Jézust illetően csak az a fontos, *hogy* egyáltalán *létezett*, csak egykori létezésének pusztá ténye fontos. A hit ezen kívül semmiféle bizonytalan hipotézisre sem vonatkozik, amelyekről nem nyerhetünk történelmi bizonyosságot, hanem csakis az ígehirdetés szavában végbemenő eseményre irányul, amely a bezárt emberi egzisztenciának utat nyit önmaga igazi léte felé. De vajon könnyebb-e Jézus létezése üres tényét elfogadni, mint talalommal telített létét? Nyerünk-e valamit azzal, hogy a jelentésnélküliség irányába toljuk félre a kérdést: ki, mi és milyen volt ez a Jézus, és e helyett az embert az ige pusztá meghirdetéséhez kötjük? Nem kétes, hogy ez utóbbi megtörténik: az ígét meghirdetik. De attól még annak igazolása és valóságtartalma — ilyen eljárás után — még igen kérdéses marad.

Ilyen kérdésekből érthető, hogy ismét növekedik azok száma, akik a tiszta kérügmától, s ezzel a színtelen eseménnyé lesóványított Jézus kísértetétől visszamenekülnek ahhoz, aki minden ember között a legemberibb, akinek embersége az Istenétől megfosztott világban számunkra az isteni utolsó felcsillanását jelezte, ami „Isten halála” után még megmarad. Ez történik ma az „Isten-halála” teológiájában, amely szerint Istenünk nincs többé ugyan, de megmaradt számunkra Jézus, a reménység jelképe, amely bátorságot ad ahhoz, hogy tovább haladjunk.⁷ Embersége olyasvalami volna az Isten után megmaradt űrben, mint a soha többé meg nem található Isten helyettesítése. Mennyire kritikátlanok azonban ezek, akik előbb oly kritikusan handabandáztak azzal, hogy a teológiát Isten nélkül is lehetségessé teszik, csak azért, nehogy haladó szellemű kortársaik szemében esetleg maradinak tűnjenek! Talán mégiscsak valamivel előbb kellett volna feltenniük a kérdést és megfontolniuk, vajon nem gyanús kritikátlanság nyilvánul meg már abban a célkitűzésben is, hogy teológiát — Istenről szóló beszédet — műveljenek, Isten nélkül is. Nincs helye annak itt, hogy ezzel vitába szálljunk: a mi kérdésünket illetőleg biztos, hogy az utolsó negyven évet nem tehetjük meg nem történtté és hogy egy pusztán Jézushoz vezető visszatérés útja végérvényesen el van

zárva. A kísérlet, hogy a történelmi kereszténység mellőzésével a történetész műhelyében a „tisztá Jézust” állítsuk elő és belőle élni tudjunk, magában véve képtelenség. A történetíró nem formál jelent, csak az elmúltakra nézve tesz megállapításokat. Végeredményben a Jézus-romantikának éppúgy nincs jövője és éppoly üres a jelen mondanivalójában, mint a szó pusztá eseményéhez való menekülés volt.

A mai szellem tévovázása Jézus és Krisztus között, amelynek főbb állomásait századunkban megrajzolni próbáltam, mégsem volt fölösleges. Sőt azt gondolom, hogy éppen ez lehet számunkra útmutató abban az értelemben, hogy Jézus nem lehet Krisztus nélkül, hanem az egyik szűkségképpen a másikra utal, mert Jézus csak mint Krisztus és Krisztus csak mint Jézus létezik. Egy lépéssel tovább kell most mennünk és minden rekonstruáló kísérlet *előtt* – ami végeredményben mindig csak utólagos és mesterséges elképzelést, vagyis rekonstrukciókat adhat, – egyszerűen igyekezzünk megérteni, amit a hit mond, amely nem rekonstrukció, hanem jelenlét, nem elmélet, hanem élő egzisztenciális valóság. Talán mégis jobban kellett volna bízunk a hit sok évszázados jelenvalóságában, amely lényegében mindig is csak megértést kívánt, – annak megértését, hogy ki és mi volt tulajdonképpen ez a Jézus, – talán inkább kellett volna magunkat erre rábíznunk, mint arra a rekonstruálásra, amely a valóságtól függetlenül keres utakat magának: de legalábbis próbáljuk meg egyszer tudomásul venni, mit mond igazában ez a hit.

2. A hitvallás Krisztus-képe

A Symbolum, amelyet könyvünkben mint a hit példaképül szolgáló összefoglalását követünk, Jézus mellett ezekkel az egész egyszerű szavakkal tesz hitet: „... és hiszek Krisztus Jézusban”. Legfőképpen az a feltevő számunkra, hogy a Krisztus szó, amely eredetileg nem tulajdonnevet, hanem méltóságot („Messiás”) jelentett, a Pál apostolnál előnyben részesített beszédmódnak megfelelően, az első helyen van. Igazolható, hogy a római keresztény egyházközség, amely ezt a hitvallást megfogalmazta, tudatában volt a Krisztus-szó tartalmi jelentésének. Igaz ugyan, hogy személynévként való használata, ahogyan azt ma mi magunk is értjük, már egész korán kialakult: itt azonban „Krisztus” mégiscsak annak megjelölése, hogy kicsoda Jézus? A Jézus névvel való összeolvadás mindenestre már messzire előrehaladt, a Krisztus szó jelentésváltozásának utolsó állomásánál vagyunk.

Ferdinand *Kattenbusch*, az Apostoli Hitvallás nagy kutatója, saját korából (1897) vett példával találóan jellemzi a helyzetet: arra utal, hogy

a „Vilmos császár” megnevezés hasonló ehhez: a „császár” cím már majdnem egy lett a névvel, olyan szorosan összetartoznak „császár” és „Vilmos”; mégis mindenki tudatában van annak, hogy ezzel a szóval nemcsak egy név, hanem egy hivatal is kifejezésre jut.⁸ Egészen hasonló a „Krisztus Jézus” szókapcsolat, amely egészen ugyanarra a képzésmódra utal. Krisztus a cím, egyben azonban már a Názáreti egyedülálló nevének egy részét is kifejezi. A névnek a címmel való ilyen összeolvadásában azonban egészen más történt, mint amikor – oly sokszor – feledésbe megy valami a történelem során, mint amire példát is mondtunk. Sokkal inkább a legmélyebb lényege jut kifejezésre, hogyan értette a hit a Názáreti Jézus alakját. A hit ugyanis sajátos értelemben éppen azt mondja itt ki, hogy Jézus esetében lehetetlen a személyt és hivatalt egymástól megkülönböztetni: vele szemben ilyen különböztetés értelmetlen volna. A személy maga a hivatal, – és a hivatal maga a személy. A kettő ezen túl elválaszthatatlan: itt nem marad többé hely annak, ami magánjellegű, annak, ami csak az én-re tartozik, amely más esetben végeredményben ott van a cselekvés és a ténykedés mögött, így előfordulhat, hogy „hivatalon kívül” marad; itt nincs többé a működéstől elválasztható Én, – az Én maga a mű és a mű azonos az Én-nel.

Jézus (ismét csak a Symbolumban kifejezett hit ön-értelmezése alapján) nem hagyott maga után olyan tanokat, amelyeket Én-jétől úgy el lehetne választani, amint nagy gondolkodók eszméit össze lehet gyűjteni és értékelni lehet, a szerző személyének mélyebb ismerete nélkül. A Symbolum nem Jézus tanait adja elélnk; nem is gondoltak arra, ami egyébként számunkra olyan magától értetődőnek látszanék, hogy ilyen kísérlet tegyenek, mert az elterjedt alapvető értelmezés egészen más irányú volt. Éppen így Jézus nem tett olyasmit, a hit ön-értelmezése szerint, ami Én-jétől megkülönböztethető és elválasztva elmondható lenne. Őt Krisztusnak tekinteni sokkal inkább annyit jelent, hogy meggyőződésünk szerint Önmagát adta igéjében: nincs itt valamilyen „én”, amely szavakat alkot, (mint minálunk, valamennyiünkénél), – Ő annyira azonosította magát szavaival, hogy az „én” és a szó megkülönböztethetetlenek: Ő az Ige. Ugyanígy a hit szemében műve semmi más, mint önmaga teljes beleolvadása cselekvésébe, minden fenntartás nélkül: Ő *maga* az, amit cselekszik, és *önmagát* adja: műve éppen önmaga odaadásában áll.

Karl Barth a hitnek ezt a felismerését egy alkalommal így fejezte ki: „Jézus egész mivoltában hivatalának viselője.” Tehát nem először csak ember és azután még ráadásul ennek a hivatalnak hordozója... Jézusban az emberség nem neutrális... Pál apostol figyelemreméltó szavát (2 Kor. 5, 16): „Ha Krisztust azelőtt emberileg ismertük is, most már nem úgy ismerjük”, – mind a négy evangélista elmondhatta volna. Egyáltalán nem az érdekelte őket, hogy mi volt és mit tett ez az ember Krisztus-voltának

hivatalán kívül és annak betöltésétől függetlenül. ...Még ha fel is jegyzik róla, hogy éhezett és szomjazott, evett és ivott, hogy fáradt volt, pihent és aludt, hogy szeretett, szomorkodott, haragra gerjedt, sőt sírt, csak olyan kísérő jelenségeket érintenek, amelyekben semmiképpen sem nyilvánul meg valamely, művével szembeállítható személyiség, sajátos szándékokkal, hajlamokkal és érzésekkel... Emberi léte egyben műve is.⁹ Másként: a Jézust illető legfontosabb kijelentés a hit alapján a két szó elválaszthatatlan egysége: „Jézus Krisztus”, amelyben egzisztencia és küldetés azonosságának tapasztalata rejlik. Ilyen értelemben csakugyan lehetséges „funkcionális krisztológiáról” beszélni: Jézus létezésének tartalma az „érettetek vagyok” megvalósítása, és megfordítva: a megvalósítás töltötte be létét.¹⁰

Ebben az értelemben valóban állíthatjuk, hogy nem a történeti Jézusnak, mint ilyennek, tanítása és tettei fontosak, hanem *létének* püszta ténye elégséges, – abban az esetben ugyanis, ha megértjük, hogy ez a *tény* a személy egész valóságát jelenti, aki, mint ilyen, egyszersmind tanítását is képviseli, amely ismét a maga mivoltában tetteivel azonos és ebben bírja megismételhetetlen sajátosságát és egyszerűségét. Jézus személye az Ő tanítása, tanítása pedig Ő maga. A keresztény hit tehát, vagyis a Jézusban, mint Krisztusban való hit, éppen ezért igazán, személyes jellegű hit. “Hogy mit jelent ez, azt éppen erről az oldalról lehet igazán megérteni. Az ilyen hit nem valamely rendszer elfogadása, hanem ennek a személynek elfogadása, aki saját szavával azonos; a Szónak, mint Személynek, és a Személynek mint Szónak elfogadása.

A hitvallás kiindulópontja:

A Kereszt

Az eddigiek világosabban állanak előttünk, ha még egy lépéssel meggyünk tovább az Apostoli Hitvallástól visszafelé, a keresztény hitvallás eredete irányában. Ma némi biztonsággal állíthatjuk, hogy a Jézusban, mint Krisztusban való hit eredeti helye, vagyis általában a krisztusi hit származásának kiindulópontja a kereszt. Jézus maga nem hirdette egyenesen Messiás-voltát. Ez az állítás, amely számunkra kétségtelenül bizonyos mértékig szokatlan, a történészek elég gyakran zavartkeltő vitájából most már meglehetősen világossággal kihámozható: éppen abban az esetben nem lehet kitérni előle, ha az ember e kellő kritikával szembehelyezkedik az elhamarkodott, mindent lecsökkenteni törekvő eljárás móddal, amely a jelen Jézus-kutatásban elterjedt. Jézus tehát nem hirdette egészen egyértelműen a maga Messiás- (Krisztus-) voltát – Pilátus tette ezt, aki maga is

csatlakozott a zsidók vádjához, amikor engedve ennek a vádnak az akkori világnyelveken megfogalmazott felirattal Jézust a keresztről mint a zsidók kivégzett királyát (Messiás, Krisztus) hirdette meg. A kivégzés okát megjelölő felirat, a történelem halálos ítélete, paradox módon hitvallássá, a keresztény hit igazi kiindulópontjává és gyökerévé lett, amely Jézust a Krisztusnak tartja: mint megfeszített, lett ez a Jézus a Krisztus, a Király. Megfeszített voltában király; királyi mivolta az emberekért vállalt odaadása, amelyben Ige, Küldetés és Egzisztencia éppen ennek az Egzisztenciának feláldozásában áll. Így Egzisztenciája az Ő Igéje. Azért *Ige* Ő, mert egyben *Szeretet*. A keresztnen érti meg a hit egyre jobban, hogy ez a Jézus nemcsak véghezvitt és mondott valamit, hanem benne mondanivaló és személy azonosulnak, — hogy Ő a valóságban mindig az, amit mond. Jánosnak egyszerűen csak a végső következtetéseket kellett levonnia: ha így áll a dolog, akkor hát ez a Jézus Krisztus „Ige” — ez evangéliumának krisztológiai alapgondolata. Az a személy azonban, aki nemcsak szavakat mond, hanem azonosul szavával! és művével, az maga a Logosz („Ige”, értelem) az mindig volt és mindig lesz; az a világot fenntartó Végső Alap — ha ilyen személyre találunk, úgy ő az Értelmelem, aki mindnyájunkat hordoz.

Az értésnek az a kibontakozása, amelyet hitnek nevezünk, ennek következtében úgy megy végbe, hogy a keresztények először a kereszttől kiindulva találják rá a személy, a szó és a mű azonosságára. Ebben ismerték fel azt a sajátos és döntő fontosságú vonást, amelyhez viszonyítva minden másodrangú. Ezért volt lehetséges, hogy hitvallásuk a „Jézus” és „Krisztus” szavak összekapcsolásában merült ki — ebben a kapcsolatban mindent kifejeztek. Jézust a kereszt oldaláról nézik, amely jobban beszél, mint minden szó: Ő a Krisztus — többre nincs szükség. Az Úr megfeszített Én-je a valóság olyan teljessége, hogy minden egyéb háttérben maradhat. A második lépés azután, hogy Jézus így kialakult megismerése alapján fordulnak újra vissza szavaihoz és gondolkodnak rajtuk. A rá emlékező közösség csodálkozva állapíthatta meg, hogy már Jézus szavában is megvan ugyanez az Én-jére való összpontosulás; ha visszatekintve olvassák, igehirdetése maga olyan, hogy mindig erre az Én-re, a Szó és Személy azonosságára irányul, hozzá vezet. Végül az utolsó lépésben János mindkét irányú mozgást összekapcsolhatta. Evangéliuma ennek megfelelően Jézus szavainak ilyen módon kivitelezett újraolvasása személyéből kiindulva és a személy értelmezése szavai alapján. Hogy a krisztológiát, vagyis Krisztusban való hit tanúságát alkotja meg, mint Jézus történetének örömhírét és megfordítva, Jézus élettörténetét krisztológiává alakítja, az Jézus és Krisztus tökéletes egységét mutatja be, ami a hit egész további történelmét véglegesen meghatározza.¹¹

4. Jézus, a Krisztus

A mondottakkal szerettük volna megvilágítani, hogy milyen értelemben és meddig a pontig lehet *Bultmann* irányzatát követni. Valóban lehetséges Jézus létezésére, arra, „hogy” van, szorítkozni, a Jézus-tényt a Krisztus-hitbe beolvasztani, hiszen, mint láttuk, legsajátosabb értelemben vett szava igazában Ő maga. Ám nem mentünk el ilyen módon túlságosan gyorsan a kérdés mellett, amelyet előzőleg *Harnack* feltett? Mi a helyzet a krisztológiával szembenálló, az Atyaistenről szóló és a hit határait túllépő, legyőző, általános emberszeretetről szóló üzenettel? Talán felszívtá azt a krisztológia dogmatizmusa? A korai kereszténység és minden idők Egyháza hitének felvázolására tett előbbi kísérlet nem szünteti meg, nem fedi el, azt a lényegeset, amelynek a liberális teológia hangot adott, egy olyan hittel, amely elfeledteti a szeretetet? Hogy valóban megtörténhet ez és hogy a történelem folyamán többször meg is történt, azt jól tudjuk. De hogy ez a fenti kijelentés értelmének megfelelné, azt határozottan tagadnunk kell.

Mert ha valaki a Krisztust Jézusban, és csakis Őbenne, Jézust pedig mint Krisztust ismeri fel: aki a személy és a mű teljes egységét, mint a leglényegesebbet ragadja meg, az kilépett a hit oly exkluzivitásából, ami ellentétes a szeretettel, — az egyesítette a kettőt s így kölcsönös elkülönítésük egészen elgondolhatatlanná vált. A Jézus és Krisztus közé írt kötőjel, a személy és mű szétválaszthatatlansága, ennek az egy embernek azonossága az odaadás aktusával — egyszersmind kötőjelet tesz szeretet és hit közé is. Jézus Én-je ugyanis, az Ő személye, mindenesetre egészen a középpontba kerül, sajátossága azonban mégis éppen az, hogy ez az Én nincs öncélúvá tett elhatároltságban, hanem ellenkezőleg, léte az Atyához viszonyítva „Tetőled” és az emberekkel kapcsolatban „Érettetek”. Logosz (igazság) és szeretet azonossága ez, ezért teheti a szeretetet az emberi lét logoszává, igazságává. Az ilyen értelmű krisztológia azt a hitet követeli meg, amelynek lényege, hogy a feltétel nélküli szeretet mindenki iránt való feltárlásban oldódik fel. Mert az ilyen módon értett Krisztusban hinni egyszerűen annyi, mint a szeretetet tenni a hit tartalmává, úgyhogy ennek alapján egyenesen kimondható: a szeretet maga a hit.

Jól megfelel ez annak a képnek, amelyet Jézus az utolsó ítéletről elénk rajzolt (Mt. 25, 31-46): azt nyilatkoztatja ki ez, hogy az ítéletet tartó Úr részéről megkövetelt megvallása Krisztusnak nem más, mint Krisztus megtalálása a legutolsónak vélt, segítségünkre szoruló emberekben. Így Krisztust megvallani annyit jelent: Krisztusnak elismerni azt az embert, aki rám van utalva, úgy amint itt és most szembejön velem; úgy érteni a szeretet szólítását, mint a hitben tartalmazott követelést. Máté 25. fejezete csak látszólag értelmezi át a krisztológia hitvallását úgy, hogy az

a feltétel nélküli ember-szolgálat és egymásért-valóság kifejezése lesz. Ez így a mondottak szerint a már meglevő dogmatika kereteiből való kitérőként volna tekinthető; igazában ez a következménye a Jézus és Krisztus közé írt kötőjelnek, amely a krisztológia lényegéből adódik. Mert, — mondjuk ki még egyszer — ez a kötőjel egyszersmind összekapcsolja a hitet a szeretettel. Ezért igaz az is, hogy az olyan hit, amely nem szeretet, nem valóságos keresztény hit, hanem csak annak látszatát kelti, — olyan tény ez, amelyre hivatkoznunk kell, mind a katolikus hit fogalmának doktrinalizmusként való félreértésével, mind a szeretetnek azon szekularizálásával szemben, amely *Luthernek* a megigazulás kizárólagosságára vonatkozó tanításából származik.¹²

III. JÉZUS KRISZTUS – IGAZÁN ISTEN ÉS IGAZÁN EMBER

1. A kérdés kialakulása

Térjünk vissza még egyszer a szorosabb értelemben vett krisztológiai kérdéshez, nehogy az eddig mondottak ingyenes állításként, vagy éppen az időszerű felé való kitérésként tűnjenek. Megállapítottuk, hogy a Jézusra mondott „igen” keresztény szempontból Krisztusnak ismeri el Őt, vagyis: olyasvalakinek, akiben a személy és a mű egy és ugyanaz; innen kiindulva jutottunk azután hit és szeretet egyesítéséhez. Mivel a keresztény hit elsősorban is elvon mindentől, ami csupán eszmei, mindentől, ami saját öncélúvá tett tanok tartalmát alkotja, és Jézus „Én”-jéhez vezet, — ezzel olyan „Én”-hez visz bennünket, aki egészen nyitott, egészen „Szó”, egészen „Fiú”. Már átgondoltuk azt, hogy a „Szó”, a „Fiú” fogalmakkal egzisztenciájának dinamikus jellege, tiszta aktualitása fejeződik ki. A „Szó” sohasem áll meg önmagában, hanem valakitől ered és valakihez szól, azért van, hogy hallgassanak rá, tehát a „másikra” irányul. Lényege, teljessége, hogy valakitől valakihez irányul. Ugyanezt fedeztük fel a Fiú-fogalom értelmében, amelyen az egyik-től a másik-hoz ívelő viszonyt értünk. Az egészt a következő formulában foglalhatjuk össze: a keresztény hit nem eszmékre vonatkozik, hanem egy Személyre, egy Én-re, és pedig olyanra, amely mint szó és mint Fiú, vagyis mint teljes feltárulás, határozható meg. E fölismerések azonban két olyan következtetéshez vezetnek, melyek a Krisztusba vetett hit súlyos problémaszövevényét tárják fel előttünk: hinni *Krisztusban*, a Megváltóban, és hinni isteni mivoltában, az emberi történelmet szükségszerűen fölülmúló „istenfiúságának” botránkoztató igazságában. Ha ugyanis így áll a dolog, ha ebben az Én-

ben úgy hiszünk, mint az igazi nyitottság, az Atyától való lét teljességében; ha Ő egész mivoltában „Fiú” — vagyis a tiszta szolgálat aktualizálódása: — ha másként szólva, ez az egzisztencia nem csak *birtokolja* a szeretetet, hanem *Ő a szeretet* — nem kell akkor Istennel azonosnak lennie, aki *egyedül maga* a Szeretet? Jézus, az Isten Fia, nem volna így maga is Isten? Nem érvényes akkor: „Az Ige Istennél volt, és Ő Isten *volt*” (Jn. 1, 1)? De felmerül a kérdés megfordítva is: Ha ez az ember létében is egészen az, ami cselekvésében, ha egész valójában ott áll amögött, amit mond, ha egészen másokért van, és önmaga elvesztése által egészen visszanyeri önmagát; ha ő az, aki azáltal találta meg, hogy elvesztette önmagát (vö. Mk. 8, 35), — nem volna akkor Ő maga a legemberibb az emberek között, vagyis a humánus tökéletes beteljesülése? Szabad akkor egyáltalán a Krisztológiát (=Krisztusról való beszédet) feloldani a teológiában (=Istenről való beszédben)? Nem kellene akkor sokkal inkább szenvedélyesen keresnünk Jézus *emberségét*, és a krisztológiát mint humanizmust és antropológiát művelnünk? Vagy az igazi embernek kellene éppen azáltal, hogy egészen és sajátosan ember, Istenné lennie és Istennek igazi emberré? Lehetséges volna, hogy egy egészen radikális humanizmus és a kinyilatkoztató Istenben való hit ezen a ponton találkozzanak egészen az egymásba olvadásig?

Azt hiszem látható, hogy ezek a kérdések, amelyeknek súlya alatt az első öt évszázad Egyháza is megrendült, egyenesen a krisztológia hitvallásából erednek. Annak a korszaknak drámai küzdelme e kérdések körül végül az akkori egyetemes zsinatokon *mindhárom kérdés* igenlő megválaszolásához vezetett. Éppen ez a háromszoros „igen” adja meg a klasszikus krisztológiai tantétel tartalmát és végleges alakját. Ennek az volt a célja, hogy teljes hűségben megőrizze a Jézusba, mint a Krisztusba vetett hitnek eredeti megvallását. Másként szólva: a kifejlődött krisztológia hitet tesz amellett, hogy Jézus radikálisan vett Krisztus-volta a Fiúságot feltételezi, és hogy a Fiúság magábfoglalja Istenségét. Csak ebben az értelemben lesz ez az állítás „logoszt-tartalmazó”= érthető, míg ellenben e következmény levonása nélkül az ember a mítosznál köt ki. Nem kevésbé határozottan fejezi ki ez a hitvallás azt is, hogy Jézus, végsőként menő szolgálatában minden ember között a legemberibb, az igazi ember. Így mutatja be a teológia és az antropológia egységét, mely azóta a keresztény hit legjelentősebb sajátossága.

Még mindig marad azonban egy kérdés. Jóllehet az imént kifejtett logika kényszerítő erejét, és ezzel együtt a dogma benső következetességét egyszerűen el kell fogadnunk, mégis a tények figyelembevétele az, ami döntő: nem jártunk-e vajon szép rendszerünk felépítésével a fellegekben, magunk mögött hagyva a valóságot, úgyhogy ennek következtében a rendszer kétségbevonhatatlan érvénye az alap hiányában

semmit sem számít? Más szavakkal: fel kell tennünk a kérdést, vajon a bibliai adatok és mindaz, amit a tények kritikai megvilágítása előttünk feltár, feljogosít-e arra, hogy Jézus Fiú-voltát úgy fogjuk fel, amint az előbbieken tettük és amint azt a krisztológia tanítása teszi? Erre a kérdésre ma mindig határozottabban és mindinkább magátólértetődően nem-mel válaszolnak: az „igen” sokak számára figyelmet alig érdemlő kritikátlan magatartásnak tűnik. Ezzel szemben azt kívánom megmutatni, hogy nem csak lehetséges, hanem szükséges is *igennel* válaszolnunk, ha nem akarunk a semmitmondó racionalizmus vagy a mítikus Fiú-eszme irányába tévedni. Ezt a Fiúba vetett, Bibliára támaszkodó hit, és annak már az ősegyházban kialakult értelmezése felülmúlta és túlhaladta.¹³

2. A „történeti Jézus” modern kliséje

Lassan kell előrehaladnunk. Ki volt tulajdonképpen a názáreti Jézus? Minek tartotta önmagát? Ha hihetnénk annak a klisének, amely a modern teológia népszerűsített formájában ma lassanként széles körökben elterjed,¹⁴ úgy a dolgok nagyjából így alakultak volna: A történelem Jézusát egészen biztosan valamiféle próféta-tanítónak tartották, aki korának késő-zsidó, eszkatologikus izgalommal teli légkörében lépett fel, és itt, a végső idők várakozásával terhes szituációban, Isten országának közelségét hirdette. Ezt először teljes mértékben időbeli kijelentésnek fogták volna fel: Most, a közeljövőben jön el az Isten országa, a világ vége. Másrészt azonban Jézusnál a „most” annyira hangsúlyos lett, hogy az időmegjelölésként értett jövő a mélyebbre tekintők számára már nem is számított fontosnak. Sokkal inkább a döntésre való felszólításban kellene a lényegyet keresni, — mégha Jézus maga a jövőre, az Isten országára gondolt is —: az ember egészen a mindenkor sürgető „most” felé van elkötelezve.

Ne akadunk meg azon, hogy egy ilyen tartalmatlan igehirdetés, amely azzal kecsegtet, hogy Jézust jobban megértjük, mint amennyire Ő saját magát megértette, nagyon nehezen nyerne jelentőséget bárki számára is. Kövessük inkább egyszerűen figyelemmel, hogy e felfogás képviselői szerint hogyan alakult a folytatás: Olyan okok következtében, amelyeket ma már nem lehet rekonstruálni, kivégezték Jézust. Úgy halt meg, mint aki kudarcot vallott. Állítólag ezután keletkezett — ma már világosan fel nem ismerhető módon — a feltámadásában való hit, vagyis az a gondolat, hogy Ő újra él, vagy hogy legalábbis megtartja jelentőségét az emberek számára. Lassanként egyre nagyobb mértékben fokozódhatott ez a hit és így alakult volna ki az a más oldalról is hasonló formában megerősíthető meggyőződés, hogy Jézus a jövőben mint Emberfia vagy mint Messiás

térne vissza. A következő lépésben ezt a reményt végül is a történeti Jézusra vetítették vissza, az Ő szájába adták és Őt magát ennek megfelelően átértelmezték. Ekkor már úgy mutatták be, mintha Ő saját magát hirdette volna az eljövendő Emberfiának vagy Messiásnak. E klisé szerint azonban az evangéliumi üzenet csakhamar átment a szemita világból a hellenisztikus világba. Ez jelentős következményekkel járt. A zsidó körökben Jézus értelmezésére zsidó kategóriákat használtak (Emberfia, Messiás). Hellenisztikus területen ezek a kategóriák érthetetlenek voltak; ezért ott hellenisztikus elképzelésekhez és modellekhez kellett folyamodni. Az Emberfia és a Messiás szemita sémái helyébe az „isteni ember” vagy „istenember” (theios anér) kategóriája került, és most már ezzel igyekeztek Jézus alakját megértetni.

A hellenizmus értelmében vett „istenember”-t azonban két sajátosság jellemzi: egyrészt csodatevő, másrészt isteni eredetű. Az utóbbi azt akarja kifejezni, hogy valamilyen módon Istentől, mint Atyától származik; éppen félig isteni, félig emberi eredete az, ami isten-emberré, isteni emberré teszi. Az isteni ember kategóriájának átültetése azzal a következménnyel járt, hogy most már az említett két meghatározottságot is át kellett vinniük Jézusra. Így kezdődött volna csodatevőként való megjelenítése, és ugyanezen alapon keletkezett volna a szűzi születés „mítosza” is. Ez újra csak oda vezetett volna, hogy Jézust Isten Fiának nevezzék, mivel most Isten mítikus értelemben atyjaként szerepelt. Ilyen módon Jézusnak „isteni emberként” való, hellenisztikus értelmezése az ebből szükségképpen következő jelenségekkel együtt végül is átformálta a Jézusra jellemző, Isten közelségének eseményszerűségét az Istentől-eredés „ontológiai” eszméjévé. Ezen a mítikus nyomon haladt volna az ókeresztény hit egészen a maga teljességében végleges dogmaként való rögzítéséig a Khalkedoni Zsinaton, Jézus ontológiai istenfiúságának fogalmáig. Ez a zsinat, azáltal, hogy Jézus Istentől való származásának gondolatát középpontba helyezte, az említett mítoszt „dogmatizálta” (eléggé nehezen követhető, elvont bölcséleti nyelven). Ez a mítikus ízü kijelentés végül az igazhitűség mércéjévé vált. Így lett a Krisztusra vonatkozó eszmélődés végső stádiuma kiindulóponttá, az utolsó lépés első lépéssé.

Ez az egész, a történelmien gondolkodó számára nem más, mint abszurd kép, annak ellenére, hogy ma seregével akadnak hívei. A magam részéről be kell vallanom, hogy keresztény hitemtől eltekintve csupán a történelemmel való kapcsolatom alapján, szívesebben és könnyebben tudom elhinni, hogy Isten emberré lett, minthogy a hipotéziseknek ez a konglomeratuma valóban helytálló volna. Az adott keretek között sajnos nem mehetünk részletekbe a történeti problémák területén; ez nagyon átfogó és körülményes vizsgálatot kívánna. Arra a döntő pontra kell (és lehet) figyelmünket korlátoznunk, amely körül az egész forog: ez pedig a Jézus

Istenfiúságáról való beszéd. Ha nyelvi tekintetben gondosan fogunk munkához és nem keverünk össze mindent, amiben összefüggéseket szeretnénk meglátni, – úgy e kérdésben a következőket állapíthatjuk meg.

3. A krisztológiai dogma jogossága

a) Az „isteni ember” kérdéséhez. Az isteni ember ill. istenember (theios anér) fogalma *sehol* sem fordul elő az Újszövetségben. Megfordítva pedig, az antik világban *soha* sem használják az „Isten Fia” kifejezést az „isteni ember” jelölésére. Mindkét tény nagyon fontos. A két fogalom történetileg semmiképpen sem függ össze, nincs közük egymáshoz sem nyelvi, sem tárgyi szempontból. A Szentírás számára ismeretlen az „isteni ember”, az antik gondolkodás számára pedig ismeretlen az „istenfiúság” eszméje, amikor mítoszaiban az isteni emberről beszél. Újabb vizsgálatok ezen túl még arra is rámutatnak, hogy az „isteni ember” fogalma a kereszténységet megelőző időben alig igazolható adatszerűen, csak később merül fel.¹⁵ De még ha eltekintünk is ettől a megállapítástól, még mindig érvényes, hogy az „istenfia” titulusa és a vele együttjáró tárgyi összefüggések az isteni ember címéből és gondolatából nem magyarázhatók: a két séma történeti szempontból teljesen idegen egymástól és nem is érintkeznek egymással.

b) A *biblikus terminológia és a dogma összefüggése*. Az Újszövetség nyelvi kifejezésformáin belül is szigorúan meg kell különböztetnünk az „Isten Fia” és egyszerűen a „Fiú” megjelöléseket. Olyasvalaki számára, aki nyelvi szempontból nem követ szigorúan pontos eljárást, a kettő egészen azonosnak látszik ugyan és ténylegesen kapcsolat is van köztük bizonyos mértékig, sőt egyre inkább közelednek egymáshoz. Eredetileg azonban egymástól teljesen különböző összefüggésekbe tartoznak, egészen más a forrásuk és a jelentésük.

aa) „Isten Fia”. Az „Isten Fia” kifejezés az Ószövetség király-teológiájából származik, ez pedig a keleti király-teológia mítosztalanításán alapszik és jelzi, hogy azt átértelmezték Izrael kiválasztás-teológiájává. Klasszikus példát nyújt erre a folyamatra (vagyis a régi Kelet királyteológiájának átvételére és annak biblikus mítosztalanítására a kiválasztás eszméjének értelmében) a 2. Zsoltár 7-8. verse, az a szöveg, amely egyézersmind a krisztológiai gondolkodásnak egyik legfontosabb forrása lett. Ez a vers a következő, Izrael királyához intézett orákulumot, szótartot foglalja magában: „Fiam vagy Te, ma nemzetelek Téged. Kérd tőlem és neked adom örökségül a népeket és birtokodul a földkere-

seget.” Ez a megszólítás, amely Izrael királyainak trónraemeléséhez tartozott, mint mondtuk, a régi Kelet koronázási szertartásából veszi eredetét, amelyek során a királyt az istentől nemzett fiúnak jelentik ki. Ezzel kapcsolatban a nemzés gondolata csak Egyiptomban marad meg teljes tartalmával: itt ugyanis a királyt az istentől mítikus értelemben nemzett lénynek tekintik, Babilonban viszont maga a szertartás mítosztalanította azt a gondolatot, hogy a király az Isten Fia: a rítus a királlyáavatás jogi aktusává vált.¹⁶

Amikor Dávid házában átveszik ezt a formulát, akkor határozottan mellőzik annak mitológiai értelmét. A királynak az Istentől való, fizikai származásának gondolatát az az elképzelés váltja fel, hogy a király itt és most lett fiúvá; a nemzés ténye nem jelent mást, mint az Istentől való kiválasztást. A király nem azért fiú, mert Isten nemzette, hanem mert Isten választotta ki. Nem fizikai folyamatra utal, hanem az isteni akarat hatalmára, amely új létet teremt. Az így értett fiúság gondolatában koncentrálódik általában a választott nép teológiája is. A régebbi szövegek Izraelt egészében nevezik elsőszülött, szeretett fiúnak (pl. Kiv. 4, 22). Amikor a királyok korában ezt a szólást az uralkodóra alkalmazzák, ez annyit jelent, hogy benne, Dávid utódjában összpontosul Izrael egész népének meghívottsága. Így ő a képviselője Izraelnek, és magába foglalja a meghívást, az ígéretet, a szeretet titkát, amely Izrael fölött lebeg.

Figyelembe kell venni a következőket is. A keleti királykoronázás rítusának Izrael királyára való alkalmazása, amint az a zsoltárban történt, Izrael valóságos helyzetét tekintve feltétlenül kegyetlen gúnyként hatott. Megvolt ennek a maga értelme, amikor a fáraó vagy Babel királya hallotta trónralépése alkalmával ezt a kiáltást: „A népek a te örökséged, a világ a te birtokod, széttörheted és szétzúzhatod őket mint a cserépfazekat.” Ez a szólás megfelelt e királyok világhatalmi törekvéseinek. Mikor azonban Sion királyára alkalmazzák azt, ami Babel és Egyiptom nagyhatalmaihoz illett, egyszerre ironiába csap át, hiszen a föld királyai nem reszketnek előtte, sokkal inkább ő remeg miattuk. Ha a szájalomraméltó kis királynak világhatalomról beszéltek, ez csaknem nevelésesen hatott. Vagyis az a palást, amelyet a zsoltár a keleti királyok szertartáskönyvéből kölcsönzött, túl nagy volt a Sion-hegy királya számára. Így történelmi szükségszerűség volt, hogy ez a zsoltár, amely az akkori jelen szemével nézve csaknem képtelen hatást keltett, egyre inkább az eljövendő királyba helyezett remény megvallásává lett, akiben egyszer majd valóban beteljesedik. A király-teológia, amely első fokon az apaság teológiájából a kiválasztás teológiájává változott át, a következő lépésben a kiválasztás teológiájából az eljövendő királyba vetett reménység teológiájává lett. A trónfoglalás orákuluma egyre inkább annak az ígéretnek ismétlődő kimondása, hogy egy napon eljön az a király, akiről joggal mondják: „Fiam

vagy Te, ma nemzettelek téged. Kérd tőlem és neked adom örökségül a népeket.”

Éppen ehhez kapcsolódik a szöveg új felhasználása az őskeresztény közösségben. Valószínűleg a feltámadás hitének keretei között alkalmazták a zsoltár szavait Jézusra. Jézusnak halottaiból való feltámadását, amiben ez a közösség hitt, úgy fogták fel az első keresztények, mint azt a pillanatot, amelyben a 2. zsoltár igazán valóra vált. A paradoxon ezzel természetesen nem lett csekélyebb. Mert hinni abban, hogy aki a Golgotán meghalt, ugyanaz, mint akihez ezek a szavak szólnak, hallatlan ellentmondásnak tűnik. Mit jelent itt ezeknek a szavaknak az alkalmazása? Azt akarja mondani, hogy az Izrael királyi házába vetett reménységet a Keresztrefeszítettben és a hitben meglátott Feltámadottban beteljesültnek érezték. Azt a meggyőződést jelenti, hogy Isten ahhoz szólt, aki a kereszten meghalt; ahhoz, aki a világ minden hatalmáról lemondott (– és hallgassuk csak közben mint alaphangot a világ királyainak remegését, a vasvesszővel szétzúzást ecsetelő szavakat!); ahhoz szólt, aki félretette a kardot és nem másokat küldött a halálba, mint e világ királyai, hanem maga ment mások helyett; neki, aki az emberi lét értelmét nem a hatalomban és annak öncélú érvényesítésében, hanem a gyökeresen másokért-való-létben látta, sőt, aki maga volt a másokért-lét, mint azt a Kereszt hirdeti – tehát azt a meggyőződést hirdeti, hogy hozzá, egyedül hozzá intézte Isten e szavakat: „Fiam vagy Te, ma nemzettelek Téged.” A hívő ember számára a Keresztrefeszített mutatja meg a kiválasztásra vonatkozó szózat legbensőbb értelmét: nem a kiválasztottnak adott hatalom és kiváltság ez, hanem mások szolgálatára való fölszólítás. Benne lesz láthatóvá, mi az értelme a kiválasztás történetének, mi az igazi jelentése a királyságnak, amely volta-képpen mindig is képviselet, „re-prezentáció” akart lenni. Hogy „reprezentálni” annyi, mint másokért, helyettesként odaállni – ez most megváltozott értelmet nyer. Neki, aki teljes mértékben kudarcot vallott, aki a bitófán függve nem érez talajt a lába alatt, akinek ruháira sorsot vetettek, és akit látszólag Isten maga is elhagyott, éppen neki szól az isteni szózat: „Fiam vagy Te, ma – ezen a helyen – nemzettelek Téged. Kivánd tőlem, és népeket adok neked örökségedül és a földkerekséget birtokul.”

Az Isten-Fia eszméje, amely ilyen módon és ilyen formában került a Názáreti Jézusról szóló hitvallásba, a 2. zsoltárnak a keresztre és a feltámadásra vonatkozó értelmezése révén, – valóban semmi kapcsolatban sincs az isteni ember hellenisztikus eszméjével és semmiképp sem magyarázható meg annak alapján. Sokkal inkább úgy tűnik, hogy mintegy másodfokon való mítosztalanítása a keleti király-eszménynek, amelyet az Ószövetség már előzőleg mítosztalanított. Jézust, mint a mindenség igazi örökösét, mint az ígélet örökösét jellemzi, akiben a Dávid alakjához fűződő teológia célja beteljesül. Egyszersmind láthatóvá lesz, hogy a

király-eszmény, amelyet ilymódon a „Fiú” megjelöléssel Jézusra vittek át, a „Szolga” gondolatában korlátot kap. Mint Király, egyben szolga, és amennyiben Isten szolgája, király is. E két fogalom szoros egymásba-fonódását – mely a Krisztust elfogadó hit számára alapvető jelentőségű – az Ószövetség lényegében előkészítette, az Ószövetség görög fordítása pedig a nyelvi „anyagot” is szolgáltatta. A „pais” szó, amellyel az utóbbi Isten szolgáját jelöli meg, gyermekét is jelentheti; a Krisztus-esemény fényében a szónak ez a kettős jelentése utalás volt arra, hogy a kettő Jézusban egymással teljesen azonossá vált.¹⁷

Az átmenet lehetősége fiú és szolga, megdicsőülés és szolgálat között, amely ebből adódott, és amely a király-gondolat egészen új értelmezését jelentette, a Filippi levélben (2, 5-11) kapta legnagyobb egyszerűbb fogalmazását; olyan szövegben tehát, amely még egészen a palesztínai kereszténység talajából fakadt. Jézus elküldetésének példájára utal ez, aki a neki kijáró, Istennel való egyenlőséghez nem ragaszkodik féltékenyen, hanem a szolga alakjába öltözik önmaga teljes kiüresítéséig. A latin szövegben található „exinanire” szó ehhez az értelmezéshez, ehhez a tételhez vezet bennünket: „kiüresítette” magát, tehát lemondott arról, hogy léte célját önmagában lássa és vállalta azt, hogy teljesen másokért, mások érdekében létezzék. Ám éppen ezáltal ura a mindenségnek – mondja tovább a szöveg – aki előtt az egész kozmosz „proskynesis”-t végez, vagyis az önmaga alávetését jelentő szertartást és aktust, amely csakis az igazi királynak járt ki. Az önként engedelmes Jézus azonos az igazi uralkodóval: az önkiüresítés legnagyobb megaláztatásába bocsátkozik, s éppen ezáltal uralkodik a világ fölött. Azt találjuk itt, amit már a Háromszemélyű Egy-Istenről folytatott megfontolásainkban megtaláltunk, más pontból kiindulva: az, aki nem áll meg önmagánál, hanem másokhoz való kapcsolatban, másokhoz való vonatkozásokban létezik, e tette révén azonos Istennel, s így a Mindenség Urává válik. Az Úr, aki előtt meghajlik a mindenség, a megölt Bárány, annak az egzisztenciának képe, amely tiszta aktus, tiszta másért-valóság. A kozmosz liturgiája, a mindenség imádó hódolata veszi körül ezt a Bárányt (Jel. 5).

Térjünk azonban vissza még egyszer ahhoz a kérdéshez: hogyan állt a dolog az „Isten-Fia” megszólítással az antik világban? Meg kell ugyanis még jegyeznünk, hogy a hellenisztikus-római környezetben egy nyelvi és tárgyi párhuzama mégis létezett. Csakhogy ez éppen nem az „isteni ember” eszméje volt, amelyhez egyszerűen semmi köze sincs. Az egyetlen igazi párhuzamba hozható antik kifejezés Jézus Isten Fia-ként való megnevezéséhez (ami a hatalom, királyság, kiválasztás, sőt az egész emberi lét új felfogásának kifejeződése), Augusztus császárnak „Isten Fia” címmel való kitüntetése (theou huios = Divi /Caesaris/ filius).¹⁸ Itt már pontosan azzal a szóval találkozunk, amellyel az Újszövetség írja le a Názáreti

Jézus jelentőségét. A római császárkultusz keretében, és először csak akkor, merül fel újra a késő antik világban a keleti király-ideológiával összekapcsolt cím: „Isten Fia”, amely egyébként ott nem található meg, és már csak az „Isten” szó sokértelműsége miatt sem fordulhatott elő.¹⁹ Akkor lép fel újra, amikor az a keleti király-ideológia újul fel, amelyből a megjelölés ered. Másként: az „Isten Fia” cím Róma politikai teológiájának tartozéka és így ismét ugyanarra az alapvető összefüggésre utal, amelynek talajából, mint láttuk, az Újszövetségben szereplő „Isten Fia” szó is kialakult. Igazában tehát mindkettő, egymástól függetlenül és egészen különböző utakon, de ugyanazon talajból ered és ugyanarra a forrásra utal vissza. A régi Keleten a császárok Rómájában tehát – szögezzük le újra – az „Isten Fia” megnevezés a politikai teológiába tartozik; az Újszövetségben e megnevezés azonban ettől lényegesen eltérő gondolat-tartalmat kap. Ennek háttere az Izrael kiválasztottság-tudatára és reménységére épülő teológiában található. Ugyanabból a gyökérből tehát két különböző hajtás fakadt: Jézusnak, mint Isten Fiának, és a császárnak mint Isten Fiának megvallása között feszülő ellentét. Ennek kikerülhetetlenül be kellett következnie, és gyakorlatilag a mítosztól megszabadított és a mítosznak megmaradt mítosz szembenállását mutatja. A római császár mindenre feljogosító istenítése természetesen nem tűrhette meg maga mellett a király- vagy császár-teológiának azt a megváltozott formáját, amely Jézusnak, az Isten Fiának megvallásában éledt fel. Ennyiben szükségképpí volt, hogy a „martyria”, a tanúságtétel, „martyrium”-má legyen, vagyis a politikai hatalom önistenítésével szembeszálló tiltakozássá.²⁰

bb) „A Fiú.” Az „Isten Fia” fentebb leírt fogalmától egészen meg kell különböztetni azt, amivel Jézus önmagát, mint a „Fiút” jelöli meg. Ennek a megnevezésnek egészen más története van. Hátterében más nyelvemlékek találhatók, – nevezetesen Izrael prófétái és a bölcseségirodalom által kialakított hasonlatokban való beszéd, amellyel Jézus maga is élt. A „Fiú” elnevezés nem annyira a nyilvánosságnak szánt igehirdetésben, mint inkább a tanítványok legszűkebb csoportjához intézett beszédekben bukkan fel. Igazi eredetét Jézus imádságos életében lehetne kutatni; tartalmilag megfelel Isten új megszólításának Jézus ajkán: „Abba”.²¹ Joachim Jeremias gondos elemzéssel mutatta meg, hogy az Újszövetség görög szövegében Jézus arám anyanyelvén áthagyományozott néhány szó különös mértékben visz közel bennünket eredeti szólásmódjához. Ezek oly meglepő újdonságként hatottak a hallgatókra, annyira kifejezték az Úr Jézus sajátos, egyedülálló mondanivalóját, hogy eredeti formájukban őrizték meg ezeket; szinte az Ő saját hangját hallani bennük.

Ezek közé a kiszámú, de számunkra nagyértékű drágaságok közé – amelyeket az őskeresztény közösség Jézus arám nyelvén, lefordítat-

lanul tartott meg, mert Őt magát hallotta bennük, – tartozik különleges módon az „Abba–Atya!” megszólítás. Az Ószövetségben megtalálható hasonló megszólításoktól annyiban különbözik, hogy „Abba” bensőséges kapcsolatot fejez ki (a „Papa!” megszólításhoz volna hasonlítható, de komolyabb hangzású²²). A szó sajátosan intim jellege lehetetlenné tette, hogy a zsidóság körében Istenre vonatkoztassák; ilyen bizalmas közeledést nem tartottak illőnek. Az a tény, hogy Jézus így imádkozott, hogy ezzel a szóval érintkezett Istennel, és ezzel az új, csak hozzá, személyesen illő bensőséges közvetlenséget fejezte ki Isten iránt, – ez a tény indokolta, hogy ezt a szót eredeti hangzásában őrizték meg.

Ennek az imádságos megszólításnak bensőleg megfelel – mint már céloztunk rá – Jézus saját önmegnevezése, amikor is Fiúnak mondja magát. A kettő együtt fejezi ki Jézus imádságának, Istenhez fűződő kapcsolatának sajátos jellegét, amelybe szűk baráti köre számára is, bár tartózkodóan, mégis betekintést engedett. Mint hallottuk, az „Isten Fia” cím, a zsidó messiási tanokból ered és ennek megfelelően történelmi s teológiai szempontból nagyon is megterhelt szókapcsolat. Ez viszont egészen más, végtelesen egyszerű s egyben mérhetetlenül személyesebb és mélyebb. Jézus imádságos tapasztalatába pillanthatunk be, Istenhez való közelségét láthatjuk, mely Istennel való kapcsolatát minden más embertől megkülönbözteti. Ez azonban nem akar kizárólagos lenni, hanem azt a célt szolgálja, hogy másokat is bekapcsoljon saját Istenhez fűződő viszonyába. Az Isten felé való tájékozódás sajátos formájába akar ez bevonni, úgyhogy mások is, éppenúgy, mint Jézus, vele és benne „Abba” megszólítással beszéljenek Istenhez. A távolság nem lehet többé határ és válaszvonal, hanem az a bensőség veszi körül ezeket, mint amely Jézusban valósággá vált.

A János-evangélium Jézusnak ezt a sajátmaga-alkotta megnevezését, amely az első három evangéliumban csak néhány helyen fordul elő (a tanítványok oktatása során), Jézus-képének központjába helyezi; ez megfelel a szöveg alapvető jellegének, amely a hangsúlyt inkább a bensőre teszi. „A Fiú”, ahogyan Jézus magát nevezi, mostantól az Úr jellemzésének vezérfonala; egyszersmind teljes terjedelemben bontakozik ki előttünk ennek a szónak értelme az evangélium nyomán. Mivel a Szentháromsággal kapcsolatos megfontolásaink során elmondottuk már azt, ami lényeges, elég lesz itt egy utalással a már elmondottakat emlékeztünkbe idézni.

A János-Evangéliumban világosan látható: a „Fiú” név nem valami hatalombirtoklást akar kifejezésre juttatni, melyre Jézus igényt tartana, hanem léte tökéletes relativitását nyilvánítja ki. Ha Jézust egészen e kategóriába foglalja, úgy ez azt jelenti, hogy létét egészen relatív módon értelmezi: mint létet valaki-től és valaki-hez, ami éppen totális viszonyítottságában egybeesik az Abszolútummal. Ezért fedi a „Fiú” cím „az Ige” és a „Kül-

dött” szavak jelentését. Amikor pedig János az Urat az izaiási „Én vagyok” isteni kijelentéssel írja le, ismét ugyanaz a gondolat jelenik meg; az „Én vagyok” alanyával való teljes azonosság, ami a teljes odaadásból származtatható. János „Fiú”-krisztológiájának magva, amelynek alapját a szinoptikusok és azokon keresztül a történeti Jézus már előre megvilágították („Abba!”), ennek megfelelően éppen az, ami előttünk mint kiindulópont a bevezetőben érthetővé vált: a mű és a lét, a tett és a személy azonossága, a cselekvésnek a személlyel való teljes egybevágósága, aki semmit a háttérben vissza nem tart, hanem művében egészen önmagát adja.

Ennyiben tehát valóban állíthatjuk, hogy Jánosnál bizonyos „ontologizálás” fedezhető fel, a lét felé való visszanyúlás a pusztá történés fenomenalitása mögött. Nem csupán Jézus működéséről, cselekedeteiről, beszédeiről és tanításáról szól, hanem elsősorban azt emeli ki, hogy tanítása lényegében Ő maga. Mint egész, Ő a Fiú, a Szó, a Küldetés; cselekvése a lét alapjáig hatol, egészen egy azzal. A különleges éppen a lét és cselekvés ez egységében van. Állításának e radikalizálása, az ontologikum belefoglalása egyáltalán nem jelenti az előzők feladását – ha képesek vagyunk az összefüggéseket és a háttérret szem előtt tartani, – még kevésbé valami triumfalisztikus megdicsőülés-krisztológiát a szolgálat krisztológiája helyett, olyan módon, hogy pl. a megfeszített, szolgáló emberhez semmi köze nem volna többé és ehelyett ismét csak az ontológiai Isten-mítoszra bukkanna. Ellenkezőleg, ha valaki ezt a folyamatot helyesen fogta fel, annak látnia kell, hogy az előzők most tűnnek elő egész mélységükben. A szolga mivolta nem csupán mint tett kap értelmet, amely mögött külön áll Jézus személye, hanem Jézus egész egzisztenciájába épül bele, úgyhogy *léte* maga szolgálat. Éppen ez, hogy léte a maga egészében csakis szolgálat, jelenti Fiúságát. Ebben a tekintetben itt ér először célhoz az értékek keresztény átértékelése, itt világosodik meg csak, hogy az, aki magát egészen mások szolgálatára adta át, teljes önzetlenségben és önküresítésben, sőt formálisan önzetlenséggé és önküresítéssé *vált*, – éppen Ő az igazi ember, a jövő embere, Isten és ember egysege.

Itt tehetjük meg a következő lépést: A níceai és khalkedoni zsinatok hittételei itt kapnak értelmet, amikor pontosan a szolgálat és létezés ezen azonosságát hirdetik, amiben az „Abba – Fiú” imádságos viszonyának egész tartalma napvilágra kerül. E dogmatikus fogalmazások, ún. ontológikus krisztológiáikkal egyáltalán nem a nemzés mítoszának vonalában helyezkednek el. Ha valaki ezt tételezi fel, csak azt bizonyítja, hogy sejtelve sincs Khalkedonról, sem az ontológia igazi jelentéséről, sem azokról a mítikus kijelentésekről, amelyek ezzel ellenkeznek. Nem a mítikus nemzés gondolatából alakultak ki ezek a megfogalmazások, hanem inkább János apostol tanúságtételéből, mely végeredményben nem más, mint egyszerű továbbgondolása annak, ami Jézusnak Atyjával folytatott imád-

ságos beszélgetéseiből és léte teljességének egészen a kereszthalálig éretünk való fölálldozásából amúgyis tisztán látható.

Ha tovább követjük ezeket az összefüggéseket, nem nehéz észrevennünk, hogy a negyedik evangélium és az ősi hitvallások „ontológiája” sokkal gyökeresebb cselekvő-létet mutatnak, mint a ma modernnek tűnő „aktualizmus” bármelyik formája. Példa gyanánt megelégszem *Bultmannnak* egyik, Jézus Isten-Fiúságával kapcsolatos formulájával. „Éppen úgy, amint az „ekklësia”, az eszkatológikus közösség, csakis mint esemény lehet igazán „ekklësia”, ugyanúgy Krisztus Úr-volta, istensége mindig csak esemény.”²³ Az „aktualizmus” ilyen fogalmazásában Jézusnak, az embernek léte mozdulatlan háttér csupán istensége és Úr-volta mögött, egy alapjában véve közömbös emberlét, mely csak véletlenül válik gyújtóponttá azáltal, hogy mindazok számára, akik szavát hallják, az Istennel való találkozás valósul meg. És amint Jézus léte statikusan áll az esemény mögött, ugyanúgy az ember egzisztenciája is mindig csupán csak az eseményszerűség síkján érintkezik „újra meg újra” az Istennel. Az Istennel való találkozás itt csak a mindenkori esemény pillanatában jön létre, a lét attól érintetlen marad. Az ilyen teológiában nézetem szerint valami kétségbeesés rejlik, a létezővel kapcsolatban, ami nem hagy reményt azíránt, hogy a Lét maga valaha is aktussá legyen.

János és az ősi hitvallások krisztológiája ezzel szemben sokkal messzebb jut radikalitásában, mivel magát a Létet vallja aktusjellegűnek és azt állítja: Jézus maga nem más, mint a műve. De mögötte már nem áll egy olyan ember-Jézus, aki tulajdonképpen nem is vesz részt a történelemben. Léte a „Tőle” és „Értük” tiszta aktualitása. Éppen abban, hogy ez a Lét nem választható el többé aktualitásától, azonosul Istennel, egyszersmind az ember mintája, a jövő embere, aki által láthatóvá lesz, mennyire a jövődöbe tartozó, még meg nem valósult az ember; milyen kevésbé jutott ezideig oda, hogy önmaga legyen. Ha valaki megérti ezt, be fogja látni azt is, hogy miért nem lehet a fenomenológia és az egzisztenciális analízis krisztológiává, hasznosságuk ellenére sem. Nem nyúlnak elég mélyre, a lét sajátos területét érintetlenül hagyják.

IV. A KRISZTOLÓGIA ÚTJAI

1. Az Inkarnáció és a Kereszt teológiája

Az eddig nyert felismerések eredményeként nyílik meg a kapu a krisztológia többi alaptételéhez. Jézus szemlélésében a keresztény hit történel-

mében újra meg újra két szétágazó eszmei vonalra bukkanunk: Az egyik a Megtestesülés teológiája, amely a görög gondolkodásból származott és a Kelet és Nyugat keresztény hagyományában lett uralkodóvá, – és a Kereszt teológiája, amely a Pálhoz és a keresztény hit legelső formáihoz kapcsolódva a hitújítás gondolatvilágában tört elő. Az előbbi a létről beszél és a körül a tény körül forog, hogy ez az ember Isten és így következképpen az Isten ember: ez a roppant tény lesz döntő jelentőségű. Isten és ember egyesülésének megvalósulásával, a megtestesüléssel szemben minden rákövetkező részlet elhalványul. Ezek csak másodlagosak lehetnek; Istennek és embernek ez az egymásratalálása úgy tűnik fel, mint ami igazán döntő, a megváltást eszközölő, valódi jövő az ember számára, amelyben minden szálnak össze kell találkoznia.

A kereszt teológiája ezzel szemben nem bocsátkozik ily ontológiai megfontolásokba. Helyette az eseményről beszél; a kezdeti tanúságtételből indul ki, amely még nem a lét kérdését firtatta, hanem Istennek a keresztvállalás és feltámadás által megnyilvánuló cselekvése után kutatott, amely legyőzte a halált és Jézust, mint az Urat, mint az emberiség reménységét mutatta meg. A különböző kiindulópont adja meg az eltérő tendenciát: a Megtestesülés teológiája statikus és optimisztikus szemléletre hajlik. Az ember bűne könnyen átmeneti állapotnak tűnik, amely meglehetősen alárendelt jelentőségű. A döntő pont itt nem az, hogy az ember bűnben van és gyógyulásra szorul, hanem messze túlmege a múlt ilyen helyrehozásán, az ember és az Isten egységére irányul. A kereszt teológiája viszont a kereszténység dinamikus-aktuális, a világ felett kritikát gyakorló felfogásához vezet, úgy értelmezi a kereszténységet, mint az ember önmagába és intézményeibe – beleértve az egyházat is – vetett biztonságérzetének és túlzott önbizalmának újra és újra megismétlődő áttörését.

Ha valaki csak egy kissé szem előtt tartja a keresztény önértelmezésnek ezt a két nagy történelmi formáját, akkor bizonyára nem érez kísértést leegyszerűsítő szintézisre. Az Inkarnáció és a Kereszt két alapvető strukturális alakjában olyan pólusok fejtik ki hatásukat, amelyekben nem lehet tiszta szintézisek révén túlhaladni, a nélkül, hogy el ne veszítenénk mindkettőben azt, ami lényeges. Mint ellentétes pólusoknak kell jelen lenniük, amelyek kölcsönösen kiigazítják egymást és csak együttesükben utalnak az egészre. Meggondolásaink folyamán mégis kitűnt a kétféle kiindulás végső egysége, az az egység, amely lehetővé teszi a kettő polaritását és megakadályozza, hogy mint ellentmondó gondolatok, elkülönüljenek egymástól. Már megállapítottuk ugyanis azt, hogy Krisztus /léte (a Megtestesülés teológiája!) aktualitás, önmaga felülmúlása, a magából-kilépés Exodusa; nem önmagában nyugvó lét, hanem a küldöttség, a fiúság, a szolgálat aktuusa. Fordítva is: az ő cselekvése nem csupán cse-

lekvés, hanem lét is, annak mélységéig ér és azonosul azzal. Ez a lét Exodus és átváltozás. Ennek megfelelően azonban itt a jól értelmezett Lét- és Inkarnáció-teológia át kell hogy menjen a kereszti teológiájába és azzal kell egységet alkotnia, és megfordítva a Kereszti teológiája, következetesen végigvezetve, a Fiú és a Lét alap gondolatára épülő krisztológiává lesz.

2. Krisztológia és a Megváltásról való tanítás

Az így nyert támpontból kiindulva végül szoros kapcsolatra akadunk egy további antitézissel, amely a történelem folyamán létrejött; ez egyébként az előbb végiggondoltakkal közeli rokonságot mutat. A Krisztusban való hit történelmi fejlődése során láthatóan kettévált, amit általában „krisztológián” és „szotériológián” szoktak érteni. Az első jelentette a Jézus létéről való tanítást, mint ontológiai kivételes esetet, amelyet egyre inkább elszigeteltek önmagában és így valami rendkívüli, érthetetlen, egyedül Jézusra korlátozott spekuláció tárgyává változtatták át. Szotériológián pedig a megváltásról szóló tanítást értették: miután az ontológiai rejtvényt taglalták, hogy ti. miként lehetséges Isten és ember egysége Jézus Krisztusban, ettől egészen különállóan tették fel a kérdést: mit tett tulajdonképpen Jézus és hogyan érint bennünket tettének hatása. Az a tény, hogy a két kérdés megszűnt egymással kapcsolatban lenni, hogy a személyt és művét külön foglalták gondolatmenetekbe és értekezésekbe, végül is *mindkettő* érthetetlennek és lehetetlennek tűnt. Csak bele kell pillantanunk a dogmatikai tankönyvekbe, hogy megállapítsuk, mennyire bonyolulttá vált mindkét teória, éppen azért, mert elfelejtették, hogy csak egymással való egységben lehet ezeket megérteni. Csupán a megváltás-tannak arra a formájára gondolok, amely leginkább él a kereszténységtudatban. Ez *Canterbury sz. Anzelmnek* a középkor küszöbén kialakított ún. satisfactio-elméletére épül, amely egyedül határozta meg a keresztény Nyugat tudatát. Már klasszikus formájában is egyoldalú volt. Ha azonban ezen túl abban a durva megfogalmazásban tekintjük, ahogyan az a továbbiak során a köztudatban kialakult, akkor olyan könyörtelen mechanizmusnak látszik, ami számunkra mindig is felfoghatatlan marad.

Canterbury Anzelm (kb. 1033-1109) szándéka az volt, hogy Krisztus művét szükségszerű okok alapján vezesse le (*rationibus necessariis*) és így megcáfolhatatlanul kimutassa, hogy ennek a műnek így *kellett* végbementie, ahogy végbement. Nagy vonásokban így lehetne gondolatát visszaadni: az Isten ellen lázadó ember bűne következtében az igazságosság rendje végtelen sérelmet szenvedett, Istent pedig végtelen sérelem érte. A háttérben az az elképzelés rejlik, hogy a sértés mértéke a megsértett

mivolta szerint igazodik; mások a következmények, ha a koldust, ismét mások, ha az államfőt sértem meg. A sérelem másként esik latba, a szerint, ki a sértett. Mivel Isten végtelen, következésképpen az emberiség bűne által okozott sértés is végtelenül súlyos. Az ilyen módon okozott jogsérelmet helyre kell állítani, mert Isten a rend és igazságosság Istene, sőt Ő maga az Igazságosság. A sértés mértékének megfelelően azonban végtelen jóvátétel szükséges. Erre azonban az ember nem képes. Végtelenül sérteni képes, ehhez van elég lehetősége, végtelen jóvátételt azonban nem képes adni: amit a véges lény ad, az mindenkor véges. Romboló ereje nagyobb, mint az a képessége, hogy építsen. Így azonban szükségszerűen megmarad a soha át nem hidalható végtelen szakadék az ember jóvátételre irányuló próbálkozásai és bűnös voltának nagysága között. Az engesztelés bármely megnyilvánulása csak saját tehetetlenségét bizonyíthatja abban, hogy betöltse a szakadékot, amelyet ő maga szakított fel.

Megmarad tehát mindig a rend megzavarása? Maradjon az ember örökké bűnének mélységébe zárva? E kérdések kapcsán jut Anzelm Krisztus személyéhez. Felelete így hangzik: Isten maga tünteti el a jogtalanságot, de nem úgy (ahogyan pedig megtehetné), hogy egyszerűen kegyelmet gyakorol, ami nem tudná gyökeresen megszüntetni azt, ami megtörtént, hanem olyan módon, hogy maga a Végtelen lesz emberré. Így, mint ember, a sértést okozók neméhez tartozik, mégis megvan az ereje ahhoz, hogy amire más ember nem képes, megadja a végtelen jóvátételt s ezzel a kívánt engesztelést. Így a megváltás egyedül a tiszta kegyelem műve, de ugyanakkor a jog teljes mértékű helyreállítása. Anzelm azt gondolta, hogy ezzel kényszerítő erejű választ ad a „Cur, Deus homo?” (Miért lett Isten emberré?) kérdésre, a megtestesülés és kereszthalál miértjére. Szemléletmódja döntő hatással volt a második évezred nyugati kereszténységére. Elfogadták, hogy Krisztusnak a keresztfán kellett meghalnia, hogy jóvátegye a történt végtelen sérelmet és helyreállítsa a megsértett rendet.

Mármost nem tagadhatjuk, hogy ebben az elméletben igen jelentős szentírási és emberi felismerések rejlenek: ha nyugodtan, türelmesen átgondoljuk, nem lesz nehéz ezt belátnunk. Ennyiben tehát mindenkor elismerést kelthet arra irányuló kísérletként, hogy a Biblia kijelentéseinek egyes elemeit nagy, átfogó, rendszeres összefüggésben gondolja át. Talán bizony nehéz volna meglátni, hogy az alkalmazott filozófiai és jogi gondolkodásmód ellenére is az az igazság vezérli, amelyet a Szentírás az „érettünk” szóval fejez ki? Ezzel megérteti, hogy mi emberek nemcsak közvetlenül Istentől, hanem egymástól is, és végül attól az Egytől nyerünk életet, aki értünk élt. És ki nem látná, hogy így a satisfactio-elmélet sémáiban a Biblia választottságra vonatkozó gondolatának lüktetése érezhető, amelynek értelmében a kiválasztás nem a választottak kiválasztását jelenti, hanem a létrehívottságot a mások érdekében? Ez a

másokért-valóságra való hivatás, melyben az ember nyugodt bizalommal elveszíti önmagát, felhagy azzal, hogy magát biztosítsa és elég merész ahhoz, hogy vállalja az ugrást önmagából a végtelenbe, ami által visszatálál önmagához. Mindezek elismerése után azonban másfelől lehetetlen tagadni, hogy a tökéletesen logikai formába öntött isteni-emberi jogrendszer, amelyet Anzelm felépített, torzítja láthatárunkat és vaskövetkezetes logikája következtében az Isten-kép nyugtalanító megvilágítást kaphat. Erre még részletesen vissza kell térnünk, amikor a kereszt értelméről szólunk. Egyelőre legyen elég arra utalnunk, hogy a dolgok egészen másként mutatkoznak, ha ahelyett, hogy Jézus művét személyétől elválasztanánk, belátjuk, hogy Jézus Krisztusnál nem valami tőle különálló tettről, teljesítményről van szó, amelyet Istennek meg kell követelnie, mert Ő maga is a jogrend megtartására van kötelezve: hogy – Gabriel *Marcel* szavaival élve – Istent az emberiséggel kapcsolatban nem az érdekli, hogy mit „*birtokol*”, hanem a *léte*, hogy milyen és mivé lesz. És mily más távlat tárul elénk, ha kulcsként a szentpáli gondolatot követjük, amely úgy értelmezi számunkra Krisztust, mint a „végső embert” („eschatos Adam”: 1. Kor. 15, 45), – a végérvényesen megvalósuló embert, aki az ember számára megnyitja azt a jövőt, amelyet az jellemez, hogy nem pusztán ember, hanem egységben él Istennel.

3. Krisztus: a második Ádám, a végső ember

Ahhoz a ponthoz értünk, ahol megkísérelhetjük összefoglalóan kifejezni, mit jelent hitvallásunkban: „Hiszek Jézus Krisztusban, Isten egy-
szülött Fiában, a mi Urunkban.” Az eddigiek után először is annyit mondhatunk; a keresztény hit a Názáreti Jézust az ember mintaképének, ősmintájának tartja – még így lehetne legjobban az előbb említett szentpáli fogalmat, amelyet az „utolsó Ádám” kifejez, szabatosan lefordítani. Ám éppen, mint az ősminta, az iránymutató ember, túllép az emberi lét határán; csak ezáltal lehet igazán az emberség példája. Az ember ugyanis olyan mértékben tér önmagába, amennyire kilép önmagából. Csak azáltal lehet *önmagáé*, hogy *másokévá* lesz. Vagyis csak a máson át és a mással-lét révén talál önmagához.

Ez érvényes a lét legmélyebb szintjére is. Ha a „Más” egyszerűen csak akárkit jelent, lehetséges az is, hogy oka lesz annak, ha az ember önmagát elveszíti. Az ember végső soron a *Másik*, az igazán Más, vagyis Isten számára van rendelve: annál inkább önmagáé, minél inkább az *egészen* Más, az Isten sajátja. Ennek megfelelően akkor lesz egészen önmaga, ha megszűnt önmagában állni, magába zárkózni és magát állítani, vagyis ha

megnyílik Isten felé. Ismét másként így mondhatjuk: az ember akkor jut el teljesen önmagához, ha túllép önmagán. Jézus Krisztus pedig az az ember, aki teljesen túlhaladta önmagát és *így* igazán eljutott önmagához.

Az emberreválás Rubikonját az élőlénytől a logoszhoz lépés hidalta át, a pusztá élettől a szellem felé. A „föld anyagából” abban a pillanatban lett ember, amikor ez a lény nem csupán egyszerűen létezett, hanem létezésén és szükségleteinek kielégítésén túl az Egész felé megnyílt. Ez a lépés azonban, amellyel először vonult be a világba a „logosz”, az értelem, a szellem, csak akkor lett teljessé, amikor a Logosz maga, az egészet átjáró teremtető Értelem és az ember egyesültek. Az ember teljes emberreválása feltételezi Isten emberreválását. Ez az a határmesgye, melyen átjutva hagyjuk az „érzéki” világot (állati létet) végérvényesen magunk mögött és érünk a „szellemi” (igazán emberi) világba. És így éri el végső lehetőségeit az a létmód, amely ott kezdődött, ahol a porból és földből való élőlény önmagán és környezetén túlnézve, Isten felé fordulva, kimondhatta: „Te!” Az Egész, a Végtelen felé megnyílás teszi az embert. Az ember azért ember, mert végtelenül túlnyúlhat önmagán, következésképpen annál inkább ember, minél kevésbé zárkózik be és korlátozódik önmagára. Így azonban, még egyszer hangsúlyozzuk, az a leginkább ember, az az *igazi* ember, aki a leginkább ledöntötte korlátozottságát, aki a Végtelenséget — a Végtelen Személyt! — nem csupán érinteni képes, hanem egy vele: Jézus Krisztus. Benne az emberreválás valóban célhoz jutott.²⁴

Egy másik mozzanatot is át kell gondolnunk. Az eddigiekben igyekeztünk megérteni az „ember ős-mintája” alapján azt az első döntő önfelelmúlást, amely a hit szemében Jézus alakját meghatározza: vagyis azt, ami benne az emberi és isteni létet összekapcsolja. Ebben azonban újabb határok megszüntetését érezzük meg. Ha Jézus az ember ős-mintája, akiben az ember igazi formája az Isten eszméje vele kapcsolatban teljesen napvilágra kerül, úgy jelentősége nem lehet csak az, hogy abszolút kivétel, különlegesség, kuriózum legyen, akiben Isten bemutatja előttünk, mi minden lehetséges a számára. Ellenkezőleg, egzisztenciájának köze van az emberiség egészéhez. Az Újszövetség megérteti ezt, azzal, hogy „Ádám”-nak nevezi őt; ez a szó pedig a Bibliában az ember egész mivoltának egységbefoglalása, úgyhogy a „korporatív személyiség” biblikus eszméjéről szoktak beszélni.²⁵ Ha tehát Jézust „Ádám”-nak nevezik, ennek az a jelentése, hogy az Ő rendeltetése „Ádám” egész mivoltát magába foglalni. Ez azonban annyit jelent: az a valóság, amelyet Szent Pál, — ma számunkra nehezen felfoghatóan — „Krisztus Testének” nevez, ennek az egzisztenciának benső követelménye, nem kivételes eset tehát, hanem az egész emberiséget kell, hogy „magához vonzza” (Vö. Jn. 12, 32).

Teilhard de Chardin érdeme, hogy ezeket az összefüggéseket a mai világkép alapján újra átgondolta, és jóllehet túlságosan a biológikumra írá-

nyuló tendenciája következtében nem egészen problémamentes formában, de egészében mégis nagyon helyesen értelmezte, mindenesetre újra megközelíthetővé tette. Hallgassuk meg őt magát. Az egyedi ember-lét „csak akkor lehet egészen önmaga, ha megszűnik egyedüllétében maradni”.²⁶ A háttérben észre kell venni azt a gondolatot, hogy a kozmoszban a végtelenül kicsiny és a végtelenül nagy rendjén kívül még egy harmadik lérend is létezik, mely meghatározza a fejlődés irányát: a végtelen komplexitás (összetettség) lérendje. Ez a felfelé haladó létesülés folyamatának sajátos célja; első tetőpontját az élőlény létrejöttében éri el, hogy továbbhaladva azokhoz a nagyon bonyolult képződményekhez jusson el, amelyek a kozmosz középponti helyét foglalják el: „Bármilyen jelentéktelen, és véletlen eredménye az a hely, amelyet az égitestek történetében bolygórendszerünk elfoglal, mégis, végső soron, ezek alkotják a mindenség életének legfontosabb pontjait. Ezek határozzák meg a tengelyt, ezekre összpontosul ettől fogva annak a fejlődésnek tendenciája, amely főként az óriásmolekulák létrehozására irányul.”²⁷ A világnak ilyen, a komplexitás dinamikus mércéjével mért szemlélete így „az értékek teljes ártértékelését, a perspektívák átfordítását” jelenti.²⁸

De térjünk vissza az emberhez. Az eddig elért komplexitás (összetettség) felső határesetét ő képviseli. Mint ember-monasz azonban nem jelentheti a végső pontot; létrejötté önmagában is további bonyolultság felé tartó mozgást kíván meg: „Vajon nem képvisel-e az ember egyszerre önmagára vonatkoztatott és magára koncentrált individuumot (vagyis „személyt”) ugyanakkor pedig új és magasabb szintézisre vonatkoztatva egy új építőelemet?”²⁹ Azt akarja ezzel mondani, hogy az ember egyrészt ugyan végleges fázist jelent, ahonnan a visszafelé-haladás lehetetlen, és ami nem olvasztható be többé valami másba. Ennek ellenére azonban az egyes ember egymás mellett-léte nem érte még el célját, hanem mintegy elemként tekintendő, amely olyan Egészet igényel, amely magába foglalja őt, anélkül, hogy megsemmisítené. Vegyünk egy másik szöveget, hogy lássuk, merre vezetnek ezek a gondolatok: „A modern fizika feltételezéseivel ellentétben, a „maradandót” nem a továbbbontás irányában, az elemi részecskékben kell keresnünk, hanem az egységesítés, az ultraszintézis irányában.”³⁰ Így jutunk ehhez a felismeréshez: „A létezők létét és összefonódását csak egy felülről ható erő biztosítja.”³¹ Azt hiszem, egészen középponti jelentőségű elvvel kerültünk szembe. A dinamikus világkép itt zúzza szét a számunkra még olyannyira kézenfekvő pozitivistikus szemléletét, amely a maradandót csupán a „tömegben”, a vaskos anyagban látja. Hogy a világ mégiscsak „felülről” nyeri szerkezetét és tartalmát, az olyan módon nyilvánul meg itt, amely kényszerítő erejű, éppen mert egészen szokatlan.

Ezen az alapon egy másik szöveg felé is utunk nyílik, hogy legalább

néhány töredék összeillesztése révén *Teilhard* szemléletmódjának egészére valamelyes betekintést nyerünk. „Szükséges, hogy az egyetemes energia gondolkodó energia legyen. Ellenkező esetben kevesebb léttel rendelkezne, mint az ereje által biztosított fejlődés végső állapota. Végül pedig... azok a kozmikus tulajdonságok, amelyek mai szemléletünkben a világot jellemzik, nem szüntetik meg azt a szükségszerűséget, hogy bennünk a személyes létnek egy transcendens formáját ismerjük fel.”³² Innen érthetjük meg az egész mozgás végpontját, amint azt *Teilhard* látta: „A kozmikus áramlás egy, a hihetelenséggel határos ‚quasi-monomolekuláris’ állapot felé halad, ahol mindenegyes ‚én’... azzal a rendeltetéssel bír, hogy tetőpontját valamely titokzatos Super-Ego-ban érje el.”³³ Az ember, mint „én” végpont ugyan, a lét egész mozgásának, valamint saját létezésének irányvonala ugyanakkor olyan képződménynek mutatja őt, amely hozzátartozik ahhoz a „Felsőbb-Én”-hez, amely egynességet nem oltja ki, hanem átfogja. Csak ebben az egyesülésben jelenhet meg a jövő emberének alakja, amelyben az emberi lét teljesen a maga céljához ért.

Egészen nyugodtan kimondhatjuk, hogy itt a mai világszemlélet alapján és kétségtelenül olykor túlságosan biológiai kifejezésekkel, tárgyilag azonban a szentpáli krisztológiát érintjük és újra belátást nyerünk abba. A hit Jézusban azt az embert látja, akiben mintegy megvalósult — a biológiai séma értelmében — a következő evolúciós ugrás; azt az embert, aki kitört az emberlét korlátaiból, monadikus elszigeteltségéből; azt az embert, akiben személyesülés és szocializálódás már nem zárják ki egymást, hanem erősítik. Azt az embert, akiben az egység legmagasabb foka — „Krisztus Teste”, Szent Pál szerint, vagy még élesebben: „Mindnyájan egyek vagytok Krisztusban” (Gal. 3, 28) — és az individualitás legnagyobb mértéke egybe esik. Azt az embert, akiben az emberiség eléri jövőjét és teljesen önmagára talál, mert Benne Istent magát éri el, Benne részesül és így saját lehetőségeit kibontakoztatja. Ily szempontból a hit Krisztusban azon folyamatnak a kezdetét látja, amelynek során a megosztott emberiség egyre inkább visszatalál az egyedüli Ádám létehez, az egyetlen „Testhez” — amely a jövő emberét jelenti. Benne fogja majd a haladást meglátni azon jövő felé, amelyben egészen „szocializált” lesz, beleépült az egyetlen Egybe, úgy azonban, hogy ezáltal az egyed nem szűnik meg, hanem egészen megtalálja magát.

Nem volna nehéz megmutatni, hogy a jánosi teológia ugyancsak ebbe az irányba mutat. Emlékezzünk csak az imént már említett szóra: „Ha felemeltetem a földről, mindenkit magamhoz vonzok” (Jn. 12, 32). Ez a mondat akarja kifejezni Jézus kereszthalálának értelmét; ennek megfelelően kifejezi az egész evangélium irányzatát, mert a keresztt a jánosi teológia középpontja. A keresztfeszítés ezáltal úgy jelenik meg előttünk, mint folyamatos kitárulás, amelynek során a szétszóródott emberi mona-

szokat Jézus Krisztus ölelése, kitért kezei által szélesen megnyíló térben fogja össze, hogy ebben az egyesülésben céljukhoz, az emberiség céljához jussanak el. Éppen ezért Jézus Krisztus, az eljövő ember, nem a magáértvaló ember, hanem a lényegileg másokért való; a jövő embere, éppen az, aki egészen meg tud nyílni. A magáért való ember, aki önmagában akar megmaradni, tehát a múlt embere, akit magunk mögött kell hagynunk, hogy előre haladjunk. Ez más szóval azt jelenti, hogy az ember jövője a „mások-ért-lét”. Ezzel alapjában ismét megerősítve látjuk azt, amit a Fiúságról szóló beszéd és a Háromszemélyű Egy-Isten tanának értelmeként megismertünk — vagyis: arra a dinamikus-cselekvő létmódra való utalást, melynek lényege a „valakitől” és „valakiért” való létezés iránti nyitottság. Ismét megmutatkozik az is, hogy Krisztus az egészen feltárlt ember, akinél az egzisztencia válaszfalai le vannak bontva, aki egészen „Pascha”, vagyis „átmenet”.

Igy ismét közvetlenül a Kereszt, a Húsvét titkánál vagyunk, amelyet a Szentírás, mint az átmenet titkát fog fel. János, aki elsőként adja vissza ezeket a gondolatokat, a földi Jézus megjelenítését annak a létezés módnak képével zárja, amelynél a válaszfalak leomlottak, amely nem ismer többé merev körvonalakat, hanem lényegileg nyíltságot mutat. „A katonák egyike lándzsával átverte oldalát, úgyhogy rögtön vér és víz folyt ki onnan” (Jn. 19, 34). Az átdöfött oldal képe János számára nemcsak a keresztfeszítésnek, hanem Jézus egész történetének tetőpontja. Most már, a lándzsadöfés után, amely földi életét lezárja, egzisztenciája egészen nyitott; most már egészen más-ért van, most már igazán nem az egyedülálló többé, hanem „Ádám”, akinek oldalából Éva, vagyis az új emberiség, formát nyer. Az Ószövetség mélyértelmű ábrázolásmódja szerint az aszszony a férfi oldalából vétetik (Ter. 2, 21 stb.) amiben kettőjük örökös egymásrautaltsága és a közös emberi létben való egysége utánozhatatlan nagyszerűséggel van kifejezve — ezt a történetet érezzük tehát itt visszacsengeni, az „oldal” szó megisméltése alkalmával („pleüra”, amelyet helytelenül legtöbbször „bordá”-val fordítanak). Az új Ádám megnyitott oldala a teremtés-elbeszélésben szereplő férfi, az első Ádám megnyitott oldalára utal: az emberek új, végleges egymással való közösségének kezdete ez. Vér és víz lesznek itt a szimbólumok, amelyekkel János a kereszténység alapját alkotó szentségekre, a keresztségre és az Eukarisztiára utal, ezeken keresztül pedig az Egyházra, amely az emberek új közösségének jele.³⁴ Az, aki tökéletesen megnyílt, föltárlt, aki számára a lét mástól kapott és másoknak továbbadott lét, az nyilvánul meg itt igazi mivoltában: ő a „Fiú”. Így Jézus a kereszten igazán az „Ő órájának” elérkezését tapasztalja meg, amint ismét János mondja. Ez a rejtélyes beszédmód így lesz némileg érthetővé.

Mindez egészében azonban azt is megmutatja, milyen igényt támaszt

az eljövendő emberről folytatott beszéd – milyen kevés köze van igazában a haladás lelkes romantikájához. Mert nyílt, másokért való és így új kezdetet megnyitó embernek lenni annyi, mint áldozattá, feláldozott emberré válni. Az emberiség jövője függ a kereszten – az ember üdvössége a kereszten. Más módon soha nem juthat önmagához, csak ha egzisztenciájának válaszfalait lebontja, rátekint arra, akit általverték (Jn. 19, 37), azt követi, aki mint átszúrt, megnyitott, utat nyit a jövő felé. Ez végülis azt jelenti, hogy a keresztény hit, mely a teremtésbe vetett hite alapján a Logoszban, az alkotó Értelemben látja mindenek kezdetét és eredetét, ugyanőt tartja a mindenség végének, befejezőjének, a jövőnek. Ez a jövő felé vetett pillantás foglalja magába a krisztusi lét igazi történelmi dinamikáját, amely az Ő- és Újszövetségben mint remény és mint ígéret él.

A keresztény hit nem csupán a múltra való visszatekintés, az időben mögöttünk lévő eredetben való lehorgonyozottság. Ha így gondolnánk, ez végső soron romantika és a múlt visszavarázsolásának igyekezete volna. Éppenúgy nem csupán az örökkévalóra való feltekintés; ez platonizmus és metafizika lenne. Mindenek fölött előretekintés, előrenyúlás a remény által. Természetesen nem csak ezt jelenti: a remény utópiává válna, ha célja csak az ember saját műve lenne. Igazi reménységgé éppen azáltal lesz, hogy mindhárom tényező koordináta rendszerében helyezkedik el: a múltban, ahol a lényeges áttörés már megtörtént – a jelenben, ahol az Örökkévaló jelenléte a szertehulló időt összefoglalja – és a jövőben, ahol Isten és a világ találkozása történik majd, s így megvalósul, hogy a világ megérkezik Istenbe, mint az egész történelem Ómega-pontjába.

A keresztény hit szemszögéből azt lehetne mondani: a történelmet tekintve Isten a Vég, míg a létet tekintve Ő a Kezdet. Ebben rajzolódik ki előttünk a kereszténység átfogó látóhatára, s ennek tulajdonítható, hogy elkülönül mind a puszta metafizikától, mind a marxizmus jövőre vonatkozó ideológiájától. Ábrahámától az Úr újra-eljöveteléig a hit mindig a jövő felé tekint. Krisztusban azonban már most megnyilvánul a hívő ember számára a jövő arculata: a jövő embere az, aki át tudja fogni az egész emberiséget, mert önmagát és az emberiséget Istenben veszítette el. Ezért szükséges, hogy az „Eljövendő” jele a kereszt és arca ebben a világban vérrel és sebekkel borított arc legyen: Az „utolsó Ádám”, a „végső ember”, vagyis az igazi ember, a jövő embere a mi időnkben az utolsó, legkisebb emberekben nyilatkozik meg: aki tehát majd az Ő oldalára akar kerülni, annak most ezek oldalán a helye.

Exkurzus: a keresztény lét struktúrái

Mielőtt arra kerülne a sor, hogy a hitvallás krisztológiai tételeit feldolgozzuk, amelyek Jézusnak Krisztusként való megvallását követik, haszonnal jár, ha még egy percre szünetet tartunk. Az egyes kérdések vizsgálata közben gyakran szem elől tévesztjük az Egészet; márpedig éppen ezzel kapcsolatban érezzük manapság, éppen akkor, amikor a hitetlenekkel való párbeszédet kíséreljük meg, mennyire szükséges volna számunkra az Egész szemlélete. Közbe-közbe ugyan, a mai teológiát nézve, az lehetne a benyomásunk, hogy ez, ökuménikus eredményeivel annyira boldog és annyira meg van elégedve, — és ez részben nagyon örömdetes, — hogy régi határköveket eltávolíthat (persze ugyanezeket más helyeken ismét csak felállítja), ennek következtében az ember mai, közvetlenül érdekes kérdéseit nem veszi kellőképpen figyelembe, melyeknek a hagyományos felekezeti vitákhoz nincs sok közük. Ki képes arra, hogy a kérdezőnek elég érthetően és röviden megmondja, mit jelent kereszténynek lenni? Ki tudja megmagyarázni, miért hisz, és a hitbeli döntésnek mi a legbensőbb magja?

Ha azonban ma mégis megpróbálják, hogy ilyen kérdéseket szélesebb alapon tegyenek fel, úgy gyakran arra kerül a sor, hogy a kereszténység sajátosságát jól hangzó általánosságokban oldják fel, amelyek kortársaink fülei számára kedvesek ugyan, (vö. 2 Tim. 4, 3) a hit igazán erőt adó táplálékától azonban megfosztják őket, bármennyire igénylik is azt. A teológia nem teljesíti feladatát, ha önelégülten és saját tudálékosságában tetszelegve egy körben kering; még inkább eltéved azonban, ha „saját ízlése szerint szerez magának tanokat” (2 Tim. 4, 3) és így kenyér helyett követ nyújt: saját üres beszédét Isten Szava helyett. Ilyen értelemben Szkillát és Karibdiszt elkerülni — mérhetetlenül nagy feladat. Ennek ellenére vagy éppen ezért próbáljuk meg tehát ilyen irányban átgondolni a kérdést és a keresztény mivolt alapformáját néhány, kevés számú, áttekinthető tételben összefoglalni. Ha azt, amit így nyerünk, bizonyos fokig elégtelennek találjuk, remélhetőleg mégis meg lesz az az előnye, hogy további kérdésekre ösztönöz és ilyen módon továbbsegít másokat.³⁵

1. Az egyes és az Egész. Számunkra, mai emberek számára a kereszténység legelső botránya abban van, hogy a vallási elem külsőségekbe öltözik. Kelletlenül vesszük tudomásul, hogy Istent külső berendezések közvetíthetik csak: az Egyház, a szentségek, a dogmák vagy akár csak az igehirdetés (kérügma). Felsorolásunkat ez utóbbira is korlátozhatjuk, hogy az idegenség érzése kisebb legyen, jóllehet végső fokon ez is csak külsőséges valami. Mindezzel szemben felmerül a kérdés: vajon Isten az intézményekben, történésben vagy szavakban vesz lakást? Mint maga az Örökkévaló, nem érint inkább mindannyiunkat bensőnk legmélyén? Nos, erre először

egyszerűen mondjunk igent és folytassuk így: Ha csak Isten és az egyesek léteznének, akkor nem volna szükség a keresztségre. Az egyesek, *mint* egyesek üdvéről Isten maga közvetlenül gondoskodhat és ez újra meg újra valóban meg is történt. Istennek nincs szüksége közbeiktatott közvetítőkre, hogy az egyesek lelkébe hatolhasson, hiszen Ő bensőségebb módon van ott jelen, mint az egyén maga; semmi sem juthat közelebb, mélyebbre az emberbe, mint Ő, aki a teremtményt lelke legbensőbb pontján érintheti meg. Csak az egyes ember üdvözítéséhez nem kellett volna sem Egyház, sem üdvtörténet, sem Megtestesülés vagy Isten szenvedése a világban. De éppen ide kapcsolható az a megállapítás, amely bennünket tovább vezet: a keresztség hit nem az atomizált egyesekből indul ki, hanem abból a felismerésből ered, hogy a csupán csak egyedi nincsen, hanem az ember csak az Egészbe kapcsolódó feszültségben létezik: az emberiséghez, a történelemhez, a kozmoszhoz fűződik, amint ez a „testben élő szellem”-nek megfelel és lényegéhez tartozik.

A „test” és „testi mivolt” elve, amely alá az ember tartozik, kettős jelentésű: egyfelől a test elválasztja egymástól az embereket, és áthatolhatatlanná teszi őket egymás számára. A test, mint a teret betöltő és zárt alakzat, lehetetlenné teszi azt, hogy az egyik egészen a másikban legyen; válaszvonalat emel, amely távolságot és határt képvisel, egymástól való távolságba kényszerít, ennyiben a test a disszociálódás elve. Másfelől azonban a testben való lét szükségképpen magába foglalja a történelmet és a közösséget is, mert, míg a tiszta szellem elgondolható mint szigorú értelemben vett magáért-való, addig a testi mivolt magával hozza az egymástól való leszármazást: az emberek valóságos és nagyon sokrétű értelemben egymásból élnek. Mert ha az egymástól-valóságot elsősorban fizikai értelemben vesszük (ehhez pedig elég annyi, hogy egymástól származnak és kölcsönös gondoskodás az élet egész területén sokszoros kapcsolatba hozza őket,) ez egy olyan létező számára, melynél a szellem mindig testben van jelen és csak mint test nyilvánul meg, azt jelenti, hogy a szellem – más szóval az egy és egységes ember – az egyetemes emberiséghez való tartozása által a közösség jegyeit hordozza.

Az ember úgy mutatkozik be előttünk, mint az a lény, amely csak a másiktól-valóságában létezhetik. Vagy használjuk *Möhler*, a nagy tübingeni teológus kifejezését: „Az ember, mint egész mivoltában relációban lévő lény, nem jut el önmaga által, és természetesen önmaga nélkül sem, önmagához.”³⁶ Még élesebben mondta ki ugyanezt *Möhler* kortársa, a müncheni bölcsele, *Franz von Baader*, azzal a megállapítással, hogy éppoly értelmetlenség, ha „Isten ismeretét és minden egyéb értelemmel bíró és értelmet nélkülöző lény ismeretét az önismeretből vezetjük le (az én-tudatból), mint ha a szeretetet az önszeretetből származtatjuk.”³⁷ Ezzel élesen elutasítja *Descartes* kiindulópontját, aki azzal, hogy a filozófiát az én-tu-

datban alapozta meg (Cogito, ergo sum; gondolkodom, tehát vagyok) döntően meghatározta az Újkor szellemének sorsát egészen a transcendentális-bölcselet mai formájáig. Ahogyan az önszeretet nem a szeretet ősi formája, hanem legfőljebb egyik leszármaztatott válfaja annak; amint a szeretet igazi sajátosságát csak úgy lehet megközelíteni, hogy mint vonatkozást, tehát a Más oldaláról kiindulva, fogjuk fel, ugyanúgy az emberi megismerés is csak mint „megismerttéválás”, mint „megismeréshez-segítés,” tehát ismét csak, mint a „Mástól-származó”, lehet valóságos. Nem a valóságos embert tekintem, ha csak az Én, az önmegismerés egyedüllétébe merülök el, mivel így már előre kizárom az ember önmagához jutásának lehetőségét, mint kiindulópontot, mint legsajátosabb mivoltát. Éppen ezért változtatta át *Baader* tudatosan és megokoltan a Descartes-i „Cogito ergo sum” elvét a következőképpen: „Cogitor, ergo sum” – tehát nem: „gondolkodom, tehát vagyok”, hanem: „mivel gondolt vagyok, azért létezem”; csakis abból, hogy megismertek, tudom megismeréseimet és önmagamat is megérteni.

Menjünk egy lépéssel tovább: az emberi lét minden dimenziójában együtt-lét, nemcsak a mindenkori jelen területén, hanem olyan módon, hogy minden egyes emberben az emberiség múltja és jövője is jelen van, és így, minél inkább utána gondolunk, az egész emberiség valósággal, egyetlen „Ádám”-nak bizonyul. Nem bocsátkozhatunk itt részletekbe. Néhány utalás is elég lesz. Csak azt kell tudatosítanunk, hogy szellemi életünk egészen a nyelvre, mint közegre épül; hozzáfűzzük, hogy a nyelv nem a ma terméke, a messi múltból ered, az egész történelem egyre tovább szötte és úgy hatol belénk, mint a jelen nélkülözhetetlen feltétele, sőt mint annak állandó része. Megfordítva pedig: az ember az a lény, aki a jövő felé fordulva él, aki gondokkal terheltén magát a pillanaton túl szüntelenül előre vetíti és nem is tudna tovább létezni, ha egyszerre megszűnnék számára a jövő.³⁸ Azt kell tehát mondanunk, hogy a csupán individuum, a reneszánsz emberi monasza, a tisztán „cogito-ergo-sum” értelmében létező – egyszerűen *nincs*. Az ember-lét csakis annyiban illeti meg az embert, amennyiben a történelem egészének szövedékében a nyelv és társadalmi kapcsolatok révén az egyesekkel szembekerül, akik viszont egzisztenciájukat a kollektív minta szerint valósítják meg, amelynek már előzőleg részesei voltak és amely önmegvalósításuk terét alkotja. Egyáltalán nem helytálló a német idealizmus felfogása, amely szerint minden ember saját szabadságának zérus-fokáról egészen új módon alkotja meg önmaga tervét. Egyáltalán nem olyan való, amely mindig újra a nulla pontnál kezdhet. Ami benne új és sajátos, azt csak az emberi lét számára előre megadott, őt minden felől formáló tényezők feszültségében képes érvényre juttatni.

Ezzel ismét visszatértünk a kiinduláskor fölvetett kérdéshez és most már annyit mondhatunk: Egyház és keresztény-lét a fentebb értelmezett ember-eszmével van kapcsolatban. Nem volna funkciójuk, ha csupán

emberi monaszok, a „cogito ergo sum” értelmében vett lények léteznének. Egyház és keresztény lét arra az emberre vonatkozik, akinek léte együtt-lét, és csak azokban a kollektív kapcsolatokban áll fenn, amelyek testi mivoltából következnek. Egyház és kereszténység végeredményben a történelem, az embereket összekötő kollektív szálak miatt léteznek. Csak ezen a szinten válnak érthetővé. Céljuk és értelmük, hogy a történelmet, mint történelmet szolgálják; áttörjék vagy átváltoztassák a kollektívum rácsokat, amely az emberi lét igazi helye. Az efezusi levél ábrázolása szerint Krisztus megváltó műve éppen abban áll, hogy a „hatalmakat és erőket” térdre kényszerítette, amelyekben Origenész, a szöveget továbbvezető értelmezésében azokat a kollektív hatalmasságokat látta, amelyek körülzárják az embert: a milió, a nemzeti tradíciók hatalmát; azt a közszellemet, mely az embert meghatározni, sőt tönkretenni is képes.³⁹ Olyan kategóriák, mint az eredeti bűn, a test feltámadása, a világitélet stb. csak erről az oldalról közelíthetők meg, mert hiszen az eredeti bűn éppen ennek a kollektív hálózatnak egy pontján található, amely mint előre magadott szellemi tényező megelőzi az egyesek egzisztenciáját, — nem pedig valamiféle biológiai átöröklés sorában, amelyet egyébként egymástól teljesen különálló egyedek alkotnak. Róla beszélni éppen azt jelenti, hogy egy ember sem kezdheti már a null-ponton, a „status integritatis”-nál (vagyis a történelemtől teljesen függetlenül). Senki sincs abban a sértetlen kezdeti állapotban, amelyben csak az volna a feladata, hogy szabadon kifejtse működését és megvalósítsa, ami benne jó; mindenki egy olyan bonyolult helyzetben él, ami saját egzisztenciájának része. A világitélet megint csak a kollektív szálak csomójára vonatkozó felelet. A feltámadás pedig azt a gondolatot fejezi ki, hogy az ember halhatatlansága csakis az emberek együttlétében, az emberben, mint együtt-létre alkotott lényben állhat fenn és gondolható el, amint ezt a továbbiakban még megfontolás tárgyává tesszük. Végül a megváltás fogalma is — mint már mondtuk — egyedül ezen a síkon nyer értelmet; nem az egyed különválasztott, monadikusan felfogott sorsára vonatkozik. Ha tehát a kereszténység valóságának megfelelő sikot keressük, amit — jobb megjelölés hiányában — összefoglalóan mint történetiséget jellemezhetünk, úgy a további körülírást alkalmazhatjuk: a keresztény lét legfőbb célkitűzése nem egyéni, hanem szociális karizma. Nem azért vagyunk keresztények, mert csak keresztények jutnak az üdvösségre, hanem azért vagyok keresztény, mert a kereszténység szolgálatának célja a történelemre irányul és annak szükségleteit elégíti ki.

Itt adódik az a nagyon döntő további lépés, amely először úgy tűnik, mint az előbbieket ellentéte, igazában azonban éppen ezek szükségszerű következménye. Ha ugyanis valaki azért keresztény, hogy az Egészért vállalt diakóniában részt vegyen, úgy ez egyszersmind azt is jelenti, hogy

éppen az Egészhez való vonatkozása miatt a kereszténység az *egyesből* kiindulva és az egyesre irányulva él, mert csak így, az egyedek révén történhet meg a milió diktatúrájának megtörése. Előttem úgy tűnik, hogy itt van az alapja annak, ami a többi világvallások és a mai ember számára megfoghatatlan, hogy tudniillik a kereszténységben végeredményben *minden egyetlen* egyedhez, a Názáreti Jézushoz, az emberhez, van kötve, akit a milió – a közvélemény – feszített keresztre és aki kereszttje által éppen az „általános alanynak”, az anonimitásnak hatalmát törte meg, amely az embert fogságban tartotta. Ezzel szemben csak ennek az egyetlen egyednek a neve áll: Jézus Krisztus, aki arra szólítja fel az embert, hogy kövesse Őt, azaz vegye fel kereszttjét, megfeszítette győzze le a világot és így járuljon hozzá a történelem megújításához. Éppen azért, mert a kereszténység a történelmet a maga egészében érinti, felhívása radikálisan irányul az egyén felé; éppen ezért kapcsolódik az egész az egyénhez, az *egyetlenhez*, akiben megszűnt az erőknek s hatalmasságoknak való kiszolgáltatottság. Ismét másként: mert a kereszténység az Egészre vonatkozik és csak a közösség felől és arra irányulva érthető meg, mert nem az elszigetelt egyesek üdve, hanem az Egész szolgálatába állít, ami elől senki nem menekülhet és nem is szabad kivonnia magát. Éppen ezért tartalmazza a kereszténység végső radikalitásában az „egyes” principiumát. A hallatlan botrány, hogy egyetlen egyén: Jézus Krisztus, a hit szerint, a világ üdvössége, *itt* mutatja meg szükségyszerűségének alapját. Az egyén jelenti az Egész üdvösségét, és az Egész üdvét csakis az egyéntől nyerheti, aki *valóban* egyéni, és éppen ezért többé nem létezik csak önmagáért.

Úgy hiszem itt lesz érthető, hogy más vallásokban miért nincs ilyen, az egyénre való visszautalás. A hinduizmus végső soron nem az Egészet keresi, hanem az önmagát megváltó egyént, akinek menekülnie kell a világból, a „végzet” örökké forgó kerekétől. Mivel legmélyebb célkitűzésében nem az Egészet akarja, hanem csak az egyest kívánja megváltatlanságából kimenteni, – nem ismerhet el egyáltalán *más* valakit, aki az *én* számára jelentőséggel bír és az üdvösséget illetően döntő szerepe volna. Ilyen módon az Egész értékének megszüntetésével az egyén értékét is leszálítja, mivel a „más-ért” kategóriája megszűnt.⁴⁰

Ha összefoglaljuk mindezt, úgy eddigi megfontolásaink eredményeként megállapíthatjuk, hogy a kereszténység a testben létező szellem és történetiség elvéből indul ki, az Egész síkján gondolható el és csak itt van értelme; de éppen ezért mondja ki az „egyen” principiumát, ami egy szersmind botránya is, – mégis itt tűnik ki benső szükségyszerűsége és ésszerűsége.

2. A „más-ért” elve. A keresztény hit az egyessel szemben állít fel követelményeket, őt az Egészért akarja és nem önmagáért, – így az „ért”

szóban a keresztény egzisztencia sajátos alaptörvénye fejeződik ki: ez a következtetés adódik kényszerítő erővel az eddigiekből. Ezért a kereszténység legfölségesebb Szentségében, amely a keresztény istentisztelet középpontját alkotja, Jézus Krisztus egzisztenciája mint „a sokakért” – az „értetek” adott lét van megjelölve⁴¹, mint a nyílt egzisztencia, amely minden egyesnek egymással való közösségét a Benne való közösségben teszi lehetővé és hozza létre. Így – mint láttuk – Krisztus egzisztenciája mint mintakép, a kereszten megnyitott voltában teljesül és lesz tökéletessé. Ezért mondhatja, halálát előre jelezve és értelmezve: „Megyek és újra eljövök hozzátok.” (Jn. 14, 28). Azzal, hogy elmegyek, az egzisztencia válaszfala, amely most elhatárol, leomlik, és így ez a távozás igazi jövetelemet jelenti, amelyben megvalósul az, ami sajátosan vagyok, – mindent az új lét egységébe foglalok, nem határ, hanem egység vagyok.

Az egyházatyák innen kiindulva magyarázták az Úrnak a keresztfán kiterjesztett karjait. Elsősorban a keresztény imádság gesztusának ösfarmáját látták benne, az *orante* tartását, amint a katakombák falképein megindítóan magunk előtt találjuk. A Megfeszített karjai mint az imádás kifejezése van előttünk, de az imádás maga ugyanakkor új dimenziót nyer, amely Isten keresztény módon való megdicsőítésének sajátos tartalmát alkotja: ezek a kitárt karok imádatot fejeznek ki éppen azért, hogy az emberek iránti teljes odaadást mutatják, azért, hogy az ölelés, a teljes és osztatlan testvériség gesztusai. A keresztfelől nézve ismerte fel az atyák teológiája a keresztény imádság gesztusában szimbolikusan az imádás és testvériség egységét, ami az emberekért vállalt szolgálat és Isten dicsőítésének elválaszthatatlanságát fejezi ki.

A keresztény-lét lényegében az önmagáért való létből a másokért-létbe való átmenetet jelenti. Így lesz világossá az is, mit kell gondolni a számunkra gyakran olyan idegennek tűnő „kiválasztottság” fogalmán. Nem az egyes embert önmagában meghagyó, a többiektől elválasztó kedvezményezést akarja mondani, hanem a hivatás közösségébe való belépést, amelyről az előbb már szó volt. Ennek megfelelően a kereszténység alapját képező döntés: a keresztény lét elfogadása, az én-re való összpontosítás elutasítása és Krisztusnak az Egész felé forduló létmódjához való csatlakozás. Ugyanez az értelme a keresztfán való követésnek is, ami egyáltalán nem magánátlatosság, hanem ahhoz az alapgondolathoz tartozik, hogy az ember, énjének elszigetelt nyugalma elhagyva, eltávolodik önmagától, hogy mintegy énjének ilyen keresztfelhúzása által a Megfeszített nyomába lépjen és másokért éljen. Különben is, az üdvtörténet nagy alakjai, egyben a keresztény kultusz kiemelkedő példái, éppen ennek a „más-ért” alapelvnek kifejezési formái. Gondoljunk például az Exodus (kivonulás) vagy Ábrahám képére: messze túlmenően az üdvtörténet klasszikussá vált Exodusán, az Egyiptomból való kivonuláson, megma-

rad az az központi gondolat, amely alapvető jelentőségű az Isten népe, s annak minden egyes tagja számára: mindnyájan az önfelülmúlás szüntelen Exodusára vannak hivatva. Ugyanez tükröződik a Pascha képében, amelyben a keresztény hit Jézus keresztiének és feltámadásának titkát az Ószövetség kivonulás-gondolatával kapcsolta össze.

János az egészet egy, a természetből vett képben adja vissza. Ezzel az üdvtörténeti és antropológiai láthatár kozmikusá tágul: amit itt a keresztény élet alapstruktúrájaként nevez meg, az alapjában már a teremtés jegyét viseli magán. „Igazán mondom nektek, ha a gabonaszem nem hull a földbe és nem hal meg, egyedül marad, — ha azonban elhal, sok gyümölcsöt hoz.” (Jn. 12, 24) Már a kozmikus területen érvényben van a törvény, hogy csak a halál, önmagunk elvesztése által, keletkezik az élet. Ami tehát így a teremtésben feltűnik, az az emberben teljesül, majd pedig *az ember mintaképében*, Jézus Krisztusban: a gabonaszem sorsát vállalva, az áldozattá váláson át, önmaga általvertségében és elvesztésében, nyílik meg az igazi élet. A vallástörténet tapasztalatai alapján, amelyek éppen ezen a ponton különösen közelről érintik a Biblia tanúságát, azt állíthatnánk: a világ áldozatból él. Azok a nagyszerű mítoszok, amelyek tudni vélik, hogy a kozmosz valami ősrégi áldozatból épült fel és hogy a kozmosz még mindig az önkéntes áldozatból nyeri életét, az áldozat felé irányul,⁴² így nyernek érvényt és igazságot. Az ilyen mítikus képek révén tűnik elő a keresztény Exodus elve: „Aki szereti életét, elveszíti azt, aki azonban nem törődik életével ezen a világon, az örök életre őrzi meg azt” (Jn. 12, 25; vö. Mk. 8, 35 és paralel szövegek). Befejezésül meg kell mondani, hogy az ember bármiféle önfelülmúlása együttvéve sem lehet soha elégséges. Aki csak adni akar és nem hajlandó elfogadni valamit, aki csak másokért akar létezni és nem fogadja el, hogy ő maga is abból az ajándékból él, amely nem követelhető meg, amely nem igényelhető és a többiek mások-ért-valóságát jelenti, az félreismeri az emberi létmód alapvető jellegét, sőt, az egymásért-valóság igazi értelmét hiúsítja meg. Az önfelülmúlás akkor hoz gyümölcsöt, ha azt mások elfogadják, ha végső soron elfogadja az, aki az egész emberiséghez viszonyítva az igazi Más, és ugyanakkor egészen egy és ugyanaz vele: Jézus Krisztus, az Isten-ember.

3. Az „*Inkognitó*” törvénye. Az a tény, hogy a más-ért-valóság elvét az emberi egzisztencia döntően fontos vonásának kell tartanunk és hogy ez a szeretet elvével azonosulva az isteninek e világban való megjelenülésének sajátos helye, — ismét új következménnyel jár. Az következik ugyanis ebből, hogy Isten egészen-más-léte, amelyet az ember önmagától is megsejthet, Isten totálisan más-voltában, teljes megismerhetetlenségében nyilvánul meg. Azt jelenti tehát, hogy ami Istenben el van rejtve, amivel

az embernek számot kell vetnie, – az most megérinthezőségének, a Megfeszített szemelláthatóságának botrányává lesz. Másként kifejezve: az következik belőle, hogy Isten, az Első, a világ Alfája, úgy jelenik meg, mint az Ómega, mint a teremtés ábécéjében a legutolsó betű, a legcsekélyebb a teremtmények között. Luther ezzel kapcsolatban mondja, hogy Isten „sub contrario” van elrejtve előttünk, azaz éppen abban, ami Isten ellentétének látszik. Ezzel kiemeli a negatív teológiának a kereszt látószögéből meghatározott keresztény formája és a bölcséleti gondolkodás negatív teológiája közötti különbséget. Már a filozófia is, tehát az embernek Istenre vonatkozó saját erejéből való eszmélődése, arra a felismerésre vezet, hogy Isten az, aki egészen Más, az egészen elrejtett és semmivel össze nem hasonlítható. „Szemeink olyan homályosak, mint az éji madaraké, ha arra tekintünk, ami önmagában a legvilágosabb” – mondotta már *Arisztotelész*.⁴³ A Jézus Krisztusban való hit alapján csakugyan azt válaszoljuk: Isten az egészen Más, a Láthatatlan, a Megismerhetetlen. De amikor igazán annyira más módon, annyira felismerhetetlenül, istenségében láthatatlanul lépett elénk, ez nem az általunk várt és előre kiszámított más-volt és idegenség, hanem igazán az Ismeretlen maradt. De nem ez kellett-e, hogy Őt, az igazán Mást jellemezze, aki a mi számításainkat is meghiúsítja és így magát, mint az egyetlen valóban Mást mutatja meg?

Ebből kifolyóan az egész Szentírásban mindig újra meg újra találkozunk Isten kétféle megjelenési módjával ebben a világban.⁴⁴ Isten először csakugyan a kozmosz erőiben ad tanúságot magáról. A nagyság, a valamennyi érzékünket túlhaladó, de mégis összpontosító világ-Logosz, Őrá utal, akinek gondolata ez a világ; Őrá, aki előtt a népek olyanok, mint „vödörre tapadó cseppek”, „mint porszemek a mérlegen” (Iz. 40, 15). A mindenség valóban Teremtőjére utal. Bármennyire is húzódozunk az istenbizonyíték elöl, bármilyen megokoltan hoz fel ellenvetéseket: a bölcséleti reflexió az egyes lépések ellen, mégis érvényben marad, hogy a világon, szellemi struktúráján keresztül, a Teremtő Ős-gondolat és annak mindent hordozó ereje csillan fel.

Ez azonban csak egyik módja annak, ahogyan Isten megjelenik a világban. A másik jel, amelyet magáról adott, és amely Őt igazabban mutatja meg, sajátosságában, éppen azzal, hogy elrejtí, az alacsonyrendűségben adott jel, mely kozmikus kvantitatív szempontból mérve egészen jelentéktelen, egyenesen a pusztaság. A földkerekség, – Izrael, – Názáreth, – Kereszt, – Egyház: ezt a sort kell megneveznünk, amelyben Isten egyre inkább a jelentéktelen valóságokban merül el, a látszat szerint, és éppen így egyre inkább saját mivoltának megfelelően nyilatkoztatja ki Önmagát. A Föld, ez a semmiség a kozmoszban, az első, amely a kozmi-

kus isteni működés helye. Majd Izrael, amely a hatalmak között semmi, lesz megjelenésének színhelye ebben a világban. Názáreth, ismét semmi-bevett hely Izraelben, lesz végleges eljövételének állomása. Itt van végül is a keresztt, amelyre felfeszítették vereséget szenvedett ember-voltát, — itt van az a pont, ahol Istent közvetlenül megérinthetjük. Végezetül az Egyház, történelmünknek ez a sokszor kétségbevonható alakulata, igényli azt, hogy a Kinyilatkoztatás végleges helyének tekintsük. Nagyon is tudatában vagyunk ma annak, milyen kevésbé szűnt meg benne az Isten-közel-ség elrejtett mivolta. Éppen amikor a reneszánsz egyházfejedelemeinek pompájában azt hitték, hogy eltörlik ezt a rejtettséget és közvetítés nélkül a „mennynország ajtaja” és „Isten Háza” lehet, — ismét, majdnem nagyobb mértékben, mint azelőtt, Isten „inkognitójának” mutatkozott, akit alig-alig lehetett a háttérben felfedezni. Így az lett Isten jele, ami kozmikusán és evilági módon semmiség, amiben az egészen Más megmutatkozik, ami várakozásainkkal egybevetve ismét csak a teljesen Megismerhetetlen. A kozmikus „semmi” az igazi „Minden”, mert a valóban, sajátosan isteni épp a „másért-valóság”.

4. A túláradó fölösleg törvénye. Az Újszövetség etikai tételei között áthidalhatatlannak látszó feszültség van: kegyelem és étosz, megbocsátás és teljes emberi erőfeszítést kívánó igény között, — az ember mindent ajándékként kap, mintegy minden az ölébe hull, mert önmagától semmire sem képes, ugyanakkor teljes mértékben oda kell ajándékoznia önmagát, egészen a hallatlan követelmény teljesítéséig: „Legyetek tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes” (Mt. 5, 48). Ha valaki ezek között a pólusok között, amelyek valósággal izgalomba hoznak, mégis kapcsolatot keres, az rátalálhat a szentpáli teológiában, de az első három evangéliumban is a „perisseüma” szóra, amely túláradó bőséget, fölösleget jelent, — amelyben a kegyelem és a követelmény témája kapcsolódik és fonódik össze egymással.

Hogy ezt az elvet helyesen értsük, ragadjuk ki a Hegyibeszéd közép-ponti helyét, amely ott mint felirat és egyben mint a hat nagy antitézis összefoglaló jellemzése szerepel („A régieknek mondatott... Én azonban mondom nektek...”), melyekben Jézus a második törvénytábla új megfogalmazását adja. A szöveg így hangzik: „Mondom nektek: ha vallásosságtok nem lesz bőségesebb, mint az írástudóké és farizeusoké, nem mentek be az Isten országába” (Mt. 5, 20). Ez a kijelentés először is azt jelenti, hogy minden emberi megigazultság elégtelennek bizonyul. Ki dicsekedhetnék igazán azzal, hogy valósággal és fenntartás nélkül lelke mélyéből magáévá tette az ezeknek a követelményeknek megfelelő lelkületet, hogy azokat legbensőbb mivoltukban teljesítette, tartalmukat kimerítette, sőt ezt túláradó bőségben tette? Az Egyházban megvan ugyan a „tökéletesség

állapota”, amelyben valaki magát a parancsokon túl, a túláradó tökéletes-ségre kötelezi. Akik azonban ehhez tartoznak, éppen a legkevésbé fogják tagadni, hogy mindig újra kell kezdeniük és tele vannak elégedetlenséggel. A „tökéletesség állapota” igazában az ember állandó tökéletlenségének drámai kifejezése.

Aki nem elégszik meg ezzel az általános utalással, az olvassa el a Hegyi-beszéd sorait (5, 21-48), hogy megrendülve érezze a lelkiismeretvizsgálat szükségét. Ezekben a mondatokban lesz láthatóvá, mit jelent, ha valaki a tízparancsolat második táblájának első pillanatra egyszerűnek tűnő mondatait egészen komolyan veszi. Most ezek közül hármat említünk: „Ne ölj. Ne törj házasságot. Hamisan ne esküdj”. Első pillanatra igen könnyűnek tűnik, hogy az ember ezután nyugodtnak érezze magát. Végeredményben nem ölt meg senkit, nem követett el házasságtörést, nem terheli hamis eskü. Amikor azonban Jézus teljes mélységükben világítja meg ezeket a követelményeket, akkor látjuk, hogy az ember haraggal, gyűlölettel, engesztelhetetlenséggel, irigységgel és bűnös kívánsággal is részese lesz ezeknek a cselekedeteknek. Megértjük, hogy mennyire belegabalyodik az ember, látszólagos erkölcsössége ellenére, a világ erkölcstelenségébe. Ha a Hegyibeszéd szavait komolyan olvassa valaki, ugyanaz történik vele, mint az olyan emberrel, aki az elfogult pártosságtól a valóság felé közeledik. A fehér vagy fekete, amelyben az embereket nézni szokta, az általános félhomály szürkéségébe megy át. Belátható, hogy az emberek között nincs éles fehér-fekete, és hogy a fokozati különbségek széles skálája ellenére, mindnyájan valamiképpen félhomályban vannak. Más képet használva azt mondhatnánk, hogy a „makroszkópikus” sávban a morális különbségek teljes mértékben megtalálhatók ugyan, ám a mikrofizikai, mikromorális szemlélet itt is árnyaltabb képet kap, ahol a különbségek kérdésessé válnak: egyáltalán nem lehet szó az erkölcsi élet túláradó bőségéről.

Amennyiben az emberen múlna, senki sem léphetne be a mennyek országába, vagyis az igazi, teljes megigazultság birodalmába. A mennyek országa üres utópia maradna. És valóban, *szükségképpen* üres utópia marad, amíg csak az emberi jóakaratot vesszük figyelembe. Sokszor hallhatjuk: elég volna egy kis jóakarát és minden szép és jó volna a világon. Igaz, egy kevés jóakarát csakugyan elég volna, az emberiség tragédiája azonban éppen az, hogy pontosan ehhez nincs elég ereje. Igaza volna tehát *Camus*-nak, amikor Sisyphost tekinti az emberiség jelképének, aki mindig újra próbálja a követ a hegyre felgörgetni, az pedig mindig újra kicsúszik kezeiből? Ami az ember képességeit illeti, a Biblia épp oly józan, mint *Camus*, mégsem áll meg a pusztá kételkedésnél. Számára az emberi megigazulás és egyáltalán az emberi képesség végessége azt fejezi ki, hogy az ember a szeretet ingyenes ajándékára van utalva,

amely váratlanul föltárl előtte és őt magát is megnyitja. Enélkül a maga „igazságában” elzárva, megigazultság nélkül maradna. Csak aki elfogadja az ajándékot, az találja meg önmagát. Ilyen módon, ha kereszttüllátunk az ember „igazságán”, egyszersmind az Istentől nyert megigazultság nyílik meg előttünk, amelynek túlárádása Jézus Krisztus. Ő a kényszerűséget messze felülmúló, nem számítgató, hanem valóban túlárádó igazsága Istennek, az a „mégiscsak”, amely mindennél nagyobb szeretete által végtelenül felülmúlja az ember kudarcát.

Ennek ellenére az egésztest teljesen félreértenénk, ha ebből az ember leértékelésére akarnánk következtetni, mondván: így tehát e nélkül minden tökéletesen mindegy és az igazságosság, jószág keresése Isten előtt értelmetlen. Egyáltalán nem így van! — Azt kell rá válaszolnunk: mindennek ellenére és éppen ezen megfontolások alapján érvényben marad az a felszólítás, hogy túlárádó értékekkel rendelkezünk, jóllehet a tökéletességet lehetetlen megvalósítanunk. Mit jelenthet ez? Nem tartalmaz ellentmondást? Röviden annyit jelent, hogy az még nem keresztény, aki mindig azt számolgatja, mennyit kell még megtennie ahhoz, hogy éppen elég legyen és néhány kazuisztikus mesterfogással fehér mellénye tiszta maradjon. Az is, aki ki akarja számítani, hogy hol végződik a kötelesség és hol szerezhet rendkívüli érdemeket valamely „opus supererogatorium” (a kiszabott mértéket túlhaladó cselekedet) által, — nem keresztény, hanem farizeus. Kereszténynek lenni nem annyit jelent, hogy a kötelességek meghatározott mennyiségét teljesítjük, vagy esetleg — mint különösképpen tökéletesek — a kötelesség teljesítését biztosító határon is túlmegyünk. Az a keresztény, aki tudatában van, hogy ennek ellenére is, minden esetben először is ajándékból él; következésképpen bármilyen igazságosság csak annyit jelenthet, hogy az ember maga is ajándékozóvá lesz, mint az a koldus, aki hálásan a kapott adományért, maga is nagy-lelkűen adakozik. Aki csak számítgatással gyakorol igazságot és azt hiszi, hogy maga teremtheti meg tökéletességét, hogy képes sajátmagát egészen kialakítani, — az nem részesülhet a megigazulásban. Emberi megigazultság csak a saját igényekről való lemondásban, Isten és ember iránti nagylelkűségben lesz teljessé. Ez az igazságosság nyilvánul meg a „bocsáss meg, miképpen mi is megbocsátunk” kérésében, amely a keresztény módon felfogott emberi igazság sajátos formulája: kész a továbbajándékozásra, mert hiszen maga is a bocsánat elnyeréséből él.⁴⁵

Az Újszövetség szemszögéből nézve a túlárádó bőség témája arra a másik gondolatmenetre vezet, amelyben értelme teljesen világossá lesz. A kifejezés a kenyérszaporítás csodája kapcsán fordul újra elő, ahol a hét kosárnyi „fölösleg”-ről történik említés (mk. 8, 8). A kenyérszaporításról szóló elbeszélés lényegéhez tartozik, hogy a túlárádó fölösleg, a szükségesnél több, gondolatához és valóságához nyisson utat. Ezzel

kapcsolatban rögtön eszünkbe jut a jánosi hagyománynak egy hasonló csodatette: a víz borrá változtatása a kánai menyegzőn (Jn. 2, 1-11). Itt ugyan nem szerepel a „túláradó fölösleg” kifejezés, de annál inkább az a valóság, amelyre utal: az átváltoztatott bor az evangélium adatai szerint 480-700 liternyi mennyiséget tehet ki, ami privát alkalmakkor egészen szokatlan. Márpedig az evangélista célkitűzése értelmében mindkét szakasz a keresztény kultusz középpontjára, az Eukarisztiára utal. Az isteni ajándék túláradásáról tanúskodnak, amely végtelenül felülmúl minden szükségletet, mindent, amit jogosan kívánni lehet.

Ilyen módon eukarisztikus vonatkozásuk révén végeredményben magára Krisztusra mutatnak: Krisztus az, akiben Isten végtelen bőkezűséggel ajándékozza önmagát. Ahogyan pedig a „más-ért valóság” elvével kapcsolatban már láttuk, mindkettő a teremtés struktúrális törvényszerűségét tünteti fel: egy élet megtartása érdekében sejtek millióit pazarolja; az egész világmindenséget pazarolja arra, hogy a szellem, az ember számára helyet teremtsen. A túláradás Isten kezenyoma a teremtésben; „mert Isten nem mérték szerint megszámlálva adja adományait”, amint az atyák mondják. A túláradás egyszersmind az üdvörtörténet alapja és formája, ez pedig végső soron nem más, mint az a lélekzetelállító folyamat, amelynek során önmaga megfoghatatlanul bőkezű odaajándékozásával nemcsak egy világot, hanem saját magát is feláldozza, hogy az embert, ezt a porszemet, az üdvösségre vezesse. E szerint túláradó bőség az üdvörtörténet igazi definíciója. Az örökké csak számlálgató értelem mindig is képtelenségnek találja, hogy az emberért maga Isten adta oda magát. Csak aki szeret, az képes a szeretet dőreségét megérteni, amely előtt a pazarlás törvényszerű, a túláradó fölösleg az egyedül elégséges. És mégis, ha igaz az, hogy az egész teremtés a fölöslegből él; hogy az ember olyan lény, akinek szüksége van a fölöslegre, hogyan csodálkozhatunk akkor azon, hogy a Kinyilatkoztatás a „fölösleg” és éppen benne a szükséges, az isteni: a szeretet az, amiben az egész mindenség értelme teljesül?

5. *Végérvényesség és remény.* A keresztény hit szerint Krisztusban megvalósult az emberek üdvössége; benne kezdődött meg, visszavonhatatlan érvénnyel az ember igazi jövője, amely jövődő volta ellenére már valóságos, így jelenünknek egy részét alkotja. Ez a tétel a végérvényességnek azt az elvét foglalja magában, amelynek nagy jelentősége van a keresztény létet, illetőleg a keresztény egzisztenciát alkotó döntés módját tekintve. Próbáljuk ezt behatóbban kifejteni. Az előbb állapítottuk meg, hogy Krisztus az ember már most megkezdett jövője, már feltáruuló végérvényessége. Az iskolás teológia nyelvén úgy fejezték ki ezt, hogy Krisztussal lezárult a Kinyilatkoztatás. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy Isten az igazságok egy bizonyos mennyiségét közölte velünk, majd pedig el-

határozta, hogy nem tesz hozzá újabbakat. Nem, sokkal inkább az az érteleme a kifejezésnek, hogy Isten dialógusa az emberrel, Isten leereszkedése az emberiséghez Jézusban, az emberben, elérte célját. Ebben a dialógusban nem arról van szó, ez a dialógus nem arra irányul, hogy *valamit*, és pedig sokfélet közöljön, hanem hogy a Szóban Isten saját magát közölje. A cél tehát nem akkor valósult meg, amikor ismeretek lehető legnagyobb mennyiségét adta át, hanem akkor, amikor a Szóban a két személy. „Te” és „Te”, érintkezésbe lépett. Célja és érteleme nem valami harmadikban, a tárgyi tudásban van, hanem magában a párbeszédet folytató társban. Egyesülést jelent ez. Az ember-Jézusban pedig Isten végérvényesen kijelentette magát. Ő maga az Ige, és mint Isten Igéje, Ő maga az Isten. A Kinyilatkoztatás nem azért ér véget itt, mert Isten azt – pozitívistikus értelemben – lezárta, hanem mert célját elérte, vagy mint Karl *Rahner* mondja: „Semmi újat nem közöl többé, nem mintha semmi közlendője nem volna már, hanem mert mindent kijelentett, mindent megadott a „Szeretett Fiúban”, akiben Isten és a világ találkozott”.⁴⁶

Ha pontosabban szemügyre vesszük a mondottakat, úgy a továbbiakra eszmélünk. Hogy Krisztusban a Kinyilatkoztatás és az emberiség elérte célját, mert isteni és emberi lét benne érintkeznek és egyesülnek, az egyzersmind azt is jelenti, hogy az elért célt nem merev határvonal, hanem a nyitottság jellemzi. Mert az egyesülés, amely azon a ponton történt, amelyet a Názáreti Jézusnak nevezünk, el kell hogy érjen az egész emberiséghez, az egész, egyetlen „Ádámhoz”, hogy azt Krisztus Testévé változtassa. Amíg ez a totalitás nem valósul meg, amíg egyetlen pontra rögzítve marad, addig az, ami Krisztusban teljesült, kezdet és befejezés. Az emberiség nem tud tovább és feljebb jutni, mint Ő, mert Isten van legelöl és a legmagasabban; a Krisztuson túlmenő, látszólagos haladás nem lehet más, mint zuhanás a semmibe. Az emberiség nem haladhatja túl – mert Krisztus a Vég; de mindenképpen hozzá kell kapcsolódni – és ennyiben Ő az igazi kezdet.

Nem szükséges, hogy itt a múlt és jövő egymásbafonódását újra végig gondoljuk, amely a keresztény tudat számára adódik; nem kell arra reflektálnunk, hogy a keresztény hit visszatekintése a történeti Jézus felé egyben előretekintés az új Ádámra – a jövőre, amely a világ és az ember számára egyaránt Istentől származik. Mindezt végiggondoltuk már az előzőkben. Most másról van szó. Az a tény, hogy Isten véglegesen döntött az ember ügyében, azt jelenti, hogy a hit meggyőződése szerint a végérvényesség már jelen van a történelemben, jóllehet a jövődőt nem zárja ki, hanem megnyitja számunkra. Ennek ismét az a következménye, hogy az ember életében is kell valami végérvényesnek, visszavonhatatlannak lennie, mindenekelőtt azon a ponton, ahol az isteni örökérvényűséggel találja szembe magát, amiről éppen beszéltünk. Az a bizonyosság, hogy ez a

végérvényesség létezik, és hogy éppen ebben adódik az ember számára nyitott jövőendő, jellemző az egész kereszténységnek a valósághoz való viszonyulására: lehetetlen, hogy a keresztény az aktualizmus zárt körében keringjen, amely csak a mindenkori jelenre irányul és sohasem jut el ahhoz, ami végleges. Ellenkezőleg, biztos, hogy a történelem mindig tovább halad; a haladás pedig megkívánja az irányvétel véglegességét — éppen ez különbözteti meg a körforgástól, amelynek soha sem lehet vége. A keresztény lét visszavonhatatlansága a középkorban úgy mutatkozott meg, mint a „harmadik ország” eszméje elleni küzdelem: az eddigi kereszténység, az ószövetségi „Atya országa” után, a második országot, a Fiút, képviseli, amely ugyan már jobb, mégis fel kell, hogy váltsa a harmadik országot, a Lélek korszaka.⁴⁷ A keresztény hit Istennek Jézus Krisztusban való emberré válásában nem egyeztethető össze egy „harmadik ország” eljövételének hitével; ugyanis hisz ennek az eseménynek végleges voltában, éppen ezért jól tudja, hogy nyitott a jövőendő felé.

Már előbb érintettük, hogy ennek az egyesek életére vonatkozóan is döntő jelentőségű következményei vannak. Annyit jelent, hogy a hit véglegesen lefoglalja az embert és ezt nem változtathatja meg valamely, az Atya országának nevezett gyermekkor és a Fiú országának tartott ifjúkor után majd egyszer bekövetkező, felvilágosult kora a Léleknek, amelyben az ember csak saját értelmének engedelmeskedik, és ezt közben a Szentlélek adományának akarja feltüntetni. Biztos, hogy a hit is különböző korszakokon és fokozatokon át halad, de éppen ezzel mutat rá az emberi lét maradandó alapjára, amely mindig egy és ugyanaz. Ebből adódik az is, hogy a hitnek végérvényes tételei is vannak, — dogma és hitvallás, — amelyekben ez a benső végérvényesség mutatkozik meg. Ez ismét nem jelentheti, hogy ezek a formulák a történelem folyamán nem táruhatnak fel mindig jobban és nem kaphatnak újabb kiegészítő értelmezést, hiszen az egyes ember is, életpasztalatai nyomán, mindig újra megtanulja a hit megértését. Ez pedig ismét arra mutat, hogy az ilyen értesben és érlelődésben megmarad a meqértett igazság egysége.

Végül itt lesz világossá az is, hogy két ember kapcsolatának végérvényessége, amely a keresztény hit szerint a szeretet által valósul, vagyis a házasság véglegessége is itt gyökerezik. A házasság felbonthatatlanságát igazában csak az a hit értheti és valósíthatja meg, amely elfogadja Isten megváltozhatatlan döntését az emberiséggel kötött, Krisztusban való „házasság”-ra vonatkozóan. (vö. Ef. 5, 22-33). Ezzel a hittel áll vagy bukik a házasság felbonthatatlansága; ettől függetlenül tartósan éppúgy lehetetlen volna, mint ahogy e hitnek fényében okvetlenül szükség-szerű. És megint csak azt kellene mondani, hogy éppen ez a látszólag az élet egyetlen pillanatára rögzíthető döntés teszi lehetővé, hogy az ember előrehaladjon, fokozatosan birtokba vegye önmagát, míg ellenben

az ilyen döntések folytonos visszavonása mindig újra a kiindulóponttra veti vissza és olyan körforgásra ítéli, mely az örök ifjúság fikciójába rögzíti és megakadályozza teljes emberré fejlődésében.

6. Az elfogadás elsőbbsége és a keresztény pozitivitás. Az ember a kereszt által nyert megváltást: a Megfeszített, az egészen Megnyitott az ember igazi üdvössége. A keresztény hitnek ezt a középponti tételét igyekeztünk már más összefüggésben mai gondolkodásunk előtt megvilágítani. Ha most nem tartalom, hanem struktúra szempontjából vizsgáljuk meg, úgy azt fejezi ki, hogy az elfogadás elsőbbséget kap a cselekvés, a saját teljesítmény előtt, éppen akkor, amikor az ember végső rendeltetéséről van szó. Talán itt van a legmélyebb válaszvonal a keresztény reménység elve és annak marxista átalakítása között. Igaz, hogy a marxista principium is bizonyos passzivitás gondolatán alapszik, amennyiben szerinte a szenvedő proletariátus a világ megváltója. A proletariátusnak ez a szenvedése azonban, amely végül is az osztály nélküli társadalmat létrehozó változást hozná létre, konkrétan az osztályharc aktív formájában kell, hogy végbemenjen. Csak így lehet „megváltó” ereje, és így vezethet az uralkodó osztály hatalmának megtöréséhez és minden ember egyenlőségéhez. Ha Krisztus keresztje a másokért való szenvedést jelenti, úgy viszont a proletariátus szenvedése a marxista felfogás szerint mint osztályharc folyik le; ha a kereszt lényegében egyetlen ember műve az Egész érdekében, úgy ez a másfajta szenvedés lényegében a pártként szervezett tömegek ügye saját maguk érdekében. Így tehát a kiindulásnál megállapítható közelség ellenére az utak mindkét esetben ellentétes irányban haladnak.

Tehát a keresztény hit álláspontja ez: az ember a szó legmélyebb értelmében nem azáltal talál önmagára, amit saját maga tesz, hanem azáltal, amit kap. A szeretet ajándékára kell várnia, szeretet pedig csak ajándék lehet. Nem állíthatja elő saját maga mások nélkül; várnia kell rá, csak mások adhatják neki. Másként pedig nem lehet valaki *egészen* ember, csak ha *szeretik*, és engedi, hogy őt is szeressék. Hogy a szeretet az ember legmagasabb lehetősége és a lelke legmélyébe írt szükségyszerűség, továbbá hogy ez a legszükségesebb s egyszersmind a legszabadabb, kikényszeríthetetlen ajándék, ez éppen azt jelenti, hogy az ember üdvössége tekintetében arra van utalva, hogy mástól elfogadjon valamit. Ha elutasítja, hogy ilyen módon megajándékozzák, önmagát teszi tönkre. Bármely önmagát abszolutizáló tevékenység, amely saját magából önmaga akarja emberlétét megteremteni, önellentmondás. Louis *Evely* nagyszerűen foglalja össze ezt a felismerést:

„Az emberiség egész története tévelygés volt, Ádám hamis istenképe következtében törést szenvedett. Olyan akart lenni, mint az Isten. Remélem, hogy soha nem ebben láttátok Ádám bűnét...

Nemde Istentől kapott erre meghívást? Ádám csak hamis mintaképet követett. Azt hitte, hogy Isten csupán független, autonóm, önmagának elég Lét; és hogy olyanná legyen, mint Ő, fellázadt és engedetlen lett.

Amikor azonban Isten kinyilatkoztatta Önmagát, amikor istenségét akarta tanúsítani, akkor megmutatta kicsoda Ő: szeretet, gyöngédség, önmaga kiáradása, végtelen tetszés valaki másban, vonzódás és önmagának alávetése. Isten engedelmes volt, engedelmes egészen a halálig.

Abban a hitben, hogy Istenné lesz, Ádám teljesen eltávolodott Tőle. Magányába húzódott vissza, pedig Isten közösség volt.”⁴⁸

Kétségtelen, hogy mindez a cselekedetek, a tevékenység relativizálását jelenti; így érthető Szent Pál küzdelme a „cselekedetkből való megigazulás” ellen. Hozzá kell azonban tenni, hogy az emberi cselekvésnek ez a második helyre való besorolása egyszersmind annak benső felszabadítását jelenti: Az emberi tevékenység ugyanis csak nyugodt légkörben, függetlenségben, szabadon tud kibontakozni, másodrendű fontosságához illően. Az hogy az Istentől való elfogadást tekintjük elsőbrendűnek, egyáltalán nem ítélt passzivitásra: nem kívánja, hogy ölbe tett kézzel várakozzunk, amint azt a marxizmus szemünkre veti. Sőt ellenkezőleg, ez teszi lehetővé, hogy felelősségünk tudatában, de görcsös ragaszkodás nélkül, derűsen és szabadon végezzük – a megváltó szeretet szolgálatában – e világ feladatait.

Még más valami is adódik az említett elv alapján. Az elfogadás primátusa magába foglalja a kereszténység pozitivitását és rámutat annak benső szükségszerűségére. Megállapítottuk, hogy az ember azt, ami sajátosan őt illeti, nem a maga erejéből szerzi meg; nem úgy jut hozzá, mint saját maga alkotta produktumához: hanem akivel szabadon találkozik, s aki neki ajándékozza önmagát. De ha így áll a dolog, úgy az is igaz, hogy Istenhez való viszonyuk alapja nem lehet önmagunk alkotta elképzelés, elméleti felismerés, hanem megkívánja annak a valóságnak pozitív voltát, amellyel szemben állunk, s amely mint pozitív érték közelít felénk, hogy befogadjuk. Úgy tűnik előttem, hogy ebből kiindulva oltható meg a teológiában – hogy úgy mondjam – a kör négyszögesítése, így mutatható meg a keresztény adottság látszatra történeti esetlegességében a szükségszerű, a feltétlen, abban a pozitivitásban, amely mint külső történés gyakran megütközést kelt bennünk. Amit *Lessing* annyira hangsúlyozott: az esetleges tény igazsága (vérité de fait) és a szükségszerű ész-igazság (vérité de raison) között való ellentét, itt áthidalható. Az esetleges, a kívülről jövő az, ami az ember számára szükséges; csak a kívülről nyert ajándék nyitja meg őt bensőleg. Kell, hogy Isten a történelem egy alakjaként, inkognitóban legyen jelen – éspedig a szabadság szükségszerűsége alapján.

7. *Összefoglalás: a „kereszténység lényege”*. Az egészet összefoglalva szabad talán azt mondanunk, hogy a hat principium, amelyet vázlatosan igyekeztünk átgondolni, mintegy a keresztény egzisztencia szerkezetének formulájaként tekinthető, és egyszersmind a keresztény mivolt, a „kereszténység lényege” formulájának. Ezekben volna kifejezhető az is, amit – nagyon is félreérthető fogalmazásban – a kereszténység abszolút-voltára való igényének nevezünk. Hogy mit kell tulajdonképpen ezen érteni, az elsősorban ezekben kap megvilágítást: az egyes ember, a mások-ért-valóság, a végérvényesség és a pozitivitás elvében. Ezekben az alapvető kijelentésekben lesz érthető az a sajátos igény, ami a keresztény hit a vallástörténettel szemben támaszt és támasztania kell, ha önmagához hű akar maradni.

Még egy kérdés fennmaradt azonban számunkra: ha szem előtt tartjuk a hat elvet, melyeket a fentiekben végiggondoltunk, valószínűleg az történik velünk, mint a természetbölcselekkel, akik a létet alkotó őanyag után kutattak, és azt az úgynevezett elemekben vélték megtalálni. De minél tovább kutattak, annál több ilyen elem vált ismertté; ma pedig már száz fölött van a számuk. Amit az atomokban megtaláltak, az nem tekinthető a végsőnek. Bebizonyult, hogy ezek is elemi részecskékből vannak összetéve, amelyekből ismét olyan sokat ismertünk, hogy nem lehet ezeknél megállnunk, hanem tovább kell mennünk, hogy esetleg az őanyagot végül megtaláljuk. Hasonlóképpen felismertük a hat említett elvben a keresztény adottságok elemi részecskéit, nem kell-e mégis ezek mélyén a keresztény-lét egyetlen, egyszerű központját megtalálnunk? Léteznie kell ennek, és nézetem szerint az eddig mondottak után megállapíthatjuk, érzélgős frázisok veszélye nélkül, hogy a hat principium végső soron a szeretet egyetlen alapelvében vonható össze. Fejezzük ki nyersen, sőt talán félreérthető módon: nem a felekezeten hozzánk tartozó hitsorsos az igazi keresztény, hanem az, aki keresztény léte által valóban emberi síkra jutott. Nem az, aki a normák bizonyos rendszerét kizárólagosan és rabszolga-módra betartja, hanem az, aki szabaddá lett az egyszerű, emberi jószág gyakorlására. A szeretet principiuma természetesen – ha helytálló, – magába foglalja a hitet is. Csak így marad meg igazán az, ami. Mert a hit nélkül, amely – mint már tisztáztuk – annak kifejezése, hogy az ember végső soron befogadó kell, hogy legyen; hogy minden egyéni teljesítménye elégtelen, – a szeretet a maga erejéből véghezvitt tett volna. Maga magát szünteti meg és önmagától nyert megigazulással lesz: hit és szeretet tehát feltételezik és kölcsönösen megkövetelik egymás jelenlétét. Éppen úgy azt is állítanunk kell, hogy a szeretet elvében a reménység elve is jelen van, amely áttörve a pillanat és az egyed körét, az Egészre irányul. Ennek megfelelően megfontolásaink végül is Pál azon szavaihoz vezetnek, amelyekkel a kereszténység alappilléreit megjelölte: „Most pedig megmarad a hit, a remény és a szeretet, ez a három; a legnagyobb közöttük a szeretet”. (1 Kor. 13, 13).

MÁSODIK FEJEZET

KRISZTUS MEGVALLÁSÁNAK KIFEJTÉSE
A KRISZTOLÓGIAI HITTÉTELEKBEN

1. „Fogantaték a Szentlélektől, születék Szűz Máriától”

Jézus eredete titok. János evangéliumában ugyan a jeruzsálemiek azt hozzák fel Messiás-volta ellen, hogy órála tudják „honnét való; amikor azonban a Krisztus eljön, senki sem tudja, honnét való” (Jn. 7, 27). Jézus ezt követő beszéde azonban rögtön megmutatja, mennyire elégtelen Jézus eredetét illető állítólagos tudásunk: „Nem magamtól jöttem, hanem az küldött engem, aki Igaz, Ti pedig nem ismeritek Őt” (7, 28). Annyi biztos, hogy Jézus Názáretből származik. De mit tud az ember igazi eredetéről, ha csupán a földrajzi helyet tudja megadni, ahonnan jött? János evangéliuma mindig újra hangsúlyozza, hogy Jézus igazi eredete „az Atya”, hogy teljesebb mértékben és másként származik Tőle, mint bárki más, aki előtte Isten küldötte volt.

Jézusnak Isten titokzatos mivoltából való eredését, „amit senki sem ismer”, mutatják be Lukács és Máté az ún. gyermekség-történetben; nem azzal a céllal, hogy ezt a titkot feloldják, hanem ellenkezőleg, hogy hangsúlyossá tegyék azt. Mindkét evangélista, különösen Lukács, Jézus történetének kezdetét csaknem teljesen, az Ószövetség szavaival beszéli el, hogy ilyen módon az események benső jellege alapján tüntesse fel, hogy Izrael reménysége teljesült és beillesse azokat Isten és ember szövetségének egészébe. Az a szó, amellyel Lukács szerint az angyal a Szent Szűzet köszönti, azzal az üdvözléssel rokon, amellyel Szofoniás próféta a végső idők megszabadított Jeruzsálemét köszönti (Szof. 3, 14 skk), egyszersmind annak az áldásnak szavaival él, amelyekkel Izrael nagy asszonyaihoz intéztek (Bír. 5, 24; Judit 13, 18 sk). Máriát mint Izrael szent maradványát, mint az igazi Siont jellemzik ezek a kifejezések, a történelem sivar korszakaiban ezek felé fordult a nép reménysége. Lukács szövege szerint övele kezdődik az új Izrael, sőt: nemcsak hogy vele kezdődik, *ő maga* „Sion sértetlen leánya”, akiben Isten ezt az újat megkezdí.⁴⁹

Nem kevésbé jelentőségteljes az ígélet centrális kifejezése: „Szentlélek száll rád és a Magasságbeli ereje árnyékoz be. Ezért az, ami belőled születik, szentnek fog hivatni: Isten Fiának” (Lk. 1, 35). Izrael szövetségstörténetén túl az egész teremtetés felé tágu ki a szemhatár: Isten Lelke az Ószövetségben nem más, mint Isten teremtménye; Ő az, aki kezdetben a vizek fölött lebeg és a kaoszt kozmosszá alakítja (Ter. k. 1, 2); az Ő küldése által jönnek létre az élőlények (Zsolt. 104/ 103/ 30). Ami

tehát Máriában végbemegy, az az új teremtmény: Isten, aki a semmiből hívott létre mindent, most az emberiség körében valami újat kezd; Igéje testté lesz. A másik kép ebben a szövegben — „a Magasságbeli ereje árnyékozik be” — Izrael templomára és a pusztában felállított szent sátorra utal, ahol Isten jelezte a felhőben jelenlétét, fenségét elrejtve és kinyilvánítva egyszerre. (Kiv. 40, 34; 3 Kir. 8, 11). Amint Mária előbb mint az igazi „Sion leánya” szerepelt, ugyanúgy most úgy jelenik meg előttünk, mint a templom, amelyre a felhő leereszkedik és benne Isten lép be a történelembe. Aki magát Istennek rendelkezésre bocsátja, az eltűnik Vele együtt a felhőben, feledésbe merül, nem kelt feltűnést, de éppen így lesz dicsőségének részese.

Jézusnak attól a szűztől való születése, akiről az evangéliumok így beszélnek, minden „felvilágosult”-nak minden időben szemet szűrt. A források megkülönböztetésével igyekeznek az Újszövetség tanúságának értékét a minimumra csökkenteni, az ókor ahisztorikus gondolkodására való utalással a szimbólumok területére akarják áttenni, a vallástörténetbe való besorolással úgy akarják feltüntetni, mint egy mítosz változatát. A megváltást hozó gyermek csodás születésének mítosza valóban világszerte elterjedt. Az egész emberiség vágya szólal meg ebben; vágy a keménység és tisztaság után, amelyet az érintetlen szűz testesít meg; vagy az igazán anyai, az oltalmazó, az érett, a jóságos után. Végül az a reménység, amely mindig újra feléled, valahányszor ember születik a világra — az a remény és öröm, amit a gyermek jelent. Valószínűnek vehető, hogy Izrael is ismert ilyenfajta mítoszokat; Iz. 7, 14 („Ime, a szűz fogan...”) nagyon is jól értelmezhető volna ilyen várakozás kifejezéseként, bár a szöveg szó szerinti értelméből nem okvetlenül következik, hogy itt szigorú jelentésben szűzre gondoltak.⁵⁰ Ha a szöveget ilyen források alapján kellene érteni, úgy ez azt jelentené, hogy az Újszövetség az emberiség homályos reményeit a szűzre és anyára vonatkozóan magába olvasztotta volna. Az emberi történelem ilyen ősi motívuma biztosan nem lehet egészen jelentőség nélkül.

Egyszersmind azonban teljesen világos, hogy az Újszövetség szakaszainak, amelyek Jézusnak Szűz Máriától való születését beszélik el, közvetlen érintkezési pontjai nem a vallástörténet világában, hanem az Ószövetségben vannak. A Biblián kívüli hasonló elbeszélések mélységesen különböznek, szóhasználatuk és szemléletük tekintetében, Jézus születésének történetétől. A legfontosabb az a különbség, hogy a pogány szövegekben az istenség majdnem mindig mint termékenyítő, nemző erő, vagyis többé-kevésbé a nemiség színében jelenik meg, mint a megváltó gyermek fizikai értelemben vett apja áll elénk. Szó sincs erről az Ószövetségben: Jézus fogantatása Isten új teremtmény tevékenysége, nem pedig nemzés. Isten nem lesz biológiailag atyjává Jézusnak, és az Újszövetség, éppoly kevésbé, mint az Egyház teológiája sohasem tekintette ezt a szakaszt, ill. a leírt eseményt úgy, mint Jézus isteni mivoltának, istenfiúságá-

nak megokolását. Ez ugyanis éppen nem azt akarja kifejezni, hogy Jézus félig isten, félig ember, hanem a hit szemében mindig is az volt alapvető jelentőségű, hogy egészen Isten és egészen ember. Isten-léte nem vesz el semmit emberi létéből; ezt a téves utat követték az ókereszténység nagy tévtanítói: Arius és Apollinaris. Velük szemben erőteljesen hangsúlyozták Jézus emberi létének sértetlen teljességét, hogy elkerüljék a Biblia szakaszának az istenektől nemzett félistenekről szóló meséssel való összekeverést. Jézus istenfiúsága az Egyház hite szerint nem arra alapul, hogy nem volt emberi atyja; az isteni voltára vonatkozó tanítást egyáltalán nem érintené, ha Jézus szokásos emberi házasságból született volna. Hiszen az istenfiúság, amelyről a hit beszél, nem a biológia területére tartozó, hanem ontológiai tény; nem az időben végbemenő folyamat, hanem az isteni örökkévalóságban áll fenn: Isten mindenkor Atya, Fiú és Szentlélek; Jézus fogantatása nem azt mondja, hogy új Isten-Fia jön létre, hanem, hogy a Fiú Jézusban, az emberben, magához emeli az emberi teremtményt, úgyhogy Ő maga is mint ember „létezik”.

Mindezen nem változtat az a két kifejezés sem, amelyek a tájékozatlankokat könnyen félrevezethetnék. Nem azt tartalmazza-e a Lukács-féle elbeszélés, éppen a csodálatos fogantatás ígéretével kapcsolatban, hogy a születendőt „szentnek fogják nevezni, Isten Fiának” (Lk. 1, 35)? Nincs itt talán mégis az istenfiúság és a szűztől való születés összekapcsolva, — nem jutott-e ezzel a történet a mítosz útjára? Ami pedig az Egyház teológiáját illeti: nem beszélnek-e állandóan Jézus „fizikai” istenfiúságáról, feltárva ennek mítikus hátterét? Vegyük először az utóbbit. Jézus „fizikai” istenfiúsága kétségtelenül szerencsétlen és félreérthető kifejezőmód; arra mutat, hogy a teológiának kétezer év alatt még mindig nem sikerült fogalmi készletét hellénisztikus eredetű tojáshéjától megszabadítani. „Fizikai” — ez a jelző az antik „physis”, vagyis a természet, jobban mondva a „lényeg” értelmében szerepel. Valami lényeghez-tartozót akar mondani. „Fizikai istenfiúság” annyit jelent tehát, hogy Jézus nemcsak öntudata, hanem léte szempontjából is Istentől ered; így a szó ellentétet fejez ki azzal az elképzeléssel szemben, hogy Jézus csupán fogadott fia Istennek. Természetesen az Istentől-valóság, amire a „fizikai” jelző utalni akar, nem biológiai-generatív értelemben, hanem az isteni lét és annak örökkévalósága síkján értendő. Azt akarja mondani, hogy Jézusban Az vette fel az emberi természetet, aki öröktől fogva „fizikailag” (— valósággal, a lét síkján) az isteni szeretet hármasság kapcsolatában áll.

Mit mondhatunk tehát akkor, ha oly érdemes kutató, mint E. Schweizer ezzel a kérdéssel kapcsolatban így nyilatkozik: „Mivel Lukácsot nem érdekli a biológiai kérdés, következésképpen ő sem lépi át a metafizikai értelmezés határát.”⁵¹ Ebben a mondatban szinte minden téves. A legmegdöbbentőbb benne a biológia és metafizika hallgatólagos egyenlővé-

tétele. A metafizikai (léttani) istenfiúságot szemmel láthatóan biológiai leszármazásként érti félre, ezzel igazi értelmét valósággal a feje tetejére állítja: hiszen, mint láttuk, az egyenesen nyomatékos tiltakozás Jézus isteni eredetének biológiai felfogása ellen. Egy kicsit persze elszomorító, amikor külön kell magyarázni, hogy a metafizika síkja nem a biológiáé. A Jézus istenfiúságára vonatkozó egyházi tanítás nem a szűzi fogantatás vonalába illik, hanem az „Abba – Fiú” dialógus, vagyis a Szó és Szeretet vonalába, mely ott feltárul. A lét-eszme itt nem a biológia területét érinti, hanem a János-evangélium „Én vagyok” kijelentésére utal, mely, mint láttuk, a Fiú eszméjének egész radikális mivoltát kibontakoztatja – olyan radikalitást, amely sokkal inkább átfogó és messzebb ható következményekkel jár, mint a mítosz biológiai isten-ember gondolata. Előzőleg már mindezt részletesen átgondoltuk; itt csak azért kell még egyszer emlékezetünkbe idéznünk, mert az lehet a benyomásunk, hogy a mai korban a szűzenszületéssel és istenfiúsággal szemben megnyilvánuló idegenkedés tulajdonképpen mindkettő teljes félreértésén alapszik és azok téves kapcsolatbahozásán, és ma széles körökben tapasztalható.

Még egy kérdés maradt nyitva: a Fiú fogalma a Lukácsnál rögzített ígehirdetés történetében. Ha erre feleletet találunk, úgy eljutunk az eddigi megfontolásokból eredő kérdés lényegéhez. Ha Jézusnak a Szűztől, Isten teremtető hatalmából való fogantatása nincs kapcsolatban istenfiúságával, mi lehet akkor egyáltalán ennek a fogantatásnak az értelme? Hogy mit jelent az „Isten Fia” szó az ígehirdetésben, arra előző megfontolásaink alapján könnyen válaszolhatjuk: Az egyszerű „fiú” kifejezéssel ellentétben, – mint már hallottuk, – az Őszövetségnek a kiválasztást és reménységet összefoglaló teológiájához tartozik és Jézust, mint az ígéretek igazi örökösét, Izrael és az egész világ Királyát jellemzi. Ezzel már világosan látható lesz a szellemi összefüggés, amelyből az evangéliumi szakasz érthető: Izrael hite és reménye, amely – mint mondtunk – aligha maradhatott teljesen érintetlen a csodálatos születéssel kapcsolatos pogány reményektől, – ám ezeknek teljesen új formát és egészen megváltozott értelmet adott.

Az Őszövetség a csodás születések egész sorát ismeri, ezek mindegyike az üdvörténet egy-egy döntő fordulópontján történik: Sára, Izsák anyja (Ter. 18), Sámuel anyja (1 Sám. 1-3) és Sámson meg nem nevezett anyja (Bír. 13), valamennyien terméketlenek, a gyermekáldásban való reménykedés értelmetlen. Mind a hárommal úgy történik az Izrael üdvét hozó gyermek születése, mint Isten kegyes irgalmának műve, aki lehetségesé teszi a lehetetlent (Ter. 17, 14; Lk. 1, 37), aki felemeli az alacsonysorsúakat (1 Sám. 2, 7; 1, 11; Lk. 1, 52). Erzsébettel folytatódik ez a vonal (Lk. 1, 7-25, 36), Keresztelő János anyjával, – míg végül Máriában jut el céljához és tetőpontjához. Az esemény értelme minden esetben ugyanaz:

a világ üdve nem emberektől és nem azok saját erejéből jön el; az ember csak mint tiszta ajándékot fogadhatja el. A szüzi születés tehát nem az aszketika egy fejezete, nem is tartozik közvetlenül Jézus istenfiúságáról szóló tanításhoz; elsősorban és végelemzésben a kegyelem teológiája, annak hírüladása, hogyan nyerjük el az üdvösséget: az elfogadás egyszerűségében, mint a szeretet kikényszeríthetetlen ajándékát, amely megváltja a világot. Izaiás könyvében nagyszerűen van megfogalmazva ez a gondolat, vagyis hogy az üdvösség egyedül Isten hatalmától származik: „Örülj te magtalan, aki nem ismerted a szülés gyötreimét! Mert több lesz a gyermeked, mint annak, akinek férje volt – így szól az Úr” (Iz. 54, 1; vö. Gal. 4, 27; Róm. 4, 17-22). Jézus új kezdetet képvisel a terméketlen és reménytelen emberiség körében, amely nem az addigi történelem eredménye, hanem felülről kapott ajándék. Minden ember valami kimondhatatlanul új, több, mint kromoszómák összessége és mint egy meghatározott környezet produktuma: egyetlen egy teremtménye Istennek, – Jézus azonban az igazán új, akit nem az emberiség saját ereje hoz létre, hanem Isten Lelke. Éppen ezért a „második Ádám” ő, (1 Kor. 15, 47) – új emberréválás kezdődik vele. A többi kiválasztottal ellentétben, akik előtte voltak, nemcsak Isten Lelkét kapja, hanem földi létében egyáltalán csakis a Lélek által létezik és ezért minden prófétai hivatás beteljesülése: az igazi próféta.

Tulajdonképpen nem is kellene említeni, hogy mindezek a magyarázatok csak akkor bírnak jelentéssel, ha az esemény valóban végbement, amelynek értelmét megvilágítani akarják. Egy esemény értelmezéséről van szó; ha ezt mellőzzük, úgy üres beszéddé válnak, amelyet nemcsak komolytalannak kellene tartanunk, hanem azonkívül a becsületesség hiányára vallana. Egyébként az ilyen kísérletekben, bármilyen jószándékúak is ezek olykor-olykor, ellentmondás rejlik, amelyet majdnem tragikusnak nevezhetünk. Olyan időben, amikor az ember testi-mivoltát egzisztenciánk minden rostjával megtapasztaljuk és az emberi szellemet csak mint inkarnált testben-létet, nem mint testtel rendelkezést foghatjuk fel, – egyesek azzal akarják a hitet megmenteni, hogy azt egészen testetlenítik, a pusztá „értellem”, a tiszta, önmagának elég magyarázat területére menekülnek, ahol csak a valóságtól eltávolodás árán kerülük el a kritikát. Keresztény hit azonban igazában annak megvallását jelenti, hogy Isten nem az örökkévalóság rabja, nincs a csupán szellemi síkra korlátozva, hanem itt és most, az én világomban cselekedhetik, és hogy cselekedett is Jézusban, az új Ádamban, aki Szűz Máriától született, Isten teremtménye hatalmából, akinek Lelke kezdetben a vizek fölött lebegett, amelyeket a semmiből hívott létre.⁵²

Itt még egy utolsó megjegyzés kínálkozik. A szüzi születés isteni jelének helyes értelmezése arra is rámutat, mi a Mária-tisztelet teológiai helye,

amelyre az Újszövetség hitéből következtetni lehet. Nem épülhet olyan mariológiára, amely valamiképpen a krisztológia rövidített második kiadása – ilyen kettőzésre nincs jogunk és okunk. Ha meg akarnánk jelölni azt a traktátust, amelybe a mariológia mint annak konkretizálása tartozik, bizonyára elsősorban a kegyelemtan volna az, amely természetesen egy egészet alkot az ekkleziológiával és antropológiával. Mint az igazi „Sion Leánya”, Mária az Egyház képe, a hívő ember képe, aki csakis a szeretet ajándéka – a kegyelem – révén juthat el az üdvösséghez és önmagához. Az a mondat, amellyel *Bernanos* a falusi plébános naplóját befejezi, – „minden kegyelem”, – az a szó, amely ott egy gyöngének és meghíúsultnak mutakozó élet gazdagságát és teljességét mutatja meg: ez a szó Móriában, aki „kegyelemmel teljes” (Lk. 1, 28), ténylegesen megvalósult. Személye egyáltalán nem vonja kétségbe, nem veszélyezteti a krisztusi üdvösség kizárólagosságát, hanem egyenesen arra mutat rá. Azt az emberiséget ábrázolja ő, amely egész mivoltában várakozás, és amely annál inkább igényli az ő képét, minél inkább fenyeget a veszély, hogy nem várakozik tovább, hanem átadja magát a tenniakarásnak, amely – jóllehet nélkülözhetetlen – soha nem képes betölteni az űrt, amely az ember előtt tátong, mihelyt megfelelkezik az értelmet, üdvöt, az élet igazi igényét kielégítő abszolút szeretetről.

2. „Kínzaték Pontius Pilátus alatt, megfeszítették, meghala és eltemették”

a) *Igazságosság és kegyelem.* Milyen szerepe van a keresztnak a Jézus Krisztusba vetett hit számára? Ez a kérdés, amellyel bennünket ez a hitágazat újra szembeállít. A válasz lényeges elemeit eddigi megfontolásaink során már összegyűjtöttük, most tehát meg kell kísérelnünk, hogy együttesen vegyük ezeket szemügyre. Az átlagos keresztény tudatot – mint azt előbb már megállapítottuk – ebben a kérdésben nagy mértékben meghatározza *Canterbury szent Anzelm* elégtétel-teológiájának egy nagyon is elnagyolt formája, – ennek körvonalait más összefüggésben már végig gondoltuk. Nagyon sok keresztény előtt úgy tűnik, – főként, ha a hitet csak távolról ismerik, – hogy a kereszts csak a megsértett, majd újra helyreállított jog mechanizmusának keretében érthető. Mintha csak azt a módot képviselné, ahogyan a végtelenül megsértett isteni igazságosság végtelen elégtétel által újra kiengesztelést nyer. Az emberek azt a magatartást látják itt kifejezve, amely a „tartozik-követel” pontos kiegyenlítésében áll; ugyanakkor az az érzése az embernek, hogy ez a kiegyenlítés mégiscsak fiktív alapon áll. Először titokban ad valamit az egyik kéz, amit azután

ünnepélyesen visszavesz a másik! A „végtelen elégtétel”, amelyhez Isten a látszat szerint annyira ragaszkodik, kétszeresen előnytelen megvilágításba kerül. Ájtatosságoknál használt szövegekben némelykor egyenesen az az elképzelés tolul fel tudatunkba, hogy a keresztény hit a keresztben olyan Isten-képet tart szem előtt, akinek engesztelhetetlen igazságossága ember-áldozatot, saját Fiának feláldozását kívánta. És iszonyattal fordulnánk el attól az igazságosságtól, amelynek sötét haragja megfosztja a szeretet örömhírét hitelreméltóságától.

Amennyire elterjedt ez a kép, olyannyira hamis. A Szentírásban nem úgy tűnik fel előttünk a kereszt, mint a sértett jog gépezetének egy mozzanata; sokkal inkább a szeretet radikalitásának kifejezése, amely egészen odaadja önmagát, olyan történés, amelyben valaki azonosul tetteivel, és megfordítva, létének megfelelően cselekszik; olyan élet kifejezése, amely egészen másokért való lét. Aki pontosabban nézi a dolgokat, az előtt a kereszt teológiája a Szentírásban valódi forradalom a nem-keresztény vallástörténet elégtételre és megváltásra vonatkozó képzeleteivel szemben, – bár természetesen nem lehet tagadni, hogy a későbbi keresztény tudatban ez a forradalom nagy mértékben semlegesítve volt és csak ritkán ismerték fel teljes horderejét. A nagy világ-vallásokban az engesztelés rendszerint az Istenhez való megbomlott viszony helyreállítása, az ember engesztelő cselekményei révén. Majdnem minden vallás az engesztelés problémája körében mozog; kiindulópontjuk az ember bűntudata Isten előtt és azt a kíséreltet képviselik, hogy ezt a bűntudatot megszüntessék, legyőzzék bűnös mivoltukat engesztelő cselekedetekkel, amelyeket Istennek felajánlanak. Az a cselekmény, amellyel az emberek az istenséget engesztelni és kegyesre hangolni próbálják, a vallástörténet középpontjában áll.

Az Újszövetségben a dolog majdnem megfordítva van. Nem az ember járul Istenhez és ad elégtételt, hanem Isten jön az emberhez, hogy ajándékozzon. Szeretetének hatalmával Ő kezdeményezi a megsértett rend visszaállítását, teremtő irgalmasságával megigazulttá teszi a bűnöst, életre-kelti a holtat. Igazságossága kegyelem, tevékeny igazságosság, amely az ember torzultságát helyreigazítja, egyenessé, helyessé teszi. Itt állunk azon fordulat előtt, amelyet a kereszténység idézett elő a vallástörténetben: az Újszövetség nem arról beszél, hogy az emberek engesztelik ki Istent, amint azt tulajdonképpen elvárnánk, mert hiszen az ember hibázott, nem Isten. Ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy „Isten Krisztusban kiengesztelte magával a világot”. (2 Kor. 5, 19) Ez igazán hallatlanul új, – ez a gyökere a keresztény-létnek és az újszövetségi kereszt-teológiának: Isten nem vár arra, míg az emberek közelednek hozzá és elégtételt adnak, először Ő megy eléjük és elégtételt ad helyettük. Ebben mutatkozik meg a megtestesülés, a kereszt által megszabott irány.

Igy az Újszövetségben a kereszt elsősorban felülről lefelé haladó moz-

gásnak felel meg. Nem úgy jelenik meg előttünk, mint elégtételt képviselő teljesítmény, amelyet az emberiség a haragvó Istennek felajánl, hanem mint az isteni szeretet oktalanságának kifejezése, amely odaadja és megálázza önmagát, hogy megmentse az embert; ez az *Ő közeledése* hozzánk, nem megfordítva. Az engesztelés eszméjének ez az átalakulása az egész vallásosság tengelyét fordítja meg, általa a keresztény kultusz, az egész egzisztencia új irányt vesz. A keresztény szférában az imádás *legelső* mozzanata az isteni üdvözítő tett hálás *elfogadása*. Joggal nevezzük ezért a keresztény kultusz lényegalkotó formáját Eukarisztiának, hálaadásnak. E kultusz keretében nem emberi teljesítményeket ajánlunk fel Istennek; sokkal inkább az a sajátossága, hogy az ember engedi megajándékozni magát; nem azzal dicsőítjük meg Istent, hogy vélt sajátunkból adunk valamit Neki – mintha nem volna az már minden időben az övé! – hanem, hogy elfogadjuk Tőle ajándékol azt, ami az Ő tulajdona és ezzel egyetlen Úrnak ismerjük el. Imádjuk Őt, azzal, hogy elvetjük annak a fiktív területnek feltételezését, ahol vele, mint önálló felek állhatnánk szembe, jól-lehet valójában csakis Benne és Tőle bírhatjuk létünket. A keresztény áldozatbemutatás nem azt jelenti, hogy odaadunk valamit, amit Isten nem birtokol, hanem azt, hogy egész valónkkal elfogadjuk mindazt, amit csak ad, és engedjük, hogy bennünket birtokba vegyen. Cselekedni engedjük Istent bennünk – ez a keresztény áldozat.

b) A kereszt, mint imádás és áldozat. Ezzel nem mondtunk még el mindent. Ha az ember az Újszövetséget elejétől végig elolvassa, okvetlenül felmerül a kérdés: hát nem áldozatként mutatja be nekünk a Szentírás Jézusnak az Atya előtt felajánlott engesztelő tettét, nem áldozat-e a kereszt, amelyet Krisztus engedelmessége ad az Atyának? A szövegek egész sora mégiscsak az emberiségtől Istenhez, felfeléhaladó mozgásként jellemzi ezt, úgyhogy amit éppen előbb elutasítottunk, most láthatóan újra előttünk áll. Teljesen igaz, hogy az Újszövetség tartalmát nem adhatjuk vissza egyedül csak a lefelé haladó vonal által. Hogy kellene tehát a két vonal viszonyát meghatározni? Talán egyik kedvéért kizárni a másikat? És ha ezt akarnánk tenni, mi lenne az a mérték, amely bennünket erre feljogosít? Világos, hogy ezt nem tehetjük: ezzel végeredményben véleményünk önkényét tennénk a hit mércéjévé.

Hogy előbbre jussunk, ki kell szélesítenünk a problémát és meg kell próbálnunk annak felderítését, honnét indul ki a kereszt újszövetségi értelmezése? Elsősorban is tudatában kell lennünk, hogy a kereszt a tanítványok szemében először végnek látszott, mint Jézus vállalkozásának csődje. Abban a hitben voltak, hogy királyt találtak Benne, akinek uralmát nem lehet soha megdönteni. Ezzel szemben észrevétlenül egy kivégzett ember társaivá lettek. A feltámadás ugyan újra életrekellette bennük azt a bi-

zonyosságot, hogy Jézus mégiscsak király, ámde a kereszt jelentőségét csak nagyon lassan ismerték fel. Ebben a felismerésben segítségükre volt a Szentírás, az Ószövetség, ennek képeivel és fogalmaival igyekeztek értelmezni a történeteket. Annak liturgikus szövegeit és szabályait is felhasználták, abban a meggyőződésben, hogy mindaz, amiről ott szó van, Jézusban teljesedett be, sőt, megfordítva, csak Benne érthető meg, igazában mi volt mindennek a célja. Ilyen módon az Újszövetség a keresztet többek között az ószövetségi kultusz teológiájával magyarázza.

Ennek a törekvésnek legkövetkezetesebb kivitelezését a Héber-levélben találjuk meg, amely Jézus kereszthalálát a zsidó engesztelő-pap szertartásával és teológiájával hozza összefüggésbe és őt mint igazi, kozmikus engesztelő-papot tünteti fel. A levél gondolatmenetét röviden így tudnánk visszaadni. Az emberiség áldozatainak mindenféle formája, minden kísérlet, amellyel kultusz és szertartás keretében Istent engesztelni akarja, amelyekkel világszerte találkozunk, reménytelen erőfeszítés marad, mert Istennek nem bikák és bakok kellene, nem is olyasvalami, amit rítusokkal nyújtani lehetne. Állatok hetakombáit áldozhatják fel mindenütt az egész világon; Istennek nincs ezekre szüksége, hiszen enélkül is minden az övé, a mindenség Urának semmit sem adhatnak azzal, ha ilyesmiket égetnek el tiszteletére. „Bikákat csordáidból sose kérek, se nyájadból kecskéket. Enyém az erdő minden állata, a hegyvidék vada, a hegyek madarait ismerem, ami csak futkos kinn a réteken, itt van velem. Nem szölok neked, ha megéhezem, enyém a nagyvilág s ami csak benne él! Tán azt hiszed, bikáid húsából eszem, vagy italom a kecskevér? Dicsérd az Istent: áldozatod az legyen. Tartsd meg a Felségnek tett fogadalmad...” — így szól Isten egy alkalommal az Ószövetségben (Zsolt. 50/49/9-14). A Héber-levél szerzője ilyen és hasonló gondolatmenetek szelleméhez csatlakozik. Még inkább döntő jelentőségű, ahogyan a rítusokban megnyilvánuló erőlködés hiábavalóságát hangsúlyozza. Isten nem bikákat és bakokat kíván, hanem az embert keresi; az ember Istennek szóló, feltétlen igen-je lehetne egyedül az igazi imádás. Minden Istené, — amit az emberre hagy, az az igen vagy nem, amely a szabadságból ered, a szeretetből vagy a vonakodásból. A szeretet szabad beleegyezése az egyetlen, amelyre Isten vár — ez az imádás és „áldozat”, amelynek egyedül van értelme. Az Istennek kimondandó „igent” azonban, amelyben az ember önmagát visszaadja Istennek, nem lehet bikák és bakok vérével pótolni és helyettesíteni. „Mit adhat az ember önmaga helyett?” — mondja egy helyen az Evangélium (Mk. 8, 37). Csak ez a lehetőség: semmivel sem pótolhatja önönmagát.

Mivel azonban a kereszténység előtti kultusz teljes egészében annak helyettesítésére, képviselésére épül, ami pótolhatatlan, ez a kultusz csak fölösleges maradhatott. A Héber-levél a krisztushit világosságában megkísérrelheti, hogy ilyen megsemmisítő ítéletet mondjon a vallások történe-

téről, amely az áldozatokkal telített világra nézve roppant sérelmet jelent. Bátorsága lehet ahhoz, hogy a vallásoknak e teljes megghiúsulását minden tartózkodás nélkül kimondja, mert hiszen Krisztusban a helyettesítés eszméje egészen új értelmet nyer. Ő, aki a vallás törvényei alapján a papi renden kívülállónak számított, Izrael hivatalos istentiszteletében semmiféle szerepet nem játszott, – a szöveg értelmében – a világ egyetlen igazi papja. Halála, amely a történelem szempontjából nézve egészen profán eseményt jelentett – olyan ember kivégzését, akit mint politikai bűnözőt ítélték halálra, – ez a halál mégis a világtörténelem igazán egyedülálló liturgikus ténye, a kozmosz liturgiája, amelynek során nem a liturgikus cselekmények elhatárolt területén, a templomban, hanem a világ nyilvánossága előtt lépett a halál függönyén át az igazság szentélyébe, vagyis Isten színe elé, nem azért, hogy dologi valókat, állatok vérért, hanem hogy magamagát adja áldozatul (Zsid. 9, 11 ssk).

Figyeljünk csak erre az alapvetően megfordított szemléletre, ami a levél középponti eszméjét alkotja: ami földi szemmel nézve csupán profán esemény, az az emberiség igazi istentisztelete, mert aki azt véghezvitte, az áttörte a liturgikus szertartások kereteit és az igazságot cselekedte: önmagát adta. Kivette az emberiség kezéből az áldozati tárgyakat és helyébe a feláldozott személyiséget, saját Én-jét tette. Ha ebben a szövegben mégis az áll, hogy Jézus saját vére által szerzett engesztelést (9, 12), úgy ezt a vért nem dologi áldozatként kell értenünk, mint mennyiségileg értékelendő elégtételt, hanem egyszerűen mint a szeretet konkrét megnyilatkozását, amelyről az Irás mondja, hogy nincs határa (Jn. 13, 1). Teljes odaadásának és szolgálatának kifejezése: annak a ténynek összegezése, hogy önmagát adja, sem többet, sem kevesebbet. A mindent odaadó szeretet gesztusa volt a világ egyetlen elégtétele a Héber-levél szerint; éppen ezért a kereszt órája a kozmosz engesztelésének ideje, az igazi és végleges engesztelő-nap. Nincs más kultusz és más pap, csak aki ezt véghezvitte: Jézus Krisztus.

c) A keresztény kultusz lényege. Ezek szerint a keresztény kultusz lényege nem különféle tárgyak felajánlásában áll, nem is valaminek a megsemmisítésében, mint azt a 16. sz. óta mindig újra olvashatjuk a szentmise áldozat-jellegét illető teóriákban – ahogyan mondták, ilyen módon kell Isten mindennek fölött álló Úr-voltát elismerni. A krisztus-esemény és annak bibliai kifejtése egyszerűen túlmegy ezeken a gondolati erőfeszítéseken. A keresztény kultusz a szeretet teljességét jelenti, amelyet csak az az egyetlen Egy tudott ajándékozni, akiben Isten szeretete emberi szeretet lett; jelenti továbbá a helyettesítésnek ebbe a szeretetbe foglalt új formáját: ő képvisel bennünket és mi engedjük, hogy bennünket képviseljen.

A keresztény kultusz azt jelenti tehát, hogy felhagyunk saját megigazo-

lásunkra irányuló kísérleteinkkel, amelyek alapján csak üres mentegőtőzést takarnak és egymással szembe állítanak bennünket, — amint Ádám önigazolása is csupán üres beszéd, a bűn másokra való áthárítása volt, sőt azt kísérte meg, hogy Istent magát vádolja: „Az asszony, akit nekem társul adtál, adott nekem a fa gyümölcséből...” (Ter. 3, 12) Ez a kultusz azt kívánja tehát, hogy az önigazolás helyett, amely romboló ellenségeskedést szít, elfogadjuk Jézus Krisztus értünk felajánlott szeretetét, abban valamennyien egyek legyünk, és így legyünk Vele és Benne igazán imádókká. Ennek előrebocsátásával lesz lehetséges, hogy egészen tömören válaszoljunk a felmerülő kérdésekre.

1. Éppen az Újszövetség szeretetét meghirdető üzenetet szem előtt tartva, egyre inkább előtérbe nyomul ma az a törekvés, hogy a keresztény kultuszt teljes egészében a testvéri szeretetben, az „embertárhoz” fűződő viszonyban oldják fel és egyenesen Istenre irányuló szeretetnek vagy istentiszteletnek nem hagynak többé helyet: csak a horizontális összetevőt ismerik el, az Istenhez való kapcsolat vertikális elemét tagadják. Nem nehéz belátni abból, amit mondtunk, hogy az első pillanatra olyan vonzónak tűnő felfogás a kereszténységgel együtt az igazi humanizmust is szem elől téveszti. Az az emberszeretet, amely önmagának elég akar lenni, éppen emiatt válik a csak önmagát állító egoizmus szélsőséges formájává. Megtagadja saját végsőkigmenő önzetlenségét, ráhagyatkozását, nyitottságát, ha nem fogadja el, hogy ez a szeretet is megváltásra szorul, az által, aki igazán eléggé tud szeretni. Így minden jóakarat ellenére is végső soron mind önmagával, mind másokkal szemben igazságtalan, mert az ember nem érheti el tökéletességét kizárólag az egymás iránti szeretetben. Az érdek nélküli együttes szeretet, mely Isten dicsőségére irányul nélkülözhetetlen. Az egyszerű imádás látszólagos cél-nélküliségében valósul meg igazán az ember, itt éri el igazi és végérvényes felszabadulását.

2. A hagyományos passio ájtatosságának különféle formái vetik fel a kérdést, hogyan függ össze voltaképpen az áldozat (vagyis az imádás) és a szenvedés. Az előbbiek értelmében a keresztény áldozat nem más, mint „exodus”, önmagából való kilépés, magafeledkezés, másokért, — alapvetően megvalósítva azon ember által, aki egész mivoltában „exodus”, a szeretetben való önfelülmúlás. A keresztény kultusz alkotó-elve következképpen ez az „exodus”, éspedig kettős irányban: Isten és az embertárs felé. Azzal, hogy Krisztus az embert Istenhez viszi, boldogságának kapuját nyitja meg számára. A kereszt, éppen azért az élet kenyere sokak számára (Lk. 22, 19), mert a Megfeszített az emberiséget testi mivoltában az „Igen” imádásába vitte át. Egészen az emberre összpontosul tehát ez az esemény, egészen „antropocentrikus”, azért, mert radikálisan teocentrikus, az én-nek és ezáltal az emberi lénynek Isten számára való kiszolgáltatása volt. Nos, amennyiben a szeretetnek ez az exodusa az ember

ek-sztázisa, amelyben végtelenül kitárul, úgyszólván kiszakad magából és messze maga alatt hagyja látszólagos tökéletesedési lehetőségeit, — *ennyiben* az imádás (az áldozat), mindig Kereszt, a megfeszítettség és kettészakadás fájdalma, a búzaszem halála, amely csak ebben a halálban hoz gyümölcsöt. Éppen ezáltal lesz azonban érthető, hogy a fájdalom ténye csak másodlagos, csak az őt megelőző, elsődleges elemből ered és benne kap értelmet. Az áldozat alapelve nem a rombolás, hanem a szeretet. Az előbbi csak annyiban tartozik az áldozathoz, amennyiben felszakít, felnyit, keresztrefeszít, szétszakít, — a szeretet formáját képviseli abban a világban, amely az önzés és a halál jegyét viseli.

Van *Jean Daniélou*-nak egy jelentős, erre vonatkozó szövege, amely ugyan más kérdésfeltevés keretében tartozik, mégis alkalmas arra, hogy megvilágítsa azt a gondolatot, amely bennünket foglalkoztat: „A pogány világ és a Háromszemélyű Isten között egyetlen kapcsolat áll fenn, ez pedig Krisztus keresztye. Ha ennek ellenére a senki-földjére hatolunk be és ott akarunk újra összekötő szálakat létesíteni a pogány világ és a Háromszemélyű Isten között, hogyan csodálkozhatunk akkor azon, hogy ez csak Krisztus keresztyében lehetséges? Ehhez a kereszthez kell hasonlunk, magunkra kell vennünk, amint azt szent Pál a hit hirdetőiről mondja, 'Krisztus kínszenvedését hordozzuk állandóan testünkben' (2 Kor. 4, 10). Ez a hasadás, amely számunkra kereszt, az a képtelenség, amelyet szívünk átérez, hogy ti. egyszerre a Szentháromság szeretetét és egy, a Szentháromságtól elidegenült világ szeretetét hordozzuk magunkban, éppen ez az Egyszülött Fiú halálos szenvedésében való részesedés, amelyre hivatottak vagyunk. Ő, aki azért vállalta magára ezt a kettősséget, hogy önmagában feloldja, és aki csak azért volt képes ezt feloldani, mert előzőleg magára vette: Ő az, aki egyik végtől a másikig ér. Anélkül, hogy elhagyta volna a Szentháromság övét, elhatol az emberi nyomor legvégső határáig és betölti a közbeeső tér egészét. A kereszt négy ága jelképezi Krisztus széttáruló megfeszítettségét, saját szakadásunknak titokzatos kifejezése és bennünket hozzá hasonlóvá tesz.”⁵³ A fájdalom végső fokon Jézus Krisztus megfeszítettségének eredménye és kifejezése, aki összeköti az Istenben való létet és a kárhozat kiáltását: „Istenem, miért hagytál el engem?” Ha valaki egzisztenciáját oly mértékben tárta szélesre, hogy egyszerre Istenben merül el, másrészt az Istentől elhagyott teremtmény mélységében, úgy valóban szét kell szakadnia, — igazán „meg van feszítve”. Ez a szétszakítottság azonban éppen maga a szeretet: annak végsőig történő valóráváltása (Jn. 13, 1) és konkrét kifejeződése a szélesretáruló térnek, amelyet létrehoz.

Ezen az alapon lehetne megmutatni a passió-ájtatosság igazi alapját, és érthetővé tenni, mennyire összefügg a szenvedés tisztelete és az apostolság szelleme. Rávilágíthatnánk, hogy az apostolság, az ember és világ szolgálá-

ta, át van itatva a legbensőségesebb keresztény misztikával és a kereszt tiszteletével. Egyik sem akadályozza a másikat, hanem éppen igazi mélységükben éltető kapcsolatban vannak. Így lesz érthető az is, hogy a kereszt jelentése nem fizikai fájdalmak sokasága, mintha talán a kínok lehető legnagyobb mennyiségétől függne a megváltás értéke. Hogyan találhatna Isten teremtményeinek, vagy még inkább saját Fiának kínjában tetszést, hogyan tekinthetné ezt valamiféle valutának, amelynek segítségével kiengeztelődését meg lehetne vásárolni? A Szentírás és az igazi krisztusi hit egészen távol van ilyen gondolatoktól. Nem a fájdalom önmagában az, ami döntő, hanem a szeretet minél szélesebb kitérülése, amely kitágítja egzisztenciánkat, amely a távolít és közelít egyesíti és az Istentől elhagyott embert Istennel kapcsolatba hozza. Csak ez adhat a fájdalomnak irányt és értelmet. Ha nem így volna, akkor a hóhérlegények lettek volna a kereszt mellett az igazi papok; azok, akik a kínokat előidézték, mutatták volna be az áldozatot. Mivel azonban nem itt van a lényeg, hanem a benső, a középpont a fontos, amely a fájdalmat hordozni és tartalommal betölteni képes, ezért nem ők, hanem Krisztus viselte a papságot, amely a világ szembeálló, ellentétes pólusait saját testében újraegyesítette. (Ef. 2, 13).

Alapjában véve tehát választ adtunk ezzel a kérdésre, amelyből kiindultunk, hogy ti. nem méltatlan-e Isten-eszménkhöz az az elképzelés, hogy saját Fiának megöletését kívánja meg haragjának csillapításáért. Csak azt válaszolhatjuk: nem, így nem gondolkodhatunk. Ilyen Isten-fogalomnak semmi köze az Újszövetséghez. Ez ugyanis, éppen ellenkezőleg, arról az Istenről beszél, aki saját maga akart Krisztusban az Ómega, vagyis a teremtés végső betűje lenni. Olyan Istenről van szó, aki maga a Szeretet, a tiszta másért-valóság, aki éppen ezért szükségképpen az utolsó féreg ismeretlenségébe, inkognitójába lépett (Zsolt. 22/21, 7). Arról az Istenről beszél, aki magát teremtményével azonosítja és ebben a tényben, amelyet „contineri a minimo” kifejezéssel jellemeztünk, vagyis azzal, hogy magát a legcsekélyebb lény által átfogni engedi, legyőzni hagyja, — ebben mutatja meg azt a „túláradó fölösleget”, amely Isten-voltát bizonyítja.

A kereszt kinyilatkoztatás. Nem akármit tartalmaz, hanem Istent és az embert. Feltárja, kicsoda Isten, és mi az ember létmódja. A görög filozófiában sajátos módon megvan ennek az összefüggésnek megsejtése: a „megfeszített Igaz” platói alakja. A bölcselő, az Államról írt művében felteszi a kérdést: mi a helyzete ebben a világban a tökéletesen igaz embernek. Arra az eredményre jut, hogy csak akkor lesz az ember igazvolta tökéletes és kétségen kívül álló, ha az igazságtalanság látszatát veszi magára, mert csak akkor mutatkozik meg, hogy nem az emberek vélekedése után megy, hanem az igazsáért önmagáért lép sorompóba. Eszerint Plató

véleménye, hogy aki valóban igaz ember, az ebben a világban csak félreértést és üldözést tapasztalhat, sőt, azt is meri állítani: „Azt fogják tehát mondani, hogy ilyen körülmények között az igazat megostorozzák, megkínózzák, megkötozik, szemét kiégetik, sőt mindezen gyötorem után keresztrefeszítik...”⁵⁴ Ezek a sorok, amelyeket Krisztus előtt 400 évvel írtak le, a keresztény hívőt mindig újra mélyen meghatják. A filozófiai gondolkodás teljes komolysággal arra a sejtésre jut, hogy aki e világban feddhetetlenül igaz, az csak keresztrefeszített lehet; az emberre vonatkozó kinyilatkoztatás megsejtése ez, amely a kereszten ment végbe.

Az a tény, hogy amikor ez a tökéletesen Igaz megjelent, megfeszítette, az igazságszolgáltatás halálra adta, — kíméletlenül értésünkre adja, ki az ember: olyan vagy, ember, hogy az Igazat nem tudod elviselni, — hogy az egyszerű szeretet őt szemedben örüllté, megvertté, kitesztelté teszi. Éspedig azért vagy ilyen, mert magad vagy igaztalan, mások igaztalanságára van szükséged, hogy mentséget találj, és mert az Igaz aki megcáfolja mentségedet, nem szolgálja célodat. Ez vagy te. János evangéliuma mindezt az „Ecce homo”-ban foglalja össze; Pilátus szava egészen gyökeresen akarja kifejezni: tehát így áll a dolog az emberrel. Ez az ember. Az ember-lét igazsága éppen igaztalan voltában áll. A Zsoltáros szava, amely szerint minden ember hazug (Zsolt. 116/ 115/ 11) s valami módon mindig az igazsággal ellentétes módon él, — mutatja már, hogyan áll a dolog az emberrel. Az igazság az emberről az, hogy mindig újra szembeszáll az igazsággal; így tehát a megfeszített Igaz tükröt tart az ember elé, amelyben saját magát szépítgetés nélkül pillantja meg. Ám a kereszt nem csupán az ember, hanem egyben Isten kinyilatkoztatása: ilyen az Isten, aki azonosítja magát az emberrel e roppant mélységben is, aki úgy szolgáltat igazságot, hogy megmenti az embert. Az ember elégtelenségének mélységében tűnik fel az isteni szeretet felmérhetetlen mélysége. Következésképpen a kereszt igazán középpontja a Kinyilatkoztatásnak, nevezetesen annak a Kinyilatkoztatásnak, amely nem csupán akármilyen, eddig nem ismert igazságokra utal, hanem saját magunkra mutat, kinyilatkoztat bennünket Isten előtt, és Isten jelenlétét közöttünk.

3. „Alászállt a poklokra”

Talán a hitnek egyetlen tétele sincs olyan távol a mai ember gondolkodásától, mint ez utóbbi. Ugyanúgy, mint Jézus születése a szent Szűztől vagy az Úr mennybemenetele, többnyire „mítosztalanításra” ösztönöz, amely itt — úgy látszik — nem jár a botránkoztatás veszélyével. A

Szentírás azon kevés helye, ahol erről a témáról volna szó, (1 Pét. 3, 19 sk; 4, 6; Ef. 4, 9; Róm. 10, 7; Mt. 12, 40; Csel. 2, 27, 31), olyan nehezen érthető, hogy könnyen lehet ezeket különféle irányzatok szerint magyarázni. Ha tehát ennek következtében ezt a tételt végül is egészen eltávolítjuk, úgy tetszik, hogy egy különös, gondolkodásunkba nehezen beilleszkedő kérdéstől — előnyünkre! — megszabadultunk, anélkül, hogy a hűtlenség vétke különösebben terhelne. De valóban nyertünk-e valamit is ezen a módon? Vagy talán csak kitértünk a valóság súlya és homálya elől? Meg lehet próbálni, hogy a problémák megoldását egyszerűen azok tagadásával érjük el, de azt is, hogy azokkal valóban szembenézzünk. Az első kényelmesebb, de csak a második vihet előbbre. Ahelyett, hogy a kérdést egyszerűen félretesszük, nem kellene-e sokkal inkább felismernünk, hogy ez a hitágazat, amelynek az egyházi év folyamán a Nagyszombat felel meg liturgikusan, ma egészen közel került hozzánk, és egészen különleges mértékben a mi századunk tapasztalatát fejezi ki. Nagypénteken mindenestre állandóan a Keresztrefeszítettre tekintünk, Nagyszombat azonban „Isten halálának” napja, az a nap, amely korunknak soha nem tapasztalt élményét szólaltatja meg és előre megérezteteti, hogy Isten nincs jelen, hogy a sír takarja el, hogy soha nem kel fel, nem szól többé, — annyira, hogy nem is kell vitatkozni róla, hanem egyszerűen át lehet siklani fölötte. „Isten meghalt, mi öltük meg Őt”. *Nietzsche* szava nyelvilag a szenvedést övező keresztény jámborság tradíciójához tartozik; Nagyszombat tartalmát érzékelteti: „alászállt a poklokra”.⁵⁵

Ezzel összefüggésben mindig újra eszembe jut két bibliai jelenet. Először is az Ószövetségnek az a kegyetlenül igaz története, amikor Illés próféta arra szólítja fel Baál papjait, hogy kérjenek istenüktől áldozati tüzet. Megteszik, de természetesen semmi sem történik. A próféta kigúnyolja őket, pontosan úgy, amint a felvilágosultság hirdetője nevetségessé teszi és kigúnyolja a hívőt, ha imádsága nem talál meghallgatásra. Majd biztatja őket, hátha talán nem imádkoztak elég hangosan: „Kiáltásokat csak hangosabban. Baál a ti istenetek. De esetleg gondolataiba mélyedt, vagy szükségét végzi, vagy alszik: ébresszék fel!” (3 Kir. 18, 27). Ha az ember ma olvassa Baál imádóinak kigúnyolását, valami kényelmetlen érzése támad; úgy érezheti, hogy *mi* jutottunk most ugyanolyan helyzetbe és a gúny felénk irányul. Mintha semmiféle kiáltozás nem tudná Istent felkelteni. A racionalisták látszólag nyugodtan mondhatják nekünk: Imádkozzatok csak hangosabban, talán akkor felébred Istenetek. „Alászállt a halottak közé”: mennyire igaz ez a történelemnek ebben az órájában. Isten leszállt az eltávozók némaságába, a hallgatás homályába.

Illés története és annak újszövetségbeli megfelelője, a vihar közepette alvó Úr Jézusról szóló elbeszélés (Mk. 4, 35-41 és párhuzamos szövegek)

összefügg azonban az emmauszi jelenettel is (Lk. 24, 13-35). A megzavart tanítványok reménységük haláláról beszélgetnek. Velük is valami olyasmi történt, amit Isten halála fejez ki: megszűnt létezni az, akitől Isten végérvényes szavát remélték. Isten Küldötte halott, csak teljes ürességet hagyott maga után. Nincs többé semmi válasz. Ám amíg reménységük haláláról beszélnek, és nem képesek többé arra, hogy Istent meglássák, nem veszik észre, hogy éppen ez a reménység élő valóságában ott áll közöttük. Hogy „Istennek”, vagy helyesebben annak az elképzelésnek, amelyet ígéreteiről magukra alkottak, meg kellett halnia, éppen azért, hogy még magasztosabban keljen életre. Szét kellett zúzni azt a képet, amelyet Istenről kialakítottak, és amelybe beleszorították Őt, hogy mintegy a lerombolt épület romjain át ismét meglássák az eget, Őt magát, aki mindenkor mindennél végtelenül nagyobb. *Eichendorff* évszázadának derűs, ártatlannak tetsző modorában fejezte ki ezt:

Szelíd erővel széttöröd
Magunk-csinálta házadat:
Az ég ragyog arcunk fölött —
Panaszkodnom így nem szabad.

Ilyen módon azonban az Úr pokolraszállása arra emlékeztet bennünket, hogy a keresztény értelemben vett Kinyilatkoztatás nem csak Isten szava, hanem Isten hallgatása is. Isten nemcsak hozzánk intézett, érthető Szó, hanem egyúttal a hallgatásba burkolózó, megközelíthetetlen, meg nem értett és meg nem érthető Végső Ok, amely mindig csak távolodik tőlünk. Természetesen a kereszténység elsőbbséget tulajdonít a Logosznak, az Igének, a hallgatással szemben: Isten *szólt* hozzánk. Isten az *Ige*. Nem szabad azonban emiatt elfelejtenünk azt az igazságot se, hogy Isten mindig rejtve marad. Csakis akkor, ha Őt mint az örök Csendet tapasztaltuk meg, lehet reményünk arra, hogy beszédét is meghallhatjuk, amely hallgatásában fejeződik ki.⁵⁶ A krisztológia túl a kereszten, Isten megtapintható szereztnyilvánításának pillanatán, Isten halálának, hallgatásának homályába hatol be. Csodálkozhatunk-e azon, hogy mind az Egyház, mind az egyes tagok élete újra és újra a hallgatásnak ebben az órájában kerül az elfelejtett és mellőzött hitigazság elé: „Alászállott a poklokra”?

Ha mindezt jól meggondoljuk, megoldódik a Szentírásból vett bizonyítékok problémája; Jézus halál-kiáltásában: „Isten, én Istenem, miért hagytál el engem?” (Mk. 15, 34) feltétlenül láthatóvá lesz pokolraszállásának misztériuma, akárcsak a sötét éjszakát felszakító villámcsapás. Nem szabad ezzel kapcsolatban azt sem elfelednünk, hogy a Megfeszített kiáltása Izrael imádságának első sorát ismétli meg (Zsolt. 22/21, 2), amely ennek az Istentől kiválasztott, de látszólag oly mélységesen magárahagyott

népnek megpróbáltatását és reményét foglalja össze. Ez az ima Isten távollétének nyomorúságából száll fel, de Isten nagyságának dicséretével végződik. Jézus halál-kiáltásából az is megérezhető, amit Ernst Käsemann röviden a pokolból felhallatszó imádságnak nevezett, amely mintegy kiemeli az első parancsoltat érvényét Isten látszólagos eltávolodásának pusztaságában: „A Fiú még akkor is megtartja hitét, amikor az értelmetlennek látszik, amikor a földi valóság Isten távollétéről tanúskodik s amelyről nem ok nélkül szól az egyik lator meg a gúnyolódó tömeg. Nem az életért, az életbenmaradásért kiált, — ez a kiáltás nem önmagának, hanem az Atyának szól. Kiáltása az egész világ realitásával kerül szembe.” Kell-e kérdeznünk ezek után, hogy milyen legyen imádásunk a sötétség órájában? Lehet-e más, mint kiáltás a mélységekből, az Urral egyesülten, aki „alászállt a poklokra” és Istentől való elhagyatottságában meghirdette Isten jelenlétét.

Kíséreljük meg mégegyszer, hogy meggondolásainkkal beljebb hatoljunk a sokrétű titok körébe, amelyet csak egyoldalról nem lehet megvilágítani. Ennek érdekében figyeljünk fel mégegyszer egy exegetikai megállapításra. Azt állítják, hogy ebben a hittételben a „pokol” kifejezés csupán ferde értelmezése a Seol (gör. Hádés) szónak. Ezzel a zsidók a halál utáni állapotot jelezték. Ennek segítségével nagyon bizonytalanul valami árnyékszerű létet, inkább nem-létet, mint igazi létet képzeltek el. Ennek megfelelően a tétel eredetileg csak annyit jelentett, hogy Jézus a Seolba jutott, azaz meghalt. Nos, ez teljesen igaz lehet. Megmarad azonban a kérdés, vajon jelentése ezáltal egyszerűbb és kevésbé titokzatos lett-e? Magam azt gondolom, hogy igazában most vetődik fel a kérdés: mit jelent tulajdonképpen a halál, mi történik, ha valaki meghal, vagyis a halál-raszántság problémája kerül elő. Mindnyájan be kell hogy valljuk: ennél a kérdésnél zavarban vagyunk. Senki sincs igazán tisztában ezzel, mert hiszen mind a halál innenső partján élünk, nem ismerjük tapasztalatból a halált. Próbáljuk azonban megközelíteni, úgy hogy ismét Krisztus halál-kiáltásából indulunk ki, ebben találtuk annak a lényegét, amit Jézus alászállása, részvétele az ember halál-raszántságában kimond. Jézusnak ebben az utolsó imádságában lesz világossá, hogy az Olajfák-hegyén végbement eseményhez hasonlóan, nem valami fizikai fájdalom passiójának lényege, hanem a legteltesebb elhagyatottság radikális egyedülléte. Így azonban általában az ember egyedülléte kap megvilágítást, azé az emberé, aki legmélyebb mivoltában mindig is egyedül van. Ez az egyedüllét, amelyet ugyan sokféleképpen takargatunk, mégis az ember igazi szituációját jellemzi, egyszersmind az ember mivoltával szemben a legmélyebb ellentmondás, hiszen az ember sohasem tud egyedül lenni, hanem együtt-létet igényel. Éppen ezért a magányosság a gyötrő félelem világa, amely annak a lénynek kiszolgáltatottságából ered, amely ugyan létre van rendelve, mégis a számára elviselhetetlenre van ítélve.

Próbáljuk meg ezt még egy példával is megvilágítani. Ha egy kisgyermeknek sötét éjszaka kell átmennie az erdőn, akkor is félni fog, ha meggyőzően bebizonyították előtte, hogy egyáltalán semmitől sem kell félnie. Abban a pillanatban, amikor egyedül találja magát a sötétségben és a magányt radikalitásában tapasztalja meg, félelem támad benne, az emberre jellemző félelem, nem valamire irányuló félelem, hanem maga a félelem. Az a félelem, amely valami meghatározottal szemben lép fel, alapjában véve nem veszedelmes, meg lehet szüntetni azzal, hogy a félelem tárgyát megszüntetjük. Ha valaki például harapós kutyától fél, egyszerű az eset, csak láncra kell kötni a kutyát. Itt azonban valami sokkal mélyebben gyökerező dologra bukkanunk, hogy ti. az ember éppen ott, ahol végső magányosságáig jut, félni kezd, nem valami meghatározott dologtól, amit ki lehetne magyarázni; sokkal inkább a saját mivoltának magányosságától, aggasztó, kiszolgáltatott helyzetétől való félelem ez, amelyet az ész segítségével nem tud legyőzni. Vegyünk még egy példát: ha valaki éjnek idején egy halottal egy szobában virraszt, a helyzetet valamiképpen egyre barátságatlanabbnak érzi, mégha önmagának nem is akarja bevallani és arra is képes, hogy maga előtt ennek az érzésnek alaptalanságát megmagyarázza. Tulajdonképpen pontosan tudja, hogy a halott nem árthat neki és esetleg éppen akkor lenne veszedelmessé helyzete, ha az illető még életben volna. Egészen más természetű félelem lép fel itt, nem valamitől való, hanem a halálban való egyedüllét következtében a magányosság borzongató érzése, az egzisztencia kiszolgáltatottsága.

Kérdeznünk kell azonban: hogyan lehet ezt a félelmet legyőzni, amikor az alaptalanság bizonyítása nem vezet célhoz? A kisgyermek félelme megszűnik, mielőtt megfoghat egy vezető kezet, mielőtt egy hangot hall, amely hozzá szól; tehát abban a pillanatban amikor egy ember részéről szerető együttérzést tapasztal. Sőt annak félelme is megszűnik, aki a halottal egyedül van, ha együtt van valakivel, ha a „Te” közelségét érzi. A félelem leküzdésében mutatkozik meg ismét annak lényege: hogy ti. az egyedüllétől való félelem ez, olyan lény félelme, aki csakis az együttlétben élhet. Az embert jellemző félelem nem győzhető le az ész segítségével, hanem csak egy szerető lény jelenléte által.

Még tovább kell folytatnunk ennek a kérdésnek tárgyalását. Ha volna olyan magányosság, amelybe a Másik átformáló szava nem tud behatolni; ha lenne olyan mélységes elhagyatottság, hogy onnét a „Te” többé nem volna elérhető, akkor valósulna meg a sajátos, totális magányosság és borzalom, amit a teológus „pokolnak” nevez. Ezen az alapon határozhatjuk meg, mit jelent ez a szó: azt a magányosságot jelöli, ahova nem jut el a szeretet szava és amely ennek következtében a lét valódi kiszolgáltatottsága. Ki az, aki ezzel kapcsolatban nem gondolna rögtön arra, hogy korunk költőinek és bölcselőinek véleménye szerint az emberek egymással való

találkozásai alapján véve csak felszínesek: senki sem enged a másíknak betekíntést lelkének sajátos mélységébe. Igy valójában senki sem hatolhat a másík lelbensejéig; minden találkozás, bármilyen szépnek tűnjék is, vég-eredményben csak a magány gyógyíthatatlan sebét enyhíti egy kissé. Lé-tünk legmélyén így a pokol, a kétségbeesés lakna – a magányosság, amely kikerülhetetlen és borzalmas. Imseretes, hogy *Sartre* antropológiáját ebből a gondolatból kiindulva építette fel. De olyan látszólag megértő és derűs, könnyed költő, mint Hermann *Hesse* lényegében hasonló gondolatokat fejez ki:

Ködben vándorolok. Különös!
Sivár magány az életünk,
Nincsen számunkra ismerős
Senki sincs velünk.

Valóban, egy biztos: van olyan éjszaka, amelynek magányába nem hatol be hívó szó; olyan kapu, amelyen csak magányosan léphetünk át; és ez a halál kapuja. A világon minden félelem végső soron erre a magá-nyosságra irányul. Ebből érthető, hogy miért használja az Ószövetség ugyanazt a szó a pokol és a halál megjelölésére: a „se’ol” szót; mert e kettő lényegében ugyanaz. A halál a teljes magányosság. Ám az a magá-nyosság, ahova a szeretet nem érhet el – a pokol.

Igy kiindulópontunkhoz jutottunk vissza, a pokolraszállás hitágazatá-hoz. Ez a tétel ennélfogva azt mondja ki, hogy Krisztus átlépte végső magányunk kapuját, hogy szenvedése révén elmerült elhagyatottságunk mélységébe. Ott van, ahol bennünket semmi hang el nem érhet. Ezzel győzte le a halált, vagy pontosabban: a halál, amely azelőtt azonos volt a pokollal, többé nem azonos azzal. A kettő különbözik egymástól, mert a halálban ott van az élet, és mert a szeretet lakik ott is. Most már csak a magunkakarta elzárkózás a pokol, vagy amint a Szentírás mondja: a második halál (pl. Jel. 20, 14). Azzal, hogy meghalunk, nem lépünk a jéghideg magányosság útjára, felnyíltak a se’ol kapui. Azt hiszem ezen az alapon lehet megérteni az atyák hasonlatait, amelyek először oly mitológikusnak tünnek: a halottak közül való feljövétel, a kapuk feltá-rása; Máté evangéliumának látszólag mítikus szövege is érthetővé lesz, ahol arról van szó, hogy Jézus halálakor a sírok megnyíltak és a szentek testben is feltámadtak (Mt. 27, 52). A halál kapuja nyitva áll, amióta a halálban az élet: a szeretet lakik...

4. „Halottaiból feltámadott”

Jézus Krisztus feltámadásának megvallása a keresztyén ember szemében annak a bizonyosságnak kifejezése, hogy a csupán szép ábrándnak látszó mondat igaz: „Erős, mint a halál a szeretet” (Énekek éneke 8, 6). Az Ószövetségben ez a mondat az Erősz hatalmának dicséretében szerepel. Ez azonban semmiképpen sem jelenti, hogy egyszerűen mellőzhetjük, mint himnikus szárnyalású költői túlzást. Az Erősz igénye nem tűr korlátot, túlzásaiban és mértéktelenségében azonban egy alapvető problémával találkozunk, sőt az emberi igazi alapproblémájával, mivel a szeretet lényege és belső ellentmondása lesz láthatóvá: a szeretet végtelenséget, romolhatatlanságot kíván, mintegy a végtelen felé szóló kiáltás. Ezzel együtt azonban az is igaz, hogy ez a kiáltás nem nyerhet beteljesülést, végtelenséget igényel, de nem érheti el; örökkévalóságot kér, valósággal pedig a halál országába, annak magányába és megsemmisítő körébe van bezárva. Csak ezen a ponton lehet megérteni, mit jelent „feltámadni”. Azt, hogy a szeretet erősebb, mint a halál.

Egyszersmind biztosítéka annak, ami egyedül teremt halhatatlanságot: ez nem más, mint a másban-való-lét, amely megmarad akkor is, ha az ember maga oszlásnak indult is. Olyan lény az ember, aki maga nem örökké él, hanem szükségszerűen a halálnak van kiszolgáltatva. A tovább folytatódó élet, éppen mert önmagában nem áll meg, — emberi módon szólva — csak úgy lehetséges, hogy valaki másban él tovább. A Szentírás bűnre és halálra vonatkozó megjegyzései ebből lesznek érthetővé. Most lesz ugyanis világos, hogy az ember azon kísérlete, hogy „olyan legyen, mint az Isten”, — teljes önállóságra való törekvése, hogy egyedül önmagában álljon meg, — a halált jelenti számára, mert önmagában végül is nem állhat meg. Ha az ember saját határait félreismerve ennek ellenére mégis egészben önmagából, teljes autarkiával akar létezni — ami a bűn igazi lényege, — éppen ezzel adja meg magát a halálnak.

Természetesen ebben az esetben mégis meg kell értenie, hogy élete önmagában nem marad fenn, hogy ennek következtében arra kell törekednie, hogy másokban maradjon fenn és általuk és bennük maradjon meg az élők földjén. Mindenekelőtt két út lehetséges. Először a saját gyermekeiben való továbbélés: ebből érthető, hogy a természeti népeknél házastárs és gyermek nélkül élni a legszörnyűbb csapást jelenti; reménytelen hanyatlást, végleges halált jelent. Megfordítva pedig, a gyermekek lehető legnagyobb száma egyszersmind a további életnek, a halhatatlanság reményének legkedvezőbb esélyét jelenti, vagyis a legnagyobb áldást, amit csak remélhet az ember. De más út is feltárulhat, ha az ember rájön, hogy gyermekeiben csak nagyon is jellegtelen módon maradhat fenn önmaga; azt kívánja, hogy több legyen, ami belőle maradandó. Így

a hírnév gondolatához menekül, amely valóban halhatatlanná tehetné, ha mások emlékezetében minden időközön át tovább él. Ám ez a másik kísérlet is, amelyben az ember a másban-lét által maga igyekszik a halhatatlanságot megszerezni, éppúgy kudarcot vall, mint az előbbi: nem ő maga marad meg, hanem önmaga visszhangja és árnyéka. És ezért a magacsínálta halhatatlanság valójában csak a Hádés, a Se'ol, inkább nem-lét, mint igazi lét. Mindkét út elégtelen, — éspedig azért, mert az a Másik, aki létemet a halál után rögzítené, nem éppen *ezt* a létet, hanem csak ennek utószegését képes megtartani; sőt, még inkább: a Másik, akire tovább-létemet ráruházom, maga sem maradandó, — ő is feloszlik egyszer.

Igy jutunk a következő lépéshez. Az eddigiekben láthattuk, hogy az ember önmagában nem állhat fenn maradandó módon, ennek következtében csak a Másikban élhetne tovább, — a Másikban azonban mindig csak árnyszerűn van jelen és nem is véglegesen, mert a másik is feloszlásra van ítélve. Ha azonban így áll a dolog, akkor csak *Egy Valaki* képes igazi támaszt nyújtani: Az, aki „*Van*”, aki nem keletkezik, nem múlik el, hanem a keletkezés és elmúlás folyamatában megmarad: az élők Istene, aki létemnek nem csupán árnyképét és visszhangját tartja meg, és gondolatai nem csak utáztatást adják a valóságnak. Magam is az Ő gondolata vagyok, amely még inkább eredeti formában foglalja magában létemet, mint ahogyan én magam létezem; gondolata nem tovanyúló árnyéka, hanem eredetet alkotó ereje létemnek. Őbenne nemcsak árnyként élek tovább, ellenkezőleg, benne jobban önmagamnál, magamhoz közelebb vagyok, mintha csupán saját magamban próbálnék megmaradni.

Mielőtt visszatérnénk a feltámadás eszméjéhez, próbáljuk ugyanezt más oldalról szemügyre venni. Megint csak a szeretet és halál témájához kapcsolódhatunk, mondván: Csak ha valaki előtt a szeretet értéke magasabb, mint az élete, vagyis ha kész az életet a szeretet *után* rangsorolni, a szeretet kedvéért, — csak akkor lehet az erősebb és nagyobb, mint a halál. Hogy pedig nagyobb legyen mint a halál, — nagyobbnek kell lennie a pusztá életnél. Hogy pedig ne csupán szándékunk szerint, hanem a valóságban is ilyen lehessen, az szükséges, hogy a szeretet hatalma a csupán biológiai erők fölé emelkedjék és azokat szolgálatába állítsa. Teilhard de Chardin szóhasználatával: ahol ez tényleg megvalósul, ott létrejön a döntő jelentőségű „komplexitás” és komplexio; ott a „bios”-t átfogja, magába foglalja a szeretet hatalma. Ott az élet áttörné határát — a halált — és egységet teremtene, ahol a halál elválaszt. Ha a mások iránti szeretet ereje valahol olyan nagy, hogy nemcsak a „bios” halvány emlékét, az „Én” árnyképét, hanem őt magát is elevenen megtartja, akkor az élet új fokát érte el, amely a biológiai fejlődés és mutációk terét maga mögött hagyja és egészen más síkra való ugrásszerű átmenetet jelent, a szeretet nem áll a „bios” hatalma alatt, hanem felhasználja azt. A „mutációknak” és „avolutív folyamatok-

nak” ez az utolsó foka nem lenne már biológiai fokozat, hanem a „bios” egyeduralmának áttörése, — amely egyszersmind a halál uralma volt, megnyitná azt a teret, amelynek neve a görög Bibliában „Zoé”, vagyis végérvényesen megvalósult élet, amely a halál fensőbbiségét maga alá gyűrte. Annak az evolúciónak végső foka, amelyre a világnak szüksége van célrajtása érdekében, nem a biológiai keretben menne végbe, hanem a szellem, a szabadság, a szeretet műve volna. Nem evolúció, hanem elhatározás és ajándék is egyben.

Mi kapcsolata van azonban mindennek a Jézus feltámadásába vetett hittel? Nos, az emberi halhatatlanság lehetőségének kérdését eddig két oldalról vizsgáltuk meg, amelyek egy és ugyanazon ténynek két különböző szempontját képviselik. Azt mondtuk, hogy mivel az ember önmagában nem áll meg, halál utáni élete csak úgy lehetséges, hogy a Másban él tovább. Ebből a „Más”-ból kiindulva pedig azt állítottuk, hogy csak a szeretett lényt sajátmagába, sajátjába befogadó szeretet teheti ezt a Másban-létet lehetségessé. Ugy tűnik, hogy ez a két, egymást kiegészítő gondolat az Úr feltámadására vonatkozó két újszövetségi kifejezésben tükröződik: „Jézus feltámadott” — és: „Isten (az Atya) feltámasztotta Jézust”. Mindkét formula megegyezik abban a tényben, hogy Jézus totális emberszeretete, amely Őt a keresztre juttatja, az Atya felé való totális felemelkedésben éri el tökéletességét és ezáltal lesz erősebb, mint a halál, mert éppen ebben jut érvényre totálisan az Atyától fenntartott léte.

Innét a következő lépés. Azt mondhatjuk, hogy a szeretet mindig a halhatatlanságnak valamilyen formáját alapozza meg, már az emberi szint alatt is ebbe az irányba mutat a fajfenntartás ösztöne. Igenis, a halhatatlanság ilyen megalapozása nem valami mellékes tulajdonsága a szeretetnek, valami, amit többek között eredményezhet, hanem egész sajátosan ez alkotja lényegét. Ez a kijelentés megfordítható és így annyit is jelent, hogy a halhatatlanság *mindig* szeretetből származik, nem pedig abból hogy valaki önmaga számára elegendő és független akar maradni. Még egy merész lépést is tehetünk, s ezt a tételt — helyesen értelmezve — Istenre is vonatkoztathatjuk, ahogyan Őt a keresztény hit elének állítja. Isten is pontosan azért maga a maradandóság és öröklét minden mulandóval szemben, mert lényege a személyek egymáshoz-rendeltsége, az egymás iránti szeretet egymásért-valóságában végbemenő feloldódás, az abszolút, és ebben egészen viszonylagos, csak Egymáshoz való kapcsolatukban eleven szeretet tisztán aktus-jellegű szubsztancia. Nem az autarkia az igazán isteni tulajdonság, amely csak magáról akar tudni, — mondtuk már előbb; éppen abban találtuk meg a keresztény Isten-kép és világszemlélet forradalmát az antik felfogással szemben, hogy az „abszolútnak” mint abszolút „relativitásnak”, „relatio subsistens”-nek felismerésére vezet.

De térjünk vissza az előbbiekhöz. A szeretet halhatatlanságot alapoz meg, a halhatatlanság pedig egyedül a szeretetből származik. Ezt az imént feldolgozott kijelentést úgy kell értelmeznünk, hogy aki mindenkit szeretett, mindenki számára lehetővé tette a halhatatlanságot. Pontosan ez az értelme a Szentírás szavának, hogy ti. feltámadása mindnyájunk számára az élet. Szent Pálnak először olyan különösnek ható érvelése az első Korintusi levélben ebből válik érthetővé: ha Ő feltámadott, úgy mi is Vele, mert ebben az esetben a szeretet erősebb, mint a halál; ha nem támadt fel, akkor mi sem, mert így a halálé az utolsó szó, senki másé. (Ld. 1 Kor. 15, 16 sk.) Mivel központi jelentőségű tételről van szó, magyarázzuk meg ezt ismét más módon: vagy erősebb a szeretet a halálnál, vagy nem. Ha Őbenne erősebb lett, akkor csakis úgy, mint mások iránti szeretet. Ez természetesen azt is jelenti, hogy az ember magámaradt szeretete egymagában nem elég ahhoz, hogy legyőzze a halált, hanem önmagában kielégülést nem találó kiáltás marad. Tehát csak az Ő szeretete – egyesülten Isten hatalmával és szeretetével – lehet halhatatlanságunk alapja. Mindazonáltal igaz marad az, hogy halhatatlanságunk *módja* szeretetünk milyenségétől függ. Az ítéletről elmélkedve erre még vissza kell térnünk.

Az eddigi megfontolásokból még továbbiak származnak. Magától értetődő ugyanis mindebből, hogy a Feltámadott élete nem lehet ismét csak „Bios”, halálraszánt létünknek a történelembe zárt biológiai formája, – hanem „Zoé”, vagyis új, végérvényes élet; élet, amely a „Bios” történetének azt a halál kereteibe zárt módját felülmúlta, nagyobb hatalma révén legyőzte. Az Újszövetségnek a feltámadásról szóló szakaszai ugyanis világossá teszik előttünk, hogy a Feltámadott élete nem a „Bios” történetének határain belül, hanem azokon kívül és azokon felül van. Épp úgy igaz, hogy ez az új élet természetszerűleg a történelemben igazolódott és ott kellett igazolódnia, hiszen a történelemért van, s az is tény, hogy a keresztény ígéhirdetés alapján véve annak a tanúbizonyságnak továbbadása, hogy a szeretet ezen a ponton át tudta törni a halált és így valamennyiünk helyzetét döntően megváltoztatta. Ilyen felismerések alapján nem nehéz a bibliai szakaszok problémájának helyes „hermeneutikáját” megtalálni, vagyis rávilágítani arra, hogy miként kell azokat mondanivalójuknak megfelelően érteni. Természetesen nem adhatjuk itt az idevágó kérdések részletekbemenő tárgyalását, melyek ma nehezebben megközelíthetők, mint korábban, mert történeti és egyben filozófiai állítások – amelyekre egyébként többnyire nincsenek elég figyelemmel – mindig kibogozhatatlanul fonódnak egymásba. Az exegézis gyakran maga teremt magának bölcseletet, ami a kívülálló számára a bibliai adatok végsőkéig „finomított” értékelésének tűnik. Részletek tekintetében mindig is sok vitatható pont marad majd, ám az értelmezésnek tekinthető magyarázat és az önkényes alkalmazás közötti elvi határ nagyon is jól megállapítható.

Először is teljesen világos, hogy Krisztus feltámadása alkalmával nem megelőző, földi életébe tért vissza, mint mondjuk a naimi ifjú, vagy Lázár. A végérvényes élet világában támadott fel, amely nem illeszthető a kémiai és biológiai törvények kereteibe, ezért, a halál lehetőségén is kívül áll, abban az örökkévalóságban, amelyet a szeretet ad. A Vele való találkozások ezért „jelenések”; az, akivel még két napja egy asztalnál ettek, még legjobb barátai szemében is ismeretlen és amikor felismerik, akkor is idegen marad; csak ahol Ő maga adja meg a látást, ott látják meg; csak ahol felnyitja a szemeket és ahol a szív feltárlására kész, ott ismerhető fel halálraszánt világunk közepette a halált legyőző örök szeretet arculata és ebben az új, másik világ: a jövőendő világa. Éppen ezért oly nehéz, sőt szinte lehetetlen az evangelisták számára, hogy a Feltámadottal való találkozást leírják; ezért dadognak akkor, amikor erről beszélnek, és bonyolódnak látszólag ellentmondásokba, amikor ezt ábrázolják. A valóságban meglepően egybehangzóak kijelentéseik dialektikáját illetően, egyszerre beszélnek megérintéséről és érinthetetlenségéről, megismeréséről és megismerhetetlenségéről, a Keresztrefeszített és a Feltámadott teljes azonosságáról és teljes átváltozásáról. Felismerik az Urat és mégsem ismerik meg; megérintik, aki nem érinthető meg; ugyanaz, aki volt – és mégis egészen más. Mint mondtuk, ez a dialektika mindig ugyanaz; csak a stílusformák változnak, amellyek segítségével szavakba foglalják.

Nézzük példásul az emmausi tanítványokról szóló szakaszt ebből a szempontból kissé közelebből, amelyre már előbb röviden utaltunk. Először az a benyomásunk, hogy egészen földies, anyagias a feltámadás felfogása; mintha semmit sem találnánk itt a szentpáli szakaszok titokzatos és le-nem-írható jellegéből. Úgy látszik, mintha a kiszínezett, legendás konkrétumra irányuló tendencia, a kézzelfogható felé törekvő apologetika támogatásával kerekednék felül, mely a feltámadott Urat ismét a földi események közé hozza vissza. Ellentmond azonban ennek elsősorban titokzatos megjelenése és nem kevésbé titokzatos eltűnése. Még ellentmondóbb tény azonban az, hogy ez alkalommal is láthatatlan marad a közönséges ember szemei előtt. Nem lehet jelenlétét úgy megtapasztalni, mint földi élete idején; csak a hit területén fedezhető fel; amikor az Írást magyarázza, lángol a szív a két utitársban és a kenyértöréskor megnyitja szemeiket. A kora keresztény istentisztelet két összetevőjére való utalás ez, amely az ige liturgiájából (Szentírás-olvasás és magyarázat) és az eucharisztikus kenyértörésből állt. Így mutat rá az evanglista, hogy a Feltámadottal való találkozás egészen új síkon megy végbe; a liturgikus tények jeleivel igyekszik leírni a leírhatatlant. Így mind a liturgia, mind a feltámadás teológiáját adja elénk: Az Igében és a Szentségben találkozhatunk a Feltámadottal; az istentisztelet ad módot arra, hogy megérinthetővé, hogy elevenen megismerhetővé legyen. És megfordítva: a liturgia a

Húsvét misztériumára épül; úgy kell tekinteni, mint az Úr hozzánk való közeledését, aki ezáltal lesz utitársunkká, eltompult szívünket lángragyújtja és eltakart szemünket megnyitja. Mindig velünk tart, ma is szomorúnak és bátortalannak talál bennünket, de ma is ereje van ahhoz, hogy láthatóvá tegyen.

Mindezzel csak a kérdés egyik oldalára mutattunk rá; az Újszövetség tanúbizonyosságát hamisítanánk meg, ha itt megállnánk. A Feltámadott jelenlétének megtapasztalása egészen más jellegű, mint a mi történelmünk egy szereplőjével való találkozás, főleg pedig nem lehet egyszerűen visszavezetni a közös asztalnál folytatott beszélgetésekre, vagy olyan visszaemlékezésekre, amelyek végül is ahhoz az elgondoláshoz vezetnek, hogy Krisztus él és műve tovább folytatódik. Ilyen értelmezés az eseményt az ellenkező irányba, csupán emberivé zsugorítaná és megfosztaná sajátosságától. A feltámadásról szóló szakaszok mást és többet adnak, mint liturgikus jeleneteket: azt az alapvető történetet teszik láthatóvá, amelyen mindenféle keresztény liturgia épül. Olyan tényről tesznek tanúságot, amely nem a tanítványok szívéből ered, hanem kívülről hatol szívükbe és kételkedésük ellenére is erőt vesz rajtuk a bizonyosság: Valóban feltámadott az Úr. Aki a sírban feküdt, nincs már ott, hanem Ő maga valóban él. Ő, aki átalakult, Isten másik világába lépett, elég hatalmas volt ahhoz, hogy kézzelfoghatóan megmutassa: Ő maga áll előttük ismét, benne a szeretet ereje hatalmasabbnak bizonyult a halál hatalmánál.

Csak akkor maradunk hűek az Újszövetség tanúságához, ha éppoly komolyan vesszük ezt, mint az először mondottakat; csak így tartjuk meg ennek világtörténeti fontosságát. Az a túlságosan is kényelmes kísérlet, amely egyrészt meg akarja magát kímélni attól, hogy higgyen a világban működő Isten hatalmában, de ugyanakkor azt az elégtételt is érezni akarja, hogy a Biblia üzenetének talaján marad — ez a próbálkozás értelmetlenül üres marad: nem elégíti ki sem az ész követelte becsületességet, sem a hit igényeit. Nem birtokolhatja valaki egyidőben a keresztény hitet és „a pusztaság ész határain belül maradó vallást”; a kettő közötti választás elkerülhetetlen. Aki hisz, az előtt természetesen egyre világosabb lesz, mennyire mélyértelmű annak a szeretetnek megvallása, amely legyőzte a halált.

5. „Felment a mennyekbe, ül a Mindenható Atyaistennek jobbjára felül.”

Mind a mennybemenetel, mind a pokolraszállás, a mi generációnk számára, amelynek kritikára való hajlandóságát *Bultmann* keltette fel, — an-

nak a három emeletből összetett világképnek a kifejeződése, amelyet mítikusnak nevezünk és végleg túlhaladottnak tekintünk. A világ, akár „fent”, akár „lent”, mindenütt ugyanaz a világ, ugyanazok a fizikai törvények uralkodnak benne és elvileg mindenütt ugyanazon a módon hozzáférhető a tudományos kutatás számára. Nincsenek emeletei, a „fent” és „lent” fogalma relatív, a megfigyelő helyétől függ. Éppen, mert nem létezik abszolút vonatkoztatási rendszer (a föld pedig egészen biztosan nem ilyen), egyáltalán nem lehet „fent” és „lent”, „jobb” és „bal” meghatározásokkal élni; a Kozmoszban nem tűntethetők fel többé mereven megadott irányok. Senki sem akarja ma ezt a felismerést kétségbevonni. Térszerűen felfogott hármas tagozódás nincs többé a világban. De valóban ebben az értelemben kell vennünk az Úr pokolraszállására és mennybemenetelére vonatkozó hitágazatokat? Egész biztosan ez szolgáltatta a képszerű elemeket hozzájuk, ám éppoly igaz, hogy tárgyi szempontból nem ez volt a döntő. Mindkét hittétel, a történeti Jézus megvallásával együtt, sokkal inkább azt juttatja kifejezésre, mi az emberi létmód teljes dimenziója, amely nem három kozmikus emeletet, de igenis három metafizikai dimenziót fog egybe. Ennyiben tehát megfordítva is következetesnek ítéelhetjük, hogy a pillanatnyilag modern színben tűnő felfogás nemcsak a pokolraszállást és mennybemenetelt, hanem a történeti Jézust is mellőzni akarja, vagyis az emberi lét mindhárom dimenzióját; ami megmarad, az csupán különböző ruhákba bújtatott kísértés *lehet*, amelyet természetesen senki sem kíván komolyan alapnak tekinteni.

Mit jelentenek tehát akkor igazában ezek a dimenziók? Már előzőleg megvilágítottuk, hogy a pokolraszállás nem akar tulajdonképpen külsőleg felfogott kozmikus mélységre utalni; egyáltalán nincs ilyesmire szüksége: az alapul szolgáló szövegben, a Megfeszített imádságában, amelyet Istenhez intéz, aki Őt elhagyta, — minden kozmikus utalás hiányzik. Hittételünk tehát sokkal inkább az emberi egzisztencia mélyére irányítja figyelmünket, amely a halál mélységéig, a magány megközelíthetetlenségének és a visszatásított szeretetnek övezetéig ér el és ezáltal a pokol dimenzióját, mint önmagában adott lehetőséget magában foglalja. Tehát a pokol, a másértvalóság végleges elutasítása, nem kozmográfiai meghatározottság, hanem az emberi természet egyik dimenziója, az a mélység, ameddig egyáltalán eljuthat. Ma sokkal inkább tudjuk, mint valaha, hogy mindnyájunk léte érintkezik ezzel a mélységgel; mivel az emberiség végső soron „egy ember”, ez a mélység nem csupán az egyeseket érinti, hanem az emberi nem egészét átölelő egyetlen testre vonatkozik, amelynek következképpen ezt a mélységet a maga egészében együtt kell viselnie. Innen kiindulva ismét csak arra kell gondolnunk, hogy Krisztus, az „új Ádám”, vállalkozott arra, hogy ezt a mélységet is velünk együtt hordozza, nem akart valami felmagasztosult érintetlenségben ettől elhatárolt maradni; megfor-

dítva természetszerűleg ezzel lett lehetséges igazán a totális visszautasítás a maga egész szörnyű mélységében.

Krisztus mennybemenetele ismét csak a felfelé és lefelé végtelen távolságba önmagán túlmutató emberi egzisztencia másik végpontja felé tekint. Mint a radikális magáramaradás, a megtagadott szeretet ellenpólusa, ez az egzisztencia magában hordja a más emberekkel való érintkezés és az isteni szeretettel való összekapcsolódás lehetőségét, úgy hogy az emberi lét a maga geometriai helyét Isten létének bensejében találhatja meg. Magától-értetődően az ember mindkét említett lehetősége, amelyeket a pokol és menny szavak felidéznek, teljesen más természetűek, egészen különböző módon képviselik az ember lehetőségeit. A mélységet, amelyet pokolnak nevezünk, csak az ember maga teheti magáévá. Még élesebben kell kifejeznünk: a pokol formálisan azt jelenti, hogy az ember semmit sem akar elfogadni és teljes mértékű függetlenségre törekszik. Az önmagába való bezárkózás kifejezése ez. Ennek a mélységnek lényege tehát éppen abban van, hogy az ember semmit sem akar elfogadni, hogy szeretné, ha semmire sem szorulna, hanem egészen a saját lábán, önmagában elégségesen élhetne. Ha ez a magatartás végső radikalitásáig jut, úgy az ember érinthetetlen, magányos, visszautasított lesz. A pokol az, ha az akarat csak sajátmaga létre irányul, – ez történik, ha valaki önmagába zárkózik. Ezzel szemben annak a „felső” világnak lényege, amelyet mennynek nevezünk, hogy csak kapni és elfogadni lehet, amint a poklot csak saját magának adhatja az ember. A „menny” lényege szerint nem lehet maga-csinálta, magunk által előállítható; a skolasztika nyelvén úgy mondták, hogy mint *kegyelem*, „*donum indebitum et superadditum naturae*”, (érdem nélkül a természet-beoltott ajándék). A menny, mint a szeretet beteljesülése csak mint ajándék lehet tulajdonunk; a pokol ellenben annak magányossága, aki nem akarja ezt elfogadni, aki a koldus állapotát visszautasítja és a maga világába húzódik vissza.

Csak ezek alapján lehet egyáltalán arra rámutatni, mit értünk mi keresztények tulajdonképpen mennyországban. Nem szabad úgy elképzelni, mint csupán örökkétartó, világfölköti tartózkodási helyet, de nem is gondolhatjuk valamiféle örök metafizikai régiónak. Inkább azt kell mondanunk, hogy az olyan valóságok, mint „menny” és „Krisztus mennybemenetele” elválaszthatatlanul összefüggenek; csak ebből az összefüggésből lesz a krisztológikus, perszonális, történelemre vonatkoztatott értelem világos, amelyet a mennyországról szóló keresztény üzenet magábafoglal. Fogalmazzuk meg ismét másként: a menny nem olyan hely, amely Krisztus mennybemenetele előtt Isten pozitivisztikusan elgondolt rendeletéből kifolyólag el volt zárva, hogy azután egy napon – éppoly pozitivisztikus elképzelés szerint – megnyitassék. A mennyország valósága elsősorban Isten és ember egységre lépése. Úgy kellene meghatározni, mint az emberi

lénynek Istennel való érintkezését; Isten és ember egysége Krisztusban történt meg véglegesen, úgy, hogy halála által túllépte a „Bios” körét egy új élet irányában. A menny ennek megfelelően az ember és az egész emberiség jövője, amelyet saját erejével nem szerezhet meg, amely tehát számára bezárul mindaddig, míg elsőnek és alapvetően meg nem nyílik annak az embernek, akinek egzisztenciája Istenben volt és aki által Isten behatolt az ember lényegébe.

Éppen ezért a menny mindig több, mint az egyes ember sorsa, magánügye; szükségszerűen összefügg az „utolsó Ádámmal”, a végérvényesen megvalósult emberrel és annak teljes egészében vett jövőjével. Azt hiszem, hogy ebből ismét fontos hermeneutikai felismerések adódnak, amelyekre itt csak egyszerűen utalni tudunk. A Biblia tartalmának egyik feltűnő adottsága az ún. „közeljövő eszkatológiája”, amely az exegézist és a teológiát kb. félévszázada nagyon is komolyan foglalkoztatja, sőt nyugtalanítja. Azt jelenti ez, hogy Jézus és az apostolok igehirdetésében úgy tűnik, mintha a világvége közvetlenül már a küszöbön állna. Az a benyomás támadhat az emberben, hogy a közeli vég meghirdetése volna a magva Jézus korabeli Egyház tanításának. Jézus alakja, halála s feltámadása olyan módon kapcsolódtak össze ezzel az elképzeléssel, ami számunkra érthetetlen és idegen. Természetesen nem térhetünk ki most arra a széles problémakörre, amely ezzel érintkezik. De vajon nem látható-e legutóbbi megfontolásaink eredményeképpen az az út, melynek irányában választ kereshetünk erre? Úgy írtuk le ugyanis a feltámadást és mennybemenetelt, mint az emberi lénynek Isten valóságával történő végleges közösségrelépését, amely megnyitja az ember előtt az örökké maradandó lét lehetőségét. Mindkettőt úgy próbáltuk értelmezni, mint a szeretetnek a halált legyőző erejét, vagyis az ember és a Kozmosz döntő jelentőségű „mutációját”, amely áttöri a „Bios” határát és a létezés új terét hozza létre. Ha pedig mindez helytálló, akkor itt az „eszkatológiának”, vagyis a világ végének kezdetéről van szó. Annak a határnak átlépésével, amit a halál képvisel, megnyílt az emberiség előtt a jövő dimenziója, sőt, jövője valóban megkezdődött. Így azonban az is láthatóvá lesz, hogy az egyes ember reménye a halhatatlanságra és az emberiség lehetősége az örökkévalóság elérésére szorosan egymásba kapcsolódnak, mindkettő Krisztusban találkozik, akit nemcsak mint „Középpontot”, hanem – helyes értelemben – mint a történelem „Végpontját” kell tekintenünk.

Még egy gondolatot kell az Úr mennybemenetelével illetően megfontolnunk. A mennybemenetel hittétele, amely az eddigiek szerint döntő jelentőséggel bír az emberi léthez viszonyított túlvilág megértésében, – nem kevésbé döntő jelentőségű az ember evilági létének, illetőleg annak a kérdésnek megértéséhez, hogyan illeszkedik egymáshoz az evilági és a túlvilági lét, – másként: mi az ember Istenhez való viszonyának értelme

és lehetősége. Amikor a hitvallás első ágazatát vizsgáltuk, igennel választunk arra a kérdésre, hogy vajon a Végtelen figyelemmel lehet-e a véges, az Örökkévaló az időbeli kiáltására, és arra utalunk, hogy az igaz Isten nagyságát éppen abban kell látnunk, hogy számára a legkisebb sem túl kicsiny és a legnagyobb sem túl nagy; megpróbáltuk annak magyarázatát, hogy Ő, mint Logosz, olyan Értelem, aki mindent kimond, sőt aki mindent hall, aki előtt semmi sem marad rejtve kicsinysége miatt. Választ adtunk korunk gondterhelt kérdésére: igen, Isten meghallhat bennünket. Egy kérdés azonban nyitva maradt. Ha ugyanis valaki ezt a gondolatmenetet követve azt mondaná: „Rendben van, hallani tud, — de vajon meghallgatni is képes-e?” Vagy talán a kérőimádság, a teremtmény feléje emelkedő kiáltása végső soron mégis jámbor fogás, amely arra szolgál, hogy az embert pszichikailag felemelje és megvigasztalja, mert az imádság magasabb formáira ritkán képes? Vajon az egész nem csupán arra szolgál, hogy az embert valamiképpen megindítsa a Transzcendencia irányában, valójában azonban ezáltal semmit elő nem idézhet, semmit meg nem változtathat; mert hiszen ami örök, az örök, ami időbeli, az időbeli — úgy látszik nincs út az egyiktől a Másik felé. Ezen a helyen ismét nincs arra lehetőség, hogy a kérdést részleteiben végiggondoljuk, ehhez ugyanis az idő és örökkévalóság fogalmainak nagyon mélyreható elemzésére volna szükség. Meg kellene vizsgálni ezek alapjait az antik gondolkodásban, majd ez utóbbinak a Szentírás hitével alkotott szintézisét, márpedig e szintézis tökéletlensége áll mai problémáink hátterében. Még egyszer vissza kellene térnünk a természettudományos-technikai gondolkodásmód és a hit gondolkodásának viszonyára — mindez pedig olyan feladat, amely könyvünk kereteit meghaladja. Egyes, részleteiben kidolgozott válaszok helyett meg kell elégednünk azzal az utalással, hogy milyen irányban kell a feleletet keresnünk.

A mai gondolkodást többnyire az az elképzelés vezeti, hogy az örökkévalóság mintegy be van zárva a maga változhatatlanságába; Istent a saját „minden idők előtt” megalkotott örök tervének foglyaként tünteti fel. „Lét” és „Keletkezés” nem vegyülhetnek egymással. Az örökkévalóságot tisztán negative értik, mint időtlenséget, mint az idővel szembeállított más létmódot, amelynek már csak azért sem lehet hatása az időre, mert ezzel megszűnnék változhatatlan léte és maga is időbeli lénné válna. Alapjában azonban ezek a gondolatok a kereszténységet megelőző felfogásból erednek, hiányzik a teremtés és megtestesülés Isten-eszméjének ismerete. Végeredményben az antik dualizmust tételezik fel — amelyre itt nem térhetünk ki — egyben pedig annak a naív gondolkodásmódnak megnyilvánulásai, amely Istent megint csak emberi módon képzei el. Ha ugyanis azt gondolja valaki, hogy amit Isten örök „idők előtt” elrendelt, azt nem tudja utólag megváltoztatni, — akkor az örökkévalóságot észrevétlenül az időbeliség sémájába, „előbb” és „utóbb”, szerint fogja fel.

Ám az örökkévalóság nem az ősidő, amely az idők előtt volt, hanem az „egészen más”, amely a múltó idő minden pillanatához, mint a „ma” viszonyul és ahhoz képest valóban „mai”. Nem úgy, hogy ismét maga is az „előbb” és „utóbb” határaiba van zárva, hanem sokkal inkább a jelen hatalma minden idő felett. Az örökkévalóság nem vonatkozás nélkül áll valamiképp az idő *mellett*, hanem maga a minden időt teremtő hatalom, mely a múltó időt egyetlen jelenében átfogja és így adja meg a lét lehetőségét. Nem időtlenség, hanem az idő felett való hatalom. Mint a *Ma*, amely minden idővel egyidejű, hatást is gyakorolhat minden időre.

Isten megtestesülése Jézus Krisztusban, amelynek révén az örök Isten és az időnek alávetett ember egy személyben egységre lépett, nem más, mint annak végső konkretizálása, hogy Isten uralkodik az idő felett. Ezen a ponton, Jézus emberi egzisztenciájában, Isten magához ragadta az időt és saját Létébe foglalta. Idő felett rendelkező ereje szinte elevenen áll elénk általa. Mint János evangéliuma mondja, (Jn. 10, 9) Krisztus valóban az „ajtó” Isten és ember között, a „Közvetítő” (1 Tim. 2, 5), akiben az Örökkévaló idővel bír. Mi, az időben élők, Jézusban az időbelit szólíthatjuk meg, mint saját kortársunkat; ám ugyancsak Benne, aki velünk együtt *idő*, megérintjük az Örökkévalót, amennyiben velünk az időt, Istennel pedig az örökkévalóságot birtokolja.

Hans *Urs von Balthasar* — némileg más összefüggésben világított rá mélyen ezen felismerések lelki jelentőségére. Először arra emlékeztet, hogy Jézus földi élete folyamán nem állt tér és idő fölött, hanem saját korából és saját korában élt csak. Jézus embersége, amely őt abba az időbe állította, elénk lép az Evangélium minden sorában; ma sok tekintetben elevenebben és világosabban látjuk Őt, mint az korábbi időknek megadatott. Ez a „beállítás az időbe” pedig nem csupán külső, kultúrtörténeti keretet jelent, amely mögött valahol, ettől érintetlenül sajátságos létének időfölöttiségére kell találnunk. Antropológiai helyzet ez, ami az emberi lét formáját nagyon is mélyen meghatározza. Jézusnak ideje van, nem elővételezi bűnös türelmetlenséggel az Atya (örök)akarátát. „Ezért a Fiú, akinek a világban Isten számára ideje van, eredetileg az a hely, ahol Istennek ideje van a világ számára, más idő nincs Istennél a világ számára, csakis a Fiúban, — Őbenne van azonban az idő a maga egészében.”⁵⁷ Isten nem az örökkévalóság foglya: Jézusban az idő is az övé — miértünk, így pedig Jézus valóban „a kegyelem trónusa”, akihez minden *időben* „bizalommal teljesen léphetünk” (Zsid. 4, 16).

6. „Onnét lészen eljövendő ítélni eleveneket és holtakat.”

Rudolf *Bultmann* a „világ végében” az ítéletet jelentő újrajövetelben való hitet, éppenúgy, mint az Úr pokolraszállását és a mennybemenetelét,

azok közé az elképzelések közé sorolja, amelyek a modern ember számára „el van intézve”; aki ésszerűen gondolkodik, meg lehet róla győződve, hogy a világ kereke mindig tovább forog, amint immár majdnem kétezer éve az Újszövetség eszkatológikus üzenete óta továbbforog. A gondolkodás ilyen megtisztítása annál inkább követelménynek számít, mivel a Biblia mondanivalója ebben a tekintetben kétségtelenül erősen kozmológiai jellegű elemeket tartalmaz, vagyis olyan területre nyúlik át, amelyet a természettudományok illetékességéhez utalunk. Bár a Kozmosz, a világ végére vonatkozó beszédmódban, elsősorban nem a világ fizikai szerkezetét érti, hanem az ember világát, az emberi történelmet; vagyis közvetlen értelmében azt fejezi ki, hogy a világnak ez az alakja – az ember világa – Istentől elrendelt és általa végrehajtott vég felé közeledik. Mégsem lehet tagadni, hogy a Szentírás ezt a lényegében antropológiai eseményt kozmológiából (sőt részben a politikából) vett képekkel ábrázolja. Nehéz eldönteni, hogy ebben a kérdésben milyen mértékben van szó csupán képekről, és milyen mértékben érintik ezek a tárgyat önmagában.

Bizonyos, hogy erre vonatkozóan csak a Biblia egész világképének átfogóbb összefüggései alapján lehet véleményt nyilvánítani. A Biblia számára tudniillik a Kozmosz és az ember egyáltalán nem két, egymástól tisztán elkülöníthető nagyságrend, mintha mondjuk a Kozmosz csak az emberi lét esetlegesen megadott színpadát alkotná, amelyet attól függetleníteni és a világ nélkül is le lehetne játszani. Nem, a világ és az emberi lét szükségszerűen egymáshoz tartoznak, úgy hogy világ-nélküli emberi lét, vagy ember nélküli világ számukra elképzelhetetlen. Az első manapság számunkra minden nehézség nélkül ismét belátható; a második, Teilhard de Chardin tanítása alapján, ismét nem volna teljesen lehetetlen. Az a gondolat kísért bennünket, hogy a biblikus híradásban a világ végét és az Úr újra jövetelét illetőleg nem csupán kozmikus képekben ábrázolt antropológiát lássunk; nem is csak a kozmológikus szempontot emeli ki az antropológiai aspektus mellett, hanem a Biblia teljes láthatárának benső következményeképpen antropológia és kozmológia egybevágóságát a Krisztológia végső formájában. Éppen ebben mutatja meg a „világ” végét, amely a maga kettős-egységes konstrukciójában, a világot és embert összefogva, állandóan erre az egybevágóságra, mint célra utal. Kozmosz és Ember, amelyek máris egymáshoz tartoznak, bár gyakran szembeállnak egymással, kiegészítőleg egyek lesznek a magasabb, a Biost felülmúló és átfogó szeretetben. Amint már mondtuk: ezáltal lesz újra láthatóvá, hogy az eszkatológikus befejezés és a Jézus feltámadásában már bekövetkezett áttörés reálisan egy és ugyanaz; ismét világossá lesz, hogy az Újszövetség joggal tünteti fel a feltámadást *eszkatológikumként*.

Hogy továbbjussunk, eddigi meggondolásainkat még alaposabban kell kibontakoztatnunk. Éppen most fejtettük ki, hogy a Kozmosz nem marad

csupán külső kerete az emberi történelemnek, nem statikus alakulat, vá-laminő tartály, amelyben mindenféle élőlény megtalálható, amelyek ép-penúgy valami más tartályba is áttölthetők lennének. Pozitív értelemben azt jelenti ez, hogy a Kozmosz mozgás; hogy tehát nemcsak jelen van ben-ne a történelem, hanem hogy egész mivoltában történelem: nemcsak az emberi történelem színpadát alkotja, hanem már az előtt és vele együtt „történelem”. Végül is csak egyetlen, átfogó „világ-történelem” van, amely minden „fel-és-le”, minden „előre-és-hátra” ellenére, amelyet fel-mutat, mégiscsak egyetlen egyetemes irányt képvisel és „előre” halad. Természetesen annak szemében, aki csak egyetlen metszetét tekinti, ez a szakasz mégha viszonylag hosszantartó is – állandóan egyöntetű kör-mozgásnak látszhat. Irányt nem lehet benne felismerni. Csak aki eljut oda, hogy az Egész szeme előtt tartja, fedezi fel ezt. Ebben a kozmikus mozgásban azonban – mint már előbb láttuk – a szellem éppen nem véletlen mellékterméke a fejlődésnek, mintha az az Egészre vonatkoztat-va semmit sem jelentene; sőt, inkább megállapíthattuk, hogy benne a ma-téria és annak fejlődése képviseli a szellem őstörténetét.

A Jézus Krisztus eljövételében és a világ általa való tökéletességre-ju-tásában való hit ebből a szempontból úgy értelmezhető, mint arra vonat-kozó meggyőződés, hogy történelmünk valamely Ómega-pont felé halad, amelyben végérvényesen, világosan és tagadhatatlanul feltűnik a tény, hogy az a szilárd valami, amely egyszersmind a bennünket hordozó váló-ság, nem a csupasz öntudatnélküli matéria, hanem az igazi, szilárd talaj az irányt jelző értelem: ő tartja össze a Létet, ő adja meg valóságát, sőt ő maga a valóság – nem lentől, hanem felülről kapja a lét tartását. Hogy a materiális létnek a szellemtől kapott komplexiója és ebből továbbfoly-tatódó összefoglalása az egység új formájában létezik, azt bizonyos érte-lemben már ma is tapasztaljuk a világnak a technikával történő átalakí-tásában. A valóság manipulálhatóságában számunkra elmosódni kezdenek a természet és technika határai, nem lehet többé a kettőt egymástól egy-értelműleg elhatárolni. Bizonyos, hogy ezt a párhuzamot több szempont-ból is megkérdőjelezhetjük. Mégis, ezekben a folyamatokban a világnak olyan formája körvonalazható, amelyben szellem és természet nemcsak egyszerűen egymás mellett állnak, hanem újabb komplexióban foglalja magába a szellem a látszólag pusztá természetet és így új világot teremt, amely egyúttal a régi letűnése. Nos, a világ vége, amelyben a keresztény ember hisz, egész bizonyosan valami más, mint a technika teljes győzel-me. A természet és a szellem összeolvadása azonban, amely így létrejön, lehetővé teszi számunkra, hogy új módon fogjuk fel: mi módon kell Krisztus újrakezdetének valóságát elgondolnunk, úgy, mint a valóságnak a szellem részéről történő végleges egyesítését.

Itt jön a következő lépés. Azt mondtuk az előbb, hogy a Szellem

és a Természet története egy és ugyanaz, és előrehaladása azt eredményezi, hogy a Szellem egyre inkább mindent-átfogó mivoltában mutatkozik meg, tehát konkrétan felfogva az antropológia és kozmológia egymásba torokollnak. Ha azonban azt állítjuk, hogy a világ komplexiója a Szellem hatására növekvő jelleget mutat, úgy szükségképpen a kettőnek egy személyes valóságra irányuló összpontosulását értettük ezen, mert hiszen a Szellem nem valamiféle meghatározatlan dolog, hanem bárhol is álljon fenn, igazi sajátosságában mindig mint egyediség, mint személy létezik. Van ugyan „objektív szellem” is, vagyis gépekbe, a legkülönbébb alkotásokba befektetett szellemiség; az ilyen esetekben azonban a Szellem nem eredeti valóságában létezik: az „objektív szellem” mindig a szubjektív szellemből ered, a személyre utal vissza, amely a Szellem egyedüli sajátos létmódja. Az az állítás tehát, amely szerint a világ a Szellem által eszközölt komplexió felé tart, magába foglalja azt a kijelentést, hogy a Kozmosz a személyes létmódban való egyesülés irányába halad.

Ez azonban ismét az Egyes végtelen mérvű felsőbbrendűségét igazolja az általánossal szemben. Egész súlyában mutatkozik meg itt ez a már az előzőkben kifejtett elv. A világ a Személyben való egység irányában mozog. Az Egész az Egyestől kapja értelmét, nem megfordítva. Ennek belátása ismét csak megokolja a krisztológia látszólagos pozitívizmusát, azt a meggyőződést, amely minden idők embere számára olyan megbotránkoztatónak tűnt és amely egyetlen egyes embert tesz meg a történelem és az Egész középpontjává. Ez a „pozitívizmus” tehát itt megint benső szükség-szerűségét mutatja meg: ha igaz az, hogy a vég a Szellem diadala lesz, vagyis az Igazság, a Szabadság, a Szeretet győzelme, úgy nem lehet az egyszerűen bármilyen erő, amely végül is diadalt arat, hanem egy Arc kell, hogy a végső ponton álljon. Így a világ Ómegája a „Te”, vagyis egy Személy, az Egyes. Így a mindent magában felölelő komplexió, a végtelen Mindent összefogó egyesülés egyszersmind végérvényes megtagadása a kollektívizmus minden fajtájának, a puszta eszme iránti fanatizmusnak megcáfolása — legyen az akár az úgynevezett keresztény eszme. Az ember, a személy mindig felsőbbrendű, mint a puszta eszme.

Mindez további, nagyon is lényeges következményt tartalmaz. Ha Szellem és Szabadság teszi lehetővé a vég ultrakomplexitásába való át-törést, akkor ez nem semleges kozmikus sodródás, — hanem felelősséget hoz magával. Nem önműködően megy végbe, mint a fizikai folyamatok, hanem döntéseken nyugszik. Éppen ezért, az Úr újra-eljövelele nemcsak üdvösség, nemcsak mindent tisztázó Ómega, hanem ítélet is. Igen, éppen innen kiindulva tudjuk megvilágítani az ítéletről szóló tanítás igazi értelmét. Azt jelenti ez, hogy a világ végső stádiuma nem természetes áramlat eredménye, hanem a felelősség következménye, amely a szabadságon épül. Ilyen összefüggésekből kell megérteni, hogy az Újszövetség annak elle-

nére, hogy a kegyelem üzenetét közvetíti, mégis kitart amellett, hogy az idők végén az emberek „cselekedeteik szerint” ítélet elé kerülnek és hogy senki sem vonhatja ki magát az életéről való számadás alól. Megmarad a szabadság, amelyet a kegyelem sem szüntet meg, sőt ellenkezőleg, önmaga teljességéhez vezet: az ember végső sorsát nem kényszeríthetik rá anélkül, hogy maga döntsön életét illetően. Ez a tétel egyébként éppen azért szükséges, hogy határt szabjon a hamis dogmatizmusnak és valami helytelen keresztény biztonságérzetnek. Csak ez a kijelentés tartja fenn az emberek egyenlőségét, amennyiben ugyanazt a felelősséget tulajdonítja mindnyájunknak. Az egyházatyák kora óta ez volt és ez maradt a keresztény igehirdetés döntő jelentőségű feladata, hogy tudatosítsa a felelősség azonosságát és szembeállítsa az „Uram-Uram”-ot mondók vakmerőségével.

Hasznos lesz itt Leo *Baeck*, a nagy zsidó teológus fejtegetéseire emlékeztetni, amelyeket ugyan a keresztény nem fogadhat el, de nem is mehet el mellettük anélkül, hogy azok komolyságára fel ne figyeljen. *Baeck* arra hivatkozik, hogy Izrael kiváltsága az emberiség jövőjének szolgálatát volt hivatva tudatosítani. „A *hivatás sajátosságát* mozditja elő, de nem hirdeti semmiképpen sem az *üdv kizárólagosságát*. A zsidóságot megőrizte attól, hogy az egyedül üdvözítő egyház fogalmával vallási beszűkültségbe jusson. Ott, ahol nem a hit, hanem a cselekedet vezet Istenhez, ahol a közösség gyermekeinek a hozzátartozás lelki jeleként eszményt és feladatot nyújt, ott a hit szövetségében juttatott hely nem biztosítja még a lélek üdvösségét.” *Baeck* ezek után bemutatja, hogyan kristályosodik ki egyre inkább a zsidó hagyományban a tette épülő üdv univerzalizmusa, amely végül is egészen világosan áll előttünk a klasszikus mondásban: „Azok az igazak is, akik nem izraeliták, részt nyernek az örök boldogságban.” Senki sem olvashatja megrendülés nélkül *Baeck* szavait, amikor ezt a gondolatot elemezve így folytatja: ezt a mondatot „szembe kell állítani Dante ábrázolásával, ahol a kárhozat a pogány népek legjobbjai számára is sorsként kijelölt lakóhely; kiegészítve azoknak a sötét képeknek tömegével, amelyek a keresztény elképzelésben évszázadokkal előtte és utána szerepeltek — így lehet az ellentétet egész élességével megérezni.”⁵⁸

Biztos, hogy ebben a szövegben sok a pontatlanság és ellentmondásra ösztönző elem; mégis komoly megállapítást tartalmaz. A maga módján be tudja mutatni, miért nélkülözhetetlen az a hitágazat, amely minden embernek „cselekedetei szerint” való megítélésére vonatkozik. Nem feladatunk részleteiben megfontolni, hogyan fér össze ez a megállapítás a kegyelemről szóló tanítás teljes súlyával. Valószínűleg nem tehetjük túl magunkat a paradoxontól, amelynek teljes logikája csak a hitből élők számára tárul fel. Aki fenntartás nélkül hitére hagyatkozik az előtt világossá válik az, hogy mindkettőre szükség van: a kegyelem radikalitására, amely a tehetetlen embert megszabadítja, és ugyanígy a felelősség mindig meg-

maradó komolyságára, amely az embert napról-napra ösztönözni tudja. Mindkettő együttvéve azt jelenti, hogy a keresztyén emberhez egyrészt felszabadító, feloldó ráhagyatkozás illik, mert annak az isteni Igazságosságnak túlradadásából él, amelyet Jézus Krisztusnak nevezünk. Van ilyen könnyű ráhagyatkozás, amely tudja: elvégre én magam nem vagyok képes lerontani, amit Ő épített. Önmagában véve az ember annak félelmetes tudatában él, hogy saját romboló ereje végtelenül nagyobb, mint építő ereje. Ám ugyanez az ember tudja azt is, hogy az építő erő Krisztusban mérhetetlenül erősebbnek bizonyult. Innen ered a szabadság mélyen átértett tudata, Isten visszavonást nem ismerő szeretetének tudata, aki túllátva tévelygéseinken, mindig jó marad velünk szemben. Így lehet cselekvésünket félelem nélkül folytatni; cselekvésünk elveszíti aggodalmat keltő mivoltát, mert elveszítette romboló erejét: a világ jövője nem tőlünk függ, hanem Isten kezében van. Ugyanakkor azonban azt is tudja a keresztyén ember, hogy nincs saját tetszésének átengedve, hogy cselekvése nem játék, amelyet Isten ráhagyott, de nem vesz komolyan. Tudja, hogy felelnie kell, hogy mint intézőnek, számot kell adnia arról, amit rábíztak. Felelősség csak ott van, ahol valaki számon kér. Az ítéletről szóló hittétel állítja eléink félreérthetetlenül, hogy életünk kérdőre-vont-lét. Semmi és senki nem hatalmazhat fel arra, hogy semmibe se vegyük ennek a tudásnak komoly következményét: életünket jelentős feladatnak mutatja és éppen ezáltal adja meg méltóságát.

„Itélni eleveneket és holtakat” — azt is jelenti, hogy végső fokon senki más nem mondhat ítéletet, csak Ő. Azt mondja ki ez, hogy nem a jogtalanságé a végső szó e világon még azáltal sem, hogy az általános megkegyelmezés közömbösíti: sokkal inkább egy végső fellebbezési fórumra utal, amely őrködik az igazságosság fölött, hogy azután érvényre juttassa a szeretetet. Oly szeretet, amely lerombolja a jogot, igazságtalanságot követne el, s így csak a szeretet karikatúrájává válnék. Az igazi szeretet több mint a jog, túlradad a jogon, de sohasem rombolhatja le a jogot, amely a szeretet alapformája és mindig is annak kell maradnia.

Természetesen őrizkedni kell az ellenkező végtől is. Nem lehet tagadni, hogy az ítéletről szóló hitágazat időnként olyan formát öltött, amely gyakorlatilag a megváltásban való teljes hit és a kegyelem ígéréteinek lerombolásához kellett hogy vezessen. Példaként mindig újra felhozzák a „Marana tha” és „Dies irae” közötti mélyreható különbséget. Az őskeresztyénység kiáltása: „Jöjj el, Urunk!” (Marana tha), Jézus újra-eljövetelét, mint reménnyel és örömmel teljes eseményt értelmezte, vágyakozva tárta felé karját, mint a nagy beteljesedés pillanata felé. A középkor keresztyéne szemében viszont ez a pillanat a félelmetes „Harang napja” (Dies irae) lett, amely napon az ember rettegésében és szorongatásában inkább megsemmisülni szeretne s amely elé aggodalommal és

bánkódással tekint. Krisztus eljövele itt már csupán az ítélet a nagy leszámolás napja, amely mindenegyes embert fenyeget. Ebben a szemléletben elfeledkeznek a döntő mozzanatról; a kereszténység gyakorlatilag moralizmussá fokozódik le, és meg van fosztva legsajátosabb életmegnyilvánulásától, amikor örömében és reményében fellélegezhet.

Talán azt kell itt mondanunk, hogy a hitvallásban kell keresnünk annak a helytelen fejlődésnek első támaszpontját, amely már csak a felelősségtudatot látja veszélyeztetve és nem törődik a szeretet szabadságával. Ott ugyanis, ahol Krisztus újra-eljövetelének gondolata — legalábbis a szószserinti értelmet tekintve — az ítéletre leszűkítve tűnik fel: „Onnan léssen eljövendő ítélni elveneket és holtakat.” Természetesen azokban a körökben, amelyekben a hitvallás szelleme valóban otthonos volt, az őskeresztény örökség mindig elevenen élt; az ítéletre vonatkozó üzenetet magától értetődően a kegyelem hirdetésével való teljes egységben fogták fel: az a kijelentés, hogy *Jézus* az, aki ítélni fog, az ítéletet azonnal a remény megvilágításába helyezte. Csupán az ún. Második Kelemen-féle Levél egy helyére akarnék utalni, ahol ez egészen világos: „Testvérek, úgy kell gondolkodnunk Jézus Krisztusról, mint az Istenről, mint arról, aki ítél élőket és holtakat. Nem szabad kislelkűen gondolkodnunk Megváltásunkról, mert ha így gondolkodnánk, reménységünket is kevésre becsülnénk.”⁵⁹

Itt látszik meg igazán, hol van szövegünk hangsúlya: Az, aki ítél, nem egyszerűen Isten, a Végtelen, az Ismeretlen, az Örökkévaló — amint azt vélhetnénk. Isten inkább átadta az ítéletet Annak, aki mint ember, Testvérünk. Nem idegen ítél meg bennünket, hanem az akit ismer hitünk. A Bíró nem úgy lép majd eléink, mint az „Egészen Más”, hanem mint egy a mieink közül, aki az emberi létet bensőleg megismerte és elszenvedte.

Ennek értelmében az ítélet felett önmagától felragyog a remény hajnalsugara; nem csak a harag napja az, hanem Urunk újraeljövele. Felmerül emlékezetünkben a hatalmaserejű látomás Krisztusról, amellyel a Titkos Jelenések Könyve kezdődik (1, 9-19): a látnok ájultan esik össze roppant hatalmat sugárzó Lénye előtt. Az Úr azonban ráteszi kezét és úgy szól hozzá, mint egykor szélben-viharban a genezáreti tavon: „Ne félj, én vagyok” (1, 17). A természeti erők mindenható Ura, az a Jézus akinek mint hívő tanítvány utitársa volt. A hitvallásnak az ítéletről szóló ágazata éppen ezt a gondolatot alkalmazza a világot ítélő bíróval eljövendő találkozásunkra. A hívő keresztény a félelemnek aggodalmakkal teljes napján boldog csodálkozással állapíthatja majd meg, hogy azt akinek „minden hatalom átadatott mennyben és földön” (Mt. 28, 18), földi életében a hit szemével nézve utitársának ismert, most mintha a hitvallás szaván keresztül kezével érintene, mondván: ne félj, én vagyok. Talán nem is lehet az ítélet és kegyelem együvértartozásának problémájával kapcsolatban szebb választ adni, mint e gondolattal, amely a Credo hátterét alkotja.

HARMADIK FŐRÉS

A LÉLEK ÉS AZ EGYHÁZ

ELSŐ FEJEZET

A HITVALLÁS UTOLSÓ ÁGAZATAINAK BENSŐ EGYSÉGE

A Szimbólum harmadik részének magvát alkotó kijelentés a görög szövegben egyszerűen így hangzik: „Hiszek Szent Lélekben”. Hiányzik tehát a határozott névelő, amelyet fordításaink révén megszoktunk. Pedig az eredetileg szándékolt értelem szempontjából nagyon fontos ez. Mert ebből következik, hogy ez az ágazat tulajdonképpen nem a Szentháromságon belüli, hanem üdv történeti megállapításként értetődött. Másként kifejezve: a Szimbólum harmadik része elsősorban nem úgy utal a Szentlélekre, mint az istenség Harmadik Személyére, hanem mint Isten Ajándékára a történelem számára, azok közösségében, akik Krisztusban hisznek.

Természetesen a szentháromsági, a Háromságos egy-Istenre vonatkoztatott értelmezés ezzel nincs kizárva. Már láttuk bevezető megfontolásaink során is, hogy az egész Crédó abból a keresztséget kísérő hármasság kérdésköréből nőtt ki, amely az Atya, Fiú és Szentlélekben való hitre irányul és amely egyébként a Máténál található keresztség-formulán alapul (Mt. 28, 19). Ennyiben hitvallásunk legősibb formája hármasság tagolódásával a háromságos istenszeme döntő jelentőségű gyökerét alkotja. Csak a keresztséget kísérő kérdéseknek lassanként tagolt hitvallás-szöveggé való kiterjesztése fedte el egy kissé a háromságos felépítést. Ezzel ugyanis, mint láttuk, törzsként épült be Jézus egész története, fogantatásától újra-eljöveteleig. Ez vezetett oda, hogy az első részt ugyanúgy történetileg értették, amennyiben a teremtéstörténetre és a Krisztus előtti korra vonatkoztatják. Így azonban kikerülhetlenné vált az egész szövegnek történeti értelmezése: következésképpen a harmadik részt Krisztus történetének a Lélek Ajándékában való folytatásaként kellett felfogni, vagyis mint a Krisztus eljövele és újra-jövele közötti „végső időre” való utalást. Ez a fejlődés természetesen nem küszöbölte ki egyszerűen a szentháromságos szemléletet, amint fordítva, a keresztséget kísérő kérdések sem akarnak a történelemtől idegen, túlvilági Istenről beszélni, hanem a felénk forduló Istenről. Ebben a tekintetben a keresztyén gondolkodás legrégebbi szakaszaira az üdv történeti szemlélet és a háromságos szempont interferenciája jellemző, amely csak később ment egyre inkább feledésbe a téma nagy kárára, úgyhogy teológiai metafizika és történelem-teológia szétszakítására került sor: ez a kettő a továbbiakban mint két egészen különböző téma áll egymás mellett. Vagy ontológiai spekulációkat folytatnak, vagy az üdv történetnek filozófiával szembehelyezkedő teológiáját művelik és igazán tragikus módon veszendőbe megy a keresztyén gondolkodás eredeti egysége. A kezdőponton ez a gondolkodás sem csupán

„üdv történeti”, sem csupán „metafizikai” jellegű, hanem a történelem és lét egysége nyomja rá bélyegét. Éppen itt van a mai teológiai munkának szánt nagy feladat, amelyet ugyancsak kettészakít ez a dilemma.¹

Hagyjuk azonban ezeket az általános megfontolásokat, tegyük fel a konkrét kérdést: mit jelent a szöveg, úgy ahogy ma előttünk áll. Mint láttuk, nem Isten benső életéről beszél, hanem a „kifelé forduló” Istentől, a Szentlélekről, arról a hatalomról, amely által a megdicsőült Úr jelenlevő marad a világtörténelemben, mint az új világ és az új történelem elve. A kijelentés irányával adva van a további következmény. Az a tény, hogy itt a Lélekről nem mint a Szentháromságon belüli Személyről van szó, hanem a Jézus feltámadásával feltárult történelemben működő isteni hatalomról, azt eredményezte, hogy az imádkozó tudatában a „Lélek” megvallása interferált az Egyház megvallásával. Így egyébként alkalmazást nyert a gyakorlatban az előbb tárgyalt interferencia Háromság és üdv történet között. Ismét csak a későbbi fejlődés szerencsétlen eredőjének kell tekintenünk, hogy ez az interferencia megszűnt: mind az Egyházzal, mind a Lélekről szóló tanítás kárára volt ez. Az Egyház eredetét ezek után nem karizmatikus-pneumatikus jellegűnek fogták fel, hanem kizárólag a Megtestesülés következményeként, nagyon is földi módon, végül pedig egészen evilági gondolkodás hatalmi kategóriái szerint. Így azonban a Szentlélekről szóló tanítás is elveszítette megfelelő helyét. Ha nem csupán épületes szavakban tengődött tovább, akkor felcsívódott a Szentháromsággal foglalkozó spekulációkban és gyakorlatilag semmiféle szerepet nem kapott a keresztény tudatban. Hitvallásunk szövege itt ismét egészen konkrét feladat elé állít bennünket: az Egyházzal szóló tanítás kiindulópontja kell, hogy a Szentlélekről és adományairól szóló tanítás legyen. Célja pedig Istennek és az embernek együttes történetében, illetőleg a Krisztus történetének az emberiség egészére kiterjedő funkciójában határozható meg. Ezzel meg is világítottuk a krisztológia fejlődésének irányát: nem úgy kell ezt tekinteni, mint Istennek a világban való begyökerezését előadó tanítást, amely Jézus emberségéből kiindulva az Egyházat nagyon is evilági szempontból értelmezné. Krisztus a Szentlélek által marad jelen közöttünk, ennek nyitottságával, mérhetetlenségével és szabadságával, anélkül, hogy kizárná az intézményes formát, de korlátok közé szorítja annak követelményeit, és nem tűri, hogy egyszerűen a többi evilági intézményhez hasonuljon.

A Szimbólum ezen harmadik részében található többi kijelentés csakis az alapvető hittételnek kibontakoztatása akar lenni: „Hiszek Szentlélekben”. Ez a kibontakozás két irányban történik. Először a szentek egységének megvallása irányában. Ezt a tételt Róma városának Szimbóluma, a régi szöveg szerint, nem tartalmazza ugyan, mégis az ősegyház hagyományát tükrözi vissza. Erre következik „hiszem a bűnök bocsánatát”. Mind-

ketőt a Szentlélekről szóló ágazat konkretizálásaként kell felfognunk, vagyis annak ábrázolásaként, hogyan működik ez a Lélek a történelemben. Mindkettőnek van szakramentális értelme is, jöllehet ma ez bennünk alig tudatosul. A Szentek egyességét hirdető szó ugyanis elsősorban arra az eukarisztikus közösségre vonatkozik, amely a földkerekségen elterjedt Egyházat az Úr Teste által egy Egyházzá kapcsolja össze. A „szentek” szó tehát eredetileg nem személyekre utal, hanem a szent ajándékokra, a Szentre, amelyet Isten az Eukarisztia ünneplésében mint az egység igazi kötelékét Egyházának adott. Az Egyház nem a hivatal és szervezet alapján kapja meghatározását, hanem az istentiszteletből kiindulva: mint a Feltámadott körül összegyűlő asztalközösség, Aki ezt mindenünnen összehívja és egyesíti. Természetesen nagyon korán hozzágondolták a személyeket is, akiket Isten egyetlen, szent Ajándéka egymással egyesít és megszentel. Kezdetét vette az az értelmezés, amely szerint az Egyház nem csupán az eukarisztikus asztal egysége, hanem mindazok közössége, akik ezen asztal révén egyek egymással. Ennek következtében hamarosan kozmikus távlatot kapott az Egyház fogalma: a Szentek egyessége, amelyről itt szó van, átlép a halál határán; mindazokat összeköti egymással, akik az egy Lelket és annak egyetlen, életadó erejét vették.

A bűnök bocsánatát hirdető tétel viszont a második, Egyház-alkotó szentségre céloz: a keresztségre; majd rövidesen kialakul ebből a bűnbánat szentségére való vonatkoztatás. Előbb azonban a keresztséget tartják szemelőtt, mint a bocsánat nagy szentségét, mint az átformáló fordulat pillanatát. Csak lassanként tanított meg arra a fájdalmas tapasztalat, hogy a keresztyén ember a keresztség után is rászorul a bocsánatra, és így egyre inkább előtérbe került a bűnök ismételt feloldozása a bűnbánat szentsége révén, főként mióta a keresztség az emberi élet legelejére került, és többé már nem jelentett aktív megtérést. Minden esetre azonban ezután is érvényben maradt, hogy nem a születés, hanem csakis az újjászületés által lesz az ember keresztyén: keresztyén lét csak úgy valósul meg, hogy az ember megváltoztatja létét, elfordul az önelégült pusztá vegetálástól és „megtér”. Ebben az értelemben a keresztség megmarad a keresztyén-lét alapjául szolgáló beindításnak, kezdete egy élethosszig tartó megtérési folyamatnak. Erre akar emlékeztetni a „Bűnök bocsánatának” ágazata. Ha tehát a keresztyén élet nem csupán egy embercsoporthoz való történetes tartozásunkat jelenti, hanem megtérést, megfordulást, a hiteles emberi létre való elkötelezést, — akkor a hitvallásnak ez a tétele túlmutat a megkereszteltek körén és azt jelenti, hogy az ember nem találhat igazán önmagára, ha egyszerűen csak a természet nehézkedési erőinek enged. Ha igazán emberré akar válni, szembe kell szegülnie ezzel a nehézkedési erővel, meg kell fordulnia: a természet világában sem folynak a vizek maguktól fölfelé!

Ha az eddig mondottakat összefoglaljuk, megállapíthatjuk, hogy hitvallásunk a Szentlélekből kiindulva érteti meg az Egyházat, mint a Szentlélek működésének helyét e világban. Konkrétan a keresztség (bűnbánat) és Eukarisztia kettős sarkpontjából tekint reá. Ez a szakramentális szempont adja meg az Egyháznak egészen teocentrikus értelmezését: az előtérben nem emberek csoportosulása áll, amely benne megvalósul, hanem az isteni Ajándék, amely az embereket új, önerejükből elérhetetlen létmód felé fordítja, olyan közösség kötelékébe foglalja, amelyet csak ajándék formájában nyerhetnek el. Mégis éppen ez a teocentrikus egyház-felfogás az igazán emberi, igazán reális: amennyiben a megtérés és egyesítés keretében mozog és e kettőt határ nélküli, történelmen belüli folyamatnak érti, annyiban felfedi a szentség és az Egyház emberi értelmének összefüggését. Így a „tárgyas” szemléletmód (az isteni ajándék oldaláról) rögtön magával hozza a személyes elemet: a bűnbocsánat által eszközölt új létmód együtt-létbe vezet át mindazokkal, akik a bűnök bocsánata révén életet nyernek. A bocsánat közösséget alapoz meg, viszont az Úrral való közösség az Eukarisztiában szükségképpen a megtértek közösségébe vezet, akik valamennyien egyazon Kenyeret eszik, hogy benne egy Testté (1 Kor. 10, 17), sőt „egyetlen új Emberré” váljanak. (vö. Ef. 2, 15)

A Szimbólum zárószavai, a „Test feltámadásának” és az „Örök életnek” megvallása a Szentlélekben és az Ő átváltoztató erejében való hit kifejtéseként értendő és ennek végső hatását mutatja be. Mert hiszen a feltámadás felé tekintés, amelybe az egész folyamat betorkollik, szükségképpen adódik a történelemnek azon átalakulásából, amelyet Jézus feltámadása nyitott meg. Mint láttuk, ebben a történelemben lépünk túl a Bios határvonalán és itt nyílik meg előttünk az új összefüggés: a biológiai elemet magához emeli a Szellem, a Szeretet, amely erősebb, mint a halál. Ezzel elvileg át van törve a halál birodalmának határa és feltárul a végérvényes jövő az ember és a világ számára. Ezt a meggyőződést, amelyben a Krisztusba vetett hit és a Szentlélek erejének megvallása találkoznak, a Szimbólum utolsó szavai kifejezetten mindnyájunk jövőjére alkalmazzák. Ez a világtörténelem Ómega pontjára való előretekinés, ahol minden teljesülésbe megy, benső szükségyszerűséggel adódik abból az Isten-hitből, mely szerint Isten maga akart a kereszten a világ Ómegájává, utolsó betűjévé lenni. Éppen ezzel tette az Ómegát *saját* pontjává, úgy hogy egy napon a Szeretet majd végleg erősebb lesz, mint a halál, és a Biosz-nak szeretet-alkotta egyesüléséből a Személy végérvényes volta, az Egység végérvényessége lép elő, ami a Szeretet gyümölcse. Miután Isten olyan lett, mint a féreg, a teremtés ábécéjében az utolsó betű, — ez az utolsó betű az Ő saját betűje lett, és ezzel a történelem a Szeretet végső győzelme felé állítódott be: a Kereszt valóban a világ megváltása.

MÁSODIK FEJEZET

A LÉLEKRŐL ÉS AZ EGYHÁZRÓL SZÓLÓ ÁGAZAT
KÉT FŐKÉRDÉSE

Eddigi megfontolásaink során kísérletet tettünk arra, hogy a hitvallás utolsó mondatainak gazdagságát és horderejét megállapítsuk. Újra felhangzott a keresztény emberkép, a bűn és megváltás témája; mindenekelőtt azonban a szakramentális eszmére mondott „Igen” van bennük mélyen lehorgonyozva, amely az egyházfogalom magvát alkotja; Egyház és Szent-ség együtt áll vagy bukik; az Egyház szentségek nélkül pusztán organizáció lenne, szentségek az Egyház nélkül értelem és belső összefüggés nélküli rítusok volnának. Ennek megfelelően az első főkérdés, melyet ez a végső ágazat kelt, az Egyház kérdése. A másik számunkra feladott nagy probléma a „Testnek feltámadását” kimondó szóban rejlik, ami modern gondolkodásunk előtt semmivel sem kevésbé botránkoztató, mint a görög spiritualizmus előtt, jóllehet a botrány okai megváltoztak. Megkíséreljük tehát, hogy a hitvallás nyomán tett eszmeifuttatásunk lezárásaképpen még megfontoljuk ezt a két kérdést.

1. „A szent, katolikus Egyház”

Természetesen nem lehet célkitűzésünk, hogy itt az Egyházzal szóló teljes tanítást kifejtsük. Az egyes teológiai szakkérdések mellőzésével megpróbáljuk magyarázni annak a megütközésnek miben lététe, amelyet a „szent, katolikus Egyház” formula kimondásának következménye, és igyekszünk rátalálni a hitvallás szövegében található válaszra. Ennek során mindig feltételezzük, hogy már előzőleg megfontoltuk ezeknek a tételeknek szellemi helyét és belső összefüggését, amelyek egyrészt a Szentléleknek a történelemben érvényesülő, hatalommal teljes működésére vonatkoznak, másrészt a bűnök bocsánatáról és a szentek egyességéről szóló tételekben találják kifejtésüket, amelyek a keresztséget, a bűnbánat szentségét és az Eukarisztiát, mint az egyház épületének sarkpontjait, tulajdonképpen tartalmát, igazi létmódját mutatják.

Talán, ha mindkét összefüggést tekintetbe vesszük, máris sok mindent elvettünk abból, ami ránk az Egyház megvallásakor zavaróan hat. Ennek ellenére mondjuk ki mindazt, ami ma bennünket ezen a ponton szorongat. Ha nem akarjuk önmagunk előtt eltitkolni, mégiscsak kísértést érzünk arra, hogy azt mondjuk: az Egyház sem nem szent, sem nem katolikus: A II. Vatikáni Zsinat maga is csak küzdelmek árán jutott el oda, hogy nem

csupán a szent, hanem a bűnös Egyházzal is beszéljen. Ha ezzel kapcsolatban valaki a Zsinatnak szemrehányást akarna tenni, úgy legföljebb azért, mert ebben a pontban még nagyon ingadozott, oly erősen él ugyanis tudatunkban az Egyház bűnös voltának benyomása. Biztos, hogy a luteránus teológiának és ezzel egyetemben dogmatikus megfontolásokat előre meghatározó előfeltevéseknek is része van ebben. Ami azonban ezt a „dogmatikát” olyan meggyőzővé teszi, az éppen a tapasztalatainkkal való összhangja. Az egyháztörténelem századai telve vannak esetekkel, amelyekben az emberi erő felmondja a szolgálatot, úgyhogy megérthetjük Dante borzadályt keltő vízióját, aki az Egyház szekerén Babylon parázna asszonyát látja, és érthetővé lesznek Párizs püspökének, Auvergne-i Vilmosnak könyörtelen szavai, aki úgy vélte, hogy aki az Egyház elvadását látja, szinte megbénul a borzalomtól. „Nem jegyes ez már többé, hanem szörnyű vadállat.”²

Am az Egyház katolicitása éppoly kérdésesnek látszik, mint szentsége. Az Úr köntösét szétszabdálják a különféle pártok, az egyetlen Egyház sok egyházra oszlik fel, amelyek mindegyike többé-kevésbé azt igényli, hogy egyedül jogosnak ismerjék el. Így ma sokak számára az Egyház lett a hit elfogadásának fő akadálya. Nem tudnak benne mást látni, mint emberi hatalomtörténet, mint azoknak kicsinyes komédiáját, akik azzal az állítással, hogy a hivatalos kereszténységet irányítják, a kereszténység igazi szellemének leginkább útjában állnak.

Nincs olyan teória, amely ezeket a gondolatokat a tiszta ész színe előtt kényszerítő erővel cáfolni tudná, amint viszont ezek a gondolatok sem a tiszta ész megfontolásából, hanem a szív keserűségéből erednek, amely valószínűleg csalódott magasröptű várakozásában és most megbántott, megsértett szeretetében rombadőlni véli reményeit. Hogyan kell tehát erre feleletet adnunk? Végző soron csak tanúságot tehetünk arról, hogy miért lehet mégis ezt az Egyházat a hit által szeretni, miért merjük ezen eltorzult ábrázat mögött a szent Egyház arculatát felismerni. De ennek ellenére kezdjük a tárgyi mozzanatoknál. A „szent” szó, amint már láttuk, ezekben a kijelentésekben elsősorban nem emberi személyek szentségét jelenti, hanem az isteni ajándékra utal, amely emberi bűnösségen túl is szentséget ad. Nem azért nevezi a hitvallás „szentnek” az Egyházat, mert tagjai összességükben és egyenként szent, büntelen emberek – ez az ábránd, amely évszázadokon át mindig újra felmerül, nem talál helyet szövegünk nagyon is józan világában, bármily megindítóan fejezi is ki az ember elveszítetetlen sóvárgását mindaddig, amíg csak meg nem adja neki az új ég és új föld azt, amit az idő jelen folyamata nem tud megadni. Már itt is kimondhatjuk, hogy korunkban az Egyház legkeményebb bírálói is öntudatlanul ebből az ábrándból élnek, és mivel csalódnak benne, bezárják maguk előtt a Ház ajtaját és hazugnak bélyegzik. Térjünk azonban

még vissza: az Egyház szentsége a megszentelés erejében rejlik, amelyet Isten az ember bűnös volta ellenére is benne kifejt. Itt bukkanunk az „Új Szövetség” sajátos jellegére: Krisztusban Isten maga kötötte össze magát az emberekkel és hagyta, hogy azok magukat hozzá kössék. Az új Szövetség nem arra épül most már, hogy a szerződést mindkét oldalról betartják, hanem Isten kegyelemként ajándékozza ezt, ami az emberek hűtlensége ellenére is érvényben marad. Isten szeretetének kifejezése ez, aki az ember tehetetlensége következtében sem szenvedhet vereséget, hanem ennek ellenére és mindig újra megmutatja jóságát, őt éppen bűnös voltában fogadja el, feléje fordul, megszenteli és szereti.

Az Úr soha vissza nem vont odaadása révén marad meg az Egyház mindig úgy, amint Ő megszentelte, és benne jelenik meg az Úr szentsége az emberek között. Ám igazán az Úr szentsége ez, ami itt jelenvalóvá lesz és jelenlétének eszközévé mindig újra a szennyes emberi kezeket választja szeretetének látszólagos ellentmondásában. Szentség ez, amely Krisztus szentségeként sugárzik fel az Egyház bűnei közepette. Ilyen az Egyház paradox alakja, amelyben az isteni valóságot oly gyakran mutatják be méltatlan kezek, amelyben az isteni mindig a „mégis” módján van jelen és a hívők számára a „mégis” mindig a nagyobb isteni szeretet jele. Isten hűségének és az ember hűtlenségének megrendítő egysége jellemzi az Egyház struktúráját. Egyszersmind ez mutatja meg a kegyelem drámai formáját, amelyben a kegyelem realitása, mint a személyükben méltatlannak nyújtott megkegyelmezés a történelem folyamán folytatólagosan láthatóvá és jelenvalóvá lesz. Ezen az alapon egyenesen azt lehetne mondani, hogy az Egyház éppen a szentség és a bűnösség paradox módon összetevődő struktúrája révén mutatja meg a kegyelemnek ebben a világban megmutatkozó formáját.

Menjünk még egy lépéssel tovább. Az ember álmaiban az ép és sértetlen világ szentsége úgy mutatkozik be, mint a bűntől és rossztól való érintetlenség, minden keveredés nélkül. Valami módon mindig megmarad itt a fekete-fehérben való gondolkodásmód, amely a negatívum mindenkor megjelenési formáját (amelyet természetesen nagyon különbözőképpen lehet felfogni) kérlelhetetlenül kiküszöbölni és elvetni akarja. A mai társadalomkritika és a belőle kisugárzó akciók keretében ismét jól felismerhető a kérlelhetetlenségnek ez a vonása, amely az emberi eszményekhez nagyon is hozzánőtt. Krisztus szentségét illetően már kortársai számára is az volt a megbotránkoztató tény, hogy ez a vonás belőle hiányzott, — hogy nem bocsátott tüzet a méltatlanokra, hogy nem engedte meg a túlbuzgóknak a burjánzó konkoly kiirtását. Sőt ellenkezőleg, ez a szentség éppen abban nyilvánult, hogy elvegyült a bűnösök körében, akiket magához vonzott; olyan mértékben vegyült el közöttük, hogy Ő maga „bűnné” tétetett, hogy a törvény átkát (a veszendőkkel való

teljes sorsközösséget) kivégzése alkalmával magára vette (vö. 2 Kor. 5, 21; Gal. 3, 13). Magához vonta a bűnt is, osztályrészévé tette és ezzel mutatta meg, mi az igazi szentség: nem elkülönülés, hanem egység, nem ítélet, hanem üdvözítő szeretet. S maga az Egyház nem folytatása-e éppen Isten leereszkedésének az ember szálnalmas nyomorába? Nem egyszerűen folytatása Jézus asztalközösségének a bűnösökkel, a bűn nyomorúságában való elvegyülésének, olyannyira, hogy benne szinte elmerülni látszik? Nem Isten igazi szentsége nyilatkozik-e meg az Egyház szentségtelen szentségében, szemben a „tisztára” irányuló emberi várakozásokkal szemben, mely szeretet, olyan szeretet, mely nem tartja távol magát érintetlenül tiszta előkelőségben, hanem elvegyül e világ szennyében, csak azért, hogy azt legyőzhesse? Ebből kiindulva lehet-e az Egyház szentsége más egyéb, mint egymás terhének hordozása, ami természetesen mindnyájunk számára abból adódik, hogy Krisztus mindnyájunk terhét hordozta?

Bevallom, számomra éppen az Egyház szentségtelen szentsége végtelemül vigasztaló. Vajon nem kellene-e minden reményről lemondanunk egy olyan szentség előtt, amely makulátlan és amely csak mint bíró, tüzzel-vassal gyakorol ránk hatást? És ki merné állítani, hogy nincs arra szüksége, hogy mások elviseljék, sőt, hogy terhét viseljék? Hogyan tehetné azonban valaki, aki csak úgy tud élni, hogy mások az ő terhét viselik, — hogy megtagadja másoktól ugyanazt? Nem ez az egyetlen viszonzás, amelyet felajánlani képes; az egyetlen számára megmaradó vigász, hogy ő is másokat hordoz, amint mások az ő terhét hordozzák? Az Egyházban a szentség azal kezdődik, hogy terhünket elfogadják, — és odavezet, hogy mi is elfogadjuk a másét; ahol azonban nem fogadják el többé egymást, terhével együtt, ott nem is segítenek már a hordozásban, és támasz nélkülivé válik létünk, elsüllyed a semmibe. Nyugodtan mondhatjuk, hogy az imént említett szavakban az egzisztencia gyengesége nyilvánul meg — a keresztény léthez azonban hozzátartozik, hogy elfogadja az autarkia képtelenségét, hasonlóképpen saját gyengeségét is. Alapjában véve mindig a rejtett góg működik ott, ahol az Egyházra gyakorolt kritika, amely ma már zsargonná válik, keserű epével telítődik. Ehhez társul még sajnálatos módon igen gyakran valami spirituális tartalmatlanság, amelyben az Egyházat éppen sajátos mivoltában nem veszik tekintetbe, hanem politikai célok szövevényének nézik, organizációját szálnalmasnak vagy brutálisnak tartják, mintha bizony az Egyház sajátossága nem az organizáción túl lenne: az ige és a szentségek vigaszában, amit jó és rossz napokban egyaránt teljesít. Azok, akik igazán hisznek, nem tulajdonítanak az egyházi formák újrászervezéséért folytatott harcnak túlzott jelentőséget. Ők abból élnek, ami az Egyházban állandó. Ha pedig valaki tudni akarja, mi tulajdonképpen az Egyház, akkor ilyenekhez kell fordulnia. Mert az Egyház túlnyomórészt nem ott található meg, ahol organizálnak, reformálnak, kormá-

nyoznak, hanem azokban, akik egyszerűen „csak” hisznek, akik benne a hit ajándékát kapják, és abból élnek. Csak aki tapasztalta, hogy az Egyház szolgálainak és formáinak változandóságán túl, felemeli az embereket, hazát és reményt nyújt nekik, vagyis olyan hazát, amely egyben reménység: út az örök élet felé – csak, aki mindezt megtapasztalta, tudhatja mi az Egyház, mi volt, és mi most.

Nem akarjuk ezzel mondani, hogy mindent a régiben hagyjunk és úgy viseljük el, ahogy éppen adódik. Elviselni – ez a szó nagyon is tevékeny folyamatot jelenthet, küszködést, amely arra irányul, hogy az Egyház egyre inkább hordozza és elviselje az embereket. Az Egyház csakis bennünk él, mégpedig a bűnösnek a szentségért folytatott harcában, amit ezt a harcot viszont Isten ajándéka éltet, amely nélkül el sem volna képzelhető. Ezen a ponton egyszersmind eljutottunk ahhoz a kritériumhoz, amelynek alapján a nagyobb szentséget igénylő, bíráló igyekezetet mindenkor meg kell ítélni, amely tudniillik nem mond ellen az elviselés követelményének, hanem inkább abból származik. Ez a mérce az építő szellem. A keserű kritika, mely csak rombolni tud, maga fölött mond ítéletet. Az ajtón való dörömbölés is lehet jel, amely felrázza a bennlévőket. Illuzórikus azonban az az elképzelés, amely szerint elszigetelten jobban lehet építeni, mint egymással karöltve, éppenúgy, mint a „szentekből álló” egyház ábrándja a „szent Egyház” helyett, amely azért szent, mert benne az Úr ajándékozza érdemen felül a szentség adományát.³

Ezzel eljutottunk a másik szóhoz, amellyel a Crédó az Egyházat jellemzi: „katolikus”-nak nevezi. Ez a szó eredetétől kezdve története során sokrétű jelentésárnyalatot nyert. Egy fő gondolat mégis döntő jelentőségűnek bizonyult: ez a szó kettős értelemben utal az Egyház egységére. Először a helyben való egységre – mert csak a püspökkel egységben lévő közösség „katolikus”, nem azok a partikuláris csoportok, amelyek bármilyen okból is onnan leváltak. Másodszor a sok helyi egyház egymás közötti egységét jelzi ez a szó, amelyek nem szigetelődhetnek el egymástól, hanem csakis azáltal maradnak meg, mint Egyház, hogy nyitva vannak egymás felé, hogy az ige közös tanúságtételében és az eukarisztikus asztal közösségében, amely mindenütt mindenki számára nyitva áll, egy Egyházat alkotnak. A Credo ősi magyarázói a „katolikus” Egyházat azokkal az egyházakkal állítják szembe, amelyek saját kis hazájukban provinciálisan léteznek⁴ és ezzel ellentmondásba kerülnek az Egyház igazi lényegével.

A „katolikus” szóban tehát az Egyház püspöki struktúrája és az a követelmény fejeződik ki, hogy a püspökök egymás között egységben legyenek. A Szimbólum nem tartalmaz utalást ennek az egységnek kikristályosult formájára a római püspöki székhelyben. Kétségtelenül téves volna ebből azt következtetni, hogy az egység ilyen beirányulása csak másodlagos fejlemény. Helyes azonban annyi, hogy ezt az állítást nem sorolhatjuk az egy-

házfogalom elsődleges elemei közé és nem is számít úgy, mint annak sajátos konstrukciós pontja. Az Egyház alapelemei: a megbocsátás, megtérés, bűnbánat, eukarisztikus közösség, és ezek által létrejött többség és egység: a helyi egyházak többsége, amelyek azonban csak abban az esetben maradhatnak „egyházak”, ha beilleszkednek az egy Egyházba. Az egység tartalmát elsősorban az Ige és a Szentség alkotják: az Egyház egy, mert egy a Szó és egy a Kenyér. A püspöki alkotmány úgy jelenik meg a háttérben, mint *ennek* az egységnek eszköze. Nem önmagáért van, hanem az eszközök rendjébe tartozik; helyzetét az „azért, hogy” szócskával lehet visszaadni: a helyi egyházak önmagukban és egymás között való egységének megvalósítását szolgálja. Végül az eszközök rendjében egy következő állomásra tartozik Róma püspökének szolgálata.

Egy dolog világos: az Egyházat nem organizációjából kiindulva kell elgondolni, hanem az organizációt kell az Egyházból megérteni. Egyszermind azonban az is világos, hogy a látható Egyházban a látható egység több, mint organizáció. A közös, szóban kifejezett hit és Krisztus asztalának konkrét egysége, lényeges elemét alkotják annak a jelnek, amelyet az Egyháznak e világban fel kell mutatnia. Csak úgy felel meg a hitvallás követelményének, ha „katolikus”, vagyis sokrétűsége ellenére is látható módon egy.⁵ A szétszakított világban az egység jele és eszköze kell, hogy legyen, nemzeteket, fajokat és osztályokat kell felülhaladnia és egyesítenie. Akárhányszor fordult is elő, hogy nem tudott szolgálatának megfelelni, mégis jól tudjuk: már az ókorban is kimondhatatlanul nehéz volt egyszerre a barbárok és rómaiak Egyházává lenni; az újkorban nem tudta a keresztény nemzetek harcát megakadályozni, és még ma sem sikerül szegényeket és gazdagokat úgy egyesíteni, hogy az egyik bősége a másik kielégítését szolgálja — az asztal közösségének jele még mindig nem ment teljesedésbe. Ennek ellenére, itt sem szabad figyelmen kívül hagyni azt, amit a katolicitás, mint követelmény magával hozott; mindenek előtt azonban, ahelyett, hogy a múlttal számolnánk, a jelen felszólításának kell eleget tennünk és újra meg kell kísérelnünk, hogy a katolicitást ne csupán a Credoban valljuk, hanem mai szétszakított világunk életében is megvalósítsuk.

2. „...testnek feltámadását”

a) Az Újszövetség reménysége a feltámadásban.⁶

Sajátságos dilemma elé állít bennünket a test feltámadását illető hittétel. Újra felfedeztük az ember oszthatatlan mivoltát: új intenzitással éljük át testi voltunkat és úgy éljük azt, mint az egységes emberi lét valóságának elmaradhatatlan módozatát. Ebből kiindulva új értelmet adhatunk

a Szentírás üzenetének, amely nem a különálló léleknek, hanem az egész embernek ígéri a halhatatlanságot. Ennek megérzéséből származott, hogy századunkban elsősorban az evangélikus teológia fordult hangsúlyozottan a lélek halhatatlanságáról szóló görög tannal szembe, amelyet kellő alap nélkül keresztény gondolatnak tekintettek. Igazában azonban a kereszténységtől teljesen idegen dualizmus nyilatkozik meg ebben; a keresztény hit egyedül csak a holtaknak Isten erejéből származó feltámadásáról tud. Itt azonban rögtön más nehézségekkel kell számolnunk: ha tudniillik már a feltámadásról szóló görög tan is problematikus, mennyivel kevésbé fogható számunkra a Biblia állítása? Igen, az ember egységet alkot, – eddig nagyon szép, – de ki tudja mai világképünk alapján a test feltámadását elképzelni? Ez a feltámadás feltételezné az új eget és új földet – így tűnik legalább –, megkívánná a halhatatlan, táplálékra nem szoruló test, vagyis az anyag tökéletesen átváltozott állapotának lehetőségét. Azonban nem lesz így, mindez teljes képtelenség – nem ellenkezik-e ez az anyagról és annak törvényszerűségeiről alkotott felfogásunkkal és nem lesz-e ily módon menthetetlenül mitológikus?

Nos, úgy gondolom, hogy igazában csak akkor adhatunk minderre választ, ha szorgosan kutatjuk a Biblia kijelentésének sajátos szándékát és újra jól átgondoljuk a bibliai és a görög elképzelések kapcsolatát. Hiszen ezek találkozása mindkét felfogást módosította, és annyira elfedte az eredeti elképzeléseket újabb, együttes, átfogó szemléletével, hogy először meg kell azokat szabadítani ez újabb rétegtől, hogy az eredeti elképzelést újra megtaláljuk. A holtak feltámadásába vetett remény először is a bibliai halhatatlanság-hit alapformája; az Újszövetségben nem kiegészítő gondolatként szerepel, szerepel, mint a lelket megelőző és attól független halhatatlanság, hanem mint az emberi sorsra vonatkozó lényeges alapelv. Bizonyos, hogy már a késői zsidóság gondolatvilágában is megtaláljuk a görög színezetű halhatatlanság-tan kezdeteit. Épp ez volt egyik oka, hogy a feltámadás gondolatának következményeit a görög-római világban nem értették meg. Sőt, ettől kezdve úgy tekintették a lélek halhatatlanságára vonatkozó görög elképzelést és a holtak feltámadásának bibliai gondolatát, mint az ember örök sorsára adott egy-egy fél-választ és a kettőt összeadás szerűen illesztették egymáshoz. Eszerint a lélek halhatatlanságáról már adott görög megsejtéshez a Biblia azt a kinyilatkoztatást adná hozzá, hogy az idők végén a test is feltámad és véglegesen osztozik a lélek sorsában, elvettetésben vagy boldogságban.

Ezzel szemben a továbbiakban ragaszkodnunk kell ahhoz a véleményhez, hogy eredetileg igazában nem volt szó két, komplementáris elgondolásról. Sokkal inkább két különböző, teljességre törekvő szemlélettel állunk szemben, amelyeket nem lehet egyszerűen összeadni: ezek emberképe, Isten-eszméje és jövő-felfogása teljes mértékben különböznek, és

így alapján a két nézetet csak az emberi sors kérdésére adott teljes válasz egy-egy kísérleteként érthetjük. A görög felfogást az az elképzelés alapozza meg, amely szerint az emberben két, önmagunkban véve egymástól idegen szubsztancia lenne összekapcsolva, közülük az egyik (a test) elbomlik, míg a másik (a lélek) önmagában romolhatatlan, így mivoltánál fogva minden egyéb lénytől függetlenül tovább is létezik. Sőt, csakis a tőle idegen testtől való elszakadás után nyeri el a lélek teljes sajátosságát. Ezzel szemben a Biblia gondolatmenete feltételezi az ember osztatlan egységét; a Szentírás például nem ismer olyan szót, amely csak a (lélektől különböző és tőle elválasztott) testet jelentené, és megfordítva, a legtöbb esetben a „lélek” szó is az egész, testben létező embert jelzi; az a kevés hely, ahol más szemléletmód mutatkozik, bizonyos fokig a görög és a héber gondolkodásmód között lebeg és semmi esetre sem adja fel a régi szemléletet. A holtak (nem a testek!) feltámadása, amelyről az Írás szól, ennek megfelelően az egy, osztatlan ember üdvével és nem az ember egyik (még hozzá másodlagos) összetevőjének sorsával foglalkozik. Így az is világos, hogy a feltámadás hitének igazi magvát nem a test visszanyerésének eszméje alkotja, pedig gondolkodásunkban csupán erre redukáltuk. Ez igaz annak ellenére, hogy ez a képszerű elgondolás a Bibliában állandóan felmerül. De akkor mi a sajátos tartalma annak, amit a Biblia a holtak feltámadásának titokzatos kifejezésével reménységként hirdet az embereknek? Úgy gondolom, hogy ennek sajátos tartalmára úgy lehet rátalálni, ha szembe állítjuk az antik filozófia dualisztikus gondolkodásával:

1. A halhatatlanság eszméje, amelyet a Biblia a feltámadás nevével jelöl, a „személy”, az ember, mint *egyetlen* való halhatatlanságára utal. Míg a görög gondolkodásban az emberi lény típusa nem más, mint bomlási termék, amely mint olyan nem él tovább, hanem testből és lélekből álló, heterogén mivoltának megfelelően két különböző utat jár, — a bibliai hit szerint éppen ez az emberi lény az, amely mint olyan, megváltozik ugyan, de továbbra is fennmarad.
2. „Dialógikus” halhatatlanságról van itt szó (*feltámasztás!*): ez annyit jelent, hogy a halhatatlanság nem az osztatlan való meghalni-nem-tudásnak magától értetődő voltából adódik, hanem a szerető Lény megváltó tetteiből, akinek ehhez hatalma van: az ember azért nem szűnhetik meg teljesen, mert Isten ismeri és szereti őt. Ha már mindenfajta szeretet az örökkévalóságot akarja — úgy Isten szeretete nem csak akarja ezt, hanem meg is valósítja, sőt: ez maga az örökkévalóság. A bibliai feltámadás-eszme valóban közvetlenül ebből a dialógikus motívumból ered: az imádkozó hite alapján tisztában van azzal, hogy Isten helyre fogja állítani a jogrendet (Jób 19, 25 sk.; Zsolt. 73, 23 sk.); a hívő ember meg van győződve arról, hogy akik Isten ígéjéért szenvedtek, azok az Igéret beteljesülésében

is részesednek (2 Makk. 7, 9 sk.). Mivel tehát a Szentírás felfogásában a halhatatlanság nem annak saját erejéből származik, ami romolhatatlan, hanem a Teremtővel folytatott dialógusból, amelyben részt vesz, — *ezért feltámasztásnak* kell nevezni. Mivel a Teremtő nem csupán a lélekre gondol, hanem a történelemben testesülő és önmagát valósító emberre és számára ígéri az örökkévalóságot, azért ezt a holtak (= emberek) *feltámasztásának* kell nevezni. Itt kell megjegyezni, hogy Szimbólumunk fogalmazásában, amely a „test feltámadásáról” szól, a „test” szó annyit jelent, mint „az emberek világa” (a biblikus kifejezés módjában értelmében, körülbelül: „minden test meglátja Isten üdvösségét” stb.): itt sem vonatkozik a szó a lélektől különválasztott testi mivoltunkra.

3. Az, hogy a feltámasztás az „utolsó napon”, a történelem végén, és minden ember közösségében várandó, az emberi halhatatlanság embertársi jellegét mutatja meg, ami az egész emberiséggel kapcsolatban van, amellyel, amelyből és amelyre irányultan él az egyes ember és amelynek alapján lesz boldog vagy boldogtalan. Lényegében ez az összefüggés a szentírási halhatatlanság-eszmének az egész emberiségre vonatkozó jellegéből magától adódik. A görög lélek-fogalomban a test és így a történelem is egészen kívülálló, a lélek ettől elválva is tovább létezik, nincs szüksége ehhez más valóra. Ezzel szemben az egységként felfogott emberi lény számára az embertársi mivolt lényegalkotó; ha történetesen tovább él, úgy lehetetlen ezt a dimenziót kizárni. Úgy látszik, hogy a biblikus alapállás szerint meg van oldva a sokat vitatott kérdés: lehetséges-e emberi közösség a halál után. Tulajdonképp csak akkor merül fel újra, amikor a gondolkodás kiindulópontján túlsúlyra tesz szert a görög elem: ahol hisznek a „szentek egységében”, ott az „anima separata” fogalma (a „különválasztott lélek”-é, a skolasztikus teológia kifejezése szerint) minden esetre túlhaladott.

Ezek a gondolatok egész terjedelmükben csak akkor válnak lehetségessé, amikor az Újszövetség konkretizálja a Biblia reménységeit — az Ószövetség végeredményben függőben hagyja az ember jövődjének kérdését. Csak Krisztussal, az emberrel, aki „egy az Atyával”, — az emberrel, aki által az emberi lény belépett Isten örökkévalóságába, — táruul fel véglegesen az ember jövője. Először benne, a „második Ádámban”, lesz alkalmassá a megválaszolásra a kérdés: milyen maga az ember? Krisztus egészen és minden tekintetben ember: ennyiben benne jelenik meg az a kérdés mi vagyunk mi, emberek? Egyszersmind azonban Ő Isten hozzánk intézett szózata, „Isten Igéje”. Az Isten és ember közötti párbeszéd, amely a történelem kezdete óta folytatódik, Őbenne új állomásához érkezett: benne az Isten Igéje „testté lett”, valósággal lebocsátkozott egzisztenciánkba. Ha pedig Istennek az emberrel folytatott dialógusa az életet jelenti, ha igaz, hogy Isten társa ebben a dialógusban éppen azáltal nyer életet, hogy az Örökkönélő őt nevéen szólította, — úgy mindez annyit

jelent, hogy Krisztus, mint Isten hozzánk intézett Beszéde, maga „az Élet és feltámadás” (Jn. 11, 25). Továbbá azt jelenti ez, hogy a Krisztusba való beavatottságunk – vagyis a hit –, különleges értelemben belépés abba a létbe, amelynek alapja Isten irántunk való szeretetteljes ismerete, és ez maga a halhatatlanság: „Aki hisz a Fiúban, annak örök élete *van*” (Jn. 3, 15 sk.; 3, 36; 5, 24). Csak így lehet a negyedik evangelista gondolatvilágát megérteni, aki Lázár történetének elbeszélésével foghatóvá akarja tenni olvasói számára, hogy a feltámadás nem csupán távoli esemény az idők végén, hanem most történik meg a hit által. Aki hisz, az párbeszédet folytat Istennel és ez az élet, amely túléli a halált. Ezzel a „dialógikus”, közvetlenül Istenre vonatkozó, és az embertársat érintő vonalak egybeesnek a halhatatlanság gondolatában. Mert Krisztusban, az emberben, találjuk meg Istent; Benne pedig egyúttal rátalálunk a másokkal való közösségre, akiknek útja ugyanúgy rajta keresztül vezet Istenhez és egymáshoz. Az Isten felé irányulás Benne egyszersmind az egész emberiség közössége felé való orientáció, csakis ennek a közösségnek elfogadása az Istenhez vezető út, ami nincs adva számunkra Krisztus nélkül, sem az egész emberi történelem és annak embertársakra vonatkozó küldetésén kívül.

Ezzel lehet megvilágítani a már az atyák idején, majd Luther óta ismét sok fejtörést okozó kérdést a halál és feltámadás közötti „átmeneti állapot” illetően: a hitben feltárluló Krisztussal-lét már a feltámadott élet megkezdése és ennek következtében túléli a halált (Fil. 1, 23; 2 Kor. 5, 8; 1 Tessz. 5, 10). A hitben való dialógus már most is élet, amelyet nem törhet meg többé a halál. A halálnak mint álomnak ideája, amelyet a luteránus teológusok mindig újra megfontolás tárgyává tettek, és amelyet a Holland Katekizmus ma ismét szerephez juttat, ennek megfelelően az Újszövetség alapján nem tartható és nem lehet azt az Újszövetségben többször is előforduló „aludni” szó révén sem igazolni. Az Újszövetség szellemi vonalvezetése minden iratban elvileg lehetetlenné teszi ezt az értelmezést, amely egyébként a halál utáni életéről a késői zsidóságban elterjedt gondolatkinccs keretében sem volna érthető.

b) Az ember lényegi halhatatlansága. Az eddigi megfontolások bizonyára tisztázzák bizonyos mértékig, miről is van szó voltaképpen a Biblia feltámadást hirdető üzenetében: lényeges tartalma nem az az elképzelés, amelyben a lélek hosszú közbeeső idő elmúltával visszanyeri a testet. Nem, értelmé az, hogy hirdesse az embereknek: ők maguk fognak tovább élni; ez pedig nem saját erejükből történik majd, hanem azért, mert Isten olyan módon szereti és ismeri őket, hogy többé nem pusztulhatnak el. A görög test-lélek sémában kifejezésre jutó halhatatlanság koncepciójával szemben a bibliai formula szándéka az, hogy a feltámasztással történő halhatatlanság alapján az egész embert érintő, dialógikus halhatatlanság

gondolatát közvetítse: ami az emberben lényegalkotó, a személy, megmarad; az, ami ezen földi lét folyamán, mint testesült szellemiség és szellem által átjárt testi mivolt kialakult, más módon marad fenn. Azért él tovább, mert Isten megemlékezik róla. És mert maga az ember fog élni és nem elszigetelten a lélek, azért vele együtt az embertársakra való vonatkozás eleme is a jövőjéhez tartozik; azért az egyes ember jövője akkor lesz teljessé, ha már az egész emberiség jövője beteljesült.

Nos, itt a kérdések egész sora merül fel. Az első: vajon nem lesz-e így a halhatatlanság tisztán kegyelem, annak ellenére, hogy igazában az embernek, mint embernek, lényegéhez tartozik? Vagy másként kifejezve: végül is nem olyan halhatatlansághoz jutunk-e, amely csak a jámboroknak szól, vagyis az emberi sors elfogadhatatlan megosztásához vezet? A teológia szavával, nem cseréljük-e fel itt az emberi lény természetes halhatatlanságát az örök Szeretetnek azzal a természetfeletti ajándékával, amely az embert boldoggá teszi? Nem kellene-e itt, éppen a hit emberi jellege alapján, a természetes halhatatlanság mellett kitartani, mivel az ember tisztán krisztologikusan felfogott, tovább folytatott léte szükségképpen a csodaszerűbe és mitológikusba torkollik? Erre az utóbbi kérdésre kétségtelenül igenlőleg kell válaszolni. Ez azonban semmiképpen sem mond ellene elvi kiindulópontunknak. Ezen az alapon is határozottan ezt kell mondanunk: a halhatatlanság, amelyet éppen dialógikus jellege miatt „feltámasztásnak” neveztünk, az embernek, mint embernek, tehát *minden* egyesnek kijár és így nem másodlagosan hozzáfűzött „természetfeletti”. Tovább kell azonban kérdeznünk: mi az, ami az embert emberré teszi? És definitive mi az ember megkülönböztető vonása? Erre pedig így kell válaszolnunk: felülről nézve, az ember megkülönböztető vonása az, hogy Isten szólítja őt, vagyis, hogy Istennel párbeszédet folytató fél, olyan való, akihez Isten beszél. Alulról tekintve viszont azt jelenti ez, hogy az ember olyan lény, aki Istent elgondolni képes, aki valóban nyitott a Transzcendens felé. Nem az a kérdés itt, hogy vajon ténylegesen gondol-e Istenre és ténylegesen megnyílik-e feléje, hanem, hogy elvileg ő az a lény, amely erre önmagában is képességgel rendelkezik, mégha ténylegesen bármi oknál fogva esetleg nem is tudja ezt a lehetőséget valóra váltani.

Mármost azt mondhatná erre valaki: nem volna-e így sokkal egyszerűbb az ember megkülönböztető vonását abban keresni, hogy szellemi, halhatatlan lelke van? Ez a megállapítás helyes, ám mi éppen arra törekszünk, hogy ennek konkrét értelmét megvilágítsuk. A kettő nincs egymással ellentétben, hanem ugyanazt fejezi ki különböző gondolkodásmód szerint. Mert „halhatatlan lélekkel bírni” éppen ezt jelenti: valakit Isten különleges módon akar, különleges módon ismer, különleges módon szeret; szellemi lélekkel bírni annyit tesz: olyan lénynak lenni, akit Isten örökkétartó párbeszédre hívott meg, aki a maga részéről képes arra, hogy Istent meg-

ismerje és válaszoljon Neki. Amit mi a szubsztanciális gondolkodás nyelvén így mondunk: „lélekkel bírni”, azt a történeti, inkább aktualisztikus nyelven így fejezzük ki: „Istennel folytatott párbeszéd részese”. Ezzel nem állítottuk, hogy ha lélekről beszélünk, beszédmódunk hamis (amint ma egy esetleges egyoldalú, kritika nélküli biblicizmus mondhatná); bizonyos szempontból ez a beszédmód szükséges is ahhoz, hogy teljes egészében kifejezzük azt, amiről itt szó van. Másrészt kiegészítésre szorul, ha nem akarunk visszaesni abba a dualisztikus felfogásba, amely nem felel meg a Biblia dialogikus és perszonalisztikus szemléletének.

Ha tehát azt mondjuk, hogy az ember halhatatlansága dialógusszerű Istenre-utaltságában bírja alapját, akinek szeretete egyedül képes halhatatlanságot ajándékozni, akkor nem a jámborok megkülönböztetett sorsára céloztunk, hanem az embernek, mint embernek lényegéből eredő halhatatlanságát emeltük ki. Utóbbi megfontolásaink értelmében nagyon is lehetséges, hogy ezt a gondolatot a test-lélek sémájából kiindulva dolgozzuk ki; ennek jelentősége, sőt talán nélkülözhetetlen volta abban áll, hogy rámutat az emberi halhatatlanság lényegéből folyó jellegére. Ám mindig újra a szentírási perspektívába kell helyezni és annak alapján helyreigazítani, hogy annak a kitekintésnek szolgálatában maradjon, amely a hit alapjáról nyílik az ember jövője felé. Különben éppen itt látszik meg ismét, hogy végső soron nem lehet „természetes” és „természetfölötti” között éles választóvonalat húzni: az alapul szolgáló dialógus, amely első sorban teszi az embert emberré, törés nélkül megy át a kegyelem dialógusába, amelyet Jézus Krisztusnak nevezünk. De hogyan is lehetne másként, mikor Krisztus igazán a „második Ádám”, vagyis annak a végtelen vágyakozásnak sajátos beteljesülése, amely az első Ádamból – és egyáltalában az emberből – száll felfelé?

c) A feltámadott test kérdése. Még nem értünk kérdéseink végéhez. Ha így áll a dolog, van-e akkor valójában feltámadott test, vagy pedig az egész csupán csak „rejtjel”, amely a személy halhatatlanságára utal? Ez a probléma van még hátra. Nem új probléma ez; már Pál apostolt is elhalmozták a korintusiak ilyesfajta kérdésekkel, mint arról az első korintusi levél tizenötödik fejezete tanúskodik, amelyben az apostol megkísérli a feleletet, amennyiben az ezen a területen, túl képzelőerőnk és a számunkra hozzáférhető világ határain, egyáltalán lehetséges. Azoknak a képeknek nagy része, amelyeket Pál itt alkalmaz, idegen már számunkra; felelete azonban a maga egészében még mindig a legátfogóbb, legmerészebb és a legmeggyőzőbb mindazok között, amelyeket erre a kérdésre valaha is adtak.

Induljunk ki az 50. versből, amely nézetem szerint, az egésznek mintegy a kulcsát szolgáltatja: „Mondom pedig nektek, testvérek, hogy test

és vér nem fogja Isten országát örökségül bírni és hogy a múlandó nem léphet be a romolhatatlanságba.” Nekem úgy tűnik, hogy ez a mondat szövegünkben körülbelül olyan helyet foglal el, mint a János evangélium 6., eukarisztikus fejezetében a 63. vers, mint ahogyan ez a két, látszatra egymástól távolálló szöveg sokkal közelebbi rokonságban áll, mintsem első tekintetre gondolnánk. Jánosnál, miután egészen élesen kihangsúlyozta Jézus testének és vérének valóságos jelenlétét az Eukarisztiában, ez olvasható: „A lélek az, ami éltet, a test semmit sem használ”. Mind János, mind pedig Pál szövege ezt célozza, hogy a „test” keresztény realiztikus felfogását kifejtse. János bemutatja a szentségek realizmusát, azaz Jézus feltámadásának és az Ő nekünk adott feltámadott „testének” realizmusát; Pálnál a „test” feltámadásának, a keresztény hívek feltámadásának és az ebben számunkra megvalósuló üdvösségnek realizmusáról van szó. Ámde mindkét fejezeten végigvonul az élehangzású ellentpont is, amely a csupán evilági, mintegy fizikai realizmussal szemben a keresztény realizmust, mint a fizikán túl fekvő realizmust, mint a Szentlélek realizmusát mutatja be.

Mai nyelvünk itt felmondja a szolgálatot a bibliai görög nyelv tartományban gazdag háttere előtt. Ebben a nyelvben a „soma” annyit jelent, mint test, de egyúttal azt is: „önmaga”. Ez a „soma” pedig lehet „sarx”, vagyis földi és történeti értelemben vett, fizikai-kémiai test, lehet azonban „pneuma” is – amit a lexikonok szerint itt „szellem”-nek kell fordítani; valójában tehát ezt fejezi ki: az ember „önmaga”, amely most fizikai-kémiai módon fogható testben mutatkozik meg, megjelenhetik ismét és véglegesen a fizikán túli valóság módján. „Test” és „szellem” szent Pál nyelvén nem állnak ellentétékként szembe, az ellentétek a „húsból való test” és a „szellemi módon fennálló test”. Nem tehetünk itt kísérletet arra, hogy az ezzel együtt felmerülő, bonyolult történeti és bölcséleti problémákat nyomon kövessük. Mindenesetre egy dolog világosan állhat előttünk: mind János (6, 63), mind Pál (1 Kor. 15, 50) nyomatékosan hangsúlyozzák, hogy a „hús feltámadása”, a „testek feltámadása” nem ilyen anyagból álló test feltámadása lesz. Az a vázlat tehát, amelyet Pál ad, mai gondolkodásunkkal megítélve, egyáltalán nem olyan naív, mint a későbbi teologikus tudakosság, amely szubtilis építményeket dolgozott ki arra a kérdésre vonatkozóan, hogyan lehetséges a maradandó test? Pál apostol, – mint már mondtunk – nem a testek, hanem a személyek feltámadását tanítja, azt pedig nem a „húsból való test” visszatérésében látja, vagyis biológiai képződményekben, amit kifejezetten lehetetlennek tart („a múlandó nem lehet romolhatatlanná”), hanem a feltámadást követő élet megváltozott mivoltában, amint az a feltámadott Urban előre megjelenik.

Akkor tehát a feltámadásnak egyáltalán semmi kapcsolata sincs a

matériával? És az „utolsó napnak” semmi biztató mondanivalója sincs az élet számára, amelyet Isten hívása mindig újra létrehoz? Ez utóbbi kérdésre már válaszoltunk Krisztus újra-eljövételével kapcsolatos megfontolásainkkal. Ha ugyanis a Kozmosz nem más, mint történelem, és ha a matéria egy mozzanatot jelent a szellem történetében, akkor a matéria és szellem mellérendeltsége nem örökké tartó neutralitás, hanem az a végső „komplexitás”, amelyben a világ Ömegáját és egységét eléri. Akkor léteznie kell annak a végleges összefüggésnek a matéria és a szellem között, amelyben beteljesül az ember és a világ sorsa, még ha ma lehetetlen is számunkra ezen összefüggés mikéntjének meghatározása. Akkor léteznie kell az „utolsó napnak”, amikor az egyes ember sorsa teljessé lesz, éppen mert az emberiség eljut sorsának beteljesüléséhez.

A keresztények célja nem valami magán-boldogulás, hanem az Egész. A keresztény hisz Krisztusban, és éppen ezért hisz a világ jövőjében is, nemcsak saját jövőjében. Tudja, hogy ez a jövőndő több, mint amelyet maga megvalósíthatna. Tudja, hogy van olyan cél és értelem, aminőt ő maga nem ronthat le. Ezért tehát talán ölbetett kezekkel kell várnia? Ellenkezőleg – mivel tudja, hogy a létnek értelme van, képes és köteles arra, hogy örömmel és elkedvetlenedés nélkül vigye tovább a történelem művét, még akkor is, ha a számára adott kis részlet keretében az az érzése támad, hogy ez sziszifuszi munka és, hogy az emberi sors málomkövét nemzedék nemzedék után görgeti felfelé, csak azért, hogy újra kicsússzék kezei közül és megghiúsítsa fáradozásainkat. Aki hisz, annak tudnia kell, hogy „előre” haladunk és nem körben mozgunk. Aki hisz, tudja, hogy a történelem nem Penelopé szőnyege, amelyet mindig újra szőnek, és ismét felfejtenek. Lehet, hogy a keresztény emberre is rárő a hiábavalóságtól való félelem nyomasztó lidérce, amelynek hatása alatt a kereszténységet megelőző kor oly megindítóan ábrázolta az emberi erőfeszítések terméketlenségét. De lidérces álmában is meghallja a Valóság megváltó és átformáló szöszatát: „Ne féljetez, én legyőztem a világot” (Jn. 16, 33). Az az új világ, amelynek ábrázolásával, a végső Jeruzsálem képében, a Biblia lezárul, nem utópia, hanem bizonyosság, amelyet a hit által nyerünk. Van világmegváltás! – ez az a biztonság, amely a keresztény embert hordozza, és amelynek alapján ma is érdemes kereszténynek lenni.

JEGYZETEK

Az itt következő jegyzetek az eredeti mű összes utalásait feltüntetik. Egyes jegyzeteknél azonban — a szerzővel egyetértésben — rövidítettünk, sőt néha megelégedtünk az eredeti mű (röviden idézve: Einführung) részletes jegyzetére való utalással. Akik ugyanis az idegennyelvű szakirodalom — különösen pedig a hazánkban nehezen hozzáférhető folyóiratok tanulmányai — iránt érdeklődnek, használhatják az eredeti mű jegyzeteit is.

Bevezetés: „HISZEK — ÁMEN”

1. *H. Cox*, Stadt ohne Gott? Stuttgart—Berlin² 1967, 265. l.
2. Lásd azt a tájékoztató áttekintést, amelyet a „Herderkorrespondenz” 1952/53-ban adott (561-565. lapon) „Die echten Texte der kleinen heiligen Therese” címen (az itt felhasznált idézetek az 564. lapon találhatók).
3. Szembetűnően emlékeztet ez a Bölcsesség Könyvének 10, 4 versére, mely a korai kereszténység kereszt-teológiájában fontos szerepet kapott: „Az özönvízzel elárasztott földkerekséget a Bölcsesség mentette meg, mert ő vezette a silány faalkotmányon az igazat.” — Ennek a szövegnek az atyák teológiájában való kiértékelését ld. *H. Rahner*, Symbole der Kirche, Salzburg, 1964, 504-547. l.
4. *P. Claudel* „Soulard de Satin” Théâtre, t.II., Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1956, 652-653. l.
5. *M. Buber* műveinek III. kötete, München—Heidelberg 1963, 348. l.
6. Jellemzőnek tartom azt az újsághirdetést, melyet nemrég olvastam: „Ön bizonyára a modern fejlődést akarja megvenni és nem a hagyományt”. — A katolikus teológia hagyomány-értelmezésére vonatkozóan ld. *J. Ratzinger*, Tradition, in LThK X, 293-299. l.
7. Ld. Einführung, Bev. 7. j.
8. 1 János 1, 1-3.
9. Ez a kijelentés igazi jelentését tekintve természetesen csak a korai kereszténység gondolatvilágában érvényes, mely a „creatio ex nihilo” eszméje értelmében az anyagot is Istenre vezeti vissza. Ez a „materia” az antik világban a-logikus, vagyis az Istentől idegen anyag maradt, így a valóság érthetőségének határát jelentette.
10. A történeti anyagra vonatkozóan ld. *K. Löwith*, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart³ 1953, 109-128; valamint *N. Schiffrers* közelmúltban megjelent műve: Anfragen der Physik an die Theologie, Düsseldorf 1968.
11. *N. Schiffrers* idézett művében.
12. *K. Löwith* idézett művében, 38. l.
13. Ld. *H. Freyer*, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1958, főként 15-78. l.
14. Jellemző erre *H. Cox* már idézett műve, továbbá az újabban divatba jött ún. „forradalom-teológia”. Ld. *T. Rendtorff—H. E. Tödt*, Theologie der Revolution. Analysen und Materialien, Frankfurt 1968.
15. A görög „Logos” szó jelentéstartalma bizonyos értelemben megfelel a héber ’mn gyökből képzett Amen szónak: szó, értelem, ész, igazság tartoznak jelentésének körébe.

16. Ebben az összefüggésben a Csel. 16, 6-10-re lehet hivatkozni: a Szentlélek megátalítja Pál apostolt, hogy Ázsiában folytassa az igehirdetést. Ez a meglehetősen titokteljes szöveg végeredményben mint első „történelemteológiai” kísérlet értelmezhető: az evangéliumnak Európába való átültetését mint Istentől rendelt szükségszerűséget akarja megmutatni. Ld. *E. Peterson*, *Theologische Traktate*, München 1951, 409-429. l.
17. Ld. *H. Fries*, *Glauben-Wissen*, Berlin 1960, különösen 84-95. lapok; *J. Mouroux*, *Je crois en toi*, Paris 1948 (*Foi Vivante*, 3).
18. Erre vonatkozó alapvető mű még most is: *F. Kattenbusch*, *Das apostolische Symbol* I. 1894, II. 1900 (változatlan utánnyomás Darmstadt 1962.)
19. Ld. pl. a *Sacramentarium Gelasianum* 86 (idézi *Kattenbusch*, II. 485. l.), továbbá *Hippolytus*, *Traditio Apostolica* (Botte kiadása, Münster ²1963, 48 skk.)
20. *Hippolytus* idézett műve 46.: *Renuntio tibi, Satana, et omni servitio tuo et omnibus operibus tuis.*
21. Ld. *Kattenbusch* II. 503. l.
22. Ld. *A. Hahn*, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, ³1897. (új kiadása Hildesheim 1962).
23. Ld. *Einführung*, Bev. 23. j.
24. Ld. *J.H. Emminghaus*, *Symbol* III, in: *LThK* IX, 1208 skk.
25. *Platon* a szimbólum eszméjét az ember lényegének értelmezéséhez használja: az ember szimbólum, vagyis fele az egésznek, mely a neki megfelelőt keresi: „Miután tehát az emberi testet így kétfelé vágták, mindegyik fél vágyott a maga felével egyesülni... Ezek szerint közlünk mindenki csak eltört része az egész embernek, miután ketté vagyunk vágva, mint valami félszegűszo, mert egyből kettővé lettünk. Keresi is ki-ki a maga másik felét.” (A Lakoma 191 d.)
26. *K. Rahner*, *Was ist eine dogmatische Aussage?*, in: *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln 1962, 54-81. l. — Erre a jelentős cikke épül egész fejezetünk.
27. Ld. *Marius Victorinus* megtérését és annak *Ágostonra* gyakorolt hatását: *Vallo-mások VIII* 2, 3-5.

Első főrész: ISTEN

1. A „teremtő” szó hiányzik az eredeti római szövegből, a teremtés gondolata azonban fölmerül a „Mindenható” fogalmában.
2. *G. van der Leew*, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen ²1956, 103. l.
3. Ld. pl. *D. Bonhoeffer* „klasszikus” szövegét *Widerstand und Ergebung* c. művében (München ¹²1964, 182. l.): „Istenről nem a lét szélső határain, hanem a lét teljességében, nem a kiszolgáltatottságban hanem az erőben, nem a halállal és bűnnel kapcsolatban, hanem az emberi élet és jószág körében szeretnék beszélni.”
4. *P. Claudel*, „*Le Sonlier de Satin*” i.m. 834 skk.
5. Ld. *A. Brunner*, *Die Religion*, Freiburg 1956, főként 21-94. l.; *R. Guardini*, *Religion und Offenbarung* I, Würzburg 1958.
6. Ld. *J.A. Cuttat*, *Begegnung der Religionen*, Einsiedeln 1956; *J. Ratzinger*, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen* in: *Gott in Welt* (Festschrift für *K. Rahner*) II, Freiburg, 1964, 287-305. l.
7. Ld. *Einführung* I. 7. j.
8. Ld. *R.R. Geis*, *Vom unbekannten Judentum*, Freiburg 1961, 22. sk.
9. *E. Brunner*, *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik* I, Zürich 1960, 124-135; ld. még *J. Ratzinger*, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, München 1960.

10. Ez a vallástörténész szempontja. Ez a kijelentés azonban érintetlenül hagyja azt a hívő meggyőződést, hogy az említett „teremtő átalakítás” csak megvilágosító kinyilatkoztatás segítségével vált lehetségessé. — Ld. kiegészítésül *G. von Rad*, *Theologie des AT I*, München 1958, 181-188.
11. Ld. *Einführung I*, 11. j.
12. Itt ismételtlen emlékeznünk kell arra, hogy a döntés és elhatározás mindig magába foglalja az ajándékozást, az elfogadást, s így egyben a kinyilatkoztatást.
13. *Maximus Confessor* szemében az Evangélium kibékíti egymással a pogány politheizmust a zsidó monotheizmussal: „Az első ellentmondó gondolatok sokasága, összefoglaló kötelék nélkül, a második pedig benső gazdagság nélküli egység.” *Maximus Confessor* szerint mindkettő tökéletlen és kiegészítésre szorul. Az újszövetségben ezek az eszmék a három-egy Isten hitében áthatják egymást: a zsidóság egységességét — „mely túlságosan szűk, tökéletlen, szinte érték nélküli, sőt az ateizmus veszélyét hordozza” kiegészíti a görögök „éltető szellemmel teljes sokaság-eszméje”. (Idézi *H.U. von Balthasar*, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln 1961, 312. l.)
14. Ld. *W. Eichrodt*, *Theologie des AT I*, Leipzig 1939, 92 sk.; *G. von Rad*, i.m. 184. l.
15. Ennek a beszédformának eredetére vonatkozóan legjelentősebb tanulmány *E. Schweizer*, *EGO EIMI...*, Göttingen 1939; ld. még *E. Stauffer*, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Bern, 1957, 130-146. l.
16. *Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit.* — *De virginibus velandis I*, 1.
17. Az általában „Memorial”-nak nevezett szöveg megtalálható *R. Guardini*, *Christliches Bewusstsein*, München 1950 című művének 47. sk. lapján. Fotókópia a 23. lapon. *Guardini* részletes elemzése 27-61. l.
18. *A. Hölderlin* által bemutatott „Loyola sírfelirata” eredetét *H. Rahner* tisztázta: *Die Grabschrift des Loyola*, in: *Stimmen der Zeit*, 72. évf. 139. kötet (1947. február) 321-337. l. Ld. még *Hölderlin*, *Werke III*, Stuttgart 1965, 346 sk.
19. *Kattenbusch II*, 526. l.: *P. van Imschoot*, *Heerschare*, in: *H. Haag*, *Bibellexikon*, Einsiedeln 1951, 667-669.
20. *A. Einstein*, *Mein Weltbild*. — C. Seelig kiadása, Zürich—Stuttgart—Wien 1953, 21. l.
21. Uo. 18-22. l. — „Az erkölcsi kultúra szükségessége” című fejezetben azonban a természettudományos megismerés és vallásos csodálat közötti eddigi szoros kapcsolat meglazul. A megelőző tragikus tapasztalatok nyomán a vallásosság sajátos jellege élesebbé válik.
22. Idézi *W. von Hartlieb*, *Das Christentum und die Gegenwart*, Salzburg 195, 18. sk.
23. *E. Peterson*, *Theologische Traktate*, München 1951, 45-147: *Der Monotheismus als politisches Problem*. Főként 52 sk.
24. Uo. 102 skk.
25. Csak példaképpen utalunk a „homooosios” történetére. Ld. *A. Grillmeier* összefoglalását, in: *LThK V*, 467 sk. — Az ember dadogása Isten előtt gondolathoz ld. *M. Buber* szép elbeszélését, „Das Stammeln”, in: *M. Buber*, *Werke III*, München, 1963, 334. l.
26. Idézi *H. Dombois*, *Der Kampf um das Kirchenrecht*, in: *H. Asmussen—E. Stählin*, *Die Katholizität der Kirche*, Stuttgart 1957, 285-307. Az idézet a 297. sk. lapon található.
27. *H. Dombois* hívja fel a figyelmet arra, hogy *N. Bohr*, aki a komplementaritás fogalmát bevezette a fizikába, a teológiából is vett példát: Isten igazságosságának

- és irgalmának komplementaritását említette. — Ld. *N. Bohr*, Atomtheorie und Naturbeschreibung, Berlin 1931: Atomphysik und menschliche Erkenntnis, Braunschweig 1958. — További utalások és irodalom található *C.F. von Weizsäcker* cikkében, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) III, 1744 sk.
28. *B. Pascal*, Pensées, Fragment 233 (ed. Brunschvicg 137 sk.; vö. még 333. l. 53.j.
29. Ld. *W. Kern*, Einheit-in-Mannigfaltigkeit, in: Gott in Welt I, Freiburg 1964, 207-239. l. — Ld. még a 40. jegyzetben *Maximus Confessor*-ról mondottakat.
30. Ld. a 26. jegyzetben említett *K. Rahner* cikket.
31. Ld. *J. Ratzinger*, Zum Personverständnis in der Dogmatik, in: *J. Speck*, Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Münster 1966, 157-171. l.
32. *Augustinus*, Enarrationes in Psalmos 68 1, 5.
33. De trinitate V 5, 6. — Ld. még *M. Schmaus*, Katholische Dogmatik I, München 31948, 425-432. l.
34. Ld. *C.F. von Weizsäcker* rövid áttekintését az atomfogalom történetéről, in: RGG I, 682-686.
35. Idézi *K.H. Schelkle*, Jüngerschaft und Apostelamt, Freiburg 1957, 30. l.
36. *Augustinus*, In Ioannis Evangelium tractatus 29, 3 (Ján. 7, 16-hoz).

Második főrész: JÉZUS KRISZTUS

1. Paradiso XXXIII, 127. verstől végig. — A legjelentősebb rész: „S ama körforgás, amely így megértve olyannak látszott, mint a visszavert fény, amint sokáig néztem bele kérdve, magában, s színét színeibe rejtven a mi képünknek festődött keretté, hogy csak azt néztem, minden mást felejtven.” (Babits M. ford.)
2. *W. Pannenberg* köré csoportosult teológusok nézete. Ld. *W. Pannenberg*, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 21966.
3. Így a korábbi liberális teológiában; vö. ennek klasszikus kifejezését *A. von Harnack*, Das Wesen des Christentums (R. Bultmann új kiadásában) Stuttgart 1950.
4. Legtisztábban *A. Schweitzer* világította meg ezt a helyzetet, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung c. művében (Tübingen, 1906.) Ő tett pontot ezen kutatások végére. Egy idézet jól megvilágítja ezt: „Azok, akik szívesen beszélnek negatív teológiáról, a Jézus-élete kutatása után könnyű feladattal találják magukat szemben. Az eredmény negatív. A názáreti Jézus, aki Messiásként lépett fel, Isten országának erkölcsét hirdette, a mennyek országának megalapítója volt és azért halt meg, hogy művét megszentelje — nem létezett. Ezt az alakot csak a racionalizmus vázolta föl, a liberalizmus adott neki életet és a modern teológia ruházta föl történeti elemekkel. Ezt a képet nem kívülről rombolták szét, hanem magától omlott össze. A fölmerülő történeti problémák rázták meg és zúzták szét darabokra.” (Idézet a Siebenstern Taschenbuch alapján, 77-80. kötet, 620. l.) Ld. még: *W.G. Kümmel*, Das Neue Testament, Geschichte und Erforschung seiner Probleme, Freiburg—München 1958, 305. l.
5. Ez egészen világos *R. Bultmann* a Jézus-kérdésre vonatkozó utolsó jelentős nyilatkozatában: Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, Heidelberg 1960.
6. A „Wesen des Christentums” új kiadásában, Stuttgart 1950, 86. l.
7. Ld. *G. Hasenpüttl* áttekintését, Die Wandlung des Gottesbildes, in: Theologie im Wandel (Tübinger Festschrift, Schriftleitung *J. Ratzinger—J. Neumann*)

- München, 1967, 228-253. I. Továbbá *W.H. van de Pol*, Das Ende des traditionellen Christentums, Wien 1967, 438-443. I.
8. *Kattenbusch* II, 491. I. — Ld. még 541-562. I.
 9. *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik III, 2, Zürich 1948, 66-69; idézi *H. Urs von Balthasar*, Zwei Glaubensweisen, in: Spiritus Creator, Einsiedeln 1967, 76-91. Az idézet a 89 sk. lapon. *Balthasar* egész tanulmányát érdemes áttekinteni.
 10. *Balthasar* i.m. különösen 90. lap; másik idevonatkozó értekezése in: Verbum Caro, Einsiedeln 1960 11-72, különösen 32 sk, 54 skk.
 11. Ld. *E. Käsemann* világos megjegyzéseit, in: Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 47. I. Ő arra figyelmeztet, hogy a pusztá tény, hogy János a „Kerygmát” evangélium formájában hagyta ránk, igen figyelemreméltó.
 12. Ld. *P. Hacker*, Das Ich im Glauben bei Martin Luther, Graz 1966. — Igen jelentős a „Säkularisierung der Liebe” fejezet, 166-174. I. — *Hacker* gazdag szövegidézettel igazolja, hogy a reformját megkezdő *Luther* (kb. 1520-tól) a mindennapi életre vonatkozó szeretetet, a „második köztábla” iránti engedelmességet kivonja az istenkapcsolatból, és teljesen emberi vonatkozásúvá teszi, a „profán” birodalmába, a ma „világinak” nevezett tartományba sorolja, így azt a kegyelem és üdvösség területéről kizárja.
 13. Természetesen nem arról van szó, hogy újból megkísérelnénk az előbb már lehetetlennek bizonyult vállalkozást, nevezetesen a hit történetijellegűvé való formálását. A hit történeti jogosultságának bemutatása azonban mindenképpen alapvető feladataink közé tartozik.
 14. Ha itt a „modern teológia népszerűsítő formáiról” beszélünk, akkor ezzel már jelezjük, hogy ez a kérdés a szakszerű vizsgálatokban sokkal differenciáltabb és részleteiben is különböző megítélést nyer. Az ellentmondások azonban mindenütt megmaradnak, ezért jogosulatlan az az ellenvetés, hogy „ezt a kérdést mégsem lehet ilyen egyszerűen elintézni”.
 15. *M. von Martitz*, „hüios” a görögben, in: Theologisches Wörterbuch zum NT (Kittel-Friedrich kiadása) VIII, 335-340.
 16. Ld. *H.J. Kraus*, Psalmen I, Neukirchen 1960, 18 skk. (Megjegyzések a Zsolt. 2, 7-hez.)
 17. Vö. *J. Jeremias* jelentős cikkét, „Pais Theou”, in: Theol. Wörterbuch zum NT V, 653-713, (különösen 702 sk.)
 18. Vö. *M. von Martitz*, i.m. 330 skk, 336. I.
 19. Ezért van az, hogy hasonló kifejezések mindig egy kiegészítő meghatározást kapnak. — Ld. a bizonyító anyagot *W. Bauer*, Wörterbuch zum NT, Berlin 1958, 1649 skk.
 20. Igen jelentős bizonyító anyag található *A.A.T. Ehrhardt*, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, Tübingen 1959; továbbá *E. Peterson*, Zeuge der Wahrheit, in: Theologische Traktate, München 1951, 165-224. I.; *N. Brox*, Zeuge und Märtyrer, München 1961.
 21. Ezt meggyőzően mutatja be *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel, Göttingen 1966, 319-333. I.; igen jelentős még *J. Jeremias*, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 15-67. I.
 22. *Jeremias*, i.m. 58-67. I. — *Jeremias* itt helyesbíti korábbi felfogását, mely szerint „Abba” egyszerűen gyermeki gyűgögest jelentene. Így, in: Theologisches Wörterbuch zum NT, V, 984 sk. — Az alapvető felismerés azonban érvényben marad: „...a zsidó felfogás számára tiszteletlen és ezért elképzelhetetlen volt Istent ezzel a családiás elnevezéssel illetni. Valami új és hallatlan dolog volt, hogy Jézus meg

- merte tenni a lépést: azáltal, hogy Istent Abbá-nak szólítja, kifejezésre juttatja Istenhez fűződő kapcsolatának legbensőbb tartalmát.”
23. Glauben und Verstehen, II. Tübingen 1952, 258. l. — Vö. *G. Hasenöhrtl*, Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit *R. Bultmann* aus katholischem Glaubensverständnis, Essen 1963, 127. l.
 24. Erre vonatkozóan jelentős *B. Welte*, Homousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon, in: *A. Grillmeier—H. Bacht*, Das Konzil von Chalkedon III, Würzburg 1954, 51-80. l. Továbbá *K. Rahner*, Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 137-155; *K. Rahner*, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, Schriften V, Einsiedeln 1962, 183-221. l.
 25. Ld. *J. de Fraine*, Adam et son lignage, Bruges, 1959. Németül: Adam und seine Nachkommen, Köln, 1962.
 26. Idézet *C. Tresmontant* alapján: Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin, Paris, 1956, 68. l.
 27. Uo. 38. l. 28. Uo. 37. l. 29. Uo. 68. l. 30. Uo. 72. l. 31. Uo. 72. l.
 32. Uo. 78. l. 33. Uo. 69. l.
 34. Ld. *O. Cullmann*, Urchristentum und Gottesdienst, Zürich 1950, 110 skk. — *J. Betz*, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, II/1: Die Realpräsenz des Leibes und des Blutes Jesu im Abendmahl nach dem NT, Freiburg 1961, 189-200. l.
 35. A következőkben azokra a gondolatokra térek vissza, melyeket először Vom Sinn des Christenseins, München 1966 c. művemben fejtettem ki. Megkísérlem az ott mondottak rendszerezését és ezen könyv gondolatmenetének összefüggésébe való beillesztését.
 36. *Möhler* gondolatait így foglalja össze *J.R. Geiselmann*, Die Heilige Schrift und die Tradition, Freiburg 1962, 56. l.
 37. *Geiselmann* nyomán, i.m. 56. l.
 38. *E. Mounier* megjegyzése, in: L'Esprit, 1947. január: Egy rádióbemondó igen sikerülten ábrázolta a világ végső megsemmisülésének katasztrófáját. Az örültség csúcspontja: az emberek öngyilkosok lesznek, hogy ne kelljen meghalniuk. Ez a nyilvánvalóan értelmetlen tett mutatja, milyen erős mértékben függünk inkább a jövőtől mint a jelentől. Ha egy ember hirtelen elveszíti jövő-reményét, az elveszíti életét is. — Az „emberlét mint gondteher” témához, *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen ¹¹ 1967, 191-196. l.
 39. Ld. *J. Ratzinger*, Menschheit und Staatenbau in der Sicht der frühen Kirche, in: Studium generale 14 (1961), 664-682. l. — *H. Schlier*, Mächte und Gewalten im Neuen Testament, Freiburg 1958, különösen 23, 24, 27 és 29. l. — A személytelen emberi valóságról („Man”) *Heidegger*, i.m. 126-130.
 40. Ld. Einführung, II/40. j.
 41. Így olvasható ez a Szentmise kánonjában, mely az Oltáriszentség alapítási elbeszéléseihez igazodik (Mk. 14, 24 és a paralel helyek).
 42. Részletesebb ismertetés a hindu vallásról: *P. Regamey*, in: *F. König*, Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte, Freiburg 1951, III. 172 sk. (Az eredeti vallási szövegek között legjelentősebb Rigveda, 10, 90.)
 43. *H. Meyer* nyomán, Geschichte der abendländischen Weltanschauung I, Würzburg 1947, 231. l.
 44. Ld. *Ph. Dessauer*, Geschöpfe von fremden Welten, in: Wort und Wahrheit 9 (1954), 569-583. l. — *J. Ratzinger*, Vom Sinn des Christseins, 32 skk.
 45. A Törvény és az Evangélium viszonyának kérdését innen kiindulva kellene tárgyalni. — Ld. *G. Söhngen*, Gesetz und Evangelium, Freiburg 1957, 12-22. l.

46. *K. Rahner*, Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 60. l.; ld. még *J. Ratzinger*, Kommentar zur Offenbarungskonstitution, in: LThK, Ergänzungsband II, 510. l.
47. Ld. *A. Dempf*, Sacrum Imperium, Darmstadt 1954 (első kiadás 1929) 269–398. l. — *E. Benz*, Ecclesia priritualis, Stuttgart 1934. — *J. Ratzinger*, Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura, München 1959.
48. *L. Evely*, Notre Père, Paris, Fleurus, 1962. 45. l.; Németül: Manifest der Liebe. Das Vaterunser, Freiburg, Herder 31961, 26. l.; vö. még *Y. Congar*, Les voies de Dieu vivant, Paris, 1962, 103. sk.
49. Ld. *R. Laurentin*, Structure et théologie de Luc I-II., Paris, 1957.; *A. Stöger*, Das Evangelium nach Lukas I, Düsseldorf 1964, 38–42. l.
50. Ld. *W. Eichrodt*, Theologie des AT I, Leipzig, 1939, 257. l.
51. *E. Schweizer*, „hüios“, in: Theologisches Wörterbuch zum NT, VIII, 384. l.
52. Ezt kell azokkal a spekulációkkal szembeállítani, amelyek segítségével *P. Schoonenberg* a Holland Katekizmus fenntartásait igazolni akarja állásfoglalásában „de niuwe Katechismus und die Dogmen” (német fordítása in: Dokumentation des Holländischen Katechismus, Freiburg 1967, XIV–XXXIX, idevág még XXXVII–XXXVIII). Ebben a kísérletében végzetes mindenekelőtt a dogma fogalmának az az alapvető félreértése, amelyre nézetét alapítja. *Schoonenberg* úgy érti a „dogmát”, mint a 19. sz. végének beszűkült szemszögében a jezsuita-dogmatika, így hiába keresi a tanítóhivatal részéről a dogmatizálás aktusát a Szűztől születésre vonatkozóan, amely a „Szeplőtelen Fogantatás” (=az eredeti bűntől való mentesség) és Mária testi mennybevétele dogmáanyilvánításával analóg volna. Így arra az eredményre jut, hogy Jézusnak a Szűztől való születése, a másik két kijelentéssel ellentétben, nem épül szilárd egyházi tanításra. Igazában azonban ezzel az állítással feje tetejére állítja a dogmatörténetet és az Első Vatikáni Zsinat óta érvényes hivatalos formulázást olyannyira abszolutizálja, hogy az nemcsak a Keleti Egyházzal folytatott párbeszéd, hanem a dolog természete szempontjából is képtelenség és maga *Schoonenberg* sem tudja következetesen fenntartani. Valójában a dogma, mint egy, különválasztott tétel, amelyet a pápa „ex cathedra” kihirdet, a dogmaképződés utolsó és a végső ponton adódó formája. Az ősi megfogalmazás, amelyben az Egyház a maga hitét kötelező erővel kifejezi, a Szimbolum fogalmazása; márpedig ez értelmét tekintve, félreérthetetlen megvallása annak, hogy Jézus a Szűztől született. Ez kezdettől fogva minden Szimbolum tartalmához tartozik és ennek következtében az ősi egyházi tantétel része. Az Első Lateráni Zsinat vagy *IV. Pál* 1555-ben kiadott bullájának kötelező voltát vizsgálgatni, amint azt *Schoonenberg* teszi, teljesen tárgyát tévesztő fáradozás. Az a kísérlet pedig, hogy a Szimbolumok tételeit kizárólag „szellemi” (jelképes) értelmezéssel szorítsák meg, csak a dogmatörténet elködösítése lenne.
53. *J. Danielou*, Essai sur le Mystère de l’Histoire, Paris, 1953, 239. l.
54. *Platon*, Politeia II, 361 e — 362 a.
55. Ld. *H. de Lubac*, Die Tragödie des Humanismus ohne Gott, Salzburg 1950, 21–31. l.
56. Ld. Einführung II./56. j.
57. *H.U. von Balthasar*, Theologie der Geschichte, Einsiedeln 1959, 31. l. — Ld. még: *G. Hasenbüttl*, Der Glaubensvollzug, Essen 1963, 327. l.
58. *L. Baeck*, Das Wesen des Judentums, Köln 61960, 69. l.
59. *Római Sz. Kelemen*, II. levél, 1, 1 sk: vö. *Kattenbusch* II, 660. l.

Harmadik fő rész: A LÉLEK ÉS AZ EGYHÁZ

1. Ld. *J. Ratzinger*, Heilsgeschichte und Eschatologie, in: Theologie im Wandel (Tübinger Festschrift) München 1967, 68-89. l.
2. Ld. *H.U. von Balthasar* nagyszerű tanulmányát, *Casta meretrix*, in: *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 203-305 (az idézett szövegek 204-207. l.)
3. *H. de Lubac*, Méditations sur l'Église, Paris, 1953, 241-271. Vö. még *Szabó Ferenc*, *Henri de Lubac az Egyházzól*, Róma, 1972, 111 skk.
4. *Kattenbusch* II, 919. l. — A szerző a 917-927. lapokon tárgyalja a „katolikus” szó jelentéstörténetét és a hitvallásba való beépítését. — Ld. még *W. Beinert*, *Um das dritte Kirchenattribut*, Essen 1964.
5. Az „Egyház és egyházak” problémával kapcsolatban nézetemet már kifejtettem: *J. Ratzinger*, *Das Konzil auf dem Weg*, Köln, 1964, 48-71. l.
6. Az itt következő fejtegetés szorosan követi a feltámadással (Auferstehung) kapcsolatos cikkemet, in: *Sacramentum Mundi* I. — Hrsg. *Rahner—Darlup*, Freiburg 1967, 397-402. l. Az idevonatkozó bővebb irodalom is itt található.

JÉZUS KRISZTUS

J. Loew: **ELMÉLKEDÉSEK JÉZUS KRISZTUSRÓL**

Lelkigyakorlat a Vatikánban — Bécs, 1979, 175 l.

Ki Jézus Krisztus? Erre az örökké időszzerű kérdésre keres választ szerzőnk, a „dokkmunkás-pap”. Jézust „három dimenzióban” vetíti szemünk elé.

KIS KÖNYVEM JÉZUSRÓL

Bécs, 1972, 16 l., 17 képpel

E hatszínnyomású könyvecske 2-3 éves gyermekek számára; rövid mondatokban és tarka képekben mondja el a legfontosabb tudnivalókat Jézusról.

G. Courtois: **A LEGSZEBB TÖRTÉNET**

Bécs, 1979, 193 l.

E 13 nyelven megjelent, kifesthető képeskönyv mai nyelven, nemes egyszerűséggel mondja el a „legszebb történetet”, Jézus életét. 5-8 éves gyermekeknek.

KRISZTUSI HIT — KRISZTUSI ÉLET

M. Schmid: **MA KÖZÖSEN HINNI**

Hittan-szeminárium — Bécs, 1982, 192 l.

E mű olyan felnőtt keresztényeknek kíván segítséget nyújtani, akik hitük elmélyültebb megértésére törekednek — segítséget a tanulmányhoz, az olvasáshoz, sőt az elmélkedéshez is. Igen alkalmas csoportmunkában való feldolgozásra is; ehhez gyakorlati útmutatást is nyújt. Négy részből áll, az első („Hiszünk”) mint „Hit-alapszeminárium” különlenyomatban is megjelent.

F. Monfort: **A SZERETET HITE**

Katekézis az Evangélium alapján — Bécs, 1979, 119 l.

Szerzőnk, a kateketika szakembere, a Fêtes et Saisons folyóirat szerkesztője, Jézus örömhírének lényege: a szeretet szemszögéből vizsgálja és fejt ki hitünk legfőbb igazságait az Evangélium alapján.

P.-A. Liégé: **KRISZTUSI ÉLET**

Bécs, 1973, 125 l.

Szerzőnk a krisztusi eszményre mutat rá és hozzásegít, hogy a nagykorú keresztény maga döntson a hit fényénél, így vállalja felelősséggel küldetését a világban.

M. Quoist: **ÍGY ÉLNI JÓ**

Elmélkedések az élet művészetéről — mai keresztényeknek — Bécs, 1980, 305 l.

E műben szerzőnk az élet valódi és totális sikeréhez ad indításokat a keresztény hit szellemében. Életszerű, szuggesztív mondataival legnyűgözi és gondolkodásra, önvizsgálatra készteti az olvasót, — önmaga elkötelezésére indítja.

M. Quoist: **KRISZTUS ÉL!**

Bécs, 1978, 157 l.

Szerzőnk abból kiindulva, hogy Krisztus egyházában titokzatosan tovább él, jellemzi a mai keresztény világi hívők lelkiségét, akik épp családi, hivatási, társadalmi elkötelezettségükben találkoznak Krisztussal.

KIADVÁNYAINK BÉCSBEN KAPHATÓK:

Herder & Co., Wien I., Wollzeile 33.

Magyar Könyvüzlet (Libro-Disco) Wien I., Dömg. 8.

KÜLFÖLDÖN BÁRMELYIK KÖNYVKERESKEDESBEN

megrendelhetők *főbizományosunk* címe megadásával:

Auslieferung HEROLD, A—1081 Wien, Postfach 321.

(*Hazulról* megrendeléseket nem teljesíthet!)

A KIADÓ CÍME:

OMC Verlag, A—1090 Wien, Boltzmanngasse 14.



Szerzőnk, a dogmatikának egyik legnagyobb szak-
tekintélye a német nyelvterületről, a tübingeni
egyetem hallgatói számára tartott előadásait
bocsátja közre könyvünkben, tudományos igényű
tágabb körű olvasóközönség számára. Az Apostoli
Hitvallás, hitünk ősi rövid foglalata nyomán
fejtegeti hitünk igazságait, választ keresve a mai
ember problémáira s azzal a kitűzött céllal, hogy
az hite erejében teljesebben bontakoztathassa ki
emberségét. A mű eredetiben eddig tizenegy ki-
adást ért el, és tizenkét nyelvre fordították le.