



régi
kérdések
– új
válaszok?

új
kérdések
– régi
válaszok?

RÉGI KÉRDÉSEK – ÚJ VÁLASZOK?
ÚJ KÉRDÉSEK – RÉGI VÁLASZOK?

A DIALÓGUS JEGYÉBEN

Walter Kasper
Leo Scheffczyk
Rudolf Schnackenburg
Georg Teichtweier
Alois Winklhofer

RÉGI KÉRDÉSEK
– ÚJ VÁLASZOK?
ÚJ KÉRDÉSEK
– RÉGI VÁLASZOK?

AZ EGYHÁZ, A LELKIPÁSZTOROK
ÉS A TEOLÓGIA MAI KÉRDÉSEI

BÉCS, 1976

Az eredeti mű címe és kiadója:

ALTE FRAGEN – NEUE ANTWORTEN?

NEUE FRAGEN – ALTE ANTWORTEN?

Probleme der Theologie in Kirche und Seelsorge heute

Copyright 1967 by Echter-Verlag, Würzburg

Egyházi jóváhagyással

Fordította: *Vatikánium Munkaközösség*

Fedőlapterv: *Agnes Falkner*

Copyright 1976 by Verlag OPUS MYSTICI CORPORIS

(in Verbindung mit dem Österreichischen Pastoralinstitut)

A-1090 Wien, Boltzmanngasse 14. – Verlags-Nr.: 805.

Druck: Novographic, 1238 Wien.

TARTALOM

A kiadó clószava	7
----------------------------	---

WALTER KASPER

<i>A történelem törvényeinek engedelmeskedik-e az Egyház és a teológia?</i>	9
1. Az Egyház és a történelmiség	11
2. Történelem és történelmiség mint a hit egyik alapkategóriája	15
3. Mit is értünk történelmiségen?	23
4. Mi a változatlan a történelmi változások közepette?	29

LEO SCHEFFCZYK

<i>A történelem törvényeinek engedelmeskedik-e az Egyház és a teológia?</i>	37
1. A történelmi gondolkodásmód ébredése az Egyházban	39
2. A történelmiség lényege	43
3. Pozitív és reménykeltő tényezők az Egyház történelmiségének felfogásában	48
4. A történelmiség problémája	55
5. Ami változatlan a történelmi változásban	58

ALOIS WINKLHOFFER

<i>A dogmák is a történelem törvényének engedelmeskednek?</i> . . .	63
1. Az előfeltételek tisztázása	66
1. Mi a dogma?	67
2. Mit jelent az, hogy a dogmák a történelem törvényszerűségének engedelmeskednek?	70
II. A történelem törvényszerűségének hatása	73
1. A történelmi hatás ténye	73
2. A történelmi hatás jogos volta	78
3. Összefoglalás	82

GEORG TEICHTWEIER

<i>Mely normák érvényesek még?</i>	85
1. Hol az erkölcsi cselekvés kiindulópontja?	87
2. A lelkiismeret.	91
3. Az alapvető beállítottság	93
4. A szituáció	94
5. Az erkölcsi normák és a történelmiség.	96
6. Összefoglaló tételek	104

RUDOLF SCHNACKENBURG

<i>Tévesen értelmeztük eddig a Bibliát?</i>	107
1. Jézus szavai	110
2. Jézus cselekedetei	115
3. Jézus gyermekségtörténete	118
4. Jézus feltámadása, a keresztény hit kiinduló- és sarkpontja.	121
5. Sugalmazás és tévedhetetlenség – Kinyilatkoztatás és hit – Exegézis és igehirdetés	123
<i>Irodalmi Tájékoztató</i>	128

A KIADÓ ELŐSZAVA

A würzburgi egyházmegye pappai számára rendezett és többször megismételt lelkipásztori konferenciák előadásait tartalmazza könyvünk, amelyek 1967-ben jelentek meg könyvalakban a würzburgi Echter-Verlag kiadásában. Az előadások anyagának végleges megfogalmazása előtt rangos teológusok tanácskoztak és bocsájtották tételeiket rendelkezésre megvitatás alapjául: ezeket végülis beleoldgolták az előadások végleges szövegébe.¹

Hadd idézzünk a würzburgi püspök, *Josef Stangl* kísérő szavai-ból: „A modern teológia kérdéseinek megbízható áttekintése nem maradt gyümölcs nélkül. Ilyen a hitünk határozottabb igen-je, fokozottabb készségünk a mai égető kérdésekkel való foglalkozásra s újabb viszonyulásunk napjaink teológiájához. A kérdéseket tárgyaló lelkipásztori konferenciáknak számos új indítást köszönhetünk: Elevenebb kapcsolatra Krisztussal és Egyházával, tudatos továbbtanulásra, az oly szükséges párbeszédre a papság körében, a különböző nemzedékek elmélyültebb bizalmú érintkezésére. Adja meg az Úr e publikációknak is a hasonló biztató visszhangot!”

Ez az óhaj kísérje a jóval később, de hisszük, nem elkésve megjelent magyar kiadást is. A Nyugaton csaknem tíz éve még új és izgalmas kérdések még nem vették el időszerűségüket hazánkban. Gondoljunk csak pl. a szentírástudomány új módszereire és meglátásaira, amelyek az új, teljes magyar Biblia széleskörű olvasása nyomán számíthatnak érdeklődésre: vagy a keresztény etika nagyobb-igényű, s önállóbb döntést igénylő, inkább bibliai, mint jogi-kazuisztikus szempontjaira – hogy csak a két utolsó tanulmány témakörére utaljunk, mint gyakorlati szempontból általános érdekűekre.

Hálás köszönetünket fejezzük ki *Rudolf Schnackenburg* professor úrnak, aki nem restellte a fáradságot és kérésünkre készségesen kiegészítette tíz éve írt irodalmi tájékoztatóját napjainkig. A morálteológiai tárgykörre vonatkozólag *F. Böckle*: A morálteológia alapfogalmai (Bécs, 1975) c. kiadványunk 95. lapján megjelent Irodalmi Tájékoztatóra utalunk, ehhez épp jelen tanulmányunk szerzőjének idén megjelent műve említendő kiegészítésül.

Könyvünket bizalommal bocsátjuk a magyar lelkipásztorkodó papság és az érdeklődő világi hívők használatára.

A KIADÓ

A SZERZŐK

Dr. Walter KASPER (*1933) a dogmatika professzora a Tübingen-i egyetem teológiai karán. Fontosabb munkái:

Einführung in den Glauben, Mainz 1972.

Jesus der Christus, Mainz 1974.

Dr. Leo SCHEFFCZYK (*1920) a dogmatika professzora a München-i egyetemen. Fontosabb munkái:

Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde, Augsburg 1970.

Dogma der Kirche – Heute noch verstehbar? Grundzüge einer dogmatischen Hermeneutik, Berlin 1973.

Dr. Rudolf SCHNACKENBURG (*1914) a szentírástudomány (Újszövetség) professzora a Würzburg-i egyetem teológiai karán. Fontosabb munkái:

Das Johannesevangelium, Freiburg–Basel–Wien, 1. Teil 1965; 2. Teil 1971; 3. Teil 1973.

Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg 1959.

Dr. Georg TEICHTWEIER (*1913) a morálteológia professzora a Würzburg-i egyetem teológiai karán. Fontosabb munkái:

Die Sündenlehre des Origenes, Regensburg 1958.

Moral – wieder gefragt, Aschaffenburg 1976.

Dr. Alois WINKLHOFER (1907-1971) a dogmatika professzora volt a Passau-i hittudományi főiskolán. Fontosabb munkái:

Das Kommen seines Reiches. Von den letzten Dingen, Frankfurt 1959.

Kirche in den Sakramenten, Frankfurt 1968.

¹ Tanulmányaink szerzőin kívül közreműködtek: az első tárgykörben Dr. Heinrich Fries, a morális témakörben Dr. Alfons Auer és Dr. Richard Egenter, a biblikus vonalon pedig Dr. Norbert Lohfink SJ, Dr. Heinrich Schlier és Dr. Josef Schreiner.

WALTER KASPER

A TÖRTÉNELEM TÖRVÉNYEINEK
ENGEDELMESKEDIK–E
AZ EGYHÁZ ÉS A TEOLÓGIA?

I.

Századunk elején *Ernst Troeltsch* protestáns hittudós és vallástörténész mondta ki elsőnek: arra lehet számítani, hogy a teológia és a történelem szembesítése a jövőben sokkal nagyobb problémákat vet majd fel, mint a teológia és a természettudomány találkozása, mely az ő idejében a szellemi érdeklődés homlokterében állt. *Troeltsch* meglátása azóta igaznak bizonyult. *G. Krüger* filozófus így ítéli meg: „Ma a történelem a legnagyobb problémánk. Háromféle értelemben az: a legsürgetőbb, a legátfogóbb és a legsúlyosabb problémánk.” Napjainkban az egész valóság gyökeres „történelmiesedését” tapasztaljuk. Minden átalakulóban és változásban van, alig akad még ami szilárd és állandó; amit régen örök igazságnak, megdönthetetlen alapelvnek, kötelező hagyománynak tartottak, ma már alig számít valamit; csak ami új, az büvöl el, akkor is, ha tudjuk, hogy holnapra már talán az is elavulttá válik. Nagyobb lett a nemzedékek közötti távolság; néha szinte úgy látszik, öregek és fiatalok más világban, más korban élnek és különböző kategóriákban gondolkodnak.

Ez a történelmi változás az Egyházat is utólérte. A II. Vatikáni Zsinat az Egyház közfelfogásában tudatosította az Egyház és a történelem egybefonódását. Addig sokan úgy látták, hogy az Egyház, a tanítóhivatal, a dogmák kemény bástyaként állják az idők viharát, rendíthetetlen sziklaként a történelem hullámveréseit. Sokan úgy vélték, hogy épp ez jelenti a végső támaszt számukra az idők változásain, a történelmi világnézetek és rövidéletű eszmeáramlatok közepe. Gondterhelten állapítja meg most igen sok komoly keresztény is: az Egyházban is minden vitás már; olyan nézeteket és pozíciókat, melyekért tegnap még küzdeni

küldték és melyek miatt egyházhűségből támadásnak tették ki magukat, most – látszatra vagy valóságosan – maga az Egyház ad fel. Éppen akik a leghűségesebben ragaszkodtak az Egyházhoz és a hitnek legserényebb védelmezői, érzik úgy, hogy a tanítóhivatal képviselői megtagadják őket. Sok egyéb mellett mindez azt jelzi, hogy a történelmiség beszűremkedett az Egyházba.

A közfelfogásnak ez a megváltozása különösen mélyen érintette az Egyházzal és a hitről alkotott képet és ez sokakban megdöbbenést keltett. Az Egyház és alapvető hitvallásai még az antik korban alakultak ki. Ókori gondolkodás, platói, arisztotelészi, sztoikus filozófia élt tovább az Egyház teológiájában és határozta meg mindeddig az Egyház gondolkodásmódját. Ennek az antik szemléletnek kiindulópontja a merev, sztatikus Kozmosz, amelyet lényegi törvényszerűségek határoznak meg. Természetesen itt is előfordul mozgás, változás, de ezek úgy foghatók fel, mint az örök alaplényeg felszíni jelenségei, csak járulékos változások a megmaradó szubsztancián. A mozgás a végességnek és a boldogtalanságnak a kifejezése, sőt gyakran az ősi botlásnak büntetése és következménye. Az igazság azonban örök, Isten pedig az önmagában megpihenő mozdulatlan mozgató.

Ilyen gondolkodási kategóriákból kiindulva vázolta fel a középkori filozófia és teológia a létnek önmagában véve nagyszerű és imponáló rendjét, mely a változhatatlan isteni lét másolata különböző szinteken és fokokon. A történelem és a történelmi haladás jelensége ugyan megvolt itt is, de sohasem lett belőle kifejezett probléma. A történelmet olyan jelenségnek tekintették, melyről az átfogó létrend keretében kell beszélni. Ezzel ellentétben az újkori gondolkodás számára éppen nem a történelem az átfogó egészen

belüli összetevő, hanem mindenfajta rend rész-mozzanat lesz az őt újra és újra viszonylagossá tevő történelemben.

Ez a történelmi gondolkodáshoz vezető pálfordulás a 19. században következett be. A gondolkodás és a művészet területén a romantika és a német idealizmus hozta e forradalmat. *Fichte* szerint az abszolútum maga a tett, mely egyre csak azon fáradozik, hogy kibontakozzék, mégsem képes teljesen felfogni önmagát. *Hegel* szerint az igazság mozgás; az abszolút szellem szeretet (1 Ján 4, 8), és ez szerinte szükségképpen kiüresíti önmagát, beleárad a történelemben és csak a történelmen keresztül tér vissza önmagához. A történelem tehát az Abszolútum önmegvalósítása. Amit az idealista gondolkodás az abszolút szellemről állított, azt az egzisztencialista gondolkodás ma az emberről állítja. Az ember nem úgy él a történelemben, hogy az külsődleges mozzanat marad számára. A történelem inkább belső kiterjedése és tartalma. Az ember lényege szerint az a lény, aki úton van a múltból a jövő, a létből a megvalósulás felé. Embernek lenni mindenki számára adomány, ugyanakkor feladat is, amit történelmileg kell megvalósítania. Élete döntő helyzeteiben újra és újra maga az ember a tét; a legmesszebbmenőkig történelmi lény.

Amit a filozófia elvontan elgondolt, mind azt a tapasztalati tudományok sokféle módon, foghatóan igazolták és átültették a gyakorlatba. Az ősrégészet kimutatta, hogy az embernek hosszú előzetes történelme van a természet és az ember-előtti élet fokozatainak fejlődésében, amelyeken keresztül lett csak azzá, ami mai állapotában jellemzi. Az etnológia és a történelemtudomány bebizonyította, hogy az ember első feltűnése óta sokat változott; hogy még számos erkölcsi, vallási, szociális norma lehetséges, és van is ma kialakulóban. Az is bebizonyosodott, hogy

sokminden abból, amit eddig változhatatlan természeti rendnek tekintettünk, alapjában véve az ember ön-megvalósításának történelmileg kialakult – talán jellegzetesen nyugati – formája. Az erkölcsi tudatnak és az ember személyi méltósága felismerésének szabályos fejlődésfolyamata van. Végül a dogmatörténetnek a múlt század közepe óta kifejlődött irodalma felfedezte, hogy az Egyház hittudata is változik és kibontakozik, nem mindig az állandó, szerves növekedés törvénye szerint, hiszen ugrások, rétegváltozások, elővételezések és késlekedések is előfordulnak e fejlődés során.

A történelmiség problémája ma még további nehéz kérdéseket vet fel a teológiának és az igehirdetésnek. Példaképpen hadd utaljunk csupán három problémakötegre.

1) A vallástörténet és a szentírásmagyarázat kimutatta, hogy a bibliai örömhír történelmileg kötött, függ más vallásoktól, irodalmi műfajoktól, keletkezési korának gondolkodás-, beszéd- és ábrázolási formáitól; ez az üzenet történelmileg fejlődött és éppen ezért bizonyos feszültségek vannak az egyes szentírási kijelentések között. Könnyen adódik a kérdés: megingott-e ezzel a Szentírás abszolút jellege?

2) Szociológiai és történelmi ismeretek arra a felismerésre vezetnek el bennünket, hogy az Egyház számos megjelenési formája és szerkezeti eleme nagyonis korhoz kapcsolódó s az ezeket kifejező tanok az ideológia gyanúját keltik – azaz meghatározott történelmi és társadalmi helyzetet szentesítenek, azoknak felépítményei. Úgy tűnik, az Egyház mindinkább kisebbséggé lesz és világ-viszonylatban diaszporahelyzetbe jut; az üdvtörténelem egyre kevésbé nevezhető a világtörténelem középpontjának, céljának és hajtóerejének.

3) A fordulatvétel az erkölcssteológiában a legszembe-
szökőbb – mégpedig nemcsak a házassági erkölcsben. Ez
a változás azt jelzi, hogy egyre nagyobb hangsúlyt kap a
személyes lelkiismeret és mind többen idegenkednek a túl
konkrét és túlságosan részletező normák „egyetemlegesen
kötelező” megállapításaitól. Ez pedig arra int, hogy több
tekintettel legyünk az ember történelmi voltára.

A történelmiség kérdését tehát nem szabad azokra az
égető kérdésekre leszűkítenünk, amelyek éppen most
vetődnek fel az exegézisben s a morálteológiában. E prob-
léma általános, a modern gondolkodás és a hit egészét
érinti. Ezért mindenekelőtt magát a történelmiség kérdé-
sét kell tisztán látnunk, hogy megteremtsük azon konkrét
kérdések megválaszolásának előfeltételét, melyeket a dog-
mák, erkölcsi törvények és exegetikai állítások felfogásá-
ban végbement változás vetett fel. Ezeket a konkrét prob-
lémákat, melyek a gyakorló lelkipásztort közvetlenül nyug-
talanítják, csak a történelmi gondolkodás átfogó látásmód-
jának segítségével tudjuk helyesen megérteni és megítélni.
Keressünk tehát választ erre a kérdésre: hogyan ítélnet-
jük meg teológiai alapon elvszerűen ezt a gyökeresen törté-
nelmi gondolkodást?

II.

A történelem nem valami nyugtalanító tényező, amely
kívülről tör az önmagában történelmen-kívüli hitre, hogy
megkérdőjelezze azt. Ellenkezőleg a történelem a hit leg-
eredetibb dimenziója. Az ó- és újszövetségi kinyilatkoztatás
éppen abban különbözik a mitológiáktól és a természeti
vallásoktól, hogy lényege szerint és belsőleg történelmi.

Míg a mítoszokat az jellemzi, hogy mindig képződnek, bár soha meg nem történtek (*Sallustius*), addig a keresztény hit alapvető ismertető jegye: Isten emberré lett. Istennek ez a történelemben létrejött önkiárasztása, mely Jézus Krisztusban valósult meg, lezárja azt a hosszú történelmi párbeszédet, melyet Isten különböző időkben és sokféle módon folytatott a próféták által (Zsid 1, 1). Nem a természet, és nem az emberi lélek mélységei, hanem a történelem az a tágas tér, melyben mi mint keresztények Istennel találkozunk.

Ezért a keresztény igehirdetésnek nem az a feladata, hogy a filozófusok Istenéről, erről a fenséges és legfőbb Lényről tanítson, hanem hogy Ábrahám, Izsák és Jákob Istenéről tegyen tanúságot (*B. Pascal*). Nem elvont igazságrendszert vagy általános világnézetet kell képviselnie, hanem Istennek nagy, történelmi tetteit kell világba kiáltania és megjelenítenie az ige és a szentségek által. Mindig megköti az „in illo tempore” (a Jézus idejéhez való vonatkoztatás). Nem lehet más mondanivalója, mint Jézus Krisztus, a fogható, a történelmi, a megfeszített (1 Kor 2, 2). Aki ezt a történelmi Jézust nem veszi komolyan, az – erre rájött a mai teológia – a doketizmus hibájába esik, annak számára a megtestesülés csak látszat, annak számára történelmietlen mítosz lesz. A történelmi vonatkozás tehát a keresztény hit egyik alkotó eleme.

Éppen ezért nem kerülhetjük ki azt a problematikát, melyet a történelem állít ma elénk. Nem húzódhatunk vissza a vallásnak elképzelt belső terébe, és nem intézhetjük el a történelmi kérdéseket azzal, hogy nincs semmi jelentőségük a hit számára. Manapság kétféleképpen próbálnak elbújni a történelem elől. Vagy olyan végső mentsvárnak tekintik az Egyház hitét, mely önmagáért kezes-

kedik, s melyben kérdésfeltevés nélkül rejtőzhet az ember, még akkor is, mikor a történelmi problémák toronymagásra nőnek (ez a veszély a katolikusokra leselkedik), vagy megkísérik a hitet egzisztenciálisan értelmezni és ezen az úton támadásmentes övezetet nyerni. Ez utóbbi esetben az egyéni kockázatvállalás, mely a hitben fejeződik ki, lesz a végső norma, mely kizárólag arra a tényre szorítkozik, hogy Jézus eljött, és nem törődik azzal, hogy ez tartalmilag és történelmileg mi mindent takar. Így az itt és most megvalósuló hitben nyeri el értelmét a történelem (*R. Bultmann*). A történelem valóban egyik esetben sem támadhatja meg a hitet, de csak azért, mert nincs semmi jelentése a hit számára. Mindkét esetben tagadásba kerül a hitnek a történelemhez való építő erejű viszonya, és a keresztény hit lényege válik kérdéssé. Végülis mindkét megoldás azt jelenti, hogy a kereszténység kilép a történelemből és valamiféle hívő, de alapjában véve gettószerű belső világba zárkózik. Ám ha így a hit történelem-nélküli lesz, nem szükségszerűen lesz-e hit-nélküli a történelem? Mi marad meg akkor az egyetemes küldetésből, a kereszténységnek világot formáló, vagyis történelmet alkotó erejéből? Ma minden okunk megvan arra, hogy a kereszténységnek történelmi jellegét hangsúlyozzuk és azt mondjuk: Isten valóban ebbe a mi konkrét történelmünkbe állt bele, magára vette és megváltotta azt. Ha a hitet egyoldalúan és végletesen egzisztencialista módon értelmezzük – tehát ha a történelmet a történelmiség belső átélésével helyettesítjük be –, világnélkülivé tesszük a kereszténységet, Istent pedig szép nyájasan kitessékeljük a történelemből.

Ennek ellenére ne vegyük semmibe az egzisztenciális teológia viszonylagos igazát és jogos gondját. Ez vezet el bennünket második szempontunkhoz.

A hívés nemcsak azt jelenti, hogy objektív üdvtényeket igazaknak tartok, mert Istennek a történelemben végbevitt tettei nem egyszerűen tények más tények mellett, melyeket megállapítanak vagy kivizsgálnak. Isten nem „egy” a történelmi nagyságok közül, hanem az „egészen más” és a legeslegnagyobb. Ezért cselekvése is az emberi szem előtt elrejtett cselekvés: mindig inkognitóban történik és nem lehet úgy felismerni, mint más történelmi eseményeket. Isten cselekvése, mint olyan, csak a hitben fogható fel. Csak a hit látja meg a tényben a misztériumot. Aki elmélyül a hitben, Isten ígéreteire támaszkodik, aki kész arra, hogy a mérhetőből és a foghatóból, szokásainak kényelmes és magátólértetődő világából kitörjön s rá mer hagyatkozni a hit merőben új világára, csak az fogja felismerni Isten üdvözítő művét a történelemben. Csak ha az ember is felismeri a hit szemével Isten működését a történelemben, csak akkor ér el a célhoz, csak akkor munkálja üdvösségünket, csak akkor válik a történelem üdvtörténelemmé. Az üdvtörténelem tehát nem egyszerűen az ember nélkül, hanem csakis Istennek az emberrel és az embernek Istennel folytatott párbeszéde révén születik meg. Nem kívülről szakad rá az emberre, és pereg le, gépiesen, az ember közrejötte nélkül, hanem épp a történelemben vállalt hit kalandja avatja történelemmé, mindig „történő történelem” (*M. Buber*). Nem szabad tehát az üdvtörténelem „objektív” jellegét hangsúlyoznunk csupán – bármennyire fontos is ez azokkal a törekvésekkel szemben, melyek merő alanyiségben akarják feloldani. A tiszta „objektivizmus” azonban ugyanúgy egyoldalú és veszélyes lenne, ha a hit szubjektív történelmiségét tagadná.

E második szempont jelentősége is igen nagy, ha figyelembe veszünk több olyan, ma is fennálló problémát, melyek a hit és történelem viszonyára vonatkoznak. Döntő

jelentőségű a csodáknak és Jézus feltámadásának oly nyugtalanító kérdéseiben és egészen általánosan a bibliai beszámolók történeti megbízhatóságát illetően. Amennyire igaz az, hogy a hitnek köze van a vele együtt zajló történelemhez, annyira igaz az is, hogy ezt a történelmet csak a hit szemével láthatjuk üdvtörténelemnek. Nem lehet tehát a hit mögött még valami tényre hivatkozni, amely a hitnek bizonyosságot ad. A hit megbízhatóságát csak a hitben találhatjuk meg. Hit csak úgy lehetséges, ha történelmi kockázatot vállalunk.

Ennek alapján két szempontot állítunk az egyetlen keresztény valóságról: történelmileg elhangzó szó és történelmileg elhangzó válasz. E valóság tehát Istennek történelmi párbeszéde az emberrel. Istennek ezt az emberrel folytatott dialógusát sok minden megzavarhatja, a szó és a válasz széjjelelhet. Az is megtörténhet, hogy Isten felszólítását nem hallgatja meg az ember s így számára az üdvösség helyett ítéletté lesz. Ez vezet el bennünket a harmadik szemponthoz: különbséget kell tennünk az üdvtörténelem és a világtörténelem között.

Az üdvtörténelmet és a világtörténelmet nem lehet teljesen különválasztani egymástól. Nem lehet a történelmet egyszerűen kétfelé: fényoldalra és árnyoldalra osztani. Isten kegyelme olyan felszólítás és ígéret, mely szól minden valóság felé, ezért lehetőségében minden történés üdvesemény. Akadnak „pogány” szentek és próféták is. Az ember által adott válasz azonban ilyen esetekben gyakran töredékes marad. Szoros értelemben csak az a történés válik üdveseménnyé, melyben Isten szava feltétlenül célhoz ér, ahol – Isten különös kegyelméből – „tisztán” fogták fel, „helyesen” tanúskodtak róla, ahol az Isten és ember közötti párbeszéd „sikerült”.

Ám Isten még nem ért teljesen célba sem az Egyház, sem az egyes keresztények életében. Nagyon gyakran tapasztalunk e téren is lemaradást Isten hívásához képest. Üdvtörténelem és világtörténelem között feszültség van s ez a feszültség alkotó erőt jelent az Egyház életében. Hiszen az Egyház még nem az Isten országa, de az új világ korszakának erői már hatnak benne. Ott áll a „már” és a „még-nem” között. Az Egyház, ez az eszkatológikus valóság, kifejezetten abból él, hogy világba kiáltja: csak ideiglenesen létezem! (*K. Rahner*) Nemcsak üdvtörténelmi múltat rejt ölében, hanem üdvtörténelmi jövőt is, amely egyszer majd túlhaladja. Mélységesen történelmi, zarándokló, kereső, vergődő, küzdő Egyház, a szentek Egyháza és a bűnösök Egyháza (II. Vatikáni Zsinat); a történelem törvénye alatt áll. Nem mondhatja, hogy egyszerűen minden igazság birtokában van. A Szentléleknek kell elvezetnie minden igazságra (Jn 16, 13). Szava nem egyszerűen és minden tekintetben Isten szava, akarata nem feltétlenül Isten akarata, az Egyház mindenkori szelleme nem azonos közvetlenül a Szentlélekkel. Az Egyház minderre törekszik, de mindig csak úton van ebben az irányban. Történelmileg újra és újra meg kell adnia a hívő engedelmségből fakadó választ és nap nap után be kell vallania vétékét, hogy még mindig lemaradt a céltól.

Az Egyháznak Istenhez vivő útja valósítja meg az egész teremtésnek Istenhez való visszatérését. Ez az igazság tereli figyelmünket arra az utolsó szempontra, mely leginkább fejezi ki a keresztény hit történelmi jellegét. Bár az üdvtörténelem nem tekinthető kifejezetten „a” történelemnek, sem az Egyház magának Isten országának, Istennek az emberrel átélt történelme mégsem csupán az egyetemes történelem egyik részlete. Sokkal inkább úgy kell elgondol-

nunk, hogy már kezdettől Krisztusra (Kol 1, 16; Ef 1, 10) s így az üdvösségre irányult a teremtés. A teremtés a szövetségnek külső oldala, a szövetség pedig a teremtés belső alapja (*K. Barth*). Ezzel a teremtett mindenség máris legbensőségesebb történelmi meghatározást nyer.

A történelem így lesz minden valóság végső látóhatára. A Szentírás nem gondolkodik általános és örök természet-törvényekben és lényegszerűségeken; számára nem kötött és ténytyszerűen adott a világ. A világ úton van és sóvárgással várja a megváltást, ezért sóhajtozik és vajúdik mind ez ideig (Róm 8, 19). Ami a történelemben végbemegy, az a teológia szempontjából nem valamiféle örök lényegi mélység felszíni jelensége, nem csupán az örökkévalónak röpke árnyalakja, hanem a dolgoknak tulajdonképpeni „természete”.

E történelmi jelleg, mely áthat minden valóságot, a legmélyebb magyarázat arra, miért hiúsul meg teológiailag és gyakorlati vonalon is minden olyan próbálkozás, amely a közösségi élet kérdéseit, a házasság vagy a morálteológia problémáit általánosan *csak* természetjogilag akarta megoldani. Nem történelmileg-dinamikusan, hanem merev természet alapján érveltek. S közben újra meg újra abba a veszélybe sodródtak, hogy egy-egy meghatározott történelmi állapotot tartsanak örökérvényűnek, szentesítsenek, és meg-ingathatatlanak tekintsenek olyan megoldásokat, melyek az ember önmegvalósításának csupán részleges, történelmi formái. Ez a gondolkodásmód, mely alapvetően ellenkezik a Biblia szellemével, összeütközésbe került azzal a szemlélettel, mely az embernek soha meg nem állítható továbbfejlődését képviselte és ebből le is vonta a szükséges következtetéseket. Az a válság, mely ma mutatkozik, ebből a konfliktusból ered.

Nem létezik olyan metafizikai felépítmény, melyet külön

lehetne választani a történelmi, az üdvtörténelmi lehatároltságtól. Teológiai szempontból a változásokban csak ezt az egy maradandót találjuk: Isten történelmileg szólította meg az embert s ezért válaszadásra hivatott. „Természete” nem más, mint ez a kötelezettsége a történelmi szóra és válaszra, egyedülálló méltóságát ez alapozza meg. Ezt kell megvalósítania Isten iránti „szó-fogadásban” és felelősségben.

Ahogy a hithez, úgy a világgal szemben tanúsított keresztény magatartáshoz is hozzátartozik tehát a történelmi vakmerőség. A keresztény teendője mindig az egészen-új; bele kell vágnia abba, amit még nem próbált, amit nem lát előre, nem ragaszkodhat konzervatív, vagy egyenesen visszasóvárgó módon a meglévőhöz és a múlthoz. A keresztény legyen nyitott Isten szava számára, mely történelmet alakít, mely mindig úgy nyúl bele a történelembe, hogy választásra késztet, felforgat, irányt mutat, forradalmasít. A kereszténynek minden kishitű mozdulatlanságot el kell vetnie, a reménység jelévé kell lennie olyan világ közepette, mely aggódva csak biztonságára gondol. Ha igaz, hogy Isten fiatalabb valamennyiünkénél, akkor a keresztény is legyen fiatal, mozgásra kész, ismerje fel az „idők jeleit” és igyekezzék ezeknek a hitben megfelelni.

Összefoglalóan azt állapíthatjuk meg, hogy a történelem és a történelmiség több szempontból is a hit egyik alapkategóriája. Szellemtörténetileg a történelem kategóriáját a bibliai hit területén fedezték fel. A legújabb kor történelmi gondolkodása nem kis részben e bibliai hit hatására alakult ki, annak továbbvitele szekularizált szinten. A történelem kategóriáját a kereszténységnek köszönheti az embe-riség. Éppen ezért a modern történelmi gondolkodás új, pozitívan értékelhető lehetőség a hit és a teológia számára,

hogy a maga üzenetét jobban, szakszerűbben ragadja és fogalmazza meg. A történelmet nem tekintheti többé fenyegető veszedelemnek, hanem elsősorban „kairosz”-nak – Istentől szabott időnek – az Egyház számára. Másfelől úgy látszik, hogy a történelmi gondolkodás a keresztény hit ellen fordult, kilúgozza azt és viszonylagossá teszi. Úgy tűnik, hogy amikor a kereszténység alkalmazza a történelmi gondolkodásmódot, önmaga ellen fordul és magát cáfolja meg. Hogy ezt a kétélű helyzetet s az ezzel előálló problémákat némileg megközelíthessük, szükséges, hogy a történelem és a történelmiség fogalmát jobban megvilágítsuk és kritikailag is körülhatárolhassuk. Ezt a modern történelmi gondolkodást komolyan kell vennünk. Helye van a hitben és az Egyházban, de nem válhatunk minden további nélkül, kritikátlanul rabjaivá. Ki kell tehát mutatnunk, hogy a történelem és a történelmiség – ha helyesen értelmezzük – nem vezet relativizmushoz, hanem előre megadott tradíciót és benső, lényegi struktúrát tételez fel.

III.

Eddig a hit megtapasztalásáról és problematikájáról volt szó, vagyis a „levegőről”, amelyet belélegzünk. Ezt írtuk körül úgy, mint „történelmiesedést”. Megállapítottuk, hogy a történelem jelensége építő erejű a keresztény hit számára; nemhogy veszélyeztetné a hitet, de lehetőségeket kínál föl számára, hogy jobban megértse önmagát. Ez a szó: „történelmiség” a mostani filozófiai és teológiai zsargon egyik divat-szava. A szó, és amit takar, egyesekre riasztóan, aggasztóan hat, mert összetévesztik a relativizmussal, a közömbösséggel, a tartás-nélküliséggel. Mások meg szinte új hitvallást csinálnak belőle, e kifejezés számukra a haladó

felfogás jelszava. Érzelmek és indulatok terhelik e szót. A Göttingeni Tudományos Akadémia néhány évvel ezelőtt külön pályázatot hirdetett a „történelmiség” fogalmának kivizsgálására. A pályázat egyik díjnyertese (*G. Bauer*) láthatóan nem minden káröröm nélkül – a szónak tizenhét jelentését mutatta ki, melyeket manapság mind használnak. Pontosan meg kell tehát kérdeznünk, tulajdonképpen mit is jelent ez a kifejezés.

Amit eddig elmondtunk, még csak nagyonis hevenyészve fogalmaztuk meg. Minden megkülönböztetés nélkül beszélünk világtörténelemről, az emberiség történelméről, üdvtörténelemről, dogmatörténetről, vallástörténetről. A történelem és a történelmiség fogalmát igen sok területen alkalmaztuk, de – amint az előre sejthető – ez csak nagyon pontatlanul és erősen analóg értelemben lehetséges.

Ezt a tisztázatlan általánosabb szóhasználatot az magyarázza, hogy mindent, ami csak véges, az idő határoz meg, időbeli szerkezete van. Az idő azonban alapvetően más, mint az évek, a napok vagy éppen órák egymásutánja. Nem afféle előre megrajzolt vonal, amelyre azután az események felsorakoznak. Nem is amolyan még ki nem állított kérdőív, hanem sokkal inkább a dolgok belső dimenziója. Minden véges létezőnek szüksége van időre, hogy a folyamatos megvalósulással belenőjjön létének tulajdonképpeni lehetőségeibe (*K. Rahner*). Minden, ami véges, alapvetően csak úgy létezhet, hogy időre-feszített. Tehát az idő és a valamivé válás minden véges dolognak belső alkotóeleme. A véges dolgok körében nincs abszolútum – ez elvi ellentmondás lenne. Ha tehát a szabad Isten a mi véges világunkban akarja kinyilatkoztatni magát, akkor e kinyilatkoztatásnak eleve az idő és a megvalósulás törvénye alatt kell állnia s úgy kell utat törnie a tökéletesedés felé.

Minden véges, tehát bizonyos egymásutánban létezik. *Arisztotelész* szerint az idő a mozgás mértéke az „előbb” és „utóbb” viszonylatában. Csakhogy ma ez a probléma is felvetődik: mivel mérjük az időt? Mi lehet abszolút az időben? *Arisztotelész* még az égitestek mozgásával mérte az időt, a *Kopernikusz* utáni mechanikus világképben a déltől délíg tartó napszak volt a mértékegység, a mai természettudományban a rádiumsugárzás vagy a fénysebesség a vonatkoztatási rendszer kulcsa. De minden időrendszer viszonylagos és valamihez vonatkoztatott. Ezért utalt rá már *Arisztotelész* – amit *Ágoston* oly mélyértelműen magyaráz –, hogy az idő-tapasztalás és idő-mérés csak az ember révén valósul meg.

Az emberi szellem – szabadságánál fogva – nincs a „pilanat karójához” (*Nietzsche*) kötve, átlépheti (transzcendálhatja) mindenkori jelenét; amikor emlékezik vagy tervez, összehasonlíthatja a múltat és a jövőt a jelennel, egymáshoz méri őket és így megtapasztalja az időt. Az idő tehát a dolgok belső dimenziója ugyan, de egyben az emberi szellem alkotása is. Az idő, Szent Ágoston szerint, alapvetően „distentio animae”: az emberi szellemnek múlta, jelenre, jövőre feszülése. Az embernek ez az időbelisége az a mérték, mellyel a vele kapcsolatos történések idejét méri.

Igy kerül az ember a világ valóságának középpontjába, és ez tökéletesen megfelel a bibliai teremtéstörténet szándékának. Az ember nagyon gyökeres és lényeges értelemben ura a teremtésnek. Ezt a felismerést filozófiailag kissé még tovább vihetjük. *Aquinói Tamás* szerint: quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur. Nemcsak az időt, hanem minden felismerést sajátosan emberi átéléssel tapasztal meg az ember. A „puszta tények” (bruta facta), az „önmagában vett igazság” követelménye lehetetlen

illúzió. Eleve olyan igazság létezik csak számunkra, amelyet időben, emberi módon tettünk magunkévá. Hogy ez a tétel még minősítettebb értelemben érvényes az üdvösség történelmére és igazságára, — éppen, mert üdvtörténelem és üdvigazság csak hit által ragadható meg —, azt már kimutattuk.

Az eddigiekben kifejtettük az idő és az időbeliség fogalmát, valamint annak kiemelkedő jelentőségét a hit megértése szempontjából. Az idő és az időbeliség jelensége azonban tovább utal az ember és az emberi szabadság problémájához. Az idő jelenségén túl itt találkozunk a történelem és a történelmiség valóságával.

Teste révén részese az ember annak az időhöz kötöttségnek, mely minden véges lét sajátja. Szelleme és szabadsága révén azonban túl is lép azon. Az ember nincs reménytelenül és kiút nélkül beleszorítva az időbe, *Aquinói Tamás* szerint, sokkal inkább „in horizonte temporis et aeternitatis existens”, az idő és örökkévalóság távlatában él. Szabadsága révén túl van az ember a mindenkori adottságokon; szellemi nyíltságával eddigi múltjából és jelenéből tovább léphet, új eszmékre, új tervekre, új jövőre szánhatja el magát; mindig újrakezdhet és így történelmet alkothat. A történelem nem egyszerűen az egyes történelmi események egymásutánja. Sokkal alapvetőbb valami. Gyökere az ember szabadsága, s ez annyit jelent: az ember nem csupán az adott valóságokból és csak a múltból él, hanem új jövő megrajzolásával határozza meg jelenét; az ember az a lény, aki nyitott minden új és előre nem látható felé.

Honnan van az embernek ez a történelmet teremtő szabadsága? — Amikor ezt a kérdést feltesszük és próbáljuk megválaszolni, akkor arra a felismerésre jutunk, hogy a történelmiség jelensége legbelső sajátja szerint ismét túlmutat önmagán: arra a történelemre és hagyományra, mely

már előbb adva van, és az emberi lét belső felépítésére. Ti. egyik ember sem kezdi a nulla-ponton. Szabadsághoz csak úgy jut az ember, ha mások szabadságával találkozik, ha mások példát mutatnak neki a szabadságra és őt magát is ösztönzik a szabadságra. Az ember történelmisége szükségszerűen feltételezi tehát a közösséget, a hagyományt és a nyelvet. Mindez az emberi lét belső szerkezetéhez és mélységéhez tartozik. Nem a szabadság teremti meg ugyan ezeket, de legfőképp a szabadság fogja át és hozza mozgásba őket. A hagyomány és a közösség mindig bizonyos választási lehetőségeket, eszményeket, távlatokat, indításokat nyit meg vagy zár el már eleve. A szabadság egész pontosan abban áll, hogy az ember pozitív vagy negatív módon, – a hagyomány adottságai mellett, vagy ellenük foglal állást. Az ember történelmisége csak úgy lehetséges, ha az ember szembesül a tradícióval. Teljes hagyománynélküliség éppoly történelmietlen volna, mint a szolgai, automatikus kötődés a törvényszerűnek kikiáltott hagyományokhoz.

A történelmiség fogalmát így írhatjuk körül (anélkül, hogy meghatározását akarnánk adni): az emberi létnek az az átfogó sajátsága, hogy mindig úton kell lennie múlt és jövő, szabadság és szükségszerűség, egyediség és közösség között; hogy az ember csak akkor éri el önmagát, ha létének e pólusai között állandóan mozgásban van. Nem mondhatjuk az emberre, hogy egyszerűen „kész”. Állandó feladat önmaga számára, hogy azzá legyen, aki. Az ember nem csupán „birtokolja” a szabadságot és a történelmiséget, hanem maga a szabadság és a történelem, melyet sajátosan lehatárol számos adottság, szükségszerűség, hagyomány – a létbedobottság. A helyesen értelmezett történelmiségből sohasem lehet olyan korlátlan relativizmusba átcsapni, amely szerint minden érvényben van és semmi sincs ér-

vényben, mert „minden mindegy” már. A történelmiséget elkötelezett döntése különbözteti meg ettől. Ennek értelmében kötve van a konkrét hagyományhoz és annak metafizikai tartalmához.

Ez a fogalmi és tárgyi tisztánlátás a hit megértése szempontjából is jelentős. A hitet alapvetően csakis az elkötelezett választás és döntésre vállalkozó merészség igazolja. A hit igaz voltát nem lehet úgy ellenőrizni, hogy latolgatás, bizonyítgatás után állunk mellé. Inkább ez érvényesül itt: „Aki megcselekszi az igazságot, az eljut a világosságra” (Ján 3, 21), „aki hisz Isten Fiában, abban benne van a bizonyosság” (1 Ján 5, 10); „ha megmaradtok tanításomban..., akkor megismeritek az igazságot” (Ján 8, 32). Ebben (de csakis ebben) az értelemben igaza van *S. Kierkegaard*-nak, amikor azt állítja: a szubjektivitás az igazság. A történelmiség a hit számára azt is jelenti, hogy a hit mindig történelmi perspektívában jut el az emberhez; hogy az igazság, amelyre rá kell szánnunk magunkat, csakis meghatározott hagyomány révén – azaz már bizonyos történelmi előzetes értés révén jut el hozzánk.

A kereszténység igazságát sohasem lehet „vegyileg tisztán” kifejezni. A kereszténység vagy a katolicizmus „lényegét” sem lehet egyszersmindenkorra meghatározni. Hogy mi a hit, azt csak történelmi töredékekben és közvetve lehet megmondani. Minden korszak, minden egyes nagy hittudós és főleg minden korszakalkotó nagy szent másként látja, valósítja meg és fejezi ki a kereszténységet. És így elvileg nem zárható ki, hogy abban a gyökeres szellemi fordulatban, melyet ma minden téren megélünk, egészen új keresztény szemléletmódok tűnnek fel és maga az Egyház is új alakot ölt. A hitet sohasem lehet a történelmen belül végleges fogalmakba rögzíteni; a történelemben állandóan mint

valami új mutatkozik be. „Most mintegy tükörben, rejtvény-szerűen látunk, akkor majd szemtől szembe; az ismeret most töredékes, akkor majd úgy ismerek, ahogy én ismert vagyok” (1 Kor 13, 12).

Ha a mai radikális fordulat minden téren meghatározza mostani történelmi helyzetünket, akkor ez a hiten belül is bátorságot, az új iránti merész elhatározást követel tőlünk. A merész elszánás az egyedüli „biztosabb út” (tutorismus), amely ma megengedett. „A kérdést így kell feltennünk. Isten országának bizony olyan a helyzete, hogy a legmesszebbmenőket kell vállalnunk, ha Isten kívánsága szerint helyt akarunk állni. Meddig mehetünk tehát el, ha minden teológiai és pasztorális lehetőséget latba vetünk? Úgy tűnik nekem: ha ezekben és sok egyéb kérdésben ezt a tutorismust alkalmazzuk, azaz, ha korunk parancsszavaként abból a meggyőződésből indulnánk ki (mely nem minden korra érvényes elv): a legmerészebb kockázatvállalás és nem a fontolgtatás a legbiztosabb lehetőség arra, hogy mindent, vagy legalábbis valamit nyerjünk, akkor nagyon sok gondolat más formát öltene az Egyházban” (*K. Rahner*). Világos, hogy itt nem valamiféle felelőtlen újító szenvedélyről van szó. Helyzetünk éberséget és felelősségtudatot is kíván, hogy hitünket hűséges tanúkként csonkítás nélkül adhassuk át az új nemzedéknek. Ez ahhoz a kérdéshez vezet el, mi a tartós és maradandó a hitünkben. Mindaz a történelmiségnek ugyanúgy lényegi eleme, mint a változás, az újraértelmezés, a kockázatvállalás, az újrakezdés és elsajátítás.

IV.

Itt, az utolsó kérdéskörben fordítsuk ismét figyelmünket arra a döntő és nyugtalanító problémára: mi „abszolút” a

történelemben, mi lehet tartós a történelmiségben, mi a változatlan a történelmi változások közepette?

Mindenekelőtt válasszuk külön a kifejezett egyházi dogmákat a tanításbeli, teológiai iskolás véleményektől és egyéb jámbor vélekedésektől. Utóbbiak semmiféle igényt nem támaszthatnak változtathatatlanságra. Jó lesz ezeket a jövőben szigorúbban megkülönböztetnünk, mint eddig. Mindazonáltal túl egyszerűen képzelnénk el a kérdés megoldását, ha azt hinnénk, hogy az Egyház hitét egyszerűen kétfelé: változhatatlanra és változóra oszthatnánk. Lehetetlen különválasztani a dogmát az Egyháznak történelmileg változó értelmezésétől és felfogásától. Bármennyire véglegeset fejez is ki a dogma, mindig korhoz-kötötten teszi ezt – javítható és javítást igénylő fogalmakkal és kérdésfelvetéssel. Igaz ugyan, elvileg más a forma és más a tartalom, de a valóságban csak nagyon nehezen lehet a kettőt szétválasztani.

Arra a kérdésre tehát, hogy mi abszolút a történelemben, nem találunk megoldást, ha ahhoz a történelem-nélküli gondolkodásmódhoz menekülünk, amely szilárdan körülhatárolható alaphelyzetet szeretne biztosítani a hitigazságok számára. Megoldás csak a történelmi gondolkodás talaján lehetséges. A történelemnek egyik szerkezeti eleme a remény. A történelemhez tartozik – amint kimutattuk – az embernek múlton és jelenen túli nyitottsága és szabadsága. Hozzá tartozik a történelemhez, hogy az ember sohasem éri el önmagát, mert transzcendens önmaga számára. „Az ember végtelenül túlhaladja az embert” (*B. Pascal*); állandóan úton van, „homo viator” (*G. Marcel*), lényéhez tartozik a remény. Mivel reménykedése a történelmen belül szükségképpen beteljesíthetetlen, azért számára minden, ami történelmi, lényege szerint ideiglenes jellegű. Ám a remény megsemmisülne, ha nem sejtené bizakodva, hogy ebben az

ideiglenességben mégis valami olyat ragad meg, ami végleges és feladhatatlan. Enélkül értelmetlen és tartalmatlan lenne a remény. A remény tehát – mint a történelem szerkezeti eleme – mindkettőt: a véglegeset és az ideigleneset is magában foglalja. Úgy tartalmazza azonban e két elemet, hogy azokat nem választhatjuk külön történelmietlenül, ha tárgyilagosak akarunk maradni, hanem összeköthetjük és össze is kell kapcsolnunk őket a történelmi kockázatvállaló bizakodásban.

Ez a szemlélet egészen megfelel a Szentírás szellemének. Igazság és történelem kezdettől összetartoznak a bibliai gondolkodásban. Az „igaz” itt nem annyira azt jelenti, hogy valami megegyezik egy kijelentéssel, hanem azzal, amivé Isten ígérete alapján lesz majd. Igaz az, ami a történelem során beigazolódik, ami azzá válik, amit célul tűzött ki. Az igazság tehát mindig együttjár a történelmi hűséggel. Mindig ígéret, reménykeltés, melynek igaz-voltára hittel kell ráhagyatkozni, melynek érvénye csak a jövőben igazolódik. Mindig elővételezése a végső időben valósuló kiteljesedésnek. A hit igaz-volta olyan út, melynek ígéret a végső horizontja. Hinni annyit jelent, mint rábízni magunkat az ígéretre, hogy valósággá váljon az ígért igazság. És – mint minden vándorúton – a látóhatár itt sem kötött, együtt halad a vándorral, ahogy az úton haladó egyre inkább közelíti. Menet közben mindig újabb nézőpont és kilátás tárul elénk. Az igazság mindig nagyobb a pillanatnyi felismerésnél. A formula, az igazság megfogalmazása sohasem azonos minden szempontból magával a tárggyával.

Ezt az utat azonban, amely „elvezet minden igazságra” (Ján 16, 13), lehetetlen mindenkitől elkülönülve, egyedül járni; másokkal együtt kell rajta haladnunk. Az igazságot csak dialógusban, közös igazságkeresésben találhatjuk meg.

Itt a bibliai igazság-felfogás egy másik szempontjára bukkanunk: az igazság mindig Isten népének egész közösségét érinti. Az Egyház mint egész az igazság születési helye, itt teszik közkinccsé, itt adják tovább és itt vallják meg.

Azon az úton, melyen az Egyház, Isten vándorló népe jár, szüntelen hangzik Isten biztatása: „én vagyok az, aki van” (Kiv 3, 14). Ez annyit jelent: „Ott leszek, ahol lenni akarok; veletek leszek történelmekben – térben és időben, szabadon és kikényszeríthetetlenül, mégis szilárdan és hűségesen.” Ez az ígélet: „én vagyok, aki van”, az Öszövecség népénél a szövetség Istenének neve lett (Jáhve). Maga Isten lesz tehát, saját személyében maradandó a történelemben. Az Ő hűsége adja meg a bizonyosságot a hívőknek, hogy nincsenek reménytelenül kiszolgáltatva a történelem változásainak. Isten ezt az ígéletet hitelesítette és beteljesítette Jézus Krisztusban: „Veletek vagyok az idők végéig” (Mt 28, 20). A történelem folyamatosságát az alapozza meg, hogy Isten hű ígéréthez és ereje a Szentlélek által érvényre is juttatja az Egyházban ezt az ígéletet. Ez a hit tartópillére, támasza, nem pedig valami-féle tudás, mely átlátni véli a történelmet.

Isten minden emberit „összekeveredés és különválasztás nélkül” magára vett Krisztusban, a történelem töredékességét is. Ezért a keresztény ember hittel és reménnyel mondhat igent a történelmiségre: csálhatatlan ígéletet és rendíthetetlen fogódzópontot találhat benne. Nem szabad gondolkunk, hogy a történelem nyomasztó törvényként nehezedik rá az Egyházra. Éppen ellenkezőleg, az Evangélium fényében a remény látóhatárként feszül a történelem fölél.

Aki a remény hordozója a történelem sodrában, az nem kelthet katasztrófa-hangulatot és nem hirdethet katasztrófa-teológiát, mintha minden hanyatlóban volna az Egyházban,

csak azért, mert sokminden megváltozott. És akiben igazán él a keresztény reménység és ráhagyatkozik Isten ígéretére, azt sem gondolhatja, hogy minden, ami eddig volt az Egyház történelmében, eleve rossz és a fölvilágosodás lámpása csak most kezd világítani az Egyház fölött. Mindkettő kishitűség. Az aggályoskodó konzervatívból és abból, aki forradalmat akar az Egyházon belül, egyaránt hiányzik az igazi hit. Aki hisz, az tudja, hogy Krisztussal végleg a világba jött az igazság, s azt Krisztus az Egyházra bízta. Az Egyház tehát nem eshet vissza még egyszer a zsinagóga szintjére és nem tagadhatja meg véglegesen Krisztust. Tartalma szerint ezt mondja ki az „Egyház tévedhetetlenségének” nem éppen szerencsés kifejezése. Egyetlen keresztény dogma sem távolít el Krisztustól és nem reteszeli el a hozzá vezető utat. De ez nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy a dogmák egy-egy esetben érthetetlen és nem tökéletes utat mutatnak Krisztushoz, mely olykor „göröngyös dülőút”, s hogy máskor viszont új és jobb utak nyílnak, melyek végülis ugyanahhoz a célhoz vezetnek s éppen ezért a dogmák eredeti tartalma érintetlen marad. Aki hisz, az nem aggódik a történelem miatt, mert eleven benne a remény, mely a történelem csillaga, s melynek alapja az a hűség, mellyel ráhagyatkozik arra az ígéretre, melyet Isten Jézus Krisztusban nyilvánított ki. Egyedül ő a történelem biztos pontja.

Ebből a felismerésből néhány olyan általános kritériumhoz jutunk végül, mely iránymutató lehet a hit számára a történelem fordulatai közepette. Első döntő ismertető jegy a Krisztus-központúság és a Szentíráshoz való hűség. Az Egyház dogmái és parancsai végeredményben nem öncélúak. Rendeltetésük az, hogy olyan hidak, mankók legyenek, amelyek Jézus Krisztuson át Istenhez vezetnek. Ma éppen az látszik szükségesnek, hogy a sok-sok hittételt a

leglényegesebbre vezessük vissza, arra, hogy Isten Krisztusban és a Szentlélek által a szeretet számunkra. Minden más hitigazság alapján véve ezt az igazságot hivatott magyarázni és biztosítani. Ezért ebből a középpontból kell nyerniük rendeltetésüket és céljukat. Ilymódon a hit újra áttetszően tiszta lesz. Ez adja kezünkbe a kritériumot arra, mi a valódi és középponti jelentőségű, és mi a mellékes, másodrangú.

Jézus Krisztus személyéről, tanításáról és tetteiről a Szentírás ad nekünk érvényes és eligazító tanúságtételt. Ezért az Egyháznak Krisztus iránti engedelmissége a Szentírással szemben tanúsított engedelmisségben nyeri el konkrét formáját. Mindannak, aminek az Egyházban történnie kell, a Szentírás a kánonja, a zsinórmértéke, a „norma normans non normata”-ja. Minden reformnak és újítási törekvésnek újra és újra belőle kell merítenie bizonyító erejét. Az nem elég, hogy valami nem ellenkezik a Szentírással; az sem elég, hogy valamely egyházi tanítás éleselméjű levezetés révén távoli kapcsolatban van a Szentírással. Az szükséges, hogy az apostoli tanúságtétel középpontjának, szellemének és teljes távlatának megfeleljen.

A Krisztusra épülő főmondanivalót azonban az Egyház mindenkor jelenébe kell átültetni. Az Egyház közösség-volta az a másik mérvadó tényező, mely segít a Krisztusról adott eredeti apostoli tanúságtételnek a megfelelő korviszonyokra alkalmazásában. A hitről való tanúskodás mindig az egész Egyház megbízatása. Valamely tanúbizonyosság igaz-voltát az dönti el, előmozdítja-e az Egyház szeretet-tanúságtételét. Az egyesek bizonyágtételét azon mérjük le, hogy magáévá teheti-e azt az összes hivek közössége, vagy legalább megvan-e a lehetősége ennek a közösségen belül. Ez megköveteli az Egyházon belüli párbeszédet, azt,

hogy odafigyeljünk és hallgassuk meg mások tanúságtételét. Minden egyéni tanúbizonyoságnak annyi az értéke, amennyit átvesz belőle a közösség többi tagjának testvéri tanúságtétele. Mindehhez szükség van finomságra és tapintatra, arra, hogy tekintettel legyünk a gyöngékre is a közösségben (Róm 14; 1 Kor 8).

Minden igazságnak megvan a maga ideje az Egyházon belül is. Lehetetlen olyat kijelenteni, ami minden korra és helyi viszonyra érvényes. Egy-egy bizonyágtétel sorsa azon dőlhet el, hogy kairosha (alkalmas ideje) előbb vagy később érkezik el az Egyházban. Felléphet az Egyházban a karizmák előli bűnös elzárkózás jelensége is. Előfordulhat az is, hogy bizonyos megfogalmazás egy adott történelmi helyzetben szükséges, de később – ha nem is hamis, – már nem kielégítő és félreérthető, s így az Egyház nagyobb egysege számára hátrányos lesz; bár absztrakt síkon igaz marad, de itt és most már nem közvetíti szeretetben az igazságot. Ezért mindazt, amit mondtunk, ezzel a harmadik kritériummal egészíthetjük ki: ez a küldetésnek való megfelelés kritériuma.

Ez az ismertető jegy annyit jelent: az Egyház csak akkor hirdeti helyesen az Evangéliumot, ha hitet, reményt, szeretetet ébreszt vele a mai világban, ha örömhíre a mában érthető és teljesíthető. Nem akkor nyújtjuk a hitet legtisztábban, ha úgynevezett töretlen hithűséggel – valójában azonban gettó-mentalitással, a kor problémáit tudomásul sem véve –, zárt ajtók mögött törekszünk a hit „továbbvitelére”, hanem csak akkor, ha tényleg szembesítjük a hitet a korrall: így az Evangélium vagy tudatos elutasítást és szembenállást vált majd ki, vagy pedig valódi új hitet ébreszt. Az a prédikáció, amely csak ortodox és semmi több, az a legtöbb kortárs számára letűnt kor ittrekedt

maradványa, elhanyagolható semmiség. Ha azonban az ígehirdetés a Szentlélekről és annak erejéről tesz tanúságot (1 Kor 2, 4), akkor újjáelevenedik az Ősegyház eredeti szeleme, akkor olyasmi jön létre a történelemben, ami Isten ígérete folytán maradandó érvényű. Akkor a történelem nem terhes törvény már, amely miatt csak sóhajtozni lehet, hanem út – a hitnek útja az időn át, melyet abban az ígéretben bízva járunk, hogy velünk az Isten. Akkor szívesen nézünk szembe azokkal a meglepetésekkel is, melyek ezen az úton érnek bennünket.

Isten mindig ugyanaz. Hűséges önmagához is, hozzánk is. Ám -- *Ágoston* szava szerint – fiatalabb is mindannyiunknál. Minden nap új, kikutathatatlanul új, úgyhogy amikor azt hisszük róla, hogy megragadtuk, akkor kell újból tapasztalnunk, hogy akit megértettünk, az nem Ő volt. A hit történelme is olyan út, amely tegnap, ma és holnap is mindig megújul. Isten hűsége folytán mégis mindig egyetlen út, egyetlen hit, egyetlen Egyház igaz: mely arra a Krisztusra mutat, Aki ugyanaz tegnap, ma és mindörökké (Zsid 13, 8).

LEO SCHEFFCZYK

A TÖRTÉNELEM TÖRVÉNYEINEK
ENGEDELMESKEDIK—E
AZ EGYHÁZ ÉS A TEOLÓGIA?

Ha valaki azt mondja: az Egyház és a teológia átalakulóban van,¹ s ez sokakban reményt ébreszt, másokat aggodalommal tölt el – ezzel ma már semmi újat nem mond. A pusztá ténymegállapításnál azonban sokkal nehezebb földeríteni ennek az átalakulásnak, változásnak okait, összetevőit, másszóval: helyes diagnózist adni az Egyházban jelenleg végbemenő fejlődésről. Korunkról helyes ítéletet alkotni legalább olyan nehéz, mint az őszinte önkritika vagy az igazi önismeret kialakítása. Mindenki korához kötött, még nincs távlata ahhoz, hogy jelenét végérvényesen megítélhesse. A koráramlatok sodrásába kerül, csak kis felületet képes áttekinteni, ezért a kialakuló különféle irányokat, elhajlásokat és árnyalatokat alig képes teljes biztonsággal megállapítani.

A probléma kikerülése lenne, ha a ma emberének és a mai kereszténynek nagykorúvá válását úgy fognánk fel, mint a jelen kor ismertetőjegyét, vagy ha azt emelnénk ki, hogy az emberiség külső, térbeli egymáshoz közeledése erősíti egységesülését – gondolkodásmódban is. Ami például a *nagykorúságot* mint kritériumot illeti, jól tudjuk, hogy azt már *Kant* is használta² saját korának, a felvilágosodásnak a megjelölésére. Korunk jellemzésére tehát nem ez a legtipikusabb és legeredetibb. Ami pedig az emberek egymáshoz való közeledését illeti, ezzel kapcsolatban a kultúrfilozófus, *H. Freyer* leszögezte, hogy igencsak a képzelet birodalmába tartozik az a következtetés, hogy az emberiség térbeli egymáshoz közeledése magával hozná a végérvényes, belső egységesülést is.³ Tehát ez a jegy sem elég ahhoz, hogy biztosan megragad hassuk a mai változások lényegét.

A kívánt ítéletalkotáshoz azonban közelebb jutunk, mélyebbet és végérvényesebbet hozunk felszínre, ha azt

mondjuk: az *Egyház most jut el a történelmi gondolkodásmódra*. Legfőképpen ebben kell keresnünk a ma tapasztalható változások hajtóerejét.

1. A történelmi gondolkodásmód ébredése az Egyházban

Hogy ezzel a megállapítással korántsem egyéni vélemény jut kifejezésre, igazolja a II. Vatikáni Zsinat nem egy nyilatkozata. Ezekből világossá válik, hogy az Egyház a történelmiségben azt ismeri fel, hogy milyen is a világban isten-emberi létének struktúrája. Mielőtt tehát a történelmiség fogalmának mélyebb elemzésébe bocsátkoznánk s annak az Egyház életére kiható következményeit kifejtjénénk, mindekelőtt e tényt szögezzük le: Amikor az Egyház ma történelmileg fogja fel önmagát, ezzel lényegi meghatározást ad magáról, és éppen ennek a meghatározásnak a világánál érti meg saját jelenlegi átalakulását. A Zsinat ismételten kijelenti, hogy az Egyház belépett az emberi történelembe⁴ és szerves része a történelemnek. A „Egyház a mai világban” című lelkipásztori konstitúció nemcsak addig megy el, hogy pozitív módon értékeli a világ és az emberiség történelmi fejlődését,⁵ hanem önmagára is érvényesnek tartja a történelmiséget, és kijelenti, hogy az „Egyház az egész emberiséggel közös úton halad és ugyanazt a földi sorsot vállalja a világgal együtt”⁶.

Hogy mi következik az Egyház történelmiségének a fel fogásából, különösen a hitnek tételekbe foglalására vonatkozóan, az a lelkipásztori konstitúcióban e szavakkal jut kifejezésre: „Az Egyház történetének kezdetén megtanulta, hogy Krisztus üzenetét hogyan kell a különféle népek fogalmainak és nyelvének segítségével kifejeznie, mint

ahogy megkísérelte ezt az üzenetet a filozófusok bölcsességével is megvilágítani.”⁷ Mivel a történelem mindig az „új” jelenben nyeri el értelmét és beteljesedését, az ember számára a történelmiségből adódik az a kötelesség is, amely különösen a teológia feladata, hogy az Evangéliumot aktualizálja és élővé tegye a mindenkori jelen számára. A pasztorális konstitúció úgy beszél a kinyilatkoztatott igének az adott korra alkalmazott hirdetéséről⁸, mint az evangelizáció alaptörvényéről. Ennek alapján a határozat egy másik megállapítása szerint a korszerű igehirdetés „Isten egész népének, de főként a lekipásztorok és teológusok feladata, hogy a Szentlélek segítségével megfigyeljék, megkülönböztessék, értelmezzék és az isteni szó fényénél megítéljék az idők szavát, mert így egyre mélyebben lehet felfogni, megérteni s korszerűen előadni a kinyilatkoztatott Igazságot.”⁹ Ezzel az Egyház világosan leszögezi, hogy az üdvösség igazságának tanításában és az igehirdetésben a történelmi adottságokhoz kell alkalmazkodnunk, és pedig korlátozás nélkül vonatkozik ez hitünk egész területére.

Ez a nézőpont szabja meg azt a megváltozott beállítottságot, ahogy az Egyház saját *múltját*, de *jelenét* és *jövőjét* is vizsgálja ezután.

Ami a múlthoz való új viszonyt illeti, ebből a megváltozott látószögből világossá válik, hogy az Egyház életének jónéhány korábbi formáját történelmi feltételek alakították ki. Sok minden külső adottságoktól függött, s bizony az Egyház és a hit története sok emberi gyöngeséget mutat fel, ami rossz irányba terelte a fejlődést. Ez az új látásmód szüli azt a vallomást az ökumenizmusról szóló dekrétumban, mely szerint a keresztény egyházak szétszakadása nem jöhetett volna létre anélkül, hogy „nem vétettek volna mindkét oldalon”¹⁰: ebből magyarázható az is, hogy

azokat az igazságokat, amelyeket az *elszakadt* egyházak továbbvittek magukkal, nagyobb megértéssel, s a maguk valódi súlyának megfelelően és pozitívan értékeljük.

A *múlt*nak ilyen szemszögből való vizsgálata azt a feladatot rója az Egyházra, hogy erősebben kötelezze el magát a *jelenkori* történelmi helyzet felé. Ha az Egyház történelmi módon gondolkodik önmagáról, akkor az adott kort hozzá intézett fontos felhívásnak kell tekintenie, fel kell ismernie a történelmi órát, és egész mivoltát ennek a felismerésnek szolgálatába kell állítania. Ebből az összefüggésből származik az *aggiornamento gondolata*, amelynek értelmében az Egyház köteles a mindenkori történelmi helyzet sajátos követelményeinek megfelelni, sőt a kornak valóban a magaslatán állni.

Ez a történelemben való bátor bevonulás magával hozza a *jövő* rendkívüli jelentőségének felismerését is. A jövő történelmi szempontból úgy jelenik meg, mint reményteljes lehetőség arra, hogy az Egyház egyre tökéletesebb önmegvalósítása mindinkább annak a célnak az irányába haladjon, amelyet a földön ugyan sohasem érhet el, amely azonban mint eszkatológiai távoli cél, már most is ösztönöz, és kifejti erőhatásait.

Ebben a szemléletmódban az Egyház dinamikus jelleget kap, olyan valósággá lesz, mely a történelemben él, de mozgatja is a történelmet. Legegyértelműbben ez a központi fogalom tükrözi ezt a történelmi gondolkodásmódot: az Egyház „Isten népe”. Nem véletlenül szenteltek külön fejezetet ennek az egyetlen fogalomnak az Egyházzal szembeni viszonyokról szóló konstitúcióban.

Az „Isten népe” fogalmának az Egyházra való átvitele mindenekelőtt azt a gondolatot rejti magában, hogy az Egyház Isten öszövétségi népének utódaként *úton és mozgásban*

van Istentől kitűzött célja felé. Az Egyház tehát nem mondhatja magáról, hogy ő maga a cél. Nem öncélú tehát, hanem maga is magasabb célt szolgál, és ennek irányában kell fejlődnie, továbbhaladnia.

Új, még jellemzőbb meglátás adódik ebből a szempontból: az Egyház nem a befejezett tökéletesség kritériuma a világban, nem dicsfénytől körülövezve áll a világ közepén, hanem abban a szolgálai állapotban, amely előképét és alapítóját, Krisztust is jellemezte a földön.

Ezzel a gondolattal – melyet egész sereg alkalmazásban lehetne kibontani – találunk rá többek között arra az igazságra, hogy az Egyházat többé már nem szabad egyoldalúan az üdvösség *sztatikus* intézményének tekintenünk, amely csak valahol a történelem országútjának szélén áll, mint afféle menedékház, amely mellett a vándorok áradata és az idő egyszerűen továbbhalad, hanem olyan valóságnak, amely maga is résztvesz a mozgásban, mert az isteni küldetés és erő ezt szabja meg számára.

Ez a körülmény mindenesetre a történelemnek más jellegű feszültségébe, veszélyzónájába és útvesztőjébe állítja az Egyházat, ahogy a választott nép is átélte ugyanezt a pusztai vándorlás során. A Zsinat meggyőződése az volt – ha a formális kifejezésekből kiemeljük az új egyház-felfogásra irányuló tendenciát –, hogy az Egyháznak ebben az új szellemben történő megközelítése sokkal jobban szolgálja a világot és annak üdvét, mint az egyoldalú jogi-sztatikus beállítottság, amely kiemeli az Egyházat a történelmi összefüggésekből, de ezzel ugyanakkor elidegeníti a történelemben benne élő embertől.

Az itt felsorolt tények azt a feltevést alapozzák meg, hogy a mai Egyház saját létezése számára elismerte a történelmiség gondolatát és önmagát is így érti meg.

2. A történelmiség lényege

A tények azonban önmagukban nem elegendőek ahhoz, hogy az ilyen súlyos gondolatnak teljes tartalmát és egész mélységét maradék nélkül feltárják. Pedig ez a mélyrehatolás szükséges, ha meg akarjuk ragadni, mi az Egyház önmegismerésének következménye a jelenre és a jövőre vonatkozóan. Ezért nagyonis fontos, hogy a történelmiség fogalmát ebben a második vizsgálódásban pontosabban tisztázzuk.¹¹

Mindenekelőtt azt kell tisztán látnunk, hogy „történelmiségen” nemcsak azt értjük, hogy minden változóban, többé-kevésbé folyamatos fejlődésben van s így az Egyház is előre halad az időben. Magától értetődik, hogy a külső változásnak ill. kicserélődésnek ez a mozzanata is beletartozik a történelmiség fogalmába, sőt a fogalom tartalmának feltétlenül egyik alkotóeleme. Az összetevőről azonban még nem mondhatjuk el, hogy az az egész. Ha a „történelmiség” fogalmának használata közben csak erre a kicserélődési folyamatra vagy változásra gondolnánk, akkor nem jutnánk el annak a *különbségnek* a felismeréséig, amely a *külső változás* – mint például az elemek átalakulása a természeti folyamatokban – és a *belső átalakulás* – nevezetesen az emberi társadalomban folyó változás – között van. A két eset közül csak az utóbbit nevezhetjük tulajdonképeni történelemnek. Ha nem vennénk tekintetbe ezt a különbséget, akkor tulajdonképpen az lenne a helyesebb, ha egyszerűen csak *időbeliségről* beszélnénk, amelynek minden teremtett lény alá van vetve, nem pedig történelemről. Ott ugyanis nyilvánvalóan olyan kategóriáról van szó, amely *csak az ember számára* érvényes. Ez a kategória azt akarja kifejezni, hogy az ember mint véges szellemi lény, mindig a

múltból érkezik, amely számára sorsszerűen adott és rányomja bélyegét, de amelyet ő már *szabad döntéssel* jelenébe ment át, hogy általa önmagát magasabb szinten valósítsa meg. Ez az önmegvalósítás ezért mindig *jövőként* lebeg szeme előtt. Ha így értjük a történelmiséget, akkor már nem tetszés szerinti változás vagy mechanikus folyamat lesz többé, hanem az időben létezőnek – az embernek – *önmegvalósítási formája*. Olyan megvalósulási forma, amelyet a lejárlott múltnak és az eljövendő céltudatos beteljesedésnek feszültsége jellemez, s amely szabad elhatározás révén a jelenben játszódik le.

Azonnal látható, hogy ebben a fogalomban *három elem* rejlik, amelyek közül egyiket sem szabad túlhangsúlyozni, vagy egyoldalúan tekinteni, ha az ember történelmi alkatát nem akarjuk tévesen megrajzolni. Ha valaki az embernek azt a komponensét abszolutizálja, hogy a múltból ered, az a tiszta tradicionalizmus túlajtásában találja magát, az embert pedig változhatatlan állóképben rögzíti. Aki viszont az ember szabad döntését a *jelenben* abszolutizálja, az az egzisztencialista filozófia szellemében kijelenti, hogy az ember nem más, mint az, akit pillanatnyi döntéseinek eredményeként önmagából megteremt, tekintet nélkül múltra és jövőre – az egyenesen kiemeli az embert a történelmi összefüggésekből, és teljesen kiszámíthatatlan, irracionális lényvé változtatja. De éppen úgy elhibázza az ember történelmiségének megfogalmazását az is, aki az ember *jövőre való beállítottságának* kizárólagos igényével lép fel, és úgy nyilatkozik, ahogy olykor a modern biológusok is: Az ember sem a múltban, sem a jelenben nem jutott el még önmagáig, mindmáig afféle agyonfoltozott fércmű maradt, amely majd a jövőben találja meg tulajdonképpen rangját a mindenségben; ezért csak a jövője

érdekes. Ez a felfogás, amely kizárólag a jövő távlatával határozza meg a történelmiséget, szükségszerűen utópisztikus ember- ill. világképnél köt ki¹².

Hogy vannak ilyen téves felfogások az ember történelmiségéről, az csak aláhúzza az ember illetlen struktúrájának jelentőségét. Ez a jelentőség azonban csak akkor esik teljes súllyal a latba, ha megértjük, hogy Isten – a világ felé fordulásában és kinyilatkoztatásában – maga is alkalmazkodik ehhez az emberi jellegzetességhez. Isten az ő tevékenységével el akarja érni az embert, márpedig az ember mindent, amit felfog, csak a saját alkata szerint képes felfogni, ezért Isten is az ember természetéhez és annak történelmi adottságaihoz igazította kinyilatkoztatását.

Ezért jelenti a kinyilatkoztatás Isten tevékeny belemélyülését a történelembe. Ez tény – bár nem mindig élt a keresztények gondolkodásában egyforma elevenséggel – sohasem hiányzott teljesen a keresztény gondolkodás tudatából. A kinyilatkoztatás történelmi jellege már a világ teremtésével kapcsolatban is tudatosult: ez Isten első önkinyilatkoztatása (Vö. Ter 1, 1-2; 2, 4/a); ezt erősíti az emberiség bűnbeesésének, e történelmi katasztrófának felismerése (vö. Ter 3, 1-2, 4). A történelmiség megtapasztalása az Ószövetség szemléletében legfőképpen a választott nép isteni vezetésének köszönhető. A kinyilatkoztatás folyamata itt valójában lényegi gyarapodás, melyben az isteni erő és valóság fokozatosan fejti ki hatását. Ez a növekedés a *krisztusi eseményben* éri el tetőpontját. A teremtésnek és a megváltásnak, az Ószövetségnek és az Újszövetségnek, vagy ha úgy akarjuk mondani: Ádámnak és Krisztusnak (vö. Róm 5, 12-21) ez a történelemben való elhelyezése volt éppen az, ami a keresztény gondolkodást a kinyilat-

koztatás és az üdvrend történelmiségének felismerésére vezette el. Benne van ebben annak meglátása is, hogy Isten az ő titkait időbeli egymásutánban, fokozatosan tárja fel az ember számára, tekintetbe véve mindenkori értelmi szintjét, de azzal az igénnyel, hogy saját, szabad elhatározásával szabadon fogadja el Isten szavát.

A történelmiség e törvényszerűségének akkor is meg kellett maradnia és érvényre kellett jutnia, amikor a kinyilatkoztatást átvette az Egyház, hogy azt *megőrizze és fenn-tartsa*. Miután Isten már belépett a történelembe, a kinyilatkoztatás további lényeges változáson már nem mehet át. De éppen, mivel az Egyház az isteni jellege ellenére emberi közösség is, a kinyilatkoztatás hordozójából sem hiányozhatnak a történelmiség jegyei. Ebben az összefüggésben bizvást fel szabad tennünk a kérdést: miért folytatódik tovább az *üdv-történelem* Istennek Jézus Krisztusban történt végleges kinyilatkoztatása és ezen felül-múlhatatlan végső esemény után még az Egyházban is? A főok abban rejlik, hogy a *világtörténelem*, bár belső kapcsolatban áll az üdv-történelemmel, Isten és az üdvösség kegyelmi vezetése történelmével nem azonosítható. Ezért nem volt szükséges, hogy az üdv-történelem csúcspontja egybeessék a profán történelem céljával és végével, és ezért lehetséges az is, hogy a világtörténelemnek az üdv-történelem záróeseménye után is folytatása legyen.

Abban a szoros összefüggésben, amely az üdv-történelem és a világtörténelem között fennáll, nem csodálkozhatunk azon sem, hogy a profán történelem továbbhaladása kihatott az üdv-történelem befejező eseményére, Isten megtestesülésére is. Azzal, hogy ez a döntő esemény belépett a világtörténelem sodrásába, elvesztette „pontoszerű” jellegét, — *időbeli kiterjedést* kapott. Az üdv-történelem

végző eseménye így az Egyházon keresztül kapcsolatba kerül a világtörténelem minden szakaszával, s ez készíti elő annak lehetőségét, hogy az egész profán történelem véglegesen visszatérhessen az üdvtörténelem kereteibe.

Azáltal, hogy az Egyház magára vállalta ezt a feladatot, bizonyos értelemben valóban továbbviszi a kinyilatkoztatást és az üdvösség történetét. Természetesen már nem lehet szó, miként a Krisztus-esemény előtt, lényeges átalakulásról és az üdvösségnek alapvető fejlődéséről, hanem csupán tartalmának *kibontásáról* és a világ továbbhőmpölygő eseményeihez való *alkalmazásáról*. Mivel az Egyház mint emberi valóság, ebbe a világba és ennek a világnak a fejlődésébe áll bele, a kinyilatkoztatás kifejtése és az üdvösségnek az emberi történelemre való alkalmazása is történelmi módon mehet csak végbe, vagyis konkrétan a múltban hozzánk intézett isteni szó átvétele révén, azáltal, hogy tudatosan vállaljuk a döntést a hozzánk intézett szó időszerű és éppen aktuális megvalósítására, ezzel kaput nyitunk a jövő távlatai felé, és minden ember számára, aki ezt a felhívást elfogadja.

Az Egyház történelembe ágyazott cselekvéséhez hasonló az *egyéni élet* síkja is, ahol az egyes keresztények munkálják üdvösségüket: mindegyiküknek szabad elhatározással kell jelenükben megfelelniük a múltban eldöntött üdvösségükre hívó felszólításnak s ezáltal annak jövőbeli megvalósulását elősegíteniük.

Ilyenformán az Egyház – valamint a teológia, amely az Egyház önreflexióit nyújtja – szükségszerűen kapcsolatba kerül a történelem törvényszerűségeivel. Ez a kapcsolat azonban nem külső kényszer, hanem természetes alkatából, teremtett és időhöz kötött voltából fakad. Ezen a ponton azonnal felvetődik a kérdés, hogy amikor az Egyház magára

nézve is elismeri a történelmiséget, amellyel pedig együttjár, hogy élete és tanítása is változásnak és fejlődésnek van alávetve az idők folyamán, – nincs-e kiszolgáltatva a történelem kísértő hatalmainak: az emberek téves ítéleteinek és a gonoszság befolyásának. Ezt a kérdést sem tolhatjuk egyszerűen félre, mint kevésbé lényegeset. Mégis először a pozitív szempontot kell szemügyre vennünk.

3. Pozitív és reménykeltő tényezők az Egyház történelmiségének felfogásában

Most az Isten-elgondolta teremtestervről kell szólnunk. Ennek önmagában akkor is jónak kell lennie, ha az, mint minden teremtetett dolog, ki is van téve azoknak a veszélyeknek, melyekkel azt az ember fenyegeti. A történelmiség vonása merevség helyett belső mozgékonytságot kölcsönöz az Egyháznak, módot ad arra, hogy egyre tökéletesebben valósíthassa meg önmagát az adott korokban. A történelmi jelleg felismerése lehetővé teszi, hogy az Egyház még mélyebben gyökerezze bele abba a világba, amely maga is történeti szerkezetű. Képpé teszi arra, hogy még intenzívebbé tegye jelenlétét a világban, ne maradjon le a korhelyzet követelményeitől. Így mindig az adott kor ütőerén tarthatja kezét, hogy így az emberek igényeit jobban megértse, sokkal inkább, mint az az Egyház, amely önmagáról nem történelmi dimenziókban gondolkodnék. Alapjában véve a történelmiség kategóriájának ez az új értelmezése meg alkalmazása a kereszténység inkarnációs elvének továbbvitele: az isteninek mindinkább magába kell sajátítania s mind mélyebben át kell hatnia a világot. Ha teológiai gyökereit tekintve ide, a *megtestesülésre*

vezethető vissza a kereszténység történelemre-utaltsága, akkor nyíltan ki kell mondanunk, amit eddig csak futólag állapíthattunk meg: A kereszténységből, de mindenekelőtt annak katolikus módon való kifejeződéséből, sohasem hiányzott a történelmiség vonása, ha nem is reflektáltak rá mindig. A történelmiség fogalma körül ma folyó vitában, főleg pedig azzal a konkrét kérdéssel kapcsolatban, vajon a történelmi gondolkodásmód betörése és térhódítása áldást vagy átkot hoz-e a mai Egyház életébe, megindíthatatlanul le kell szögeznünk, hogy nem valamiféle teljesen új kategória megalkotásáról van itt szó, hanem egy már eredetileg is meglévőnek az *újráfelfedezéséről*.

Az *egyházstörténelem* tanúsítja: Az Egyházban mindig ismeretes volt, hogy élete, hite alá van vetve a fejlődés törvényeinek, ha ez a múltban nem is volt mindig tudatos, ha nem is reflektáltak rá mindig. Valamiféle alapismeret az „adott formáról, amely elevenen fejlődik”, mindig adva volt az Egyházban.

A történelmi anyag elmélyültebb értelmezése alapján ma jobban megismerhetjük és megérthetjük mindenekelőtt a teológiai fejlődés növekedési *csomópontjait*, valamint azokat a találkozási pontokat, amelyek az egyes korszakok hit-értésének a másikba való átmenetét jellemezték. Úgy is mondhatjuk, hogy azok, akik egy-egy fejlődési fázist éltek át, maguk is érezték a nagy, ugrásszerű változásokat, de kevésbé a lassú, szerves fejlődést.

Ezt szűrhetjük le történeti visszapillantásban azokból a kemény vitákból, melyek az Egyházban egy-egy születő dogma kialakulását megelőzték. Ilyen jelentős átmenet volt pl. az az út, amely a Szentháromság valóságának bibliai meghirdetésétől a dogmának a görög gondolkodásmód szerint történő ontológiai rögzítéséig vezetett. Az *ariánusok*

annak idején azt a kifogást emelték az igaz hit ellen, hogy az uzia (lényeg) és hyposztázis (személy) fogalmak nem szentírási eredetűek, és ezért el kell vetni őket. Hasonlóképpen érveltek később a makedóniánusok a Szentlélekről szóló tanítással kapcsolatban, amikor azzal az érveléssel szegültek a Szentléleknek a Fiúval és az Atyával való egyenlővé tétele ellen, hogy a Szentírás sohasem úgy állította elénk a Szentleket, mint a tisztelet és imádás tárgyát. E vita során *Nazianzi Gergely* (+390) 31. orációjában olyan kifejezést használ, amely pontosan érinti a modern problematikát. Azt írja ugyanis, hogy a teológiának az idők folyamán már több olyan fogalmat és gondolatot kellett elfogadnia, amelyek nem lelhetők meg a Szentírásban, amelyek azonban szükségszerűen következnek abból.¹³

Tehát már az ifjú Egyház is tudott a fejlődés törvényéről, és a hitnek, valamint a teológiának a korszerű gondolkodás törvényeihez való alkalmazkodásáról. A korszerű gondolkodásmódot akkor a görög gondolkodás jelentette. Ha ezt a fejlődést részleteiben áttekintjük, csak ámulni tudunk nagy kiterjedésén és mélységén. Elég, ha csak azt az átmeneti folyamatot idézzük fel, amely az induló Egyház életében Krisztus *közeli jövőben* történő visszajövetelének egyoldalú szemléletéből a mérsékelt, távolabbi jövőbe tekintő eszkatológiához vezetett, vagy ha arra a változásra gondolunk, amely a bűnbánat szentségének szemléletében és a bűnbánat gyakorlatában ment végbe. Elég továbbá szemügyre vennünk azt a folyamatot, amely a bibliai krisztológiától a patrisztika nagy krisztológiai zsinatainak „kettős természet – egy személy”-tanáig vezetett. Ezek után el kell ismernünk, hogy az Egyház elvileg tekintetbe vette a történelmi fejlődés tényét és levonta belőle a konzekvenciákat. Ha ezeket a következtetéseket a mai állapotokra már nem is

vihetjük egyszerűen csak át, mégis tudjuk, hogy újakat kell levonnunk. Mindez megint csak a történelem törvényszerűségének igazolása.

Ha manapság az igehirdetés és a teológia új fejlődésének fázisát némelyek néha fenyegető veszélynek látják, ennek oka jórészt abban rejlik, hogy az átlagos vallási hívő tudatban bizonyos múltból örökölt okok alapján még az a hiedelem él, hogy az Egyháznak mindenekelőtt a hitletetmény megőrzésére kell berendezkednie. Az ilyen szemléletmód mellett természetesen el kellett tűnnie az Egyházból a történelmiség élő tudatának. Éppen ezért ma annál kritikusabban fogadják a történelmi gondolkodásmód felelevenítését.

Másrészről, hogy kisebbítsék a probléma jelentőségét, egyesek megnyugtató szándékkal így érvelnek: fejlődés mindig volt az Egyházban, csak nem ilyen gyorsan és ugrásszerűen ment végbe, mint napjainkban. Hadd hozzuk fel mégis a nyugtató szavakkal szemben mindjárt ellenérvül, hogy igenis, a múltban is voltak az átmenetnek rendkívül gyors szakaszai, egyik hívő tudatból a másikba. Itt van pl. az előbb említett elképzelés Krisztus közeli eljövételéről, amely aztán realiztikus eszkatológiába hajlott át. Ez olyan változás volt, amely az egész keresztény életérzést alapvetően átformálta, és csupán kerek ötven évig, az első század végétől a második század közepéig tartott, amikor is a görög apologéták, *Arisztidesz* és *Melido* véglegesen megfogalmazták a gondolatot: „a kereszténység tartja fenn a világot”¹⁴, ez a nézet aztán végülis felülkerekedett.

Az újabb dogmatörténeti kutatás felszínre hozott egy másik jellemző esetet: a Szentháromság tanát a maga lényegében, vagyis a Szentlélek személyének bevonásával igen rövid idő alatt, huszonöt év leforgásán belül, 358 és 381

között vitatták meg és rögzítették¹⁵. A középkorban pedig a teológia és az általános hívő tudat számára oly fontos átmenet a keresztény platonizmustól az arisztotelizmusra, mely messze kihatott, 1272 – amikor a párizsi érsek Aquinói szent Tamásnak fontos tételeit ítélte el – és a 14. század eleje, – az Aquinóinak a Doctor communis rangjára emelése – közötti időben zajlott le¹⁶.

Voltak tehát már a dogmák, és a teológia fejlődésének olyan szakaszai, amelyekre visszapillantva azt állapíthatjuk meg, hogy ugyancsak viharos körülmények között játszódhattak le. Más oldalról nézve azonban kitűnik, hogy az ilyen változások sohasem összefüggéstelenül, gyökeretelenül vagy váratlanul következnek be. A II. Vatikáni Zsinat eseményeit vizsgálva sem lenne helyes azt állítani, hogy akár a teológiában, akár a liturgiában, vagy a világgal szemben való magatartás kérdésében tárgyalt problémák teljesen újak, és váratlanul bukkantak fel. Sokkal inkább az az igazság, hogy ezek a problémák már legalább ötven esztendeje érlelődtek a teológiai eszmélődésben és az egyházi – pl. biblikus, liturgikus – mozgalmakban.

Visszapillantva tehát a történelemre, elmondhatjuk, hogy az Egyházban állandó volt a fejlődés és a változás, éspedig nem csupán a teológia tudományának körében, hanem a liturgia, a mindennapi vallásos élet *gyakorlati területén* is. Ugyanúgy volt fejlődés a II. Vatikáni Zsinat óta oly sokat vitatott kérdésben: az *Egyház* és a *világ* viszonyában is. Ezzel az utóbbival kapcsolatban természetes, hogy az ősegyház, és az üldözött Egyház a világtól bizonyos távolságban élt; a *konstantini fordulat* után azonban oly szorosan zárkózott fel a világi társadalomhoz, hogy csaknem mint ennek az evilági, de keresztény társadalomnak egyik szerve működött és vett részt annak munkájában. A középkorban

megkísérelte a világi társadalmat közvetlen szolgálatába állítani és teljes fennhatósága alá rendelni. A történelem folyamán az Egyház például olyan szorosan összekötődött az antik kultúrával, hogy annak végül is a közvetítőjévé vált a későbbi korok számára. Utána következett a szoros kapcsolat a germán világgal, amely rányomta bélyegét csaknem egy évezredig a Nyugatra. Az Egyház a fejlődés folyamán éppúgy felzárkózott a középkor *feudális rendszeréhez*, mint később a *reneszánsz* városi-polgári kultúrájához, ma pedig megkísérli, hogy alkalmazkodjék az *ipari társadalomhoz*.

Az Egyház történetét szemlélve meggyőződhetünk róla, hogy az Egyház mily csodálatosan fejlődő- és alkalmazkodó-képes egy-egy adott történelmi szituációban. Ez a tény némely protestáns kritikust arra késztet, hogy az Egyházat szellemi szinkretizmussal és belső ingatagsággal vádolja. Ez a vád persze alaptalan. De ugyanígy alaptalan, ha az Egyháznak, általánosítva, múltja egészére történelmietlen mozdulatlanságot vetünk a szemére, és az Egyháznak a történelemben való behatolását csak a II. Vatikáni Zsinattól számítjuk.

A történelmiség eme struktúrájában azonban igen mély probléma rejlik, amely a már eddig említett példákból is kiderül. Ha az Egyháznak a középkorban a feudalizmussal való szoros kapcsolatát említettük, nem azért történt, hogy azzal azt állítsuk: ebben az ideális összhangban megtalálta az Egyház a maga igazi önkifejeződését a világban. Itt talán inkább az ellenkezőjéről lehetne beszélni. Már ebből a példából is kiemelhető a döntő mozzanat, amely a történelmiség tényével együtt jár. Mivel a történelmiséghez lényegesen hozzátartozik az adottnak szabad emberi elfogadása is, vagyis az emberi döntés, ezzel mindjárt adva van a té-

ves döntés, a tévedés, a hamis irányba való fejlődés lehetősége is.

Azt gondolhatnánk, hogy ez a tétel természetszerűleg érvényes a világ számára, a világi történesek számára, de ugyanakkor nem érvényes az egyháztörténelemben és a teológiában. Itt az az aggodalom jelentkezik, hogy ha ezt a tételt alkalmazzuk az Egyházra, kétségbevonhatnák az Egyház *tévedhetetlenségét*, dogmáinak és erkölcsi tanításának biztos érvényét, de fellazulhat fegyelme is. Mi mindenesetre előrebozsátjuk, hogy fejtegetéseinkben, melyek az Egyház és a teológia történelmiségével foglalkoznak, nem szándékozunk az egyházi tévedhetetlenséget is érinteni, ill. tárgyalni. Itt azért mégis megemlítjük, hogy az Egyház legfelsőbb tanítói tekintélyének tudatos és koncentrált alkalmazása esetében fennforgó tévedhetetlenségében való hitet nem szűkíti és nem sérti az a beismerés, hogy az Egyház és főleg a teológia ott, ahol nem hivatkozhat erre a sajátos karizmára, valóban ki van téve a történelmiségből adódó tévedéseknek.

A téves döntések, valamint a téves irányba való fejlődés lehetősége benne rejlik továbbá a tan mindenkori alkalmazásában és értelmezésében, magában a végrehajtásban, az egyházi gyakorlatban is. Nem vitatható például az, hogy a második században létezett egy gnosztikus kereszténység az Egyházon belül, hogy az ókor végén a bűnbánat gyakorlata tulajdonképpen ennek a szentségnek az értelme ellen irányult, és hogy a vallásos életnek vagy az Egyháznak a világgal szemben tanúsított magatartásában tévedések voltak. Azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy e hibás magatartások már közvetlenül a tanítóhivatali tévedhetetlenség védte terület határán mozogtak. Így pl. nem kell elhallgatnunk azt sem, hogy a Konstantinápolyi Zsinat után,

381-től kezdve a püspökök többsége az arianizmus híve lett. Az Egyház tanítását pedig áldatlan módon megzavarta ez a tévtan.¹⁷

4. A történelmiség problémája

Az Egyház történelmiségére vonatkozó rendszeres megfontolásnak szükségképpen tekintetbe kell vennie a probléma mélyén rejlő veszélyeket, és vállalnia kell azt a kockázatot is, amely ebben a struktúrában lappang. Ma sajnos a problémák iránti érzék messzemenően hiányzik. Ez abból a vélekedésből is kitűnik, mintha – sokak felfogása szerint – az Egyház történelmi alkatának újrafelfedezése, és kitárulkozása a modern idők felé, az Egyház számára teljesen veszélytelen volna, és a múltban elkövetett sok ballépés után most végre beléphetne a tökéletesség végleges állapotába. Az ilyen felfogás a történelmiséget igen lebecsülné, és végeredményben újra kiemelné az Egyházat a történelemből, hogy valamiféle történelmietlen mítikus létbe ültesse.

A történelmi gondolkodás struktúrájának átvételével ugyanis mindenekelőtt az a probléma vetődik fel, amely e gondolkodásmódnak kezdettől velejárója: ez pedig a relativizmus és a szubjektivizmus veszélye az igazság felfogásában. Ha ugyanis az igazság alá van vetve a fejlődésnek és a mindenkor új történelmi magyarázatnak, mindig más és más emberek döntésének, akkor látszólag semmi sem tökéletes, maradandó és önmagában is helytálló többé, hanem minden ki van szolgáltatva a változásnak, fejlődésnek, és ezzel együtt az emberi önkénynek is. Egy ilyen eshetőség már csak azért is ellentmondani látszik a keresztény hitnek, mert a keresztény hit, bármely tanrendszer formájában is jelentkezik, egyaránt komolyan veszi és vallja, hogy Krisz-

tussal, szavaival és tetteivel valami végleges és felülmúlhatatlan lépett a történelembe. A történelmiség kategóriájának a bevezetése éppen ezért valóban feszültséget hoz létre a keresztény hívő tudatban. Nem sokat segít, ha a feszültséget enyhíteni kívánva, így magyarázkodunk: A hit tartalma marad, csupán külső kifejezése, formája változik. Ez az érvelés azért nem találó, mert éppen az a más kifejezés, vagyis az a forma és a mód, ahogy az ember a hit-igazságokról gondolkodik és beszél, valójában a döntő arra, hogyan ismerhető fel és milyen tartalommal telik meg ez az igazság.

Hogy a történelmi beállítottságból fakadó problémát nem szabad könnyedén venni, bizonyítják azok a gondolkodók is, akik a legújabb korban az emberi lét történetének és történelmiségének megragadásához a legközelebb jutottak. Köztük a legeredetibb gondolkodó *Wilhelm Dilthey* (+1911) a lét történelmi felfogásában arra a végkövetkeztetésre jutott, hogy az „időben végbemenő jelenségek végességéről való történelmi tudat a hit minden fajtájának relativitásához vezet”, és, hogy ez „az ember felszabadulásához az utolsó lépés”.¹⁸ *Dilthey* ezzel, mint azt egyszer *E. Troeltsch* megjegyezte, „korunk titkos alapérzésének”¹⁹ adott kifejezést, és felfedett egy problémát, amelyhez a teológiai gondolkodásmódnak is igazodnia kell.

Korunk egyik leghatékonyabb eszmei irányzatának ez a problémája már megoldottnak tekinthető. A természettudományi *evolucionizmus* és biologizmus nemcsak az ember *radikális történelmiségét* állítja, hanem még azt is hozzáteszi, hogy pl. nagyobb agyvelők kitenyésztése révén egészen új lényt is nyerhetnénk. Ma azonban már az *idealista filozófia* és történelem is tárgyalja az emberi lét törté-

nelmiségét, melyben maga a szüntelen változás az egyedüli állandó mozzanat. Tekintettel a nagy vallások igazságigé-nyére, például *Arnold Toynbee* ennek alapján arra a követ-keztetésre jutott, hogy itt istentelen proklamációkról van szó, amelyeket a történész hazugokként leplezhet le.²⁰ Továbbmenve megjósolja ezeknek a vallásoknak a mind intenzívebb összekeveredését a jövőben, s azt jövendőli, hogy ez a folyamat végül is minden eddigi vallási rendszernek a szeretetnek e világon belül mozgó vallásába fog tor-kolni. Hogy ezek az eszmék a keresztény gondolkodás berkeiben is visszhangra találtak, jól tükrözi *Teilhard de Chardin* kijelentése: „A holnap vallása úgy különbözik majd a maitól, mint az ember a majomtól”²¹. Eltekintve az ilyen kijelentések és megállapítások újszerűségétől és radikalizmusától, meg kell állapítanunk, hogy ilyen össze-függésekben a kereszténységet csak mint a történelmi fejlődés egyik mozzanatát értékelik, amely csupán át-menet valamiféle lényegesen újabb vallásosságba, amely majd feloldódik az embernek magasabbrendű vallási álla-potába. A kereszténységnek és az Egyháznak ilyfajta történelmi értékelése magától értetődően már nem tud többé feltétlenül kötelező és változatlan igazságot elismerni Krisztus alapításában.

Itt tűnik ki az a kockázat, amelyet a történelmiség elismerése az Egyház életében jelent. Ha nem sikerül a *változás* momentumát a gondolkodásban az igazság *válto-zatlanságának* a mozzanatával a valóságban észszerűen összekapcsolni, mégpedig azzal a változatlannal, amely összefügg a *kinyilatkoztatással*, de az *ember belső lényegével* is, akkor a történelmiség elve felé való nyitottság a keresz-ténységnek csak a kozmosz és a szellem természetes fejlő-désébe való lassú felszívódását segíthetné elő. Az Egyház

ugyanebben az esetben sodortathatná magát a kozmikus fejlődés áramlataival, viszont ugyanakkor lemondhatna a történelmi világgal szemben való igényeiről is. Tagadhatatlan, hogy az általános szellemi beállítottság az igazságnak ilyen radikális hisztoricista és relativista megközelítésére irányul. Abban a mértékben, ahogyan az Egyház a világ felé kitárulkozik, jelentkezik az a kockázat is, hogy a fejlődés sodrása magával ragadja, hogy a történetiség felé való fordulással épp a remélt célt veszti el, és ugyanakkor kiesik az a lehetőség is a kezéből, hogy a történelem útvesztőibe behajszolt embert segítségben részesítse. Ez a segítség ugyanis csak olyan felső erőttől remélhető, amely a történelem *fölötti* tényező, amely a történelmet kormányozza, megmenti – és ítéli.

5. Ami változatlan a történelmi változásban

Az a probléma, hogy az Egyház és a teológia a történelem folyamán ráakódott negatív tendenciák alól miként tudja magát kivonni, és a történelmet milyen formában tudja irányítani ahelyett, hogy a történelem hullámai őt magát dobálnák és irányítanák, végső soron abban a kérdésben összpontosul, vajon találhatunk-e a szüntelen változóban változatlant, és ennek a változatlannak miként határozhatjuk meg a viszonyát a változóhoz. Egy ilyen változatlannak a feltételezése és elfogadása nem valami egyoldalú dogmatikai biztonságigényből származik, hanem magából a történelmiség lényegéből adódik.

Minden fejlődésnek szüksége van egy olyan magszerű lényegre, *amely* fejlődik, és amely a fejlődés különböző

szakaszaiban ugyanaz marad, mert egyébként nem beszélhetnénk fejlődésről. Ez a tétel érvényes a *történelem lényegére* is. Hogy a történelemről egyáltalán ismeretet szerezhessünk, szükség van arra a szellemi lényre, aki szabad akarattal rendelkezik, és akinek léte magasabbrendű tökéletességre irányul. Ez azt jelenti, hogy az ember a maga szellemiségében, szabadságában és az Abszolúthoz való viszonyában fölébe emelkedik a történelemnek, és *létének ezzel a lényegével* a történelem fölött áll. Csak erről a helyről képes a történelmet formálni és arra hatást gyakorolni.

Igy a világtörténelemben maradandó a humánumnak az a megfoghatatlan magja, amely a történelem folyamán nyilvánvalóan bizonyos módosuláson esett át, lényegi változás azonban mégsem tapasztalható benne. Ezt a tételt alkalmazhatjuk az Egyház és a teológia történelmiségére vonatkozólag is. Itt csak még azt az új mozzanatot kell értékelnünk, hogy az Egyház az emberiség üdvösségét kell hogy szolgálja, és ezért elsősorban az üdvtörténelmet kell továbbvinnie. Ahhoz kell azt is mérni, ami ebben a történelemben állandó és változatlan kell, hogy legyen.

A II. Vatikáni Zsinat „Az Egyház a mai világban” című konstitúcióban csak általános felvilágosításokat ad, „hogy minden változásnál sok dolog változatlanul marad, melynek végső alapja Krisztusban van, aki ugyanaz ma, tegnap és az örökkévalóságban” (Zsid 13, 8).²² VI. Pál pápa az „Ecclesiam suam” kezdetű enciklikájában azt mondja, hogy a reform sem az Egyház lényegére, sem annak alapvető struktúrájára nem vonatkozhat.²³ Ezeket a lényegre való utalásokat kiterjeszthetjük és megállapíthatjuk: Változatlanok az Egyház által továbbvezetett üdvtörténelemben a már megtörtént üdvesemények és Isten Igéje, tehát a kinyilatkoztatás mint Isten tette és igazsága. Mindent, ami a ki-

nyilatkoztatáshoz tartozónak bizonyul, mint az Egyház maga, az Egyház hitvallása, szentségei, az isteni törvény, és magától értetődően a természetes erkölcsi törvény is, amennyiben az valóban az ember lényegéhez tartozik, mindezeket szintén maradandóknak és állandóknak kell elismernünk.

Ugyanez vonatkozik az Egyház által egyszer már kötelezőnek kihirdetett és a hitben elfogadott *dogmákra* is. Ezzel kapcsolatban az I. Vatikáni Zsinat nyíltan kijelenti: „A hitigazságoknak mindig meg kell tartaniuk azt az értelmet, amelyet egyszer az Anyaszentegyház számukra megállapított. Ettől az értelemtől egy teljesebb ismeret ürügyén vagy látszata alapján sem szabad sohasem eltérni.”²⁴

Ezek a szavak nem azt jelentik, hogy az Egyház úgy őrzi a dogmákat, mint holt kövületeket egy múzeumban, ahol számukra a további fejlődés útja végleg el lenne zárva. Ebben az esetben teljes egészében elszakadna a történelemtől, ami pedig már magában ellentmond a dogmafejlődés tényének. De mikor itt kifejezetten a dogmák maradandó *értelmére* utaltunk, egyben megnyitottuk a történelem folyamán változatlanul maradt lényegi értelem mélyebb felismerésének és új alkalmazásának lehetőségét is. Ebben az értelemben egy igazság vagy életfolyamat lényegi értelmén a létéből jövő és az egy célra törekvő intencionalitás (irányulási szándék) értendő. Ennek egy dogmánál, amely a történelmi kinyilatkoztatásból indul ki, és a bevégzett kinyilatkoztatásra irányul, lényegileg ugyanannak kell maradnia. Ezzel az állítással azonban mégsem összeegyeztethetetlen a már egyszer lerögzített dogmának az adott korban való újrakifejtése: mert általánosan érvényes, hogy a meglevőnek lényegi értelme konstáns (állandó) érték, ezzel szemben a lényegi értelemnek megvalósítása, dina-

mikus és változó marad. Ezért tekintendők a dogmák lényegi értelmüket illetőleg maradandóknak, azonban tartalmuk ugyanakkor gazdagodhatik, aminek eszményi értelemben – egyre inkább a végső megdicsőülésben elérendő teljességhez kell közelednie.

A kinyilatkoztatásban, valamint a teremtésben rejlő isteni igazság éppen ezért lényegében már nem változtatható meg. Ugyanakkor azonban szem előtt kell azt is tartanunk, hogy a hitigazság nem azonos jellegű például egy matematikai igazsággal. A hitigazság sokkal inkább *személyes jellegű*, és az ember számára a kinyilatkoztatás Istenével való személyes találkozásban lesz világossá. Ezért ennek az igazságnak a szubjektív megismerése, megértése és alkalmazása az emberek által változó és különböző lehet. Itt az igazság értelmezésébe és alkalmazásába beleszövődik a történelmi szituáció és az ember történelmisége. Ez a tény nem mindig könnyíti meg annak bizonyítását, hogy egy adott esetben éppen a változtathatatlan üdvigazságnak és üdvténynek újraértelmezése és újraalkalmazása történik-e. De a változatlannak a történelmi szituációval való egybehangolása nem megoldhatatlan éppen a katolikus gondolkodás számára, mert ez a gondolkodás tisztában van a hagyomány jelentőségével. Tudja, hogy a hagyomány nem a múltnak és a már megtörténtnek megkövesedése, hanem az eleven érzék az Egyház őseredeti és éppen ezért maradandó elemei iránt.

Végső soron ez az az ösztön, amely le tudja győzni azokat a veszélyeket és rejtett zátonyokat, amelyeket a történelmiség állít az Egyház és a teológia elé.

Minthogy az Egyház és a dogma ebben a legitim értelemben történelmiek, a történelem ma fokozott sodrásába került hívőnek két irányban kell megfelelnie: *szilárdnak*

kell lennie a változatlan, és *nyílttá* kell válnia az eljövendőt illetően, *hűségesnek* maradni a kinyilatkoztatás változatlan tartalmához, és *alkalmazkodó készséget* mutatni a lényegi értelem egyre hűségesebb megvalósításához. Csak abban a mértékben felel meg helyesen az Egyház és a hívő a történelmi szituációnak, amilyen mértékben sikerül ebben a feszültségben az egyensúlyt biztosítani.

JEGYZETEK

- 1 Vö. a szerzőnek „*Kirche im Wandel*” c. írását (Wort und Wahrheit 21, 1966) 742-754. / 169.
- 2 I. Kant, Was ist Aufklärung? E. Cassirer kiad. IV, Berlin 1913, 169. 1963, 72.
- 3 H. Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart
- 4 *Lumen Gentium* II, 9. 5 Uo. I, Bev. 5 és 9. 6 Uo. I. IV. 40
- 7 Uo. I. IV, 44. 8 Uo. 9 Uo.
- 10 *Unitatis Redintegratio* 3.
- 11 Vö. G. Bauer, „Geschichtlichkeit”. Wege und Irrwege eines Begriffs, Berlin 1963.
- 12 Vö. pl. R. Kaufmann, Die Menschenmacher, Hamburg 1964.
- 13 *Oratio* 31, 27 (PG 36, 163)
- 14 *Aristides*, Apologia 16, 6; *Melito Eusebius*-nál, *Historia eccles.* IV, 26, 7.
- 15 Vö. ehhez G. Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, Tübingen 1956, I sk.
- 16 Vö. A. Walz, Thomas v. Aquin, Basel 1953, 128.
- 17 Vö. ehhez *Jeromos* híres mondását: „Ingenuit totus orbis et Arianum se esse miratus est.” Dialog. adv. *Luciferianos*, 19.
- 18 Ges. Schriften, VII, 190.
- 19 E. Troeltsch, Ges. Schriften, II, 678.
- 20 A. Toynbee, Wie stehen wir zur Religion? Die Antwort eines Historikers, Zürich 1958, 175.
- 21 Fr.-A. Viallet, Zwischen Ja und Nein, Nürnberg 1963, 10.
- 22 *Lumen Gentium*, Bev. 10. 23 *Ecclesiam suam*, (1964) II.r.24.
- 24 *Denzinger-Schönmetzer* 3020.

ALOIS WINKLHOFER

A DOGMÁK IS
A TÖRTÉNELEM TÖRVÉNYÉNEK
ENGEDELMESKEDNEK?

A mai kor aggodalmas keresztényei joggal teszik fel a kérdést: Vajon új hit van születőben? A kinyilatkoztatás és a dogmák új értelmezésével találkozva sokan vetik föl ma így a kérdést, akik a teológiai monolitizmust (merekv egyöntetűséget) az Egyház lényegéhez tartozónak vélték, nem véve észre, hogy a teológiai iskolák és véleménykülönbségek eltűnése a Tridentinum óta az Egyház életének elszegényedéséhez vezetett. Ezt kérdezik azok is, akik az Egyház számára az ún. tridentinizmus alapján elengedhetetlennek tartották a sziklaszilárd mozdulatlanságot, továbbá olyanok is, akik szívük egyszerűségében és tisztaságában nem képesek megérteni ezt az új nyelvezetet, amely néha valóban merész és kihívó. De sokan teszik fel a kérdést azok közül is, akik a „*melior est conditio possidentis*” (a birtokban lévőnek járó előny) elve alapján biztosan rendezkednek be *saját hitükben*, mint valamiféle örökölt birtokban, ahol a birtoklás ténye – úgy tűnt nekik – eleve biztosította az üdvösséget, és íme most úgy látják, hogy el akarják űzni őket biztonságot nyújtó javadalmukból.

Ez a kérdés természetesen vonatkozik a liturgia megújítására is, valamint bizonyos egyházfegyelmi újraszabályozásokra, pl. a halottégetéssel vagy a vegyesházasságokkal kapcsolatban, tehát nem kizárólag a bibliai igazságokra és a dogmákra. Itt most csupán néhányat említettünk azok közül, amelyek híveink és papjaink szellemi látó- és hallótávolságába kerülhetnek. Sőt, papokban is felmerül a kérdés: Vajon új hitünk lenne kialakulóban? Botránkozást mindenekelőtt a dogmák korunkhoz alkalmazott új kifejtésének igénye okoz. Nehezen látják be, hogy a dogmákat egy másik korban használt nyelvezetben és képzettársításban fogalmazták meg, és éppen ezért igénylik a mai korban az aggiornamentót. A nem eléggé diffe-

renciált megértés estén könnyen támadhat olyan benyomás, hogy itt nem is a kifejezésmód változásáról van szó, hanem sokkal inkább a dogma lényegének aláásásáról, vagyis a hit kiárusításáról. És néha valóban nehéz szabadulnunk ettől a benyomástól. Nem lehet viszont elhallgatni, hogy az új egzegézis több dogmáknak újrafogalmazását szinte egyenesen kikényszeríti. Ilyen pl. Urunk poklokra alászállása, mennybemenetele, helye az Atya jobbján, – hogy csak néhányat említsünk.

Legyen szabad tehát a dogmákkal kapcsolatban feltenni a kérdést: Történt-e ezen a téren valami, és ha igen, akkor mi? Valóban a teológia katasztrófája lesz-e, ha bebizonyosodik, hogy a dogmák is alá vannak vetve a történelem törvényszerűségeinek? Hogy nem ez az eset forog fenn, már abból is következik, hogy így is kérdezhetünk: Vajon ugyanazt kell-e értenünk, amikor dogmafejlődésről beszélünk, és amikor arról, hogy a dogmákat is befolyásolják a fejlődés törvényei? A kérdésnek ilyenén való feltevése talán kissé durva megközelítési módja a problémának, viszont mégis segít abban, hogy belássuk: éppen az, amit az első századok Egyházának történetében természetesnek és magától értetődőnek tartunk, ismétlődik meg napjainkban újra, erőteljes és határozott formában, akkor is, ha ennek a dogmatikai haladásnak az állomásai a tanítóhivatal által még alig nyertek megerősítést.

Az isteni kinyilatkoztatásról szóló dogmatikus konstitúcióban ezt olvashatjuk erről a dogmatikai haladásról: „Az apostoloktól származó hagyomány a Szentlélek segítségével bontakozik ki az Egyházban, mert egyre fokozódik az áthagyományozott tények és igék felfogása akár a hitek elmélkedése és tanulmányai folytán, amikor el-elgondolkodnak rajtuk: akár a lelki dolgok bensőséges és él-

ményszerű megértése folytán; akár azok igehirdetése alapján, akik a püspöki utódlással együtt megkapták az igazság biztos kegyelmi ajándékát. Hiszen az Egyház a századok folyamán állandóan az isteni igazság teljessége felé tart, amíg csak be nem teljesednek benne az Isten igéi” (8. pont). Attól, amit itt a Zsinat kijelent, még senki sem riadna vissza. Annak megállapításától azonban már sokan visszariadnak, hogy a dogmák bizonyos változásai esetleg tartalmuk szubsztanciális (lényeges) változását jelentik, és ezek történelmi hatásoknak az eredményei. Azt még könnyen elfogadják, ami a történelemben játszódik le, de annál kevésbé azt, ami a történelem *által* következik be. Ezzel egybekapcsolják a viszonylagosnak és a viszonylagosító-nak a fogalmát, holott a történelem a viszonylagossá tétel (relativizálás) törekvése mellett ugyanakkor a folyamatos-ság (kontinuitás) törekvését is mutatja. Ezért a történelmi-ség már eleve nem tekintendő negatív előjelként a dogmák világában.

I.

Hogy jobban megközelítsük a kérdést: „Befolyásolják-e a dogmák kialakulását a történelem törvényszerűségei?” – mindenekelőtt néhány előfeltételt kell tisztáznunk értekezésünk első részében. Ez nem csupán bevezetés akar lenni, – azon már különben is túl vagyunk –, hanem már a lényegre térünk. Itt mindenekelőtt ez a kérdés merül fel: Mi a dogma? Erre a kérdésre nem is olyan könnyű válaszolni, mint amilyennek első tekintetre látszik. A továbbiakban majd azt kell megvizsgálunk, mit is jelent tulajdonképpen az, hogy a dogmák a történelem törvénye alatt állanak, vagyis mi az, ami a dogmafejlődést és dogmahala-

dást egyesek szemében gyanússá teheti. Ezután, tárgyalásunk második részében vetjük majd fel a kérdést, hogy a dogmák valóban és törvényesen a történelem törvénye alatt állnak-e, másszóval: alá vannak-e vetve a történelem törvényszerűségének?

1. Mi a dogma?

„Vajon tudjuk-e minden további nélkül, hogy mi teszi a dogmát?” (Schoonenberg) Mindenesetre nem egyszerűen valamelyik szentírási idézet, vagy egy mondat a zsinati dokumentumokból, vagy egy pápai körlevél megállapítása, amelynek a végén ott szerepel az „anathema sit”. De még csak nem is olyan meghatározás, amely a katolikus dogmatikában a „de fide” vagy a „fidei proximum” teológiai minősítést viseli. Ez csupán értékelés, amelynek nem feltétlenül és nem is minden esetben az Egyház a szerzője; általában ilyen megállapításokat rendszerint a teológusok tettek. Azonban eltekintve az ilyenféle formális meghatározásoktól, általában elmondhatjuk: a dogma kinyilatkoztatott igazság, amelyet valamilyen formában – rendszerint tartalmaz a Szentírás. Nem okvetlenül szó szerint van benne, hanem már teológiailag kibontva és értelmezve találjuk. Ehhez járul még az, hogy az Írásnak ezt a tanítását kötelező erővel tárja eléink az Egyház, mint hitünk lényeges tartalmát. A dogma tulajdonképpeni tárgya a kinyilatkoztatás, amelyet viszont úgy kell érteni, mint a mi üdvösségünkért önmagából Krisztusban felénk hajló háromszemélyű Isten önmagáról adott tanúságtételét. A dogmában éppen ezért magának Istennek üdvözítő szándékával találkozzunk. Az tehát nem pusztán értekezés, nem üres, fennhéjázó bölcsekedés még akkor sem, ha neves teológusok sokak számára érthetetlen nyelven beszélnek róluk. Tény

azonban, hogy a dogma mint kinyilatkoztatás – a Szentírásból – mégsem egyezik mereven és betű szerint azzal a kifejezéssel, amely a Szentírásban található. A dogma megfogalmazódása hosszú utat tesz meg a végleges formáig. Ez út állomásai: Spekulatív egybevetés az isteni kinyilatkoztatással; védekezés támadóival szemben; óvintézkedések a várható félremagyarázások ellen, alkalmazkodás az adott kor gondolatvilágához, amelyhez szól, amelynek meghirdették. Amilyen formában egyszer az egyházi tanítóhivatal a dogmákat egy bizonyos szempontból már megfogalmazta, abban az értelemben azok már változatlanok, hibátlanok és abszolútak. Ez azonban csak a nyilatkozatot magát, nem pedig a megnyilatkozás módját érinti. Ami a nyilatkozatot illeti – egy bizonyos szempontból nézve –, azok sohasem fejezik ki a teljes misztériumot, és ha változatlanok és hibátlanok is, tartalmukat illetőleg kiegészíthetők, kifejezőmódjukat tekintve pedig javíthatók, módosíthatók. De úgy, ahogy vannak, már vissza nem vonhatók. Válaszok egy adott kornak a kinyilatkoztatással kapcsolatban felmerülő kérdéseire, s ezeket a válaszokat az Egyház mint kötelező érvényűeket állítja elénk. Elmondhatjuk, hogy a dogmák a mindenkor felmerült kérdésre adott, mindenkor szakszerűen helyes válaszok, amelyeknek semmilyen tanítóhivatal soha ellent nem mondhat, és nem állíthat fel olyan tant, amely szemben állna velük, legyen az akár azonos tematikájú vagy ugyanazon hittitokra vonatkozó más kérdésekre más korokban adott válasz. A dogmára tehát ugyanaz érvényes, mint magára a kinyilatkoztatásra: nem lehet és nem szabad sem megváltoztatni, sem meghamisítani.

A dogmák mellett vannak az Egyházban uralkodó tanok, amelyek definiálva is vannak ugyan, de teológiai megvi-

lágításban még nem részesültek. Olyan tanok ezek, amelyeket még nem fejtettek ki és nem interpretáltak, amelyekre eddig még az, amit mi „történelemnek” nevezünk, úgy látszik – illetve úgy látszott –, hogy nem volt hatással, pedig az exegézis az utóbbi évtizedekben nagyot fejlődött. Ilyenek po. az Úr alászállása poklokra, Krisztus helye az Atya jobbján, mennybemenetel. Ezekben az esetekben a Bibliában található szó szerinti megfogalmazás formális meg egyezésével van még dolgunk. Mint tények vonultak be az ősegyház hitébe, és az apostoli hitvallás cikkelyeivé váltak. Ez esetben „másodrendű” dogmákról beszélhetnénk, mert ezek a bibliai közlések még semmiféle interpretációban sem részesültek, eltérően az „elsőrendű” dogmáktól, amelyeket teológiailag már kifejtettek. De abban az esetben, ha kísérletek történnek eme „másodrendű” dogmák teológiai interpretálására, nem mondhatjuk, hogy ez a kísérlet egy új hit jelentkezése; különösen akkor nem, ha ezek a kísérletek hűek maradnak a Szentírás helyes értelmezéséhez, és eddigi hithirdetésünk lényeges tartalmához. Ha mi ezeket „másodrendű” dogmáknak nevezzük is, ez nem azért van, mintha ezeknek csekélyebb volna a bizonyossági fokuk, hanem azért, mert teológiai kifejtésben még nem részesültek.

Emellett vannak az Egyházban nem, illetve eddig még nem definiált meghatározások, tanok (nem dogmák), mint amilyen a *concursum divinum physicum*, amely a világ isteni kormányzását kívánja tisztázni és interpretálni, hogy azt hozzánk közelebb hozza. Aztán itt van az átlényegülés tana, amely Krisztusnak az Eucharishtiában a hús és vér, test és lélek, istenség és emberség szerinti valós jelenlétének a dogmáját akarja teljes értelmében számunkra világossá tenni. De bármilyen szerencsésnek tűnik e tanok számára egy bizo-

nyos korszak vagy filozófiai keret, elvileg revideálhatók, felülvizsgálhatók. De ez az újra felülvizsgálás nem jelenthet tagadást, csak kiegészítést vagy esetleg megfelelőbbel való helyettesítést. Elég talán, ha csak a monogenizmus tételére gondolunk, amelyet az Egyház és a tanítóhivatal – mint erre *K. Rahner* rámutatott – kétségtől kötelező tanításként állít elénk, bizonyos szempontból mint kinyilatkoztatott igazságot őriz, viszont az újabb természettudományos ismeretek birtokában ezt már nem a régi értelemben teszi, mert abban az értelemben a genezis új egzézise szerint már nem is tartható tovább érvényben. Egy dogma tehát, mint teológiailag kibontakoztatott, kifejtett kinyilatkoztatás, amit mint ilyet ezt a tanítóhivatal igaznak és kötelező erejűnek tár elénk, mindezek alapján tehát egy bizonyos teológiai szituációnak megfelelő és abból fakadó kérdések eredménye. Mégpedig egy adott korhoz mért gondolkodási forma és képzetvilág szerint megfogalmazva, amelynek már megvan előzményként egy korábbi, talán még aggálytalan, vagyis nem mindennel számotvető megfogalmazása. Végeredményben a dogma megfogalmazása egy-egy meghatározott kor- és teológiatörténeti helyzethez igazodik. Szubsztanciája, vagyis lényege szerint kinyilatkoztatás.

2. Mit jelent az, hogy a dogmák a történelem törvényszerűségének engedelmeskednek?

Mindazok után, amiket eddig elmondtunk, hogy a dogmák lényegükben a kinyilatkoztatás teológiai interpretációi, világos lehet előttünk, hogy a dogmák mint ilyenek, vagyis ebben a formában nincsenek kinyilatkoztatva. Kialakult megfogalmazásuk és tartalmuk szerint, amely még bővíthető is, nem találhatók meg közvetlenül a Szentírás-

ban. A dogmák történelmi feltételekhez kötöttek. Ezen azt értjük, hogy az adott történelmi kor nyelvezetében fogalmazták azokat, maga az adott történelmi szituáció hívta őket életre, sőt követelte, és ugyanúgy a történelmi helyzet szólítja őket vissza a háttérbe, anélkül, hogy megszüntetné, integrálja őket más kinyilatkoztatott igazságokba, más dogmákba. Igazságuk tehát nem változik. Változik azonban helyzetük az egész kinyilatkoztatás kozmoszában, változik súlyuk, sőt nyelvi köntösük is az idők átalakulásával, a történelem előrehaladásával. Vajon lehetséges-e és szabad-e mindez?

A történelem az emberiség időben végbemenő életének útja addig, amíg minden be nem teljesedik. Ezen az úton, amelyen az ember a világról és saját magáról mindig újabb ismereteket szerez, amelyeket új tevékenységébe beleilleszt és ezáltal új szituációkat teremt, egyszerre saját magát is újnak tapasztalja és önmaga sorsává válik. A mindenkori Kairoszban egyszerre találkozik múlt, jelen és jövő. Minden ugrásszerű fejlődés és katasztrófális esemény ellenére is a történelem alapjában véve folytonos, és a múltból behoz mindent a mindenkori jelenbe. Ezért nem szabad, hogy a múltból a jelenbe vezető történelmi út a dogmák számára veszélyt jelentsen. A történelem pedig még ráadásul üdv-történelem is, olyan tér, amelyben Isten irgalma mindig jelen van, hogy örök üdvözíteni akarásával a teremtett világot magához visszavezesse. Ezért köti olyan szorosan a történelemhez minden üdvözítő tettét. Az ember időről időre más, sőt egyetlen koron belül is teljesen más szituációkban találja magát szembe Isten üdvözítő akaratával, szavaival, amelyeket tudomásul vesz, meghallgat és tovább hirdet. Ebbe a meghallgatásba, további meghirdetésbe azonban mindig beleveszi önmagát is. Nem csoda tehát, hogy a hívő

ember a mindenkor tapasztalt veszélyek láttán, az egyszerű optimista és magabiztos, máskor pesszimista, lehangolt életérzésből, továbbá az új, tudományosan igazolt világképből kiindulva magát az Írás és a dogmák keretei által körülzárt kinyilatkoztatást is meghatározott szemszögből nézi. Gondolatmenete ebben az irányban halad tovább, új szempontok vezérlik, új kérdések merülnek fel benne. Mindez a Szentlélek befolyására történik, akinek a küldetése, hogy Isten ígését minden időben jelenlévővé és hallhatóvá tegye.

A Szentlélek az, aki az Egyház korszerű válaszát egy adott kornak a kinyilatkoztatásra vonatkozó kérdéseire kihívja és bensőleg irányítja. Ezért lehetséges, sőt szükséges, hogy a dogmának is meglegyen a magaaggiornamentója, korszerű megújítása.

Az eddigiekkel azt kívántuk ábrázolni, mit is jelent az, hogy a dogmák a történelem törvényeinek hatása alatt állnak. Ez a hatás csak leírható, de nem definiálható (nem határozható meg). Mindenesetre nem érintettük azt a fennálló, a dogmafejlődésre vonatkozó régi tételt, melynek értelmében a dogmák lényegüket illetően nem változhatnak, hanem csupán járulékos változásokat viselhetnek el. Ezzel a kinyilatkoztatás és az ige továbbhirdetésének homogeneitását őrizzük. Mi, mai emberek ezt a járulékos változást, ezt a továbbfejlesztést a történelemmel hozzuk kapcsolatba és úgy értelmezzük, hogy Isten ígéje is részt vesz minden élő és létező történelmiségben. Az örömhír hirdetése mindig egy adott történelmi pillanat emberéhez intézett szó, azért nem közömbös számára az adott történelmi pillanat, hogy minden kor embere számára eleven, egzisztenciális ígévé legyen.

II.

Témánk belső vonatkozásainak eme előzetes megtárgyalása után rátérhetünk szorosabb értelemben vett tárgyunkra. Közelebről megvizsgálhatjuk azt a tényt, mit is jelent a történelem törvényszerűségeinek hatása a dogmákra, és joggal megkérdőjelezhetjük e tény legitimitását, jogosságát is.

1. *A tény.* — Amikor a dogmáknak a történelem által való befolyásolását tárgyaljuk, mindenekelőtt az a célunk, hogy a dogmák történelmiségét, mint jelenséget, még konkrétebb formában állítsuk előtérbe és ennek a tényállásnak belső veszélymentességét világítsuk meg. A történelem a mindenkori szellemi szituációk változásának megfelelően, különböző módon hat a dogmákra. Új, tisztultabb formákba önti, azáltal, hogy bizonyos értelemben a lényegre irányítja. Megkérdőjelezi a dogmákat és ezzel pontosabb formulázást, megfogalmazást kényszerít ki, átfogóbb megértéshez segíti. A történelem így a kor embeéréhez szabott és számára érthetőbb interpretációt, értelmezést követel. Teológiai kérdések nem pottyannak az égből, sem az új szemléletmódok, ahogy a dogmákat vizsgálunk kell.

a) Itt a dogmáknak egy további *kibontakoztatásáról* van szó. Ami azt a nagy igazságot illeti, hogy a Messiás a názáreti Jézus személyében jött, ami az evangéliumok központi üzenete — különösen a szinoptikusoké —, erre az igazságra nézve a Niceai Zsinat leszögezte, hogy a Messiásban emberré vált Isten, az Atyától és a Szentlélektől különböző Fiúisten: Isten Fia, aki valóságos Isten. Az Efezusi Zsinat megállapította, hogy az egész Messiás *egy* személy, Isten, és Isten Fia. A Kalcedoni Zsinat végül ki-

nyilvánította, hogy ez az isteni Messiás igaz Isten és igaz ember két össze nem keverhető természetben, a két természetnek megfelelő két akaratban és tevékenységben. Mivel ez a válasz ma már nem egészen kielégítő, új kérdések merülnek fel. A nagy krisztusi igazság továbbhaladó kifejtésének, kibontakoztatásának vagyunk itt tanúi *Arius*-tól kezdve *Nestorius*on keresztül *Eutyches*ig. Ennek a kibontakozásnak egyetlen fázisa sem mondta ki a végső szót. Viszont minden fázis a történelmi adottságokban gyökerezett. Ariusban egy maradék henoteizmus (minden-áron egységesíteni akaró irányzat) jut érvényre és szóhoz, Nestoriusban az antiochiai, Eutychesben pedig az alexandriai filozófusok tanítása lelhető fel.

b) A dogmáknak a történelemmel való találkozásakor a dogmáknak és a dogmatikai elképzeléseknek a *lényegre irányuló tisztázódása* indul meg. Hogy ez milyen gyorsan megtörténhet, példa rá Mária testi mennybemenetele, a Boldogságos Szűz privilégiuma, amelyet még a II. Vatikáni Zsinat is mint ilyet jelöl meg, habár a Mária-dogmákat itt már üdvtörténetileg, Krisztushoz való vonatkozásában akarták szemlélni. Még 1950-ben, tizenhét évvel ezelőtt úgy fogtuk fel Mária testi mennybemenetelét, mint Mária tisztán személyes, neki kijáró kiváltságát, amely őt megilleti, mégpedig Krisztushoz és üdvözítő művéhez fűződő anyasági kapcsolat alapján. Bár a dogma változatlan maradt, ma ezt már nem Mária egyéni kiváltságaaként szemléljük, hanem eszkatologikus üdvjelnek tekintjük. A test univerzális feltámadásának előhírére érezzük benne, és az Isten országának dicsőségében való részvétel ígéretét. Mária ezáltal az egész teremtség végérvényes átalakulásának szimbólumává vált számukra, mint „pars pro toto” (rész az egészért). Ez esetben tehát egy dogmának a lényegre irányuló tiszt-

tázódása figyelhető meg. Hasonló eset történt az Egyháznak a pokolról szóló tételére vonatkozóan is. Az örök kárhozat, amelynek potenciálisan (lehetőségszerűen) mindenki ki van téve, ma is mint korábban, a pokol dogmájának a tartalma. De a pokolról szólva sokkal inkább az embernek Isten előtti teljes csődjét értjük, mint a büntetési módok és fokozatok pontos ismeretét. Hasonló történt a tisztítótűzről szóló dogmával is. A tisztítótűzről szóló mai tanítás közelebb került a mennyországhoz. Nem hajlunk afelé a kemény szigor felé, amely a régi tisztítóhelyre vonatkozó tanítóhivatali megnyilvánulásokban lecsapódott. Ennek a változásnak egyik oka részben az új antropológiában rejlik. Humánusabb gondolkodásmód alakult ki az emberről, egy megértőbb lélektan, és ennek világképi és kortörténeti visszahatásaként ma már a Szentírást és annak eszkatológiai kijelentéseit is tisztábban, világosabban fejtjük ki, mint korábban.

c) Egy-egy új történelmi szituáció a dogmák számára is *új interpretációt és megfogalmazást* kínál. A dogmáknak a mindenkor adott új korszak nyelvére való lefordításával több történik, mint pusztán nyelvi átfogalmazás annak érdekében, hogy a dogma a kor szája íze szerint szóljon. Ezen túlmenően a dogmának mindig új aspektusai (szempontjai) is felszínre kerülnek, hogy az újabb kor emberét a megváltozott történelmi keretek között a dogmához közelebb vigye. Itt a dogma kiegészüléséről és kibővüléséről beszélhetünk az új vonatkozások (szempontok) olyan kiemelésé értelmében, amely a maga részéről ismét új nyelvi megfogalmazást igényel. Ádám bűnének, az eredeti bűnnek a dogmatikai tényállása, amennyiben ez a bűn átszáll Ádám utódaira, az eddigi dogmatikai és fogalmi értelmezésben ma már nem tartható – az emberi ő- és előtörténet ismer-

retei és hipotézisei elfogadhatatlanná teszik – se nem elég tárgy ahhoz, hogy abba teljesen belefoglaljuk az egész mysterium iniquitatis-t, a Gonosz létének és működésének titokzatos valóságát. E dogmának valamiképpen tekintetbe kell vennie a bűnt úgy is, mint az egyén feletti, az egész emberi létet egyetemesen átfogó eseményt; „a megszentelő kegyelem bűnös hiánya” mellett – ami csak az egyénre jellemző –, éppen úgy tartalmaznia kell az általános bűnösséget, az általános konkupiszcenciát bűnre hajlamosságot) is. A mai történelmi helyzet az eredeti bűn dogmájának tehát új interpretálását (értelmezését) és új megfogalmazását sürgeti anélkül, hogy a régit elvetné. Az új szituációt a jelen esetben az ember keletkezése kérdésének mai állása, és a problémára vonatkozó szentírási helyeknek új, kritikai exegézise jelenti. Az eredeti bűn dogmájának egész lelőhelye (Standort) megváltozott anélkül, hogy ezzel maga a tan relatívvá vált volna.

Egy másik példát szolgáltat arra, hogy a történelem lesz az egyházi tanítás új interpretálásának és újrafogalmazásának oka, a római püspök tanítói és juriszdikciós primátusa (joghatósági elsősége), mint ezt az I. Vatikáni Zsinaton megállapították. Bár a tételt a II. Vatikáni Zsinaton szó szerint belevették a *Lumen gentium* szövegébe, tehát átvették, mégis új értelmezést kapott, mely szerint a római püspök a püspöki kollégium feje; ezzel nem csupán a püspöki testület szószólójává és szócsövévé, vagy annak végrehajtó szervévé válik; és nem azért csálthatatlan és legfőbb pásztor, mert feje a testületnek, hanem *amennyiben* feje annak, tehát amennyiben őt a püspöki kollégium és ezzel együtt az egész Egyház szelleme tölti el és ragadja magával. Ebben az értelemben valóban a hit és az egész Egyház csálthatatlan értelmezője, szócsöve és tanúságtévője. Mindez

teológiaiilag természetesen még nincs sem végigvezetve sem kiegészítve. Ennek ellenére elmondhatjuk, hogy jelen esetben a római püspök primátusának új, és ez esetben kötelező érvényű interpretálásával találjuk magunkat szemben.

Az a történelmi szituáció pedig, amelyből ez fakad, nem utolsósorban a felekezeteknek egymásra találása, ami végül is a botrányok kövének újbóli alapos átgondolását tette szükségessé. Végül még az Egyházban kialakuló új köztudat is hatott a püspökök és részegyházak szerepének felértékelése során.

Végül említsük még meg a transzszubsztanciáció (átlényegülés) ma is oly fontos, új megértését, hogy a dogmák történetiségének tényét még érthetőbbé tegyük. Az Egyház idevonatkozó tanítását a skolasztika fogalmazta meg a maga sajátos nyelvezetével, amely mindenekelőtt a sztatikus felé fordult, mégpedig oly mértékben, hogy az Eucharisztia funkcionális jelentősége, mint áldozat és eledel, teljesen háttérbe szorult. Ezt a jelentést, értelmet most vissza kell nyernie. Ezen túlmenően a transzszubsztanciáció fogalma a mai, egészen más fogalmi rendszerben gondolkodó ember számára alig közelíthető meg, és ezért beszélnek manapság inkább transzszignifikációról és transzfalizációról. A mai természettudomány sem képes már a skolasztika olyan fogalmaival mint például a szubsztancia, akcidenz anyag, forma, eredményesen dolgozni. Amit annak idején a Tridentinum teológiája a legalkalmasabb módon átlényegülésnek nevezett anélkül, hogy azt kötelezően definiálta volna, úgy tűnik, elsősorban biztosítani akarták Krisztusnak a konszekrált kenyérrel és borral való azonosságát, valamint Krisztusnak az Eucharishtiában való jelenlétét. Ma is hitigazságként valljuk mindkettőt, csupán a kenyérnek és bornak jel (signum) karaktere nyer erőteljesebb és új hang-

súlyt, valamint a bornak és kenyérnek mint természetes tápláléknak az örök élet természetfölötti táplálékává való átváltozása jut erősebben érvényre.

Mindezek az új teológiai interpretációk és újrafogalmazások természetesen új teológiai iskolákat is teremtenek. Az új irányzatoknak a hit mérlegén kell kiállniuk a próbát. Végül is nem csupán eltérni kell őket, hanem az Egyház csarnokában is otthonra kell találniok. S azzal le is zárul a történelmi folyamat. Ugyanez érvényes arra is, amit az egyházi tanításban továbbfejlődésnek és lényegre irányuló tisztázódásnak (kifejtésnek) nevezünk, annak a ténynek a kifejezéseként, hogy a dogmák a történelem törvényei alatt állnak. A példák minden területen tetszés szerint halmozhatók.

2. *A jogosság kérdése.* – A dogmák történelmiségének jogossága már azzal is igazolható, hogy ez nem sérti hitünk lényegét, és nem kelti valamiféle „új hit” látszatát. Ez a jogszerűség azonban sokkal több, mint csupán tényszerű legitimitás. Ennek a jogszerűségnek elvileg megalapozott okai vannak. Hadd említsünk az okok közül itt kettőt.

a) Az első ok a dogmáknak a kinyilatkoztatáshoz és annak az Újszövetségben történő írásbeli kifejezéséhez való viszonya. A kinyilatkoztatás is, és a Szentírás is kezdetől fogva a történelem hatása alatt álltak. Dogma és Írás együvé tartoznak. Mindkettő az isteni kinyilatkoztatás kifejeződése, és ez állandóan jelen van bennük, mint ahogy magának Istennek az üdvözítő szándéka is bennük él. Ha tehát a Szentírás is a történelem törvénye alatt van, akkor jogos, hogy a dogmákat hasonlóképpen befolyásolja ez a törvényszerűség. Mind az Írás, mind a dogma egy egészen határozott kor és történelmi szituáció emberéhez igazodik, és amikor megjelenik, amikor ki akarja fejezni

magát, a kor köntösébe öltözködik. Így jelenik meg Krisztus, az Isten Fia és Messiás, mint annak a kiválasztott zsidó népnek gyermeke, amelytől saját befogadását várja; mint korának embere él e nép körében, a kor megszabta történelmi szituációban. Ő a megtestesült kinyilatkoztatása az ember üdvéről gondoskodó Istennek. Habár az egész emberiség és minden idő számára jött, mégis egy adott élő, létező nép nyelvét beszélte, átvette népének hagyományait, felvette szokásait, hogy mindenki számára érthetővé váljék, és ilyen módon mutakozzék be népének és elsősorban tanítványainak, mint a nagy, megígért és régen várt Megváltó. János, aki a kereszténység hellenizálódásának nagy tanúja, és ahogy mondják, a maga tanúbizonyosságából és Krisztus kinyilatkoztatásából alkotja teológiáját, nem csupán görögre, az akkori világ nemzetközi nyelvére fordít. A szinoptikusoktól eltérően mondanivalóját lefordítja a görög gondolkodásmódra és a görög fogalomrendszerre is: „Kezdetben volt az Ige (Logosz), és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige.” Tudja, hogy már a hellén világba viszi az örömhírt, és számot vet a megváltozott történelmi szituációval. Időközben a hellén világba beszivárgott evangéliumi eszmék már visszhangra találtak, és ezzel kiváltották a szellemi kölcsönhatást. A változás, amelyen Krisztus üzenete itt átment, éppenséggel nem közvetíti már számunkra a szinoptikusok Krisztus-eszményének és a jánosi Krisztus-képnek szemmel látható azonosságát. Viszont ezek mégsem mondanak ellent egymásnak. Az új történelmi tér, ahova a krisztusi-esemény örömhíre eljutott és kifejtette hatását, megváltoztatta az örömhír megfogalmazását is. Tehát magán a Szentíráson belül is a történelemtől függően bontakozik ki a tanítás.

Hogy az Ószövetségből is idézzünk egy példát; Jáhve

sem a történelemtől független, időtlen és abszolút térben jelent meg Mózesnek: „Vesd le saruidat (a tisztátalan állat tisztátalan bőreit). Mert ahol állasz, szent hely az.” Az égő csipkebokor az érintetlenség jelképe, a megközelíthetetlen Istené, aki a lobogó tűzből szól. Talán nem jelentéktelen észrevenni, hogy Pál szerint (I Tim 6, 16) ez az Isten már nem a hozzáférhetetlen tűzből, hanem a megközelíthetetlen fényből szól hozzánk. Az Újszövetségben Isten kegyes kinyilatkoztatása nyomán egy más istenkép alakul ki előttünk, amely azonban nem kerül ellentmondásba az ószövetséggel. Ha a dogmák az Írásnak kötelezővé tett teológiai értelmezései, amelyek szüntelenül új történelmi térbe lépnek be, akkor joggal mondhatjuk, hogy azok is a történelem törvényszerűségeinek hatása alatt vannak, miként maga a leírt kinyilatkoztatás is.

b) A második ok arra vonatkozólag, hogy jogosan vallhatjuk: a dogmák a történelem törvényét követik, maguknak a dogmáknak teológiatörténelmi és kortörténelmi helyzetében rejlik. A kinyilatkoztatás hirdetése a hitet nem csupán mint választ várja tőlünk, hanem mindig ki akarja váltani a dialógust is, mely magától értetődően nem vita, hanem párbeszéd, kérdés és felelet formájában. Mivel minden dogma mint az Írás kötelező teológiai magyarázata, mindig csak válasz egy kérdésre, és mivel a titok ezzel nem merül ki, ismét új kérdések születnek, mégpedig egy megváltozott teológiai és megváltozott történelmi helyzetből kifolyólag is. Nem lehet azt mondani, hogy a hívők jogosan nem tehetnek fel kérdéseket. Egy kérdésre pedig természetesen többféle választ is lehet adni, amelyek ellentétbe kerülhetnek egymással, s így megzavarhatják az elméket. Szükség esetén az Egyház békéje kedvéért ilyenkor kerül a kérdés a tanítóhivatalhoz, mint legfelső fórumhoz döntés végett. Az ered-

mény maga a dogma, egy kötelező erejű állásfoglalás, tehát a szóban forgó kérdésben mindenkor érvényes, kötelező érvényű válasz. A kinyilatkoztatás kibontakozásának egy-egy korábbi stádiumában sem ugyanez a vitás kérdés, sem ugyanez a válasz nem fordulhatott volna elő. Magától értetődik, hogy új kérdésre új válasz következik, amely azonban nem szüntetheti meg, vagyis nem szabad, hogy megszüntesse a régi válasz érvényét, mert hiszen maga a kérdés is más volt, ha ugyanarra a misztériumra vonatkozott is. Megváltozott a dogma helyzete, „lelőhelye” a dogma hirdetésének és értelmezésének történelme során.

Az életben elfoglalt helyzete („Sitz im Leben”) is változtathat a dogmán, és ez a helyzet a dogma új magyarázatát, új megfogalmazását teheti szükségessé. Évszázadokon keresztül beszéltek például a kegyelemről, amely Krisztusban ajándékként jutott az emberiségnek. De egy széthulló világban, ahol új embereszmény van kialakulóban, a kegyelem ingyenességének és szükségességének jegye különleges hangsúlyt kap. A hideg északról származó Pelagiusnak nem tűnik olyan veszélyesnek a történelmi helyzet a keresztény egzisztencia számára, mint *Ágoston*-nak, aki a római birodalom hanyatlását közvetlenül éli át. Ezért kegyelemtanuk különbözik egymástól. Az Orangei Zsinat (529) *Szent Ágostont* követi; a tridenti zsinat tanítói megnyilvánulásában a kegyelemre vonatkozóan csupán a 16. század elején ismét felfedezett orangei dokumentumokhoz igazodik. A dogmákkal szemben felvetett kérdések tehát nem tisztán az értelemből fakadnak, hanem mindenkelelőtt egzisztenciális tapasztalatból is, amelyet az emberiség történelmének egy bizonyos időpontja szinte kierőszakol, mint ahogy belőlünk is új kérdéseket kényszerít ki a mai kor természettudományának és technikájának állandó fejlődése

(amint már az eredeti bűn, a monogenizmus stb. kapcsán láttuk). Az volna természetellenes, ha nem így lenne, és ha a kinyilatkoztatás vonatkozó kérdéseinkre nem várnánk új válaszokat a tanítóhivaltól és a teológiától. Így igazolódik a dogmák történetiségének a ténye, és ezért bizonyul jogszerűnek is. A kinyilatkoztatásban és az azt kifejtő dogmák természetében rejlik, hogy ezek történelmi útját hangsúlyozva semmi másról nem lehet szó, mint Isten Krisztusban megjelenő üdvözítő akaratának mindenkor hirdethetőségéről, az üdvtény, üdvösségünk ténye helyes megértésének biztosításáról. Ez az üdvesemény maga Krisztus, – az út, igazság és élet minden történelmi helyzetben. Így az idők végezetéig történelmi útja lesz – s kell lennie – a dogmáknak.

Összefoglalásul és lezárólag elmondhatjuk: A dogmák, amint vannak, és amit akarnak, mint minden kor emberéhez intézett egzisztenciális szózat, a maguk mindenkor sajátos szituációjával alá vannak rendelve a fejlődésnek történelmi „előjellel”. Más szóval: Ténynek bizonyul, hogy a továbbfejlődés, a lényegreirányulás és az újraértelmezés formájában végbemegy a leglényegesebb fejlődés. Ez pedig igazolást nyer a bibliai modell értelmezésében, hiszen maga a kinyilatkoztatás is a történelem törvénye alatt áll a maga keretein belül. Márcsak az állandóan változó történelmi helyzet következtében is, amelyben a kinyilatkoztatással kapcsolatos párbeszéd folyik. A dogmák történelmisége, mint a hithirdetés formája tehát belsőleg megalapozott.

Ha nem lennének a dogmák a történelem törvényszerűségei alatt, vagy nem volna szabad engednünk azoknak, akkor az Egyháznak egy szép napon le kellene mondania a kinyilatkoztatás hirdetéséről, mert nem lenne ember, akit az eddig rendelkezésre álló eszközökkel elérne. Ezzel

hűtlenné válnék saját küldetéséhez. A szent küldetés kedvéért tehát részt vesz a történelmiségben mint a kinyilatkoztatás tanúságtevője is, és mint a hit hirdetésének hordozója is. Külön szerencse és kegyelem, hogy a dogmák történelmieks is. Ezért van a kinyilatkoztatásnak a jövő felé is biztosítva az útja. Ez ne ijesszen meg bennünket! Elvileg „minden dogmatikai megfogalmazás (formula) tökéletesíthető, valamint Isten népének mindenkori helyzetéhez jobban alkalmazható az üdvösség teljes birtoklása felé vezető úton.” Az „Egyház változatlan dogmái egészen belső tartalmi teljességük eléréséig fejlődve változhatnak”. És itt éppen erről van szó. Ha *K. Rahner* úgy véli, hogy „ilyen változás ugyanannak a maradandó dogmának az érvényességén belül óriási lehet...”, akkor mindenesetre mi is elfogadjuk, hogy óriási, igen, de nem a felismerhetőség kiszolgáltatása árán. Homogeneitásának (azonosságának) kimutathatónak és láthatónak kell maradnia, bármennyire is eltolódnának határainak körvonalai.

Ha végezetül még arra is rámutatunk, hogy nem minden új teológiai tétel egyben már új dogma is, hogy mindig változó és változatlan mozzanat együttvéve tesz és alkot egy dogmát, és így kellő megkülönböztetéssel élünk, akkor az új fejlődés láttán alapjában véve nincs semmi okunk a nyugtalanságra. Ahol mindig megvan a szabad lehetőség arra, hogy a régít új formában mondják ki, nem kerülhető el, hogy néha-néha ne csússzanak be melléfogások is. De mindamellet nagy bátorságot és komoly szellemi rugalmasságot igényel tőlünk, hogy a történelmiség előjelével a dogmafejlődést ne csupán továbbvigyük, hanem el is viseljük, és át is éljük. És a szellem világosságára van szükség ahhoz, hogy a megváltozott fogalmazásban meglássuk a maradandót, azt a változásban megőrizzük és sértetlenül

továbbhirdessük az eljövendő nemzedéknek és a mai nyugalmába megzavart nyugtalan Egyháznak is.¹

JEGYZET

- ¹ E tanulmány témájával és annak irodalmával részletesebben vö. *Alszeghy Z. – Flick M.: A katolikus dogma fejlődése*, Róma (Anonymus) 1976. (A kiadó megj.)

GEORG TEICHTWEIER

MELY
ERKÖLCSI NORMÁK
ÉRVÉNYESEK MÉG?

A most következő morál-teológiai meggondolások olvasásakor az a gyanú támadhat bennünk, hogy a morál-teológia pragmatista és pozitivista módon és meglehetősen önkényesen s ravaszul számító oportunizmussal az eddig kötelező erkölcsi törvények és normák helyébe most számos új előírást, irányelvet kínál, hogy azokat gépiesen vegyük át. Vagy azt feltételezhetnénk, hogy az Egyház néhány, eddig súlyosan kötelező törvényt, most úgyszólván féláron kínál, csak hogy a maradiság és makacsság vádját magáról elhárítsa. A keresztények erkölcsisége így áruvá válnék, pillanatnyilag nem magas árfolyammal, és ezért most olcsó áron kell kínálni. Ily feltételezéssel aztán tényleg érvényesek volnának a globális vádak: hogy ti. a morálteológiának nincs biztos irányvonala, hanem liberális és konformista, az erkölcsi rend lényeges és maradandó rendeltetését másodrangúként állítja a napi követelmények és korszükségletek mögé, tehát elhanyagolja az esszenciálist az egzisztenciálissal szemben.

Mindezek a vélemények, melyek ma szerfölött hangosak, félreértik az Újszövetség lelkéből fakadó erkölcsi tanítás lényegét. Témánknak a kérdése: „Mely erkölcsi normák érvényesek még?” nemcsak a törvények és előírások külső-ségesen értelmezett tanára vonatkoznak, hanem magába zárja mindazokat a tényezőket és problémákat, amelyek az actus humanus-hoz, a keresztény ember szabadon és meggyőződéssel végbevitt erkölcsi cselekvéshez tartoznak. Ha mai szemmel tekintjük ezeket, sok tekintetben egészen modern kérdésekre rég ismert válaszokat fogunk kapni; és fordítva: elmúlt idők nehézségei új felismerések fényében lesznek megoldhatók.

I. Kérdezzük meg mindenekelőtt azt, hol van az *erkölcsi cselekvés kiindulópontja*? Kézenfekvő rá a válasz, s ez keresztülhúzódik az egyházi erkölcsstanítás évszázadain. Az erkölcsi parancs nem Isten önkényes akarátában, sem az egyházi tanítóhivatal pozitívista megállapításaiban horgonyoz. Annál inkább érvényes a realisztikus, a konkrét valósággal számoló mondat: „ager sequitur esse”, a cselekvés a létből folyik, következik. Így a jóra irányuló erkölcsi döntés segítse az embert arra, hogy *azzá* legyen, *aki* valóban.

De ki az az ember, akihez az Egyház erkölcsstana szól? Nem a pusztán természetes ember, a tiszta, érintetlen természet értelmében. Az újszövetségi erkölcsstanítás megszólítottja a bűnébe belevesztett ember, akit mégis szeretettel szólít meg az Isten, az isteni Logos megtestesülése révén és akit Jézus Krisztus megváltó tettével a kereszt és a föltámadás révén egészen új létbe helyez. Itt legkívált érvényesek a szentpáli kitételek, hogy természettől Isten haragjának gyermekei voltunk bűneink miatt, halottak voltunk bűnbeesésünk miatt, de Isten Krisztussal együtt újra feltámasztott (Ef 2, 3-5). Ez az „új”, amit Krisztusban kapunk, nemcsak a jobb belátás és a nagyobb akaraterő, hogy a parancsokat a következőkben jobban megérthessük. Új valóság ez. Pál nem vonakodik azt mondani: Új teremtes vagyunk (Gal 6, 15). És 2 Pét 1, 4 jóváhagyja és így értelmezi ezt az örömhírt: részesei lettünk az isteni természetnek. Az „*einai en Xristo kai en pneumatí*”, az élet Krisztusban és a Szentlélekben, ez a valóság, ez úgyszólván a természete annak az embernek, akiből a morálteológiának ki kell indulnia. Ez nem a merőben filozófiai etika néhány bibliai szólammal, hanem létszerű tanítás a megváltozott ember erkölcsiségéről. *J. Ratzinger*¹ joggal következtet ebből így: „Megszületése alapján, vagyis pusztán természetes szár-

mazása következtében senki sincs az üdvösség birtokában, hanem inkább az üdvösségen kívül.”

Az emberi természetre, hosszú emberi múlt súlya nehezedik, mely jellegzi és elcsúfítja. Nem kizárólag annak a jelét viseli, Aki egykor teremtette, hanem elsődlegesen és még kifejezőbben az emberét, aki visszaélt vele. Az üdvösség a hit szellemi eseményéből származik, a pusztán természetes lét önmagában minden esetben elveszett. Ez pontosan vág a Tridentinum tanításával, miszerint sem a pogányok – természetük erejével –, sem a zsidók – a mózesi Törvény betűje által –, nem szabadulhatnak a bűn szolgaságából, a sátán és a halál uralmától (D. 793), hanem minden megigazulás kezdete, alapja és gyökere a hit (D 810).

Mit mond a Szentírásnak és a hagyománynak ez az alapvető tanítása a keresztyén ember számára, Jézus Krisztus üdvhozó tetteiből fakadó új létezéséről és életéről? Először azt, hogy üdvösségünk érdekében a legperdöntőbb, Krisztus megváltó tette, már megtörtént. Ugyanis Őáltala és nem a mi törvénytartásunk miatt, ragadott ki minket Isten a sötétségből és helyezett át szeretett Fia országába. Benne van vére által szerzett megváltásunk, bűneink bocsánata és kegyelmének gazdagsága (Ef 1, 7). Elsősorban az élő hitet kívánja meg a megváltott embertől és a merész elhatározást, hogy belépjen az üdvrendbe, engedje, hogy a bűn és a halál törvényéből fölszabadítsa a lélek törvénye, a Jézus Krisztusban való élet által (Róm 8, 2). Vajon mindig tudatában voltunk-e a most említett ősválóságnak? Vagy mégiscsak inkább hódoltunk a semipelagianizmusnak, mely szerint az ember csak a megelőző erkölcsi teljesítmény, a jó cselekedetek árán részesedhetik az új életben, Krisztusban? Bizony nagyon félreértenénk az újszövetségi törvény értelmét, ha a törvény szemeltartását és betű szerinti teljesítését

tartanánk üdvösségünk előfeltételéül. Itt emelt kifogást az evangélikus teológia, mondván: Mi katolikusok feladtuk az Evangélium üdvözítő erejébe vetett hitet a törvénytartás és az emberi cselekedetek révén való megigazulás javára. De ha mi most a Krisztustól kegyelemben nekünk adott, meg nem érdemelt és megérdemelhetetlen új létet, mely a keresztény ember egész életét az isteni életelv, a pneuma vezetésének veti alá, személyes meggyőződésünkben és lelkipásztori szolgálatunkban az erkölcsi cselekvés kiindulópontjává tesszük, ha a jánosi és páli etikával a Krisztusban való új lét alapján határozzuk meg a keresztény ember erkölcsiségére vonatkozó követelményeket, akkor megteremtjük a közös nevezőt az evangélikus teológiával folytatandó komoly párbeszédhez.²

Az evangélikus teológiával szemben persze hangsúlyoznunk kell, hogy a Krisztus megmentő megváltásába vetett élő hittel egyedül még nem tettünk meg mindent. Második megállapításunk az Úr keresztségéből és feltámadásából fakadó új életre vonatkozólag így szól: Amit a kegyelem által életünk újrateremtéseként kaptunk, annak megfelelően kell élnünk a mindennapi élet próbatételei közepette. A megváltott ember erkölcsös-volta a válasz Isten üdvajánlatára. A bennünk lévő új, isteni élet kijelentő módú állításának az etikai parancsoló módú felszólítás a megfelelője: hogy ti. megmaradjunk ebben az életben. Szorosan egymás mellett találjuk Pálnál ezeket a mondatokat: A hit és a keresztség által már meghaltunk a bűnnek, ezért nem adhatjuk már testünk tagjait a bűn szolgálatára (Róm 6, 8-13). A keresztény ember világosság az Úrban, ezért úgy éljen mint a világosság gyermeke (Ef 5, 8).

A megváltott ember egzisztenciájára tehát pontosan azon követelmények vonatkoznak, amelyek a keresztény

élet észszerű megvalósítását teszik lehetővé. Bár ne érezné ezt kemény kényszernek a Krisztusban és a Szentlélekben élő ember, hanem inkább felhívásnak az önérvényesítésre a készséges megállapítással: Ez szabad számomra! Erre képes vagyok! Isten kegyelmi hatalma itt közvetlenül együttműködik velünk. *Ágoston* igen finoman írja ezt meg: Az isteni parancs: fac, quod iubeo – tedd amit parancsolkok – helyébe a keresztény ember alázatos, bízó kérése lép: da, quod iubes – add meg, amit parancsolsz.³

A megváltott keresztény ember erkölcs életére a természetes erkölcsi törvény, a lex naturalis, és annak követelményei is vonatkoznak. Már *Bonaventura* utalt erre. Szerinte azonban, „a tiszta természettörvényesség az emberiség történelmi stádiuma csupán – méghozzá a legalacsonyabb –, amely alapként ugyan tovább hat, de túlhaladottá válik a fokozatos emelkedés révén, az ószövetségi előzmény után az Istennel folytatott párbeszéd egész új síkján, mely a kegyelemben megy végbe a legtökéletesebben.”⁴ A Jézus Krisztusban való élet lelki törvényében a természetes erkölcs is beteljesedést nyer. Az igazságosság természetes követelménye a szeretet által lesz teljessé; az ember már nemcsak mint közösségi lény tartozik a közösségnek felelősséggel – *Aristoteles* szerint – hanem, mint Krisztus Testének: az Egyháznak tagja. A megváltott ember Krisztus követéséből, Isten akaratának teljesítéséből, Isten országa szolgálatából, veszi hatékony indítékait és céljait. S ez az abszolút, legfőbb érték, mellette minden csak relatív. Isten nagy kegyelmi ajándéka ellen nemcsak azáltal lehet véteni, hogy a konkrét rosszat választjuk, hanem úgy is, hogy földi javakat, hatalmat és emberi kapcsolatokat elébe helyezünk a nagy lakomára történő meghívásnak (Vö. Lk 14, 16-24). Itt ilyen követelmények lépnek fel a

keresztény emberrel szemben: metanoia vagyis megtérés, a szellemi éberség, Isten országának gondja, akaratának érvényesítése a világban, remény, türelem és mindennek-előtt a szeretet, mint a tökéletesség foglalata (Kol 3, 14). Ezek nem írnak elő kicsinyesen mindenegyes lépést, de megóvják életünket a túlzott önelégültségtől és tunyaságtól.

Ha majd megszoktuk, hogy az alapnorma – agere sequitur esse – szellemében az ember erkölcsi cselekvésének kiindulópontját a Krisztus által történt újjáteremtésben lássuk, akkor minden erkölcsi megújhodást és tökéletesedést a keresztény ember hitélményéből fogunk eredeztetni. Az embernek meg kell tapasztalnia, milyen dicső élet ajánlatát kapta Krisztusban. Ha ezt újra meg újra hálás örömmel igenli, elfogadja, akkor kész lesz erkölcsi döntéseiben a hit-követelte engedelmességre is, akkor magától elfordul a nyárspolgári minimalizmustól, amelynek egyedüli gondja, hogy a halálos bünt elkerülje, de egyebekben azt keresi, hogyan lehet Isten követeléseitől elkerülni; a hit ugyanis a szeretetben lesz tevékeny (Gal 5, 6).

II. Az ilyen feladatokban mutatkozik meg a helyesen nevelt, az erkölcsi rendet és követelményeit ismerő és biztosan reagáló *lelkiismeret*. Benne valósul meg az erkölcsi cselekvés sajátos emberi oldala, ti. a felismerés és szabad elhatározás. Isten nem akarja, hogy reszkető rabszolgák, meggyőződés nélküli parancsfogadók legyünk, azt akarja, hogy a személyes felszólításra tudatosan válaszoljunk – ezért erkölcsi ténykedésünk értéke lényegében a lelkiismereti döntéstől függ. Ez a norma sem mai kitalálás, egybehangzóan megtaláljuk a Bibliában és az Egyház egész tanítási hagyományában. Csak a Római levél 14, 23-at idé-

zem: „Mindaz, ami nem meggyőződésből (tehát lelkiismeretből) történik, bűn.” *Tamás*⁵ hozzáfűzi: „Minden akarati döntés, amely eltér a meggyőződéses felismeréstől, vagyis a lelkiismeret szavától, akár helyes, akár téves az, rossz”. Ha a mai morális teológia annyira utal a lelkiismeretre, akkor nem a rendtelenségnek és törvénytelenységnek tár kaput, hanem a bibliai és egyházi megnyilatkozások vonalába áll bele. Az antireformációs ízlés szélsősége volt, hogy túlságosan hangsúlyozta nálunk a törvénytiszteletet az egyén lelkiismereti önállóságának protestáns nyomatékozáásával szemben. Így egymás ellen kijátszották a lelkiismeretet és a törvényt; pedig ezek valójában az erkölcsi cselekvés szubjektív és objektív normájaként kölcsönös vonatkozásban vannak egymással. Igaza van *A. Sustar* megállapításának⁶: „A lelkiismereti szabadság, egyeseknél még ma is azokhoz a csillogó, hivalkodó fogalmakhoz tartozik, melynek hallatán az ember nem jól érzi magát. Mert nem tudják, hogy a lelkiismereti szabadságtól jót várjanak-e, vagy még nagyobb rossztól tartsanak-e?” Ugyan milyen az Újszövetség szelleméből táplálkozó erkölcsiségre vall az, amikor egy akadémikus házaspár nyíltan megvallja nekem, hogy öt gyermekét az akkori házassági erkölcsnek engedelmeskedve, és a feloldozás megtagadásának félelmében vállalta – de benső meggyőződés nélkül. Hát jól van ez így? Ha tényleg akarjuk a nagykorú keresztény embert, akiről a Zsinaton annyit beszéltek és írtak, aki a mai konkrét világban teljesíti keresztség-, bérmlás-, egyházi rend- és házasság-adta megbízatását, akkor nem szabad csupán rendeletlapokat a kezébe nyomnunk, hanem segítenünk kell, hogy kialakíthassa, kinevelhesse világos és biztos lelkiismeretét.

III. A lelkiismerethez hasonló fontosságú az ember erkölcsi tevékenységében: az alapvető érzület, beállítottság. Rajta áll vagy bukik az emberi cselekvés értelme. Hogy mennyire így van, azt az Úr Jézus a farizeusok magatartásán mutatja be, akik kínos-pontosan megtartották vallásuk rengeteg parancsát, tilalmát, de az önzés és az érvényesülni-vágyás romlott alapérzületével, gyökerében és csírájában megmérgezték tetteiket. Biblikusan a helyes alapérzület szükségességét és jelentőséget a „jó és rossz fa” példázatával érinti az Úr. A megváltott keresztény nemcsak véletlenül, olykor és esetlegesen teremjen egy-egy jó tettet, hanem személyiségének legmélyéig legyen elvszerűen nyitott a jó számára, egész belső beállítottsága szerint. Ebből érik az erkölcsi habitus, az igazmondásnak, a segítőkészségnek, a hűségnek, a felelősségérzetnek és ít. az alpmagatartása, ami végül is erénnyé fejlődhetik.

Két tény mutat ma behatóan az alapérzület szerepére:

1. A pszichológia azt tanítja, hogy az ember csak a legritkább esetben cselekszik teljesen éber tudattal. Feszült figyelme csak töredékesen van jelen cselekvéseinél. Ha tehát minden csak felszín nála, és a mélyben nincs valami, ami a személyiségét alátámasztja és a tudatalattiból a jóra vezeti, akkor minden erkölcsi cselekedete nagyon is a véletlenre van bízva.

2. Megfigyelhetjük, hogyan olvadnak el és esnek szét az egyént tartó szokások és hagyományok ebben a világnézetileg és vallásilag mindinkább kapcsolatba kerülő világban. A keresztény ember igen gyakran magányosan áll meggyőződésével ebben a sokelvű társadalomban. Ha meggyőződése nem ment át úgyszólván húsába és vérébe, ha nem mélyen alapérzületében horgonyozik, akkor hogyan állja meg helyét az őt körülvevő szellem-erkölcsi Bábelben?

IV. Ezzel megérkeztünk egy további reális tényálláshoz, amit tekintetbe kell vennünk, ha az érvényes normák kérdése merül fel. Ez az a *situáció*, amelyben az erkölcsi elhatározás megszületik. Szituáción értjük a külső hatásokat és körülményeket — eszünkbe jut a skolasztika „circumstantiae” fogalma — valamint a belső emberi testi-lelki tényezőket, melyek az erkölcsi cselekvést befolyásolhatják. Údvtörténetileg a szituációról ott esik szó a Szentírásban, ahol a mindenkori különös órát említi, melyben az Atya hívja, vezeti az Urat.

Ha azt akarjuk, hogy az erkölcsi értékek és normák ne csak általános figyelmeztetések maradjanak, hanem kihatással legyenek életünkre, akkor körültekintően és okosan meg kell fontolnunk a különös körülményeket az egyik oldalról, a megvalósulás mindenkori lehetőségével kapcsolatban. Egy döntés, mely teljesen helyes, a másik oldalról, más előjelű körülmények közt jogtalanság lehet. Így pl. erkölcsileg megengedett a fogamzás elleni védekezés az ismert megokolások alapján — s ezek épp a különös szituáció jelzései a házasságban —, viszont súlyos bűn abban az esetben, ha a védekezés a gyermekáldás elvszerű kiküszöbölése. Amit rá kell hagynunk az érett emberre pl. az elhatározást a papi hivatásra vagy házasságra, azt a kiskorúra ráhagyni jogtalanság lenne. Harminc évvel ezelőtt, ha egy asszony császármetszéssel akarta világra hozni gyermekét, az ultima ráció számba ment (ez lehetett az utolsó lehetőség, mert akkor minden második császármetszés az anya halálával végződött) — hála a tudományos haladásnak, ma ez az orvosi beavatkozás — komplikáció esetén — egyenesen ajánlható. A szituációk valóságára a régi erkölcsoteológiai alapelv vonatkozik: a tilalmak mindig és minden esetben érvényesek — „semper et pro semper” — a parancsok

pedig: „semper, sed non pro semper” – mindig, de nem minden esetre érvényesek. Nem szabad sohasem hazudnom, de egyszer-másszor kötelességem lehet, hogy ne mondjam meg az igazat, hanem diszkréten hallgassak. A szituáció az emberi életet a valóságban láttatja, s ebben mindig benne rejlik a belső vagy külső történés jó adag tökéletlensége. Adott körülmények között, a szeretet vezette okosság ad tanácsot: Mi viszonylag a legjobb, az adott körülmények között, – sőt talán így is: Mi a kisebb rossz? Attól a fiatal házaspártól, aki évekig távol élt az Egyháztól, de felesége megint visszavezette a tevékeny vallásgyakorlathoz, mindjárt az első gyónásnál – a feloldozás megtagadását kilátásba helyezve – megkövetelni, hogy azonnal legyen tökéletesen úrrá nemiségén, jámbor óhaj, de a férfi számára bizonyosan ok lesz arra, hogy az Egyházat megint távolról szemlélje, mint eddig. A morálteológia becsületesen meg akar felelni az emberi tökéletlenség szituációjának, a kötelességek ütközésére alkalmazható elveivel, aminő a kettős eredménnyel járó cselekedettel (actus cum duplici eventu) kapcsolatos, valamint a kisebb rossz választhatásával és epikeia-val kapcsolatos tanítása. A morális rendszerek – így po. a probabilizmus – megkísérelték, hogy a konkrét helyzetben, elfogadható indokkal mindig megóvják a szabad emberi döntést a törvény követelésével szemben.

Az a morálteológia, mely a keresztény ember új létalapjára épít, a szituációt nemcsak úgy fogadja el, hogy az a teljes döntés-szabadságot csorbítja, hanem mindig felhívásnak is tekinti a nagylelkűsége a szentpáli kifejezés szellemében: „Krisztus szeretete sürget minket” (2 Kor 5, 14). Így adott körülmények között, egy, a szeretet és áldozatosság adományával megáldott házaspár, esetleg a papi utánpótlás érdekében, még egy gyermeket fog vál-

lalni, ahol egy másik, külsőleg azonos körülmények között élő házaspár, szubjektíve becsületesen úgy gondolhatja, hogy a termékenység követelményének már eleget tett. Az egyik, az idők jelére figyelmes pap, még szorít magának időt a stúdiumra és látogatásra, míg a másik paptestvér teljesítő-képességének már a határán érzi magát.

V. Az eddigiekben csak bennfoglalóan tekintettük a *történelmiség* jelentőségét az erkölcsi cselekvésre, miközben az ember létét, az üdvtörténelem háttérében vettük a keresztény erkölcsstan kiindulópontjának. Vagyis, a mindig egész személyesen határozó ember lelkiismeretét és alapérzését néztük, és a szituációban az „actus humanus”, az emberi cselekedetek különös kísérő körülményeit emeltük ki. Most kifejezetten vetjük fel a kérdést: Hogyan viszonyulnak egymáshoz a rendszerekben és egyéni indításokban lévő objektív erkölcsi normák és az emberi életnek a történelmiség által megalapozott változásai? Két feladatot akarunk itt megkülönböztetni és megvizsgálni. A múltba visszapillantva, a kérdés így hangzik: mi tartozik tényleg a megváltott ember erkölcsstanába? A jelent és jövőt tekintve arra lesz gondunk, hogy az erkölcsi követelményekben világosan kiemeljük – amennyire lehetséges – a maradandó és a változó elemet.

a) A tényállás felületes számbavétele nyomán kitűnik, hogy – talán nem annyira a hivatalos erkölcsi tanításba, mint inkább az Egyház erkölcsitanítói és lelkipásztori gyakorlatába olyan követelmények tolokodtak be, amelyeknek sem a természetes, sem a kinyilatkoztatott erkölcsi normához semmi közük nincs, ám a lelkiismeretes ember életét megnehezítik, a számos többi pedig a katolikus morál életidegenségének, sőt nevetségességének a bizonyítékát

látja bennük. Erre egy közvetlen példát hozok fel. Egy újságban, 1966 júniusában ez olvasható: Egy Felső-Pfalz-i kisváros plébániahivatala kérést intézett a városi tanácshoz, hogy a városi fürdőt hetenként két délután csak asszonyok és leányok számára tartsák nyitva, mert még mindig akadnak emberek, akik a katolikus erkölcstörvény miatt, a közös fürdőt lehetséges negatív erkölcsi hatása miatt ellenzik. Ez esetben, az eddig vallott hagyományos erkölcsi felfogást, vagy az Egyház lelkipásztori hivatalától kapott utasítást végzetesen összetévesztik a tulajdonképpeni erkölcsi törvénnyel. Így lehetne a keresztény erkölcstörvény alapján a kaszárnnyak ellen is óvást emelni, mert itt fokozottan fennáll a homoszexualitás veszélye. Több hasonló esetről is tudunk a legutóbbi időkből, melyekben előírásokat, sőt magánvéleményeket az erkölcstörvény rangjára emeltek. Gondolok arra a mintegy 40 évvel ezelőtti próbálkozásra, amikor a szabó mércéjével akarták kazuisztikusan mérni a nők szemérmességét. Néhány lelkipásztor pedig a keresztény erkölcstörvény nevében, a tiltott dolgok jegyzékét kiegészítve, belefoglalta még a női kozmetikát is. E téren sürgősen szükségünk van a megfontolásra és erkölcsi mércéink „mítosztalanítására”.

b) A múltban néhány erkölcsi norma az ember hamis, vagy nem elégséges megértéséből képződött. Példának hozom a nők kisebbségbrendűsítését. Az emberi társadalomban viselt ténylegesen szolgáló és jognélküli állapota alapján, és az új élet nemzésénél történő élettani folyamattal kapcsolatos vaskos tudatlanság alapján, csak a férfit tartották teljes értékű embernek, és ezzel igazolták a nők – a gyerekekhez és szolgálókhoz fogható – alárendeltségét a házasságban. Ezt a szerencsétlen félreértést *XI. Pius* „*Casti connubii*” kezdetű pápai körlevele 1930-ban már annyiban

javította, hogy meghagyta, hogy ha a férfi képtelen rá, az asszonynak kell átvennie a család kormányzását. Az „Egyház a mai világban” c. pasztorális konstitúció pedig teljesen felszámolja a nő másodrangúságáról és alárendeltségéről vallott nézetet. Sok keresztény képzeletvilágában azonban ezek a hamis gondolatok tovább élősködnek. Az ember másik téves értelmezésének következménye az érzelmi erők, a gyönyör és a szenvedély megvetése, ahogy az a stoikusoktól került a keresztény etikába. Azzal a követelménnyel, hogy a szerelmi egyesülésnek mindig csak az életrehozást kell szolgálnia, és az önátadást kísérő gyönyör minden alkalommal legalábbis bocsánatos bűn – ezt vallja *Agoston* –, lehetetlent, sőt természetellenest követeltek az embertől és ezzel a házasságban a köteleességteljesítés takaréklángjára került, amit Isten az egész embert átfogó szerelem lobogó lángjának szánt. A moralisták ismerete eddig az emberi nyelvről és a belőle folyó alapelvről is hiányos volt; ti. hogy a hazugság természete szerint csak jelentéktelen vétek. Ha ma úgy tekintjük a nyelvet, hogy az nemcsak a gondolatok közvetítője, hanem az egész ember lényegének kinyilvánítója, akkor a tudatos megtévesztésnek határozottabban erkölcstelen hangsúlyt kell adnunk, és pedig fokozatosan aszerint, hogy a hazug és a félrevezetett milyen közeli kapcsolatban vannak egymáshoz. Másként minősítendő a hazugság, ha vadidegent csaptak be, és másként, ha valaki a házastársát, vagy a pap a püspökét vezette félre, akivel nemcsak az ígért tisztelet és engedelmisség, hanem éppen a Zsinat szemlélete szerint a püspöknek, mint apostoludódnak tisztségében való részesedés köti össze mélyrehatóan, személyesen és szentségileg. Látni lehet, hogy új és mélyebb meglátások komolyabb erkölcsi kötelezettségekhez vezethetnek. Egy utolsó példa:

Az ember nemi életét a házasságban évszázadokon át csakis az új élet szolgálatával vagy a nyugtalan nemi vágy levezetésével hozták vonatkozásba. Ma a szexuálfiziológia és pszichológia biztos eredményei alapján azt mondhatjuk, hogy a házassági egyesülés középpontjában a személyes szeretet az eleven átfogó érték, és ebbe integrálódik a termékenységnek, valamint a kölcsönös hűség elmélyítésének értéke. Ez a változás a zsinati aktákban fogható egyértelműségben tanulmányozható. Míg az első tervezet szerint a házassági tanításban ez a szó, hogy szerelem, egyáltalán nem fordult elő, a pasztorális konstitúció végső fogalmazásában mégiscsak egészen magas rangra jutott. A konkrét erkölcsi követelmények ezen az életsíkon is nem könnyebbek, hanem lényegszerűbbek lesznek. A házastársak testi egyesülése legyen a teljes embert átfogó szeretet kifejezése, jele, máskülönben a partnert merőben lélek nélküli nemi funkció tárgyává alacsonyítja le.

c) Az eddiginél élesebben kell – mind a magunk, papok számára, mind igehirdetésünkben híveink számára – különböztetnünk lényeges parancsok (*mandata*, pl. szeretet, igazlelkűség, tisztaság) és az előírászerű parancsok (*praecepta*), vagyis az egyházi és társadalmi közösségek számára adott előírások, utasítások között. Megelégszem a saját, papi hivatásunkból vett egyetlen példával. Kötelességek ütközése esetén mi a fontosabb számunkra: a vasárnapi prédikáció előkészítése a rendelkezésre megmaradt időben, vagy a napi zsolozsma elvégzése? *Noldin* egykori, alapvető erkölcstankönyve szerint egyértelműen az utóbbi. A valóságban pedig a breviárium-ima egyházi parancsból eredő kötelességünk, a prédikáció előkészítése viszont a tanúságtétel krisztusi parancsa alapján kötelességünk. (Világiak számára adódó példa lehet a kötelesség-összeütközés, a

misén való részvétel egyházi parancsa és beteg családtagunk ápolásának természeti törvény szabta kötelessége között. A fordító megjegyzése.) Az előírásjellegű parancsokkal szemben szabadságunk számára jogos tér nyílik az epikeia révén, valamint olyan esetleges utalás alapján, hogy az illető törvény súlyos hátrány esetén nem kötelez.

d) Hogyan állunk a Szentírásban található erkölcsi utasításokkal? Itt, előbb a pontos exegézisnek kell kimutatnia az íráshely tulajdonképpeni tartalmát. Vegyük a Jelenések könyvét (14, 3 skk.). Szó van ott a száznegyvennégyezerről a bárány kíséretében, akik szűzzel és asszonnyal nem közösültek. A helyet mégsem lehet kiaknázni a keresztyén szűzesség és magasztos rangja érdekében. Mert ténylegesen azokról beszél, akik bálványimádással nem paráználkodtak. A hely Jeremiás, Ezekiel és Ozeas ószövetségi szóhasználatát kapta fel a bálványimádásról, mint házasságtörésről.⁷ Vagy mit jelent a *porneia* Pálnál? Egyenlő a bálványimádással (Ef 4, 3-5). Magában foglal minden nemi botlást? – Még azokat az újszövetségi erkölcsi intelmeket is, amelyek értelméhez nem fér kétség, az akkori közösségek határozott történelmű, hely- és időbelileg korlátozott szituációjához szabták. Remélhetőleg senki sem vetemedik arra, hogy az 1 Kor 11, 7-16 feltűnő szavait az asszony fejének elfedéséről és hajvágási tilalmáról jelszavául válassza tüzes kiáltványában a nők rövid haja és hajadonfős istentiszteleti részvétele ellen! Az Efezusi levélből (5, 22-33) nem lehet egyszerűen isteni parancsként bizonyítani a patriarchális házasságot. Az apostol szeme előtt természetesen a házasság ezen akkori formája lebeg. De nem az tűnik ki a következő utalásokból, hogy a férfi túltengő szerepét a házasságban éppen gyöngíteni akarja? „A férfi az asszony feje, mint Krisztus az Egyházé”, „Férfiak, szeressétek feleségeteket,

amint Krisztus szerette Egyházát és odaáldozta magát érte”. (Ef 5, 23) Tehát szabad, sőt el kell választanunk a kinyilatkoztatás erkölcsi utasításaiban az idők fölött és tér fölött érvényben lévő, és a történelmileg megszabott vonatkozást. Másrészt a lényegtörvényeket, megvalósításuk érdekében a mai ember életszituációjához kell alkalmaznunk: így az „irgalmasság testi cselekedeteit” a Szentírásból vettük.

e) Amit most említettünk, az különösen érvényes a *lex naturalis*-ra, a *természetes erkölcsi törvény* normáira. Azt, hogy ezek, mint a teremtésrend eligazításai a keresztény ember új létsíkján – Krisztus parancsai megértésének előfeltételeiként – érvényben maradnak, azt már a bevezetésben mondtuk.⁸ Az emberi természetet szubsztanciája szerint, „*natura metaphysica*”, metafizikai természet, s mint ilyet a szabadság, a testhezkööttség, a nemiség, társadalomhoz kööttség jellemzi tartósan és változatlanul. De az ember, éppen felismerései és szabadsága révén, nincsen ugyanannak az állandó ismétlésére kényszerítve, mintegy a fizikai természettörvény értelmében, – s ezért törekszik a természetet legyőzni és megváltoztatni. Ahol az ember elkezd tevékenykedni, ott kultúra jön létre. A fecskéfészek ma is olyan, mint ezer évvel ezelőtt – a barlanglakók lakása viszont nem hasonlítható egyszerűen össze a mai lakáskultúrával. S ki merné ezeket az ésszerű beavatkozásokat a természetes eseményekbe – nevezetesen a technika által – és a tulajdon életbe – mindenekelőtt a tudományos haladás révén – természetellenesnek minősíteni, s ezért erkölcsileg elvetni? Nem inkább az isteni teremtésmegbízás folytatását látjuk ebben: „hajsatok uralmatok alá a földet!”?

És minő változások álltak be ennek következtében az erkölcs terén? Tekintsük meg ezt legalább vázlatosan az

egyén és a közösség viszonyában. A megtorlás joga a „szemet szemért, fogat fogért” elv alapján, bizonyos történelmi fázisban, vitán felül érvényben volt és hatalmas lépést jelentett az önkényes vérbosszúval szemben. Ezután pedig, minél inkább megvetette alapját a jogrend, annál humánusabb és korlátozottabb lett az önvédelem joga. A történelmi múltban a közösség életjoga egyértelműen megelőzte az egyén igényét. Ez igen erősen módosult. Többé-kevésbé a kereszténység is elfogadta a háborút, az egyén államhoz és néphez kötöttségének időről-időre szükségszerűen bekövetkező következményeként. Ma a háborúban mindennek előtt az anyagi és szellemi rombolást látjuk. *Aquinói Tamás* még szabályokat állapít meg az erkölcsileg megengedett háborúval kapcsolatban – abban a tudatban, hogy az értelmes rendnek tesz vele szolgálatot. A II. Vatikáni Zsinat a háború ellen foglal állást. Az egyéni élet nagyrabecsülése kifejezésre jut a természeti csapások, bányaszerencsétlenségek, földrengés és árvíz alkalmával mutatkozó hősiek vállalkozásokban – vagy akkor, amikor azt latolgatják, hogyan lehetne börtöneinkben a büntetés letöltését úgy alkalmazni, hogy legalább kis esély legyen a javulásra. Én az ily fejlődést pozitívnak látom.

Ezzel nem akarom minden haladás kritikátlan elfogadását helyeselni, a szociológizmusét sem, amely azon lelkesedik, hogy „a tények csinálják a normát”. Ennek értelmében automatikusan az szabná meg az erkölcsi normát, amit a statisztika szerint az emberek döntő többsége cselekszik. A haladás nem egy formája démonikus lehetőségeket rejt magában.

Ettől óv meg, ha a természetjog első követelményét fontoljuk meg: „Minél általánosabbak és minél elvontabbak az erkölcsi alaptörvények, annál több szól amellett, hogy időn-

túli érvényük van.”⁹ Ilyen normák pl.: „a jót tenni kell, a rosszat meg elkerülni”; ilyen az arany szabály: „Amit nem akarsz, hogy neked tegyenek, azt te se tedd másnak!”; „Mindenkinek a magáét; emberhez méltóan élni.” Ebből természetesen további következtetéseket és szabályokat kell leszármaztatni az ember konkrét társadalmi életére – ilyen értelemben beszélünk másodlagos természetjogról. Ennek egyes követelményei aztán megint az emberi társadalmi élet változásainak vannak alávetve, hogy ne életbilincsek, hanem életünk segítői legyenek. *Aristoteles* és *Aquinói Tamás* p.o. bizonyos esetekben még a rabszolgaságot is igazolni tudták az emberhez méltó élet síkján, ami számunkra egyszerűen lehetetlen. Az emberhez méltó életnek más arca van Kongóban, mint a Német Szövetségi Köztársaságban. Az igazságos bért – kétségtelenül természetjogi követelés – az arra tárgyilag hivatott szervnek a sok egyéni szempontot tekintetbe véve, más- és másképpen kell kiszámítania. Az egyházi tanítóhivatal sem közölhet minden egyes erkölcsi probléma megoldására pontos utasításokat. A születésszabályozás kezelésében p.o. a Zsinat egyértelműen csak az abortuszt és a csecsemőgyilkosságot marasztalta el, mint ami az emberi erkölcsiséggel összeegyeztethetetlen. Ugyanakkor utalt az emberi méltóságra és a személyes szeretetre, mint mindig tekintetbe veendő tényezőre hivatkozott. Hozzáfűzte még, hogy amit az utóbbi években, a születésszabályozás más módozatait illető vitáiból az egyházi tanítóhivatal, „az isteni törvény feltárásában” magáévá kíván tenni, azt a népeseledést, a családot és születés kérdését tanulmányozó pápai bizottság együttműködve a többi – még profán – tudományokkal is, gondosan mérlegelje.¹⁰ Senki sem láthatja ebben az Egyház ítélőképessége hiányának jelét, hanem új tanújelét annak, milyen komolyan veszi az alapelvet: a cse-

lekvés milyenségét a lét mikéntje szabja meg; és hogy azok az erkölcsi utasítások méltók az emberhez, és Isten szándéka szerint valók, amelyek rásegítik az embert, hogy – Krisztus üdvözítő tettétől megváltva – emberré, Isten teremtményévé és Isten képmásává legyen.

*

A kör igen tágas volt, amelyet gyors léptekkel kellett bejárnunk. Összefoglalásul hadd említsek néhány tételt, hogy azok az előadás egyéb tartalmával együtt megadják a vita alapját.

1) A morálteológia jelenlegi meggondolásai nem opportunisták jellegűek és nem számítanak a tömeg tetszésnyilvánítására, hanem a megváltott embernek korunkban megalapozott segítséget akarnak nyújtani, hogy keresztény hivatását betölthesse.

2) Ezen fáradozásoknak nem lehet a szemére vetni, hogy ellenkeznek a Biblia és a hagyomány megállapításaival és tiszteletlenek az egyházi tanítóhivatal iránt – hacsak nem hódol valaki a meghaladott biblicizmusnak, vagy össze nem téveszti a hagyományt a merevséggel, illetve nem lát tévedhetetlen döntést minden egyes egyházi megnyilatkozásban.

3) Az egyes emberek lelkiismeretéhez intézett erkölcsi tanítás, amely felelősségteljes döntést bíz az egyénre, nem a végletes szituációs-etika¹¹ receptje szerint jár el, hanem tiszteletben tartja a Biblia és a hagyomány megállapításait a lelkiismeret méltóságáról és jelentőségéről. A lelkiismeretre hivatkozás pótolhatatlan gátat vet a modern eltömegesedésnek, amely szólamoktól és előregyártott megoldásoktól engedi irányítani magát. Természetesen az eddigi túlnyomóan külső törvény-előírással irányított erkölcsiség korszaka után komoly törekvés és nagy türelem kell ahhoz, hogy a közösség tagjait Isten fiainak szabadságára ránevelhessük.

4) A mai morálteológiában a Zsinat megállapítása él elevenen, miszerint az Egyház nincs abban a helyzetben, hogy az erkölcsi életalakítás minden új és nagyon konkrét kérdésre azonnal és végérvényesen felelni tudna, és hogy nem egy tárgyi kérdésben a profán tudományokat is meg kell hallgatni. Az Egyház eme önkorlátozása mutatja, mennyire számot vet saját helyzetével és mennyire őszintén óhajt dialógust folytatni a mai világgal. Eközben, mint az örökévaló igazság és a valódi emberkép őre, kötelessége itt-ott közérthetően megmondani, hogy a felajánlott megoldások nem felelnek meg a kinyilatkoztatásnak és az emberi méltóságnak.

5) Az „új morál”, mely valójában messzemenő értelemben csak visszatájékozódás az örökérvényű normákhoz és utasításokhoz, reméli, hogy Isten népében valódi önkéntességet ébreszthet az ember autonómiájára abban a tekintetben, hogy Istenre irányuló túlvilági beállítottságában – kegyelmében bízva – felelősséggel kell életét megvalósítania.

6) A roppant feladatot, mely most az Egyházra hárul, csak az elmélet és a gyakorlat együttműködésével – a lelkipásztoroknak a teológusok munkájára való hallgatásával lehet elvégezni, valamint ha a teológusok is kiértékelik a lelkipásztorok tapasztalatait. Vezércsillagunk a Lelkipásztori Konstitúció két bevezető szava legyen: *gaudium et spes*, öröm és remény.

Jegyzetek a 106. oldalon.

JEGYZETEK

- ¹ „Gratia praesupponit naturam”, *Ratzinger J. – Fries H.* szerk.: Einsicht und Glaube. Freiburg i. Br. 1963², 162. |49
- ² Vö. *Böckle F.*: Gesetz und Gewissen, Luzern–Stuttgart 1965,
- ³ *De spiritu et littera* XII,22
- ⁴ *Ratzinger* i.m. 159.
- ⁵ *STh* I.II q 19,5
- ⁶ Die Gewissensfreiheit der Christen, *Schweizerische Rundschau* 64 (1965) 210
- ⁷ Vö. *Wikenhauser A.*, Die Offenbarung des Johannes, Regensburger Neues Testament Bd.9, 1959³, 112.
- ⁸ Vö. *Schüller B.*, Wieweit kann Moralthologie das Naturrecht entbehren? *Lebendiges Zeugnis*, Paderborn 1965 1/2, 52.
- ⁹ *Schüller B.*, i.h.57.
- ¹⁰ E szöveg még a *Humanae Vitae* enciklika megjelenése előtt íródott, ezért történik csak a Zsinatra hivatkozás(A kiadó megj.)
- ¹¹ A végletes szituációs etika egyáltalán tagadja az általános normák jogosultságát, szerinte a szituáció szabná meg a normát. A keresztény szituációs etika lehetőségeire és hatáira vö. *F. Böckle*, A morálteológia alapfogalmai, Bács, 1975, 71-73.(A kiadó megj.)

RUDOLF SCHNACKENBURG

TÉVESEN
ÉRTELMEZTÜK EDDIG
A BIBLIÁT?

Az adott témamegjelölés azokat az ellenvetéseket és szemrehányásokat érinti, amelyeket számos pap – titokban vagy nyíltan – felró a modern exegézisnek. Az az ellenérzés búvik emögött, ami emberileg érthető: „megtanultam” a teológiát, és most az egész túlhaladott, sőt téves lenne? Az Egyház mindig hagyománytisztelő volt, ezért lehetetlennek tűnik olyan töréses változás, mely hagyományos nézeteket radikálisan megkérdőjelez, sőt teljesen elvet. Ma mintha azt kívánnák tőlünk: égesd el, amit eddig imádtál, és imádd, amit eddig égettél. Nem támadták-e legélesebben korábbi katolikus exegeták, hogy forrásokot és rétegeket különböztethetünk meg Mózes öt könyvében – és ma nem fogadjuk-e el ezeket csaknem mindegyikük? Nem védtük-e eddig az események történelmiségét, még az ószövetségi csodák esetében is – és nem úgy értelmezzük-e ma egyeseket, mint irodalmi kifejezésformákat és műfajokat? Nem küzdöttünk-e egy évtizeddel ezelőtt még minden olyan kísérlet ellen, mely ezt vagy azt mítosznak akarta nyilvánítani – és nem halljuk-e ma, hogy a „mítosztalanítást” nem lehet elkerülni? Még Jézus szavait is rostába vetik és nem vonakodnak jónéhány kifejezést az evangélistáknak tulajdonítani, sőt beszélnek olyan megfogalmazásokról, melyeket a közösség formált ki – olyan fogalom ez, mely korábban csak a formatörténeti módszer radikális képviselőinek volt fenntartva. Annak a rossz érzésnek, mely sok papot – nemcsak öreget – eltölt, tényét fel kell fednünk, hogy a címben jelzett kérdésnek felháborodást keltő csengését és minden érzelmi mellékszövegét kellően érzékeljük.

Más szempontból is észlelhető rossz érzés, mely számos papot, különösen fiatal teológust elfog: Egyházunk – a szentírástudományt sem kivéve – állandó visszavonulásban

van. Egykor az Egyház megvédte a teremtéstörténet szószent értelmét Galileivel szemben – ma ott tartunk, hogy az Egyháznak tiszteletnyilvánításban kellene részesítenie Galileit. Félévszázaddal ezelőtt szenvedélyesen elutasítottuk a racionalista bibliakritika állításait, a Commissio de re biblica határozataival anatómát mondott azokra s felhasználásukat tiltotta katolikus kutatóknak – most pedig az Egyház azokat a dekrétumokat hallgatólagosan visszavonta, sőt a kritikai iskola tételeihez közeledett. Miért kell mindig „utánasántikálnunk” és közben minden hitelünket elveszítenünk?

Hadd mondjuk ki azt is, hogyan vélekedik sok pap, nem utolsó sorban a ma nyugtalankodók és konzervatív módon gondolkodók, arról az exegézisről, melyet tanulmányaik során hallgattak: tisztára nyelvészeti szövegmagyarázat volt, száraz és üres, igehirdetésük számára semmit sem nyújtott. Panaszkodnak, hogy azokról a teológiai felismerésekről és izgató kérdésekről mitsem hallottak, amilyenekkel a fiatal káplánok ma tele vannak, s talán fiatalos heveséssel, kihívóan emlegetnek. Lépést tartani itt már nem tudnak, s kellemetlenül érzik, hogy voltaképpen előről kellene kezdeniük, sokat kellene tanulniuk, de ehhez sem idejük, sem erejük nincsen. Így tehát megállapítható, hogy a régebbi exegézis nem volt valami fényes és minden tekintetben kielégítő. A katolikus szentírástudomány bibliaértelmezési normái alapvetően nem változtak, de alkalmazkodóbbak lettek és könnyebben hajlanak szabad nézetek felé.

Röviden azt mondhatjuk, hogy a sokáig alkalmazott értelmezés nem volt hamis, csak egyoldalú és nem elégséges. Biztosítani akarta a történelmi mozzanatokat (apologetikai irányzat) és filológiaiilag pontosan akarta magyarázni a szövegeket (tudományos irányzat), ám ez a hitvédelem gyakran nem volt meggyőző, a merő nyelvelemzés pedig termé-

ketlennek bizonyult. Nem ismertük fel a szentírási szerzők célkitűzéseit, valamint íásaik tulajdonképpen mondanivalóját és tartalmát, a kinyilatkoztatási jelleget és az igehirdetői szándékot. Ezt a kritikát *A. Bea* bíboros tette közzé egyik, a bibliatudomány helyzetéről írt programadó cikkében.¹

Ne álljunk meg általános megállapításoknál, hanem konkrétan világítsuk meg a mai problematikát egyes kérdésekben. Közben majd kiviláglik: ami egyik oldalon veszteségnek látszik – ti. nagyobb bizonytalanság a történelmiség megítélésében –, az a másik oldalon nyereség: teológiailag újra hozzáférhető lesz a Biblia, különösen az Evangéliumok, és bőven gyümölcsöztethetjük igehirdetésünk számára.

1. Jézus szavai

Az ősegyházban az életalakítás szempontjából Jézus szavai fontosabbak voltak, mint tettei, jóllehet ezek a szóban adott kinyilatkoztatást kísérik, megvilágítják és Jézus igehirdetésének esemény-jellegét emelik ki. Nem kevés keresztény úgy gondolja: elég, ha Jézus eredeti szavainak birtokában vagyunk, pontosan úgy, ahogy elhangzottak (ipsissima verba Domini), ezekből már világosan felismerjük örömhírét és tanítását. Elég azonban egy pillantást vetnünk a szinoptikus evangéliumokba, és be kell látnunk, hogy az evangélisták Jézus szavait nagyonis különbözőképpen adják vissza és összefüggésükben gyakran különféleképp értelmezik. Jézus szavai értelmezésre szorultak, és az ősegyház, amikor továbbadta, máris értelmezte őket – ami az igehirdetés kikerülhetetlen feladata.

Sok más példa helyett említsük és világítsuk meg itt Jé-

zusnak döntően fontos szavait: az Eucharisztia ún. „alapítási ígéit”. Ezek a szavak, melyek alapvető kihatásúak az Egyház életére, kezdet óta mindvégig, egyszeri esemény kapcsán kerülnek előadásra, nem lehet tehát különböző alkalmakra elosztani őket. Négyféle alakban maradtak reánk: a három szinoptikusnál és Pálnál (1 Kor 11, 23-25). A négy leírás közül egyik sem egyezik meg teljesen a másikkal, bár Márk és Máté illetőleg Lukács és Pál közelebb állnak egymáshoz. Hagyjuk figyelmen kívül az eltéréseket e párokon belül, s csak a következő különbségeket vegyük szemügyre:

a) Márknál és Máténál a kehelyformula így hangzik: „Ez az én szövetségvérem, mely sokakért kiontatik” (és Máté még hozzáteszi: a bűnök bocsánatára), Lukácsnál és Pálnál: „Ez a kehely az új szövetség az én véremben”. Márk és Máté visszatekintenek a Sinainál kötött szövetség áldozatára, ott ugyanez a kifejezés található: „a szövetségnek a vére” (Kiv 24, 8). A kehely, melyet Jézus a tanítványoknak nyújt, visszamutat az Ószövetségre: Jézus vére, melyet a kereszten kiont s melyet a tanítványok az utolsó vacsorán elfogadnak, a sinai áldozati állatok véréhez hasonlóan az engesztelődés eszköze és a szövetségkötés jele. Jézus áldozati halála típuszerűen beteljesíti azt, amire az áldozati állatok utaltak és létrehozza azt a végidőre mutató (eszkatologikus), tökéletes szövetséget, melyet a régi – tökéletlenül – csak előre jelzett. Lukács és Pál az „új szövetség” említésével Jeremiás jövendölését idézi, mely Istennek új szövetségét ígéri, melyet nem úgy köt az Úr, mint az ősatyákkal, hanem új módon: Szívükbe fektetem és lelkükbe írom törvényemet: így Istenük leszek, ők meg az én népem (Jer 31, 31 kk.). Ez a próféta által ígért szövetség válik valóra Jézus vérében; mintegy az eszkatologikus jövőre mondtak valósulnak már most meg. Láthat-

juk, mindegyik elbeszélésnek más és más a teológiai vonatkozása, de egy gondolat felé tartanak: itt is és ott is, az önmagán túlmutató sinai szövetség és a jelenvalóvá váló eszkatologikus szövetség találkozási pontja felé.

b) Márk és Máté azt mondja Jézus vérééről, hogy „sokakért kiontatik”, Máté még megvilágítja: „a bűnök bocsánatára”. Ez utalás Isten engesztelő szolgájának megjövedülésére (Iz 53, 11), aki helyettesként adja oda életét „sokakért”, azaz az emberek összességéért, a világ népeiért. Lukács ehelyett azt mondja a kehelyről illetve a vérről: „mely érettetek kiontatik”. Pálnál ez a hozzátétel nincs meg, de a kenyér változatában mondja: „a test, mely értetek adatik”. Ez nem akarja leszűkíteni Jézus testének és vérének engesztelő és áldó szerepét csupán az apostolokra, hanem a mindenkor lakomán résztvevőkre terjeszti ki: Az általános engesztelő erő az eucharisztikus adományok elfogadóinak jut osztályrészül és számukra lesz gyümölcsöző. Ez a meghatározás önmagában mindenesetre félreérthető vagy tökéletlen volna, de Máté és Márk párhuzamos hagyományából minden kétséget kizáróan kiderül, hogy Jézus szenvedése egyetemes engesztelést szerzett, mely hozzáférhető minden nép számára.

c) A kenyérre vonatkozó formula Márknál és Máténál rövid: „Ez az én testem”. Amit Lukács és Pál hozzáfűz: „mely értetek adatik” – már a kenyérnél is világossá teszi, hogy Jézus halálra adott, a kereszten feláldozott teste az, melyben az étkezők részesülnek, ez tehát az eucharisztia mélyebb értelme szempontjából nem lényegtelen hozzátétel. Utalnunk kell még Jn 6, 51-re: „A kenyér pedig, melyet adni fogok, az én testem (húsom) a világ életéért”, mert ebben jó okkal ugyancsak az eucharisztia-formulára következtethetünk. Figyelmet érdemel az a

különbség, hogy „húst” mond „test” helyett s hozzáteszi: „a világ életéért”. Ez a kifejezőmód kiemeli Jézus testének univerzális üdvösséghezó értékét, azt, hogy minden hívőnek a valódi isteni életet közvetíti.

d) Márknál és Máténál hiányzik a megismétlésre adott megbízás, Lukács a kenyér eucharishtiájánál említi, csak Pál említi egyaránt a kenyérre és a borra vonatkozóan is. Mi a történelmi igazság? Jézus biztosan kimondta az alapító ígét, melyben a tanítványok utasítást kaptak, hogy ezt a vacsorát az ő „emlékezetére” ismételjék; enélkül az ősegház nem ünnepelte volna az eucharishtiát kezdettől fogva közösségi lakoma keretében. Márk és Máté beszámolójukban valószínűleg azért hagyták el Jézusnak ezt a megbízását, mert annak gyakorlata a közösségben úgyis megvolt. Csak arra volt szükségük, hogy megjelöljék Jézus alapító szavainak értelmét s közvetítsék az egyéb mondanivalót, amit Jézus ezen a búcsulakomán még hozzáfűzött. Pál bevette a kérdéses szavakat beszámolójába, mert éppen ezt az „emlékezést” tartotta fontosnak: Az Eucharishtiát ünneplők folyton hirdetik „az Úr halálát, amíg el nem jön”, értelmezi az apostol a későbbiekben (26. vers). Lukács meglepszik azzal, hogy a kenyér Eucharishtiájánál említi ezeket a szavakat: „ezt cselekedjétek az én emlékezetemre”, de ugyan ezt feltételezi a kehelyre vonatkozóan is, amikor így folytatja: „...a kelyhet *ugyanúgy* az étkezés után...”.

Ha áttekintjük az Eucharisztia alapításának egész, most részletezett áthagyományozását, akkor eltéréseket láthatunk a szóhasználatban, de ezek nem megmagyarázhatatlanok, nem forgatják ki a dolgok értelmét, miattuk nem kell kételkednünk magában az eseményben. Ellenkezőleg: a különböző megfogalmazások és kiegészítések révén Jézus szent cselekvésének tulajdonképpeni tartalma még érthetőbb lesz,

s egyúttal különböző szempontokból kap megvilágítást. És mit tesz az Egyház a római liturgiában? Egyik elbeszélést sem követi szolgáiban, hanem összekapcsolja, változtatásan hozza a szövegeket, megadja nekik azt a sajátos formát, melyet legalkalmasabbnak talál hívei számára és legmél-
többnek az ünnepléshez. Ezzel a döntésével sokkal jobban megértette az újszövetségi hagyományt, mint azok a keresztények, akikben rögtön meginog a hit alapja, mihelyt úgy látják, hogy Jézus beszédeinek eredeti szövegét nem őrizték meg pontosan. Feltétlenül helyes dolog a történelmi alap után érdeklődni, de nem igazolt az a törekvés, hogy Jézus szavait pontosan helyreállítsuk. Téves út az, amely úgy akar bizonyosságot szerezni a hit számára, hogy a történelmi alapokat akarja biztosítani. S mivel a modern exegézis ezt – az ősegyház felfogásával egybehangzóan – ellenzi, sok keresztény hívő és pap egyaránt megbotránkozik.

Tisztázzuk ezért még egyszer ezt a téves beállítottságot. Azelőtt azon fáradoztak, hogy bebizonyítsák: a bibliai írások a hagyományosan megnevezett szerzőktől származnak, elbeszéléseiket pedig – mint történelmileg megbízható forrásokat – a történelemtudomány szellemében használták. Így a bennük lévő állításokat egyszerűen a közvetlenül nyilvánvaló értelmük szerint lehetett felfogni, és velük történelmi adatokat és világosan megfogalmazott kinyilatkoztatott igazságokat lehetett kimutatni („bizonyítani”). Olyan történelmi és dogmatikai érveket nyertek így, melyek szilárdak, szinte megrendíthetetlenek voltak. Ma azt látjuk, hogy sok bibliai írás (még az evangéliumok is) nem a szó modern értelmében „szerzők” művei, hanem végigjárták a hagyományképződés hosszabb folyamatát, melyen a hívő közösség örködött. Meghatározott hívő nézőpontból tervezték és hívő szándék szerint adták elő. A merőben tör-

ténelmi érvek itt részben meginogtak ugyan, de a hit-alapok annál erőteljesebbek lettek, mert a hívő közösség tanúságtételére épültek. A modern teológia (nemcsak az exegézis, hanem az alapvető hittan és a dogmatika is) már nem arra törekszik, hogy az eddigi érvek helyett új alapokat keressen a „történelmi alap biztosítására” (ez a fáradozás csak azt eredményezte, hogy az Egyháznak nem ritkán fájdalmas módon „vissza kellett volnulia” a tudományok elől), hanem felismeri a „historizmus” és „szekurizmus” beállítotttságában (amely emberi, racionalista bizonyosságra törekszik) a hamis teológiai kiindulópontot. Felül kell tehát vizsgálnunk eddigi álláspontunkat és újból át kell gondolnunk olyan alapvető kérdéseket, mint kinyilatkoztatás és hit, Isten tettei és emberi történelem, hit és tudás. A „mozgásba jött” teológia magát a hívőt is megmozgatja. Nem szállít elé készen új megoldásokat, hanem azt kívánja, hogy vele tartson és hitét – anélkül, hogy az „ésszerűségről” lemondana – állandóan az Istentől mindig is megkívánt személyes döntéssel valósítsa meg.

2. Jézus cselekedetei

Mindez még érthetőbb lesz, ha Jézus tetteinek áthagyományozását vesszük szemügyre. Vessünk egy pillantást Jézus csodáira. Gyógyításai, ördögűzéseik olyan formában kerültek előadásra, ahogy az az akkori ember számára érthető volt. „Topikáról” szólnak, vagyis a csodatörténetek kifejezett formájáról. Ennek kereteihez tartoznak pl. a gyógyítás elbeszélésekben: a betegség leírása, a betegnek a gyógyítóval való találkozása, bizonyos gyógyító mozdulatok, a gyógyulás megállapítása és a tömegnek mint nézőközön-

ségnek reagálása. Az ábrázolások a beszámolók faja és kora szerint váltakoznak.

Vegyük például a Márk-evangéliumban két, régies formában leírt gyógyítást, melyeket Márk valószínűleg már másoktól vett át: ez a süketnéma meggyógyítása (7, 31-37) és a betszaidai vaké (8, 22-26). A süketnéma esetében Jézus a beteg fülébe dűgja ujjait és nyállal érinti a nyelvét – két gyógyító-gesztus az akkori népi felfogás szerint. Maga a gyógyulás természetesen parancsoló szavából származik: „effeta”, azaz: nyíl meg! A vaknál a gyógyítás fokozatosan történik. Jézus ráteszi kezét a vak szemére, megkérdezi, lát-e valamit? Az így felel: „Látom az embereket. Úgy látom, mintha fák járnának körül”. Jézus még egyszer a szenvedő szemére helyezi kezét, és a szem most már rátekin, működése helyreáll, mindent világosan lát. Itt még a parancsoló gyógyító-szó is elmarad. Ez mágikus csodagyógyításnak tűnhetne, mégis lehetetlen összetévesztenünk Jézust az ókor csodatevőivel: kivezeti a vakot a faluból, el az emberektől; ezt teszi a süketnéma esetében is. Jézus nem a szenzációt hajhássza, Isten tettét csöndben végzi el. Rendkívüli gyógyító erejét az esemény elbeszélője a rendelkezésére álló eszközökkel jellemzi, mint ahogy a másik történet elbeszélője csak Jézus gyógyító szavairól számol be. A Márk-evangélium másik vak-gyógyításánál, a jerikói vak, Bartimeus esetében Jézus csak ennyit mond: „Menj, hited meggyógyított téged!” (10, 52). A történet tulajdonképpen jelentését azonban a néptömeg adja meg, amikor a süketnéma meggyógyítása után így kiált fel: „mindent jól tesz, a süketeknek visszaadja hallását, a némáknak beszédét” (7, 37). Iz 35, 5 kk-re való utalás ez: az üdvösség idejére vonatkozó prófétai ígéretek teljesedőben vannak, Isten megszünteti az emberi fogyatékosságokat, visszaállítja épsé-

gében a teremtetést és jelszerűen bevezet az „új teremtetés”-be.

A mindenkori ábrázolás tulajdonképpen értelme akkor tárul fel előttünk, ha egyszerre figyeljük az irodalmi elbeszélés-formát, a hagyomány útjait és az evangélista célkitűzéseit. Olyan elbeszélések, mint a gerázai megszállott meggyógyítása, elveszítik visszataszító vonásukat. Arról a történetről van szó, melyben Jézus egész sereg ördögöt űz ki a szerencsétlen emberből és disznókondába küldi őket, mire a konda hanyatt-homlok a tóba veti magát és elpusztul (Mk 5, 1.20). Különösen súlyos megszállottságról van szó, az ember tombol, és erős bilincsek sem győzik megfékezni. Azt is gyaníthatjuk, hogy az eredeti beszámoló csak a tomboló örvölt meggyógyításáról szólt. A neve: „légió”, alkalom lehetett arra, hogy elgondolkodtasson a sok gonosz szellemről, akik – a kor felfogása szerint – benne laktak. Lehetséges, hogy a hagyomány-átadás további állomásain nőtt hozzá a disznók motívuma, mely ráillett a pogány tartományra és kifejezi a zsidók megvetését a tisztátalan állatokkal szemben. Tehát: népi elbeszélés ez, melyben még némi humor is van. Eseményeknek efféle kiszínezése abban az időben nem volt tiltva. Illusztráció volt és semmi több. A tanulság: az eredeti, vagyis e kibővítés előtti gondolatot kell szem előtt tartani. Itt ezt: Jézus uralkodik a gonosz minden hatalma fölött, bármekkora is az. Jézus az erősebb, aki az erőset bilincsbe veri, ő valósítja meg Isten uralmát, mely a sátán országának, minden démonjával együtt, végét veti.

Különbséget kell tehát tennünk a csodaelbeszélések körében elbeszélésforma és kinyilatkoztatás között. Nem kell az esemény történelmiségét kétségbe vonnunk, de nem is kell a leírás minden részletét hűséges történelmi adatnak tartanunk. Az ősegyházat a hit szempontjából döntő gondolat érdekelte és nem a részletek közelebbi körülményei.

A hit és igehirdetés nézőpontjából lényeges igazságok viszont ezáltal annál élesebben domborodnak ki.

3. Jézus gyermekségtörténete

Az irodalmi műfaj meghatározása a Máté- és Lukács-evangeliumban található két „gyermekségtörténetnél” is fontos. A kifejezéshez azonnal hozzá kell fűznünk, hogy a lukácsi előtörténet tényleg gyermekségtörténet, azonban különös keretet kap, mert az első részben szoros kapcsolatot teremt Keresztelő János és a Messiás-gyermek között. Párhuzamosan és zárt körben folyik az elbeszélés, a második rész pedig – Jézus születése után – Jeruzsálemre és a templomra összpontosul. Máté első két fejezetében egészen mást kínál. Ez nem Jézusnak szoros értelemben vett gyermekségtörténete, ehhez az elbeszélés túl hézagos volna. Az érdeklődés két kérdés felé fordul: Kicsoda Jézus és honnan származik? Erre világosan és nem titkolt apologetikus szándékkal adja meg a feleletet: Jézus a megígért Ábrahám- és Dávid-ivadék, a várt Messiás; Dávid városából, Betlehemből származik s már ifjúkori sorsa is azt igazolja, hogy Izrael képviselője lesz. Jézus messiás-mivoltának igazolása itt a zsidó gondolkodásmódhoz szabott és csakis zsidó előfeltétele alapján lehetséges. Olyan irodalmi műfajjal állunk szemben, mely tipikusan korhoz kötött és miliőhöz szabott.

Gondoljunk csak a genealógiára, vagy, ahogy – nem egészen találóan – mondani szoktuk: a nemzetség táblázatára. Háromszor 14 nemzedék, valószínűleg *Dávid* névének szimbolikája alapján – e név ugyanis a zsidó betűk számértéke szerint 14-et tesz ki. A felsorolás sematikus: az első periódus Ábrahám-tól Dávidig, a második Dávidtól

a babiloni fogságig és a harmadik Jézusig tart. Három egészen eltérő időtartam, melynek mindegyikébe bizony nem éppen 14 generáció fér be, egyéb pontatlanságoktól eltekintve. És ez hivatott bizonyítani, hogy Jézus a nemzedékek sorozatában, a számszimbolika szerint, a megígért Messiás, Dávid fia, amint az evangélista összefoglalásából – 1, 17-ben – világosan kitűnik. Történelmi szempontból ennek a nemzetségtáblának számunkra semmi bizonyító ereje sincs. Ehhez hasonló Pál apostolnak jónéhány, rabbinista módszer szerint vezetett, szentírásidézetes bizonyítása, melyek ma már nem győznek meg. Mindezen azonban semmi sem múlik. A keresztények Jézusba vetett Messiás-hite szilárd volt, – és erre ilyen eszközökkel akarták az evangélium-olvasókat rávezetni.

A második fejezet történeteiben ugyancsak világos, hogy egyet-mást nem történelmi szempontok szerint mond el, mint pl. a betlehemi csillagot. Még ha csodacsillag is, akkor is elidegenítő megjelenésének elbeszélése. A természettudomány alapján lehetetlen, hogy a csillag ott vonuljon a mágusok előtt Jeruzsálemtől Betlehemig és megálljon a ház fölött, melyben a gyermek tartózkodott. Kénytelenek vagyunk népies elbeszélést feltételezni, melyben a történelmi esemény már felismerhetetlen. Ezt szem előtt tartva már nem ítéltethetjük tévesnek katolikus tudósoknak azt az eljárását, hogy a mágusok megérkezése, Heródes viselkedése, a szentcsaládnak Egyiptomba való menekülése, a betlehemi gyermekgyilkosság, az Izrael országába való visszatérés és a názáreti letelepedés esetében az ábrázolás jellege után kérdeznek. Csak nem szabad elhamarkodottan mítoszról, legendáról, mondáról beszélnünk; ezek olyan kifejezések, amelyek nálunk hamis elképzeléseket ébresztenek. Újabb kutatások megállapították, hogy a zsidó midrással áll fenn

közelebbi kapcsolat, amely ószövetségi közléseket kiszínevezve, népiesen és tanulságosan ad elő. Hasonlóan a Mózes-történet és a Jákob-Izrael-történet egyes mozzanatai is így tekinthetők. Szó volt visszásságokról, melyeket Jákobnak, a tizenkéttörzsű nép atyjának el kellett viselnie rokonától, Lábántól. Jákob Egyiptomba menekült – és onnan már mint nép tért vissza – ősi midrás ez, melyet a pászka-estén elő is adtak.

Ilyen midrásokban nem annyira történelmi tényeket, hanem inkább tanulságos, színes történeteket akartak nyújtani. Ha eszerint próbáljuk meghatározni a mátéi előtörténet irodalmi műfaját, akkor más megvilágításba kerül a történelmi hűség kérdése, mint egy szigorúan történeti elbeszélésben. Ez nem azt jelenti, hogy az elbeszélésnek nem lenne semmiféle történelmi magva, de más szempont szerint írták le. „Evangélium” akar lenni, Isten üdvösségre hívó gondolatának örömhíre, melyet Jézus Krisztusban valósított meg. A zsidók közül kikerült olvasók jelentőséget tulajdonítottak annak a mozzanatnak, hogy Jézus már mint gyermek hasonló sorsra jutott, mint Jákob-Izrael, a tizenkéttörzsű nép ősatya. A pogányságból toborzódott olvasók számára pedig a csillag vezette bölcsek a nem-zsidó világ képviselői lettek. Ezekre a szempontokra, melyek jórészt élnek liturgiánkban, ígehirdetésünkben is felhívhatnánk a figyelmet. Hogy történelmileg hogy s mint bonyolódott le minden, mellékes kérdés. Ha mégis kérdeznék tőlünk – a kutatás mai állása szerint tartózkodnunk kell határozott, ilyen- vagy olyanirányú válaszadástól. Hívünk is meg kell tanulniuk különbséget tenni történelmi problémák és hit-kérdések között. Máté 2 eseményei bizonyos értelemben „előevangélium”-nek tekinthetők, amely azt tanúsítja és erősíti, hogy Jézus a megígért Messiás.

4. Jézus feltámadása, a keresztény hit kiinduló- és sarkpontja

Az egész keresztény hit azon a meggyőződésen alapszik, hogy Isten feltámasztotta a keresztfeszített Jézust és igazolta, hogy ő a Messiás és az Úr, az Isten Fia és az Üdvözítő. Jézus feltámadása az ősegyház számára sziklaszilárdan álló tény, azoknak a tanúságtétele alapján, akiknek mint Feltámadott megjelent. A mai vitákat szem előtt tartva ehhez még a következőket kell fűznünk:

a) Az ősegyház a feltámadott Úrba vetett hitét nem elsődlegesen az üres sírral igazolja, mely mint tisztán történelmi tény néma bizonyosság lenne. Erre a legkülönbözőbb magyarázatokat lehetett volna adni, mint ahogy adták is az idők folyamán: a tanítványok ellopták Jézus holttestét (vö.: Mt 28, 13, 15); a temetőkertész gyanútlanul és észrevétlenül eltávolította a tetemet (vö.: Jn 20, 13-15); vagy más félreértés van a dologban. Csak a megjelenésekkel együtt nyer az üres sír másodlagos tanúsító értéket, amit mint ilyent, történelmileg is méltathatunk.

b) A Feltámadott megjelenései a hit igazi megalapozói. Ezekről mint legelső és legértékesebb tanúságokról szól az 1 Kor 15, 5-8 felsorolása. Pál adja ezt a bizonyosságot Korintus már hívő keresztényeinek, hogy emlékeztesse őket hitükre és megstilárdítsa őket abban. Számára Jézus feltámadása az alap és biztosíték arra, hogy a hívők is feltámadnak az utolsó napon – az üdvösség kezdete, amelynek azután ki kell teljesednie.

Jó világosan számot vetnünk azzal, mik Jézus feltámadása történeti bizonyíthatóságának lehetőségei és határai. E történelmi bizonyíték azoknak tanúságtételén áll és bukik, akiknek az Úr megjelent. A tanúságtétel jellegén túl – bár-

mennyire hiteles tanúság is ez – más történeti érv nem adódik. A történész kételyének adhat hangot – annál inkább, minél szkeptikusabban néz bármilyen rendkívüli jelenséget. Mert nem szabad elfelejtenünk: Jézus feltámadása rendkívüli, sőt egyedülálló esemény, mely minden emberi tapasztalást meghalad és amit közvetlenül nem figyelt meg senki. A megjelenések kinyilatkoztató események, amelyek révén a Feltámadott bizonyos embereknek megmutatkozott. Önmaga már nem tartozik ehhez a világhoz, valami módon ki kell nyilvánítania magát a földi világhoz tartozók, az általa kiválasztott tanúk számára. Ezek számára az események titokzatosak maradnak és alig leírhatók.

c) A nehézségek, amelyek a történelmi szemléletmódnak útjába állnak, csak akkor tűnnek elő igazán, ha az evangéliumok erősen elütő beszámolóit vetjük egybe. A leírásokban feszültségek és különbségek találhatók, melyeket egyszerűen lehetetlen történelmileg elsimítani. A Feltámadott megjelenési módjával – a tanítványok előtti magatartásával –, a megjelenéseknek térben és időben való elhelyezésével kapcsolatban felmerülő ellentmondásokat végül is csak teológiaiilag lehet feloldani, ha ti. figyelembe vesszük a tudósítások célkitűzéseit és az evangélisták tulajdonképpeni szándékát. Arra kell feleletet keresnünk, hogy a tanítványok mint emberek és mint saját koruk gyermekei hogyan kísérelték meg és hogyan is tudtak tanúságot tenni a rendkívüli találkozásokról?

Mint eredményt leszögezhetjük: A Feltámadott megjelenései alapozták meg a húsvét-hitet és a Krisztus-hitet egyáltalán. A megjelenés kinyilatkoztatási folyamat, mely a földi világban ment végbe, de ugyanakkor mint a felmagasztosult, Isten transzcendens világához tartozó Úr ön-kinyilatkoz-

tatása túl is lépi, meghaladja világunkat. Ez oly esemény, mely a történelemben folyik le, mégis a jövőbeli világról tesz tanúságot; a történelmet érintő, lényege szerint azonban eszkatológikus kinyilatkoztató erejű esemény. Ezért bizonyos fokig történelmileg is megragadható azoknak az embereknek tanúskodásában, akik e megjelenésekben részesültek, végső soron mégis feladatot jelentenek a hit számára, vagyis hit nélkül lehetetlen igent mondani rá.

A feltámasztott Jézus fényében érti meg az ősegyház Jézusnak földi, emberi működését is – és ebben a fényben íródtak az Evangéliumok. Jézus szavait és tetteit a húsvét utáni hívő közösség nézőpontjából közlik, és egyúttal értelmezik is. Az Evangéliumokban történelem és hit összefonódik, az elbeszélések kivonják magukat a „csak történelmi” látás- és megítélésmód alól. Ez nem ok a nyugtalanságra (legfeljebb csak a hamis szekurizmus számára). Az Evangéliumoknak mint pusztán történelmi okmányoknak értékelése elvétí célját, jóllehet mint történelmi dokumentumoknak is megvan az értékük. A historikum mint olyan, éppoly kevésbé alapozza meg a hitet, mint ahogy Jézus kortársainak többségénél sem tudott hitet támasztani a történelmi együtt-megélés. A „hívő tanúságtétel” kategóriája (amelynek történelmi alapja van) a hívő számára kielégítő bizonyosságot ad – de ugyanakkor megköveteli saját döntését is.

5. Sugalmazás és tévedhetetlenség – Kinyilatkoztatás és hit – Exegézis és igehirdetés

Csak ha tudatában maradunk annak, hogy az Evangéliumokban *hívők* adnak képet Jézus fellépéséről és működéséről, haláláról és feltámadásáról, hogy segítséget nyújtsanak

az őskeresztény közösségeknek a hithirdetésben, hitéletükben és missziójukban, akkor értjük meg igazán, mire is valók ezek a könyvek. Az Újszövetség könyvei mind kinyilatkoztatási könyvek és hittankönyvek egyúttal. A modern exegézis felismerései arra készítetnek bennünket, hogy újból átgondoljunk olyan alapvető fogalmakat, mint kinyilatkoztatás és hit, sugalmazás és tévedhetetlenség, igehirdetés és teológia. Röviden fűzzünk még néhány megjegyzést ezekhez.

a) Gyakran hallható az az ellenvetés, hogy az itt vázolt látásmód semmibe veszi a sugalmazást. De talán túl szűk és merev az inspirációról alkotott fogalmunk. Ezért az újabb teológia – szorosan együttműködve a történetkritikai szentírásértelmezéssel – újból felvetette ezeket a kérdéseket és már ideiglenes megoldási kísérletekhez jutott.² A kinyilatkoztatásról szóló zsinati konstitúció elég szabadságot biztosít ebben. Az a sugalmazás-tan, amely úgy tartja, hogy Isten nem befolyásolja a bibliai szerzők öntevékenységet és számol a Szentírás történelemhez-kötöttségével és fokozatos kibontakozásával, elég teret ad arra, hogy figyelembe vegyük az irodalmi műfajokat és a szerzők célkitűzéseit s hogy így az ellentmondások elkerülhetők legyenek. Az exegéták már régóta úgy tartják, nem szerencsés ez a kijelentés: „a Biblia tévedés nélküli”. A zsinati határozat pedig megtartja a kifejezést, de fontos és a kérdést továbbvivő szempontot ad. Már nemcsak kizárólag ezt a negatív kifejezést alkalmazza, hanem azt mondja: „A Szentírás könyvei biztosan, hűségesen és tévedés nélkül tanítják azt az igazságot, melyről Isten *üdvösségünk kedvéért* úgy határozott, hogy a szent íráskönyvek tartalmazzák”. Ezzel világossá vált, hogy a tévedésmentesség az *üdvösségünk* érdekét szolgáló igazságra vonatkozik. A természettudományos témák bemuta-

tása függ a mindenkori szerzők gondolkodás- és látásmódjától, világképétől. Történelmi, vagy csak történelmi tényeket érintő elbeszéléseket aszerint a műfaj szerint kell megítélni, melyet a szerző alkalmazni akart. Továbbra is sugalmazott marad az egész Szentírás, minden részletében és kijelentésében, de az isteni szó egészen beletestesült az emberi szóba.

b) Hit-fogalmunkat is felül kell vizsgálnunk. Eddig túlsúlyban racionális irányú volt s ahhoz a túlon túl gyakorlatias felfogáshoz vezetett, hogy a hitet szigorúan értelmi alapon alá lehet támasztani. Tudtuk ugyan az Egyház kijelentéseiből, hogy az üdvösségre érdemesítő hit természetfölötti, Istentől származó erő, végsősoron kegyelem. A fundamentálteológiai bizonyítások során mégis azt a nézetet feltételeztük, hogy csak belátás nélküli, rosszszándékú emberek tagadják a hit igazságát. Ma már világosabban látjuk – épp annak alapján, amit a Szentírás mond a hitről –, hogy a hit a teljes ember személyes döntését és magatartását követeli meg, amely lényegesen meghaladja a merő értelmi megismerést és tudást. Az isteni kinyilatkoztatás, melyet a hitnek meg kell ragadnia és el kell fogadnia, elég világosságot nyújt az ész számára, de tartalmaz homályt is. Így mi, akiket Isten kinyilatkoztatásával megszólít, nem takaríthatjuk meg magunknak a személyes döntést.³

c) A kinyilatkoztatás és hagyomány, a sugalmazás és hit helyes értelmezése esetén jó és gyakorlati szolgálatot várhatunk a mai exegézistől. Személyes kapcsolatba hoz bennünket azzal az Istennel, aki a Bibliában kinyilatkoztatta magát, aki kinyilatkoztatását történelmi emberekre bízta. Még az eszkatologikus kinyilatkoztatás is kötött történelmileg Jézus Krisztusban, élő hagyományban kell tovább kibontakoztatnunk s minden kor emberének, kora történelmi

helyzetében közvetítenünk. A kinyilatkoztatás feltárása a tradíció fényében a teológia feladata; e munkában a tudományos exegézisnek is megvan a határozott szerepe. Az igehirdetésnek pedig az a feladata, hogy a kinyilatkoztatást érthetően közvetítse a modern ember számára, hogy megbarátkoztassa Isten igéjével, hogy a hívő így eljusson a személyes döntésig. A Szentírás ereje a vázolt kérdésektől függetlenül is, mint „Isten igéjének asztala”, közvetlenül is vallási tápláléka a hívőknek, szentírásolvasás, bibliai elmélkedés és az igehirdetés hívő befogadása révén. Nem szabad azonban előfordulnia, hogy valamiféle tudathasadás jöjjön létre a „jámbor” bibliaolvasás és a Biblia teológiai megértése, a hívő meghallgatás és annak értelmes felfogása között. Csak építse az exegéta a megértés hídjait, tárjon kapukat a homíliához és elmélkedéshez, de ugyanúgy vegye csak a fáradságot a lelkipásztor is, hogy megbarátkozzék a mai exegézissel.

Talán sikerült megvilágítanunk, hogy a mai exegézis olyan új utat kíván megnyitni, mely tárgyilag is a leghelyesebb és a Szentírás, főleg az Evangéliumok eredeti szellemének is a legmegfelelőbb. Ugyanakkor a lelkipásztornak is nyitottnak kell lennie az exegézis pozitív törekvései iránt. Ez csak úgy történhetik meg, ha konkrétan foglalkozik a szentírási szövegekkel. Aki el akarja sajátítani a Biblia ésszerű teológiai szemléletét, annak számára a továbbképzés elkerülhetetlen. Amint azt minden hivatásban és szakmában megteszik, nekünk is tovább kell képeznünk magunkat a teológiában és az exegézisben. Számos tanfolyam s egyre több könyv és írás segítheti ezt. Aki nem restelli a fáradságot, felfedezi legfontosabb kinyilatkoztatási forrásunk erejét és szépségét, és jobban megszereti a Szentírást. Ez a zsinatutáni Egyháznak is az óhaja: „A papok

„szorgalmas olvasással és alapos képzéssel mélyedjenek el a szent írásokban”, mert – Szent Jeromos egyik mondása szerint – „a Szentírást nem ismerni annyi, mint Krisztust nem ismerni”.

JEGYZET

¹ Stimmen der Zeit 79 (1953) 91-104. l.

Irodalmi Tájékoztató a 128. oldalon.

IRODALMI TÁJÉKOZTATÓ

1. Alapvető kérdésekhez

1.1 *Fritzmyer J.A.*: Die Wahrheit der Evangelien (Instruktion der Bibelkommission), Stuttgart 1965.

1.2 *Semmebroth O.* – *Zerwick M.*: Vaticanum II über das Wort Gottes, Stuttgart 1966.

1.3 *Schildenberger J.*: Vom Geheimnis des Gotteswortes, Heidelberg 1950.

1.4 *Auzou G.*: Das Wort Gottes. Einführung in die Hl. Schrift, Mainz 1959.

1.5 Diskussion über die Bibel, hgg. von *Klein L.*, Mainz 1963.

1.6 *Schnackenburg R.*: Von der Wahrheit, die freimacht, München 1964.

1.7 *Scharbert J.*: Das Sachbuch zur Bibel, Aschaffenburg 1965.

1.8 *Romaniuk K.*: Wegweiser in das Neue Testament, Düsseldorf 1965.

1.9 *Vögtle A.*: Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese I, Freiburg i. Br. 1966.

1.10 *Joest W.*, *Mussner F. u.a.*: Was heisst Auslegung der Heiligen Schrift?, Regensburg 1966.

1.11 *Bea A.*: Die Geschichtlichkeit der Evangelien, Paderborn 1966.

1.12 *Zimmermann H.*: Neutestamentliche Methodenlehre, Stuttgart 1967.

1.13 *Schökel L.A.*: Sprache Gottes und der Menschen, Düsseldorf 1968.

1.14 *Schreiner J.* – *Dautzenberg G. (Hrsg.)*: Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments, Würzburg 1969.

1.15 *Schneider G.*: Anfragen an das Neue Testament, Essen 1971.

2. Az Eucharisztia-tudósításokhoz

2.1 *Schürmann H.*: Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20, Münster i. W. 1955 (tudományos).

2.2 *Schürmann H.*: Der Abendmahlsbericht Lk 22, 7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung, Leipzig (– Freiburg i. Br.) 1960 (Rövid beszámoló).

2.3 *Betz J.*: Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter II/1: Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament, Freiburg 1964.

2.4 *Neuenzeit P.*: Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung, München 1960.

2.5 *Schürmann H.*: Das Mahl des Herrn, a szerző: Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970, c. művében 75-196. l.

2.6 *Feneberg R.*: Christliche Passafeier und Abendmahl, München 1971.

2.7 *Patsch H.*: Abendmahl und historischer Jesus, Stuttgart 1972.

2.8 *Feld H.*: Verständnis des Abendmahls (Erträge der Forschung), Darmstadt 1976.

3. Jézus csodáihoz

3.1 *Vögtle A.*: Jesu Wunder einst und heute: *Bibel und Leben* 2 (1961) 234-254.

3.2 *De Groot A.*: Das Wunder im Zeugnis der Bibel, Salzburg 1965.

3.3 *Kamphaus F.*: Die Wunderberichte der Evangelien: *Bibel und Leben* 6 (1965) 122-135.

3.4 *Haspecker J.*: Wunder im Alten Testament, (*Theol. Akademie* II), Frankfurt a.M. 1965, 29-56.

3.5 *Mussner F.*: Die Wunder Jesu. Eine Einführung. München 1967.

3.6 *Fuller R.H.*: Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung, Düsseldorf 1967.

3.7 *Kertelge K.*: Die Wunder Jesu nach dem Markusevangelium, München 1970.

3.8 *Theissen G.*: Urchristliche Wundergeschichten, Gütersloh 1974.

4. Jézus gyermekkorához

4.1 *Vögtle A.*: Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte, a szerző: Das Evangelium und die Evangelien, Düsseldorf 1971, c. művében 43-56. /1971.

4.2 *Vögtle A.*: Messias und Gottessohn (zu Mt 1-2), Düsseldorf

4.3 *Heising A.*: Gott wird Mensch (Kreuzring-Bücherei 45) Trier 1967.

4.4 *Knörzer W.*: Wir haben seinen Stern gesehen (*Werkhefte zur Bibelarbeit* 11), Stuttgart 1967.

4.5 *Laurentin R.*: Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte, Stuttgart 1967.

4.6 *Nellessen E.*: Das Kind und seine Mutter (zu Mt 2), Stuttgart 1969.

4.7 *Schürmann H.*: Das Lukasevangelium I (Kommentar), Freiburg–Basel–Wien 1969.

5. Jézus feltámadásához

5.1 *Kremer J.*: Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi (*Stuttgarter Bibelstudien* 17), 1966.

5.2 *Kremer J.*: Die Osterbotschaft der vier Evangelien, Stuttgart 1967.

5.3 *Ruckstuhl E.* – *Pfammatter J.*: Die Auferstehung Jesu Christi, Luzern–München 1968.

5.4 *Lehmann K.*: Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift, Freiburg–Basel–Wien 1968.

5.5 *Schlier H.*: Über die Auferstehung Jesu Christi, Einsiedeln 1968.

5.6 *Wilckens U.*: Auferstehung, Stuttgart–Berlin 1970.

5.7 *Rigaux B.*: Dieu l'a ressuscité, Gembloux 1973.

5.8 *Dhanis E. (ed.)*: Resurrexit. (*Actes du symposium international sur la résurrection de Jésus*), Róma 1974.

Az evangélikus teológusok idevonatkozó vitairodalmáról jól tájékozott:

5.9 *Klappert B.*: Diskussion um Kreuz und Auferstehung, Wuppertal 1967.

6. A sugalmazottság kérdéséhez és egyébek

6.1 *Rahner K.*: Über die Schriftinspiration, Freiburg i.Br. 1958 u.ö.

6.2 *Lohfink N.*: Die Irrtumslosigkeit, a Das Siegeslied am Schilfmeer, Frankfurt a.M. 1965, c. műben, 44-80.

6.3 *Beumer J.*: Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II (*Stuttgarter Bibelstudien* 20), 1966.

6.4 *Reuss J.M. (Hg.)*: Glauben heute, Mainz 1962.

6.5 *Vorgrimler H. (Hg.)*: Exegese und Dogmatik, Mainz 1962.

6.6 *Schnackenburg R.*: Schriften zum Neuen Testament, München 1971.

6.7 *Loretz O.*: Das Ende der Inspirations-Theologie. Chancen eines Neubeginns, 2 kötet (Untersuchungen und Dokumente), Stuttgart 1974/76.

6.8 *Kertelge K. (Hg.)*: Rückfrage nach Jesus, Freiburg–Basel–Wien 1974.

Beható tanulmányozásra ajánlható:

Mysterium Salutis I: Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik, *Feiner J. – Löhrer M.* szerk., Einsiedeln–Zürich–Köln 1965.

Az OPUS MYSTICI CORPORIS Könyvkiadó (Bécs) kiadványaiából:

Alois MÜLLER:

KERESZTÉNYSÉG, EGYHÁZ – ÚJ SZEMMEL

Bécs, 1970, 118 lap

E mű vezérgondolata, hogy a mai mutáció korában a változó, megújuló Egyház szeretetére csak úgy nevelhetünk, ha a nevelők: a szülők és a lelkipásztorok magukévá teszik az új szellemet. Ezért négy fontos kérdést vizsgál a zsinati teológia szellemében: Ki a keresztény? Hogyan alakul új egyházfogalmunk? Mi a keresztény élet? Hogyan viszonyuljon a keresztény a világhoz? – Idevonatkozó részletes irodalommal.

Jacob KREMER:

HOGYAN OLVASSUK A SZENTIRÁST?

Útmutatás a Szentírás helyes megértéséhez

Bécs, 1974, 76 lap

A szerző, a bécsi egyetem biblikus professzora a Szentírás olvasásához ad értékes útmutatást ebben a könyvében. A tartalomból: A szentírásolvasás alapelvei – Törekvések a Szentírás korszerű tanulmányozására – A Szentírás a modern bibliatudomány tükrében – Az Evangéliumok igazsága – A Szentírás olvasása, manapság. – A mű végén részletes Irodalmi Tájékoztatót találunk.

Franz BÖCKLE:

A MORÁLTEOLÓGIA ALAPFOGALMAI

Bécs, 1975, 95 lap

Szerzőnk, ezidőszent a katolikus morálteológia egyik nagy szaktekintélye, az erkölcsan általános, elvi alapvetését adja e könyvben, komoly bibliai megalapozással és a pszichológia újabb felismeréseinek értékesítésével. Alkalmas kézikönyvül szolgálhat a teológiai főiskolákon és szolid tájékoztatást nyújthat érdeklődő világi hívőknek.

Joseph RATZINGER:

A KERESZTÉNY HIT

Gondolatok az Apostoli Hitvallás nyomán

Bécs, 1976, 220 lap

A rangos német dogmatika-professzor egyetemi előadásait olvashatjuk, amelyekben hittudományi hallgatók előtt fejtegeti a keresztény CREDO igazságait a mai ember problémáival s gondolkodásmódjával szembesítve. Papoknak és igényes világi híveknek egyaránt szánt írás.

Rendelési cím: VERLAG OMC, A-1090 Wien, Boltzmannngasse 14.

Könyvünk

lelkipásztori továbbképző előadás-sorozat anyagát tartalmazó tanulmányok gyűjteménye. A történelmiség kérdése a vezető szempontjuk. A történelmi fejlődés és a teológia, s ebből kifolyólag a lelkipásztorkodás kapcsolatait vizsgálják. Befolyásolja-e a történelmi fejlődés a hitigazságokat, vagy csak megfogalmazásukat? Mi az örökérvényű az etikai normákban s valóban újak-e a mi erkölcsi megítélésünk szempontjai? Hogyan segít a modern bibliai exegézis az isteni Üzenet lényegének felismeréséhez? Régi kérdésekre új válaszok — új kérdésekre régi válaszok, amelyek egyaránt érdeklík a lelkipásztorokat és a világi híveket.