KARL RAHNER

A HIT ALAPJAI

KARL RAHNER

A HIT ALAPJAI

Bevezetés a kereszténység fogalmába

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST, 1983

FORDÍTOTTA

ENDREFFY ZOLTÁN

A fordítást az eredetivel egybevetette és
teológiai szempontból ellenőrizte

NYÍRI TAMÁS

NIHIL OBSTAT.
DR. JÓZSEF GIANITS, CENSOR ORDINARIUS.
NR. 704 – 17/82. IMPRIMI POTEST,
STRIGONII, DIE 27. APR. 1982.
LÁSZLÓ CARD. LÉKAI PRIMAS HUNGARIAE,
ARCHIEPISCOPUS ESZTERGOM

Az eredeti mű címe:
Karl Rahner
GRUNDKURS DES GLAUBENS

© Verlag Herder KG Freiburg im Breisgau 1976
Herder Freiburg – Basel – Wien
© Hungarian translation Endreffy Zoltán 1982

Minden jog fenntartva,
beleértve a bárminemű
eljárással való sokszorosítás jogát is.

TARTALOM

Rövidítések 9
Előszó 11

Bevezetés
1. Általános meggondolások 17
2. Előzetes tudományelméleti megfontolások 19
3. Néhány ismeretelméleti alapproblémáról 30

Első fejezet
Az üzenet hallgatója
1. A filozófia és a teológia összefonódása 40
2. Az ember mint személy és szubjektum 42
3. Az ember mint transzcendens lény 48
4. Az ember mint felelős és szabad lény 52
5. A személyes létkérdés mint az üdvösség kérdése 56
6. Az ember mint függő lény 58

Második fejezet
Az ember az abszolút titok előtt
1. Elmélkedés az „isten" szóról 61
2. Isten megismerése 68
3. Isten mint személy 88
4. Az ember viszonya transzcendens alapjához: a teremtményiség 93
5. Találkozhatunk-e Istennel a világban? 99

Harmadik fejezet
Az ember mint egész valójában bűntől fenyegetett lény
1. A tárgy és ami nehézzé teszi 109

2. Az ember szabadsága és felelőssége 113
3. Az Isten elleni döntés lehetősége 117
4. Az „eredendő bűn" 126

Negyedik fejezet
Az ember mint Isten szabad, megbocsátó önközlésének eseménye
1. Előzetes megjegyzések 136
2. Mit jelent „Isten önközlése"? 137
3. Az önközlés felajánlása mint „természetfeletti egzisztenciál" ... 146
4. A szentháromságtan értelmezéséről 154

Ötödik fejezet
Az üdvösség és a kinyilatkoztatás története
1. Előzetes meggondolások 159
2. A transzcendentalitás és a transzcendencia történelmi közvetítése 161
3. Az üdvösség és a kinyilatkoztatás történelme egyenlő terjedelmű az egész világtörténelemmel 163
4. Az általános-transzcendentális és a különös-kategoriális kinyilatkoztatástörténelem viszonyáról 174
5. A valóságos kinyilatkoztatástörténelem szerkezetéről 183
6. A kinyilatkoztatás fogalmának összefoglalása 191

Hatodik fejezet
Jézus Krisztus
1. A krisztológia a fejlődésre épülő világszemléletben 198
2. Jézus Krisztushoz való viszonyunk fenomenológiájáról 222
3. Transzcendentális krisztológia 226
4. Mit jelent az, hogy „Isten emberré lett"? 231
5. A húsvét előtti Jézus életének és halálának története (teológiai szemszögből) 248
6. Jézus halálának és feltámadásának teológiája 285
7. A klasszikus krisztológia és szótériológia tartalma, maradandó érvénye és határai 306
8. Az ortodox krisztológia új kiindulópontjainak kérdése 314
9. A keresztény ember személyes viszonya Jézus Krisztushoz 327
10. Jézus Krisztus a nem keresztény vallásokban 333

Hetedik fejezet
A kereszténység mint egyház
1. Bevezetés 344
2. Az egyház mint Jézus Krisztus alapítása 348
3. Az egyház az Újszövetségben 358
4. Elvi megállapítások a kereszténység egyházi jellegéről 364
5. Közvetett módszer annak igazolására, hogy a katolikus egyház Krisztus egyháza 369
6. A Szentírás mint az egyház könyve 393
7. Az egyházi tanítóhivatalról 402
8. A keresztény ember az egyház életében 414

Nyolcadik fejezet
Megjegyzések a keresztény életről
1. A keresztény élet általános jellemzői 427
2. A szentségi élet 436

Kilencedik fejezet
Az eszkatológia
1. Az eszkatológia megértésének feltételei 458
2. Az egyetlen eszkatológia mint egyéni eszkatológia 462
3. Az egyetlen eszkatológia mint kollektív eszkatológia 472

Epilógus: A hit rövid foglalatai

Részletes tartalommutató

Rövidítések

DS H. Denzinger–A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, 36. kiadás, Barcelona–Freiburg, 1976.

A bibliai könyvek címeinek rövidítésénél a Szent István Társulat 1973. évi Biblia-kiadásának rövidítéseihez igazodtunk.

ELŐSZÓ

Kinek szól ez a könyv? Erre a kérdésre maga a szerző sem tud egykönnyen válaszolni. Lehetetlen *egyszerre* mindenkinek mondani valamit a kereszténység fogalmáról, mert felfoghatatlanul mély titokkal találkozunk a kereszténységben, és beláthatatlanul sokfélék az emberek, akikhez a kereszténység szólni próbál. Az egyik ember túl „magasnak", túl bonyolultnak és túl elvontnak fogja találni a bevezetést a kereszténység fogalmába, a másik pedig túl primitívnek. A szerző valamelyest művelt olvasóknak szánja könyvét, akik nem riadnak vissza „a fogalom erőfeszítésétől", ezért bízik benne, hogy lesznek olyan olvasói, akik nem találják sem túl magasnak, sem túl primitívnek a könyvet.

Az itt következő fejtegetések „a reflexió első szintjén" iparkodnak maradni. Az előszóban nem szükséges aprólékos ismeretelméleti magyarázatokba bocsátkozni arról, hogy mit jelent a reflexió első szintje. Vállalkozásunk előfeltételezése nagyon egyszerű: egyrészt nem akarjuk pusztán katekizmusszerűen és hagyományos kifejezésekkel megismételni, amit a kereszténység hirdet, hanem újra meg akarjuk érteni, és fogalmi alakra akarjuk hozni üzenetét, amennyire ilyen rövid terjedelemben ez egyáltalán lehetséges; mégpedig azért, hogy a kereszténység – páratlan és egyedülálló jellegének csorbítása nélkül – elhelyezhető legyen a mai ember megértési horizontjában. Nem akarjuk azt a látszatot kelteni, mintha ilyen vizsgálódások *előtt* egyáltalán nem tudná egy keresztény, hogy mi a kereszténység. De nem tehetjük meg azt sem, hogy valamilyen önmagával teljesen megbékélt hitre támaszkodva egyszerűen megismételjük, ami úgyis megtalálható a hagyományos keresztény katekizmusokban. Célunk megvalósításához nélkülözhetetlen a fogalmi munka, és nem mondhatunk le bizonyos, viszonylag nehezen érthető megfontolásokról sem. *Másrészt* egy ilyen első bevezetés nem vállalkozhat arra, hogy kifejtse mindazokat a meggondolásokat, kérdéseket, aporiákat, amelyek nagyon is helyénvalóak a tudományelméletben, a nyelvfilozófiában, a

vallásszociológiában, a vallástörténetben, a vallásfenomenológiában, a vallásfilozófiában, a fundamentális teológiában, az exegézisben, a bibli-kus teológiában és végül a rendszeres teológiában. Ez ugyanúgy lehetetlen egy ilyen könyvben, mint az, hogy napjainkban egyetlen teológus vállalkozzék ilyen feladatra, végül és mindenekelőtt lehetetlen az olvasónak, aki ilyen bevezetést keres. Ha ezt kívánnánk meg, akkor képtelenek volnánk „számot adni reményünkről", és lehetetlen volna, hogy a keresztény ember, aki remélhetőleg olvasni fogja könyvünket, intellektuális becsületességgel vállaljon felelősséget keresztény hitéért. Ebben az esetben ismét csak az egyházi katekizmushoz utasíthatnánk az ilyen olvasót, és csak felszólíthatnánk: egyszerűen higgye a katekizmus tanítását, és így mentse meg lelkét.

Könyvünk tehát abból a meggyőződésből indul ki, és azt próbálja saját példáján igazolni, hogy egyrészt a katekizmus szintjén megmaradó egyszerű hiten, másrészt a fent említett – és más – tudományok elsajátításán kívül van még egy harmadik lehetőség is, hogy intellektuális becsületességgel igazoljuk a keresztény hitet: és ez az igazolás éppen azon a síkon történik, amelyet „a reflexió első szintjének" neveztünk. *Kell* hogy legyen ilyen lehetőség, mert a teológia szaktudósa is legfeljebb csak az egyik vagy másik szaktudományban lehet illetékes, és nem mindegyikben, holott ezek „önmagukban" kellenének egy magasabb, második vagy további reflexiós szinthez, ha a teológus tudatosan és kellő tudományossággal próbálná szembesíteni teológiáját a szaktudományok kérdéseivel és feladataival. Az ember egyébként sem úgy éli egzisztenciájának egészét és nagyobb részdimenzióit, hogy az összes mai tudomány tudatos tanulmányozására alapozná, ennek ellenére közvetett módon és egészében véve mégis felelősséget vállalhat – és kell is, hogy vállaljon – egzisztenciájának egészéért intellektuális lelkiismerete előtt. Ezek a felismerések határozzák meg könyvünk célját: hogy kifejtsük és becsületesen igazoljuk a kereszténység egészét „a reflexió első szintjén". Magának az olvasónak kell eldöntenie, hogy el is értük-e célunkat, de emellett kellő önkritikával szembe kell néznie azzal a kérdéssel is, vajon nem ő maga-e az oka, ha netán sikertelen maradt munkánk: ezt az eshetőséget sem lehet ugyanis eleve kizárni. Természetesen bízvást nevezhető „tudománytalannak" a kísérlet, hogy a reflexió első szintjén fogalmazzuk meg és igazoljuk a kereszténység egészét. De ha valaki ezen a véleményen van, meg kell vizsgálnia: egyáltalán gondolkodhat-e ma valaki egzisztenciájának egészéről másképp, mint „tudománytalanul", egyáltalán van-e értelme, hogy „tudományos" megoldásra törekedjék (úgy, ahogy megkövetelik a mai

tudományok, amelyeket már senki sem tud egymaga áttekinteni); és megfordítva: nem igényel-e ez a „tudománytalan" vizsgálódás is akkora pontosságot és akkora fogalmi erőfeszítést, hogy tudományosság dolgában méltán állítható egy sorba a különféle szaktudományokkal, amelyek „önmagukban" lényegesek volnának ugyan egy ilyen vizsgálódás szempontjából is, de mégsem alkalmasak már arra, hogy az egyes teológus vagy keresztény közvetlenül felhasználja eredményeiket, amikor megkísérli, hogy szellemileg megbirkózzék a kereszténység egészével. Olyan korban élünk, amelyben természetesen még elmélyültebben kell foglalkoznunk az egyes szaktudományokkal, bár bonyolultságuk, nehézségük és módszereik sokfélesége miatt már nem művelhetők azon a területen belül, ahol elsősorban kell igazolnia hitét az egyes kereszténynek és az egyes teológusnak. A „szakbarbárság" – önmagában jogos – jelensége megtalálható az egyes teológiai szaktudományokban is. Itt azonban kerülnünk kell ezt.

E könyv témája, a „bevezetés a hit lényegébe", már hosszú évek óta foglalkoztatja a szerzőt. Egyetemi tanárként Münchenben és Münsterben kétszer tartott róla előadásokat „Bevezetés a kereszténység fogalmába" címmel. A könyv magán viseli keletkezésének bélyegét, és ezt a jelen feldolgozás sem tüntette el: az egyes szakaszok nem sikerültek talán éppen akkorára, mint amekkora terjedelem – tárgyuk nagyobb vagy csekélyebb fontosságához mérten, illetve egymáshoz viszonyítva – megillette volna őket, mert előadásokban csak nehezen valósítható meg ez az „eszmény". Ha – másodszor – abból az általános és elvont kérdésből indulunk ki, mi mindent lehet vagy kell tárgyalni egy ilyen „Bevezetésben", akkor sokan bizonyára önkényesnek fogják találni az anyag tényleges kiválogatásának módját (jóllehet a tárgykörök kiválogatása elkerülhetetlen). Először is hiányolni lehet sok mindent, ami egyáltalán a vallási és teológiai kijelentések ismeret- és tudományelméleti lehetőségével kapcsolatos. Sokaknak talán az lesz a benyomásuk, hogy a dogmatika fontos fejezeteit – mondjuk a szentháromságtant, a kereszt teológiáját, a keresztény életről szóló tanítást, az eszkatológiát – túl röviden intéztük el. Észrevehetően nem fejtettük ki a kereszténység önértelmezésének társadalompolitikai és társadalomkritikai vonatkozását. Mindenekelőtt pedig kifogásolható, hogy a nyolcadik és kilencedik fejezet legfeljebb csak vázolja a maga tárgyát. A könyv korlátjaira vonatkozó ilyen és hasonló megállapításokra csak ez lehet a válasz: minden szerzőnek joga van a kiválogatáshoz. És a maga részéről ő is megkérdezheti: hogyan kerülhető el az ilyen vagy hasonló kiválogatás, ha egy, a témájához képest végül is

kicsiny terjedelmű könyvben a kereszténység egész fogalmába kívánunk bevezetést adni? Ha nem mennénk bele elkerülhetetlen korlátozásokba, eleve lehetetlennek vagy megengedhetetlennek kellene nyilvánítanunk az ilyen kísérletet. Bizonyára méltóbban is ki lehet dolgozni tárgyunkat, mint ahogyan nekünk sikerült. De gyaníthatólag a feladat tökéletesebb megoldása sem lenne híján azoknak a korlátoknak, amelyeket bizonyára éppúgy észre fog venni e könyv olvasója, mint maga a szerző.

A könyv keletkezése és bevezető jellege miatt a szerző feleslegesnek tartja, hogy utólag magyarázó megjegyzéseket és irodalomjegyzéket csatoljon a szöveghez. E munka keretein belül tudós fontoskodásnak érezné ezt, ami pedig távol áll tőle. Így aztán arról is lemondott a szerző, hogy utaljon idevágó saját munkáira, habár olykor az volt a benyomása, hogy ezt vagy azt a részletkérdést másutt már pontosabban és részletesebben kifejtette. Így ebbe a könyvbe bekerültek – többé vagy kevésbé átdolgozva és a nagyobb egészbe beillesztve – olyan szövegek, amelyek már máshol megjelentek: ilyen a második fejezet első szakasza (vö. K. Rahner: Gnade als Freiheit, Freiburg i. Br. 1968 [Herderbücherei 322]) és kivált a hatodik fejezetnek, a krisztológiának nagyobb szövegrészei, amelyeket részben a „Schriften zur Theologie"-ból vettünk át (az 1., 4. és 10. szakasszal kapcsolatban lásd K. Rahner: Schriften zur Theologie, V. köt., Einsiedeln 1962, 183–221. old. és XII. köt., Zürich, 1975, 370–383. old.), részben pedig a Wilhelm Thüsinggel együtt megjelentetett krisztológiából (K. Rahner–W. Thüsing: Christologie – systematisch und exegetisch, Freiburg i. Br. 1972 [= Quaestiones disputatae 55], főleg 18–71. old.). A könyv befejező szakaszában szintén egy, már megjelent tanulmányt dolgoztunk fel (vö. K. Rahner: Schriften zur Theologie, IX. köt., Einsiedeln 1970, 242–256. old.).

Egy valami bizonyára már a könyv első átlapozásánál feltűnik sok olvasónak: az, hogy állításaink bizonyítása céljából szinte sehol sem utalunk egyes bibliai helyekre. E ténynek több oka van, melyeket együtt kell tekintetbe venni. Először is, a szerző semmiképpen sem óhajtja azt a látszatot kelteni, mintha exegéta volna, és e könyvben szaktudományos értelemben vett exegézissel foglalkoznék. Mindazonáltal reméli, hogy egészében véve kielégítően ismeri a mai exegézis kérdésfeltevéseit és eredményeit, amelyeket a jelen könyv céljának és sajátosságának megfelelően itt ismertnek kell feltételeznie. Egyébként maga az olvasó is elsajátíthatja – könnyen hozzáférhető szaktudományos és népszerűsítő irodalom segítségével – azt az exegetikai anyagot, amelyet itt ismertnek kell vennünk, ha nem akarjuk, hogy a könyv parttalanná váljék vagy

elveszítse azt a sajátosságát, hogy bevezetés a kereszténység fogalmába. A kereszténység kétségtelenül olyan vallás, amely bizonyos, egészen meghatározott történeti eseményeken alapul. A hatodik fejezet, amely az anyagnak csaknem egyharmadát teszi ki, hosszúságával bizonyítja, hogy a szerző tisztában van a kereszténység történelmiségével. És ezeket a történelmi eseményeket a „forrásokból" kell kinyomozni. De amikor első bevezetést kívánunk adni a kereszténység fogalmába, akkor elvégzettnek tekinthetjük a források eredeti és kritikai vizsgálatát. Arra kell és lehet szorítkoznunk, hogy röviden — de lelkiismeretesen — beszámoljunk az eredeti forráskutatásnak azokról az eredményeiről, amelyeket a rendszeres vizsgálódás felhasználhat. Ha ennél többet akarnánk, akkor az nem alapos exegetikai munka lenne, hanem csak általudományos fontoskodás, ami senkinek sem jó. Végtére a meghatározott fogalmi apparátussal dolgozó rendszeres teológia semmiképpen sem tekinthető pusztán az exegézis és a biblikus teológia problematikus függelékének. Ha a kettőt nem lehet egyetlenegy könyvben kifejteni, akkor helyesebb és becsületesebb, ha a látszatát is kerüljük annak, hogy egyszerre mindkettőt tárgyaljuk.

Mivel a jelen munka bevezetés kíván lenni, az olvasó nem számíthat arra, hogy e könyvben meg fogja találni a szerző eddigi teológiai munkásságának összefoglalását. E munka nem ilyen összefoglalás és nem is akar az lenni, habár ez a bevezetés, témájánál fogva, átfogóbb és rendszeresebb, mint a szerző eddigi teológiai publikációi.

A könyv elején levő rövid tartalomjegyzéket kiegészíti a könyv végén levő részletes tartalommutató. A rövid tartalomjegyzék gyors áttekintést ad a könyv egészéről; a hosszabbik részleteiben világítja meg a vizsgálódás gondolatmenetét, és ennyiben tárgymutató is.

A szerző e könyv hosszú története során sokféle segítséget kapott. Itt már nem sorolhatja fel név szerint mindazokat, akik ezekben az években Münchenben és Münsterben segítségére voltak. De Karl H. Neufeld és Harald Schöndorf rendtársaimon kívül két nevet külön is ki kell emelnem. Elisabeth von der Lieth (Hamburg) és Albert Raffelt (Freiburg i. Br.) az előadások eredeti szövegének elrendezésével és megrövidítésével igen nagy segítséget nyújtott a szöveg végső szerkesztésének munkájában. Mindkettőjüknek szívből köszönetet mondok.

München, 1976 júniusában

KARL RAHNER S. J.

BEVEZETÉS

1. Általános meggondolások

Ez a könyv megkísérel *bevezetést* adni *a kereszténység fogalmába.* Tehát először is csupán *bevezetésről* van szó és nem többről. Egy ilyen vállalkozás magától értődően közelebb áll a hittel kapcsolatos személyes döntéshez, mint egyéb tudományos vagy teológiai közlemények, illetve egyetemi előadások. Mégis értelmi megfontolások keretén belüli bevezetést kíván adni, és nem közvetlen vallási épülést, habár nyilvánvalóan igen nehéz probléma, hogy milyen viszonyban van a szellem és az értelem teológiája a szív, a döntés és a vallásos élet teológiájával. Másodszor, az a célunk, hogy a *kereszténység* fogalmába vezessük be az olvasót. Ehhez mindenekelőtt feltételezzük a magunk személyes keresztény hitének létét, rendes egyházi alakjában, és – harmadszor – ezt próbáljuk a *fogalom* szintjére emelni. A „fogalom" szóval arra akarunk rávilágítani, hogy itt – Hegellel szólva – „a fogalom erőfeszítéséről" van szó. Ha valaki eleve csak vallási buzdítást igényel, és idegenkedik a türelmes, fáradtságos, unalmas gondolkodás erőfeszítésétől, jobban teszi, ha bele sem kezd ebbe a vizsgálódásba.

Ez a bevezetés a dolog természeténél fogva kísérlet; hogy némiképpen sikerülni fog-e és egyáltalán sikerülhet-e, nem lehet előre tudni, mert az eredmény e sorok olvasójától is függ. Aki keresztény és keresztény akar lenni, annak ez nem egy tetszés szerinti téma a sok lehetséges teológiai részletkérdés közül, hanem saját egzisztenciájának egészét érintő kérdés. Természetesen meg kell majd mutatnunk – és ez könyvünk egyik visszatérő motívuma –, hogy anélkül is lehet valaki keresztény, hogy megfelelő tudományossággal átgondolta volna kereszténységének egészét, s ezért – mivel erre nem képes és ennélfogva szüksége sincs rá – nem vádolható intellektuális tisztességtelenséggel sem.

A keresztény ember számára végül is egész egzisztenciáját jelenti a

kereszténysége. És ez az „egész" annak a Valakinek mérhetetlen mélységeibe vezet, akit Istennek nevezünk. Ha ilyesmire vállalkozik valaki, ott állnak előtte a nagy gondolkodók, a szentek és végül Jézus Krisztus; feltárulnak előtte a létezés mélységei; maga látja be, hogy nem gondolkodott eleget, nem szeretett eléggé, nem szenvedett eleget.

Az idők folyamán újból és újból történtek kísérletek arra, hogy *egyetlen egészként* mutassák be a kereszténységet, a keresztény hitet és életet — ha csak az elméleti gondolkodás szintjén is. Ilyen kísérlet a keresztény hit és létfelfogás rövid megfogalmazására minden egyes hitvallás, kezdve az apostoli hitvallástól egészen VI. Pál pápa „Isten népének Credo-ja" című írásáig; tehát minden hitvallás bevezetés — bár nagyon rövid bevezetés — a kereszténységbe vagy a kereszténység fogalmába. Szent Ágoston *Enchiridion de fide, spe et caritate* című írása, Szent Bonaventura *Breviloquium*-a, Aquinói Szent Tamás *Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum* című műve lényegét tekintve szintén azt kísérli meg, hogy viszonylag röviden áttekintse a kereszténység egész lényegét.

De a kereszténység egészének átgondolását újból és újból el kell végezni. Ez az átgondolás mindig részleges, mivel magától értődik, hogy a reflexió általában, kiváltképpen pedig a tudományos-teológiai reflexió sohasem meríti és nem merítheti ki azt az egész valóságot, amit hitben, reményben, szeretetben, imádságban realizálunk. És éppen ez fog majd állandóan foglalkoztatni: hogy tartós, megszüntethetetlen különbség van a létezés eredeti keresztény megvalósítása és a rá irányuló reflexió között. E különbség megértése kulcsfontosságú ismeret, mellőzhetetlen előfeltétel, hogy egyáltalán bevezetést adhassunk a kereszténység fogalmába.

Mindent összevetve, csupán azt az egyszerű kérdést akarjuk átgondolni: „Mit jelent kereszténynek lenni, és hogyan valósíthatja meg ma valaki intellektuális becsületességgel kereszténységét?". A kérdés a keresztény lét tényéből indul ki, még ha napjainkban nagyon különböző is minden egyes kereszténynek a kereszténysége, aszerint, hogy ki-ki a személyes érettség milyen fokára emelkedett, milyen a társadalmi és vallási helyzete, milyen személyiségének pszichikai alkata stb. Itt azonban keresztény voltunknak erre a sajátosságára is reflektálnunk kell, és ezt is igazolnunk kell igazságérzékünk előtt, amikor számot adunk „reményünk alapjáról" (1 Pt 3,15).

2. Előzetes tudományelméleti megfontolások

A II. vatikáni zsinat előírása a teológiai bevezetésről

Azt a kérdést, hogy mi a lényege és mi az értelme a „kereszténység fogalmába való bevezetésnek" mint a teológián belüli alapvetésnek, a II. vatikáni zsinatnak a papnevelésről szóló határozata tűzi elénk. A határozatban ez áll:

„Az egyházi tanulmányok új szabályozásánál elsősorban arra kell ügyelni, hogy a filozófiai és teológiai tárgyakat jobban egyeztessék, és egységesen arra irányítsák, hogy a hallgatók lelkében mind jobban és jobban feltáruljon Krisztus misztériuma, amely az emberiség egész történelmét átjárja, szüntelenül hat az egyházban, és főként a papi szolgálat által fejti ki hatásait.

Az egyházi tanulmányokat tehát egy elegendő időt igénybe vevő alapvetéssel kell kezdeni, hogy már az oktatás kezdetén rávezethessék a hallgatókat erre a szemléletre. A teológiai tanulmányoknak ebben a bevezetésében úgy kell előadni az üdvösség misztériumát, hogy a hallgatók felfogják az egyházi tanulmányok értelmét, rendjét és lelkipásztori célját; segítséget kapjanak, hogy a hitre tudják építeni és a hit szellemével töltsék el egész életüket, és megerősödjenek abban, hogy személyes odaadással és örvendező lélekkel vállalják hivatásukat." (Optatam totius 14).

A határozat a filozófia és a teológia belső egységét követeli. Az ilyen teológiai oktatásnak tehát az a fő feladata, hogy Krisztus misztériumát helyezze az egész teológia középpontjába. A teológia egészét egy elegendő ideig tartó *hittudományi alapvetésben* kell megismertetni a teológushallgatóval, és úgy kell kifejteni Krisztus misztériumát, hogy a hallgató már a teológiai képzés kezdetén világosan lássa a teológiai tanulmányok értelmét, felépítését és pasztorális célját. Az alapvetésnek segítenie kell a hallgatót, hogy hitből fakadó személyes és papi életét jobban megalapozza és a hittel jobban összhangba hozza. Ez a jelentősége ennek a bevezetésnek a hallgató keresztényi, valamint teológiai és papi egzisztenciája szempontjából.

Most pedig az a kérdés: van-e valamilyen tudományelméleti alapja egy ilyen bevezetőnek mint sajátos, önálló, tudományosan igazolható teológiai diszciplínának — vagy csupán kegyes bevezetés-e a teológiába általában? Ha van ilyen alap, akkor ennek kell meghatároznia egy ilyen hittudományi alapvetés sajátos tárgykörét és konkrét formáját, és ebben az esetben ennek már nemcsak a papnevelés szempontjából van jelentősége.

A XIX. századi „teológiai enciklopédia"

Tárgyunk szempontjából még mindig nem érdektelen a XIX. században eltervezett enciklopédia. Ezt nem csupán az egész addigi teológiai tudás gyűjteményének és tárházának szánták, hanem az elejétől kezdve újból ki akarták fejteni ezt a tudást egységes módon. Megemlíthetjük Franz Anton Staudenmaier tübingeni teológust. Az ő 1834. évi „Enciklopédiája" szerint ez a diszciplína „az egész teológia rendszeres vázlatát" és „konkrét eszméjének tömörített kifejtését" adja „összes lényeges meghatározását tekintve". Ezt írja: „Mert miképpen az emberi szellem organikus, és eleven erők rendszere, ugyanúgy a tudományban is organizmust, rendszert akar látni, és nem nyugszik, amíg szervező tevékenységével létre nem hozza a lényeges tartalmi elemek szisztematikus összefüggését. Az enciklopédiában éppen egy tudomány különböző részeinek szisztematikus összefüggése tárul föl, a tudomány alapfogalmait követő rendben." Staudenmaier szerint az enciklopédia a teológia összes részének szükségszerű és szerves összefüggését fejti ki, és ezáltal igazi tudományként mutatja be, mivel egyes ágainak egységeként és totalitásaként fogja fel a teológiát. A teológia valódi organizmus, önmagában hordja életének elvét.

Tehát a teológia eredendő egységéből akarták megérteni a teológia különböző diszciplínáit, továbbá a teológia és filozófia, az ész és a kinyilatkoztatás ugyancsak eredetinek gondolt összetartozásából akarták megmagyarázni különbözőségüket (ezért vezeti be valóban az egészet a kinyilatkoztatás filozófiája). Így kívántak eljutni a teológia voltaképpeni tárgyához és a tárgyhoz illő bevezetést adni.

Hasonló elgondolásokat találhatunk például Johann Sebastian Dreynél vagy akár már Schellingnek 1802-ből származó *Előadások az akadémiai tanulmányok módszeréről* (Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums) című művében.

A gyakorlat természetesen nem sok jelét mutatta az enciklopédikus teológiai bevezetés nagyszerű alapgondolatának. Mert amikor a teológia tárgyát ténylegesen kifejtették, a teológia tartalmi diszciplínáinak tartották fenn a kinyilatkoztatás tartalmát, formális alapvetésének pedig csak ama kérdés tárgyalását hagyták meg, hogy honnan meríti a teológia az anyagát, hogyan formálja tudománnyá, hogyan értelmezi szubjektíven: emiatt viszont maga ez az enciklopédia vált lehetetlenné, mert elvesztette minden kapcsolatát saját voltaképpeni tartalmával. Az enciklopédiából lényegében kezdőknek szánt áttekintés lett, mely a teológiai szakok tény-

leges művelésébe vezette be az olvasót. De az ilyen enciklopédia lényegében felesleges, mert az egyik olvasónak túl általános és érthetetlen, a másiknak pedig nem mond semmi olyat, amit ne kellene még egyszer előadni az egyes diszciplínák bevezetésénél.

A hittudományi alapvetés megokolásában joggal hivatkozunk tehát a XIX. század teológiai enciklopédiájának eredeti céljára, tényleges megvalósítását azonban nem követhetjük. A tudományelméleti megalapozás kérdését pedig újból fel kell vetnünk, különös tekintettel a teológiának és címzettjének mai helyzetére.

A mai teológia címzettje

Aki ma teológiai tanulmányokba fog — és itt nemcsak a papi hivatásra készülőkről van szó —, annak általában nem olyan magától értődő a hite, mint régebben, amikor a hitet homogén, mindenkit magába foglaló vallásos környezet támasztotta alá. Az ifjú teológusnak is sebezhető, kétségektől kikezdett hite van, amelyért mindig újból meg kell küzdenie, amelyet még ki kell alakítania és ezért egyáltalán nem kell szégyenkeznie. Bízvást bevallhatja ezt a számára eleve adott szituációt, mivel olyan szellemi környezetben él vagy akár olyan környezetből származik, amelyben a kereszténység már nem magától értődő és nem vitathatatlan.

A teológusnak még harminc-negyven évvel ezelőtt is — amikor én magam is teológiát tanultam — magától értődő volt a kereszténység, a hit, saját vallási egzisztenciája, az imádság és az a szilárd elhatározása, hogy a szokásos papi életmóddal szolgálja az egyházat. Tanulmányai közben azután felmerültek talán bizonyos teológiai problémák; az is lehet, hogy eközben nagyon alaposan, pontosan és kritikusan átgondolta a teológia minden egyes kérdését, ám mindezt olyan magától értődő kereszténység támasztotta alá, amely egy magától értődő keresztény környezetben folyó ugyanolyan magától értődő vallásos nevelés gyümölcse volt. Hitünket lényegesen meghatározta egy egészen sajátos szociológiai szituáció is, amely akkor támaszt adott, de ma már nem áll fenn.

Ez azt jelenti a teológiai tanulmányok szempontjából, hogy a főiskolai — egyetemi oktatásnak számolnia kell ezzel a szituációval. Súlyos hibát követnek el tehát a teológiai professzorok, ha abban látják legfőbb feladatukat, hogy már a kezdet kezdetén demonstrálják tudományos felkészültségüket és az ifjú teológusokat elbűvöljék szaktudományaik problémáival. Ha a teológushallgató hite napjainkban kritikus helyzetben van, akkor

a teológiai tanulmányok legelső szakaszának az a feladata, hogy amennyire lehetséges, segítsen a hallgatónak becsületesen megbirkózni hitének ezzel a kritikus helyzetével. Ha figyelembe vesszük a mai teológushallgató személyes helyzetének két említett sajátosságát, ha az a véleményünk, hogy erre a helyzetre többek között épp a teológiának kell reagálnia, mégpedig rögtön a kezdet kezdetén, akkor ki kell jelentenünk, hogy a konkrét szaktudományok, ahogyan ezeket ma előadják, önmagukban nem végzik el ezt a feladatot. E tudományok túlságosan is öncélúak, túlságosan is specializáltak és szétforgácsoltak, semhogy valóban képesek volnának kielégítő választ adni a mai teológushallgató személyes élethelyzetére.

Ám egy ilyen „hittudományi alapvetés" szükségességét nemcsak a külső helyzet indokolja, hanem egy még fontosabb körülmény, amely meghatározza, mit is kell nyújtania voltaképpen egy ilyen „alapvetésnek" a reflexió első szintjén. Ezt az első reflexiós szintet (amelynek lényegét kifejtjük majd még világosabban) megköveteli a teológiai tudományok pluralizmusa, amelynek következtében már nem lehet ezeket adekvátan egyesíteni. Itt azonban dilemmába ütközünk. Az első reflexiós szintnek az a feladata, hogy igazolt „manőverrel" megkerülje valamennyi teológiai szaktudomány problematikájának egzakt és megfelelő tudományossággal történő feldolgozását, ami lehetetlen, és egyúttal mégis lehetővé tegye a keresztény hitre intellektuális becsületességgel mondott igent. De ez a szellemi és tudományos erőfeszítés, amelyet az első reflexiós szint is megkövetel, még nem csekélyebb, mint az, amelyet egy-egy teológiai szaktudomány kíván meg tanulmányozóitól. Ezért nem könnyű a hittudományi alapvetés tudományelméleti igényét összeegyeztetni azzal a móddal, ahogyan ezt a kezdő teológushallgató tényleges helyzete miatt a gyakorlatban meg kell valósítani. Az „alapvetés" elnevezés igen könnyen eredményezheti azt a félreértést, mintha itt olyan könnyűszerrel elsajátítható bevezetésről volna szó, amely megkíméli a kezdő teológust a fogalom erőfeszítésétől. Másrészt az alapvetésnek igenis vállalnia kell a feladatot, hogy segítse a *kezdőt* a teológiának mint egésznek a megismerésében. Természetesen igen nehéz egyidejűleg eleget tenni ennek a két követelménynek. De a döntő mindenképpen a hittudományi alapvetés tudományelméleti — nem pedig pedagógiai és didaktikai — megokolása.

A teológia megszámlálhatatlan sok szaktudományra bomlott szét. Ezek közül mindegyik óriási ismeretanyagot halmozott fel, mégpedig erősen specializálódott, nehezen követhető módszerrel, miközben még az egymáshoz közel álló vagy rokontudományok között is csak igen csekély a kapcsolat. Józanul kell látnunk a mai teológia helyzetének ezt a sajátosságát, és nem szabad abban reménykednünk, hogy maguk a teológiai szaktudományok minden további nélkül változtatni tudnak ezen a helyzeten. Megfigyelhető ugyan a teológiában az igyekezet, hogy ismét közelebb hozzák egymáshoz például a dogmatikát és az exegézist vagy hogy az egyházjogot jobban összekapcsolják a teológiával, mint húsz évvel ezelőtt. Az ilyen törekvések természetesen hasznosak, de ezekkel nem lehet már megszüntetni a mai teológia pluralizmusát.

A sokat magasztalt csoportos kutatómunkával sem lehet felszámolni ezt a pluralizmust. Természetesen a szükséges és értelmes együttműködés is túlságosan csekély mértékű. De épp a szellemtudományokban van nagyon egyértelmű korlátja minden együttműködésnek. A természettudományokban van ugyan lehetőség arra, hogy az egyik szakterület kutatója egy másik területről, egy másik kutatótól átvegyen, hozzávetőlegesen megértsen és alkalmazzon szigorúan bizonyított eredményeket anélkül, hogy saját magának kellene elbírálnia a szóban forgó ismeret megbízhatóságát vagy az ismeretszerzés módszerét. A szellemtudományokban viszont a kijelentés igazi megértése és érvényességének mérlegelése attól függ, hogy személyesen végigjárja-e valaki azt az utat, amely a kijelentés megalkotásához vezetett. És éppen ez az, ami a teológiában immár nem lehetséges egy másik szaktudomány művelője számára.

Az egész helyzet megítélésének másik fontos szempontja az, hogy ugyanilyen pluralizmus van a mai filozófiában. Az újskolasztikus iskolás filozófia – amelyet mi, idősebb teológusok negyven évvel ezelőtt jól-rosszul megtanultunk – többé nem létezik: ma a filozófia filozófiák sokaságává esett szét. A filozófiáknak ez a megszüntethetetlen pluralizmusa olyan tény, amely felett nem lehet egyszerűen elsiklani. Nem vitás, hogy minden egyes teológia egyúttal mindig az ember profán antropológiáinak és önértelmezéseinek teológiája is, mely önértelmezések, ha nem is egészen, de részben belejátszanak ezekbe az explicit filozófiákba. És ebből ismét elkerülhetetlenül következik a teológiák óriási pluralizmusa.

Továbbá tisztában kell lennünk azzal, hogy ma már nem a filozófia vagy a filozófiák alkotják azt az egyetlen, magától értődő és önmagában

is megfelelő találkozóhelyet, ahol a teológia kapcsolatba lép az ember profán tudásával és önfelfogásával. A teológia csak annyira tudja szolgálni az igehirdetést, amennyire sikerül az adott korszakban kontaktust találnia az ember profán önfelfogásával, vele párbeszédet kezdenie, és amennyire hagyja, hogy megtermékenyüljön tőle nyelvhasználata, de még inkább maga az ügye is. Tehát nemcsak arról van szó, hogy a teológia szétesett saját diszciplínáira és hogy a filozófiában olyan pluralizmus van, amelyen egyetlen ember már nem tud úrrá lenni: mindehhez jön még az a körülmény, hogy ma már nem csupán a filozófiák szállítják az embernek – teológiai szempontból is jelentős – önértelmezéseit, hanem nekünk, teológusoknak feltétlenül párbeszédet kell folytatnunk – mégpedig olyant, amelyet már nem közvetíthet a filozófia – a történelem, a szociológia és a természettudomány pluralista diszciplínáival. E tudományok már nem ismerik el a filozófia igényét, hogy közvetítse és értelmezze őket, sőt azt sem, hogy filozófiailag egyáltalán értelmezhetők volnának.

Mindebből kiderül, milyen nehézségekkel kell megbirkóznia a tudományos teológiának. Maga is szaktudományok beláthatatlan sokaságává lett; kapcsolatban kell állnia ennyi meg ennyi filozófiával, hogy ebben a közvetlen értelemben tudományos lehessen; de kapcsolatot kell tartania azokkal a tudományokkal is, amelyek visszautasítják filozófiai értelmezésüket. Mindehhez járul még a művészetben, a költészetben és egyéb területeken megnyilvánuló nem tudományos szellemi élet egész gazdagsága, amelyet kimeríthetetlensége miatt sem a filozófiák, sem a pluralista tudományok nem képesek közvetíteni, ám ez a szellemi élet az ember önfelfogásának mégiscsak olyan alakja, amellyel a teológiának valamiképp foglalkoznia kellene.

A hit igazolása az „első reflexiós szinten"

A dogmatikában, a magát a hitet tárgyaló dogmatikai fejezetnek (*„De fide"*) egyik része az úgynevezett *analysis fidei*, a hit elemzése. A hihetőség fundamentális teológiai érveit, ezek belső összefüggéseit elemzik itt és azt, hogy milyen jelentőségük van ezeknek a hit és a hit valóra váltása szempontjából. Kifejtik, hogy a hihetőség bizonyítékai vagy érvei katolikus felfogás szerint nem hozzák ugyan létre a hitet voltaképpeni mivoltában – amennyiben a hit *assensus super omnia firmus* propter auctoritatem ipsius Dei revelantis (minden egyébnél szilárdabb bizo-

nyosság magának a kinyilatkoztató Istennek a tekintélye alapján) —, ám mégis hozzátartoznak a hithez, és a hit egészével kapcsolatban megvan a funkciójuk. De bizonyos körülmények között feltételezik, hogy a teológiailag iskolázatlanoknak (rudes) — anélkül, hogy hitük kárát látná — nem kell explicite ismerniük az egész (vagy egy rövidített kiadású) fundamentális teológiát mint a hit feltételét, mert a hit másképp is megszülethet bennük. A hit régebbi teológiája mindenkor tudta, hogy az iskolázatlanoktól nem várható el, és nincs is szükségük rá, hogy elejétől végig számba vegyék a hihetőség érveit.

Ezért kimondanám a *tételt*, hogy a mai helyzetben, bármekkora teológiai műveltségünk van is, bizonyos értelemben mindnyájan elkerülhetetlenül ilyen iskolázatlanok *(rudes)* vagyunk és maradunk, és ezt elfogulatlanul és bátran elismerhetjük önmagunk és a világ előtt.

Ez a tétel nem menlevél lustaságra, intellektuális tunyaságra, arra, hogy ne törődjünk a hitigazságok átgondolásával és fundamentális teológiai megalapozásával; valamint hitünk és reményünk igazolásával, ami konkréten szükséges és lehetséges minden egyes ember egyénileg meghatározott élethelyzetében, sőt feladata is mindenkinek. De nyugodtan kijelenthetem jó néhány teológiai eszmefuttatásról: „ezt a gondolatmenetet *nem tudom* végigvinni, és ezért *nem* is *kell*, hogy tudjam". Nyilvánvaló, hogy ennek ellenére lehetek keresztény, aki azzal az intellektuális becsületességgel éli hitét, amely mindenkitől elvárható. Ebből a megállapításból következik, hogy tudományelméletileg lehetséges a hit olyan megalapozása, amely feladatát és módszerét tekintve még innen van a tudományosságnak azon a fokán, amelyet a teológiai és profán tudományokban ma megkívánnak. A hit ilyen megalapozásában nem válik külön a fundamentális teológia és a dogmatika, ez az alapvetés az önmagáról számot adó hit első reflexiós szintjén megy végbe, és ez a szint különbözik ennek a hitnek második reflexiós szintjétől, amelyen a pluralista teológiai szaktudományok adnak számot maguknak a maguk sajátos területén, a maguk specifikus módszerével, de úgy, hogy a hit egészét tekintve ma már senkinek sem hozzáférhető ez a számadás, végképp nem azoknak, akik kezdők a teológiában.

A hitnek ez a tudományos értelemben első reflexiós szintje és intellektuálisan becsületes igazolása sajátos jellegű első tudomány. Az egyes teológiai tudományágak — tartalmuk, problematikájuk gazdagsága, módszereik differenciáltsága és bonyolultsága miatt — ma már olyanok, hogy nem biztosíthatják a konkrét ember hitének alapvető megértését és megalapozását, amelyre egyrészt szüksége van és amelyet értelmes lényként

megkíván, másrészt azonban nem kaphat meg ezektől a tudományoktól. Tudományelméleti szempontból lehetséges kell hogy legyen a hit olyan megalapozása, amely elsődlegesebb annál, mintsem hogy felmerülhetnének benne a mai szaktudományok jogos feladatai és alkalmazhatók volnának módszereik.

De a hitnek ez a másféle megalapozása – amely nem vállalja magára a teológiai szaktudományok egész feladatát, nem fejti ki a hit megalapozásához szükséges valamennyi metafizikai előfeltételezést, nem tárgyalja a szentírási bevezető tudományt, az exegézist, az Újszövetség teológiáját stb. – azért nem szabad, hogy tudománytalan legyen. Ennek az itt kidolgozandó másféle diszciplínának nem a szubjektuma vagy a módszere tudománytalan, hanem a tárgya. Belátom, hogy ma már nem tudok végighaladni az egész, filozófiáknak és más tudományoknak óriási sokaságára támaszkodó és ezáltal erősen felaprózott teológián. De keresztény lévén tudom, hogy nem is kell bejárnom ezt az utat ahhoz, hogy átgondolhassam keresztény léthelyzetem igazolását. Figyelmemet a lehető legnagyobb gondossággal – tehát tudományossággal – a hit megalapozásának és természetesen a hit tartalmi értelmezésének arra az útjára összpontosítom, amely hitem elsődleges megalapozása céljából feleslegessé teszi a teológiai és az idevágó profán tudományok elsajátításának másik útját, legalábbis egyelőre, a teológiai tanulmányok kezdetén, a teológiai problémák nagy részével kapcsolatban pedig egyszer s mindenkorra.

Newman bíboros szavával élve: van valamilyen „következtetési érzék"-ünk („illative sense"), mégpedig épp azokban a dolgokban, amelyek totális döntéseket tételeznek fel; a valószínűségek konvergenciája, egyfajta bizonyosság, becsülettel vállalható döntés ez, amely egyszerre megismerés és szabad tett is; ez teszi lehetővé – paradox kifejezéssel – a jogos tudománytalanság tudományosságát ezekben a létkérdésekben. Van első reflexiós szint, melynek különböznie kell a mai értelemben vett tudományok reflexiós szintjétől, mert megköveteli az élet, az egzisztencia. Ezt az első reflexiós szintet jelenti a „hittudományi alapvetés" mint a teológiai tanulmányok első szakasza.

A bevezetés tartalma

Ebben, a saját keresztény létezésünkre és igazolására irányuló első reflexióban, amit ez a teológiai előkészítés kíván nyújtani, *a filozófia és a teológia* még *egységet* alkot, minthogy a keresztény ember önmegvaló-

sításának konkrét egészét vizsgáljuk. Ez voltaképpen már „filozófia". De a keresztény létezést és a keresztény önmegvalósítás intellektuális igazolását vizsgáljuk, ez pedig alapjában véve már „teológia". Itt – elméleti, gyakorlati és didaktikai szempontból – jogos magában a teológiában filozofálni, a „filozófiának" pedig nem kell aggályoskodnia, hogy állandóan átlép a teológia voltaképpeni területére.

Hiszen a keresztény ember konkrét életében már megvan ez az eredeti egység. Ez az ember hivő keresztény és ugyanakkor – miként tulajdon hite megköveteli tőle – gondolkodó ember, aki léte egészét teszi gondolkodásának tárgyává. Jelen van itt mind a filozófiai, mind a teológiai tárgyiság, s életében eleve egységet – legalábbis elvi egységet – alkot mindkét valóság. Ehhez az egységhez hozzátartozik, hogy megfelelő helyen határozottan utaljunk olyan teológiai adatokra, amelyek merőben profán filozófiai alapon esetleg nem elérhetőek.

Ha még másképp is meg akarjuk fogalmazni a filozófia és a teológia egységét ebben a bevezetőben, akkor azt mondhatjuk, hogy itt *először* az emberre mint az önmagának feltett egyetemes kérdésre kell reflektálnunk, tehát a szó legigazibb értelmében filozofálnunk kell. Ezt a kérdést – amelyet nem csupán feladtak az embernek, hanem *maga* az ember – úgy kell felfognunk, mint a keresztény felelet meghallásának lehetőségi feltételét. *Másodszor:* a kinyilatkoztatás lehetőségének transzcendentális és történelmi feltételeit kell átgondolnunk oly módon és ama határokon belül, ahogyan az első reflexiós szinten lehetséges, hogy látni lehessen a közvetítő kapcsot kérdés és felelet, filozófia és teológia között. Végül *harmadszor:* úgy kell felfognunk a kereszténység alapkijelentését, mint feleletet arra a kérdésre, amely maga az ember, tehát teológiát kell művelnünk. Ez a három mozzanat kölcsönösen feltételezi egymást, és ezért egységet – természetesen differenciált egységet – alkot. A kérdés teremti meg az igazi meghallás feltételét, maga a kérdés viszont a felelet által lesz tudatossá és reflektálttá. Ez a kör lényeges, és nem feloldani kell, hanem ebben a mivoltában vizsgálni, ebben a hittudományi alapvetésben.

Az alapvetésben, lényegéből következőleg, egészen sajátos és szükségszerű egységet kell alkotnia *a fundamentális teológiának és a dogmatikának*. A szokásos fundamentális teológiának van egy – önmaga előtt sem tisztázott – előfeltételezése, amelyet ebben az alapvetésben nem alkalmazhatunk. A XIX. század hagyományos fundamentális teológiájának ez a napjainkig érvényben levő előfeltételezése az, hogy az isteni kinyilatkoztatás megtörténtét valamiképp tisztán formálisan kell elemezni és –

legalábbis bizonyos módon – igazolni. A fundamentális teológia többnyire valóban úgy értelmezi feladatát, hogy nem kell foglalkoznia – legalábbis ott, ahol még nem alakult át dogmatikus egyháztanná – egyes teológiai részletekkel és dogmákkal. Ezáltal viszont furcsa nehézségbe ütközik (legalábbis akkor, ha ennek az alapvetésnek a célját tartjuk szem előtt). Teológiai alapvetésünk lényege ugyanis éppen az, hogy a keresztény dogma *tartalma* alapján öntsön bizalmat az emberbe, hogy intellektuális becsületességgel merjen hinni. A gyakorlatban viszont úgy áll a dolog, hogy a hagyományos fundamentális teológia formális világossága, szabatossága és szigorúsága ellenére is nagyon gyakran terméketlen a hitélet szempontjából, mert a konkrét embernek az a benyomása – ismeretelméleti szempontból nem is egészen alaptalanul –, hogy azért mégsem lehet ennyire egyértelmű és bizonyos a kinyilatkoztatás formális megtörténte.

Más szavakkal: ha ebben az alapvetésben azt tesszük, amit tennünk kell, akkor itt a fundamentális teológiának és a dogmatikának, a hit formális megalapozásának és a hit tartalmára irányuló reflexiónak szorosabb egységére kell törekednünk, mint ahogy teológiai diszciplínáinkban és ezek bevezetésében eddig szokás volt.

Nem helytálló az ellenvetés, hogy a központi hitigazságok titkok a legszigorúbb értelemben. Természetesen azok. De a titok nem azonos az értelmetlenséggel és megközelíthetetlenséggel. Ha pedig az emberi egzisztenciának az egész emberi megismerést megalapozó és átfogó horizontja eleve titok (márpedig az), akkor feltétlenül van az emberben valamilyen pozitív – legalábbis a kegyelemmel együtt megjelenő – fogékonyság azokra a keresztény titkokra, amelyek a hit legfőbb alapelemei. Másrészt ezek a titkok nem nagyszámú és különálló – sajnos –, érthetetlen egyedi tételek. Valóban abszolút misztérium voltaképpen csak Isten önközlése, mely egyrészt az egzisztencia mélyén következik be (ezt nevezzük kegyelemnek), másrészt a történelemben (ezt nevezzük Jézus Krisztusnak), és ezzel már el is jutottunk az üdvtörténeti és az immanens Szentháromság titkához. Ezt az egyetlen misztériumot pedig igenis érthetővé lehet tenni valamelyest az embernek, ha olyan lénynek tekinti magát, akit léte *a* titokhoz, vagyis Istenhez utasít.

Tehát voltaképpen csak egyetlen kérdés van: vajon örökre távol akar-e maradni Isten, vagy pedig ezenfelül egzisztenciánk legbenső magja is kíván lenni az önközlés ingyenes kegyelme által. Ámde a második lehetőség megvalósulását sürgeti egész létezésünk, melynek legbenseje a kérdés; hívja a titkot, amely titok marad ugyan; de létünk még sincs oly

elérhetetlen távolságra tőle, hogy az csupán *sacrificium intellectus*, az ész feláldozása volna az ember részéről.

Tehát magából a dolog természetéből következőleg lehetséges a fundamentális teológia és a dogmatika belső egysége; kiváltképp akkor, ha abból a tomista előfeltételezésből indulunk ki, hogy már eleve a hit világosságában *(lumen fidei)* kezdünk foglalkozni a fundamentális teológiával, hogy ez a hit igazolása a hit által, mégpedig elsősorban önmaga előtt és a maga számára. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha magára a hit tárgyát alkotó valóságra reflektálunk és nem pusztán a kinyilatkoztatás formális megtörténtére.

Végül e hittudományi alapvetés tartalmával kapcsolatban szükség van még néhány konkrétabb figyelmeztetésre és követelményre arra vonatkozólag, hogy mi az, ami *nem* tartozik bele. Mindenekelőtt *nagyon gondosan* kerülni kell a tárgy *krisztológiai leszűkítését*. A II. vatikáni zsinat idézett határozata természetesen kimondja, hogy a teológushallgatót már tanulmányai elején be kell vezetni Krisztus misztériumába. De ha ugyanez a határozat azt is kijelenti, hogy Krisztus misztériuma az egész történelmet áthatja, minden korban és minden földrajzi helyen érezteti hatását, akkor túlzott leegyszerűsítés volna leszűkíteni az alapvetést Jézus Krisztusra, mint az összes egzisztenciális probléma kulcsára és megoldására, mint a hit teljes megalapozására. Nem igaz, hogy csak Jézus Krisztusról kell prédikálni, és akkor már meg is oldottunk minden problémát. Maga Jézus Krisztus is probléma ma – elég ha a Bultmann utáni korszak mítosztalanító teológiájára gondolunk. Éppen az a kérdés, hogyan és milyen értelemben merhetjük föltenni életünket erre a konkrét názáreti Jézusra, akiről hittel valljuk, hogy ő a megfeszített és feltámadott Istenember. Tehát nem indulhatunk ki Jézus Krisztusból mint a legvégső adatból, hanem hozzá is el kell jutnunk. A tapasztalásnak és megismerésnek több forrása van, és az a feladatunk, hogy kifejtsük és megmagyarázzuk ezek pluralitását. Létezik olyan megismerése Istennek, amelynek lényegét nem közvetíti pontosan a Jézus Krisztussal való találkozás. Akkor sem szükséges és tárgyilag sem indokolt a Jézus Krisztusról szóló tannal kezdeni ezt az alapvetést, ha a papnevelésről hozott, „Optatam totius" kezdetű zsinati határozat Krisztus misztériumába való bevezetésnek (introductio in mysterium Christi) nevezi ezt.

Ugyanez vonatkozik arra az esetre is, amikor az alapvetést *merőben formális hermeneutikára kívánják leszűkíteni*. Kétségtelenül létezik – a fundamentális teológiától különböző – formális és fundamentális teológia, amely, helyesen felfogva, beletartozik ebbe az alapvetésbe. Ámde

kétségtelenül téves volna azt gondolni, hogy itt a Bultmann utáni teológia játékszabályait elfogadva csupán a teológiai beszédmód formális hermeneutikáját vagy egyáltalán a teológia jogosságának bizonyítását kell nyújtani tudományelméleti, nyelvfilozófiai stb. megfontolások alapján. Az isteni kinyilatkoztatást befogadó ember felépítése következtében nem változtatható át az üdvösségnek és az üdvösség történelmi eseményeinek konkrét, *a posteriori* tapasztalata tisztán transzcendentális értelemben vett formális struktúrává anélkül, hogy a kereszténység meg ne szűnnék kereszténység lenni.

Ezzel függ össze, hogy *óvakodnunk kell a puszta biblicizmustól.* Az evangélikus teológiában, a tanulmányok ott kialakult rendjének megfelelően, az exegézisből és a biblikus teológiából kiindulva építik fel a teológia egészét. A filozófiát és a rendszeres teológiát gyakran másodlagos dolognak, utólagos felépítménynek, a biblikus teológia összefoglalásának tartják. Ha átvennénk az ilyen – alapjában véve régimódi – szemléletet, akkor voltaképpeni lényegétől fosztanánk meg a hittudományi alapvetést. Az alapvetés nem bevezetés a Szentírásba. Természetesen – a megfelelő helyeken és úgy, ahogy egy ilyen alapvetésben helyénvaló – itt is foglalkoznunk kell majd exegézissel és biblikus teológiával. De csak olyan szentírási adatokat idézhetünk, amelyek – tisztességes exegézis mércéjével mérve – még ma is elég megbízhatóak ahhoz, hogy alapul szolgáljanak például a feltámadás történelmi hitelességének vagy a Jézus öntudatára vonatkozó dogmatikai tanításnak a végiggondolásához. Az alapvetésbe – a *későbbi* tanulmányok folyamán *szükségszerű* biblikus teológiától, fundamentális teológiától, ekkléziológiától és dogmatikától eltérően – csak annyi exegézis és biblikus teológia kerülhet bele, amennyi feltétlenül szükséges. A későbbi exegézis és biblikus teológia azután pótolhatja, feldolgozhatja és kifejtheti azt a pozitív, biblikus ismeretanyagot, amelyről az egyházi teológia nem mondhat le.

3. Néhány ismeretelméleti alapproblémáról

A dolog és a fogalom, az eredendő öntudatosság és a reflexió viszonya

Jelen kísérletünk bevezetés a kereszténység *fogalmába*, s ezzel jelezni kívánjuk azt is, hogy munkánk nem misztagogikus beavatás a kereszténységbe, hanem teológiai és vallásfilozófiai kérdések vizsgálata fogalmi gondolkodással és a reflexió első szintjén. Egyrészt a fogalomról van szó,

és nem közvetlenül a dologról, mert a fogalom és a dolog különbözik egymástól – mégpedig itt jobban, mint bárhol másutt –, másrészt a fogalom megértéséhez sehol sem szükséges annyira figyelni a dologra, mint éppen itt. Még ha meghiúsul is a *mi* kísérletünk, feltétlenül lehetségesnek kell lennie, éppen a kereszténység igénye miatt. Az ember konkrét, történelmi feltételektől függő végessége miatt ugyanis csak akkor adatik meg az egyes embernek a kereszténység, ha a személyesen elsajátított és hittel vallott tudásnak legalább valamilyen minimuma alapján fogadja el, másrészt éppen ez a kereszténység bárkitől elvárható és bárki által felfogható lényege.

Nem lehet mindenki szakteológus, a szó szoros értelmében. De ha a kereszténységnek mégis személyesen megragadhatónak kell lennie, akkor abból kell kiindulnunk, hogy elvileg lehetséges a reflexió első szintjén mozgó bevezetés a kereszténységbe. Más tudományoknál alkalmasint az a helyzet, hogy minél tudományosabb és minél kevésbé érthető valamely igazság a nem szakember számára, annál fontosabb, sőt, esetleg épp a lényege ennek a tudománynak. A teológiában nem lehet erről szó, mert nem éri be annyival, hogy csupán utólag gondolja meg szaktudományosan a mindenkinek felkínált üdvösség tudását, hanem azzal az igénnyel lép föl, hogy ő az a tudás is, mert az előzetesen adott létmegértésre irányuló reflexió valamilyen formában és valamilyen mértékben hozzátartozik magához a létmegértéshez, és nem pusztán szakemberek utólagos fényűzése.

Az ember *az eredendő öntudatosság és a reflexió elengedhetetlen egysége a különbözőségben.* Ezt más és más módon tagadja egyrészt a teológiai racionalizmus, másrészt az úgynevezett klasszikus „modernizmus" vallásfilozófiája. Lényegében azon a meggyőződésen alapul minden racionalizmus, hogy valamely valóság szellemi és szabad öntudatosságban csak a tárgyiasító fogalom által van jelen az ember számára, e fogalom pedig a tudományban jut el a maga igazi és teljes valóságára. A klasszikus „modernizmus" pedig azt vallja, hogy a fogalom, a reflexió *teljes egészében* utólagos az egzisztenciának ehhez az öntudatban és szabadságban megnyilvánuló eredendő öntudatosságához képest, úgyhogy akár el is hagyhatjuk a reflexiót.

Ámde nemcsak ez a két dolog van: egyrészt a valóság tisztán objektív „magánvalósága", másrészt a „magánvaló" világos és meghatározott szubjektív fogalma (idea clara et distincta), hanem létezik a valóságnak és a valóság „önmagánál-való-létének" eredetibb egysége is – ha nem is mindig és minden esetben, de legalábbis az emberi egzisztencia önmegvalósulásában –, s ez az egység több és eredendőbb, mint ennek a való-

ságnak és az e valóságot objektiváló fogalomnak az egysége. Ha szeretek valakit, ha kétségek gyötörnek, ha szomorú vagyok, ha hűséges vagyok, ha vágyakozom valamire, akkor ez az emberi-egzisztenciális valóság egység, a valóságnak és e valóság tulajdon önmagánál-való-létének eredeti egysége, amelyet nem fejez ki adekvátan ennek az egységnek tudományos-objektiváló fogalma. A valóságnak és e valóság eredeti önmagánál-való-létének ez az egysége a személyben eleve adott az ember szabad önmegvalósításában. Ez a kérdés egyik fele.

Mégis el kell ismernünk, hogy némi reflexió, tehát általánosság és szellemi közölhetőség is tartozik ehhez az eredeti tudáshoz, habár a reflexiónak ez a mozzanata nem meríti ki az említett eredeti egységet, melynek lényegét nem tükrözi pontosan az objektiváló fogalmiság nyelve. Valamely valóságnak és e valóság önmagáról való tudásának eredeti egysége, amelyről beszélünk, mindig csak azzal együtt van meg az emberben, abban és azáltal létezik, amit nyelvnek és így reflexiónak nevezünk, következésképpen közölhetőségnek is. Abban a pillanatban, mihelyt teljesen eltűnnék belőle a reflexió mozzanata, az eredendő öntudatosság is megszűnnék létezni.

Az eredeti tudás és fogalma — mely mozzanatok szorosan összetartoznak és mégsem azonosak — közötti feszültség éppenséggel nem statikus. E feszültségnek kétirányú mozgása van. A szubjektum eredeti magánál-való-léte — egzisztenciájának megvalósítása közben — mind inkább igyekszik fogalmi, objektivált, nyelvi, másokkal közölhető alakot ölteni; ahogyan például mindenki megpróbálja elmondani a másik embernek — kivált annak, akit szeret —, hogy mi bántja. Ilyenformán az eredeti tudásnak és a róla alkotott, vele mindig együtt járó fogalomnak a feszültsége a nagyobb fokú fogalmiságra, a nyelvre, a közlésre, az önmagáról való elméleti tudásra irányuló tendenciát eredményez.

De ezen a feszültségen belül megvan az ellentétes irányú mozgás is. Talán csak fokozatosan jut el oda valaki, hogy világosan átélje, amiről már régóta beszél, mégpedig úgy, ahogyan a közös nyelv előzetesen alakította szavait, ahogyan mások oktatták, ahogy mintegy kívülről belesulykolták. Éppen minket, teológusokat fenyeget állandóan a veszély, hogy a vallási és teológiai fogalmak egész arzenáljával beszéljünk mennyről és földről, Istenről és emberről. Előfordulhat, hogy rendkívüli jártasságra teszünk szert ebben a teológiai beszédmódban, miközben egzisztenciánk mélyén még korántsem értjük igazán, hogy voltaképpen miről is beszélünk. Ez a magyarázata, hogy a reflexió, a fogalmiság, a nyelv szükségszerűen igyekszik közeledni ehhez az eredeti tudáshoz, ehhez az eredeti

tapasztalathoz is, amelyben még azonos a mondanivaló és az alapjául szolgáló tapasztalat.

Amennyiben a vallási tudásban is megvan ez a feszültség egyrészt az önmagáról való – tevékenyen vagy szenvedőlegesen nyert – tudás, másrészt a róla alkotott fogalom között, annyiban a teológián belül is van ilyen kétirányú mozgás – mégpedig a kettő feloldhatatlan egységében és különbözőségében –, a teológiában is megtalálható ennek a feszültségnek valamilyen elmosódó nem egyszerűen statikus viszonya. Arra kellene törekednünk – bár ez a törekvés csak egyre megközelíti, de sohasem éri el teljesen a célját –, hogy mind jobban és jobban ismerjük meg fogalmilag, amit e fogalmiságot megelőzően, de azért sohasem nélküle tapasztalunk és átélünk; megfordítva pedig, újból és újból meg kellene mutatnunk, hogy ez az egész teológiai fogalmi apparátus nem kívülről adja tudtul az embernek magát a dolgot, hanem csak azt mondja ki, amit eredetibb módon már ugyis tapasztal és átél egzisztenciájának mélyén. Bizonyos fokig módunkban áll fogalmilag önmagunkra eszmélnünk és újból és újból megpróbálhatjuk teológiai fogalmi apparátusunkat visszavezetni az alapjául szolgáló eredeti tapasztalatra. Így tehát bizonyára jogosult és szükséges is kísérletünk. Ha pedig kudarccal végződnék, akkor ez a kudarc csak azt a parancsot és felszólítást jelentheti a keresztény embernek, hogy próbálja meg maga is, és csinálja jobban.

A szubjektum önmagának-való-jelenléte a megismerésben

A megismerés lényegét gyakran olyan táblához hasonlítjuk, amelyre ráíródik a kívülről származó tárgy, amikor belép ebbe a közegbe. Vagy olyan tükörre gondolunk, amelyben bármely tárgy visszatükröződik. Csak ilyen értelmezési modellek alapján gondolható el a nevezetes probléma, hogy hogyan képes egy tárgy – hogy úgy mondjuk – beköltözni a megismerésbe. Az ismeretelmélet – kiváltképp az úgynevezett realizmus, amely a megismerés visszatükrözési elméletét vagy azt a tant képviseli, hogy az igazság a kijelentés és a tárgy megegyezése – kezdettől fogva és mindig is ezeket az értelmezési modelleket tartotta szem előtt, és eleve magától értetődőnek tekintette. E modellek szerint az, amit megismerünk, kívülről származik, a másik, amely saját törvénye szerint kívülről jelenik meg és nyomódik bele a befogadó megismerőképességbe.

A valóságban azonban sokkal bonyolultabb a megismerés szerkezete. Legalábbis a személyes szubjektum szellemi megismerésére nem érvé-

nyes, hogy kívülről bukkan fel a tárgy, és így jut hozzá a megismerő alany. Inkább olyan megismerés ez, amelynél a tudás szubjektuma önmagát és megismerését birtokolja a tudás által. Erre nemcsak akkor kerül sor, amikor a szubjektum utólagos, második aktusban reflektál arra, hogy a megismerésben jelen van a maga számára, vagyis arra reflektál, hogy az első aktusban megismert valamit, és most újabb megismerés tárgyává teszi magát ezt a korábbi megismerést. Minden megismerés jellemző sajátossága egyrészt magának a megismerésnek mint a megismerés objektivált tárgyától különböző valaminek a tudatos birtoklása, másrészt önmagunk tudatos birtoklása. A megismerésben nem csak valamiről tudunk, hanem a szubjektum tudásáról is.

A megismerés egyszerű és eredeti aktusában, amely valami előadódó tárgyra irányul, a megismerés *tárgya* nem a tudás és nem is a tudás szubjektuma, holott mindkettőről tudomásunk van. Ellenkezőleg: a valamiről való tudásnak és a szubjektum önmagáról való tudásának tudatossága — a szubjektum önmagának-való-jelenléte — az önmagáról tudó szubjektum és a tudás tárgya közti egyetlen viszonynak mintegy a másik pólusán helyezkedik el. Bizonyos értelemben a valamiről való tudásnak és a szubjektum önmagáról való tudásának ez a tudatossága az a megvilágított tér, amelyben megmutatkozhat az egyes tárgy, amellyel valaki egy bizonyos elsődleges megismerésben foglalkozik. A megismerőnek ez a szubjektív tudatossága sohasem lesz tematikus egy kívülről felbukkanó tárgy elsődleges megismerésében; a megismerő háta mögött zajlik ez az egész, aki önmagától eltekintve a tárgyra szegezi tekintetét. És ez még akkor is így van, ha a megismerő a reflexió aktusával újabb megismerő aktus közvetlen tárgyává teszi a szubjektum önmagának-való-jelenlétét és a tárgyról való tudását. Mert erre az újabb tudatos aktusra, amely utólagos, fogalmi módon teszi a megismerés tárgyává azt a szubjektumra jellemző tudatosságot, szintén érvényes, hogy ennek az aktusnak lehetőségi feltétele a szubjektumnak, valamint az erről a második, reflektált aktusról való tudásnak az eredendő jelenléte a maga számára, és ez az önmagának-való-jelenlét alkotja ennek a megismerő aktusnak a szubjektív pólusát.

Ez a reflektált megismerő aktus nem teszi fölöslegessé az önmagáról és tudásáról tudó szubjektum önmagának való eredendő jelenlétét; ennek az aktusnak a tárgya alapjában véve éppen a szubjektum önmagának való eredeti, megvilágított jelenléte; ám a szubjektumnak és tudásának ez az elgondolt, tematikussá tett jelenléte a maga számára sohasem azonos önmagának való eredendő jelenlétével, és tartalmilag sem adja vissza

soha egész pontosan. Amilyen a viszony egyrészt a közvetlenül átélt öröm, szorongás, szeretet, fájdalom stb., másrészt az öröm, szorongás, szeretet, fájdalom stb. reflektált elképzelésének tartalma között, ugyanolyan — csak még sokkal eredetibb viszony van egyrészt a szubjektumnak és a tárgyról való tudásának szükségszerű és a megismerés szubjektív pólusán levő önmagának-való-jelenléte, másrészt éppen ennek az önmagának-való-jelenlétnek a reflektált eltárgyiasítása között. A reflektált önmagának-való-jelenlét mindig visszautal a szubjektum önmagának való eredendő jelenlétére, még olyan aktusban is, amely valami egész mással foglalkozik, és sohasem éri egészen utol az önmagának való eredeti, szubjektív jelenlétet. Akkor sem szüntethető meg a „szubjektum" és a „tárgy" két pólusa közti feszültség, ha a szubjektum önmagát teszi tárgyává. Mert a tárgy ekkor az eltárgyiasított, fogalmilag objektivált szubjektum, és e fogalom megismerésének eredeti feltétele e feszültség szubjektív pólusán ismét a szubjektum eredeti, nem tematikus tudása önmagáról.

A priori alkat és lényegi nyitottság

Ám a dolog nem úgy áll, mintha a szubjektumnak és önmagáról való tudásának ez az önmagának való nem tematikus jelenléte pusztán kísérőjelensége volna a megismerő aktusnak, amely megragad valamely tárgyat, és így a tárgyi megismerés struktúrája és tartalmi sajátossága teljesen független volna a szubjektum önmagának-való-jelenlétének struktúrájától. Ellenkezőleg: magának a szubjektumnak a struktúrája *a priori* jellegű, vagyis előre megszabja, hogy mi és hogyan mutatkozhat meg a megismerő szubjektum számára. A fül például *a priori* törvény, amely megszabja, hogy a fül számára csak hangok jelentkezhetnek. Így van ez a szemmel és az összes többi érzékszervvel is. Ezek saját törvényük szerint válogatnak a világ rájuk zúduló lehetőségeinek gazdagságából, és saját törvényük szerint nyújtanak módot e valóságoknak, hogy bejussanak és képzetek alakjában megjelenjenek, vagy kizárják őket. Ez azonban semmi esetre sem jelenti azt, hogy a megjelenő valóságok ne mutatkozhatnának olyanoknak, mint amilyenek önmagukban. Egy kulcslyuk is *a priori* törvény, amely megszabja, milyen kulcs illik bele, de éppen ezáltal el is árul valamit magáról erről a kulcsról. Egy megismerőképesség *a priori* struktúrája legegyszerűbben azáltal nyilvánul meg, hogy kitart a számára adott tárgy megismerésének minden egyes aktusában, még akkor is, ha ennek a meg-

ismerő aktusnak a tárgya voltaképpen az *a priori* struktúrák megszüntetése vagy tagadása, vagy inkább ez akar lenni. A rövidség kedvéért nem a közvetlen téridőbeli események érzéki megismerésén szemléltetjük ezt a megfontolást, hanem rögtön rátérünk az ember szellemi megismerésének egészére, mert éppen ez tartalmazza teljes valóságában a tudásban rejlő, a szubjektumra jellemző eredendő öntudatosságot, a *reditio completa*-t, ahogyan Aquinói Szent Tamás mondja, vagyis a szubjektum tökéletes visszatérését önmagába.

Ha azt kérdezzük, melyek ennek az eredendő öntudatosságnak az *a priori* struktúrái, akkor azt kell mondanunk, hogy ez a szubjektum — annak ellenére, hogy eredendő öntudatosságát az érzékileg adott tárgyakról szerzett téridőbeli tapasztalás közvetíti — szükségszerűen és lényegileg a tiszta nyitottság mindenre, magára a létre. Ez abból derül ki, hogyha tagadjuk a szellem korlátlan nyitottságát kivétel nélkül mindenre, akkor ezzel a tagadással burkoltan mégis feltételezzük és állítjuk ezt a nyitottságot. Mert egy szubjektum, amely ismeri végességét — és nem csak egyszerűen tudatlan, mert nincs tudomása megismerése lehetséges tárgyainak korlátozottságáról — már túl is lépett végességén, végesként határolta el magát a lehetséges tárgyaknak szubjektumszerűen, de nem tematikusan adott végtelenül tágas horizontjától. Aki tárgyilag — tematikusan kijelenti: nincs igazság, az igaznak gondolja ezt a tételt — különben egyáltalán nem volna értelme a tételnek. Ha a szubjektum egy ilyen aktusban szükségszerű, bár nem tematikus tudással feltételezi az igazság létezését a szubjektív póluson, akkor mindig tapasztalja is, hogy ilyen tudás birtokában van. Ugyanígy áll a dolog a szubjektum korlátlan, szubjektumra jellemző nyitottságának tapasztalatával is. Azáltal, hogy az érzéki tapasztalattól függőnek és általa korlátozottnak tapasztalja magát a szubjektum, már túl is ment ezen az érzéki tapasztaláson, és egy benső határt nem ismerő előrenyúlás (Vorgriff, előzetes sejtés) szubjektumaként tételezte magát, mert ha csak a gyanúja is felmerül valamiféle belső korlátozottságnak, már ez a gyanú emeli felül minden gyanúsításon az „előrenyúlás" korlátlanságát.

A transzcendentális tapasztalat

Transzcendentális tapasztalatnak nevezzük a megismerő szubjektum szubjektumra jellemző, nem tematikus és minden szellemi megismerő aktusban benne levő, szükségszerű és elkerülhetetlen tudását önmagáról,

valamint nyitottságát minden lehetséges valóság korlátlan horizontjára. *Tapasztalat* ez, mert ez a nem tematikus, de elkerülhetetlen tudás mozzanata és feltétele minden konkrét tapasztalatnak, bármely tetszőleges tárgyra vonatkozzék is. E tapasztalatot *transzcendentális* tapasztalatnak nevezzük, mert magának a megismerő szubjektumnak szükségszerű és megváltoztathatatlan struktúráihoz tartozik, és éppen abban áll, hogy fölébe emelkedünk lehetséges tárgyak, kategóriák valamely meghatározott csoportjának. A transzcendentális tapasztalat a *transzcendencia* tapasztalata; tartalmazza a szubjektum struktúráját és ezzel együtt s azonosan a megismerés valamennyi elgondolható tárgyának végső struktúráját is. Ez a transzcendentális tapasztalat természetesen nem tartozik pusztán a tiszta megismerés körébe, hanem megtalálható az akarat és a szabadság területén is, amelyekre ugyanez a transzcendentalitás jellemző, úgyhogy mindig egyszerre, ugyanazzal a kérdéssel kérdezhetjük, hogy mire irányul és honnan ered a szubjektum mint tudatos és szabad lény.

Ha tisztázzuk ennek a transzcendentális tapasztalatnak sajátosságát, mely abban áll, hogy e tapasztalatot sohasem gondolhatjuk el tulajdon mivoltában, hanem csak egy róla alkotott elvont fogalom segítségével jeleníthetjük meg tárgyilag magunk előtt; ha világosan belátjuk, hogy ezt a transzcendentális tapasztalatot nem az hozza létre, hogy beszélünk róla; ha megértjük, hogy azért kell beszélnünk róla, mert mindig jelen van, habár előfordulhat, hogy ennek ellenére tartósan nem ismerik föl; ha belátjuk, hogy ez a tapasztalat sohasem hathat ránk az újdonságnak azzal a varázsával, mint egy váratlanul szemünkbe ötlő tárgy, akkor megérthetjük, milyen nehézségekkel kell megbirkóznunk e vállalkozás során: hiszen csak közvetve beszélhetünk arról is, amire ez a transzcendentális tapasztalat irányul.

Nem tematikus tudás Istenről

Később kell majd megmutatnunk, hogy transzcendentális tapasztalatunkban benne foglaltatik egy bizonyos *anonim és nem tematikus tudás Istenről*, hogy tehát az Istenről való eredeti ismeret nem olyan, mint egy kívülről és esetlegesen közvetve vagy közvetlenül jelentkező tárgy megragadása, hanem transzcendentális tapasztalat. Mivel a szubjektumnak ez a szubjektumra jellemző, nem tárgyi megvilágítottsága mindig a szent titokra irányuló transzcendencia, Isten ismerete mindenkor adva van, nem tematikusan és meg nem nevezetten – tehát nem csupán akkor,

amikor elkezdünk beszélni róla. Valahányszor beszélünk róla – ami egyébként szükségszerű –, mindannyiszor erre a transzcendentális tapasztalatra utalunk, amelyben az, akit mi „Istennek" nevezünk, szótlanul mindegyre odaígéri magát az embernek az abszolútumként, a túlszárnyalhatatlanként, a koordinátarendszerben el nem helyezhetőként, akire a transzcendencia irányul és akit ez a transzcendencia a *szeretet* transzcendenciájaként a *szent* titokként él át.

Ha az ember – amint később részletesen kifejtjük, de már itt is megemlítjük, hogy megvilágítsuk, mit értünk transzcendentalitáson – transzcendens lény és transzcendenciája a szent, abszolút valóságos titokra irányul, ha az abszolút módon létező szent titok a transzcendencia célja és eredete (Woraufhin und Wovonher der Transzendenz), amelynek az ember mint ember a létét köszönheti és amely az embernek szubjektum és személy voltában megnyilvánuló eredeti lényegét alkotja, akkor csodálatosképpen ismét kijelenthetjük és ki is kell jelentenünk: felfoghatatlanságában a titok az, ami *magától értődik*. Ha a transzcendencia nem olyasvalami, amivel mintegy mellékesen foglalkozunk szellemi létezésünk metafizikai fényűzéseként, hanem *valamennyi* szellemi megértés és felfogás lehetőségének legközönségesebb, leginkább magától értődő és szükségszerű feltétele, akkor voltaképpen a szent titok az egyetlen, ami magától értődő, mivoltánál fogva mindennek az alapja számunkra is. Mert minden egyéb megértés, bármennyire világosnak tűnjék is eleinte, ezen a transzcendencián alapul: minden világos megértés Isten homályán alapul.

Ha tehát jobban megnézzük: a transzcendencia célja titokszerűségében nem egyszerűen a magától értődő ellentéte. Hiszen csak az magától értődő megismerésünkben, ami önmagában magától értődő. De minden, amit felfogunk, csak az által lesz érthető – és valójában nem magától értődő –, hogy visszavezetjük valami másra: egyrészt axiómákra, másrészt az érzéki tapasztalat elemi adataira. Ám ezáltal úgy tesszük érthetővé, hogy voltaképpen visszamegyünk a magyarázatban: vagy a puszta érzékiség néma tompaságához vagy az ontológia félhomályához, tehát az abszolút szent titokhoz.

Valaminek az érthetővé tétele az egyetlen magától értődő dolgon alapul, ami éppen a titok. Így már eleve bizalmas ismeretségben vagyunk vele. Már eleve szeretjük, akkor is, ha legszívesebben nem törődnénk is vele (mert megijeszt vagy felbőszít). Mi lehet – tematikus vagy nem tematikus módon – ismerősebb és magától értődőbb az öntudatra ébredt szellemnek, mint a néma kérdezés, amely túl van mindenen, amit már

meghódítottunk és uralmunk alá vontunk? Mi volna ismerősebb, mint az, hogy alázattal és szeretettel tudomásul vesszük a megválaszolhatatlan kérdéseket és hogy csak ettől lehetünk bölcsek? Nincs semmi, amit szíve mélyén oly pontosan tudna az ember, mint azt, hogy a tudása — vagyis amit a hétköznapi életben így nevez — csupán kicsiny sziget abban a végtelen óceánban, amely sohasem hajózható be; a víz színén lebegő sziget pedig lehet hogy meghittebb az óceánnál, de végső soron mégiscsak úgy hordoz bennünket, hogy őt magát is hordozza valami, és ezért a megismerőnek szegezett egzisztenciális kérdés az, hogy melyiket szereti jobban: úgynevezett tudásának kicsiny szigetét-e vagy a végtelen titok tengerét? Azt a parányi fényt akarja-e örök világosságul, amellyel a szigetet bevilágítja, s azt akarja-e, hogy ez a parányi fény — a tudomány fénye — világítson neki (ez volna a pokol) mindörökre? Természetesen megteheti valaki, ha akarja, hogy csupán tövisnek, megismerő, hódító tudománya tövisének ismerje el és fogadja el konkrét egzisztenciális döntésében a végtelen kérdést, és tagadja, hogy más köze is volna az abszolút kérdéshez, mint az, hogy szakadatlanul űzi tovább az egyik részkérdéstől és választól a másik részkérdéshez és válaszhoz. És csak akkor kezd kialakulni a *homo religiosus*, amikor a kérdezésre irányuló kérdésre, a gondolkodásról való gondolkodásra, a megismerés terére és nem csupán tárgyaira, a transzcendenciára fordítja figyelmét az ember és nem csupán arra, ami kategoriálisan, térben és időben ragad meg ebben a transzcendenciában. Ennek alapján könnyebben megérthetjük, hogy miért nincsenek sokan az ilyenek, hogy sokan miért nem képesek erre és miért érzik túlzott követelésnek. De aki szembekerült egyszer saját transzcendenciájának kérdésével, azzal, hogy mire irányul transzcendenciája, az többé nem hagyhatja válasz nélkül ezt a kérdést. Mert ha azt mondja, hogy nem lehet vagy nem kell válaszolni erre a kérdésre, hogy — mivel erején felül követel az embertől — annyiban lehet hagyni ezt a kérdést, már ezzel is válaszolt rá (hogy helyes-e ez a válasz vagy téves, az egyelőre még közömbös itt).

ELSŐ FEJEZET

AZ ÜZENET HALLGATÓJA

1. A filozófia és a teológia összefonódása

Miféle hallgatót igényel a kereszténység, hogy egyáltalán meghallható legyen végső és legsajátabb üzenete? Legelőször ezt a kérdést kell itt felvetnünk, amelyet azonban nem erkölcsi, hanem egzisztenciális-ontológiai kérdésként értünk.

Ha mindenekelőtt az emberről beszélünk, aki a kereszténység üzenetének hallgatója lehet, ha ebben az értelemben előfeltételeket említünk, akkor a kereszténység üzenetének és ezeknek az előfeltételeknek sajátos összefonódására célzunk. Nem gondoljuk ugyanis, hogy a kereszténység egyszerűen adottnak tekinti ezeket az előfeltételeket, mégpedig olyanoknak, amelyeket reflektáltan, főképpen pedig szabadon mindenki átgondolt és elfogadott már, és ezért azt sem gondoljuk, hogy a kereszténység üzenetének semmiképpen sem lehet hallgatója ott, ahol ezek az előfeltételek hiányoznak.

Ha helyesen látjuk az ember valóságát, akkor nem szüntethető meg a körmozgás az értelmezési horizontok és a mondottak között, a között, amit éppen hall, és a között, amit már megértett. Végső soron kölcsönösen feltételezi egymást a kettő. És így a kereszténység is úgy véli, hogy azok az előfeltételek, amelyekkel él, elkerülhetetlenül és szükségszerűen megvannak — mégpedig ismét sajátosan összefonódva — az emberi egzisztencia végső alapjában (ott is, ahol ez az egzisztencia a maga reflektált önértelmezésében másképp fogja fel magát), és ugyanakkor maga a kereszténység üzenete teremti meg felhívásával ezeket az előfeltételeket. Ez az üzenet éppen lényének valódi igazságával szembesíti az embert. Az igazsággal, amely elszakíthatatlan kötelékkel tartja fogva, még ha ez a fogság Isten felfoghatatlan titkának végtelen tágassága is.

A filozófia és a teológia sajátos összefonódása tehát már ezen az első úton létrejön. Az előfeltételeken, amelyeket itt meg kell vizsgálnunk, az ember lényege értendő, amely mindig történelmi, és amely ezért mindig szembesül a kereszténységgel is (mint kegyelemmel és mint történelmi üzenettel). Ezek az előfeltételek tehát olyasvalamire vonatkoznak, ami hozzáférhető az emberi egzisztenciára irányuló elméleti reflexió

és ennek az egzisztenciának önértelmezése, vagyis a filozófia számára. És éppen maguk ezek az előfeltételek egy kinyilatkoztatással összefüggő teológia tartalmai is, amelyeket azért jelent ki a kereszténység az embernek, hogy feltáruljon előtte szükségszerű és mindig magára a történelemre utalt lényege.

Ha tehát azt mondjuk: ilyen antropológia az előfeltétele annak, hogy meghallható és felfogható legyen a kereszténység voltaképpeni üzenete, akkor nem kell gondot csinálnunk abból, hogy módszertanilag lehetőleg tisztán szétválasszuk a filozófiát és a teológiát. Csak történelmi tapasztalás által születhet meg még az emberi egzisztencia és önmagát megalapozó legtősgyökeresebb, leginkább transzcendentális filozófiája is. Sőt, az emberiség történelmének mozzanata maga ez a filozófia, és ezért nem lehet vele úgy foglalkozni, mintha az embernek nem volnának meg azok a tapasztalatai, amelyek épp a kereszténység tapasztalatai (legalábbis annak a tapasztalata, amit kegyelemnek nevezünk, habár nem szükséges, hogy ez a tapasztalat reflektált legyen, és ilyen tapasztalatként fogják fel és objektiválják). A mi történelmi helyzetünkben a legcsekélyebb mértékben sem lehetséges a teológiától teljesen érintetlen filozófia. Csak abban állhat a filozófia elvi önállósága, hogy reflektál történelmi eredetére és felteszi magának a kérdést: még mindig érvényesnek és kötelezőnek tekintse-e önmagára nézve eredetét, és hogy az embernek ez a tapasztalata önmagáról újból átélhető-e még ma is érvényes és kötelező tapasztalatként. És megfordítva, a dogmatikus teológia is azt mondja az embernek, hogy mi, és mivé lesz még akkor is, ha hitetlenül elutasítja a kereszténység üzenetét.

Tehát magából a teológiából következik valamilyen filozófiai antropológia. Ez az antropológia valódi filozófiai úton kifejthető üzenetként tárja elénk és az ember felelősségére bízza ezt a kegyelmi üzenetet. Kijelentéseket teszünk az emberről, léthelyzetéről, amely elől semmiképpen sem térhet most ki, arról, hogy mely pontján éri el az embert a kereszténység üzenete vagy hogy mi az, amit a keresztény üzenet önmaga befogadásának feltételeként és közegeként megteremt magában az emberben; azután pedig mindenkinek magának kell szembenéznie a kérdéssel, hogy felismeri-e önmagát abban az emberben, aki itt megpróbálja kifejezni önértelmezését, vagy képes-e önmaga és egzisztenciája előtt vállalni a felelősséget ama meggyőződésének igazságáért, hogy nem olyan ember, mint amilyennek a kereszténység bemutatja.

2. Az ember mint személy és szubjektum

Az ember személy volta mint a keresztény üzenet feltétele

Ha a kereszténység kinyilatkoztatott üzenetének előfeltételeit vizsgáljuk, akkor először azt kell kijelentenünk, hogy az ember személy és szubjektum.

Nem szorul különösebb magyarázatra, mennyire alapvető jelentősége van a személy és szubjektum fogalmának a keresztény kinyilatkoztatás lehetősége és a kereszténység önértelmezése szempontjából. A személyes viszony Istennel, az Isten és ember közötti valóban dialogikus üdvtörténet, az ember saját, egyszeri, örök üdvének elfogadása, Isten és az isteni ítélet előtti felelősségének fogalma: a kereszténységnek ezek a kijelentései, noha később még pontosabban is ki kell fejtenünk az értelmüket, mind azt tételezik fel, hogy az ember az, aminek itt mondjuk: személy és szubjektum. Ugyanez vonatkozik arra is, amikor szóbeli kinyilatkoztatásról beszélünk a kereszténységben, amikor azt mondjuk, hogy Isten megszólította az embert, színe elé hívta, hogy az ember Istennel beszélhet az imádságban és kell is, hogy beszéljen vele – mindezek roppant homályos és nehezen megfogható kijelentések, de éppen ezek alkotják a kereszténység konkrét valóságát. És semmiképpen sem foghatja fel ezeket a kijelentéseket az, aki explicit vagy implicit módon nem éppen azt érti rajtuk, amit mi a „személy" és „szubjektum" kifejezéseken.

Hogy mi a pontos értelmük, az természetesen csak a kijelentések összességéből derülhet ki, tehát csak akkor, miután már beszéltünk az ember transzcendenciájáról, felelősségéről és szabadságáról, arról, hogy az ember a felfoghatatlan titokhoz utasított lény, miután beszéltünk történelmiségéről, a világban való létéről és társadalmiságáról. Mindezek a meghatározások azok közé tartoznak, amelyek az ember sajátos személy voltának is alkotóelemei. Most az a feladatunk, hogy mielőtt foglalkoznánk ezekkel az egyes meghatározásokkal, legalább ideiglenesen tisztázzuk, mire gondolunk, amikor az embert szubjektumnak és személynek nevezzük.

Személy voltunk nehezen tudatosítható és veszélyeztetett tapasztalata

Az ilyen beszéd természetesen mindig rá van utalva a hallgató „jóakaratára". Mert amit meg kell hallania, azt nem foglalja közvelenül magába fogalom, hanem az ilyen fogalmak a dolog lényegéből következőleg uta-

lások az ember eredendő alaptapasztalatára, szubjektum és személy voltáról, amely nem teljesen néma és reflektálatlan tapasztalás ugyan, de nem is olyasmi, ami szavakkal kimondható és kívülről az emberbe sulykolható volna.

Az ember egyénként és az egész emberiség tagjaként a legkülönbözőbb vonatkozásokban tapasztalja, hogy produktuma annak, ami nem ő maga. Sőt, elvileg is kijelenthetjük: az emberrel foglalkozó empirikus tudományok módszertanilag mind arra törekszenek, hogy megmagyarázzák, levezessék az embert, hogy olyan valóságok eredményeként és metszéspontjaként fogják fel, amelyek egyrészt az empirikus tapasztalás körén belül vannak, másrészt viszont különböznek az embertől, de mégis ezek alkotják saját valóságát, ezek határozzák meg és így meg is magyarázzák. Természetesen joga van ahhoz minden empirikus, antropológiai tudománynak, hogy mintegy felbontsa az embert, tehát úgy elemezze és vezesse le, hogy az emberben észlelt és megállapított tényeket ezen a konkrét emberen kívüli adatok, valóságok eredményeként, produktumaként értelmezze. S akár fizikának, kémiának, biokémiának, genetikának, paleontológiának, szociológiának vagy akárminek nevezzük is e tudományokat, ezek mind teljesen megengedhetően próbálják levezetni, megmagyarázni az embert és mintegy felbontani tapasztalható, megadható, elemezhető és szétválasztható okaira. E tudományok módszerei és eredményei első közelítésben egészen helytállók, és mindenkit saját keserves tapasztalata győz meg élete során arról, hogy mennyire igazuk van.

Az ember magába néz, visszatekint múltjára, szemügyre veszi környezetét, és elborzadva vagy megkönnyebbülve megállapítja, hogy bizonyos fokig elháríthatja magáról a felelősséget lénye minden egyes adottságát illetően, és kijelentheti, hogy a tőle különböző valóság felelős azért, amivé lett. Megállapíthatja magáról, hogy olyan lény, aki más által lett. Ez a más pedig a kérlelhetetlen, szubjektum nélküli természet (beleértve a „történelmet", amelyet szintén értelmezhet „természetként"), amelyből származik. Keresztény álláspontról nézve semmi okunk sincs arra, hogy az emberi élet bizonyos, tartalmilag és regionálisan körülhatárolt területeire korlátozzuk az empirikus antropológia igényét, és „anyagnak", „testnek" vagy valami hasonlónak nevezzük azt, ahol ezek az empirikus antropológiák illetékesek, majd pedig szembeállítsunk ezzel egy empirikusan egyértelműen elkülöníthető mozzanatot, amelyet „szellemnek" vagy „léleknek" nevezünk.

A közkeletű keresztény apologetikában és teológiai antropológiában természetesen némiképp jogosan végzik el ezt a tartalmi szétválasz-

tást, hogy megkönnyítsék a megértést a hétköznapi gondolkodás kezdetleges színvonalán. De alapjában véve mégis úgy áll a dolog, hogy minden egyes *partikuláris antropológia* (mondhatnánk „regionálist" is, ha nem földrajzi értelemben vesszük ezt a szót), mondjuk, a biokémia, a biológia, a genetika, a szociológia stb. antropológiája egy bizonyos szemszögből közelíti meg az embert, és nem állítja magáról, hogy az egyetlen és egész antropológia. A szociológus nagyon is sajátos, önmagának és a módszereinek megfelelő antropológiát fog kidolgozni, de csak ha valamennyire is értelmes, nem fogja azt mondani, hogy a biológiai antropológia, a viselkedési minták antropológiája stb. eleve értelmetlen. Sőt, talán még fel is használja ezeket az antropológiákat. De éppen ezzel el is ismeri, hogy az ő partikuláris antropológiáján kívül még más antropológiák is vannak. És mindegyiknek sajátosak, meghatározottak a módszerei, amelyek legalábbis ideiglenesen és bizonyos végső fenntartásokkal elfogadhatók. Mégis mindegyik az *egész* emberről akar kijelenteni valamit, s mivel egységes lénynek tekinti, nem mondhat le eleve arról, hogy kijelentéseket tegyen mindarról, ami az emberhez mint egységes lényhez hozzátartozik. Ezek az antropológiák tehát mind egyes adatokból próbálják megmagyarázni az embert úgy, hogy először lerombolják és elemeire bontják az egészet, majd pedig ismét fölépítik az egyes adatokból. És ehhez joga is van minden egyes regionális antropológiának. Az ilyen antropológiákat legtöbbször az a titkos vágy is vezérli, hogy ne csak megismerjék az embert, ne csak összerakják gondolati feldarabolása által, hanem ezáltal valóságosan is uralkodjanak rajta. Jogos a regionális antropológiák szándéka, hogy az egész embert megmagyarázzák. Mert az ember világon belüli, azaz tapasztalható valóságokból eredeztethető lény. S valamely világon belüli, részleges valóságtól való függése mindig az osztatlan és egész embert érinti. Ezért antropológiák a partikuláris antropológiák is.

Személy voltunk sajátos tapasztalása

Az emberben nincs semmiféle védett terület, amely csupán a filozófiára és a teológiára tartoznék, és amely — az ígéret földjeként — zárva volna a többi antropológia előtt. De annak ellenére, hogy a tapasztalható valóságoktól származik az ember és látszólag feloldódik a tőlük való függésben — mintha a világ produktumává változtatná át létének minden egyes mozzanatát ez a függés, amely csakugyan oly egyetemes, hogy

nem kell és nem is lehet semmit eleve kivonni érvénye alól – ennek ellenére mégis *személynek és szubjektumnak* tapasztalja magát az ember. Ha azt mondjuk, hogy az ember személy és szubjektum, akkor ez a kijelentés nem valamely meghatározott, elkülöníthető részére vonatkozik, ahonnan kizárhatunk minden más partikuláris antropológiát, miközben mi magunk ismét egy ilyen partikuláris antropológiát művelünk. Újból és újból meg kell gondolnunk, hogy miben áll ennek a tapasztalatnak a sajátszerűsége, és mi a sajátos módja e tapasztalat konkrét elsajátításának. Az ember ugyanis könnyen elsiklik afölött, ami; helyesebben: képes elsiklani afölött az egész fölött, ami szintén, sőt, mindenekelőtt ő maga; el is fojthatja, amit tapasztal. Az elfojtást itt nem mélylélektani értelemben vesszük, hanem sokkal inkább általános emberi és ugyanakkor hétköznapi értelemben. Megtörténhet, hogy az ember elsiklik valami fölött, hogy közömbös iránta, annyiban hagyhatja a dolgot, habár az saját magához tartozik. Valahogyan nem engedi, hogy bekövetkezzék az eredeti tapasztalat. Egyrészt csak szavakban és fogalmakban beszélhetünk erről a tapasztalatról, másrészt nem elsősorban és nem kizárólag a nyelv számára hozzáférhető az, amire itt gondolunk. És megtörténhet, hogy valaki éppen ezeket a rejtett, totális hallgatásba burkolódzó tapasztalatokat nem akarja szavakba önteni, fogalmi objektivációinak síkjára emelni, vagy talán nem is tudja megtenni.

Itt még nem foglalkozhatunk az ember önértelmezésének ezzel a sajátosságával, hogy tudniillik azt a legkönnyebb elfojtani és afölött lehet elsősorban elsiklani, ami a legeredetibb és leginkább magától értődő benne. De már itt fel kell hívnunk a figyelmet az egzisztenciális szemet hunyni akarás lehetőségére, nehogy eleve érteni nem akarásba ütközzék mondanivalónk az ember személy voltáról, szubjektum voltáról.

Éppen azáltal tapasztalja magát szubjektumnak és személynek az ember, hogy maga elé állítja önmagát mint a tőle egészen idegen valóság produktumát. Ez a függőség ugyanis nem magyarázza meg a tényt, hogy az embernek *tudomása* is van erről a függőségről. Amikor önmaga felbontása által összerakja magát, akkor ez a folyamat még nem magyarázza meg, hogy *maga* az ember végzi ezt a műveletet, és tud is róla. Az ember éppen azáltal ismeri meg magát szubjektumként és személyként, hogy olyasminek tapasztalja magát, amit kívülről mértek rá és külső hatások hoztak létre; éppen azáltal, hogy eleve teret ad az összes empirikus antropológiáknak, amelyek tőle idegen valóságokra vezetik vissza és bontják fel az embert; éppen annyiban tapasztalja magát személynek és szubjektumnak, amennyiben az empirikus, partikuláris antropológiákat

feljogosítja arra, hogy még messzibbre menjenek megmagyarázásában és visszavezetésében, hogy egészen lerombolják, azután pedig a szellem retortájában — és talán egyszer majd a gyakorlatban is — újból felépítsék őt magát. De figyelmen kívül is hagyhatja e tényt, mivel látszólag épp az ellentétében tárul fel számára.

Azzal, hogy elemzés által kérdésessé teszi önmagát és megnyitja e kérdezés határtalan horizontját, már át is fogja az ember önmagát és az ilyen elemzésnek vagy önmaga empirikus felépítésének valamennyi elgondolható mozzanatát.

Ebből pedig az is kiderül, hogy több mint a valóságát alkotó, elemzés által feltárható tényezők összessége. Éppen azáltal, hogy önmaga elé van állítva, hogy szembesül az őt meghatározó feltételek összességével: épp e függőség által nyilvánul meg, hogy az ember több, mint tényezőinek összessége. Éppen egy megkülönböztethető, külön elemekből álló véges rendszernek nem lehet olyan viszonya önmagához, mint ahogyan az ember viszonyul magához, amikor tapasztalatot szerez az őt meghatározó sokféle feltételről és önmaga visszavezetésének lehetőségeiről. Egy véges rendszer nem tudja önmagát mint egészet maga elé állítani. Egy véges rendszer egy kívülről meghatározott kiindulási állapotban viszonyul ugyan valahogyan egy bizonyos teljesítményhez (még ha ez a teljesítmény esetleg magának a rendszernek a fenntartása is), de nem viszonyul tulajdon kiindulási állapotához; nem kérdez rá önmagára; nem szubjektum. A gyökeres kérdésesség tapasztalása és önmaga kérdésessé tételének képessége olyan emberi teljesítmény, amelyre egy valóban véges rendszer nem képes.

Természetesen *ex supposito* nem foghatjuk fel úgy ezt a nézőpontot, mintha kívülről fognánk át az empirikusan és egyenként meghatározható adatok rendszerét, mintha az ember empirikus valóságának egy bizonyos elkülöníthető eleme volna, ahogyan az iskolás teológia beállítja a dolgot — pedagógiailag érthetően ugyan, de végső soron mégis primitíven —, amikor úgy beszél a szellemről vagy az ember halhatatlan lelkéről, mintha közvetlenül önmagában megjelölhető és empirikus módon tisztán megkülönböztethető eleme volna az ember egészének. De épp akkor tapasztaljuk szubjektumként az embert — épp az empirikus antropológiai tudományokban leírt sokféle objektivitás által megnyilvánuló szubjektivitásként —, ha elutasítjuk a görög — nem pedig a keresztény — antropológia primitív dualizmusát, és tudatosítjuk, hogy az ember mint egységes egész már eleve önmaga elé van állítva egy olyan kérdésben, amely — nem pozitív tartalmi sajátossága miatt, hanem radikális volta miatt — messze

felette áll minden lehetséges empirikus részválasznak. Hogy az ember képes viszonyulni önmagához, hogy az embernek valami dolga van önmagával, az nem egy bizonyos mozzanat az emberben más elemek mellett, és nem is lehet az, de mégis valóság, mely szubjektum voltát alkotja, ellentétben dologi voltával, amely szintén jellemző az emberre.

A személyes lét tehát a szubjektumnak mint szubjektumnak eredendő öntudatossága az egészre irányuló tudatos és szabad vonatkozása által. Előzetes horizontként ez a vonatkozás a lehetőségi feltétele annak, hogy egységes egészként kerüljön kapcsolatba magával az ember egyedi-empirikus tapasztalataiban és a szaktudományokban. Önmagáról való empirikus tapasztalatából és ennek tárgyiságaiból nem lehet adekvátan levezetni e tapasztalat feltételét, azt a tényt, hogy az egész ember felelős önmagáért. Még ha külső tényezők által meghatározott lényként szeretné is valaki elhárítani magáról a felelősséget és legszívesebben feloldódnék a magyarázatokban, még akkor is *ő* teszi, *ő* tudja és *ő* akarja ezt, *ő* fogja át egy ilyen magyarázat lehetséges elemeinek összességét, és így bizonyul *ő* másnak, mint csakis az egyedi mozzanatok utólagos eredményének. Természetesen beszélhetünk véges rendszerekről, amelyek önszabályozók és így bizonyos értelemben viszonyulnak önmagukhoz. De egy ilyen önszabályozó rendszernek csak véges számú lehetősége van az önszabályozásra. Az önszabályozás magának a rendszernek a mozzanata, és ezért nem magyarázhatja meg azt, hogy az ember egészként állítja maga elé és teszi kérdésessé önmagát, és hogy még a kérdések kérdését is elgondolja.

Mivel az ember saját rendszerét – valamennyi jelenlegi és jövőbeli partikuláris lehetőségével együtt –, tehát önmagát mint egészet még egyszer maga elé állítja, kérdéssé teszi, és így felülmúlja, ezért önmagának való gyakorlati jelenléte nem magyarázható egy önszabályozó plurális rendszer modelljének segítségével, mint ahogy lényegében az összes partikuláris antropológia teszi. Az ember szubjektum volta egzisztenciájának levezethetetlen adottsága *a priori* feltételeként velejárója minden egyes tapasztalatnak. Szubjektum voltunk tapasztalása – egyelőre még korántsem filozófiai értelemben vett – transzcendentális tapasztalat. Hogy mit értünk az ember személy és szubjektum voltán, az – éppen a tapasztalat transzcendentális jellege következtében – mindig kitér a közvetlen, elkülönítő, regionális módon körülhatároló megközelítés elől. Mert az ilyen transzcendentális tapasztalat tárgya a maga mivoltában nem ott jelenik meg, ahol az ember tárgyi módon érintkezik valamilyen egyes, körülhatárolható dologgal, hanem ott, ahol éppen szubjektum az ember ebben az érintkezésben, és nem tárgyilag van előtte egy „szubjektum". Hogy

„az ember személy és szubjektum", elsősorban azt jelenti: az ember levezethetetlen, adekvátan nem hozható létre tőle különböző elemekből, amelyekkel rendelkezhetünk; az ember már eleve felelős önmagáért. Ha pedig megmagyarázza magát, felbontja, visszavezeti eredetének különféle tényezőire, akkor megint csak szubjektumként teszi, és elkerülhetetlenül a korábbinak és az eredetibbnek tapasztalja magát ebben a tevékenységben.

3. Az ember mint transzcendens lény

Hogy mit értünk pontosabban az ember szubjektum voltán, amit tapasztalunk, nyomban világosabb lesz, ha azt mondjuk, hogy az ember transzcendens lény.

A megismerés transzcendens struktúrája

Az ember rendszerének végessége ellenére eleve s mindig egészként van önmaga elé állítva. Mindent kérdésessé tud tenni, legalábbis valamennyi egyedi kijelentést, mert már ezeket megelőzően nyitott, kivétel nélkül mindenre.

Azzal, hogy lehetségesnek tételezi fel a kérdezés pusztán *véges* horizontját, már túl is ment ezen a lehetőségen, máris *végtelen* horizontú lénynek bizonyult. Saját végességének gyökeres átélése által túlmegy végességén, és transzcendens lénynek, szellemnek tapasztalja magát. Oly horizontnak tapasztalja az emberi kérdezés végtelen horizontját, amely annál messzebbre tolódik ki, minél több kérdésére talált már választ az ember. Megkísérelheti, hogy nem feszegeti a félelmetes végtelenséget, amelybe kérdezésével beleütközik; megteheti, hogy a titokzatostól való félelmében a megszokotthoz és hétköznapihoz menekül; de a végtelenség, amelyet átél és amelybe beleütközik, mindennapos ténykedését is átjárja. Az ember mindig úton van, akár akarja, akár nem. Minduntalan viszonylagossá válik a megismerés és a cselekvés valamennyi megjelölhető célja, csak átmeneti szakasznak bizonyul. Folyvást új kérdést vet fel minden egyes válasz. Az ember azért éli át magát végtelen lehetőségként, mert mind elméletben, mind gyakorlatban újra meg újra kétségbe von minden egyes elért eredményt, állandóan tágabb horizont elé állít, mely belát-hatatlanul tárul fel előtte. Olyan szellem ő, aki éppen azért tapasztalja magát szellemnek, mert nem *tiszta* szellemnek tapasztalja magát.

Az ember nem a valóság kétségtelen, nyilvánvaló végtelensége; hanem az üresen, de kikerülhetetlenül előtte meredező kérdés, amelyen sohasem léphet túl, és amelyet adekvátan sohasem válaszolhat meg.

Hogyan lehet kitérni a transzcendencia tapasztalata elől?

Természetesen megteheti az ember, hogy vállrándítással intézze el a transzcendencia élményét, hogy konkrét világának, feladatának, tér- és időbeli kategoriális tevékenységének szentelje magát, és csak azzal törődjék, hogy megfelelő fogantyúkkal és kapcsolókkal működtesse valósága rendszerét. Ez háromféle módon lehetséges:

1. A legtöbben naivul teszik. Belefelejtkeznek abba, ami konkrét, manipulálható és áttekinthető életükben és környezetükben. Éppen elég érdekes és fontos tennivalójuk akad; és ha egyáltalán gondolnak arra, ami túl van ezen, még mindig kijelenthetik, hogy okosabb, ha nem törik ezen a fejüket.

2. Úgy is kitérhet valaki e kérdés és az emberi transzcendencia kihívása elől, hogy elszántan vállalja a kategoriális létezést és feladatait, de közben mindvégig tudatában van annak, hogy mindezen túl ott van még egy végső kérdés, amelybe minden beletorkollik. Talán meghagyja kérdésnek. Azt hiszi, hogy elnapolhatja némán, talán értelmes kétkedéssel. De ezzel mégiscsak elismeri, hogy végül is nem térhet ki e kérdés elől, mégpedig éppen akkor nem, amikor kijelenti, hogy megválaszolhatatlan.

3. Van az emberi létezésben valami – talán – kétségbeesett kategorialitás. Az ember cselekszik, olvas, bosszankodik, dolgozik, kutat, elér valamit, pénzt keres és végső, talán be sem vallott kétségbeesésében azt mondja magának, hogy az egésznek mint egésznek nincs értelme, hogy jól teszi, ha elfojtja az egész értelmének kérdését, és elutasítja megválaszolhatatlansága, következésképpen értelmetlensége miatt.

Hogy e három lehetőség közül melyik valósul meg a konkrét emberben, az nem állapítható meg egyértelműen.

A lét előzetes megsejtése

Az ember transzcendens lény, mivel azon alapul minden ismerete és megismerő tevékenysége, hogy rásejt a „létre" általában, hogy nem tematikus módon, de elkerülhetetlenül tudomása van a valóság végtelen-

ségéről (némi merészséggel és ideiglenes érvénnyel ennyit már most is kimondhatunk). Feltételezzük, hogy nem azon alapul a végtelen megsejtés, hogy az ember rásejthet a semmire. Fel kell ezt tételeznünk, mert a semmi nem alapoz meg semmit; a semmi nem lehet az, amire rásejt az ember, ami vonzza, mozgatja, megindítja azt a valóságot, amelyet valóságos és nem irreális életeként él át az ember. Kétségtelen, hogy mindig átéli az ember az ürességét, törékenységét és – ne szépítsük a dolgot – abszurditását is annak, ami vele történik. De átéli a reményt, a megszabadító szabadság irányába vivő mozgást, a felelősséget is, amely reális terheket ró rá és áldásban részesíti.

De ha *mindkettőt* átéli az ember, és mégis *egy* tapasztalata van, amelyben egy végső alapmozgás hordoz valamennyi egyedi mozgást és tapasztalatot, ha nem lehet gnosztikus, aki vagy két ősvalóságot ismer vagy dualizmust tételez fel az ősokban, ha azért nem vélekedhet így, mert ez ellentmond tapasztalata egységének, akkor csak *egy* lehetőség marad: azt felfoghatja az ember, hogy az abszolút lét határokat von és véges valóságokat hoz létre önmagán kívül, hogy akarhat valamit, ami feltételektől függ; azt viszont nem gondolhatja el sem logikailag, sem egzisztenciálisan, hogy csupán eszelős és kegyes csalódás mindaz, amit reménytelinek, egyre bővülőnek tapasztal és reálisan átél, és hogy végeredményben az üres semmin alapul minden (ha egyáltalán értelmet tulajdonít a „semmi" szónak, és nem egyszerűen vészjelzésként alkalmazza a valóban átélt igazi és valóságos szorongás kikiáltására).

Nem lehet tehát a semmi, a feltétlen üresség, ami feltárja és megalapozza a transzcendencia abszolút messzeségének előzetes megsejtését. Mert egy ilyen – a semmiről mondott – tétel teljesen értelmetlen volna. De mivel a megsejtés merőben kérdésként nem magyarázza meg magát, ezért magának a létnek a működéseként kell felfognunk a megsejtést, amelyben az ember magára erre a létre nyílik meg. A transzcendencia mozgása azonban nem a léttel feltétlenül rendelkező szubjektum végtelen terének megalkotása magának a szubjektumnak a hatalmából, hanem a lét végtelen horizontjának önfeltárulkozása. Amikor kérdezőnek érzi magát az ember transzcendenciájában, akit nyugtalanít a lét feltárulkozása, és a kimondhatatlannal találja magát szembe, akkor nem tekintheti magát *abszolút* szubjektumnak, hanem csakis olyan szubjektumnak, aki kapja a létét, mégpedig végső soron kegyelemből. A „kegyelem" egyrészt az embert létrehozó létalapnak – a végesség és a kontingencia által tapasztalt – szabadságát jelenti itt, másrészt azt is, amit szűkebb teológiai értelemben szoktunk „kegyelemnek" nevezni.

Az ember azáltal, hogy transzcendens lény, szembesül is önmagával, felelős önmagáért, vagyis személy és szubjektum. Mert csak egy olyan pontból kiindulva vállalhatja önmagát és lehet felelős önmagáért egy létező, ahol – egyszer feltárulkozva, másszor elrejtőzve – a végtelen lét működik. Csak akkor tapasztalhatja magát végesnek egy véges rendszer, ha eredeténél fogva azáltal önmaga, hogy ő maga mint ez a tudatos szubjektum állandóan valami *mástól* kapja létét, *ami* nem ő maga és ami nem csupán egy egyedi rendszer, hanem minden elgondolható rendszernek és minden szubjektumnak mint egyedi és egymástól különböző szubjektumnak eredeti, mindent megelőző egysége. Később kell majd megmutatnunk, hogyan lehet innen kiindulva kialakítani a teremtményiség eredeti, transzcendentális értelmezését.

Magától értődik, hogy az emberi transzcendencia transzcendentális tapasztalata nem egy bizonyos, egyedi tárgyiságról való tapasztalat, amelyet más tárgyak mellett tapasztalunk, hanem alapvető létállapot, amely megelőz és átjár minden tárgyi tapasztalatot. Újból és újból hangsúlyozni kell, hogy transzcendencián nem a transzcendencia tematikusan elképzelt „fogalmát" értjük itt, amelyben mint tárgyra reflektálunk, hanem a szubjektum *a priori* nyitottságát a létre általában, és ez a nyitottság éppen akkor van meg, amikor az ember aggódva és gondoskodva, félve és reménykedve áll szemben hétköznapi világának sokféleségével. A voltaképpeni transzcendencia némiképp mindig az ember háta mögött van, életének és megismerésének általa befolyásolhatatlan eredetében. A metafizikai reflexió sohasem éri utol ezt a voltaképpeni transzcendenciát; tiszta, vagyis nem tárgyilag közvetített transzcendenciaként pedig (ha ez egyáltalán lehetséges) legfeljebb a misztikus élményben lehet meg a soha el nem ért cél állandó megközelítéseként, továbbá esetleg a végső magányban és a halál küszöbén, amikor az ember már készen áll a halálra. Éppen azért lehet oly könnyen elsiklani e transzcendentális tapasztalat felett, mert a transzcendenciának ez az eredeti tapasztalása – ami egészen más, mint a róla szóló filozófiai beszéd – rendesen csak a környezet vagy az ember kategoriális tárgyiságának közvetítésével következhet be. Ez a tapasztalat úgyszólván csak rejtett összetevő gyanánt van jelen. De ennek ellenére transzcendens lény és az is marad az ember, vagyis olyan létező, akinek titok gyanánt állandóan odaajándékozza magát a néma, végtelen valóság, amellyel nem ren-

delkezhetünk. Ezáltal lesz az ember tiszta nyitottság erre a titokra, és éppen ez állítja az embert mint személyt és szubjektumot önmaga elé.

4. Az ember mint felelős és szabad lény

A szabadság nem egyedi, partikuláris adottság

Az embert nyitottá teszi transzcendenciája, ezáltal felelős is önmagáért, mégpedig nemcsak a megismerésben, hanem a cselekvésben is, és éppen abban tapasztalja felelősségét és szabadságát, hogy számot kell adnia magáról. Itt még inkább érvényes, amit az ember személy voltának és egyrészt világon belüli meghatározottságának, másrészt a világtól való függésének viszonyáról korábban mondtunk. Az ember szabadsága és felelőssége eredetileg nem az emberi valóság egy bizonyos, empirikus adottsága mások mellett. Minél radikálisabb az empirikus pszichológia, annál kevésbé találja szabadnak az embert, s ez egészen következetes is az ő részéről. Bár jó szándék vezérli a hagyományos, iskolás-skolasztikus pszichológiát, amikor közvetlenül, konkrét-egyedi adottságként próbálja felfedni a szabadságot az ember transzcendenciájának és személy voltának terében, valójában mégis olyasmit tesz, ami velejében ellentmond a szabadság lényegének. Az empirikus pszichológiának mindig vissza kell vezetnie az egyik jelenséget egy másikra, és így természetesen sohasem találhat rá a szabadságra. Ha azt mondjuk is hétköznapi életünkben, hogy itt meg itt szabadok voltunk, amott viszont feltehetően nem, valójában akkor sem egy meghatározott területhez tartozó, térben és időben egyértelműen körülhatárolható jelenségről van szó mások mellett, hanem legfeljebb a szabadság transzcendentális tapasztalatának alkalmazásáról és konkretizálásról, ami egész más, mint az a tapasztalat, amellyel a részletudományok foglalkoznak.

Az emberi szabadság és felelősség eredetileg nem az emberi valóság egyik partikuláris, empirikus ténye, más hasonlók mellett. A pszichológia, valamint az antropológia empirikus tudományai ezért hagyhatják figyelmen kívül a szabadság kérdését. Természetesen az igazságszolgáltatásban és a jogfilozófiában elkerülhetetlenül felmerül az ember szabadságának és felelősségének kérdése. Nem is vitatjuk, hogy a szabadság, a felelősség, a beszámíthatóság, a beszámíthatatlanság fogalmának, mely egyaránt használatos a hétköznapi életben és a jogban, van némi köze ahhoz, amire

itt gondolunk. De az is világos, hogyha nem volna meg ez a transzcendentális tapasztalat az ember szubjektum voltáról és szabadságáról, akkor nem találkozhatnánk a szabadsággal sem az ember kategoriális tapasztalatának terében, sem polgári, sem személyes életében. A szabadság voltaképpeni transzcendentális tapasztalatát nem kell olyan primitíven értelmezni, mintha egy, az emberi tudatban közvetlenül fellelhető dolog tapasztalata volna, hiszen „én" már mindezekben a kérdésekben úgy élem át magamat, mint szubjektumot, amely fel van adva önmagának. Ebben — szabadságom transzcendentális és *a priori* tapasztalataként — benne van az, hogy igazi szubjektum vagyok, hogy felelős vagyok önmagamért, mégpedig nemcsak a megismerésben, hanem a cselekvésben is. Csak ezáltal tudom, hogy szabad és magamnak felelős vagyok, még akkor is, ha kétségbe vonom is, és téridőbeli, kategoriális tapasztalatom egyedi adataként nem is tudok rátalálni szabadságomra és felelősségemre.

A szabadság mint konkrétan közvetített szabadság

Az igazi antropológia szerint, amely az embert konkrét embernek, valóságos egységnek tekinti, a transzcendentális szabadság — vagyis az emberi létnek az a sajátossága, hogy a személy felelős önmagáért, mégpedig nemcsak a megismerésben, tehát nemcsak az öntudatban, hanem a tudatos cselekvésben is — nem maradhat elrejtve az érzület bensőségességében. A szabadságot is mindig a téridőbeliségnek, a testiségnek, az emberi történelemnek konkrét valósága közvetíti. Az olyan szabadság, amely nem jelennék meg a világban, nem érdekelne bennünket különösebben, és ez nem is volna az, amit a kereszténység ért szabadságon. De mindig meg kell különböztetnünk az eredeti szabadságot attól a szabadságtól, amely átmegy a világnak és a hús-vér emberek alkotta történelemnek a közegén, és e közvetítés által tér magához. Ez az eredeti szabadság és a szabadság kategoriális objektivációja közötti ellentét szükségszerűen és mindig elrejti önmaga elől a reflektáló szabadságot, mert ez csak a szabadság objektivációjára reflektálhat közvetlenül, ez utóbbi viszont mindig kétértelmű. Ennyiben megkülönböztethető az eredendő és az eredeztetett szabadság, az eredeti és a konkrét, világban megtestesült szabadság. A kétféle szabadság természetesen nem két dolog, nem választható külön, hanem az egységes szabadság két mozzanata. Ha az empirikus antropológiák különféle egyedi mozzanatokat állapítanak meg az emberben, oksági vagy funkcionális összefüggéseket fedeznek

fel és rögzítenek, majd pedig kijelentik, hogy az általuk kikutatott valóságok között nem lelhető fel a szabadság egyedi adottságként, akkor a legcsekélyebb mértékben sem veszélyeztetik az ember voltaképpeni felelősségét és szabadságát. Hogy egy ember vagy az emberiség történetének egy bizonyos konkrét, egyedi tényét felfoghatjuk-e az eredeti szabadság produktumaként és megtestesüléseként, vagy az adott esetben ennek az ellenkezőjét kell tennünk, az természetesen oly kérdés, amelyet megfontolásaink nem döntenek el és amely a teológiai adatok alapján el sem dönthető arról az emberről, akinek története nem ért még véget. Mert ez a végső, transzcendentális szabadság mint konkrét módon adott, eredeti szabadság lényegénél fogva mindig elrejtőzik az egyértelmű reflexió elől, és csak ott igazán, ahol más emberek történetében jelenik vagy nem jelenik meg ez a szabadság.

A felelősség és szabadság mint a transzcendentális tapasztalat valósága

Szubjektivitásunkhoz és személy voltunkhoz hasonlóan a felelősség és a szabadság is a transzcendentális tapasztalat körébe tartozik, azaz akkor észlelhető, ha egy szubjektum szubjektumként éli át önmagát, tehát éppen nem akkor, amikor utólagos tudományos reflexióban tárgyiasítja magát. Ki-ki akkor éli át saját egzisztenciájának alapjában a szó eredeti értelmében vett felelősséget és szabadságot, ha észleli, hogy szubjektum — tehát oly létező, akinek a léte a transzcendencia eredményeként felbonthatatlan egység és önmagának-való-jelenlét a végtelen lét előtt —, ha tettét egy szubjektum tetteként éli át (noha erre nem tud ugyanígy reflektálni). Ez a szabadság, az ember testisége és világban való léte miatt, mindig konkrét cselekedetek sokféleségében hosszabb időtartam alatt, sokféle elkötelezettséggel kapcsolatban valósul meg, beépülve a történelembe és a társadalomba is. Mindez valóban magától értődő: a szabad cselekedet nem olyasmi, ami a világtól és a történelemtől függetlenül, csupán a személy mindentől elzárt, legbenső magjában következnék be. De azért ettől még egység marad az ember voltaképpeni szabadsága, hiszen az egyetlen szubjektum transzcendentális sajátossága. Tehát úgyszólván mindig csak ennyit mondhatunk: azért és olyan mértékben tapasztalom magam szabadnak, mert és amilyen mértékben személynek és szubjektumnak tapasztalom magam, a szabadság pedig itt nem az elszigetelten tekintett egyedi pszichikai eseményt jelenti, hanem az osztatlan, egész szubjektumot, önmegvalósításának osztatlan egységében és egészében.

Hogy ez hogyan valósul meg egy történelmi egzisztencia téridőbeli kiterjedésében és hogyan épül be az emberi élet konkrét sokféleségébe: olyan kérdés, amelyet nem tudunk egyértelműen eldönteni. Tehát a szabadság nem semleges képesség, amely különbözik az embertől és amelyet mintegy magával hord az ember, hanem a személyes létező alapvető sajátossága, mely létező időbeli, eddigi és ezutáni tetteiben önmagát megragadó lényként eszmél magára, akiért felelősséget vállalt és akiért ezután is felelősséget kell vállalnia, míg szubjektív, szubjektumhoz illő választ nem kap lénye transzcendenciájában erre a végtelen felfoghatatlanságra, amely választ azután vagy elfogad vagy elutasít.

Miként szubjektum voltát, ugyanúgy felelősségét és szabadságát is elháríthatja és ezáltal a tőle idegen valóság produktumának tekintheti magát az ember; de ez az önértelmezés, amelyet mi végzünk és amelyet nem téveszthetünk össze az értelmezés tartalmával, ismét csak a szubjektum tette, azé a szubjektumé, aki megtagadja magát vagy tőle idegen valóság puszta játékszerének tekinti szabadságát. Csakhogy ekkor szintén szabad szubjektumként cselekszik, és azzal, hogy nemet mond magára, újra elismeri szubjektum voltát. Más szóval: a szabadságban mindig az emberről mint emberről, mégpedig mint egészről van szó. A szabadság objektuma, a szó eredeti értelmében, maga a szubjektum, a környezet tárgyai pedig, amelyekkel foglalkoznia kell, csupán annyiban tárgyai a szabadságnak, amennyiben önmagának közvetítik ezt a véges és téridőbeli szubjektumot. A szabadság, ha helyesen fogjuk fel, nem az a képesség, hogy ezt tehetjük vagy azt, hanem az a képesség, hogy döntsünk önmagunkról és megvalósítsuk önmagunkat.

Ezt természetesen megint nem vonatkoztathatjuk el a világtól, a történelemtől és a társadalomtól, hanem úgy kell felfognunk, mint azt a formai szempontot, melynek segítségével megragadjuk és kifejezzük a szabadság lényegét. Nyilvánvalóan más lapra tartozik, hogy milyen tartalmi értelmet adunk annak, amit formálisan így fejezünk ki. Ha valaki azt mondja, az ember mégiscsak függő, kielemezhető lénynek tapasztalja magát, akinek sorsát idegen erők határozzák meg, akiről ilyen erők döntenek, aki összetevőire bontható előre és hátra, akkor azt kell felelnünk: a szubjektum, akinek erről tudomása van, mindig felelős is, mert felszólíttatott, hogy mondja és tegye, amit az embernek ezzel az abszolút kiszolgáltatottságával, önelidegenülésével és felbonthatóságával kapcsolatban tennie kell, hogy állást foglaljon: szitkozódva, belenyugodva, kételkedve, kétségbeesve vagy akárhogyan. De az ember épp ezáltal ismét csak feladata lesz önmagának, ott is, ahol fel akarja adni és át akarja engedni

magát az empirikus antropológiáknak. Sehogy sem menekülhet szabadsága elől, és csak az lehet a kérdés, hogyan értelmezze (megint csak szabadon) szabadságát.

5. A személyes létkérdés mint az üdvösség kérdése

Az „üdvösség" jelentésének teológiai és antropológiai megközelítése

Annyiban beszélhetünk az ember üdvösségéről és arról, hogy a személyes létkérdés voltaképpen az üdvösség kérdése, amennyiben szabad szubjektumként felelős önmagáért és rá van bízva önmagára, amennyiben saját maga a tárgya voltaképpeni, eredetileg osztatlan, emberi létezésének egészét meghatározó szabad alaptettének. Ahol nem látják az üdvösség megértésének ezt az eredeti, az ember szubjektum voltával összefüggő és a szabadság lényegén alapuló kiindulási pontját, ott csak valamilyen furcsa, mitológiai színezetű esemény lehet az üdvösség. Valójában azonban nem így van, mert az üdvösség valódi teológiai fogalma nem jövőbeli léthelyzetről beszél, amely boldogságként – vagy az üdvösség elvesztésekor boldogtalanságként, kárhozatként – valamilyen dolog módjára kívülről és meglepetésszerűen éri az embert, vagy csak valamilyen külső megítélés miatt adatik meg neki, hanem igazi önfelfogásának és igazi önlétrehozásának oly módon megvalósított végérvényessége az üdvösség, hogy az ember Isten előtt, szabadon elfogadja magát, úgy, ahogy tulajdon lénye megnyílt előtte és rábízatott a szabadságként értelmezett transzcendencia választásával. Csak az önmagát megérlelő szabadság valódiságaként és véglegességeként fogható fel az ember örökkévalósága. Bármi másra csak idő következhet ismét, nem pedig örökkévalóság, amely nem az idő ellentéte, hanem a szabadság idejének beteljesülése.

Mostantól fogva természetesen az lesz egyik legfontosabb és legnehezebb feladatunk, hogy újból és újból megértessük: amikor a kereszténység kimond valamit az emberről, jóllehet üdv*történeti* kijelentést tesz, mégis mindig eredeti mivoltában, transzcendentális lényként érti őt. Ezért végül is csak úgy beszélhetünk ezekről a dolgokról, hogy az egyetlen kérdés – amely maga az ember a mindent átfogó titokra irányuló transzcendenciájában – megőrzi transzcendentális jellegét és *hamis* módon nem válik kategoriálissá.

De személyes lényként nemcsak transzcendens és szabad, hanem ugyanakkor a világban élő, időbeli, történelmi lény is az ember. Ennek a kijelentésnek alapvető jelentősége van, amikor arról beszélünk, hogy milyen előfeltételezéseket tartalmaz a kereszténység emberhez intézett üzenete. Mert ha a transzcendencia és így az üdvösség nem foglalná eleve magában az ember történelmét, világban való létét, időbeliségét, akkor az üdvösség kérdése nem merülhetne fel történelmileg, illetve az üdvösség üzenete nem lehetne történelmi esemény, és nem jelenthetne történelmi valóságot.

Másrészt nem kell itt fogalmilag pontosan megkülönböztetni a világban való létet, az időbeliséget és a történelmiséget, már csak azért sem, mert a másik két fogalom a történelmiség fogalmának mozzanata. De amit e fogalmak jelentenek, az döntő fontosságú a kereszténység helyes értelmezésére nézve: a világban való lét, az időbeliség és a történelmiség olyan mozzanatok, amelyek nemcsak szintén *megvannak* az emberben — személy volta és szabadsága mellett — hanem magának a személy szabadságának és szubjektum voltának is a mozzanatai. Nem pusztán arról van szó, hogy az ember biológiai és társadalmi lény *is*, amely időben bontakoztatja ki ezeket a sajátosságait, hanem éppen a világban való léte, időbelisége és történelmisége által valósul meg szubjektivitása és szabad, személyes önértelmezése, jobban mondva: a világon, az időn és a történelmen keresztül. Az üdvösség kérdését nem lehet úgy megválaszolni, hogy figyelmen kívül hagyjuk az ember történelmiségét és társadalmiságát. A transzcendencia és a szabadság a történelemben valósul meg. Maga a történelem is történelmi, és éppen a történelmileg, tehát már tudatosan megvalósuló emberi önfelfogásnak a része. Az embernek *azáltal* van eleve adott, szabadságára és tudatos gondolkodására bízott lényege, hogy átéli, elszenvedi és alakítja történelmét. A történelmiség az ember sajátságos alapmeghatározása: ez helyezi az embert éppen mint szabad szubjektumot az időbe, és ez állítja a mindenkori világba, amelyet szabadon kell alakítania és elszenvednie, és mindkét esetben vállalnia is. Az ember világban való léte — állandó kiszolgáltatottsága a másiknak, a természeti és emberi környezetét alkotó, eleve adott és sorsként rámért világnak — magának a szubjektumnak benső mozzanata, amelyet szabadon kell ugyan megértenie és megvalósítania, de ami éppen így lesz e szubjektum örök érvényű mozzanatává. Az ember mint szubjektum nem véletlenül került ebbe az anyagi, időbeli világba, amely végeredményben mégis-

csak idegen neki mint szubjektumnak és ellentétes vele mint szellemmel, hanem épp a világban való önelidegenülés az a mód, ahogyan a szubjektum rátalál önmagára és végérvényesen létrehozza magát. A szubjektum az idő, a világ és a történelem közvetítésével jut el önmagához, és éri el azt a közvetlen és szabad öntudatosságot, amelyre a személyes szubjektum irányul és amelyet eleve előlegez.

Ha az ember történelmiség – és ezért konkrét története is – a szellemi és szabad szubjektum belső alkotóeleme, akkor a történelem sem maradhat ki a szabad szubjektumot mint osztatlan egészet érintő üdvösség kérdéséből. A történelemben kell üdvösségén munkálkodnia a szubjektumnak azáltal, hogy megtalálja benne és elfogadja neki ajándékozott üdvösségként. Ha magának a szubjektumnak az egzisztenciálja a történelmiség, akkor kell lennie üdv- és kárhozattörténetnek, mert az üdvösség kérdése a szabadságnak feladott kérdés; vagy megfordítva: csak a szabadság lényegéből érthetjük meg az üdvösség kérdését. Ezért kell végeredményben egyszerre és együtt végbemennie az üdvtörténelemnek és a történelemnek általában, bár ez természetesen nem mond ellen annak, hogy valamilyen, nem legvégső értelemben nem volna igazi különbség köztük. Ha az üdvösségre termett szubjektum történelmi, akkor maga a történelem ennek az üdvösségnek a történelme, még ha ez rejtve marad is, és mindig csak úton vagyunk a végső és végérvényes értelmezés felé. Ha saját létünk megvalósításához – történelmisége miatt – hozzátartozik a szellemi szubjektumok érintkezése igazságban és szeretetben és társadalmi kapcsolata mint létünk benső, lényegi mozzanata és nem csupán külső anyaga, akkor az üdvtörténet és az összes ember történelmének egysége eleve transzcendentális sajátossága minden egyes ember személyes történelmének és megfordítva, mivel sok szubjektum történelméről van szó.

6. Az ember mint függő lény

Az emberi lét alapja : a titok

Szabadsága és szubjektum volta ellenére is tapasztalja az ember, hogy függő lény, hogy olyan hatalom rendelkezéseinek van alávetve, amelynek ő maga már nem parancsolhat. Mindenekelőtt azon alapul az embernek mint transzcendentális szubjektumnak az alaptermészete, hogy a feltárulkozó és ugyanakkor el is rejtőző lét titokként állandóan odaajándékozza magát az embernek. Korábban már említettük, hogy az ember

transzcendentális volta nem olyan, mint valami abszolút szubjektumé, amely úgyszólván saját hatalmának alávetett dologként birtokolja és tapasztalja azt, ami feltárul előtte. Éppen ellenkezőleg: az ember másra utalt lény, nem önmaga szuverén megalkotója, hanem létrehívott és függő lénynek tapasztalja magát, akinek léte a kimondhatatlan titok mélységén alapul.

Világi-történelmi függőség

Ezenkívül mind világi tevékenységében, mind elméleti, tárgyi gondolkodásában úgy ismer magára az ember, mint akinek mindig eleve adott történelmi helyzete van emberi és tárgyi környezetében; eleve adott, melyet nem maga választott magának, habár épp általa ragadja meg és ismeri föl a transzcendenciát. Mindig tud történelmi végességéről, történelmi függőségéről, kiindulási állapotának esetlegességéről. De éppen így jut abba az egészen sajátos léthelyzetbe, ami az ember lényegét igazában jellemzi: azzal, hogy függőségként tapasztalja történelmi függőségét, már túl is lépett rajta bizonyos értelemben, bár sohasem hagyhatja teljesen maga mögött. Ez a végesség és végtelenség közé állított lét az ember, és ez mutatkozik meg abban is, hogy rárótták egzisztenciáját és hogy mennyire függ a történelmi feltételektől.

Az ember sohasem tisztán saját szabadságának az alkotása, mert szabadsága sohasem képes arra, hogy tisztára feldolgozza előzetesen adott anyagát, vagy egyszerűen ellökje magától és teljesen megelégedjen önmagával. Az ember sohasem éri egészen utol világi-történelmi lehetőségeit, de nem is határolhatja el magát ezektől, visszahúzódva a színlelt szubjektivitás vagy bensőségesség merő lényegiségébe oly módon, hogy azután komolyan kijelenthesse: függetlenné vált világának és történelmének előzetes adottságaitól. Tevékeny lényként végső soron elkerülhetetlenül szenvedő is az ember, és az önmagáról szerzett tapasztalat tárgyilag kellőképpen sosem elemezhető egységében mindig a szabadság előzetesen adott lehetőségeinek és szabad önrendelkezésének, saját valóságának és az idegen valóságnak, a cselekvésnek és a szenvedésnek, a tudásnak és a tevékenységnek szintéziseként éli át magát. Mivel tehát a gondolkodás nem ragadhatja meg, nem befolyásolhatja és nem vonhatja hatalma alá azt az alapot, amelyből ered és amelyre irányul a szubjektum megvalósulása, ezért nemcsak konkrét valóságának ezen vagy azon a területén ismeretlen a maga számára az ember, hanem a szó szoros értelmében az a

szubjektum, aki előtt titok saját célja és eredete. Az ember éppen akkor jut el voltaképpeni igazságához, ha tudatosan elfogadja és elviseli azt, hogy nem rendelkezhet a saját, tulajdon valóságával.

Az általunk tudatosan választott reflexiós szinten használt fogalmak csupán felidézik azt a létértelmezést, amelyet egzisztenciájának konkrét megvalósítása során elkerülhetetlennek tapasztal mindenki, akár úgy, hogy elfogadja ezt az önfelfogást, akár úgy, hogy tiltakozik ellene, ám az alkalmazott fogalmak, szavak és tételek nem tudják és nem is kívánják valóban híven tükrözni személy voltunk, szabadságunk, szubjektivitásunk, történelmünk és történelmiségünk, függőségünk stb. eredeti és voltaképpeni tapasztalatának a lényegét.

MÁSODIK FEJEZET

AZ EMBER AZ ABSZOLÚT TITOK ELŐTT

Ez a második fejezet fogalmi vizsgálata az eredeti transzcendentális tapasztalatnak, amelyet azonban ilyen reflexióval nem lehet teljesen kimeríteni. Az ember ebben a tapasztalatban jut el az abszolút titokhoz, akit „Istennek" nevezünk. Amiről most beszélnünk kell, az már benne volt – ha nem is ennyire explicit formában – abban, amit az első fejezetben elmondtunk. Ha az ember valóban szubjektum – vagyis felelős, szabad és transzcendens lény, aki önmagára bízott szubjektumként ugyanakkor meg is van fosztva önmagától, olyannyira, hogy nem rendelkezhet magával –, akkor ezzel lényegében már azt is kimondtuk, hogy az ember Istenre irányított lény, aki oly módon van az abszolút titokra irányítva, hogy ez a ráirányítottság lénye állandó alapjaként és tartalmaként magának a titoknak az ígérete. Ha így fogjuk fel az embert, akkor ez annyit jelent, hogy amikor egy ilyen kijelentésben az „isten" szót használjuk, akkor e szó jelentését csakis és kizárólag ebből a viszonyból ismerjük, vagyis onnan, hogy rá vagyunk irányítva a titokra. Itt szükségszerűen eggyé lesz a teológia és az antropológia. Hogy mit jelent az „isten" szó, azt csak akkor tudja explicit formában az ember, ha elfogadja és engedi tudatosodni önmaga transzcendenciáját, amelynek következtében túlmegy minden tárgyilag megadható, konkrét valóságon, és a reflexió által objektiválja azt, ami már eleve benne van ebben a transzcendenciában.

1. Elmélkedés az „isten" szóról

Ez a szó létezik

Vizsgálódásunk kezdetén célszerű lesz némi figyelmet szentelni az „isten" szónak. Nem csupán azért, mert esetünkben – eltérően ezer más tapasztalattól, amelyek az őket jelölő szótól függetlenül is észre tudják vétetni magukat – talán csak a szó képes jelenvalóvá tenni számunkra azt, amit jelöl, hanem van egy sokkal egyszerűbb oka is annak, hogy miért lehet – és miért kell is talán – az „isten" szóval kezdeni az Istenről való gondolkodást. Istenről ugyanis nincs olyan tapasztalatunk, mint

egy fáról, egy másik emberről vagy más külső valóságokról, amelyek bár sohasem függetlenek teljesen a nyelvtől, mégis mintegy önmaguk által kényszerítik ki az őket jelölő szavakat, közvetlenül maguktól igyekeznek szóhoz jutni, mivel egyszerűen *elő*-fordulnak tapasztalatunk terében, a tér és idő egy bizonyos pontján. Ezért azt mondhatjuk: az istenkérdés legegyszerűbb és kikerülhetetlen kiindulópontja az a tény, hogy az „isten" szó adva van az embernek. Ez elől az egyszerű, bár sokértelmű tény elől nem térhetünk ki azzal, hogy azt kérdezzük, létezhet-e majd egyszer a jövőben olyan emberiség, amelynek nyelvében elő sem fordul az „isten" szó, és ezért akkor majd vagy fel sem merül már a kérdés, hogy van-e egyáltalán valamilyen jelentése ennek a szónak és egy önmagától különböző valóságot jelöl-e, vagy egészen új összefüggésbe kerül, amelynek következtében egy új szóval kell hogy újból jelenvalóvá tegye magát az, ami korábbi eredeti jelentést kölcsönzött ennek a szónak. A mi nyelvünkben mindenesetre megvan ez a szó. Sőt, az ateista is használja, ha azt mondja, nincs isten és az „isten" szónak nem is adható meg semmiféle jelentése; ha pártdogmává nyilvánítja az ateizmust, ha ateista múzeumot rendez be vagy más effélét tesz. Így az ateista is elősegíti az „isten" szó fennmaradását. Ha el akarná kerülni, akkor nemcsak *remélnie* kellene, hogy egyszer majd teljesen eltűnik ez a szó a társadalom nyelvéből és már semmiképpen sem lesz ráutalva az emberi egzisztencia, hanem neki magának is elő kellene segítenie e szó eltűnését azzal, hogy agyonhallgatja és még csak nem is vallja magát *ateista*nak. De hogyan tegye meg, miközben mások – akikkel beszélnie kell és akiknek nyelvi közegéből nem tud egészen kilépni – beszélnek istenről és foglalkoztatja őket ez a szó?

Már maga az a tény is figyelemre méltó, hogy ez a szó létezik. Amikor ezen a módon beszélünk istenről, akkor természetesen nemcsak a magyar szóra gondolunk. Hogy németül „Gott"-ot, latinul „deus"-t, sémi nyelven „El"-t vagy ómexikóiul „teotl"-ot mondunk-e, az itt egyre megy, habár önmagában véve felettébb nehéz és homályos kérdés az, hogy vajon ugyanazt a valamit vagy valakit jelölik-e ezek a különböző szavak, mivel egyik esetben sem hivatkozhatunk egyszerűen arra, hogy a szó jelentése valamilyen, a szótól független közös tapasztalat volna. Egyelőre azonban hagyjuk függőben a kérdést, hogy vajon ugyanazt jelentik-e a különféle nyelvek „isten" szavai.

Természetesen van neve Istennek vagy az isteneknek ott is, ahol politeista módon istenek pantheonját tisztelik, vagy ahol – mint a régi Izraelben – tulajdonnevet (Jahvé) adnak az egyetlen, mindenható Istennek, mivel meg vannak győződve, hogy történelmük folyamán olyan

különleges és sajátos tapasztalatokat szereztek róla, amelyek felfoghatatlanságának és így névnélküliségének sérelme nélkül mégis jellemzőek rá, és ezért *tulajdon*névvel ruházzák fel. Ezekről a többes számú istennevekről azonban itt nem kell beszélnünk.

Mit jelent az „isten" szó?

Az „isten" szó létezik. Ez már önmagában is elgondolkodtató. De isten*ről*, legalábbis a magyar szó, nem – vagy már nem – közöl semmit. Más kérdés, hogy így volt-e mindig, a szó legrégibb múltjában is. Ma mindenesetre tulajdonnévként hat ránk az „isten" szó. Máshonnan kell tudnunk, hogy mit vagy kit értsünk rajta. Bár legtöbbször nem tűnik fel, mégis így van. Ha „Atyának", „Úrnak", „Mennybelinek" vagy valami hasonlónak neveznénk Istent (mint ahogy a vallástörténelem folyamán nevezték is), akkor – egyéb tapasztalatainkkal való összefüggése és profán használata miatt – magában véve is mondana valamit ez a szó a jelentéséről. Itt azonban mindenekelőtt úgy látszik, mintha kifejezéstelen tekintettel meredne ránk. Semmit sem fejez ki jelentés*éből*, de nem tekinthetjük egyszerűen mutatóujjnak sem, amely rámutat valamire, ami a szón kívül közvetlenül a szemünkbe ötlik, és magának a szónak ezért nem kell róla semmit sem kimondania, mint amikor „fát", „asztalt" vagy „napot" mondunk. Ám az „isten" szó ijesztő meghatározatlansága – ami először is azt a kérdést sugallja: mit jelent egyáltalán ez a szó? – mégis nyilvánvalóan összhangban van azzal, amit mondani akar, függetlenül attól, hogy már eredetileg is ilyen „arcnélküli" volt-e ez a szó vagy sem. Nem kell hát azzal foglalkoznunk, hogy nem a szó másik alakjával kezdődött-e a szó története; mai alakja mindenesetre azt tükrözi, amit jelent: a „Kimondhatatlant", a „Névnélkülit", aki nem jelenik meg a megnevezett világban annak egyik mozzanataként; a folyton „Hallgatót", aki mindig jelen van, de mindig észrevétlen marad, és aki felett – mivel egyszerre és egészben mond ki mindent – mindig el lehet siklani mint értelmetlen felett, akire már nincs is szó, mivel csak a szavak bizonyos összefüggésén belül lesz határa, sajátos csengése és így érthető jelentése minden egyes szónak. Így tehát az arcnélkülivé lett „isten" szó – amely magától már egyáltalán nem utal meghatározott, egyedi tapasztalatokra – mégis alkalmas arra, hogy Istenről beszéljen nekünk, mivel ez a végső szó, mielőtt teljesen elnémulunk, mivel magával az alapok alapjával szembesít az összes megnevezhető, egyedi dolog eltűnése által.

Van-e jövője ennek a szónak?

Az „isten" szó létezik. Visszajutunk vizsgálódásunk kiindulópontjához, ahhoz az egyszerű tényhez, hogy az „isten" szó is előfordul a szavak világában, melyek segítségével felépítjük világunkat és amelyek nélkül még az úgynevezett tények sem léteznek számunkra. Még az ateista számára is létezik Isten, még annak számára is, aki halottnak nyilvánítja: ha másképp nem, legalábbis úgy, mint akit halottnak kell nyilvánítania, akinek a kísértetét el kell hessegetnie, akinek a visszatérésétől retteg. Csak akkor lenne nyugtunk Istentől, ha már maga a szó sem léteznék, ha már a kérdése sem merülne fel. Ám még mindig létezik a szó, itt van közöttünk. Vajon van-e jövője is? Marx azt gondolta, hogy még az ateizmus is el fog tűnni, hogy tehát maga az „isten" szó sem fog többé felmerülni; nem fogjuk többé használni sem állító, sem tagadó értelemben. Vajon elképzelhető-e, hogy ez lesz a jövője az „isten" szónak? Talán nincs is értelme a kérdésnek, mert az igazi jövő mindig valami olyat hoz, ami egészen új, amit nem lehet előre kiszámítani; vagy pedig a kérdés pusztán elméleti, és a valóságban rögtön átalakul egy másik, a szabadságunkhoz intézett kérdéssé, azzá a kérdéssé, hogy megmaradunk-e továbbra is hivőknek vagy hitetleneknek, akik ebben a kölcsönös kihívásban holnap is kimondják az „isten" szót, állítván, tagadván vagy kételkedvén benne. De bárhogy álljon is az „isten" szó jövőjének kérdése, a hivő csak két lehetőséget lát és nem hármat: vagy nyomtalanul el fog tűnni a szó, emléket sem hagyva maga után, vagy pedig megmarad, és így vagy úgy továbbra is kérdés lesz mindenkinek.

Milyen lenne a valóság az „isten" szó nélkül?

Gondoljuk most el ezt a két lehetőséget. Az „isten" szó eltűnik, nyomtalanul, emléket sem hagyva; még a hiányát sem lehet észrevenni; nem helyettesíti másik szó, amely ugyanazt mondaná nekünk; és olyan szó sincs, amely legalább a kérdést felvetné, ha már válaszként amúgy sem akarják elfogadni ezt a szót. Mi lesz, *ha komolyan vesszük ezt* a jövőre vonatkozó hipotézist? Ebben az esetben nem szembesül már az ember sem a valóság egyetlen egészével, sem saját egzisztenciájával. Mert éppen ezt a szembesülést eredményezi az „isten" szó, és csakis ez a szó, függetlenül attól, hogy milyen a fonetikai alakja vagy etimológiai eredete. Ha csakugyan nem létezne az „isten" szó, akkor nem léteznék

az ember számára a két mozzanat összeillésében magának a valóságnak és az egzisztenciának ez a kettősségükben is egységes egésze. Teljesen belefeledkezne világának és egzisztenciájának egyedi valóságaiba. A föltételezés szerint még a tanácstalanság, az elnémulás vagy az aggódás sem állítaná a világ és önmaga egésze elé. Már észre sem venné magáról, hogy csupán egyedi létező és nem maga a lét. Észre sem venné, hogy csak kérdései vannak, de a kérdezés maga már nem kérdés számára; nem venné többé észre, hogy csak egzisztenciájának egyedi mozzanatait ragadja meg újból és újból, de már nem néz szembe saját egzisztenciájának egységével és egészével. Megrekedne a világ*ban* és önmagá*ban*, de már nem valósítaná meg azt a titokzatos folyamatot, ami ő maga, amiben szigorú egészként és egységként gondolja el annak a „rendszer"-nek az egészét, ami ő maga és a világ együtt, amit szabadon vállal el, és ilyenformán felül is múl, beletorkollva abba a néma, semmiként megjelenő félelmetességbe, amelytől most eljut önmagához és világához – megkülönböztetve, de vállalva mindkettőt.

Az ember ebben az esetben megfeledkeznék az egészről és alapjáról, és ugyanakkor – ha még lehetne így mondani – azt is elfelejtené, hogy elfelejtette. Mi lenne akkor? Csak annyit mondhatunk, hogy az ember megszűnnék ember lenni. Visszakeresztelődnék leleményes állattá. Ma már nem jelenthetjük ki egykönnyen, hogy egy egyenes járású, tüzet használó, és kőből szakócát készítő élőlény már ember. Csak akkor ember, ha gondolkodva, nyelvileg és szabadon szembeállítja magával és kérdéssé teszi a világnak és egzisztenciájának egészét, még ha tanácstalanul elnémul is *ettől* az egyetlen és totális kérdéstől. Így hát az is elképzelhető talán, hogy valamilyen kollektív halállal elpusztul az emberiség, miközben technikai-racionális lényként biológiailag továbbra is fennmarad, és hallatlanul leleményes állatok termeszállamává változik át. Akár valóságos ez a lehetőség, akár nem, a hivőnek, aki az „Isten" szót használja, nem kell megijednie ettől az utópiától, és nem kell benne hitének megcáfolását látnia. Hiszen tudja, hogy van pusztán biológiai tudat és állati intelligencia, amelyben nem merül fel az egésznek mint egésznek a kérdése, amelynek sorsát nem az „Isten" szó pecsételi meg; és nem tudhatja eleve, mire képes ez a biológiai intelligencia anélkül, hogy sorsává lenne az a valami, amit az „Isten" szóval jelölünk. De az ember valójában csak akkor létezik emberként, ha kérdésként, legalábbis tagadó és elutasított kérdésként kimondja az „Isten" szót. Az „Isten" szó teljes kimúlása, ami egyben a szó múltjának az eltörlése is lenne, azt jelezné, hogy maga az ember is meghalt, de ezt a jelzést már senki sem hallaná.

Amint mondtuk, ez a kollektív halál talán elképzelhető, és esetleg nem is volna rendkívülibb, mint az ember és a bűnös egyéni halála. Ha már nincs kérdés, ha kimúlt és megszűnt a voltaképpeni kérdés, akkor már választ sem kell adni, természetesen tagadót sem; és ebből a lehetőségként elgondolt hiányból arra sem lehet következtetni, hogy nem létezik az, amit az „Isten" szón értünk, mert különben ismét választ – még ha tagadót is – adnánk erre a kérdésre. Tehát az a tény, hogy egyáltalán felvethetjük az „Isten" szó kimúlásának kérdését, ismét azt mutatja, hogy még az is ennek a szónak a fennmaradását segíti elő, ha tiltakoznak ellene.

Az „Isten" szó megmarad

A második lehetőség, amelyet meg kell vizsgálnunk: az „Isten" szó megmarad. Szellemi egzisztenciájában minden egyes ember a nyelvből él, amely mindenkié. Bármennyire egyéni és egyszeri is az a mód, ahogyan az ember átéli egzisztenciáját, csakis a nyelvben és a nyelv által tesz szert erre a tapasztalatra; mivel benne él, tőle nem menekülhet, és akkor is átveszi szókapcsolatait, perspektíváit, *a priori* szelektív mechanizmusait, ha tiltakozik ellene, ha maga is közreműködik a nyelv történetének alakításában. Az embernek hagynia kell, hogy a nyelv mondhasson neki valamit, mivel csak általa tud beszélni és ellene tiltakozni is. Ezért ha nem akar teljesen megnémulni vagy ellentmondani önmagának, akkor csak azt teheti, hogy valamilyen végső és alapvető értelemben bizalommal van a nyelv iránt. Mármost az „Isten" szó előfordul a nyelvben, amelyben és amelyből élünk, és amelyben létünket felelős módon vállaljuk. Ám ez nem valamiféle esetleges szó, amely egyszer csak felbukkan a nyelv történetének valamelyik pontján, majd egy másik ponton nyomtalanul el is tűnik, mint a „flogiszton" és más szavak. Az „Isten" szó ugyanis kérdésessé teszi a nyelv egész világát, amely a valóságot közvetíti számunkra, mivel ez a szó a valóságra mint egészre és annak eredeti alapjára kérdez, a nyelvi világ egészére irányuló kérdés pedig sajátosan paradox formát ölt, amely épp a nyelvnek a sajátja, minthogy maga a nyelv része a világnak és ugyanakkor – tudatos volta miatt – annak egésze is. A nyelv, miközben valamiről beszél, kimondja önmagát is mint egészet, tulajdon, hozzáférhetetlen alapjának jóvoltából, és épp ebben a hozzáférhetetlenségben van jelen. És éppen ezt jelzi az „Isten" szó, habár ezen nem egyszerűen ugyanazt értjük, mint a nyelv egészén, hanem azt az alapot, ami egyáltalán megalapozza. De az „Isten" szó

éppen ezért nem akármilyen szó, hanem az a szó, amelyben alapjában ragadja meg önmagát a nyelv – vagyis a világ és az egzisztencia együttes, önmagát kimondó önmagánál – való – léte. Ez a szó *létezik*, sajátos, egyedülálló módon hozzátartozik nyelvi világunkhoz és így világunkhoz, maga is valóság, mégpedig számunkra kikerülhetetlen valóság. Lehet világosabb vagy homályosabb, szólhat hozzánk halkabban vagy hangosabban, de mindenképpen jelen van. Legalább mint kérdés.

A kérdésként föladott eredeti szó

Ebben az összefüggésben még nem kell foglalkoznunk azzal, hogyan reagálunk erre a szóra mint nyelvi eseményre, hogy elfogadjuk-e magára Istenre utaló jelzésként, vagy kétségbeesett dühvel elutasítjuk megerőltető igényét, hogy ez a szó a nyelvi világ részeként arra kényszerítsen bennünket, hogy mi magunk a világ mozzanataiként szembenézzünk a világnak és önmagunknak az egészével, miközben nem lehetünk ez az egész és nem uralkodhatunk rajta. És itt még azt a kérdést is nyitva hagyjuk, hogy pontosabban hogyan viszonyul ez az eredeti egész a világ sokféleségéhez és a nyelv szavainak sokféleségéhez.

Csupán egy dologról lehet egy kissé világosabban beszélnünk már itt is, mivel ez közvetlenül érinti jelen témánkat, az „Isten" szó kérdését: helyesen értelmezve az eddig elmondottakat, az „Isten" szóval nem úgy áll a dolog, hogy mindenekelőtt mi, aktívan cselekvő egyes emberek gondoljuk el Istent, és az „Isten" szót így vezetjük be először egzisztenciánk terébe. Hanem: *meghalljuk, mintegy elszenvedjük az „Isten"* szót; ez a szó ránk száll a nyelvtörténetben, amelybe be vagyunk zárva, akár tetszik, akár nem, amely meghatároz bennünket, egyes embereket, és kérdéseket intéz hozzánk, nekünk viszont nincs hatalmunk fölötte. Hogy a nyelvtörténet, amelyben az „Isten" szó felbukkan és kérdéssé lesz számunkra, mintegy ránk méretik, az ismét annak képe és hasonlata, amit tudat velünk. Nem szabad azt gondolnunk, hogy mivel az „Isten" szó fonetikai hangzása tőlünk, egyes emberektől függ, azért a mi alkotásunk maga az „Isten" szó is. Inkább ez teremt meg minket, mert ez tesz emberré. A voltaképpeni „Isten" szó nem azonos egyszerűen azzal az „Isten" szóval, amely ezer és ezer más szó között jóformán elvész a szótárban. Mert a szótári „Isten" szó csupán helyettesíti azt a voltaképpenit, amely az összes szó szótlan szerkezetéből szól hozzánk a szavak összefüggése, egysége, valamint a nyelv egész volta által, és ami elénk

tárja önmagunkat és a valóság egészét legalábbis kérdés alakjában. Ez a szó létezik; benne van történelmünkben, és alakítja történelmünket. De mégis: csak szó. Ezért megtehetjük, hogy elereszt jük fülünk mellett, ha csak hallunk a fülünkkel, de nem értünk, ahogy a Szentírás mondja. De ettől még nem szűnik meg létezni ez a szó. Már Tertullianus is az „Isten" szó kikerülhetetlensége alapján ismerte fel, hogy a lélek természettől fogva keresztény („anima naturaliter christiana"). Ez a szó jelen van. Ugyanazokból a forrásokból ered, ahonnan maga az ember is; csak az embernek mint embernek a halálával együtt képzelhetjük el eltűnését; és története még alakulhat úgy, hogy nem is sejthetjük előre alakváltozásait, mert éppen azt a jövőt rejti magában, amelyet nem tervezhetünk el és amelyen nincs hatalmunk. Ez a szó megnyílás a felfoghatatlan titok előtt. Túl nagy terhet ró ránk, és bosszanthat is, mert zavarja nyugalmunkat, holott mi az áttekinthető, tiszta, megtervezett viszonyok békességét szeretjük. Ez a szó mindig ki van téve Wittgenstein tiltakozásának, aki azt kívánta, hogy amiről nem tudunk világosan beszélni, arról hallgassunk; ámbár saját maga sérti meg ezt a maximát azzal, hogy kimondja. Maga a szó – ha helyesen értjük – elfogadja ezt a maximát; mert ez a végső szó, mielőtt a kimondhatatlan titok előtt az imádás néma hallgatásába merülnénk; ám ki kell mondanunk ezt a szót, amikor véget ér minden beszéd, ha nem akarjuk, hogy az imádás csendje helyett az a halál következzék be, amelyben leleményes állat vagy örökre elveszett bűnös lesz az emberből. Szinte a nevetségességig túlterheltük ezt a szót, és ez is túlterhel bennünket. Ha nem *így* értenénk, akkor a köznapi nyelv egyik magától értődő és áttekinthető szava volna, csupán egy szó a többi között, és akkor csak fonetikai hangzása volna közös az igazi „Isten" szóval. Itt egy latin kifejezés jut eszünkbe: az *amor fati*, a sors szeretete. A sors eltökélt vállalása voltaképpen „a nekünk mondott szó (fatum) szeretete", vagyis annak a *fatum*-nak a szeretete, amely a mi sorsunk. Csak a szükségszerűnek ez a szeretete teszi szabaddá szabadságunkat. Végső soron ez a *fatum* az „Isten" szó.

2. Isten megismerése

Isten transzcendentális és a posteriori megismerése

Amit Isten transzcendentális megismerésének vagy tapasztalásának nevezünk, az *a posteriori* megismerés annyiban, amennyiben mindig csak akkor következik be az ember transzcendentális tapasztalata saját szabad-

ságáról és szubjektum voltáról, ha kapcsolatba lép a világgal, főképpen pedig az emberi világgal. Ennyiben igaza van a skolasztikus hagyománynak, mikor az ontologizmussal ellentétben hangsúlyozza, hogy az ember csak *a posteriori* módon ismerheti meg Istent a világból, és ezen még a szóbeli kinyilatkoztatás ténye sem változtat, hiszen ennek is emberi fogalmakkal kell élnie. Ezért transzcendentális megismerésünket vagy tapasztalatunkat *a posteriori*-nak kell neveznünk annyiban, amennyiben a világunk, a természeti és emberi környezetünk konkrét valóságaival való kategoriális találkozás közvetít minden transzcendentális tapasztalatot. Vonatkozik ez Isten megismerésére is; és *ennyiben* jogunk és kötelességünk azt mondani, hogy Istent csak *a posteriori* módon ismerhetjük meg, a világgal való találkozás által, de a világhoz természetesen mi magunk is hozzátartozunk.

De Isten megismerése mégis *transzcendentális*, mert az Istenről való alaptapasztalatunk — az, hogy az ember eredendően rá van irányítva az abszolút titokra — állandó egzisztenciája az embernek mint szellemi szubjektumnak. Ez azt jelenti, hogy az explicit, fogalmi-tematikus ismeret — amire rendszerint gondolunk, ha Isten megismeréséről vagy éppen istenbizonyítékokról beszélünk — voltaképpen annak a ténynek bizonyos fokig szükségszerű tudatosulása, hogy az ember transzcendentális módon rá van irányítva erre a titokra, de mégsem ez a fogalmi-tematikus ismeret az eredeti és alapvető módozata a titokról való transzcendentális tapasztalatnak. Az emberi megismerés lényegéhez szükségszerűen hozzátartozik a gondolkodás a gondolkodásról, egy konkrét tárgynak a magában való gondolkodás végtelen (látszólag üres) terén *belül* történő elgondolása, a gondolkodás tudása önmagáról. Az embernek észre kell vennie, hogy amivel kapcsolatba kerül gondolkodása és szabadsága által, az mindig több, mint *amiről* szavakkal és fogalmakkal beszél és *amivel* mint cselekvésének konkrét tárgyával éppen itt és most foglalkozik. Aki nem képes megkülönböztetni *és* ugyanakkor mégis egységként felfogni a megismerésnek és a szabadságnak ezt a két pólusát — a tárgyi tudatot és a szubjektív tudatot, Blondellel szólva: az akart-akaratot és az akaró-akaratot —, az voltaképpen nem tudhatja, miről beszélünk; nem tudhatja, hogy az Istenről való *beszéd* az a reflexió, amely az Istenről való eredetibb, de nem tematikus, nem reflektált tudásra utal.

Önmagunknak és a szubjektum voltunkkal együtt járó transzcendentális struktúráknak csak azáltal ébredünk tudatára, hogy mindig konkrétan és egészen meghatározott módon mutatkozik meg előttünk a világ; tehát azáltal, hogy elszenvedjük és cselekvően alakítjuk a világot. Vonat-

kozik ez Isten megismerésére is. Ez nem olyan ismeret, amely tisztán önmagán alapulna; de nem is egyszerűen személyes benső világunkban végbemenő misztikus folyamat; és ebből a szemszögből nézve még nem is személyes, isteni önkinyilatkoztatás. Ámde meghamisítanánk Isten megismerésének *a posteriori* jellegét, ha figyelmen kívül hagynánk a benne rejlő transzcendentális elemet és ezt a megismerést bármely tetszőleges *a posteriori* megismerés mintájára képzelnénk el, amelynek a tárgya merőben kívülről származik és amelyet valamilyen semleges megismerőképességgel fogadunk be. Hogy Istenről való ismeretünk *a posteriori*, az nem azt jelenti, hogy valamilyen semleges megismerőképességgel kitekintünk a világba, és közvetlenül vagy közvetve Istent is megpillanthatjuk, vagy közvetve bebizonyíthatjuk a tárgyi módon szemünk elé kerülő valóságok között.

Istenre vagyunk irányítva. Ez az eredeti tapasztalat mindig jelen van, és nem téveszthető össze az erre a tapasztalatra irányuló objektiváló, habár szükségszerű reflexióval, melynek révén az ember tudatosítja, hogy transzcendentális módon rá van irányítva a titokra. Ez az eredeti tapasztalat nem másítja meg Istenről való ismeretünk *a posteriori* voltát, de ezt az *a posteriori* jelleget nem szabad tévesen úgy értelmezni, mintha megismerésünk tárgyaként egyszerűen kívülről belénk véshető volna Isten.

Ez a nem tematikusan, de mégis állandóan ható tapasztalat – Istennek az a megismerése, amely mindig megvan bennünk, akkor is, ha egyáltalán nem gondolunk rá és nem foglalkozunk vele – az állandó alapzat, amelyből kinő Isten tematikus ismerete, melyet azután valóra váltunk a voltaképpeni vallási cselekvésben, valamint a filozófiai reflexióban. Ebben az utóbbiban nem úgy fedezzük fel Istent, ahogyan a világon belüli tapasztalásban fedezünk fel egy bizonyos tárgyat, hanem a voltaképpeni vallási viselkedésben, vagyis az Istenhez forduló imádságban és a metafizikai reflexióban csupán határozottan tudatosítjuk azt, amiről személyes önmegvalósításunk mélyén mindig is tudtunk anélkül, hogy szóba foglaltuk volna. Így szubjektum voltunkról és szabadságunkról, transzcendenciánkról és a szellem végtelen nyitottságáról akkor is tudomásunk van, ha egyáltalán nem fejtjük ki tematikusan; még akkor is, ha korántsem vagy csak nagyon tökéletlenül és eltorzítva sikerül is fogalmilag objektiválni és kijelentésekbe foglalni ezt az eredeti tudást, sőt, még akkor is, ha valaki éppenséggel vonakodik kifejteni és megfogalmazni.

Ezért csak akkor érthető és csak akkor sajátítható el igazán Isten voltaképpeni vallási és metafizikai ismerete, ha a szavak, amelyeket használ-

lunk, valamennyien utalások arra a nem tematikus tapasztalatra, hogy a kimondhatatlan titokra vagyunk irányítva. És mivel a transzcendens szellemi lény tárgyi mivolta és a világban való léte miatt arra is képes – mind elméletileg, mind gyakorlatilag –, hogy megszökjék önmagára bízott szubjektivitása és szabadsága elől, ezért az ember eltitkolhatja önmaga előtt, hogy transzcendentális módon rá van irányítva az abszolút titokra – akit „Istennek" nevezünk –, és így elfojthatja lényének legmélyebb igazságát, amint a Szentírás mondja (Róm 1,18).

Az egyes valóságok, amelyekkel életünkben általában érintkezünk, mindig jól érthetőek, áttekinthetők és kezelhetők, mert el tudjuk határolni őket más valóságoktól. Istent nem lehet így megismerni. Isten fölött azért lehet oly könnyen elsiklani, mert Isten egészen más, mint a tapasztalatunk körébe eső vagy az innen kikövetkeztethető valóságok, továbbá, mert Isten megismerése egészen egyedülálló, sajátos természetű, és nem csupán az általában vett megismerés egyik esete. Az „Isten" fogalma nem Isten megragadása – amellyel az ember hatalmába keríti a titkot –, hanem annak elfogadása, hogy bennünket ragad meg egy jelenlevő és ugyanakkor mindig el is rejtőző titok. Ez a titok akkor is titok marad, ha feltárul az embernek, és éppen ezzel alapozza meg tartósan az embert mint szubjektumot. Ezen az alapon azután lehetségessé válik az úgynevezett „istenfogalom", a voltaképpeni beszéd Istenről, a szó és amit értünk rajta, valamint az, amit explicit módon ki akarunk fejezni vele; és bizonyára nem is szabad visszariadnunk attól az erőfeszítéstől, amelyet ez az explicit fogalom kíván meg. De az Istennel foglalkozó metafizikai ontológiáknak, hogy igazak maradhassanak, mindig vissza kell térniük oda, ahonnan származnak: ahhoz a transzcendentális tapasztalathoz, hogy az ember az abszolút titokra van irányítva, és annak az egzisztenciális magatartásnak az elsajátításához, hogy szabadon fogadja el ezt a ráirányítottságot. Ezt a magatartást úgy valósítja meg az ember, hogy feltétel nélkül engedelmeskedik lelkiismeretének, hogy imádságban és csendes hallgatásban elfogadja és bizakodva működni engedi saját egzisztenciájában azt, amivel nem rendelkezhet.

Mivel az eredeti tapasztalatszerzés Istenről nem egy olyan egyedi tárggyal való találkozás, amely más tárgyak *mellett* létezik, mivel az emberi szubjektum transzcendentális tapasztalata számára Isten az, aki abszolút fenségébe burkolódzik, ezért csak *egy* kijelentésben beszélhetünk Istenről és Isten tapasztalásáról, a teremtményiségről és a teremtményiség tapasztalásáról annak ellenére, hogy e kifejezések értelme különböző.

Itt viszont felvetődhet a kérdés: ha ez a két dolog így összefügg egymással, akkor talán csak azt mondhatjuk meg Istenről, hogy mi Ő *a mi számunkra*, de semmit sem mondhatunk arról, hogy micsoda Ő *önmagában*. De ha megértettük, hogy mit jelent az emberi szellem abszolút és határtalan transzcendentalitása, akkor kijelenthetjük, hogy egyáltalán nincs ilyen éles különbség az „Isten magában valóan" és az „Isten számunkra valóan" kifejezések között. Hogy mit jelent az emberi szubjektum végső sajátsága az, hogy szabad, de mégsem rendelkezhet önmagával: hogy tehát teremtmény – és mit maga „Isten", azt csak akkor érthetjük meg, ha tudatára ébredünk az emberi egzisztencia alapvető létállapotának, amelyben az ember tulajdonában van önmagának és meg is van fosztva önmagától, mivel a titok abszolút titokként odaígéri magát neki és magától megkülönböztetve el is távolítja magától az embert. Ezért nem tehetjük meg, hogy először a szó voltaképpeni értelmében vett fogalmat alkossunk Istenről, utána pedig megkérdezzük, létezik-e ilyesmi a valóságban is. Mert egyszerre mutatkozik meg és rejtőzik el eredendő alapjában a fogalom és maga a valóság, amelyet ez a fogalom jelent.

Isten megismerésének különböző fajtái és ezek belső egysége

Mielőtt beszélni kezdenénk Isten megismeréséről, röviden foglalkoznunk kell a hagyományos teológia megkülönböztetéseivel Isten megismerésére nézve. A hagyományos katolikus teológia *először is* természetes istenismeretről szokott beszélni, voltaképpeni kinyilatkoztatás nélkül, amelyben – ahogyan az I. vatikáni zsinaton kimondták (vö. DS 3004) – voltaképpeni kinyilatkoztatás nélkül, a természetes értelem fényével is felismerhető Isten, legalábbis elvileg, mégpedig *a posteriori* megismeréssel, amelyet azonban helyesen kell értenünk. Isten természetes megismerésén kívül – másodszor – Istennek a voltaképpeni keresztény, *szóbeli* kinyilatkoztatás általi megismeréséről is beszél az iskolás teológia. Istennek ez a saját kinyilatkoztatása által történő megismerése már feltételezi annak felismerését, hogy ez a szóbeli isteni kinyilatkoztatás bekövetkezett, és azt kérdezi, hogy mit közölt Isten önmagáról ebben az isteni kinyilatkoztatásban. Például azt, hogy az emberi bűnöket megbocsátja, hogy egyetemes, minden ember üdvösségére irányuló természetfeletti üdvözítő akarata van, hogy az ember kedvéért konkrét, történelmi egzisztenciát teremtett magának a megtestesülés által és így tovább.

Harmadszor beszélnünk kell még Istennek arról a megismeréséről,

amely az emberiség és az egyes ember történelmében valósul meg Isten önmagát kinyilatkoztató *üdvözítő cselekvése* által. Ebben a megismerésben Isten hatékony öntanúskodása egyszerre ismerteti meg velünk Isten viselkedését és egzisztenciáját. Hogy Isten megismerhető az egyéni vagy kollektív egzisztencia személyes átélésében és átéléséből, azt az sem tagadhatja *a priori*, akit nem érdekel a misztika és a „látomások", s ezt a megismerést nem kell azonosítanunk sem Isten természetes megismerésével, sem az általános *szóbeli* isteni önkinyilatkoztatással és a kinyilatkoztatás pusztán verbálisan értelmezett történelmével.

A II. vatikáni zsinat az isteni kinyilatkoztatásról szóló konstitúciójában (Dei verbum, I. fejezet), megkísérelte közelebb hozni egymáshoz és egybekapcsolni egyrészt a történelmi tettet, amelyben és amelyen keresztül Isten kinyilatkoztatja magát, másrészt a kinyilatkoztatást mint emberi *szóban* adott isteni önközlést. Innen nézve egységbe foglalhatjuk Isten megismerésének imént említett harmadik módját, valamint a másodikat: Isten megismerését saját, kegyelemben történő *szóbeli* kinyilatkoztatása által. Ám később még pontosabban meg kell fontolnunk ezt.

Amikor most Isten megismeréséről beszélünk, akkor elsősorban nem az számít, hogy milyen megkülönböztetéseket tesz az iskolás teológia. Ellenkezőleg: épp arra célzunk, hogy a konkrét emberi egzisztenciában eredeti egységet alkot ez a három megismerési mód. Ez a feltételezés filozófiai kiindulási pontról is jogos. Ha úgy fogjuk fel Istenről való ismeretünket, hogy az történelmileg adott transzcendentális tapasztalat, amely az emberi megismerés lényegénél fogva mindig feltételez valamilyen igazi értelemben vett filozófiai megismerést, habár ez utóbbi sohasem merítheti ki az említett tapasztalatot, akkor elfogulatlanul kell számolnunk azzal is, hogy tartalmaz olyan elemeket, amelyeket az utólagos teológiai vizsgálódás kegyelemből és kinyilatkoztatásból származó mozzanatoknak fog ítélni. Bár szavakkal mondunk is el mindent, amit itt Isten megismeréséről mondunk, valójában azonban egy bizonyos eredeti tapasztalatra gondolunk. Ez filozófiailag lehetséges és jogos. A filozófus is elismerheti, hogy filozófiai reflexiója sosem éri teljesen utol azt az eredeti ismeretet.

Itt nem valamiféle természetes, filozófiai istenismeretre gondolunk, habár ilyen eleme is van ennek az ismeretnek. De legalábbis elvileg, túlmegy a filozófiai megismerésen. Amit mondani akarunk, az az Istenről való történelmi jellegű transzcendentális tapasztalatra vonatkozik, amelynek attól, hogy beszélünk róla, korántsem kell átváltoznia szigorúan filozófiai értelemben vett, puszta metafizikává, hanem beszédünk úgyszólván

csak megidézi ezt a tapasztalatot. Az Isten megismeréséről szóló beszéd nemcsak nem helyettesítheti az Istenről nyert eredeti, transzcendentális és mégis történelmi jellegű tapasztalatot, de még csak arra sem törekszik, hogy filozófiailag adekvátan képviselje.

Hogy Isten megismerésének három említett módja eredeti alapját tekintve egységet alkot, az teológiai szemszögből nézve is teljességgel elfogadható. A konkrét üdvrendben, éppen keresztény-katolikus felfogás szerint, az ember önmegvalósítása mindig az emberi önmegvalósításnak Isten közvetlenségére irányuló dimenziójában megy végbe: ezt az irányulást nevezzük kegyelemnek, amely megint csak tartalmazza a voltaképpeni – bár transzcendentális – kinyilatkoztatás bizonyos mozzanatát is.

Mivel tehát a mi tettünk, mégpedig szabad tettünk, a teológiai megismerés is, ezért nem létezhet az egzisztencia konkrét megvalósulásában Istennek tisztán természetes megismerése. Isten konkrét ismeretében utólagos teológiai reflexióval megkülönböztethetek olyan elemeket, amelyeket az ember természetéhez, lényegének megvalósulásához sorolok és sorolhatok. De Isten konkrét megismerése mint kérdés, mint felszólítás, amelynek eleget teszünk vagy amelyet figyelmen kívül hagyunk, már eleve az ember természetfeletti rendeltetésének dimenziójába esik. A természetes istenismeret elutasítása, a nem tematikus vagy tematikus ateizmus teológiai szemszögből nézve kivétel nélkül mindig és tagadhatatlanul elzárkózás az Isten közvetlenségére való ráirányulás elől. Ezt a ráirányulást nevezzük kegyelemnek, és ez akkor is elkerülhetetlen egzisztenciája az ember egész lényének, ha a szabadságában nemet mond rá és elzárkózik előle.

Másképp kifejezve: teológiai szemszögből nézve az úgynevezett természetes istenismeret *konkrét* megvalósulása – az elfogadás és az elutasítás alakjában egyaránt – mindig több, mint pusztán természetes istenismeret, és ez így van mind az explicit, tematikus, mind a nem tematikus, az emberi egzisztencia eredeti önértelmezésében megvalósuló ismeret esetében.

Itt tehát arra a konkrét, eredeti, történelmi mivoltában is transzcendentális istenismeretre célzunk, amely mint igen vagy mint nem feltétlenül jelen van még az ember egészen hétköznapi életében is egzisztenciája mélyén. Egyszerre természetes és kegyelmi ismeret ez, mely magán viseli a voltaképpeni ismeretnek és a kinyilatkoztatásban való hitnek a bélyegét, úgyhogy csak utólag különbözteti meg a filozófia és a teológia elemeit, de ez a megkülönböztetés semmi esetre sem tudatos mozzanata magának az eredeti ismeretnek.

A transzcendentális istenismeret mint a titok átélése

Az az istenismeret, amelyre itt gondolunk, az ember szubjektum voltán, szabad transzcendenciáján és mástól való függőségén alapul, amit legalábbis megkíséreltünk kimutatni. Ezt a transzcendentális tapasztalatot – amelyet mindig a világhoz tartozó konkrét, téridőbeli, egyedi valóságok kategoriális tapasztalata (az úgynevezett „profán" valóságoké is!) közvetít – nem szabad semleges képességnek tekintenünk, amelynek segítségével, többek között, Istent is megismerjük. Valójában ez a tapasztalat Isten megismerésének eredeti módja, úgyannyira hogy az az istenismeret, amelyre itt gondolunk, éppenséggel a lényege ennek a transzcendenciának.

A transzcendencia – amelyben már megsejtjük Istent, habár még nincs róla tematikus és fogalmi tudásunk – nem fogható fel úgy, mintha önhatalmúlag és aktívan vennénk birtokba Isten ismeretét és így Őt magát is. Mert ez a transzcendencia csak akkor bizonyul önmagának, ha megnyílik számára az, amire mozgása irányul. Csak az által a más által van, ami mint másik jelenik meg benne, ami megkülönbözteti önmagától magát ezt a transzcendenciát, és titokként tapasztalhatóvá teszi a transzcendencia által létrehozott szubjektum számára. A szubjektivitás ugyanis már eleve a titokra figyelő, önmagával nem rendelkező, a titoktól lenyűgözött, de egyúttal meg is nyitott transzcendencia. Abszolút határtalansága közepette üres, pusztán formális, végessége által szükségképpen csak önmagának közvetített transzcendenciának, tehát véges végtelenségnek tapasztalja magát. Csak akkor nem érti félre, és csak akkor nem bálványozza magát abszolút szubjektumként, ha tudja magáról, hogy önmagának feladott, a titokban gyökerező és a titoktól függő transzcendencia. Végtelensége ellenére is teljességgel végesnek tapasztalja magát; sőt, éppen transzcendenciájának határtalansága által tudja felfogni és kell felfognia tulajdon végességét.

A transzcendencia szigorúan mint transzcendencia semmi másról nem tud, csak *Istenről*, habár csak mint a kategoriális megismerés, a történelem és a konkrét szabadság lehetőségének feltételéről. A transzcendencia csak önmaga megnyílásának alakjában létezik, és eredeti tartalma – bibliai szóhasználattal – kezdettől fogva az a tapasztalat, hogy benne maga Isten ismer meg bennünket. Az „Isten" szó, amely önmagát kimondva mindent kimond, eredeti lényegét tekintve az a válasz, amelyben a titok odaígéri magát az embernek, miközben megmarad titoknak.

A transzcendencia egységet alkot azzal, amire irányul, ám ezt az egységet éppenséggel nem tekinthetjük egyformán egymásra utalt mozzanatok egységének, hanem csak a szabad és független megalapozó és a megalapozott dolog egységének, az eredeti szó és a válasz egységének, mely választ csak a szó teszi egyáltalán lehetővé. Nagyon sokféleképpen írható le ez az egység, mert – mint első és utolsó – csak tökéletlenül fejezhető ki a másodikkal és feltételessel, azzal, ami sohasem fogja igazán át az elsőt. Csak úgy beszélhetünk transzcendenciáról, hogy mindig arról beszélünk, amire irányul, és csak úgy világíthatjuk meg annak sajátosságát, amire a transzcendencia irányul, hogy a transzcendencia sajátszerűségéről beszélünk.

Ha csak a szubjektív pólus felől akarnánk megérteni ezt az eredeti, a transzcendenciában létrejövő istenismeretet, ha tehát a transzcendenciával önmagában szeretnénk tisztában lenni, hogy azután innen kiindulva közelítsük meg azt, amire a transzcendencia irányul, akkor két nehézségbe ütköznénk. Először is, le kellene írnunk valamilyen intencionalitást, anélkül, hogy megmondanánk, mire irányul; másodszor, egzisztenciális misztagógiát kellene végeznünk, vagyis konkrét egzisztenciájának azokra a tapasztalataira kellene figyelmeztetnünk az egyént, azokat a tapasztalatokat kellene leírnunk, amelyekben egyénileg átéli, hogy miközben transzcendálja önmagát, elvétetik önmagától és rárendelődik a kimondhatatlan titokra. Mivel az ilyenfajta egyedi tapasztalatok – amelyekre a szorongásban, a szubjektum voltával kapcsolatos gondban, a szeretet elháríthatatlan felelősségében, az örömben stb. tesz szert valaki – világosságra és meggyőző erejükre nézve nagyon különbözőek lehetnek, történelmi egzisztenciájuk különbözősége miatt az egyes embereknél, ezért nagyon különbözőnek kellene lennie ennek a misztagógiának is, amely a transzcendenciáról szerzett saját, egyéni és átélt tapasztalatába vezeti be az egyént. Csak egyéni beszélgetésben, egyéni logoterápiában volna lehetséges ez a misztagógia, amely arra figyelmeztetné az egyes embert, hogy közvetlenül a konkrét világhoz fordulva is valóságosan tapasztalja transzcendenciáját, ha esetleg nem nevezi is annak.

Ezért itt úgy próbáljuk meg leírni az Istenről való eredeti ismeretet, hogy megmondjuk: mire irányul ez a transzcendencia, kivel találkozik, vagy inkább: mi tárja föl. Ha megpróbáljuk megnevezni azt, amire irányul vagy ahonnan ered a transzcendencia, akkor magát ezt a megnevezést is csak úgy érthetjük meg, hogy ez mindig újból kiváltja a transzcendentális tapasztalatot is, kiemeli a néma és magától értődő jelenlétből, amely felett éppen ezért könnyen el is lehet siklani.

Ha tehát azt vesszük szemügyre, mire irányul és honnan ered a transzcendencia, hogy ily módon hívjuk fel a figyelmet az Istenről való eredeti és nem tematikus ismeretre, akkor még mindig nem oldottuk meg azt a problémát, hogy hogyan idézzük meg ezt az eredeti istenismeretet. Mert az ember mint transzcendens szellem tudatos önértelmezésének története folyamán nagyon sok névvel illette azt, amire irányul és ahonnan ered a transzcendencia. S e nevek közül nem mindegyik teszi lehetővé, hogy a maga egzisztenciájának konkrét tapasztalatában mindenki egyformán és egyformán könnyen eljusson Isten eredeti tapasztalatának explicit felismeréséhez.

A transzcendencia hordozóját, amire irányul és amitől ered, nevezhetjük rögtön „Istennek" is. Beszélhetünk létről, alapról, végső okról, mindent megvilágosító és kinyilvánító logoszról, és még ezer más névvel illethetjük azt, amire gondolunk. Ha „Istent", „ősalapot"vagy „mélységet" mondunk, akkor egy ilyen szóhoz – azonkívül, amit voltaképpen kifejez – mindig tapadnak olyan képzetek is, amelyeknek semmi közük sincs a szó szándékolt jelentéséhez. A történelem – kinek-kinek az egyéni története is – olyan patinával vonja be mindezeket a fogalmakat, hogy az szinte már teljesen eltakarja a szó eredeti jelentését; ha a Bibliával és magával Jézussal „Atyának" nevezzük Istent, akkor ennek a névnek mai kritikai vizsgálatából könnyen beláthatjuk, hogy mennyire félrevezető vagy érthetetlen lehet ez a szó, amellyel Jézus a maga istenfelfogásának és Istenhez való viszonyának a lényegét mondta ki.

Ezenkívül a filozófust mindenekelőtt az foglalkoztatja, hogy hogyan függ össze és hogyan különbözik a transzcendentális ráirányítottság a létre és a transzcendentális ráirányítottság Istenre.

Mivel itt közvetlenül csak az eredeti, transzcendentális istenismerettel foglalkozunk, amely megelőzi a voltaképpeni ontológiát és amelyet ez utóbbi sohasem érhet egészen utol, ezért itt rövidebb – persze kockázatosabb – utat is választhatunk, mert a filozófia önmagára adó óvatossága – hogy nem lépi túl a saját illetékességi körét – nem pótolhatja a filozófiát mindig megelőző egzisztenciafelfogás merészségét.

Ám ezzel még mindig nem tisztáztuk azt a kérdést, hogy milyen nevet adjunk annak a valaminek, amire irányul és amitől származik eredeti transzcendencia-tapasztalatunk. Természetesen nevezhetnénk – összhangban az egész nyugati filozófia tiszteletre méltó és kétségkívül ránk nézve is kötelező hagyományával – egyszerűen „a voltaképpeni létnek", „az abszolút létnek", „a lét alapjának", amely eredeti egységében mindennek a forrása. De ha így beszélnénk „létről" és „létalapról", akkor

kitennénk magunkat annak a veszélynek, hogy igen sok mai ember csak üres és utólagos elvonatkoztatásnak érezné ezt a szót, amelyet a közvetlenül előforduló egyedi valóságok tapasztalásából merítünk. Ezért egyelőre egy másik szóval próbáljuk megjelölni azt, amire irányul és amitől származik a transzcendenciánk; természetesen ezt a szót sem tarthatjuk olyan kulcsnak, amely minden zárat kinyit, de talán elvárhatjuk tőle, hogy az imént jelzett létprobléma megkerülésével valamelyest megvilágítsa azt, amire gondolunk. Tehát: amire irányul és amitől származik a transzcendenciánk, azt *„a szent titoknak"* fogjuk nevezni – jóllehet ezt a szót is meg kell érteni, jelentésében el kell mélyíteni és lassanként ki kell mutatni azonosságát az „Isten" szóval s jóllehet újból és újból szükségünk lesz más szavakra is, amelyeket az emberi és filozófiai hagyomány kínál. Hogy miért nevezzük „szentnek" ezt a titkot, azzal később külön vizsgálódásban kell majd foglalkoznunk.

Arról beszélünk, hogy mire irányul transzcendencia-tapasztalatunk, és nem azért nevezzük szent titoknak, hogy lehetőleg körülményesen és bonyolultan fejezzük ki magunkat, hanem egészen más okból: ha ugyanis egyszerűen azt mondanánk, „Isten" az, amire transzcendenciánk irányul, akkor az a megtévesztő látszat keletkeznék, hogy úgy beszélünk Istenről, mintha már előzőleg kimondtuk, megismertük és megértettük volna Őt valamilyen tárgyiasító fogalmi készlettel.

Ha egyelőre ezt a kevéssé közkeletű, nem annyira rögzített, „szent titok" kifejezést használjuk annak megjelölésére, hogy mire irányul és honnan ered a transzcendencia, akkor valamivel kisebb a félreértés veszélye, mint ha azt mondanánk: „Ez a transzcendencia Istenre irányul". Először le kell írnunk egyszerre a tapasztalatot és azt, amit tapasztalunk, és csak ezután nevezhetjük „Istennek" azt, akiről ily módon szerzünk tapasztalatot.

A transzcendencia végtelen, körülhatárolhatatlan, megnevezhetetlen horizontja

Amire transzcendencia-tapasztalatunk irányul és aminek csak most próbálunk valamilyen nevet adni, eleve az a névtelen, körülhatárolhatatlan, amivel nem rendelkezhetünk. Mert minden megnevezés elhatárol, megkülönböztet, jellemez valamit azáltal, hogy sok név közül választva egy bizonyos nevet adunk annak, amire gondolunk. A végtelen horizontnak – amelyre a transzcendencia irányul, amely hordoz bennünket és

korlátlan lehetőségeket nyit meg, hogy találkozzunk ezzel vagy azzal a meghatározott valósággal – nem lehet ismét csak egy olyan nevet adni, amely a transzcendencia horizontját besorolná azok közé a valóságok közé, amelyeket erre a horizontra irányuló és belőle eredő valóságként fogunk fel. Igaz ugyan, hogy tudunk reflektálni és kell is reflektálnunk a titokzatosra, a felfoghatatlanra, arra, ami sohasem illeszthető be a mi koordináta-rendszerünkbe és nem határolható körül valamilyen megkülönböztetéssel. Ekkor eltárgyiasítjuk, a tárgyak egyikének tekintjük, fogalmilag körülhatároljuk; sőt, éppenséggel minden mástól különbözőnek kell mondanunk, mert minden meghatározott létező abszolút alapja lévén, nem lehet a megszámlálhatatlanul sok egyedi dolog utólagos összegezése. De csak akkor lesz igaz az ilyen elkerülhetetlen fogalmi megközelítés, ha ebben, a transzcendencia horizontját körülhatároló és tárgyilag kimondó aktusban benne foglaltatik lehetőségi feltételként egy, e transzcendencia végtelen horizontjára irányuló transzcendens aktus is. A reflexió még egyszer megismétli azt az eredeti transzcendenciát, amelyre voltaképpen csak reflektálni akar és amelyet tárgyiasítani akar.

Az eredeti transzcendencia előzetes megsejtése tehát a névtelenre, az eredendően és magában véve végtelenre irányul. A megkülönböztető megnevezés lehetőségi feltételének lényegénél fogva nem lehet neve. Nevezhetjük ezt a feltételt a név nélküli valaminek vagy valakinek, a minden végestől különbözőnek, a „végtelennek", de ezzel még nem adtunk nevet annak, amire a transzcendencia irányul, hanem a névnélkülinek neveztük el. Csak akkor értjük igazán ezt az elnevezést, ha pusztán utalásként fogjuk fel a transzcendentális tapasztalat néma csöndjére. A transzcendencia tehát a körülhatárolhatatlanra is irányul. Amire a transzcendencia irányul, a transzcendencia horizontja – azáltal, hogy elérhetetlen messzeségként egyre tágul és így felkínálja a megismerésnek a megismerés és a szeretet egyes tárgyainak terét – lényegénél fogva mindig elkülönül mindentől, ami a megismerés tárgyának látszik benne. Ezért természetesen nemcsak megkülönböztethető e kimondhatatlan horizont a végestől, hanem ez az elhatárolás az *egyetlen eredeti*, egyáltalán tapasztalható megkülönböztetés, ez ugyanis a lehetőségi feltétele a tárgyak megkülönböztethetőségének egymástól és a transzcendencia horizontjától. De éppen így lesz körülhatárolhatatlanná ez a kimondhatatlan, amire a transzcendencia irányul, mert ezt magát – minden kategoriális megkülönböztetés és elhatárolás lehetőségi feltételét – nem lehet a megkülönböztetésnek ugyanazokkal az eszközeivel elhatárolni mástól.

Egyrészt a transzcendentális horizont és az egyes kategoriális tárgyak, másrészt az egyes kategoriális tárgyak megkülönböztetése alapján megérthetjük, miért téves mind az igazi *panteizmus*, mind pedig a vulgáris – olykor a vallási gondolkodásban is benne rejlő – *dualizmus*, amely egyszerűen mint két különböző dolgot helyezi egymás mellé Istent és a nem istenit.

A panteizmussal szemben azt mondjuk, hogy Isten és a világ különbözőek, ám súlyos félreértés volna dualista módon értelmezni ezt a tételt. Isten és a világ különbözősége olyan, hogy az egyik még létre is hozza a másik különbözőségét tőle, azonos is ezzel a különbözőséggel, és ezért épp a különbözésben a legnagyobb egységet hozza létre. Mert ha maga a különbség ismét csak Istentől van, és – ha szabad így mondanunk – azonos is Istennel, akkor egészen másképp kell felfogni Isten és a világ különbözőségét, mint két kategoriális valóságét: ezeket megelőzi egy bizonyos különbség, minthogy egyrészt már feltételeznek egy őket magába foglaló és megkülönböztető teret, másrészt az egymástól kategoriálisan különböző valóságok közül egyik sem hozza létre a másiktól való különbözőségét és egyik sem azonos ezzel a különbséggel. Ezért azt lehetne mondani: a panteizmus annak megérzése (helyesebben: transzcendentális tapasztalata), hogy Isten az abszolút valóság, az eredeti alap, a transzcendencia végső horizontja. Ez a panteizmus igazsága.

Megfordítva: a vallási dualizmus – amely vulgáris és primitív módon egyszerűen kategoriálisnak tekinti Isten és az általa teremtett világ valóságának különbözőségét – igazában nagyon vallástalan, mert nem látja be, hogy voltaképpen micsoda Isten, mert egy nagyobb egész mozzanatának, az összvalóság részének tekinti Istent.

Isten mindenestül különbözik a világtól. De éppen úgy, ahogyan ez a különbség megjelenik az eredeti transzcendentális tapasztalatban. Ebben úgy tapasztaljuk ezt a sajátságos, egyedülálló különbséget, hogy a transzcendencia horizontja és forrása hordozza és teszi egyáltalán érthetővé az egész valóságot; úgyhogy épp a különbség az, ami voltaképpen még egyszer megerősíti Isten és a világ egységét, és csak ebben az egységben válik érthetővé a különbség.

Ezek az elvontan csengő szavak ma alapvető jelentőségűek a vallásosan realizálható istenfelfogásra nézve. Mert *az* az Isten valóban nem létezik, aki úgy cselekszik és működik, mint egy bizonyos egyes létező más egyes létezők mellett, és aki maga is elhelyezhető volna ily módon az összvalóság nagyobb épületében. Ha ilyen Istent keresnénk, akkor hamis Istent keresnénk. Az ateizmus és a vulgáris teizmus közös hibája, hogy ugyan-

azzal a hamis istenképzettel dolgozik mindkettő; csak annyi a különbség, hogy az egyik elveti ezt a felfogást, a másik meg azt hiszi, hogy mégis el tudja gondolni. De mindkettő téved. Az utóbbi, a vulgáris teizmus azért, mert ilyen Isten nincs; az előbbi, az ateizmus azért, mert Isten mégiscsak a legalapvetőbb, legeredetibb és bizonyos értelemben a leginkább magától értődő valóság.

Amire a transzcendencia irányul, az körülhatárolhatatlan, mert a horizont nincs benne magában a horizontban, mert amire a transzcendencia irányul, az a maga mivoltában nem lehet a transzcendencia hatósugarán belül, és ezért nem is különböztethető meg mástól. A végső mérték már nem mérhető. A határt, amely megadja mindennek a „definícióját", nem lehet ismét meghatározni egy még távolabbi határral. Maga a végtelen, mindent magába foglaló tágasság nem foglalható bele még egyszer valamibe.

De a transzcendenciának ez a név nélküli és körülhatárolhatatlan horizontja — amely csakis önmagából következőleg minden mástól megkülönbözteti magát, minden mást elutasít magától, mindent szabályoz, de minden tőle különböző szabályt elhárít magától — így bizonyul annak a valóságnak, amellyel egyáltalán nem rendelkezhetünk. E valóság csak azáltal létezik, hogy rendelkezik. Az viszont nemcsak fizikailag, hanem logikailag is lehetetlenség, hogy a véges szubjektum rendelkezzék vele. Ha a szubjektum formális logikájának és ontológiájának segítségével meghatározná ezt a névnélkülit, akkor ez ismét a meghatározandó dolog előzetes megsejtése által történik. Az ontológia az a titkot sejtető jelenség, amiben megmutatkoznak a végső mértékek a maguk megmérhetetlen mivoltában, az ember pedig tudatára ébred, hogy ő az, aki megméretik. A transzcendencia horizontjával nem rendelkezhetünk, mert különben ismét túlmennénk rajta és besorolnánk egy másik, tágabb, magasabb összefüggésbe, ami épp e transzcendencia lényegének és e transzcendencia voltaképpeni horizontjának mondana ellent. Ez a horizont az a végtelen, néma hatalom, amely rendelkezik velünk. Megnyilvánulása az elutasítás, a hallgatás, a messzeség, az állandó kifejezhetetlenség, úgyhogy a róla való beszéd, hogy egyáltalán érthető legyen, mindig feltételezi a csöndes odafigyelést az ő hallgatására.

Itt elkerültük a vulgáris értelemben vett *ontologizmust*, mivel a transzcendencia horizontja mindig csak e mérhetetlenül mély, célhoz soha nem érő transzcendencia tapasztalatában van jelen. Nem önmagában tapasztaljuk ugyanis ezt a horizontot, hanem csupán ennek a szubjektív

transzcendenciának a tapasztalatában szerzünk nem tárgyi tudomást róla. Amire a transzcendencia irányul, az annyiban adott számunkra, amennyiben adott ez a transzcendencia, amely mindig csak a kategoriális megismerés lehetőségének feltételeként és nem önmagában létezik számunkra. Egy ilyen – az igazi istenfelfogás és a valóban helyesen értelmezett istenismeret szempontjából egészen alapvető – tételből azt is látjuk: a legteljesebb mértékben igaz és megalapozott az a mai törekvés, hogy ne Istenről beszéljünk, hanem a felebarátunkról, hogy ne az istenszeretetről prédikáljunk, hanem a felebaráti szeretetről, hogy ne „Istent" mondjunk, hanem „világot" és a „világért vállalt felelősséget", bármennyire hamisak is és elvétik is a kereszténység igazi lényegét az olyan tételek, amelyek száműzni és agyonhallgatni akarják Istent. De mindezekben a kijelentésekben igaz annak az egyszerű ténynek a felismerése, hogy Isten számunkra nem egy különálló egyes tárgy más tárgyak között, hanem mindig annak a transzcendenciának a horizontja, amely csak akkor tudatosul, ha kategoriálisan (szabadon és tudatosan) találkozunk a konkrét valósággal (amely éppen ehhez a teljességgel elrejtőző Istenhez viszonyítva látszik világnak). Ezért az, amire a transzcendencia irányul, mindig csak az elutasító messzeség alakjában nyilvánul meg. Sohasem ragadhatjuk meg közvetlenül. Csak úgy jelenik meg, hogy mán utal egy másikra, egy végesre mint a közvetlen szemlélet és a közvetlen cselekvés tárgyára. Ez ezért titok a transzcendencia horizontja.

A transzcendencia horizontja mint a „szent titok"

Egyszer már ideiglenesen *szent* titoknak neveztük a transzcendencia horizontját. Hogy miért kellett „titoknak" neveznünk, annak oka végső soron az volt, hogy számunkra éppen ez az, amit már nem foghatunk át és nem határozhatunk meg egy, még rajta is túlnyúló sejtéssel. De miért jellemezzük „szent" titokként?

Már az első fejezetben hangsúlyoztuk, hogy amikor itt transzcendenciáról beszélünk, nem csupán és nem csakis arra a transzcendenciára gondolunk, amely a kategoriális megismerés lehetőségének feltétele, hanem *a szabadság, az akarat, a szeretet transzcendenciájára is.* Ez a transzcendencia – amely a cselekvés határtalan terében a szubjektumot mint a cselekvés szabad és személyes szubjektumát alkotja – éppoly fontos, és alapjában véve csak másik oldala a szellemi, ezért megismerő és éppen emiatt szabad szubjektum transzcendenciájának. A szabadság

mindig egy olyan szubjektum szabadsága, amely személyesen érintkezik más szubjektumokkal. Ezért a szabadság szükségképpen egy másik transzcendens szubjektummal szembeni szabadság, a transzcendencia tehát elsősorban nem a dologi megismerés lehetőségi feltétele, hanem annak a lehetőségi feltétele, hogy egy szubjektum jelen legyen a maga számára, és éppoly eredendően jelen legyen egy szubjektumként egy másik szubjektum számára. De ha egy szubjektum feladat a maga számára, akkor ennek az egy másik szubjektummal szembeni, és a másikat elfogadó szabadsága voltaképpen nem más, mint szeretet. Ha tehát itt a transzcendenciát akaratként, szabadságként vesszük szemügyre, akkor szeretetként is figyelembe kell vennünk e transzcendencia horizontját és forrását. Egy abszolút szabadság horizontja ez, amellyel nem rendelkezhetünk, amelynek nincs neve, amely abszolút módon rendelkezik mindennel, és amely a szeretet szabadságával tevékenykedik. Ez, az abszolút szabadság horizontja nyitja meg saját transzcendenciámat mint szabadságot és szeretetet. De az, amire a transzcendencia irányul, eleve az, ahonnan kiindul, nevezetesen a magát odaajándékozó titoktól. Maga az nyitja meg transzcendenciánkat, amire irányul; nem magunk hozzuk létre önhatalmúlag, abszolút szubjektum módjára. Ha tehát a szeretet és a szabadság transzcendenciája olyasvalamire irányul, ami maga nyitja meg ezt a transzcendenciát, akkor azt mondhatjuk, hogy az a valami, amivel nem rendelkezhetünk, aminek nincs neve és ami abszolút módon rendelkezik mindennel, a szeretet szabadságával tevékenykedik, és éppen erre gondolunk, amikor „szent titokról" beszélünk.

Mert minek nevezzük, ha nem „szentnek" azt a név nélküli mindennel rendelkező végességünkhöz utasító valóságot, amelyre ennek ellenére igent mondunk transzcendenciánkban a szeretet szabadságával? És mit nevezhetnénk „szentnek", ha nem ezt, vagy kit illethetne meg inkább a „szent" megjelölés, mint ezt a végtelen, körülfoghatatlan, kimondhatatlan valóságot, amelyre a szeretet irányul és amellyel szembesülve szükségképpen imádás lesz a szeretetből?

A transzcendenciában tehát jelen van — elutasító messzeségként, amellyel nem rendelkezünk és amely maga mindennel rendelkezik — a név nélküli és végtelenül szent. De éppen ezt nevezzük titoknak vagy pedig kissé pontosabban (hogy az ismeret mozzanata el ne feledtesse a szabad szeretet transzcendentalitását, hanem mindketten jelen legyenek eredeti személyes egységükben): a szent titoknak. És ez a két — egységként értett és mégis belső különbségre utaló — szó egyaránt kifejezi mind a megismerésnek, mind a szabadságnak és szeretetnek a transzcendentalitását.

A transzcendencia-tapasztalat eredeti, levezetetlen tapasztalat, és éppen az teszi levezetetlenné és le nem vezethetővé, ami történik, vagyis megmutatkozik benne. Amikor „szent titokként" határozzuk meg azt, amire a transzcendencia irányul, akkor nem egy máshonnan kölcsönzött fogalmi sémát húzunk rá, hanem az eredeti „tárgyból" merítjük, amely önmagának és a rá irányuló megismerésnek is az alapja és horizontja, és amely saját magától nyilvánul meg a transzcendentális tapasztalatban.

Ha eljutottunk is a titoknak és a szentnek a fogalmához, és ha ezzel a kifejezéssel helyesen jelöljük is meg azt, amire a transzcendencia irányul, azért ez természetesen nem jelenti a szent titok lényegének *definícióját*. A titok éppúgy definiálhatatlan, mint minden más transzcendentális „fogalom", mert amit ezekben fejezünk ki, az csak a transzcendentális tapasztalatban mutatkozik meg, mivel pedig ez mindig és mindenütt eleve adott, ezért rajta kívül nincs semmi, amiből kiindulva meghatározhatnánk e tapasztalatot és azt, amire irányul.

A transzcendentális tapasztalat és a valóság

Gyakran beszélünk Isten *fogalmáról*; ekkor tehát annak a fogalmát alkotjuk meg, annak adunk nevet – természetesen utólag –, amire nem tematikus transzcendentalitásunk eredendően irányul. Ezzel felvetődik a kérdés: csupán elgondolt vagy valóságos dolog-e az, aminek a lényegfogalmát ily módon megalkotjuk. Itt rögtön meg kell jegyezni: súlyos félreértés volna – és semmi köze sem volna az eredeti tapasztaláshoz –, ha gondolati képződménynek, *eszmének*, az emberi gondolkodás alkotásának tartanánk azt, amire a transzcendencia irányul. Hiszen éppen az nyitja meg és teszi lehetővé a transzcendencia folyamatát, amire irányul, ez hordozza a transzcendenciát, és nem a transzcendencia hozza létre saját lehetőségi feltételét.

Itt, ebben a transzcendencia-eseményben gyökerezik a „lét" eredeti tudása, és nem valamilyen, éppen az utunkba kerülő egyedi létezőben. Egy valóságos dolog csakis a megismerésben mutatkozhat meg valóságosként; és ha azt mondjuk, hogy egy valóságos dolog lényegénél fogva és eleve hozzáférhetetlen a megismerésnek, akkor ez a kijelentés önmagát semmisíti meg. Ha kijelentjük és állítjuk, hogy valami elvileg tapasztalhatatlan, akkor ezt az – állítólag – teljesen tapasztalhatatlan valamit ezzel a kijelentéssel már be is visszük a megismerés terébe (hiszen éppen róla

gondolkodunk), és ezzel már meg is szűnik teljes tapasztalhatatlansága. Ebből következik, hogy a még nem ismert és a pusztán elgondolt dolog a megismerés tárgyának hiányos, utólagos megjelenési formái, amelyek lényegileg és elvileg a valóságosra mint valóságosra irányulnak, mert e nélkül a feltételezés nélkül meg sem mondhatnánk, hogy egyáltalán mit értünk azon, hogy valami valóságos.

Amire a transzcendentális, tehát eredeti és átfogó tapasztalat és megismerés irányul, az eleve adva van a megismeréssel mint a tulajdonképpeni valóság, mint a mibenlétnek és a létnek eredeti egysége. Természetesen kimondhatjuk és ki is kell mondanunk: az abszolút titok valósága nem egyszerűen úgy tárul fel egy ilyen találkozásban a véges, transzcendentális szellemnek, ahogyan az egyes anyagi létező érzéki tapasztalatának modellje szerint elgondoljuk e találkozást. Ha azt hinnénk, hogy *így* tapasztaljuk Istent, akkor természetesen az ontologizmusnál kötnénk ki – amitől pedig már elhatároltuk magunkat –, vagy olyasmit állítanánk, ami valójában nem létezik. Az abszolút titok valóságának igenlése számunkra – véges szellemek számára – természetesen azon alapul, hogy feltétlenül meg kell valósítanunk a transzcendenciát mint saját aktusunkat. Ezzel más megfogalmazásban ismét azt fejezzük ki, amit – az istentapasztalat transzcendentalitása és csorbítatlansága dacára – az istenismeret *a posteriori* jellegéről mondtunk. Ha nem szembesülnénk elkerülhetetlenül önmagunkkal, ha el tudnánk tekinteni a transzcendencia aktusától, akkor nem kellene feltétlenül igent mondanunk annak a valaminek abszolút valóságára, amire a transzcendencia irányul; ámde ezzel megszűnnék annak az aktusnak a lehetősége is, amelyben tagadni vagy kétségbe vonni lehetne ennek a transzcendenciának a valóságát. A transzcendencia aktusában szükségszerűen igent mondunk annak a valóságára, amire a transzcendencia irányul, mert éppen ebben az aktusban és csakis ebben szerzünk egyáltalán tapasztalatot arról, hogy mi a valóság.

Tehát amire a transzcendencia irányul, az a szent titok mint az abszolút lét, vagy az abszolút létteljességgel rendelkező, a léttel abszolút azonos létező.

Néhány megjegyzés az istenbizonyítékokról

Egyszerre beszéltünk az abszolút, szent titokról (amelyet nevezhetünk a megszokottabban csengő „Isten" névvel is) és az erre a szent titokra irányuló transzcendenciáról. Ennek a transzcendentális tapasztalatnak

eredeti egységében kölcsönösen egymást magyarázza meg a kettő. Ezért nem kell már behatóbban foglalkoznunk azokkal az érvelésekkel, amelyek valamilyen eredetibb tudást fejtenek ki és amelyeket „istenbizonyítékoknak" szoktak nevezni. Ahogyan a megismerő és szabadon cselekvő egzisztencia eredeti öntudatosságában rejlő ontológia viszonyul a tudományos, explicit ontológiához, úgy viszonyul az eredeti tapasztalat — amelyet nem fogalmak segítségével realizálunk, hanem csak utalni tudunk rá a beszéddel — ahhoz a megismeréshez, amely egy explicit istenbizonyításban megy végbe.

Hogy egy ilyen érvelést nevezhetünk-e „bizonyításnak", az itt másodrangú kérdés. A voltaképpeni tudomány — jóllehet levezetett és utólagos, és sohasem merítheti ki az eredeti tapasztalatot — feltétlenül szükséges és kötelező. Ám ez az explicit, tematikus, tárgyi módon elgondolt, fogalmakkal dolgozó istenismeret mégsem az első és az eredeti, és ezt nem is helyettesítheti.

Miként már említettük: az explicit istenbizonyítás nem olyan ismeretet nyújt, amelyben kívülről tárul az ember elé egy addig egészen ismeretlen és ezért közömbös tárgy, egy olyan tárgy, amelynek jelentőségét és fontosságát az emberre nézve csak utólag mutatják meg azok a további meghatározások, amelyeket e tárgynak tulajdonítunk. Ha így fognánk fel az istenbizonyítást, akkor rögtön fel lehetne hozni az ellenvetést, azt ugyanis, hogy Istenről semmit sem tudunk. És ebben az esetben hogyan magyarázhatnánk meg valakinek, hogy foglalkoznia *kell* ezzel a kérdéssel? A teológia, az ontológia, a természetes istenbizonyítás stb. csak akkor tarthat igényt arra, hogy mindenki elismerje fontosságát, ha világossá tudja tenni üzenete címzettjének, hogy már amúgy is foglalkoztatja ez a kérdés.

Az elméleti istenbizonyítás tehát csak azt kívánja határozottan tudatosítani, hogy az embernek szellemi egzisztenciájában mindig és elkerülhetetlenül van dolga Istennel, akár tudatosítja, akár nem, akár elfogadja szabadon, akár nem. Az határozza meg, teszi magától értődővé és ugyanakkor nehézzé a kifejtett istenbizonyítást, hogy ebben utólag alapozzuk meg a megalapozót és már eleve jelenlevőt: a szent titkot. Úgyszólván még egyszer megalapozzuk a megalapozót, még egyszer megnevezzük a hallgatva, név nélkül jelenlevőt.

Az explicit istenbizonyítások arra lyukadnak ki, hogy minden megismerés háttere az elfogadott szent titok vagy egyáltalán a lét mint a megismerés aktusának és „tárgyának" aszimptotikus horizontja és minket faggató alapja, még akkor is, ha kételkedünk benne, ha kétségbe vonjuk,

sőt, még ha arra sem vagyunk hajlandók, hogy metafizikával foglalkozzunk. Itt másodrangú kérdés, hogy minek nevezzük ezt a név nélküli, elutasítóan jelenlevő valamit: „szent titoknak"-e, abszolút „létnek" vagy – a transzcendencia szabadságmozzanatát és a megismerő személyes jellegét hangsúlyozva – „abszolút jónak", „személyes, abszolút Te-nek", a „feltétlen felelősség alapjának", „a remény végső horizontjának" stb. Valamennyi úgynevezett istenbizonyítékban csupán explicit, rendszeres fogalmi apparátussal gondoljuk el azt az egyet, amit amúgy is mindig teszünk: amikor tevékenységében és gondolkodása átfogó fogalmában eléri az ember hétköznapi világának tárgyi valóságát, akkor ennek a tevékeny megragadásnak lehetőségi feltételeként előzetesen megsejti – nem tematikusan, nem tárgyilag – a valóság felfoghatatlan, átfoghatatlan teljességét, ez pedig eredeti egységében mind a megismerés, mind a tárgyi módon megismert egyes dolog feltétele, amire – bár nem tematikusan – mindig igent mondunk, még abban az aktusban is, amely tematikusan tagadja ezt a föltételt.

Az egyes ember természetesen egzisztenciájának egyéni, éppen őbenne különösen erőteljesen ható alapállapotában éli át leginkább létének ezt az elkerülhetetlen struktúráját, s ezért, ha csakugyan meg akarja érteni az erre irányuló, „istenbizonyítéknak" nevezett reflexiót, akkor éppen arra kell reflektálnia, ami neki egyénileg a legvilágosabb tapasztalat: szelleme felfoghatatlanul ragyogó fényére; annak az önmagára vonatkozó abszolút kérdésességnek a lehetőségére, amely által mintegy megsemmisíti és mindenestül meghaladja önmagát; a megsemmisítő szorongásra, amely egészen más, mint a tárgyi valóság keltette félelem és lehetőségi feltételként megelőzi ez utóbbit; arra az örömre, amelynek már nincs neve; a feltétlen erkölcsi kötelességre, amelyben az ember valósággal elrugaszkodik önmagától; a halál tapasztalatára, amelyben a hatalmától való teljes megfosztottságát éli át az ember. A létezés transzcendentális alaptapasztalatának ezekre és más egyéb módjaira reflektálva – minthogy kérdésességében önmagát végesnek tapasztalja – nem azonosíthatja magát az ember azzal az alappal, amely e tapasztalat legbenső mozzanatának és ugyanakkor tőle egészen különbözőnek mutatkozik. Az explicit istenbizonyítékokban csupán tematikussá lesz létének ez az alapvető szerkezete és végső horizontja.

Azt a tapasztalatot, hogy a voltaképpeni lét hordozza és mozgatja minden egyes ítélet tényleges megvalósulását, hogy tehát a lét nem produktuma a gondolkodásnak, hanem hordozója: ezt a tapasztalatot a metafizikai oksági elvben tesszük tematikussá. Ezt az elvet nem szabad össze-

cserélni a természettudomány funkcionális oksági törvényével, amely minden jelenséghez mint „okozathoz" hozzárendel egy másik, vele kvantitatívan egyenlő jelenséget mint „okot". Helyesen értelmezve, a metafizikai oksági elv nem a természettudományban használatos természeti törvénynek és nem is a mindennapi életben alkalmazott oksági gondolkodásnak az extrapolációja, hanem annak a viszonynak transzcendentális tapasztalatán alapul, amely a transzcendencia és a között áll fenn, amire a transzcendencia irányul. A hagyományos istenbizonyítékokban alkalmazott metafizikai oksági elv – annak ellenére, hogy sok skolasztikus így fogja fel – nem valamilyen általános elv, amelyet itt egy bizonyos egyedi esetre alkalmazunk, hanem csupán utalás a transzcendentális tapasztalatra, amelyben közvetlenül jelen van és jelenléte által közvetlenül tapasztalhatóvá lesz a kapcsolat egyrészt a feltételhez kötött és véges, másrészt a körülhatárolhatatlan alap között, amelytől az előbbi származik.

Nem kell itt részletesen foglalkoznunk az iskolás teológia és a hagyományos keresztény filozófia szokásos istenbizonyítékaival. Tehát nem kell beszélnünk a kozmológiai, vagy teleológiai, vagy kineziológiai, vagy axiológiai, vagy deontológiai, vagy noétikus, vagy morális istenbizonyítékról. Hiszen mindezek a bizonyítékok csupán annyit tesznek, hogy megemlítenek bizonyos, az emberi tapasztalás körébe eső kategoriális valóságokat, és szembetűnően belehelyezik azokat az emberi transzcendencia terébe, amelyen belül egyáltalán meg lehet érteni őket; voltaképpen tehát egyidejűleg vezetik vissza mindezeket a kategoriális valóságokat és megismerésüket az adott megismerés és az adott valóság közös lehetőségi feltételére. Így tekintve a különböző istenbizonyítások voltaképpen csak az egyetlen istenbizonyítást világítják meg ugyanannak a transzcendentális tapasztalatnak más és más oldaláról kiindulva.

3. Isten mint személy

Az analógiás beszéd Istenről

Csak olyan fogalmakkal beszélhetünk a transzcendencia tapasztalatáról, amelyek hozzá képest mindig utólagosak. Ezért van, hogy különös, „egyrészt – másrészt", „nemcsak – hanem is" nyelven kell beszélnünk róla. Az Istenről való beszédnek ez a módja abból adódik, hogy utólagos, kategoriális, egymás kategoriális tartalmát kölcsönösen megcáfoló fogalmakban kell beszélnünk Istenről, ha szavakba foglalva akarjuk kifejezni

eredendő transzcendentális ráirányítottságunkat Istenre. Ha azt mondjuk: Isten a véges szubjektum legbenseje és belülről hordozza mind a véges szubjektumot, mind a szubjektum számára világként adott valóságot, és ha egyidejűleg azt is mondjuk: Isten abszolút, sérthetetlen önállósággal cselekszik, és nem oldódik fel abban a funkcióban, hogy a mi létezésünk horizontja legyen, akkor ez az „egyrészt – másrészt", a megfogalmazásnak ez a dialektikus kettőssége (amelyet semmiféle magasabb szinten sem lehet fogalmilag megszüntetni) nem az eredeti lényeget fejezi ki, hanem abból adódik, hogy tematikussá kell tennünk, le kell fordítanunk a transzcendenciáról való eredeti tapasztalatot, úgyszólván egyedi tárgyként kell belehelyeznünk a saját terébe.

Úgy kell értenünk mindezeket az Istenről tett kijelentéseket, hogy ami belülről hordoz és megalapoz minden egyes valóságot, az egyrészt kinyilvánítja magát az általa hordozott és megalapozott dologban, másrészt el is nevezhető arról. Másképp egyáltalán nem lehet megérteni az alap és a megalapozott dolog viszonyát. Ám ez az alap mégiscsak alap, és ezért nem foglalható bele a megalapozott dologgal együtt ismét egy közös, felsőbb rendszerbe. A hozzá való viszony – mind reálisan, mind a megismerésben – mindig csak az abszolút titokra irányuló transzcendencia és a tőle való eredet. Ennélfogva az erre a titokra vonatkozó kijelentésben mindig valami eredeti, általunk már nem kiküszöbölhető lebegés figyelhető meg egyrészt reflektált kijelentésünknek világi eredete, másrészt aközött, amire ez a kijelentés voltaképpen irányul, ami nem más, mint a transzcendencia horizontja. Ezt a lebegést nem mi idézzük elő egy logikailag utólagos, közbülső helyzetben az egyértelmű igen és a többértelmű nem között, hanem önmegvalósításunkban, szellemi szubjektumokként mi magunk vagyunk lényegünknél fogva ez a lebegés, amelyet hagyományos szóval „analógiának" nevezhetünk, ha felfogjuk, amit ez a szó eredeti értelmében jelent.

Az „analógia" szó nem valami felemás keverék, az egyértelműség és a többértelműség között. Ha egy íróasztalt „íróasztalnak" nevezünk, akkor egyértelmű fogalmat alkalmaztam, azaz e fogalmat ugyanabban az értelemben vonatkoztatom az általa megjelölt bútorokra, mert az egyedi különbségeket eleve figyelmen kívül hagytam, azoktól elvonatkoztattam. Tehát egyértelmű, pontosan ugyanazt jelentő fogalmat alkalmaztam. – Ha „adónak" nevezem azt a pénzösszeget, amelyet be kell szolgáltatnom az államnak, és ugyanezzel a szóval jelölöm azt a rádiótechnikai készüléket is, amely elektromágneses hullámok segítségével információkat továbbít bizonyos távolságra, akkor az „adó" szó egészen mást jelent

ezekben az esetekben, vagyis többértelmű. Két fogalmunk van tehát, amelyeknek semmi közük sincs egymáshoz.

Az iskolás filozófiában gyakran úgy mutatják be az úgynevezett *analogia entis*-t, mintha valami utólagos közbülső dolog volna egyértelműség és többértelműség között; mintha az embernek mondania kellene valamit Istenről, és rögtön utána mégis belátná, hogy erre voltaképpen nem képes, mivel e kijelentéstartalmak eredeti értelme valahonnan máshonnan származik, egy olyan területről, amelynek nincs sok köze Istenhez. Így hát analóg fogalmakat kell alkotni, amelyek átmenetet jelentenek egyértelműség és kétértelműség között.

Ámde nem így áll a dolog. Az egyes kategoriális, egyértelmű fogalmakhoz képest a transzcendencia az eredeti, mert a transzcendencia — egész szellemi mozgásunk határtalan horizontjának ez az előzetes megsejtése — az a feltétel, horizont, hordozó alap, amelynek révén egyes tapasztalati tárgyakat egymással összehasonlítunk és elrendezünk. A szellemnek ez a transzcendentális mozgása az eredeti, és éppen ezt mondjuk másként analógiának. Ezért az analógiának semmi köze sincs ahhoz az elképzeléshez, hogy valami utólagos, pontatlan, közbülső képződmény egyrészt a világos fogalmak, másrészt az olyanok között, amelyek ugyanazzal a fonetikai hangzással két, teljesen különböző dolgot jelölnek.

A transzcendentális tapasztalat lényegéből inkább az derül ki (mivel ez a lehetőségi feltétele az egyes tárgyak bármiféle kategoriális megismerésének), hogy az analóg kijelentés az igazán eredeti alakja a megismerésünknek általában, úgyhogy az egyértelmű és kétértelmű kijelentések (bármilyen jól ismerjük is ezeket tudományunkból és a tapasztalati valóságokkal való hétköznapi érintkezésből) csupán fogyatékos módozatai annak az eredetibb viszonynak, ahogyan transzcendenciánk horizontjához viszonyulunk. Ez az eredetibb viszony tehát — amit analógiának nevezünk — lebegés a kategoriális kiindulópont és a szent titok felfoghatatlansága, vagyis Isten között. Azt is mondhatnánk: tulajdon egzisztenciánk analóg azáltal, hogy létünk a szent titkon alapul, amely folyton elrejtőzik előlünk, mivel mindig úgy alkot bennünket, hogy feloldódik a tapasztalatunk terében levő, kategoriális természetű, konkrét, egyedi valóságokban, minket pedig ezekhez a valóságokhoz fordít, amelyek viszont ismét az Istenről való tudásunk kiindulópontját alkotják, illetve ennek a tudásnak a közvetítői.

Az a kijelentés, hogy Isten személy, hogy Ő személyes Isten, a kereszténység egyik alapvető állítása Istenről. Ám ez a kijelentés joggal okoz nehézségeket a mai embernek. Amikor azt mondjuk, hogy Isten személy (olyan értelemben, amelynek még nincs köze Isten háromszemélyű voltának kérdéséhez), akkor az Isten személy voltának kérdése két újabb kérdést foglal magában: megkérdezhetjük, hogy személynek kell-e neveznünk Istent önmagában és önmagáért, és megkérdezhetjük, hogy velünk szemben személy-e, hogy a velünk való kapcsolatában nem marad-e abban az abszolút, transzcendens messzeségben, amely teljesen elrejti előlünk. Ebben az esetben azt kellene mondanunk, hogy Isten személy ugyan, de korántsem létesít velünk olyan személyes kapcsolatot, amilyet feltételezünk vallásos magatartásunkkal, amikor hittel, reménnyel és szeretettel fordulunk Istenhez. Hogy milyen nehézségeket okoz a mai embernek az, ha ilyen értelemben mondjuk Istent személynek, arról majd csak akkor fogunk beszélni, ha rátérünk Istennek és embernek a viszonyára, Isten kegyelmi önközlésére mint az ember transzcendentális létállapotára.

Egyelőre tekintsünk el ezektől a nehézségektől. Ekkor magától értődő igazság lesz az az állítás, hogy Isten személy, hogy abszolút személy, aki teljesen szabadon viszonyul mindenhez, amit önmagától különböző dologként létrehoz; éppoly magától értődő ez, mintha azt mondjuk: Isten az abszolút lét, az abszolút alap, az abszolút titok, az abszolút jó, az abszolút végleges horizont, amelyen belül játszódik le az emberi egzisztencia szabadságban, megismerésben és cselekvésben. Sőt, az is magától értődő, hogy egy tényleges valóság alapjának már azt megelőzően is birtokolnia kell abszolút teljességben és tisztaságban az általa megalapozott valóságot, mert különben ez az alap egyáltalán nem lehetne a megalapozott dolog alapja; mert különben az üres semmi volna, ami — ha valóban komolyan vesszük a szót — semmit sem jelenthet, semmit sem alapozhat meg.

Amit saját szubjektum voltunknak és személy voltunknak tapasztalunk, az természetesen azt az egyedi és korlátozott sajátosságot jelenti, amely másoktól megkülönböztet minket, azt a szabadságot, amelynek ezer feltételtől és szükségszerűségtől függően előbb még meg kell valósulnia, ez tehát a szubjektumjelleg véges és korlátozott megnyilvánulása, amelyet nem állíthatunk a szubjektumjelleg alapjáról, nevezetesen Istenről, és az is nyilvánvaló, hogy ilyen egyedi személyiség nem állítható

Istenről, aki mindennek és mindenkinek az abszolút alapja a maga tökéletes eredetiségében. Ha tehát ebben az értelemben mondja valaki, hogy Isten nem egyedi személy, mert egyáltalán nem különül el mástól és nem tapasztalhatja magát mástól korlátozottnak (mivel nem tapasztalás útján szerez tudomást arról, hogy valami különbözik tőle, hanem maga hoz létre minden különbséget és így végső soron azonos önmagának más dolgoktól való különbözőségével), akkor igaza van abban, hogy ilyen értelemben nem mondhatjuk Istent személynek.

De ha így járunk el, akkor ugyanezt elmondhatjuk minden egyes transzcendentális fogalomról, amelyet Istenre alkalmazunk. Ha azt mondom: Isten az eredeti értelem, a hordozó alap, az abszolút világosság, az abszolút lét stb., akkor tudnom kell, mit jelent az „alap", az „értelem" stb., és mindezeket a kijelentéseket csak analóg értelemben vehetem, vagyis abban a mozgásban kell látnom, amellyel a felfogó szubjektum hagyja, hogy a maga felfogó tevékenysége mintegy beletorkolljék a kimondhatatlan és körülhatárolhatatlan szent titokba. Ha egyáltalán ki lehet mondani valamit Istenről, akkor a „személy" fogalmát is ki kell mondani róla. Az a tétel, hogy „Isten személy", magától értődően csak akkor állítható Istenről és csak akkor igaz, ha ezt a tételt — miközben kimondjuk és megértjük — hagyjuk feloldódni a szent titok kimondhatatlan sötétjében. Hogy ez a tétel mit jelent pontosabban és konkrétabban, azt éppen filozófusokként csak akkor tudjuk meg, ha — az igazi filozofálás végső szabályát megtartva — a filozófiai értelemben vett apriori üres, formális jellegét és formális ürességét nem változtatjuk meg önkényesen, nem töltjük meg önkényesen tartalommal és nem is hagyjuk önkényesen üresen, hanem engedjük, hogy történelmi tapasztalatunk ezeket a formális kijelentéseket töltse meg, Isten pedig úgy legyen számunkra személy, ahogyan ténylegesen találkozni akar és találkozik is velünk egyéni történelmünkben, a lelkiismeretünk mélyén és az emberiség egyetemes történelmében.

Ha tehát Istenről állítjuk a személy fogalmát, akkor e transzcendentális fogalom formális ürességéből és üres, formális jellegéből nem szabad ismét bálványt csinálnunk, és nem szabad eleve elzárkóznunk az elől, hogy e fogalmat az a személyes tapasztalat töltse meg tartalommal, amelyre az imádságban, személyes, egyéni történelmünkben, Isten közeledésének átélésében, a keresztény kinyilatkoztatás történetében teszünk szert. Ez pedig igazolása annak a vallási naivitásnak is, amely szinte kategoriális értelemben fogja fel Isten személy voltát.

Ezzel pedig szellemi személy voltunk alapja — amely szellemi szemé-

lyünk transzcendentális felépítésében éppen személyünk alapjaként ígéri nekünk magát és rejtőzik el ugyanakkor előlünk – már maga is személyként ígérte nekünk magát. Az az elképzelés, hogy az egész valóság abszolút alapja valamiféle öntudatlan, dologi jellegű világtörvény, a maga számára nem érthető dologi struktúra, olyan forrás, amely anélkül adja ki tartalmát, hogy birtokba vette volna, amely szellemet és szabadságot bocsát ki magából anélkül, hogy maga is szellem és szabadság volna; az az elképzelés, hogy a világnak valamilyen vak ősoka van, amely még akkor sem tekinthet ránk, ha akarná: ez az elképzelés a világban levő dologi jellegű tárgyak területéről vétetett és nem az eredeti transzcendentális tapasztalat voltaképpeni színhelyéről származik, nevezetesen onnan, ahol szubjektum voltában és szabadságában önmagát tapasztalja a véges szellem, amely véges szellemként mindig egy másiktól származó és egy másik által önmagának ígért lénynek tapasztalja magát, és ezért nem tekintheti dologi princípiumnak ezt a másikat.

4. Az ember viszonya transzcendens alapjához: a teremtményiség

Ami a teremtményiség témáját, azaz Istenhez való viszonyunk kérdését illeti: itt csak e téma legvégső és egészen formális alapvonásaival kell foglalkoznunk, mivel csak a keresztény üzenet egésze fejezi ki teljesen ezt a viszonyt. Tekintettel ezekre a nagyon formális, alapvető sajátosságokra, legelőször is magát ezt a viszonyt vizsgáljuk annyiban, amennyiben végső lényegét tekintve a teremtményiség viszonyaként jellemezhető.

Ezen a helyen nem kell foglalkoznunk azzal a kérdéssel, hogy ez tisztán filozófiai kijelentés-e, amelyben mind a kijelentés, mind a tárgya egészen a természet rendjéhez tartozik, vagy hogy itt egy filozofáló szubjektum filozófiai kijelentéséről van ugyan szó, de olyan kijelentéséről, melynek tárgya, bár csak utólag értelmezhető teológiailag, mégis olyan valóság, melynek megalkotásában Isten kegyelmi működése is részt vesz, vagy pedig ez a teremtményiségünkre vonatkozó kijelentés mind tárgya, mind szubjektuma szerint teljes egészében a kinyilatkoztatás teológiájába tartozik. Az iskolás teológia újra meg újra előveszi azt a kérdést, hogy az I. vatikáni zsinat tanítása, amely szerint az úgynevezett természetes értelem világosságával megismerhető Isten, úgy is vonatkozik-e Istenre, hogy Isten nemcsak valamilyen ősoka a világnak, hanem a szigorú érte-

lemben vett teremtője, és hogy az ember szigorú értelemben vett teremtményisége szintén azok közé a dolgok közé tartozik-e, amelyeket az I. vatikáni zsinat tanítása szerint (DS 3004) a természetes értelem világosságával meg lehet ismerni. Az I. vatikáni zsinat nem ad választ erre a kérdésre; azt tanítja ugyan, hogy Isten teremtett mindent, a semmiből hozta létre és továbbra is állandóan létrehozza a dolgokat, ám arról nem beszél az I. vatikáni zsinat, hogy ez a kijelentés lehet-e pusztán filozófiai, vagy pedig inkább olyan, amelyhez csak valamilyen kinyilatkoztatás keretein belül, tehát Isten személyes önközlésének segítségével lehet eljutni.

A teremtményiség nem az általános oksági viszony egyedi esete

Transzcendentális tapasztalatunk, amely szükségszerűen és elkerülhetetlenül ráirányít bennünket a kimondhatatlan, szent titokra, mindenképpen magába foglalja azt, hogy mi a teremtményiség és minek tapasztaljuk közvetlenül. Az Isten és a közöttünk levő viszony eredeti tapasztalatát a „teremtményiség" szó értelmezi helyesen. Egy korábbi kijelentésünk analógiájára azt mondjuk, hogy a teremtményiség nem a két valóság között fennálló általános oksági viszony egyedi esete, nem olyan viszony, amely, ha kissé eltérően is, de máshol is megtalálható. A szó elsődleges és eredeti értelmében a teremtményiség olyan viszonyt jelent, amelynek lényegét csak a transzcendentális tapasztalaton belül ismerhetjük meg, nem pedig abból, hogy valamely dolgot egy másik, rajta kívüli dolog okol meg; tehát a teremtményiséget nem abból az empirikus jelenségből ismerjük meg, hogy kategoriális tapasztalatunk körében egy jelenség mindig függ egy másiktól. Ha azt gondolnánk, hogy a teremtményiség olyan valóságok között fennálló függő viszonynak az extrapolációja, amelyeket a tapasztalásunk területéről ismerünk, akkor már eleve rosszul fognánk fel a teremtményiség jelentését. A teremtményiség nem egyedi esete annak az oksági vagy függőségi viszonynak, amely két olyan dolog között áll fenn, amelyek mindketten benne foglaltatnak egy magasabb egységben. A teremtményiség teljesen egyedülálló, csak egyszer előforduló viszony, amelynek ezért egészen sajátos helye van, és amely csakis a transzcendentális tapasztalatban ismerhető meg. Mint ahogy a metafizikai oksági elv nem tekinthető a természettudományos, funkcionális oksági törvény kiterjesztésének, ugyanúgy a teremtményiség sem tekinthető a világon belüli oksági vagy függőségi viszony esetének, alkalmazásának, extrapolációjának vagy fokozásának.

Tehát eredetileg a transzcendencia folyamatában szerzünk tapasztalatot arról, hogy mit jelent voltaképpen a teremtményi eredet. Ebben már benne van az is, hogy a „teremtményiség", „teremtettség", „teremtés" szó elsősorban nem visszautalás egy korábbi időpontra, amelyben a szóban forgó teremtmény megteremtetett. Ellenkezőleg: ez állandó, mindig ható folyamatot jelent, amely minden egyes létező esetében éppúgy tart most, mint létezésének valamely korábbi pillanatában, jóllehet ez az állandó teremtés egy *időbeli* kiterjedéssel rendelkező létezőnek a teremtése. Tehát a teremtés és a teremtményiség a szó eredeti értelmében nem egy bizonyos pillanatnak (egy időbeli létező első pillanatának) az eseménye, hanem ennek a létezőnek és e létező idejének a létrehozása, maga ez a létrehozás azonban nem tartozik bele az időbe, hanem annak az alapja.

A teremtményiség mint gyökeres különbözés és teljes függés Istentől

Hogy jobban megértsük, mit jelent a teremtményiség mint az ember alapvető viszonya Istenhez, térjünk vissza újból a teremtményiség transzcendentális tapasztalatához. Az ember mint szellemi személy implicite valamennyi megismerő aktusában és cselekedetében igent mond a titokként adott abszolút létre mint reális alapra. Ez az abszolút, körülhatárolhatatlan valóság — amely a valósággal való összes szellemi találkozás horizontja, mégpedig önmagát ontológiailag elrejtő horizontja — ezáltal végtelenül különbözik is a felfogó szubjektumtól. De különbözik attól az egyes, véges dologtól is, amelyet felfogunk. Ilyen valóságként benne van minden egyes kijelentésben, minden egyes megismerő aktusban és minden egyes cselekedetben.

Ebből az alapvető tényállásból kiindulva most két *oldalról* határozhatjuk meg egyrészt a felfogó szubjektumnak és a megragadott dolognak mint véges létezőnek, másrészt az abszolút végtelennek a viszonyát: Isten mint az abszolút és végtelen, teljességgel különböző kell hogy legyen. Különben tárgya volna a felfogó megismerésnek, nem pedig alapja. Isten akkor is megmarad ennek az alapnak, ha metafizikai, fogalmi reflexióban megnevezzük és objektiváljuk. Ezért nem is szorulhat rá a véges valóságra, amelyet „világnak" nevezünk, mert egyébként nem különbözne tőle igazán gyökeresen, hanem egy magasabb rendű egész része volna, ahogyan a panteizmus tanítja. És megfordítva, a világnak mindenestül Istentől kell függnie anélkül, hogy a világ oly függő

helyzetbe hozhatná Istent, mint ahogy az úr függ a szolgától. Semmi sem lehet a világon, ami független volna Istentől, mint ahogy sokféleségükben és egységükben a világ dolgainak összessége sem ismerhető meg a szellem Istenre irányuló transzcendens sejtése nélkül. Ez a függőség Istentől szabadon létrehozott függőség kell hogy legyen, mert a világ véges és változó volta miatt nem lehet szükségszerű, és a létrehozott dolog szükségszerűsége csak az Istenben történő létrehozás szükségszerűségéből származhatna, ez viszont a világot Isten szükségszerű produktumává változtatná, és kizárná, hogy Isten független legyen a világtól. Ez a teljes függőség állandó kell hogy legyen, tehát nemcsak a kezdet pillanatára érvényes, mivel a véges most és mindig az abszolútumra utal mint alapjára.

Istennek és a világnak ezt a sajátos viszonyát nevezi a keresztény tanítás a világ teremtettségének, teremtményiségének, ami azt jelenti, hogy a világ folyton a személyes Isten szabad létrehozása által adatik önmagának. Ez a létrehozás tehát egyáltalán nem tételez fel semmiféle már meglevő nyersanyagot, és ebben az értelemben teremtés „a semmiből". A teremtés „a semmiből" voltaképpen ezt jelenti: a teremtés mindenestül Istentől való, mégpedig úgy, hogy a világ teljesen Istentől függ ebben a teremtésben, Isten viszont nem függ a világtól, hanem vele szemben is szabad marad, teljesen önmagán alapul. A világon belüli kategoriális jellegű oksági viszonyokban az okozat, fogalmából következőleg, mindenütt az októl függ, de sajátságos módon maga az ok is függ az okozatától, mivel a szóban forgó dolog nem lehet ez az ok anélkül, hogy elő ne idézné az okozatot. Nem így áll a dolog Istennek és a teremtménynek a viszonyánál, mert különben Isten szintén csak egy, a mi kategoriális tapasztalásunk körén *belüli* mozzanat volna, nem pedig annak a transzcendenciának teljességgel hozzáférhetetlen horizontja, amelyen belül az egyedi véges dolgot felfogjuk.

Teljes függőség Istentől és igazi önállóság

Maga Isten hozza létre mind a létrehozott dolgot, mind önmaga különbözőségét tőle. Ám a létrehozott dolog éppen ezáltal lesz Istentől különböző, igazi valóság, és nem puszta látszat, amely mögött Isten és az ő tulajdon valósága rejtőzik. Az Istentől származó létezőben egyenes és nem fordított arányban áll egymással az Istentől való függés és az

igazi valóság. A mi emberi tapasztalatunk azt mutatja, hogy minél inkább függ valami tőlünk, annál kevésbé különbözik tőlünk, annál kevésbé van igazi valósága és önállósága. A kategoriális létezők körében az okozatnak az októl való függése fordított arányban áll az okozat önállóságával.

Ha viszont az Isten és a teremtmény közötti voltaképpeni transzcendentális viszonyt vesszünk szemügyre, akkor kiderül, hogy itt az igazi valóság és a teljes függőség csupán két oldala egy és ugyanazon valóságnak, és éppen ezért ezek nem fordított, hanem egyenes arányban vannak egymással. Valóságosak, igaziak és Istentől különbözők vagyunk mi magunk és világunk létezői, de nem annak ellenére, hanem éppen azért, mert Isten és nem valaki más hozott létre. A teremtés a létrehozás egyetlen, egyszeri és máshoz nem hasonlítható módja, amely nem tételezi fel a másikat mint olyan feltételt, amely lehetővé teszi, hogy a létrehozó tevékenyen kilépjen önmagából, hanem megteremti ezt a másikat mint másikat azáltal, hogy a létrehozott dolgot magánál tartja és ugyanolyan mértékű önállósággal is felruházza. Természetesen csak az értheti meg a teremtés fogalmát, aki a saját, Isten előtt is érvényes és őrajta alapuló szabadságát és felelősségét nemcsak tapasztalja egzisztenciájának mélyén, hanem szabadon vállalja is szabad cselekvésében és gondolkodásában. Hogy mit jelent voltaképpen, hogy valami más, mint Isten és mégis mindenestül tőle származik, hogy ez a mindenre kiterjedő származási kapcsolat épp az önállóságot alapozza meg: ez csak akkor válik világossá, ha egy szellemi, személyes teremtmény Istenen alapuló és tőle eredő valóságként is átéli saját szabadságát. Az ember csak akkor fogja fel, hogy mi az önállóság és hogy nem csökken az Istentől való eredet miatt, hanem növekszik, ha szabad szubjektumként felelősnek érzi magát Isten előtt és vállalja is ezt a felelősséget. Csak ezen a ponton válik világossá, hogy az ember teljes egészében önálló és teljes egészében függő is.

A transzcendentális tapasztalat mint a teremtményiség tapasztalatának eredeti színhelye

Nem a jelenségeknek az üres időben lejátszódó, sort alkotó láncolata az eredeti színhelye a teremtményiség tapasztalatának, hanem a transzcendentális tapasztalat, amelyben a felfoghatatlan alap által hordozott valóságnak tapasztaljuk a szubjektumot és magát az idejét is. Ezért a

keresztény tanítás a teremtményiséget mindig azon a tapasztalaton belül fejezi ki, amelyet Isten imádása közben szerzünk saját, önálló, felelős valóságunkról, mely valóság egészen alá van vetve az abszolút titok szuverén rendelkezésének és éppen ily módon van egyúttal ránk is bízva. Ezért a teremtményiség mindig azt a kegyelmet és parancsot is jelenti, hogy az ember tartsa fenn és fogadja el az analógiának azt a lebegését, ami maga a véges szubjektum; hogy úgy gondolja el, fogja fel és fogadja el önmagát, mint igazán valóságos és önmagára bízott, de éppen ebben a mivoltában ugyanakkor teljesen Istentől származó és az abszolút titokra irányított lényt, melynek ez a titok a jövője. Ezért ez a szubjektum, melynek lételeme a lebegés, az analógia, mindig ki lesz téve annak a kísértésnek, hogy megfeledkezzék ennek az akaratától függetlenül adott egységnek valamelyik mozzanatáról. Az ember *vagy* üres látszatnak tekinti magát, gondolván, hogy az istenség folytatja a maga játékait rajta keresztül, és legalábbis Isten irányában kitér felelőssége és szabadsága elől, s úgy hárítja át Istenre önmagát és egzisztenciáját, hogy annak terhe már valójában nem lesz többé az övé, *vagy* pedig — és ez a másik lehetősége a félreértésre — úgy fogja fel azt az igazságot és valódi valóságot, amely mi magunk vagyunk, hogy az tulajdonképpen már nem Istentől származik, hanem tőle függetlenül is jelent valamit. Ebben a második esetben Isten rossz értelemben lenne az ember partnerévé: nevezetesen úgy, hogy a közte és köztünk levő különbség és ezáltal az igazi partneri kapcsolat lehetősége már nem az ő műve volna, hanem megelőzné őt és a hozzá való viszonyunkat.

A teremtményiség tapasztalata mint a világ deszakralizálása

A világ teremtettségének keresztény tana, amely szerint a teremtettség elsősorban és eredetileg éppen a szubjektumként létező véges személyek létrehozásában nyilvánul meg, nem tekinti az ilyen személyek létét különleges, szinte már megmagyarázhatatlan egyedi esetnek. A teremtményiség tana valójában éppen a világ mítosztalanítását és deszakralizálását jelenti, amelynek meghatározó jelentősége van — nemcsak a modern életérzés, hanem — az egész keresztény egzisztencia- és világfelfogás szempontjából.

Ha a világ — Isten szabad alkotásaként — Istentől származik, de nem úgy, ahogy Isten önmagát birtokolja, akkor csakugyan nem Isten. Ezért jogosult az a szemlélet, amely nem „szent természetnek" tekinti, hanem

az emberi teremtőerő nyersanyagának. Teremtményiségét, amelyben Istennel is találkozik az ember, nem a természetből, a természet tompa és saját maga által nem tapasztalt végességéből ismeri meg, hanem önnönmagából, a világból pedig csakis annyiban, amennyiben megismeri a maga határtalan szellemi nyitottságában és szabadon uralkodik rajta.

Természetesen ezzel a megjegyzéssel még nem írtuk le kielégítően az ember helyes viszonyát a saját környezeteként felfogott „természethez". Ennek a kapcsolatnak még sok más sajátossága is van, amelyeket még nem határoztunk meg a világ deszakralizálásával, továbbá története is van, amelynek negatív lehetőségeit is tapasztaljuk ma. Ám ezzel a témával fontossága ellenére sem foglalkozhatunk itt tovább.

5. Találkozhatunk-e Istennel a világban?

A transzcendentális szemlélet és a történelmi vallás közti feszültség

Az a kérdés, hogy találkozhatunk-e Istennel és ránk irányuló cselekvésével konkrét történelmi, világi tapasztalatunkban, ma különösen nagy nehézségeket rejt magában. Eddig éppen úgy jelent meg előttünk Isten, mint a hordozó alapja mindennek, amivel csak találkozhatunk ama végső horizonton belül, amely ő maga és amelyet egyedül ő alkot. Mivel ő maga nem foglalható bele a megalapozott dologgal együtt egy olyan rendszerbe, amely mindkettőjüket tartalmazza, ezért Isten úgy jelent meg előttünk, mint aki mindig transzcendens, aki minden létrehozott dolognak az előfeltétele, akit éppen ezért nem is lehet létrehozott, vagyis általunk körülhatárolt vagy körülhatárolható dologként elgondolni. Ebből viszont valami olyasmi látszik következni, ami talán a legnagyobb nehézséget jelenti a mai emberek számára a vallás konkrét gyakorlásával kapcsolatban. Istennel – aki kimondhatatlan, körülhatárolhatatlan előfeltétel, alap és mérhetetlen mélység, kimondhatatlan titok – nem találkozhatunk a világában; Istent nem lehet belerakni a világba, amellyel érintkezünk, mert akkor nem lenne többé Isten: átváltozna egyedi dologgá, amelyen kívül más is van, ami nem ő maga. Ha meg akarna jelenni a világában, akkor látszólag rögtön megszűnnék önmaga lenni: többé nem lenne az összes jelenség alapja, amely maga nem jelenség és amelynek nincs is jelensége. Úgy látszik, Isten *per definitionem* nem lehet a világon belüli. Ha valaki erre sietve kijelenti: nem is kell, hogy ilyen legyen, mivel Istent mindig világfelettinek kell elgondolnunk, akkor valószínűleg

nem is érezte át még soha ezt a valóban súlyos nehézséget. A nehézség ugyanis az, hogy Isten, úgy látszik, *per definitionem* nem lehet ott, ahol mi *per definitionem* vagyunk. Úgy látszik, hogy lényegénél fogva nem lehet Isten egyetlen objektivációja sem – lévén térben és időben megadható, meghatározható jelenség, amely itt és most van – maga Isten, hanem csak valami olyasmi, amit mint jelenséget a világon belüli egyéb megadható vagy posztulálandó jelenségekből kell levezetnünk.

De a vallás, ahogyan mi ismerjük – vagyis az a vallás, amelyben Isten közbeavatkozásáért imádkozunk; a csoda vallása; a közönséges történelemtől különböző üdvtörténelem vallása; amelyben bizonyos személyeknek, más személyektől eltérően, isteni teljhatalmuk van; egy Istentől származó, sugalmazott könyv vallása; egy bizonyos szó vallása, amelyet más szavaktól eltérően, Istennek kell kimondania; Istentől felhatalmazott prófétáknak és a kinyilatkoztatás hordozóinak a vallása; amelyben még egy pápa is van, aki Jézus Krisztus helytartójának nevezi magát (és itt a „Jézus Krisztus" szó többé-kevésbé ugyanolyan értelemben szerepel, mint az „Isten" szó) – egy ilyen vallás mégiscsak Isten sajátos objektivációiként és megnyilvánulásaiként jelöl meg bizonyos, tapasztalatunkon belüli jelenségeket, mintha ily módon kategoriális tapasztalataink világán belül egészen meghatározott pontokon jelennék meg Isten, miközben másutt nem jelenik meg.

Egy ilyen vallás eleve összeegyeztethetetlennek látszik a transzcendentális szemlélettel, amelyről szintén nem mondhatunk le, ha még egyáltalán beszélni akarunk Istenről napjainkban. A vallás, ahogyan az emberek konkrétan gyakorolják, mintha mindig és elkerülhetetlenül ezt mondaná: „itt jelen van Isten, ott nincs", „ez megfelel az ő akaratának, az nem", „itt kinyilatkoztatta magát, ott nem". Mintha egyáltalán nem akarna és nem is tudna lemondani a konkrétan gyakorolt vallás arról, hogy kategoriálissá tegye Istent. Az olyan vallás, amelyik lemond erről, ködfelhővé foszlik szét, talán létezik, de nem alkalmas a gyakorlati vallásos életre. A mi alaptételünk viszont mintha ezt mondaná: Isten mindenütt jelen van, mivel ő alapoz meg mindent, és még sincs sehol, mivel minden megalapozott dolog teremtmény és minden, ami ily módon jelenik meg tapasztalati világunkban, különbözik Istentől, mindent elválaszt tőle az Isten és a nem isteni létezők között húzódó abszolút szakadék.

Ma valamennyiünknek ez a legnagyobb nehézségünk, habár csak nagyon formális módon fejeztük ezt itt ki. Abban az értelemben mindnyájan képesek vagyunk az istenfélelemre (még az az ateista is, akit aggaszt és bor-

zalommal tölt el egzisztenciájának gyötrő semmissége), hogy némán tiszteljük a kimondhatatlant; tudván, hogy létezik. De ha nemcsak a kimondhatatlanról beszélünk, hanem ezenkívül a hétköznapi jámborság szellemében szinte még ujjal rá is mutatunk tapasztalati világunknak erre vagy arra a meghatározott jelenségére, és azt mondjuk: itt van Isten, akkor rögtön ízetlenségnek, az istenfélelemmel ellentétes indiszkréciónak érezzük ezt a néma áhítathoz képest, amely nem feszegeti, hanem csendben tiszteli az abszolút titkot. Nyilvánvaló, hogy minden történelmi kinyilatkoztatáson alapuló vallás számára, amilyen a kereszténység is, ez a nehézség jelenti a legsúlyosabb veszélyt. Hogy megfelelően tárgyalhassuk ezt a problémát, óvatosan és lépésről lépésre kell előrehaladnunk.

Az Istennel való közvetlen kapcsolat mint közvetített közvetlenség

Könnyen beláthatjuk: vagy egyáltalán nem létezhet közvetlen kapcsolat Istennel magával, vagy pedig nem zárhatja ki e kapcsolat létét már eleve az, hogy valamilyen értelemben ez is közvetített. Ha egyáltalán létezik közvetlen kapcsolat Istennel – vagyis: ha valóban lehet valami közünk hozzá –, akkor e közvetlenség nem függhet attól, hogy teljesen eltűnik-e a nem isteni. Természetesen létezhet olyan vallási pátosz, amely jóformán abból az alapvető élményből táplálkozik, hogy Isten azáltal mutatkozik meg, hogy eltűnik a teremtmény. Teljesen érthető, hogy az ember úgy érzi: szinte meg kell semmisülnie, ha maga Isten akar megmutatkozni, ahogyan az Ószövetség is újból és újból tanúskodik erről az érzésről. A naiv istenfélő ember, aki kategoriálisan képzeli el Istent, természetesen nem ütközik itt semmiféle nehézségbe; mint ahogy abban sem lát nehézséget, hogy ő maga szabad, jóllehet Isten teremtette a szabadságával együtt (amely potenciát és aktust is jelent). De mihelyt tudatára ébredünk, hogy mindenestül Istentől származunk, hogy az utolsó porcikánkig tőle függünk: ebben a pillanatban már egyáltalán nem magától értődő az, hogy Istennel szemben szabadok is vagyunk.

Az Istennel való közvetlen kapcsolatnak – ha ez nem rejt magában eleve abszolút ellentmondást – nem lehet feltétele az, hogy a nem isteninek teljesen el kell tűnnie, amikor Isten közeledik. Isten a maga mivoltában nemcsak úgy találhat magának helyet, hogy egy másik dolog, amely különbözik tőle, átadja neki a helyét. Mert Istennek legalábbis mint minden létező dolog és megismerő lény transzcendentális alapjának és horizontjának a jelenléte, éppen a véges létező jelenlétében és jelenléte

által valósul meg (márpedig Istennek ez a jelenléte csakugyan az Ő jelenléte, közvetlen kapcsolat Vele).

Közvetítettség és közvetlenség nem egyszerűen ellentétek; Isten vonatkozásában létezik olyan igazi közvetítés, amely a közvetlenséghez vezet. És még ott is, ahol a keresztény hitfelfogás szerint Isten legradikálisabb, egészen közvetlen önközlésében részesülünk (nevezetesen Isten közvetlen színelátásában, amely a kegyelemben részesített véges szellem beteljesülése); ezt az egészen radikális közvetlenséget bizonyos értelemben még ott is közvetíti a véges szubjektum, amely átéli ezt és ezáltal tapasztalja önmagát is. A véges szubjektumot nem semmisíti meg és nem szorítja ki Istennek ez az egészen közvetlen feltárulkozása, hanem éppen általa jut el beteljesüléséhez és szubjektum voltának legmagasabb rendű önállóságához, amely feltétele és ugyanakkor következménye is ennek az Istennel való és Tőle származó abszolút módon közvetlen kapcsolatnak.

Egy véges létező — amennyiben úgy jelenik meg a transzcendentális horizonton belül, mint ez a meghatározott egyedi dolog — nem jelenítheti meg úgy Istent, hogy a maga puszta ottléte által már Isten is jelen lesz a maga igazi mivoltában, túl a transzcendentális tapasztalat által történő közvetítés lehetőségén. Eltekintve attól, hogy a transzcendentális tapasztalatot és ezt az Istenre való ráirányítottságot bármely kategoriális létező közvetítheti, le kell szögeznünk: egy bizonyos egyedi dolog a transzcendentális horizonton belül nem közvetítheti Istent úgy, hogy e dolog puszta megléte által Isten jelenléte olyan, a transzcendentalitásán túli jelleget ölthetne, ahogyan azt a vallási jelenség vulgáris értelmezésénél feltételezzük. Ez egyszerűen lehetetlen már az abszolút különbség miatt is, ami szükségszerűen elválasztja a megalapozott dolgot a szent titoktól mint alaptól. Az egyes létező kategoriális egyedisége és korlátozottsága annyiban közvetítheti Istent, amennyiben ennek a dolognak a tapasztalása Isten transzcendentális tapasztalására ad alkalmat. A mondottak természetesen még nem világítják meg, hogy miért és mennyiben tartozik hozzá a közvetítésnek ez a módja inkább ehhez a meghatározott kategoriális létezőhöz, mint egy másikhoz; és csak ennek a kérdésnek a megoldása után mondhatjuk meg, egyáltalán hogyan lehetséges konkrét és konkrét módon gyakorolt vallás, melyben a vallási elem kategoriális alakot ölt.

Tehát még mindig megoldatlan a minket foglalkoztató probléma. Az említett feltételezésekből kiindulva, úgy látszik, két eset lehetséges. Az egyik esetben a vallás a világ kategoriális struktúráinak tisztelete, amennyiben ezek, transzcendentális módon mind ősalapjukra utalnak; és a „vallásnak" ebben a típusában csak közvetve játszik szerepet Isten. Ezt az alternatívát nevezhetjük a világ iránti áhítatnak és tiszteletnek, amely a világot a saját tárgyi mivoltának megfelelő struktúráiban tekinti (természetesen ide sorolva az emberek közötti struktúrákat is), miközben tudatában van annak, hogy ez a világ végső soron transzcendentális alapjára és ősforrására utal, akit „Istennek" nevezünk. A voltaképpeni vallás ebben az esetben „a világ iránti áhítat" lenne, és ez mutatna az istenség felé. Az egyik ember isteni megnyilatkozásként tisztelné a természetet, a másik saját önfelszabadításának és tevékeny önértelmezésének színhelyét és műhelyét látná a világban, a harmadik talán tudós lenne, aki belátott igazságában szépnek találná a valóságot. Mindez elgondolható úgy is, hogy az ember ezen közben megőriz magában valamilyen végső kapcsolatot a kimondhatatlan, néma alappal, amelyre irányul és amelytől ered minden törekvése, és amelyet, mielőtt végleg elnémulna, remegve, „Istennek" nevez. Ezzel leírtuk azt a jelenséget, amelyet talán „természetes vallásnak" nevezhetnénk: azért „természetes", mert kölcsönös kapcsolatuk következtében nagyon nehéz itt egymástól világosan megkülönböztetni a természetet és a természetfeletti kegyelmet.

Térjünk át a második esetre: talán mégis több a vallás, mint „a világ iránti áhítat"? Lehetséges-e közvetlen kapcsolat Istennel, amelyben — anélkül, hogy kategoriálissá válnék, és ezáltal megszűnnék önmaga lenni — Isten már nem pusztán a számunkra mindig hozzáférhetetlen lehetőségi feltétele annak, hogy szubjektumként érintkezzünk a világgal, hanem feltárulkozik, és ez az önközlése be is fogadható? Ki fog derülni majd, hogy a vallásnak ez a „természetfeletti" lényege, valamint az a különbség, ami már az első pillantásra is megkülönbözteti ezt a vallást az imént „természetes vallásnak" mondottól, nem sorolható valamilyen egyértelmű vallásfogalom alá. Itt kell leszögeznünk: legalábbis a kereszténységben csak úgy beszélhetünk Isten „jelenlétéről" — amennyiben ez feltétele és tárgya annak, amit közönséges értelemben vett vallásnak szokás nevezni —, hogy ennek az isteni jelenlétnek az emberi szóban, a szentségben, valamilyen egyházban, kinyilatkoztatásban, könyvben stb.

történő reprezentációja lényegét tekintve nem lehet más, mint kategoriális utalás Isten transzcendentális jelenlétére. Ha Isten meg kell hogy maradjon Istennek akkor is, amikor valamilyen közvetítés által megmutatkozik előttünk, ha Istennek mint az egyetlen végtelen valóságnak és kimondhatatlan titoknak közvetített közvetlenséggel kell adottnak lennie számunkra és ebben az értelemben kell lehetségesnek lennie a vallásnak, akkor mindennek a transzcendentális tapasztalat talaján kell megvalósulnia: ennek a transzcendentális viszonynak kell hogy legyen egy olyan módozata, amely csakugyan lehetővé tesz valamilyen közvetlen kapcsolatot Istennel. És e közvetlenség kategoriális jelensége és konkrét alakja nem lehet adott a maga kategoriális végességében, hanem csak annyiban, amennyiben az Istennel való transzcendentális kapcsolatnak erre a közvetlenséget eredményező módozatára utal.

Később majd pontosabban meg kell vizsgálnunk, milyen módon van meg az embernél az Istenre való transzcendentális ráirányítottságnak éppen *ez* a módozata. E kérdés megválaszolásánál kiderül majd: Isten transzcendentális tapasztalásának keresztény értelmezése abban áll, hogy a szent titok az abszolút és megbocsátó közelségnek, valamint önmaga teljes felkínálásának az alakjában van jelen, és nem csupán elutasító messzeségként, amely a végességünkre korlátoz bennünket – jóllehet mindez csak kegyelem által és ennek az isteni önközlésnek a szabadsága által van így. Ebben az esetben viszont az lesz a kérdés, hogy ez az Istennel való teljesen közvetlen kapcsolat miért nem váltotta fel már eleve Isten vallási jelenlétének összes többi elgondolható, kategoriálisan közvetített formáját, amelyeknek létét feltételezni látszik a konkrét vallás, a csodák vallása, amelyben Isten beleavatkozik a világ folyásába, meghallgatja az imádságot, szövetséget köt az emberekkel, a kegyelem meghatározott szentségi jelek által valósul meg stb. Meg kell majd magyaráznunk, hogy amit a vallás szokásos önfelfogása Isten történelmi jelenlétének és megnyilatkozásának ismer el, az miért csak akkor igazi jelenléte magának Istennek – tehát miért csak akkor alapozza meg valóban a vallást –, ha Istennek ezek a térbeli és időbeli világunkban való megjelenései úgy valósulnak meg, mint Isten transzcendentális önközlésének konkrét történelmi módjai. Mert különben csodák volnának ezek és nem Isten történelmi kinyilatkoztatásának jelei.

Isten cselekvése másodlagos okok által

Továbbá foglalkoznunk kell azzal, amit már Aquinói Szent Tamás is hangsúlyozott, hogy Isten másodlagos okok által cselekszik. Ezt a tételt természetesen nagyon árnyaltan kell értelmezni. Az Istennel való közvetlen kapcsolat, az ő közvetített volta, jelenléte és megközelíthetetlensége eleve árnyaltan értelmezendők, már csak azért is, mert a szellem mint transzcendencia nem a világon belüli valamennyi létező jellemzője, itt viszont elsősorban Szent Tamás említett tétele érdekel bennünket. Ez a tétel, ha nem vesszük el az élét, azt jelenti, hogy *a* világ Istennek a műve, de a világ*ban* voltaképpen nem tevékenykedik: ő hordozza az oksági kapcsolatok láncolatát, de cselekvésével nem lesz egyik láncszeme az okok eme láncolatának. Az alap önkinyilatkoztatása maga a láncolat mint egész, tehát a világ a maga összefüggésében, vagyis nem csupán elvont, formális egységében, hanem konkrét tagolódásában és az összvalóság mozzanatainak mélyre nyúló különbségeiben. És magát az alapot nem találhatjuk meg közvetlenül ebben az egészben. Mert ha az alap csakugyan a végső, tehát isteni alap és nem egy tevékenység a tevékenységek szövedékében, akkor nem jelenhet meg a megalapozott dologban. Ha tehát mégis léteznie kell az Istennel való közvetlen kapcsolatnak, ha lehetségesnek kell lennie, hogy magával Istennel találkozzunk ott, ahol kategoriális, téridőbeli világunkban mi vagyunk, akkor az kell, hogy ez a közvetlenség önmagában és kategoriális, történelmi objektiválódásában egyaránt eleve bele legyen építve ebbe a világba, akkor Istennek a velünk való közvetlen kapcsolata, ahogyan a konkrét vallás feltételezi és megvalósítja, mozzanata és módozata kell hogy legyen az Istennel való közvetlen, transzcendentális és ugyanakkor történelmileg közvetített kapcsolatunknak is.

Tehát Isten különleges „beavatkozása" csak úgy fogható fel, mint Isten transzcendentális önközlésének történelmileg konkrét volta, ami már eleve és mindig a konkrét világon belül van. Ilyen isteni „beavatkozás" mindig azért következik be, mert, először, a véges anyagi és biológiai rendszer lényegénél fogva nyitott a szellemre és történelmére, másodszor, mert a szellem nyitott az Isten és a teremtett személy közötti, mindkét részről szabad transzcendentális viszony történelmére, úgyhogy Isten minden egyes valódi beavatkozása a világba – bármennyire szabad és levezethetetlen is – mindig csak a történelmi értelemben való konkréttá válása annak a „beavatkozásnak", amellyel Isten mint a világ transzcendentális alapja már eleve beépítette magát ebbe a világba önmagát közlő alapként.

A kereszténység mai értelmezése szempontjából döntő probléma: hogy hogyan lehet Isten valóban Isten és nem egyszerűen a világ mozzanata, és hogy hogyan kell őt ennek ellenére mégis úgy elgondolnunk, mégpedig épp a világhoz való vallási viszonyunkban, mint aki nem a világon kívül van. Fölül kell emelkednünk Isten „immanenciájának" vagy „transzcendenciájának" dilemmáján, anélkül, hogy akár az egyik, akár a másik kívánalmat feláldoznánk. Eddigi fejtegetéseink során már legalább kétszer találkoztunk ennek a sajátos – a transzcendentális megközelíthetetlenség és kategoriális jelenlét közötti – viszonynak formális struktúrájával. Úgy találtuk, hogy visszavezethetetlen szubjektum voltunk és felelős szabadságunk egyaránt alapvető emberi egzisztenciálok, amelyeket mindig tapasztalunk: ezeknek magától értődően mindig van téridőbeli, konkrét objektivációjuk, ennek ellenére egyik sem valamilyen jelenlevő dolog, amelyet egyedi tárgyként egyszerűen megragadhatnánk és más dolgoktól elhatárolhatnánk. Ugyanezzel az analóg módon lebegő viszonnyal találkozunk (és végső soron ugyanazon oknál fogva) akkor is, ha azt kérdezzük, megmutatkozik-e Isten kézzelfoghatóan világában, meghallgat-e bennünket, tesz-e csodákat, beavatkozik-e hatalommal a történelembe stb. Ha igennel válaszolunk ezekre a kérdésekre (amennyiben vallásos emberek vagyunk), akkor ezzel egyáltalán nem állítjuk, hogy ez a „beavatkozás" mint közvetlenül jelenlevő esemény ne volna függőségi kapcsolatban a világgal, hogy ne lehetne rá oksági magyarázatot adni, vagy hogy az Istenhez való vallási, transzcendentális viszonyon kívül ne lehetne bizonyos körülmények között úgy elhelyezni ezt az eseményt a világ függőségi rendjében, hogy „még meg nem magyarázott", joggal mellőzött dologként figyelmen kívül hagyjuk, de nem emeljük ki elvileg a világ függőségi rendjéből. Istennek ezzel a kategoriális jelenlétével csak annyit mondunk, hogy ahol a szubjektum valóban szubjektum marad a maga transzcendentális, vallási tapasztalatával együtt, és szubjektumként valósítja meg önmagát, ott az isteni beavatkozásnak ezek az objektivációi Isten transzcendentális tapasztalatán belül tesznek szert olyan helyi értékre, amely valóban megilleti ezeket a jelenségeket, de pontosan annyiban, *amennyiben* csakugyan ezen a szubjektív összefüggésen belül léteznek, és ezért ez a jellemző sajátságuk is csak ezen az összefüggésen belül ismerhető meg.

Szemléltessük ezt egy, a világba való isteni beavatkozás legszerényebb fajtájába tartozó példán, ami természetesen éppen ezért nem tudja és nem is akarja kifogástalanul bemutatni a magasabb rendű isteni „beavatkozás" specifikumát. Eszembe jut egy „jó gondolat", melynek következ-

ménye egy tárgyilag helyes, a világban is megjelenő, fontos döntés lesz. Ezt a jó gondolatot Isten sugallatának tekintem; vajon jogom van-e ehhez? Erre a megállapításra, mondjuk, az indít, hogy a gondolat egész hirtelen támadt, vagy pedig lehetetlenség oksági vagy funkcionális magyarázatot találni a létrejöttére; végső soron azonban nem igazolja megállapításomat ez a szubjektív benyomás. Ellenkezőleg: jogom, sőt kötelességem megmagyarázni ezt az ötletet, visszavezetni nem tudatos gondolattársításokra, valamilyen, az adott pillanatban pontosan talán nem is elemezhető testi és lelki állapotra; kötelességem, hogy önmagam, a történetem, a környezetem: egyáltalán a világ függvényének tekintsem. Tehát megmagyarázhatom ezt a gondolatot, vagyis valamennyi konkrét sajátosságával együtt beilleszthetem a világ egészébe, ami nem Isten. És ennyiben megtehetem, hogy ebben „a jó gondolatban" ne Istennek a világban való különleges jelenlétét, vagy a világba való „beavatkozását" lássam.

De abban a pillanatban, mihelyt Istenre való ráirányítottságomban transzcendentális szubjektumként tapasztalom és fogadom el magamat, és összes mozzanatainak funkcionális összefonódása ellenére annak a konkrét világnak tekintem ezt a konkrét világot, amelyből történetileg megismerhetem konkrét viszonyomat egzisztenciám abszolút alapjához, objektíve egészen meghatározott pozitív jelentőségre tesz szert ez a „jó gondolat" az Istenhez való szubjektív és transzcendentális viszonyon belül; és ezért mondhatom és kell is mondanom, hogy pozitív jelentőségében Isten akarta ezt a gondolatot mint az alapja által szabadon létrehozott és az Istenhez való szubjektív viszonyom színterét alkotó egyetlen világnak a mozzanatát, és ennyiben e gondolatot Isten „sugalmazta". Természetesen rögtön azt az ellenvetést lehetne itt tenni, hogy így mindent Isten különleges rendelkezésének, beavatkozásának tekinthetek, ha felteszem, hogy a világ és az életem konkrét körülményei az Istenhez való szabad, transzcendentális viszonyom pozitív és üdvösséges konkretizálását alkotják. Ám erre az ellenvetésre nyugodtan válaszolhatunk azzal a kérdéssel, hogy miért ne lehetne így.

Ha valami nemcsak elméletileg, hanem a szabadság konkrét megvalósulásával ténylegesen is beépül az Istennel való szabad viszonyba, ennek objektivációjaként és közvetítéseként, akkor az csakugyan sugallat, az isteni gondviselésnek — mindegy, milyen kicsiny — csodája, Isten különleges beavatkozása, ahogyan vallási nyelven mondani szoktuk. Ámde az, hogy szabadságomban és szubjektum voltomban helyesen reagálok-e szabadságom terének ilyen vagy olyan, magában véve funkcionálisan is megmagyarázható körülményeire, amelyek az Istenhez való

viszonyomat konkrétan közvetítik: az döntésem és reakcióm szubjektív jellege ellenére olyan tényezőktől függ, amelyek lehetnek kedvezőek vagy kedvezőtlenek, és ebben a minőségükben mégsem függnek egyszerűen éntőlem. Ezért joggal tekinthetünk egy bizonyos, az üdvözülést elősegítő szituációt – megkülönböztetve egy másik, önmagában szintén lehetséges, csak éppen mégsem ilyen szituációtól – Isten különleges rendelkezésének, beavatkozásának, külön kegyelmének, az imádság meghallgatásának, még akkor is, ha az ellentétes szituáció az emberi szabadság helyes reakciójának következményeképp szintén Isten ily különleges tettévé változhatott volna, ámde ténylegesen mégsem változott azzá. Mivel a szubjektum szabad reakciója egyúttal olyasmi, ami meg is adatik magának a szubjektumnak – anélkül, hogy ezáltal megszűnnék saját tette lenni, amelyért felelősséggel tartozik –, ezért a jó döntés, összes közvetítésével együtt, valóban magán viseli az isteni beavatkozás bélyegét, még ha az emberi szabadságon keresztül valósul is meg, és ezért funkcionálisan megmagyarázható is olyan mértékben, ahogyan a szabadság történelme megmagyarázható, nevezetesen annyiban, amennyiben térben és időben objektiválódott mozzanatokra épül.

HARMADIK FEJEZET

AZ EMBER MINT EGÉSZ VALÓJÁBAN BŰNTŐL FENYEGETETT LÉNY

1. A tárgy és ami nehézzé teszi

A bűn és a vétek kétségtelenül központi témája a kereszténységnek, hiszen a kereszténység a megváltás vallásának, annak az eseménynek tartja magát, hogy maga Isten bocsátja meg a bűnt azzal a tettével, amelyet Jézus Krisztusban – halálában és feltámadásában – vitt véghez rajtunk. A kereszténység szerint az ember nem olyan lény, akinek „magánügye" a szabadságából fakadó bűnös tette, amelyet saját erejéből jóvá is tehet, hanem ha egyszer megtörtént, akkor csak Isten cselekedete tudja igazán megtisztítani (bármennyire hozzátartozik is az ember tette szabad szubjektivitásához). Ezért hiányos maradna bevezetésünk a kereszténység fogalmába, ha nem szólnánk a bűnről és arról, hogy az ember el van veszve, hogy meg kell menteni a végromlástól; ha nem foglalkoznánk megváltása szükségességével és a megváltással.

Amikor olyan fogalmakról hallunk, mint „a megváltás szükségessége", „megváltás", „megmentés", „megmentés a végromlástól", eleve vigyáznunk kell arra, hogy ne ruházzuk fel ezeket időbeli vonatkozásokkal. Hogy bűnbe eshetünk-e vagy már bűnbe is estünk, hogy a megváltás létünk „egzisztenciális mozzanata"-e vagy egy másik – a bűn – után bekövetkező időben rögzíthető esemény és így tovább: ezek mindenképpen másodrendű kérdések. Újból és újból le kell szögeznünk: a világ keresztény értelemzése nem jelentheti azt, hogy a világ egykor rettenetesen gonosz és bűnnel terhelt volt, majd pedig tapasztalhatóan, lényegileg és kézzelfoghatóan megváltozott Jézus Krisztus megváltása által. Ha bűnről és arról beszélünk, hogy az ember el van veszve, hogy meg kell menteni a végromlástól, ha a megváltás szükségességéről és a megváltásról beszélünk, akkor legalábbis módszertanilag le kell szögeznünk, hogy ezeket a fogalmakat nem lehet eleve időbeli vonatkozásokkal felruházni.

Miért van elrejtve a kérdés a mai ember elől?

Jelen témánk – az ember mint egész valójában bűntől fenyegetett lény – tanulmányozását ma különösképpen megnehezíti az a körülmény, hogy a mai ember tudatát önkéntelenül nem nyugtalanítja, sőt, nem is tudatosul benne világosan az a kérdés, hogy bűnös létére egyáltalán rátalálhat-e és hogyan az irgalmas Istenre üdvösségének egyéni történetében; hogy hogyan igazulhat meg Isten előtt és Isten által. Ebben az értelemben a normális ember ma nem féli Istent, és a mai embert nemigen vagy egyáltalán nem érdekli egyéni megigazulásának kérdése, amely Szent Ágoston idejében, majd pedig a reformáció korában létkérdés volt az egyházban. Természetesen ettől még lehetséges, hogy lelkiismeretének mélyén és egyéni élettörténetének valóban döntő pillanataiban egészen másképp érez valaki. De legelső hétköznapi benyomásunk szerint a mai ember nincs tudatában annak, hogy letörölhetetlen bűntől terhelten áll Isten előtt, kárhozatra méltó lényként, akit azonban Isten kiszámíthatatlan és csodálatos felmentő ítéletével, kegyelmével mégis megmentett és elfogadott. Luther és Pascal még így gondolkodott és önkéntelenül így is érzett. S igazán nem mondhatjuk magunkról, hogy közvetlenül így érzünk *mi* is. A modern társadalomtudományoknak ezerféle módjuk és eszközük van, hogy „leleplezzék" és hamis tabuként lerombolják az ember Isten előtti bűnösségének élményét. Igaz, a mai ember nincs különösebben jó véleménnyel sem saját, sem mások erkölcsi hajlamáról. Az erkölcsi maximák területén is átéli önmaga végességét, törékenységét, kétértelműségét. De ha akarja, megteheti, hogy társadalmilag közvetített szabálynak, tabunak tekintsen jó néhány erkölcsi normát, amelyet átlátnunk és kiküszöbölnünk kell. Ez azonban mégsem jelenti azt, hogy ezáltal eltűnik az emberi lét erkölcsi dimenziójának tapasztalata. Nem kell erkölcsiségnek neveznünk, nem kell besorolnunk a polgári morál valamilyen fogalma alá; azt azonban nem tagadhatjuk, hogy az ember felelősséggel tartozik, hogy föladat önmagának, hogy legalábbis egzisztenciájának bizonyos megvalósításaiban összeütközésbe kerülhet és kerül is önmagával és eredeti önfelfogásával, és ezt tapasztalja is. Még aki küzdene is az összes ilyen élmény ellen, mondván, hogy csak a szorongásos neurózis különféle fajtáiban törnek rá ezek az emberre, az is azzal a pátosszal csinálná, hogy ezt *kell* tennie.

Tehát az ember transzcendentális szükségszerűséggel *erkölcsi lény*. A követelményeket támasztó valósággal, „létének kőtábláival" szemben átéli a maga végességét, törékenységét és kétértelműségét. De mi következik abból, ha újból és újból tapasztalja, mennyire más ő maga, és

mennyire más az, amilyennek lennie kellene? A gonoszságnak csakugyan apokaliptikus megnyilatkozásait élte át az ember a világban, és a pszichológus, a pszichoanalitikus, a szociológus éleslátásával felvértezve már önmagában sem bízik egészen. De éppen szkeptikus józansága miatt a jóval és a rosszal szemben sem érzi ma már azt a pátoszt, amellyel azelőtt hirdették a bűnről és a bűnbocsánatról szóló üzenetet. A bűnnek nevezett jelenségben az emberi lét általános nyomorúságának és abszurditásának megnyilvánulását látja, és minél jobban kifürkészi a biológia, a pszichológia és a szociológia segítségével az úgynevezett erkölcsi rossz okait, annál szilárdabban hiszi, hogy az ember nem szubjektuma, hanem objektuma ennek a nyomorúságnak. Ezért a mai embernek az a benyomása, hogy Istennek kell az ember előtt igazolnia a világ siralmas állapotát, hogy az ember inkább áldozata, mint oka a világ és az emberi történelem áldatlan állapotának; és ez akkor is így van, ha úgy látszik, hogy szabad szubjektumként az ember okozza a szenvedést, mivel maga ez a cselekvő is tulajdon természetének és társadalmi helyzetének a produktuma.

Tehát a mai ember úgy véli, nem neki kell átalakulnia, Isten előtt és Isten által gonoszból megigazulttá válnia, hanem inkább Isten szorul igazolásra. Következésképpen egyáltalán nem vagy csak alig hiszik a halálról, hogy benne az egyes ember jó vagy gonosz, de senki másra át nem hárítható erkölcsi állapota kerül kérlelhetetlenül napvilágra. Ez még ott is így van, ahol egyelőre komoly egzisztenciális és vallási jelentőséget tulajdonítanak a halálnak. A mai felfogás szerint a halál semmiképpen sem ítélet. Vagy az a pont, ahol végre megoldódik az emberi létezés egész kuszasága, vagy a létezés abszurditásának végérvényes, nyilvánvaló betetőződése, amelyre nincs semmilyen megoldás.

De a korszak közgondolkodásából adódó nehézség, amelyről beszéltünk, voltaképpen csak figyelmeztetés az embernek, hogy ne bízzék vakon saját hétköznapi életérzésében – amely bizonyosan nem lehet puszta és magától értődő mértéke mindennek –, hanem vegye komolyan a kereszténység üzenetét az ember bűnös voltáról, és kérdezze meg önmagától, nem olyasmiről beszél-e végső soron ez az üzenet, amit valami hamis naivság következtében nem hall ugyan meg, holott egzisztenciájának és lelkiismeretének legbenső magjára figyelve is meg kellene hallania. Hamis naivitásba menekül az is, aki a létezés általános abszurditásának elképzeléséhez vonul vissza, vagy aki csupán egy lényegében fölfelé haladó fejlődésből fakadó súrlódásnak tartja a nyomasztó, elidegenítő élethelyzeteket.

Számolnunk kell azzal, hogy a kereszténység üzenete az emberi lét értelmezését illetően tartalmaz legalább annyi igazságot, mint amennyit magunk meg tudunk hallani, ha pusztán saját lelkiismeretünk hangjára próbálunk figyelni vagy arra, ahogyan a saját korunk értelmezi az idők szavát.

A bűn és a megbocsátás tapasztalatának kölcsönös függése egymástól

Ehhez a mai kor jellegéből adódó nehézséghez csatlakozik még egy elvi probléma is: nevezetesen az a kérdés, hogy egyáltalán lehet-e témánkat már ezen a helyen tárgyalni. Azt mondhatná ugyanis valaki, hogy csak akkor érthetjük meg a bűn voltaképpeni lényegét, ha már beszéltünk Isten önközlése által megvalósuló abszolút és megbocsátó közelségéről; csak akkor tárulhat fel az ember előtt bűnének igazi valósága, ha átéli bűne megbocsátását, megszabadítását bűnétől. Csak akkor foghatjuk fel a bűnt igazi mivoltában mint elzárkózást az isteni önközlés felkínálása elől, ha igazi partnerkapcsolatra és közvetlen barátságra lépünk Istennel kegyelme, azaz önközlése által, és csak a megbocsátásban – amelyet elfogadunk és hagyunk megvalósulni – érthetjük meg, hogy mi a bűn, amely bocsánatot nyer, mert a bűnnel szükségképpen együttjáró büntetés éppen az a vakság, hogy az ember képtelen meglátni bűnének szörnyűségét. Ami ezt az elvi nehézséget illeti, természetesen megmásíthatatlan tény, hogy a bűn élménye és e bűn megbocsátásának élménye feltételezi egymást, és az egyiknek is, meg a másiknak is mindig szüksége van a másikra, hogy megvalósíthassa igazi lényegét és eljuthasson a teljes önismeretre. A bűn igazi elvetemültsége abban áll, hogy egy szerető, önmagát közlő Isten szeme láttára történik, és csak akkor értheti meg az ember a bűnt a maga mélységében, ha tudatában van ennek, és elismeri saját igazságaként. Ennyiben egymást világítja meg és egymás által lesz érthető a kettő. De az emberi beszédben, amely szükségképpen mindig az időben folyik le, csak egymás után szólhatunk e kör egymást feltételező mozzanatairól, habár tudjuk, hogy csak akkor értjük meg helyesen az elsőt, ha már beszéltünk a másodikról. És ez az egymásután olyan is lehet, hogy előbb beszélünk a bűnről és utána a megbocsátásról.

2. Az ember szabadsága és felelőssége

A felelősség és a szabadság az emberi létezés egzisztenciáljai közé tartozik. A szabadság, lényegét tekintve (mivel nem a kategoriális adottságok között található, hanem az emberi egzisztenciának és tapasztalásának szubjektív pólusán), nem az ember egyik részleges képessége más képességek mellett, melynek révén önkényes választással megteheti vagy mellőzheti ezt vagy azt. Ezzel a megközelítéssel – bár látszólag tapasztalati eljárást alkalmaznánk – nagyon is leegyszerűsítve értelmeznénk szabadságunkat. Valójában a szabadság elsősorban azt jelenti, hogy a szubjektum felelős önmagáért, ezért a szabadság, lényegét tekintve, a szubjektumra mint szubjektumra és mint egészre irányul. Az igazi szabadságban mindig önmagáról határoz a szubjektum, önmagát érti és alkotja meg, nem *valamit* csinál, hanem *önmagát* valósítja meg.

A szabadság az emberi létezés egészére vonatkozik

Ez két dolgot jelent: először is a szabadság az emberi létezés egyetlen egészére vonatkozik, még ha nyilvánvaló is, hogy ennek az egyetlen egésznek téridőbeli kiterjedése és eloszlása van. Természetesen a szabadság mint a szubjektum képessége, hogy határozzon önmagáról mint egyetlen egészről, nem pusztán a fizikai, biológiai, történelmi időbelisége mögött meghúzódó képesség. Ez a szabadság gnosztikus felfogása volna, és a szabadság eme téves értelmezésének természetesen szintén megvan a szabadság mélyén rejlő, tárgyi alapja. Ennek a kísértésnek, legalábbis részben, még egy oly mélyen gondolkodó szellem és oly eltökélt keresztény is engedett, mint Origenész, és a konkrét, történelmi életet egy olyan szabadság bűnös és másodlagos visszatükröződéseként fogta fel, amely a történelem előtt működött és döntött magáról egy egészen másfajta, a testiséget megelőző létszférában.

A szabadság az *egy* szubjektum képessége, hogy rendelkezzék magával mint egyetlen egésszel. Nem lehet egyszerűen részekre osztani; a szabadság nem semleges képesség, amely egyszer ezt csinál máskor azt. Ennek ellenére a szabadság – a szubjektumnak önmaga egyetlen egészére vonatkozó, erre irányuló és ebből fakadó szabadságaként – nem a szubjektum pusztán fizikai, biológiai, történelmi időbelisége mögött tevékenykedik, hanem úgy valósítja meg magát ilyen, a szubjektumra jellemző szabadságként, hogy keresztülmegy az időbeliségen, amelyet maga a szabadság

hoz létre, hogy önmaga létezhessen. Ez a felfogás természetesen sokkal árnyaltabb, sokkal összetettebb, sokkal nehezebben átlátható, mint a szabadság primitív, kategoriális értelmezése, mely szerint a szabadság az a képesség, hogy tetszés szerint tehetünk ezt vagy azt; de bonyolultabb és nehezebben átlátható a gnosztikus szabadságfelfogásnál is. Ám az igazi ontológiai antropológiában a bonyolult, a nehéz az igaz, amit nem lehet teljesen átlátni azonosságában és egységében. A szabadság a téridőbeli történelemben és e történelem által szabadság, éppen így és éppen ebben lesz a szubjektum önmagára vonatkozó szabadsága.

A létezés egyetlen és szabad megvalósításának egysége nem közvetlen, empirikus, egyedi és kategoriálisan azonosítható adata tapasztalatunknak. Ez az egység — és ezzel a szubjektumra jellemző szabadság igazi lényege — lehetőségi feltételként éppúgy megelőzi az egyes cselekedeteket és az emberi élet egyedi eseményeit, mint ahogy az ember szubjektum volta sem az emberi élet egyedi, tapasztalati valóságainak utólagos összegezése. A szabadság tehát nem olyan, önmagában véve semleges képesség, ami egyszer ezt teszi, másszor azt, az egyedi cselekedetek eredményeit pedig csak utólag adják össze, mintha ezek — önmagukban elenyészvén — csak Isten és ember elszámolásában léteznének még, és így utólag rójják fel őket még egyszer a szabadságnak. A szabadság nem hasonlítható a késhez, mint a vágás képességéhez, amely vágás közben mindig ugyanaz marad. A szabadság — jóllehet az időbeliségben és a történelemben realizálódik — egyetlen, egyszeri aktus: magának az egyetlen szubjektumnak az önmegvalósítása, amelynek mindig és mindenütt keresztül kell mennie az egyes tettek tárgyi, világi és történelmi közvetítésén, ám ez az aktus egy valamit jelent és egy valamit vált valóra: az egyetlen szubjektumot történetének egyszeri teljességében.

A szabadság mint képesség a véglegességre

Van egy másik félreértés, amely a vallási gondolkodást befolyásolja, és rosszul feltett kérdéseket eredményez. Eszerint a szabadság az a képesség, hogy megtegyük ezt vagy azt, mégpedig úgy, hogy második tettünk akár ellentéte és megmásítása is lehet az elsőnek. Ebben az esetben — feltéve, hogy tetteink láncolata magában véve szakadatlanul folytatódnék a fizikai időben — csak az egyes, „szabad" tetteinknek vég nélkül érlelődő sorát kívülről megszakító törésként foghatnánk fel a beteljesülést úgy, hogy Isten a halál által kívülről fosztja meg életterétől az örökké létrejövő szabadságot.

A szabadság azonban nem a döntéseink örökös megváltoztatásával vég nélkül folytatható cselekvések lehetősége. Ellenkezőleg: a szabadságban éppenséggel valami olyan szükségszerűség van, ami hiányzik a szokásos értelemben vett fizikai szükségszerűségből, mivel a szabadság szubjektum voltunkból adódó képesség, tehát a szubjektum képessége, a szubjektum pedig nem esetleges metszéspontja az előre és hátra egyaránt a végtelenbe tartó okságí láncoknak, hanem másra visszavezethetetlen. Ezért a szabadság nem az állandó felülvizsgálásra, hanem a véglegességre való képesség, és általa kell a szubjektumnak eljutnia a véglegességre és a megmásíthatatlanságra; ebben az értelemben és erre föl mondhatjuk, hogy a szabadság képesség az örökkévalóságra. Ha valaki tudni akarja, mi a véglegesség, akkor a transzcendentális szabadságot kell megismernie, amely valóban örökkévaló, mert olyan véglegességet eredményez, amely belső lényegénél fogva nem képes és nem is kíván mássá lenni.

A szabadság nem azért van, hogy állandóan minden megváltozhasson, hanem hogy valami csakugyan érvényessé és megmásíthatatlanná váljék. A szabadság bizonyos értelemben a szükségszerű, a maradandó, a végleges megalkotásának képessége, ahol pedig nincs szabadság, ott csak olyasvalami van, ami magában véve mindig továbbalakul, átformálódik, és állandóan valami másba megy át előre és hátra. A szabadság az örökkévaló eseménye, amelyben mi — minthogy még magunk is a megvalósulás folyamatában vagyunk — nem úgy részesülünk, hogy kívülről szemléljük, hanem az időbeliség sokféleségének elszenvedésével valósítjuk meg a szabadságeseményt, alkotjuk meg az örökkévalóságot, ami mi magunk vagyunk és leszünk.

A transzcendentális szabadság és kategoriális tárgyiasulásai

Ez a szabadság mint a szubjektum véglegességének megvalósulása transzcendentális szabadság és a szabadság transzcendentális tapasztalata. Tehát a szubjektum olyan mozzanata, amelyet nem tud szubjektumként közvetlenül maga elé állítani, önmagában tárgyiasítani. Ezért e szabadság nem egyedi, tapasztalati adat, amelyet az *a posteriori* antropológiák ki tudnának mutatni más tárgyak mellett. Ha reflektálni kezdünk a szabadságra, akkor maga ez az aktus ismét szabadság a szubjektív póluson, és az előbbi szabadságra irányuló kutató reflexióval mindig csak e szabadság tárgyiasulásait találhatjuk meg, amelyek előre és hátra, fölfelé és lefelé szintén

teljességgel leszármaztathatók a tapasztalati világ sokféle jelenségének függvényeként, úgyhogy a szabadság már nem található meg. Ám a szabadság ugyanebben a pillanatban már ismét meg is valósult a tárgyiasult szabadságot kutató tett szubjektív pólusán. Mivel a szabadság megvalósulása lényege szerint a szubjektum megvalósulása, ezért nem valósulhat meg az egyes szaktudományok szétdarabolt, elszigetelt és ily módon megfigyelhető területén, mert itt lényegében véve semmi sem szabad, csak a tudományt művelő szubjektum, őt viszont az ilyen tudományokban mindig valami más érdekli, mint maga a szubjektum. Már eleve tudjuk, hogy szabadok vagyunk és hogy voltaképpen mi a szabadság, amikor eszmélődni kezdünk róla.

Mindezzel természetesen nem tagadjuk, hanem határozottan állítjuk is, hogy az ember sokféleképpen alá van vetve a szükségszerűségnek. Az az állítás, hogy meghatározott, feltételektől függő, a környezete által befolyásolt lény az ember, nem csupán létezésének egy bizonyos, körülhatárolható körére vonatkozik, amelyen kívül ott van a szabadság tere, hanem konkrétan sohasem választható szét teljesen az emberben ez a két mozzanat. Mert amikor szubjektumként szabadon cselekszem, mindig az objektív világban cselekszem, szabadságomtól mintegy eltávolodva a világ szükségszerű összefüggéseibe szövődöm bele; amikor pedig elszenvedem, megismerem, elemzem, s összefüggésbe hozom a szükségszerűségeket, akkor a szabadság szubjektumaként teszem ezt, és legalább a szükségszerűség megismerése szubjektív aktus, amelyet maga a szubjektum aktívan tesz, vállal, felelősen és szabadon magára vesz. Mindezt azzal fejezhetjük ki legfélreérthetetlenebbül, ha kiemeljük, hogy a szabadság nem kategoriális, térben és időben közvetlenül nem megfigyelhető egyedi adata az emberi tapasztalatnak.

A szubjektum sohasem ismerheti teljes bizonyossággal az egyes szabad cselekedetek szubjektív minőségét és erkölcsi értékét, mert azok — ténylegesen és a megismerésben egyaránt tárgyiasult cselekedetek lévén — az eredeti szabadságnak és a magukra vett szükségszerűségnek eleve oly szintézisét alkotják, amelyet már nem lehet megfelelően elemeire bontani. Ezért a szubjektum önmagáról való eredeti transzcendentális tapasztalatában tudja ugyan, hogy kicsoda, de sohasem tudja ezt az eredeti tudást *abszolút bizonyossággal* tételes (tematikus) tudássá tárgyiasítani, hogy kifejezze önmagát és megítélje: kivé és mivé lett kategoriális tetteinek konkrét közvetítése által. A szabad szubjektum már eleve magánál van szabadságában, de szabadságában el is rejti önmaga elől a tárgyiság, márpedig szükségképpen azáltal kell magát eljuttatnia önmagához.

3. Az Isten elleni döntés lehetősége

Ebben a vizsgálódásban, melynek tárgya a szubjektumra jellemző szabadság, azt kell megértenünk, hogy az önrendelkezés szabadsága a szubjektum egészével szembeni szabadság, képesség a véglegességre és olyan szabadság, amely a transzcendencia horizontjára és alapjára – vagyis az „Istenre" – mondott abszolút és szabad igenben vagy nemben valósul meg. És amennyire ennél a jobbára filozófiai és antropológiai megközelítésnél egyáltalán lehetséges, itt kerülünk először annak közelébe, amit teológiai értelemben bűnnek neveznek.

Isten nem tételes elismerése vagy tagadása benne van minden szabad cselekedetben

Szabadság vagy szubjektivitás, ami magának a szabadságnak a „tárgya", a véglegességre való szabadság és az a szabadság, hogy Isten mellett vagy ellen döntsünk, összefügg egymással. Mert szubjektum voltunk és szabadságunk lehetőségi feltétele a transzcendencia a magát nekünk ajándékozó abszolút titok elutasító jelenlétében. Csak azért vagyunk egyáltalán szubjektumok és így szabadok, mert ez az „Istennek" nevezett abszolút transzcendentális horizont az, amire szellemi mozgásunk irányul és amiből ered. Ahol nincs jelen ez a végtelen horizont, ott a szóban forgó létező már ettől rabja egy bizonyos belső korlátozásnak anélkül, hogy erről tudomása volna, és ezért nem is szabad.

Nekünk itt az a fontos, hogy ez a szabadság mint igen vagy nem magában foglalja a szabadságot saját horizontjával szemben. A konkrét személy emberileg, tárgyilag, történelmileg közvetített szabadsága természetesen mindig valamilyen kategoriális tárgyon megvalósuló szabadság is; a szabadságot a konkrét módon adott világ közvetíti, főképpen pedig a másiknak a személye még ott is, ahol a szabadság közvetlenül és tételesen Istennel szembeni szabadság kíván lenni. Még az Istenre vonatkozó tételes igen vagy nem aktusában sem az eredeti transzcendentális tapasztalatban megközelíthető Istenre mondunk igent, hanem csak a tételes, kategoriális reflexióval elgondolt Istenre, a fogalmilag, sőt, talán épp bálványként felfogott Istenre, de nem közvetlenül és kizárólagosan a transzcendentálisan jelenlevő Istenre.

Ámde minden egyes szabad tett, amely kategoriálisan egy bizonyos tárggyal, egy bizonyos emberrel foglalkozik, tartalmazza saját lehetőségi feltételeként a valamennyi szellemi tettünk abszolút alapjára és horizont-

jára — tehát Istenre — irányuló transzcendenciát, és ezért *nem tételes módon* minden ilyen aktusban *igent vagy nemet* mondhatunk — és kell is hogy mondjunk — az eredeti transzcendentális tapasztalat Istenére. Együtt jár szubjektum voltunkkal és szabadságunkkal, hogy nemcsak a kategoriális tapasztalat tárgyával szemben vagyunk szabadok Isten abszolút horizontjában, hanem szabadságunk egyúttal oly szabadság is, amely — bár mindig csak közvetve, de valójában mégis — Istennel szemben és Vele számot vetve dönt magáról. Ilyenformán Isten mint a szabadságunknak feltett kérdés kivétel nélkül mindenütt jelen van és mindenütt beleütközünk; nem megfogalmazott, kimondatlan, nem tárgyiasított módon vele találkozunk a világ minden dolgában, főképpen pedig a felebarátunkban. Ez nem zárja ki azt a kötelességet, hogy megfogalmazzuk ezt az ismeretet. A megfogalmazott, tételes tudásban viszont nem eredeti alakjában van jelen szabadságunk Istenre irányulása, hanem itt csak tételbe foglaljuk és tárgyiasítjuk szabadságunk vonatkozását Istenre, ami adva van a szubjektum eredeti lényegével.

A szabadság horizontja mint a szabadság „tárgya"

De akkor miért van az, hogy szabadságunk transzcendentális horizontja nem csupán a szabadság lehetőségi feltétele, hanem voltaképpeni „tárgya" is? Miért nem csak magunkkal foglalkozunk szabadságunkban, miért nem csak embertársainkkal és személyes környezetünkkel foglalkozunk — a valóságnak megfelelően vagy a valósággal ellentétesen — a transzcendencia ama végtelenül tágas horizontja előtt, amely lehetővé teszi, hogy szabadon szembeállítsuk magunkkal önmagunkat, valamint embertársainkat és környezetünket? Miért „tárgya" a szabadságnak ez a horizont is abban a tettben, amelyben igent vagy nemet mondunk rá? Hiszen e horizont *per definitionem* lehetőségi feltétele ennek az őt magát tagadó tettnek is, tehát szükségszerűen és elkerülhetetlenül igent mondunk rá, mint a szabadság lehetőségi feltételére, és tagadhatjuk is mint annak nem megfogalmazott „tárgyát", és ezért a tagadó szabadság aktusa a reális, abszolút ellentmondás, mivel egyidejűleg igenlése és tagadása is Istennek. Miért marad rejtve önmaga elől ez az ellentmondás, ez a végső szörnyűség, és miért relativizálódik az időbeliségben azáltal, hogy életünk véges anyaga, időbeli és tárgyi kiterjedése tárgyiasítja és közvetíti az Isten igenlésében vagy tagadásában végbemenő személyes önmegvalósítást? Ez a kérdés.

Az abszolút ellentmondás lehetősége

Nem tagadhatjuk ennek a szabadságban rejlő abszolút ellentmondásnak valóságos lehetőségét, bár természetesen vitatható és kétségbevonható. Ezt vitatják és vonják kétségbe a felszínes hétköznapi teológiai gondolkodásban, valahányszor kijelentik: egy véges valóság csekély elhajlását, egy konkrét, merőben véges lényeg struktúrájának megsértését a végtelen Isten szuverén tárgyilagosságában csakis olyannak tekintheti, amilyen, nevezetesen végesnek. Az ilyen bűn által valóban megsértett „akarat" – úgymond – csak a véges valóság, melyet Isten akart, és ha ezenkívül feltételeznénk Isten akaratának megsértését is, akkor ezzel tévesen az akart dolgon kívüli kategoriális, egyedi valósággá változtatnánk át Isten akaratát. De ha innen nézzük a dolgot, miért van mégis az, hogy a keresztény hit szerint a szabad döntésnek, legalábbis az emberi létezés egészét tekintve, oly rettenetes súlya van?

Igenis fennáll az a lehetőség, hogy a valóság lényegével szabadon szembefordulva úgy kezeljük a kategoriális tapasztalati valóságot – amely a transzcendencia terén belül van –, hogy magának a transzcendenciának a végső céljával kerüljünk összeütközésbe. Ha nem állna fenn ez a lehetőség, akkor megszűnnék a szubjektumra vonatkoztatott szabadság, és elveszítené azt a sajátosságot, hogy benne mindig magáról a *szubjektumról* van szó, nem pedig erről vagy arról a dologról. Ha valóban a szubjektumról van szó, lévén a szubjektum transzcendentalitás, és ha a világon belüli egyedi létezők – amelyekkel a transzcendencia horizontjában találkozunk – nem olyan térben levő események, amiket a legcsekélyebb mértékben sem érint az, ami bennük végbemegy, hanem ezek a konkrét valóságok voltaképp a szubjektivitásunkat hordozó transzcendencia történelmi konkretizálódását jelentik, akkor a felbukkanó egyedi létezőkkel szembeni szabadság egyben szabadság a horizonttal, az alappal és mélységgel szemben is, amely ezeket a valóságokat szabadságunk belső mozzanatává teszi.

Isten igenlésének vagy tagadásának szabadsága

Amiért és amennyiben a transzcendencia végső célja és eredete nem lehet közömbös a szubjektumnak mint megismerőnek, azért és annyiban a szabadságnak is eredendően és elkerülhetetlenül köze van Istenhez. A szabadság Isten igenlésének vagy tagadásának szabadsága, és éppen ebben és ezáltal szabadság önmagával szemben. Ha a szubjektumot

transzcendentális közvetlensége viszi Istenhez, akkor az a szabadság, amely csakugyan a szubjektumra vonatkozik és a szubjektumról mint egészről rendelkezik végérvényesen, csakis Isten igenlésében vagy tagadásában valósulhat meg, mert csak ez érintheti egyáltalán az egész szubjektumot. A szabadság a szubjektumnak a maga véglegességében való szabadsága önmagával szemben és ezen a módon szabadság Istennel szemben, bármily kevéssé megfogalmazott is a szabadságnak ez az alapja a szabadság egyes tettében, és bármennyire kifejtetten, megfogalmazottan szólunk is az emberi beszédben Istenhez, akivel szabadságunkban dolgunk van, és bármennyire kifejtett, tételes formában célzunk is rá fogalmi gondolkodásunkban.

Ehhez járul még valami, amit itt csak előzetesen jelezhetünk: ha transzcendenciánk kegyelmi és történelmi értelemben vett konkrét volta nem csupán annyit jelent, amennyit eddig elmondtunk róla, hanem jelenti a nekünk szánt isteni önközlés felajánlását, valamint a szent titoknak, mint önmagát közlő és nem elrejtő titoknak abszolút közelségét, akkor a transzcendenciában, valamint az alapjának igenlésében és tagadásában megnyilvánuló szabadság közvetlenül Istennel kerül vonatkozásba, s ezáltal egész határozottan Isten igenlésének vagy tagadásának azzá a képességévé válik, amely még nincs benne az emberi egzisztenciamegvalósítás pusztán távoli és elutasító horizontjaként felfogott Istenre irányuló transzcendencia elvont-formális fogalmában, s ennélfogva nem is kell hogy levezethető legyen egyedül transzcendenciánknak ebből a pusztán elutasító horizontjából.

Az ember tehát — lévén szabad lény — meg tudja magát úgy tagadni, hogy egészen valóságosan Istent is tagadja, mégpedig magát Istent és nem csupán valamilyen torz vagy gyermeteg elképzelést Istenről. Magára Istenre mond nemet, nem pusztán egy evilági cselekvési szabályra, amelyet jogosan vagy jogtalanul „isteni törvényként" tüntetünk fel. Istennek ez a tagadása — a szabadság lényegéből következőleg — eredendően és elsődlegesen az ember egyetlen és egész egzisztenciamegvalósításában következik be, egyetlen és egyszeri szabadsága által. Istennek ez a tagadása eredendően és elsősorban nem pusztán az egyes jó és rossz cselekedetekből kiszámolt erkölcsi végösszeg, akár úgy képzeljük el a dolgot, hogy itt minden tétel egyenrangú, akár úgy, hogy a végösszeg kizárólag attól az egyetlen tételtől függ, amely életünkben az utolsó, mintha ennek a tételnek azért volna abszolút jelentősége, mert időben az utolsó, és nem azért, mert magában foglalja egy egész élet egyetlen és egész szabadságaktusát.

Miért marad rejtve a döntés?

Mivel a szabadság a szubjektumra jellemző transzcendentális tapasztalat tárgya, nem pedig tárgyi tapasztalatunk elszigetelhető adottsága, az egyes egzisztencia tekintetében sohasem mutathatunk rá bizonyossággal életünk valamely meghatározott pontjára és jelenthetjük ki: pontosan itt és nem valahol másutt következett be az a tett, amelyben valóban gyökeresen igent vagy nemet mondtunk Istenre. De ha nem vagyunk is képesek erre – mivel így nem objektiválhatjuk a szubjektumra vonatkozó eredeti, transzcendentális szabadságot –, azt azért tudjuk, hogy a szabad szubjektum egész élete feltétlenül válasz arra a kérdésre, amelyben Isten mint a transzcendencia eredete magát ajánlja fel nekünk. És tudatában vagyunk annak, hogy a válasz radikális elutasítása is lehet a néma, távol maradva jelenlevő szent titoknak, amely a kegyelem által abszolút módon közel kíván kerülni hozzánk. Ám Isten transzcendentális jelenlétének az a sajátossága, hogy szabadságunkban vele van dolgunk, megmagyarázza, hogy Isten elutasítása rejtve is maradhat, mivel a jelentéktelennek és ártatlannak látszó evilági cselekedetek közvetítik az Istenhez való viszonyt. Bizonyos körülmények között előfordulhat, hogy egy látszólag igen súlyos bűn mögött nincs semmi, mivel ez a „bűn" esetleg a személyességet megelőző állapot megnyilvánulása, ugyanakkor lehetséges, hogy valaki a polgári tisztesség leple alatt nemet mond Istenre végső elkeseredésében és kétségbeesésében, de úgy, hogy Istennek ez az elutasítása az ő szabad tette, nem pedig szenvedőleg elviselt állapota.

Az igenlés és a tagadás egzisztenciálisan nem egyenrangú

Mivel Isten elutasítását az teszi lehetővé, hogy a transzcendenciában transzcendentális szükségszerűséggel igent mondunk Istenre, amely *igen* nélkül egyáltalán nem is volna lehetséges ez a *nem* – ez a *nem* tehát a szubjektum szabad önmegsemmisítését és aktusának belső ellentmondásosságát jelenti –, ezért a *nem* nem tekinthető oly egzisztenciális-ontológiai lehetőségnek, amely egyenrangú az Istenre mondott *igen*nel. A nem a szabadság lehetősége, de oly lehetőség, amely mindig rosszul végződik, balul üt ki, kudarcba fullad, úgyszólván önmagát tagadja és hiúsítja meg. Ez a nem képes azt a látszatot kelteni, mintha csak általa tudná tökéletesen érvényre juttatni önállóságát a szubjektum. Ez a látszat azért jöhet létre, mert a szubjektum szabad döntésével egy kategoriális célt

tesz meg abszolútnak, majd pedig csakis ahhoz viszonyít minden egyebet ahelyett, hogy feltétel nélkül átadná magát a kimondhatatlan, szent titoknak, amellyel nem rendelkezhetünk, amely viszont szuverén módon rendelkezik velünk. De ez a nem – hiába kelti az abszolút tett látszatát, hiába látszik kategoriálisan nézve inkább abszolút döntésnek, mint az Istenre mondott igen – azért mégsem egyenrangú és nem egyenlő erejű az igennel, mivel a nem mindig az igentől kölcsönzi a benne munkálkodó életet, és a nem érthető az igen miatt, nem pedig fordítva. A szabad tagadás transzcendentális lehetősége is a szükségszerű igenléstől nyeri életét; a transzcendencia végső céljából és eredetéből él minden megismerés és minden szabad cselekvés. De el kell fogadnunk ebben a nemben ezt a valódi lehetetlenséget és önmaga belső ellentmondásosságát: azt az ellentmondást, hogy ez a nem elzárkózva szabadságunk transzcendentális horizontja elől, valóban nemet mond rá, miközben magát ezt a tagadást is az Istenre mondott igen élteti.

Az eszkatologikus kijelentések értelmezéséről

Ezzel természetesen nem magyaráztuk meg azt a lehetőséget, hogy miért tud az ember szubjektumként radikálisan és végleges elszántsággal nemet mondani Istenre. Ezt a kérdést mint a „gonoszság titkát" nyitva kell hagynunk. Az embernek radikális, egzisztenciális egyszeriségében számolnia kell azzal, hogy a gonoszság titka nem csupán lehetőség benne, hanem valóságává is válhat és nem csak úgy, hogy pusztító sorsként betör az életébe egy félelmetes, személytelen hatalom, hanem éppen Isten tagadásának ez a lehetősége valósulhat meg benne olyanformán, hogy szubjektumként – mely mivoltát már nem különböztetheti meg és hárithatja el magától – ő maga lesz valóban gonosz, és a gonoszságot oly állapotnak tekinti, amellyel azonosul és amelyben végleg meg akar maradni. Az a keresztény tanítás, hogy a szubjektumra jellemző valódi szabadság legradikálisabb értelmezése és fenntartása esetén lehetséges Isten elutasításának ez a bűne, voltaképp azt mondja ki, hogy az egyes ember egzisztenciájának két végső lehetősége közül valamelyik valóban az ő legsajátabb lehetősége.

De a keresztény tanítás – legalábbis elvileg – semmit sem mond arról, hogy ez a lehetőség melyik konkrét emberben és az egész emberiségben milyen mértékben lett valósággá. A keresztény üzenet egyáltalán nem beszél arról, hogy a gonoszság kevesekben vagy sokakban lett-e abszolút,

az élet végső beteljesülését is meghatározó valósággá. Lelkiismeretünk és a keresztény üzenet (amely nem engedi a lelkiismeret üzenetének megkurtítását) világosít fel bennünket lehetőségeinkről és feladatainkról, s olyan helyzetbe hoz, amelyben döntenünk kell egzisztenciánkról, de nem mondja meg senkinek, hogy milyen lesz egyéni történelmének vagy az egész emberiség történelmének tényleges kimenetele. A végső idők szentírási ábrázolásait sem kell feltétlenül úgy felfogni, mintha azok helyszíni tudósítások volnának arról, ami egyszer majd bekövetkezik. Ha megbízható hermeneutika segítségével helyesen értelmezzük az eszkatologikus kijelentéseket, akkor az egyes ember és az egész emberiség végéről szóló bibliai leírásokat az ember lehetőségeiről tett kijelentéseknek és olyan intelmeknek tekinthetjük, amelyek a döntés végzetes súlyára figyelmeztetnek. Az igazi teológiában nem kell azon törnünk a fejünket, hány ember kárhozik el örökre, hány ember dönt valóban Isten ellen végső, eredendő szabadságában. Ezt nem kell tudnunk, és a Szentírást sem kell erről faggatnunk. Isten eszkatológiai kinyilatkoztatása sem árulja el, mi lesz majd egyszer: az eszkatológiai kijelentések végső soron a *most* létező emberről szólnak, akinek ilyen kettős a jövője. Eszerint mindenesetre halálosan komolyan kell venni a kereszténység üzenetét, mint a szubjektumra jellemző szabadság radikális értelmezését. Ez az üzenet ezt mondja mindegyikünknek, nem a másiknak, hanem mindig nekem: önmagad által – azáltal, aki bensőd legmélyén vagy és végérvényesen lenni akarsz – lehetsz olyan lény, aki Isten elutasításának abszolút, halott és végleges magányába zárkózik. Ennek a voltaképpeni elkárhozásnak plasztikus megjelenítéseként és kiszínezéseként foghatjuk fel a pokol lényegének a Szentírásban és a hagyományban található leírásait, és nem is kell mást keresnünk ezekben, feltéve, hogy közben nem feledkezünk meg a szellemi szubjektum világban való létéről és arról, hogy milyen ellentmondást jelent, ha a szabadság végérvényesen a világ valóságának Istentől alkotott struktúrái ellen foglal állást.

A bűnnek mint maradandó egzisztenciálnak a lehetősége

Amikor az ember reflektálni kezd magára, eleve úgy teszi, mint aki már megvalósította valahogyan szabadságát, s már akkor is megvalósította, ha egész tudatosan latolgat magában egy, még megvalósításra váró további döntést. A már meghozott szabad döntés – ott is, ahol tárgyiasítják és reflektálnak rá – az eredeti szabadságnak és a szabadság anyagában rejlő

szükségszerűségnek reflexió által megfelelően szét nem választható szintézise. A jövőben bekövetkező döntést is befolyásolja, bármennyire reflektált legyen is, az utólagos reflexió számára áthatolhatatlan múltbeli döntés. Ezért van az, hogy a szabadság tényleges állapota nem közelíthető meg abszolút reflexióval, olyan lelkiismeretvizsgálattal, amely abszolút bizonyos és végleges kijelentés igényével lép föl. Az ember sohasem tudja teljes bizonyossággal, hogy cselekedetének objektívan vétkes eleme — amelyet esetleg egyértelműen meg tud állapítani — Istent elutasító voltaképpeni és eredeti szabad döntésének tárgyiasítása-e, vagy egy olyan szabad ténykedésnek rákényszerített és szükségszerű anyaga, melynek végső mibenléte rejtve marad ugyan a durva, empirikus megfigyelés elől, de éppenséggel lehet Isten igenlése is. Sohasem tudjuk teljes bizonyossággal, hogy valóban bűnösök vagyunk-e. De teljes bizonyossággal tudjuk — még ha elfojtjuk is magunkban —, hogy valóban *lehetünk* azok, mégpedig akkor is, ha látszólag jó bizonyítványt állít ki rólunk a hétköznapok polgári erkölcse és indítékainknak saját magunk által manipulált reflexiója.

Mivel a szabadság eredeti lényege szerint az egzisztencia megvalósításának eredeti, egyetlen egészére irányul, tehát csak akkor valósul meg végérvényesen, miután tevékenyen átadta magát élete tettével a halál teljes tehetetlenségének, ezért a bűn lehetősége olyan egzisztenciál, amely elkerülhetetlenül hozzátartozik az ember földi életének egészéhez.

Az állandó fenyegetés, amit a szabad szubjektum jelent önmagának, nem egy bizonyos életszakasz jellemzője, amelyen túljuthatunk a földi életben, hanem csakugyan állandó, az egyetlen, időbeli történelemben ki nem küszöbölhető egzisztenciál az ember fenyegetett volta, amely mindig és mindenütt hozzátartozik a szubjektumra jellemző egyetlen szabadság történelmi megvalósulásához.

Isten maradandó szuverenitása

A szabadság döntő jelentősége az ember végleges sorsát illetően, miként az eddigiekben kifejtettük, természetesen nem korlátozza Isten szuverenitását ezzel a szabadsággal szemben. Mert Isten nem kategoriális módon áll szemben a szabadsággal, mintha egymás rovására kellene érvényesülnie Istennek és a szabadságnak. A gonosz akarat ellentmond Istennek azon az egyedülálló, transzcendentális különbségen belül, amely elválasztja Istent és a teremtményt, és e különbség — az egyik oldalon

Isten, a másikon a teremtményi szubjektum – éppen a szabadság tettében jut el igazi lényegéhez, mint ahogy ebben valósul meg a szubjektumként létező lény lényege is. Csakis e voltaképpeni különbség fogyatékos módozataként fogható fel minden egyéb különbség Isten és valamely pusztán *dologi* létező között. Ezt a különbséget a szabadság tette hozza létre, a jó cselekedet éppúgy, mint a rossz, hiszen a jó cselekedetben is létrejön valami (sőt, csak ebben igazán), ami legalább annyira vagy még inkább önmagán alapul, mint a szabad elhatározásból fakadó rossz cselekedet. Ámde éppen erre a szabad, szubjektív szubjektumlétre – amely különbözik Istentől, önmagát határozza meg végérvényesen – gondolunk akkor, amikor Istennek és a valami másnak a különbségéről beszélünk. Ezt nem foghatjuk fel két kategoriális létező különbségének mintájára. Ellenkezőleg: pontosan az az egyszeri, radikális különbség ez, ami csakis a transzcendens szubjektum és transzcendenciájának végtelen, körülhatárolhatatlan végső célja és eredete, vagyis Isten között áll fenn.

Csakhogy maga Isten hozza létre ezt a különbséget, és ezért nem korlátozza Isten szuverenitását az az önállóság, amelyet egyáltalán csak Isten és a teremtmény radikális különbözősége valósít meg. Isten ugyanis nem elszenvedi ezt a különbséget, hanem éppenséggel lehetővé teszi. Ő hozza létre, Ő engedélyezi és ruházza fel bizonyos értelemben azzal a szabadsággal, hogy megvalósítsa magát különbözőségében. Ezért Isten, abszolút szuverenitásában, magának a szabadságnak megszüntetése nélkül határozhatja meg azt jó vagy gonosz szabadságként, mégpedig – legalábbis a mi szemszögünkből nézve – belső ellentmondás nélkül.

Mivel szabadságunk még alakulóban van, nem tudhatjuk, hogy Isten – legalábbis a végeredményt tekintve – átváltoztat-e jó döntéssé minden szabadságot vagy sem, de ezt a tudatlanságot engedelmesen el kell fogadnunk a tapasztalatból kiolvasható tényként, mint ahogy engedelmesen vállalnunk kell magát a létezésünket is.

Ami a szabadságot Istenhez való viszonyában jellemzi, azt már akkor is tapasztaljuk, amikor egyáltalán átéljük egzisztenciánkat: nevezetesen, tapasztaljuk, hogy lényege szerint esetleges, számunkra mégis szükségszerű. Az embernek sem lehetősége, sem joga nincs arra, hogy visszaadja a létezéshez kapott belépőjegyet, amelyet még akkor is felhasznál és nem hagy elévülni, ha megpróbálja öngyilkossági kísérlettel megszüntetni létét. Az a sajátságos viszony, hogy valami, ami esetleges, számunkra mégis szükségszerű, akkor éri el csúcspontját, amikor létrejön Istentől való szabad különbözésünk: ez teljesen a mienk, és éppen így Istennek a tette.

Ha viszont Isten akarta és hozta létre a szabadságot, ha tehát az ember szubjektum, anélkül, hogy szubjektum volta korlátozná Isten szuverenitását, akkor ezzel elkerülhetetlenül együtt jár az Istenre vonatkozó szabad döntés lehetősége és szükségszerűsége, hiszen éppen ez teszi a szabadság lényegét. Itt nem foglalkozhatunk azzal a kérdéssel, hogyan érzékelhető a szabadság — ha ugyan egyáltalán érzékelhető — az ember puszta biológiai meglétének határeseteiben, amelyekben *mi* semmiféle konkrét lehetőséget nem látunk a szubjektumjelleg megállapítására (például az olyan gyengeelméjűeknél, akik — legalábbis polgári értelemben — sohasem jutnak el értelmük használatára). Azt az alapvető valóságot, amit egzisztenciánk középpontjában tapasztalunk, nem fogalmazhatjuk meg ilyen határesetekből kiindulva. Egyszer s mindenkorra nekünk ítéltetett mindegyikőnk saját szabadsága, és éppen ez a léthelyzet kölcsönöz feltétlen jelentőséget és gyökeres komolyságot annak a keresztény teológiai tanításnak, hogy az ember szabad szubjektum.

4. Az „eredendő bűn"

Az emberi világ mint a szabadság megvalósításának tere

Ha igazán meg akarjuk érteni a végzetes bűnösség lehetőségéről szóló keresztény tanítást, tekintetbe kell vennünk azt is, hogy az ember világi, történelmi és a többi emberrel kapcsolatban levő lény, mégpedig nem *azon kívül*, hogy szabad szubjektum, hanem éppen *ebben a mivoltában*. Ez viszont azt jelenti, hogy mindig és elkerülhetetlenül oly léthelyzetben valósítja meg személyes, másra át nem hárítható, tőle elidegeníthetetlen szabadságaktusát, amelyet készen talál, elszenved és amely végső soron feltétele szabadságának; hogy mindig a történelmileg és az emberi cselekedetek által meghatározott léthelyzetben valósítja meg magát szabad szubjektumként.

E léthelyzet nem csupán külső adottság, amely végső soron nem épül be a szabad döntésbe; nem csupán a szándék, a magatartás, a döntés megvalósulásának külsőleges anyaga, amely azután mintegy leválik a döntésről, mert a szabadság kikerülhetetlenül beépíti megvalósulásának anyagát — belső, a szabadság által is meghatározott alkotóelemként — a magát szabadon megalkotó egzisztencia véglegességébe.

A szabad szubjektumnak szabadsága által megvalósuló örök érvényessége magának a földi történetének véglegessége, és ezért benső mivoltá-

ban meghatározzák a szabad szubjektum időbeli léthelyzetét alkotó külső adottságok is, valamint mindazok szabad története, akik a szubjektum saját világát alkotják. Bár a szabad szubjektum léthelyzetének keresztény értelmezése határozottan tiltja, hogy lekicsinyeljük saját szabad történelmi döntésünk súlyát, mindazonáltal elismeri, hogy az emberi világ által meghatározott léthelyzetű egyedi ember szabad szubjektum voltára és legszemélyesebb, egyéni élettörténetére elkerülhetetlenül rányomja bélyegét az összes többi ember szabadsága is. Ennélfogva a szabadság egyéni mozgásterének, amelyet meghatároz az összes többi ember, a világ, maradandó mozzanata a mások bűne is.

Minden egyes ember eredeti, szabad döntésének kézzelfogható valósága és objektivációja részesedik eredeti döntésének lényegében, és most egyelőre közömbös, hogy jó-e vagy rossz ez a döntés. De ez a tárgyiasítás nem egyszerűen azonos a szubjektum szabad döntésének eredeti jóságával vagy rosszaságával. Csupán részesedik benne, és ezért elkerülhetetlenül kétértelmű: a jelen történelemben örökre rejtve marad előttünk, hogy valóban egy bizonyos jó vagy rossz szabad döntés kézzelfogható, történelmi tárgyiasulása-e vagy csak annak látszik, mivel csupán olyan kényszerűségek következménye, amelyek megelőzik a személyességet.

Ezenkívül a szabad döntés tárgyiasulása nyitott arra, hogy további módosulásokon menjen át. Mert egy bizonyos ember szabad döntésének tárgyiasulása – amely beépült a szabadság közös léthelyzetének objektivitásába – belső mozzanatává válhat egy másik ember szabad döntésének, amelyben egészen más jelleget kaphat ez a tárgyiasulás, miközben továbbra is az előbbi szabad cselekedet eredménye marad.

Mások bűnének tárgyiasulásai

Keresztény tanítás szerint az egyéni szabadság léthelyzetének ilyen, a többiek által meghatározott mozzanatai közé tartoznak a bűn tárgyiasulásai is. Első hallásra semmitmondó közhelyként hat ez a kijelentés. Hiszen mindenki úgy érzi, hogy olyan világban kell döntenie magáról, kell megtalálnia önmagát és Istent, amelyet mások bűne és bűnös kudarca is meghatároz. Saját transzcendentális tapasztalatából tudja, hogy van szabadság, hogy a szabadság a világban, térben és időben, a történelemben tárgyiasul; tudja, hogy a szabadság képes a radikális gonoszságot is választani, és felteszi, hogy ebben a távolról sem kielégítő és sok szenve-

dést okozó világban valóban vannak tárgyiasításai annak a szabadságnak is, amelyik igazán, szubjektumként választotta a gonoszságot.

Ez az álláspont nyilvánvalónak látszik; de ha jobban és óvatosabban mérlegeljük, a saját – szubjektum voltunkban rejlő és mégis a világban tárgyiasuló – gonoszságunk teljesen bizonyos tapasztalatának lehetőségén kívül legfeljebb csak valószínűségre tarthat igényt. Először is fel lehetne tételezni, hogy a világban mindig fennállt ugyan a szubjektumra jellemző, valódi gonoszság szorongató és fenyegető lehetősége, de ez a lehetőség nem vált valóra. Fel lehetne tételezni, hogy nem valamely csakugyan személyes, bűnös döntésből származnak a szabadság számára kedvezőtlen léthelyzetek, amelyek szenvedést okoznak, és amelyeket az emberiség fejlődése során kell mindig kiküszöbölni, hanem csak egy nagyon mélyről induló, felfelé tartó, de még lezáratlan fejlődés ideiglenes állomásai. Fel lehetne tételezni, hogy talán csakugyan voltak szükségképpen tárgyiasuló bűnös, szabad döntések, ám ezeket kijavította és átalakította ugyanennek a szubjektív szabadságnak az utólagos megmásítása, úgyhogy nem ellentétesek már mások erkölcsileg jó, szabad döntésének lényegével, és nem akadályozzák mások ilyen döntéseit.

Mindezek a lehetőségek nagyon valószínűtlennek látszanak. Az olyan emberre, aki szubjektívan őszinte ítéletben nemcsak lehetőség szerinti, hanem valóságos bűnösnek tartja magát, minden bizonnyal képtelenségként fog hatni az a feltételezés, hogy csupán ő az egyetlen bűnös az emberiség egész történelmében pusztán azért, mert csak önmagát tudja megítélni, másokat viszont vagy egyáltalán nem, vagy csak kevésbé világosan és bizonyosan. Az ilyen ember, aki már valóban tapasztalta saját szubjektív bűnösségét, képtelenségnek fogja tartani azt a gondolatot, hogy csak az ő szabad tettei szültek rossz vért és értelmetlenséget a világon, olyasmit, amit ő maga már nem tud egészen elhárítani és megmásítani.

Az ember összes tapasztalata azt mutatja, hogy a személyes bűnnek csakugyan vannak a világban tárgyiasulásai, ezek egy másik ember szabad döntésének anyagát alkotják, ennyiben veszélyeztetik azt, kísértésként hatnak rá, és fájdalmassá teszik a szabad döntést. Mivel pedig a szabad döntés anyaga magának a szabad döntésnek is belső mozzanatává lesz, ezért ennek a bűn által is meghatározott léthelyzetnek következményeként még az erkölcsileg jó, szabad cselekedet is kétértelmű marad – amennyiben nem tudja teljesen feldolgozni és hiánytalanul átalakítani ezt az anyagot –, és olyan következményei is lesznek, amelyek voltaképpen nem állhatnak a cselekvőnek szándékában, mert kiúttalan, tragikus helyzetekhez vezetnek, és eltakarják a jót, amit a saját szabadságával meg akart valósítani.

Mások bűne is meghatározó; e meghatározottság eredendő és állandó volta

De a kereszténység üzenete – amely szerint általános, maradandó és ezért eredendő is minden egyes ember léthelyzetének meghatározottsága mások bűne által is – nem engedi, hogy lekicsinyeljük a fent leírt, voltaképpen magától értődő emberi tapasztalat jelentőségét. Az egyes ember nem találhat oly szigeteket, amelyek természetét – közvetlenül vagy közvetve, közelről vagy távolról – ne formálta volna a mások bűne is. Konkrét evilági történelmében pedig az emberiségnek sincs reális lehetősége, hogy valaha is végérvényesen megszüntesse a szabadság szituációjának a bűn általi meghatározottságát: ez csupán mind jobban megközelíthető, de teljesen soha el nem érhető eszmény. Történelme folyamán az emberiség megkísérelheti és mindig újból meg is fogja kísérelni ennek a bűnös léthelyzetnek a megváltoztatását, ami olykor nagyon valóságos eredményekkel járhat, és feltétlenül kötelessége is megkísérelni, úgyhogy e kötelesség megszegése maga is súlyos bűn volna Isten előtt. De a kereszténység tanítása szerint ennek az állapotnak egyik meghatározója mindig a bűn lesz, és tragikus módon még az ember legeszményibb, legerkölcsösebb szabad tette is olyan konkrét alakban jelenik meg, amely – mivel a bűn is meghatározza – egyben mindig az ellentétének megjelenése is.

A kereszténység úgy véli, hogy nemcsak az igazságról tanúskodik azzal, hogy elutasítja mind az idealisták, mind a kommunisták optimizmusát a jövőre vonatkozólag, hanem hogy így szolgálja leginkább az ezen a földön megvalósuló „jobb világot" is. Úgy véli, hogy az *örök* bűn veszélyének hangoztatásával eléggé felhívta a világ figyelmét az Isten előtti felelősségre, az erkölcsi parancsokra és kötelességekre. Az a véleménye, hogy itt és most a kereszténység történelmi pesszimizmusa szolgálja legeredményesebben a világ jobbá tételét, már csak azért is, mert az az utópia, hogy az ember maga létrehozhat egy minden rossztól mentes, tökéletes világot, elkerülhetetlenül még nagyobb erőszakhoz és még szörnyűbb kegyetlenkedésekhez vezet, mint amiket ki akarnak küszöbölni a világból. Ez a pesszimizmus természetesen ürügyként szolgálhat arra, hogy az ember ne tegyen semmit, hogy az örök élettel vigasztalja a szenvedőket, a vallásos magatartást pedig ne csak a nép ópiumává, hanem a népnek szánt ópiummá változtassa. Ez azonban mitsem változtat a tényen, hogy igaz az a radikális realizmus, amely a szabadságunk lehetőségeit illetően az imént megfogalmazott pesszimista keresztény tanításban fejeződik ki, és ezért nem is szabad elhallgatni e realizmust.

Hogy minden egyes ember szabadságának helyzetét és ezért minden társadalomét is általánosan, maradandóan és megmásíthatatlanul meghatározza a bűn is, az természetesen csak akkor gondolható el, ha a szabadság helyzetének kiküszöbölhetetlen meghatározottsága a bűntől egyben *eredeti* is, azaz fellelhető már a történelem eredeténél is, amennyire az osztatlan emberi történelem eredete az emberi cselekvés művének fogható fel. Ha az osztatlan emberi történelemben a bűn egyetemesen és megmásíthatatlanul meghatározza a szabadság helyzetét, akkor ennek feltétele az „eredendő bűn", vagyis az, hogy a bűn már eredetileg, kezdetben is meghatározza az emberiség léthelyzetét.

Az „eredendő bűn" magától értődően nem azt jelenti, hogy az eredeti, személyes, szabad cselekedet a történelem voltaképpeni eredeténél erkölcsi minőségével együtt az utódokra szállt. Az eredendő bűn keresztény dogmájához semmi köze sincs annak a felfogásnak, amely szerint úgy róják fel nekünk „Ádám" vagy az első embercsoport személyes bűnét, mintha biológiailag örököltük volna.

Mindenekelőtt úgy szerezhetünk tudomást, tapasztalatot az eredendő bűnről és úgy foghatjuk fel az értelmét, ha saját léthelyzetünk vallási-egzisztenciális értelmezéséből, önmagunkból indulunk ki. Először is kijelentjük: olyan lények vagyunk, akiknek elkerülhetetlenül olyan léthelyzetben kell megvalósítaniuk saját szabadságukat, amelyet a bűn objektivációi is meghatároznak, mégpedig úgy, hogy ez a meghatározottság elkerülhetetlenül és meg nem szüntethetően hozzátartozik léthelyzetünkhöz. Egészen közönséges példákkal is szemléltethetjük ezt: ha egy banánt veszünk, nem gondolunk arra, milyen sok feltételtől függ az ára. Ezek közé tartozik egyebek között a banánültetvényeken dolgozók siralmas sorsa, amely a társadalmi igazságtalanságnak, a kizsákmányolásnak és egy több évszázados kereskedelmi politikának a következménye. Mármost mi magunk is részt veszünk ennek a bűnös állapotnak a fenntartásában, és hasznot húzunk belőle. Hol kezdődik és hol végződik a személyes felelősség egy ilyen, a bűn által is meghatározott helyzet kihasználásáért? Nehéz és homályos kérdések ezek.

Az eredendő bűn igazi megértéséhez abból a tényből indulunk ki, hogy saját szabadságunk szituációját kiküszöbölhetetlenül meghatározza mások bűne is. Ez viszont azt jelenti: csak úgy gondolható el a bűn által való meghatározottság egyetemessége és elkerülhetetlensége, hogy már az emberi szabadság történelmének kezdetétől adva volt. Ha nem így volna,

ha csupán egyedi esemény volna léthelyzetünk meghatározottsága a bűn által, akkor nem állíthatnánk ilyen radikálisan, hogy szabadságunk helyzetét egyetemesen és megmásíthatatlanul meghatározza a bűn is. Úgy kell elképzelnünk az emberi szabadság helyzetének meghatározottságát a bűn által, hogy az már magához a történelem eredetéhez is hozzátartozott. Ilyenformán a szabadság helyzetének egyetemes és megmásíthatatlan meghatározottsága a bűn által az osztatlan emberi történelemben feltételezi „az eredendő bűnt", ahogy hagyományosan nevezzük.

„Eredendő bűn" és személyes bűn

Keresztény felfogás szerint az „eredendő bűn" semmiképpen sem jelenti, hogy valahogyan ránk száll és saját erkölcsi minőségünk lesz az első ember – vagy emberek – eredeti, személyes és szabad tette. Nem arról van szó, hogy az „eredendő bűnben" nekünk róják fel Ádám vétkét. A személyes bűn mint eredeti, szabad tett másra át nem ruházható, lévén ez az Istenre irányuló személyes transzcendencia egzisztenciális elutasítása. Ez pedig lényegénél fogva éppúgy nem ruházható át másra, mint valamely szubjektum lényegi szabadsága. Ebben a szabadságban mindenki egyszeri, itt senkit sem képviselhet más, senkit sem lehet környezeti tényezőkkel megmagyarázni sem a múlt, sem a jövő felől, és így felmenteni a felelősség alól. A katolikus teológiában tehát az „eredendő bűn" semmi esetre sem azt jelenti, hogy ránk szállt volna az első ember (vagy emberek) cselekedeteinek erkölcsi minősége, akár az Isten részéről történő bírói beszámítás következtében, akár valamiféle biológiai öröklődés által.

Méghozzá magától értődik, hogy a „bűn" szót más értelemben használjuk, ha egy szubjektum személyes rossz döntését jelöljük vele, és megint más, az előbbivel csupán analóg értelemben, ha egy olyan, kárhozatos léthelyzetre alkalmazzuk, amely mások döntéseinek következtében állt elő. Esetleg kérdőre lehetne vonni és bírálni a teológiát és az egyház igehirdetését, amiért ennyire félreérthető szót használ. Erre először is azt válaszolhatjuk, hogy e nélkül a szó nélkül is ki lehetne fejezni az eredendő bűn dogmájának maradandó, érvényes tartalmát és egzisztenciális jelentését. Másrészt viszont számolni kell azzal a ténnyel, hogy a teológiában és az igehirdetésben bizonyos módon szabályozzák – és kell is, hogy szabályozzák – a nyelvhasználatot, továbbá a hitbeli megismerés megfogalmazásának története *de facto* éppen úgy zajlott le, hogy ez a szó adott, és nem is törölheti el az egyes ember önkénye.

Éppen ezért nem rögtön ebből a szóból kellene kiindulni a prédikációban és a hitoktatásban, amelyet azután nagy nehézségek árán, utólag módosítanunk kell, hanem a teológiát kellene annyira kidolgozni, hogy az ember egzisztenciális létállapotának tapasztalása és leírása alapján többé-kevésbé kifejezhessük magát a *dolgot* ennek a szónak az alkalmazása nélkül. Csak ezután kellene rámutatnunk arra, hogy saját életünknek és saját léthelyzetünknek ezt a nagyon is kézzelfogható valóságát egyházi szóhasználattal „eredendő bűnnek" nevezik.

Ekkor eleve világos lenne, hogy az „eredendő bűn" – ami a szabadságot, a felelősséget, az eltörlés lehetőségét és módját, valamint következményeit (azaz a büntetést) illeti – lényegesen különbözik attól, amit személyes bűnnek és véteknek nevezünk, és a bennünk magunkban rejlő szabadság transzcendentális tapasztalata alapján lehetségesnek vagy létezőnek gondolunk.

Az „eredendő bűn" Isten önközlésének fényében

Csak abból kiindulva lehet helyesen megérteni az eredendő bűn lényegét, hogy egy bizonyos ember – vagy emberek – bűne feltétlenül hat más emberek szabadságának helyzetére az emberiség egysége miatt, az ember történelmisége és világban való léte miatt, valamint azért, mert a szabadság eredeti helyzetét mindig a világ közvetíti.

Feltételezve a szabad cselekedet imént említett világiságát és azt az alaptulajdonságát, hogy meghatározza mások szabadságának helyzetét, az eredendő bűnről szóló keresztény tanítás sajátossága a következő két megállapításban fogalmazható meg:

1. *Saját* léthelyzetünk meghatározottsága a bűntől olyan mozzanata az emberiség történelmének, amely már a történelem kezdetébe be van építve, mert másképp nem magyarázható meg az az egyetemesség, amellyel a bűn meghatározza minden egyes ember szabadságának helyzetét és történetét.

2. Hogy mennyire *mély* a bűntől való meghatározottság, amely közvetlenül nem a szabadságra, hanem a szabadság *terére* vonatkozik, azt annak a bűnnek a teológiai lényege szerint kell felbecsülnünk, amely létrehozta az emberi léthelyzet bűntől való meghatározottságát.

Ha ez a személyes bűn az emberi történelem kezdetén annak a felülmúlhatatlan isteni ajánlatnak az elutasítása, amelyben Isten saját életének önközlését kínálta fel (amiről később részletesen beszélünk), akkor ennek

következménye – léthelyzetünk meghatározottsága a bűntől – más lesz, mint ha a bűn pusztán egy isteni törvény szabad megtagadása lett volna (jóllehet az is magának Istennek a horizontjában történt volna). Az isteni önközlés (a megszentelő kegyelem) az emberi szabadság léthelyzetének legradikálisabb és legmélyebb valósága. Isteni kegyelemként megelőzi a szabadságot mint a szabadság *konkrét* cselekvési lehetőségének feltétele. A teljességgel *szent* Isten önközlése oly valóság, amely már szabad, erkölcsileg jó döntése előtt megszenteli az embert. Ezért a megszentelő önközlés *hiánya* olyasmi, aminek *nem szabadna lennie*, és nem pusztán a szabadság lehetőségeinek csökkenése, mint valami egyéb „örökletes károsodás" esetében. Mivel az embernek *mint* „Ádám utódjának" léthelyzetére ez a hiány jellemző, ezért – ha csak pusztán analóg értelemben is – beszélhetünk és kell is beszélnünk eredendő *bűnről*, habár itt a szabadság *helyzetének* és nem az egyes ember szabadságának mozzanatáról van szó. De bármennyire fenyegető és veszélyes is ez a szituáció, amelyet az emberi történelem kezdetén elkövetett bűntett is meghatároz: hogy az egyes ember hogyan reagál erre a léthelyzetre, az ismét csak az ő szabadságának szegezett kérdés, kiváltképp annyiban, amennyiben szabadsága az isteni önközlés felajánlásának terében valósul meg. Isten önközlésének felajánlása az emberiség kezdetén elkövetett bűn ellenére is örökre érvényben marad, Krisztus miatt és Krisztus végett, jóllehet most már nem Ádám miatt, tehát nem az emberiség bűntelen kezdetére való tekintettel. A bűn által meghatározott léthelyzetben is éppoly radikális egzisztenciálja az emberi szabadság helyzetének az isteni önközlés felajánlása, mint az, amit „eredendő bűnnek" nevezünk.

Eszerint kettős forrásból ismerjük meg, hogy mi az „eredendő bűn": először is a bűn által való meghatározottság egyetemességéből és ebből következő eredetiségéből, ami azt jelenti, hogy a bűn határozza meg az emberiség történelmének kezdetétől fogva *minden egyes* ember szabadságának helyzetét; másodszor az Isten és az emberek közötti viszony lényegének a kinyilatkoztatás- és üdvösségtörténelem folyamán egyre világosabbá váló megértéséből, valamint e viszony lehetőségi feltételeinek ezzel együtt megismert sajátszerűségéből és a bűn mélységéből ott és akkor, ahol és amikor jelen van a bűn, amely – ha jelen van – az embereknek felkínált megszentelő isteni önközlés elutasítását tételezi fel.

A szentírási kijelentések hermeneutikájáról

Amit tehát „eredendő bűnnek" nevezünk, az meglétét és lényegét illetően egyaránt megismerhető abból, amit önmagáról megtud az ember az üdvösségtörténelemben, amennyiben az végérvényesen magához tért Krisztusban. Ebből az is kiviláglik, hogy a Biblia tanítása az eredendő bűnről egymástól jól megkülönböztethető fejlődési szakaszokon megy át az Ó- és az Újszövetségben. Csak akkor születhetett meg az eredendő bűn felismerése a bűn következményeinek egyetemességéből, amikor az Istenhez való pozitív viszony miatt gyökeresen tudatosult az Istennel való közvetlen kapcsolat megismerése. Az első ember — vagy emberek — bűnéről szóló bibliai elbeszélést egyáltalán nem kell történeti tudósításként felfogni. Az első emberek bűnének leírása inkább etiológiai következtetés a múltra: a leírás szerzője az ember egzisztenciális és üdvtörténeti léthelyzetéből következtet arra, hogy minek kellett történnie „kezdetben", ha a szabadság jelenlegi helyzete olyan, amilyennek tapasztaljuk. Ha így áll a dolog, akkor minden további nélkül világos az is, hogy a történelem kezdeti eseményeinek plasztikus leírásában csupán kifejezési eszköz, csupán a megfogalmazás módja, de nem maga a közölt tartalom mindaz, amit nem lehet megismerni a jelenlegi léthelyzet visszavezetéséből az eredetére. A kijelentés formája lehet a mítosz, mert az a végső emberi tapasztalatok kifejezésének teljesen jogos eszköze, amelyet egyáltalán nem lehet teljes egészében helyettesíteni valami más kifejezési móddal. A legelvontabb metafizikának és vallásfilozófiának is alkalmaznia kell képletes kifejezéseket, amelyek nem egyebek lerövidített, kifakult mitologémáknál, mitikus elemeknél.

Az eredendő bűn tehát nem egyéb, mint mai, a bűn által is meghatározott, egyetemes és többé meg nem másítható léthelyzetünk történelmi eredete, mégpedig annyiban, amennyiben ennek a szituációnak története van, amelynek folyamán az ember — történelmének a bűntől való egyetemes meghatározottsága miatt — nem „Ádám", az emberiség kezdete felől éri el az isteni önközlés kegyelme, hanem a történelem célja, Jézus Krisztus, az Istenember felől.

Az „eredendő bűn" következményei

Mivel szabadságunk helyzetét elkerülhetetlenül meghatározza a bűn is, és mivel a bűn befolyással van mindazokra az egyedi mozzanatokra, amelyek hozzátartoznak a szabadság helyzetéhez, ezért az is nyilvánvaló,

hogy más lenne az ember találkozása az őt meghatározó többi emberrel és a környezettel, ha léthelyzetét nem határozná meg ez a bűn is. Ennyiben a munka, a tudatlanság, a betegség, a szenvedés, a halál, ahogyan konkrétan átéljük, kétségtelenül oly sajátosságai emberi létezésünknek, amelyek nem volnának meg *abban a formában*, ahogy ténylegesen tapasztaljuk őket, ha bűn nélkül léteznénk.

Ebben az értelemben mondhatjuk és kell is mondanunk, hogy ezek az egzisztenciálok, létállapotok az eredendő bűn következményei. Ám ezzel nem állítjuk, hogy merőben a bűn következménye mindaz, amit egyéni élettörténetünk vagy a kollektív történelem folyamán megismerünk az emberi létezésnek ezekből a sajátosságaiból, vagy hogy konkrétan el tudnánk képzelni egy bűn nélküli létezési módnak a halállal, tudatlansággal stb. ellentétes egzisztenciáljait. Szabadsága által természetesen a bűntelen ember is valamilyen végérvényességet adott volna életének, és ebben az értelemben ő is „meghalt" volna. Magától értődik, hogy konkrétan nem tudjuk elképzelni ezt a beteljesülés felé tartó létezési módot, amelyre nem nyomja rá bélyegét a bűn is, a Szentírás idevágó kijelentései pedig mind csak megközelítő utalások erre a bűn nélküli létállapotra, amelyet senki sem élt át ténylegesen, és amelyet mégis meg kell követelnünk, ha bűnösségünkért és a bűn által is meghatározott léthelyzetünkért nem akarjuk Istenre hárítani a felelősséget.

Ha a bűn lényege Isten elutasítása a transzcendentális szabadság megvalósításaként, akkor az ember ott is elkövetheti, ahol nagyon csekély mérvű a transzcendentális szabadság elméleti és gyakorlati közvetítése. Mivel az ember transzcendens lény volt már az első olyan cselekedetében, amelyben először jelent meg emberként, és amely talán tűzgyújtás vagy valamilyen szerszám használata volt (amiben látszólag teljesen feloldódott), ezért a legegyszerűbb civilizációs viszonyok között is fel kell tételeznünk erről a lényről, hogy képes volt igent vagy nemet mondani Istenre úgy, ahogyan a keresztény tanítás az „első emberről" (vagy emberekről) feltételezi. Mivel Isten elutasítását az emberi szabadság kezdetétől fogva az eredeti önértelmezés tetteként kell felfognunk, nem pedig oly cselekedetként, amely egy a sok közül, ezért nem is kell úgy képzelnünk, hogy a bűntelen ember hosszabb ideig valamilyen történelmileg megfogható paradicsomban élt, és így a *Teremtés könyvének* igazi mondanivalóját sem kell mítoszként elvetnünk.

NEGYEDIK FEJEZET

AZ EMBER MINT ISTEN SZABAD, MEGBOCSÁTÓ ÖNKÖZLÉSÉNEK ESEMÉNYE

Csak itt, vizsgálódásunk negyedik útján lesz először szó a keresztény üzenet sajátos tartalmáról. Amiről az első három úton beszéltünk, az mind szükséges feltétele volt annak, hogy egyáltalán elmondhassuk az emberről szóló keresztény üzenetet. De önmagában véve nem tartalmazott semmiféle sajátos keresztény tanítást, és ezért még nem is nevezhetnénk kereszténynek – a hitvallás tudatos és explicit elfogadásának értelmében – az olyan embert, aki azokban a kijelentésekben saját önfelfogására ismer rá.

Ha viszont azt mondjuk: az ember Isten szabad, meg nem érdemelt és megbocsátó, abszolút önközlésének eseménye, akkor csakugyan eljutunk a létezés keresztény felfogásának legbenső magjához.

1. Előzetes megjegyzések

Az „önközlés" fogalmáról

Amikor Isten önközléséről beszélünk, ezt a kifejezést nem szabad úgy érteni, mintha Isten valamilyen kinyilatkoztatásban elmondana valamit önmag*áról*. Az „önközlés" szó valójában azt jelenti, hogy Isten legigazibb valóságában magának az embernek legbensőbb alkotóelemévé lesz. Isten ontikus, *létszerű* önközléséről van tehát szó. Ám ezt a „létszerűséget" nem szabad merőben objektumként, mintegy tárgyi-dologi értelemben felfogni, mert az szintén félreértése volna a dolognak. Ha Isten, azaz a személyes, abszolút titok közli magát az emberrel mint transzcendens lénnyel, akkor ez a közlés eleve az embernek mint szellemi és személyes lénynek szól. Legelőször tehát két félreértést szeretnénk elkerülni: egyrészt azt, hogy az önközlés pusztán beszéd Isten*ről* – még ha ez a beszéd Istentől származik is; másrészt azt, hogy Isten önközlése tisztán tárgyi, dologi valami.

A keresztény üzenet mint kiindulási pont

Hogy már itt rátérjünk Isten szabad, megbocsátó önközlésére, az ellen esetleg azt a kifogást lehetne tenni, hogy ez a felismerés csak az üdvösség- és kinyilatkoztatástörténelem eredménye, amely Jézus Krisztusban, az Istenemberben érte el megfordíthatatlan csúcspontját. Erről viszont csak vizsgálódásunk ötödik, sőt, hatodik fejezetében fogunk beszélni. Ennek ellenére jogunk van már itt foglalkozni azzal, ami a kereszténység voltaképpeni tartalmát, eredetét és középpontját alkotja: nevezetesen Isten abszolút, általunk meg nem szolgált és – a harmadik fejezet után hozzátehetjük – megbocsátó önközlésével. Ha ugyanis történelmi lényekként alakítjuk ki önfelfogásunkat, akkor múltunkat jelenünk valóságából értjük meg.

Hogy tehát világossá váljék a negyedik fejezet fő tételének értelme, az eddigiektől némileg eltérően itt magából a tételes keresztény üzenetből indulunk ki. A keresztény üzenet vitathatatlanul hosszú történelmi és szellemtörténeti fejlődés eredménye. A keresztény joggal tekinti ezt az üdvösség történetének és a mind jobban kibontakozó isteni kinyilatkoztatás történetének, amely Krisztusban éri el csúcspontját. Ám az üzenet *hozzánk* éppen ebben a stádiumban érkezett el, amelyben e történelem, keresztény felfogás szerint, eljutott legmagasabb rendű önfelfogásához és megfordíthatatlanná vált, és senki sem tagadhatja, hogy saját történelmi helyzetünk rója ránk azt a kötelességet – ha egyáltalán történelmi módon létezünk –, hogy hallgassuk meg ezt az üzenetet, és vagy fogadjuk el határozottan és felelősséggel, vagy utasítsuk el.

2. Mit jelent „Isten önközlése"?

A megigazulás kegyelme és a „visio beatifica"

Amikor a keresztény üzenet az úgynevezett „megigazulás kegyelméről" beszél, valamint arról, hogy az ember Isten színelátásában jut el a beteljesülésre, akkor ez azt jelenti, hogy az ember Isten abszolút és megbocsátó önközlésének eseménye. Az „önközlést" itt szigorúan ontológiai értelemben kell venni, ahogyan megfelel az ember lényegének, akinek a léte magánál-való-lét, önmagáért felelős lét, amelyet személyesen, öntudattal és szabadon kell megvalósítania.

Isten önközlése tehát azt jelenti, hogy a „közölt" valóban maga Isten

a saját létében, és éppen így lesz alkalmas a közlés Istennek közvetlen szemlélésben és szeretetben való megragadására és birtoklására. Ez az önközlés az adománynak és a közlésnek pontosan azt az objektivitását jelenti, amely a közlő és a befogadó részéről a legmagasabb rendű szubjektivitás.

Hogy világossá véljék jelen fejtegetésünk központi tétele, ahhoz az kell, hogy a legszorosabb egységben lássuk a keresztény dogmatikában a kegyelemtant és Isten végleges színelátásának tanát. Mert a kegyelemtan témái — a kegyelem, a megigazulás, az ember istenivé válása — igazi mivoltukban csak Isten természetfeletti, közvetlen színelátásának tanából érthetők meg, mert a keresztény dogmatika szerint a színelátás az ember célja és beteljesülése. És megfordítva: csak akkor érthetjük meg Isten közvetlen színelátásának ontológiai lényegét a maga egészen radikális mivoltában, ha az ember legbenső lényegét érintő, valóban létszerű istenivé válásának természetes beteljesüléseként fogjuk fel, úgy, ahogy kifejezésre jut abban a tanításban, hogy a Szentlélek közlése teszi megigazulttá és szentté az embert. A kegyelem és Isten színelátása az ember történelmiségével és időbeliségével összefüggő egy és ugyanazon történés két szakasza, az embernek szóló osztatlan isteni önközlés két szakasza.

Isten önközlésének kettős létmódja

Általános antropológiánk alapján már itt is világos, hogy Isten önközlése az embernek mint szabad lénynek (aki létezésével abszolút igent vagy nemet mondhat Istenre) kétféle módon létezhet vagy gondolható el: egyrészt azon a módon, amelyet az ajánlatnak, az emberi szabadság megszólításának előzetesen adott léthelyzete jelent, másrészt az isteni önközlés felajánlására mint maradandó emberi egzisztenciálra adott emberi válasz ismét kétféle létmódjában, azaz az emberi szabadság által elfogadott vagy elutasított isteni önközlés létmódjában.

Ha szemügyre vesszük egyrészt az emberi transzcendenciának mint megismerésnek és szabadságnak, másrészt e transzcendencia céljának és eredetének — amely az emberi transzcendenciát megnyitja és hordozza — legmélyebb viszonyát, akkor kiderül, hogy Isten önközlésének elfogadása éppenséggel magán Isten ajánlatán kell hogy alapuljon, és rajta is alapul, hogy tehát a kegyelem elfogadása ismét csak magának a kegyelemnek a műve. Kiderül ezenkívül az is, hogy csak akkor hagyja meg isteni mivol-

tában a befogadott valóságot, és csak akkor nem fokozza le a teremtményiség szintjére az isteni önközlés befogadásának teremtményi tette, ha megint csak az önmagát közlő és közlésével befogadott Isten hordozza ezt a szubjektív, teremtményi aktust. Végül kiderül még, hogy a konkrét szabad cselekedetet konkrétan jó és erkölcsileg helyes voltában is úgy kell elgondolnunk, mint ami minden valóság eredetétől – vagyis Istentől – származik és általa vált lehetségessé.

Isten önközlése és a titok maradandó volta

Mit értünk közelebbről Isten önközlésén? Ennek megvilágítása végett ismét az ember lényegét kell szemügyre vennünk, amelyet eredetileg a transzcendentális tapasztalatban ismerünk meg. Ebben véges, kategoriális létezőnek tapasztalja magát az ember, olyan létezőnek, akit az abszolút lét Istentől különbözőnek alkotott, aki az abszolút léttől származik és az abszolút titokban gyökerezik. Istentől való folytonos eredet és radikális különbözőség Istentől: egységükben és egymástól való kölcsönös függésükben alapvető egzisztenciáljai az embernek.

Amikor azt mondjuk: „az ember Isten abszolút önközlésének eseménye", akkor egyúttal azt is ki kell jelentenünk, hogy egyrészt abszolút transzcendentalitásában Isten nemcsak úgy van jelen az ember számára mint a transzcendencia abszolút célja és eredete (Woraufhin und Wovonher der Transzendenz), amely azonban mindig elrejtőzik, s a hozzá való közeledés ellenére is elérhetetlen és örökre megközelíthetetlen, hanem úgy, hogy neki is ajándékozza magát a maga mivoltában. A transzcendencia transzcendentális célja (Woraufhin) és tárgya, „magában-valósága" oly módon esnek egybe, hogy a cél (Woraufhin) és a tárgy, valamint kettőjük különbsége feloldódik valamilyen eredendőbb és végleges, fogalmilag már nem megkülönböztethető egységben. És amikor azt mondjuk, abszolút önközléséből ismerjük Istent, akkor ezzel másrészt azt is állítjuk, hogy Isten önközlése nemcsak a tőlünk távol maradó jelenlétnek, a transzcendencia céljának formájában adatik meg, hanem a közelség formájában is, ahol Isten nem lesz ugyan kategoriális, egyedi létezővé, de mégis valósággal jelen van önmagát közlő Istenként és nem csupán transzcendenciánk távoli, soha el nem érhető, aszimptotikus céljaként.

Az isteni önközlés tehát azt jelenti: Isten mint Isten közölni tudja magát a nem istenivel, mégpedig úgy, hogy ő maga továbbra is a végtelen

valóság és az abszolút titok marad, az ember pedig véges, Istentől különböző létező. Az önközlés nem cáfolja vagy másítja meg, amit korábban mondtunk Istennek mint a lényegénél fogva felfoghatatlan, abszolút titoknak a jelenlétéről. Isten a kegyelemben és a közvetlen színelátásban is megmarad Istennek, vagyis legelső és legvégső mértéknek, ami nem mérhető semmi mással; az egyedül magától értődő titoknak; a legmagasabb rendű emberi cselekvés céljának (Woraufhin), amely maga teszi lehetővé és hordozza ezt a cselekvést; szentnek, aki csak az imádással érhető el igazán; megmarad teljességgel név nélküli és kimondhatatlan Istennek, aki nem fogható fel soha, még a kegyelemben és a közvetlen színelátásban megvalósuló önközlés által sem; aki sohasem lehet alávetve az embernek; aki sohasem illeszthető bele a megismerés és a szabadság bármiféle emberi koordinátarendszerébe. Ellenkezőleg: Istennek mint a szent titoknak isteni volta éppen az abszolút isteni önközlés bekövetkezésekor lesz gyökeresen, elfojthatatlanul valóságos az ember számára. Isten közvetlen jelenléte önközlésében éppenséggel Istennek *mint* a maradandó abszolút titoknak a feltárulkozása. De a kereszténység azt hirdeti, hogy ez megtörténhet, hogy az eredeti horizont tárggyá válhat, hogy az ember elérhetetlen célja mégis igazi kiindulópontjává lehet a tökéletes emberi önmegvalósításnak, mert e tanítás szerint az ember szellemi létezésének beteljesítéseként a közvetlen színelátással akarja Isten megajándékozni az embert. Erről szól a keresztény tanítás, mely szerint a kegyelem – vagyis a Szentlélek közlése – annyira előkészíti az Istennel való közvetlen kapcsolatot, amely az ember beteljesülésekor válik valósággá, hogy már most kell állítanunk az emberről: részesül Isten lényegében, megadatott neki az isteni pneuma, amely az isteni élet mélységeit kutatja, az ember már most Isten fia, és csak nyilvánvalóvá kell válnia mostani mivoltának.

Maga az adományozó az adomány

Az embernek szóló isteni önközlés megértéséhez elengedhetetlenül szükséges belátni, hogy maga az adományozó az adomány, hogy az adományozó önmagát adja önmaga által a teremtménynek a teremtmény beteljesüléseként.

Az isteni önközlésben részesülő véges létezőre természetesen hat az isteni önközlés – amelyben maga Isten válik a teremtményi létező éltető elvévé, anélkül, hogy ez elveszítené abszolút, létszerű önállóságát –, „istenivé teszi" olyan hatásokkal, amelyeket magukat, lévén egy véges

szubjektum meghatározásai, véges és teremtett meghatározásokként kell felfogni. Az isteni önközlés voltaképpeni lényege azonban Isten és a véges létező viszonya, amelyet olyan oksági kapcsolat analógiájára lehet és kell is felfogni, amelyben az „ok" magának az okozatnak belső alkotó elvévé lesz.

A formális okság modellje

Ha legsajátabb, abszolút valóságában és dicsőségében maga Isten az adomány, akkor itt talán *formális* okságról beszélhetünk, megkülönböztetve a hatóokságtól *(causa efficiens)*. A hatóokság esetében az okozat mindig különbözik az októl, legalábbis saját kategoriális tapasztalatunk területén. Ismerünk azonban formális okságot is: egy meghatározott létező, egy lételv alkotóeleme egy másik szubjektumnak, ha önmagát közli vele, és nem csupán valami önmagától különböző okozatot hoz létre, amely azután ennek a hatóokságot elszenvedő dolognak lesz belső alkotó elve. Ennek a formális okságnak a segítségével világíthatjuk meg azt, amit itt mondani akarunk. A kegyelemben és a közvetlen színelátásban Isten valóban belső alkotó elve az üdvösségre és beteljesülésre jutott embernek.

Ezt a belső formális okságot úgy kell elgondolni – megkülönböztetve a tapasztalatból ismert belső, lényegmeghatározó okoktól –, hogy a belső alkotóelemmé váló ok teljesen érintetlenül és szabadon megőrzi saját lényegét. Egyszerisége következtében tehát rejtve marad Isten önközlésének ontológiai lényege vagy Isten önközlésének lehetősége. Ennek az önközlésnek a lehetősége kizárólagos előjoga Istennek, mert csak az abszolút isteni lét képes arra, hogy ne csak létrehozza a tőle különbözőt – anékül, hogy alá volna vetve ennek a különbségnek –, hanem hogy közölje is magát igazi mivoltában, anélkül, hogy ez a közlés megváltoztatná őt magát.

Ezért az önközlés ontológiai lényegét csak máshonnan már ismert fogalmak dialektikus és analóg módosításával lehet fogalmilag kifejezni. Ha tehát egyáltalán elfogadhatónak tartjuk ontikus fogalmak analóg alkalmazását, akkor a kifelé irányuló hatóoksággal ellentétben éppen a formális okság fogalma látszik alkalmasnak az isteni önközlés analóg megfogalmazására. Ezen a fogalmi nyelven azután azt mondhatjuk, hogy Isten abszolút léte önközlésében formális oksági kapcsolatban áll a teremtményi létezővel, vagyis eredetileg nem valami tőle magától külön-

bözőt idéz elő és hoz létre a teremtményben, hanem a közlés által saját isteni valóságát teszi a teremtmény beteljesülésének alkotó elvévé.

Az önközlés így értelmezett fogalmának belső megértése és ontológiai igazolása benne van a transzcendentális tapasztalatban, amelyben minden véges létező tudatára ébred Isten abszolút létére és titkára való rá-irányítottságának. Az abszolút lét már magában a transzcendenciában sem csupán külsőleges célja, hanem legbelső hordozója és alkotóeleme is a transzcendentális mozgásnak. Ennélfogva ez a cél (Woraufhin) nem oly mozzanata a transzcendentális mozgásnak, amely csak ebben a mozgásban áll fenn és amelynek csak ebben van értelme, hanem legbelső mozzanataként is abszolút módon felette áll a transzcendentális mozgásnak és elérhetetlen számára.

A közvetlen megismerés és szeretet mint Isten önközlésének eredménye

Az így felfogott isteni önközlés lényege és értelme az, hogy Isten közvetlen kapcsolatba kerül a szellemi szubjektummal, az önközlés lényege tehát a megismerés és a szeretet lényegi egysége. Tehát eleve úgy kell felfogni a létszerű önközlést mint Isten közvetlen, személyes megismerésének és szeretésének lehetőségi feltételét.

De ez a megismerő és szerető közvetlen közelség Istenhez, az örök, abszolút titokhoz nem valami ritka jelenség, amely a dologilag felfogott valóság mellett áll fenn, hanem ez alkotja az Isten és teremtmény közötti ontológiai viszony igazi lényegét.

Ezenkívül még az is ki fog derülni a később sorra kerülő krisztológiából, hogy a teremtést – mint hatóoksági kapcsolatot, vagyis mint a másiknak Isten által történő szabad létrehozását – a szabad önközlés lehetőségi feltételeként és fogyatékos, bár önmagában elgondolható módozatként kell felfogni. A krisztológiában még jobban meg lehet magyarázni, hogy a nem isteninek szánt isteni önközlés feltételezi valamilyen Istentől különböző dolognak hatóoksági létrehozását. Később még világosabban ki fog derülni, hogy a teremtői hatóokság lényegében véve csak Isten ama roppant, abszolút lehetőségének módosulása vagy fogyatékos módozata, hogy aki maga a szeretet, aki önmagában tökéletesen boldog és beteljesedett szubjektum, az éppen ezért önmagát tudja közölni egy másikkal.

Ha a lét magánál-való-lét, ha a létező lényege, amennyiben létezik, benső megvilágítottság és eredendő, személyes tudatosság, ha a lét meg-

létének csupán fogyatékos, korlátozott és lefokozott módja minden csekélyebb mértékű létezés, akkor a teremtménynek szóló létszerű isteni önközlés *per definitionem* közvetlen megismerést és szeretetet eredményező önközlés, aminek a fordítottja is igaz, vagyis Isten igazi, közvetlen megismerése és szeretése is önmagában véve feltétlenül Isten legvalóságosabb önközlését jelenti.

Isten semmiképpen sem tartozik nekünk önközlésével

Az eddigiekből az is következik, hogy a teremtménynek szánt isteni önközlést Isten legmagasabb rendű személyes szabadságának tetteként kell felfogni, amely legtitkosabb benső életét tárja fel abszolút szabadon és szeretetben. Ezért a keresztény teológia teljességgel kegyelmi adománynak tekinti az önközlést, vagyis olyasminek, amivel Isten „nem tartozik" egyetlen véges létezőnek sem, és még akkor sem tartozott volna, ha a véges szubjektum történetesen nem zárkózott volna el bűnös módon Isten elől, úgyhogy Isten önközlése nemcsak annyiban kegyelem, amennyiben leküzdése és megbocsátása a teremtmény bűnös elzárkózásának, hanem már azt megelőzően is Isten szabadon kinyilvánított szeretetének minket meg nem illető csodája, azé a szereteté, amelyet maga Isten tesz az emberi egzisztencia megvalósításának belső elvévé és „tárgyává".

Ezért a katolikus teológiai „természetfelettinek" nevezi a kegyelmi isteni önközlést és az Isten közvetlen színelátása által megvalósuló beteljesülést. A „természetfeletti" azt fejezi ki, hogy Isten önközlése a legszabadabban kinyilvánított szeretet tette, még a teremtés által létrehozott véges, szellemi létezővel szemben is. Isten önközlése a már adottnak feltételezett teremtményi szubjektum számára is csoda, annak a szabadon kinyilvánított szeretetnek a csodája, amely a legnyilvánvalóbb, ugyanakkor szükségszerű módon nem vezethető le semmi másból.

A természetfelettiség nem jelent külsődlegességet

Az a tanítás, hogy természetfeletti mind a kegyelem, mind a beteljesülés Isten közvetlen színelátásában, nem azt jelenti, hogy a szellemi teremtmény természetfeletti „felemelése" külsődlegesen és esetlegesen járul hozzá a határtalan transzcendenciájú szellemi szubjektum lényegéhez és alkatához. A transzcendentális tapasztalásból ismert konkrét

létrendben – amelyet a keresztény kinyilatkoztatás értelmez – a szellemi teremtmény már eleve ennek az isteni kinyilatkoztatásnak lehetséges címzettje. Isten eleve azért teremti az ember szellemi lényegét, hogy önmagát közölhesse: azért lesz hatékony Isten teremtő ereje, mert szeretetében önmagát akarja elajándékozni. A konkrét létrendben Isten eleve az önközlés létfeltételeként akarta az emberi transzcendenciát, és ez a transzcendencia csakis az önközlésben találhatja meg igazi beteljesülését. Az egyetlen valóságos létrendben azért létezik a transzcendentális teremtmény üressége, *mert* Isten teljessége alkotja meg ezt az ürességet *avégett, hogy* önmagát közölhesse. Ezt az önközlést azonban nem szabad panteista vagy gnosztikus módon az isteni lényeg természetes szétáradásaként felfogni, hanem a legszabadabban kinyilvánított szeretetnek kell tekinteni, minthogy vissza is tarthatná magát és önmagában is boldog lehetne. Ez a legszabadabban kinyilvánított szeretet önként és jóindulatból hozza létre azt az ürességet, amelyet önként akar megtölteni. Ezért természetfelettinek mondhatjuk és kell is mondanunk a szellemi teremtménynek szánt isteni önközlést, amely már a bűnt megelőzően sem járt neki; ezzel azonban semmiképpen sem vezetünk be dualizmust az osztatlan emberi valóságba. Az emberi létezés konkrét, osztatlan és egyedül valóságos rendjében az ember legbenső valósága az isteni önközlés, legalábbis mint az emberi szabadság legmagasabb rendű és kötelező megvalósításának feltételeként felkínált ajándék. Sőt éppen ez a legbenső és egyedül magától értődő az Isten, a titok, az isteni önközlésben szabadon kinyilvánított szeretet, és azért természetfeletti. A konkrét létrendben ugyanis azáltal önmaga az ember, ami nem ő maga, és mert úgy kapta saját szükségszerű és megmásíthatatlan mivoltát, mint annak előfeltételét és lehetőségi feltételét, ami abszolút, szabad, meg nem követelhető szeretetből lett igazán az övé: Isten a maga önközlésében.

Megjegyzések az egyház tanításáról

Az eddig mondottakat Isten önközléséről igazolják a Szentírásnak és az egyház hivatalos tanításának a következő megállapításai: a megigazult ember valóban Isten gyermekévé lesz; igazi isteni adományként maga Isten Lelke lakozik benne mint templomban; a megigazult ember az isteni természetben részesül; színről színre fogja látni Istent igazi valójában, és nem tükör által, nem hasonlatokban és talányokban; a megigazulás kegyelmében mintegy foglalóként és eleven csíraként, de egé-

szen valóságosan már most is az övé, ami egykor a tulajdona, sőt ő maga lesz, még ha egyelőre rejtve van is előtte.

Az ilyen és hasonló kijelentéseket nem szabad úgy tekinteni, mintha az üdvösség és boldogság állapotának túlzó leírásai volnának. Ellenkezőleg: az Újszövetség üzenetének épp az a lényege, hogy az egyetlen és élő Isten — aki csakugyan *Isten* és nem valamilyen numinózus hatalom — tette megtörte az embert fogva tartó világon belüli fejedelemségek és hatalmasságok varázserejét, és megnyitotta az embert a közvetlen kapcsolatra magával Istennel. Bibliai kifejezéssel: többé nem fejedelemségekkel és hatalmasságokkal, nem istenekkel és angyalokkal, nem a saját eredetünket meghatározó beláthatatlanul sokféle erővel van dolgunk, hanem az egyetlen, élő Istennel, aki mivoltánál fogva messze felülmúl minden mást és aki — mivel más isten nincs már — az egyetlen, akit az „Isten" névvel illethetünk. Eltérően az összes, mégoly félelmetes fejedelemségektől és hatalmasságoktól, Isten közvetlenül jelen van számunkra a nekünk adott Szentlélekben és abban, akit voltaképpeni „Fiának" nevezünk, mert a Fiú kezdettől fogva Istennél van és maga Isten.

A kereszténység mint az ember és Isten — Isten önközlése által megvalósuló — közvetlen kapcsolatának vallása

A kereszténység csak akkor lehet minden más vallástól különböző és minden mást gyökeresen felül is múló viszony Istenhez, ha megvallása az Istennel való közvetlen kapcsolatnak, amelyben Isten az igazi önközlés által valóban Isten marad, aki nem valami numinózus, titokzatos, önmagától különböző adományt, hanem önmagát ajándékozza oda az embernek.

Az a tétel, hogy magával Istennel van dolgunk abszolút közvetlenségében, természetesen azt is előírja, hogy feltétlenül hagyatkozzunk rá a névnélkülire, a megközelíthetetlen világosságra — amelyet mi szükségképpen sötétségnek látunk —, a szent titokra, amely annál inkább titoknak bizonyul, minél inkább megközelít minket. Ez a kijelentés természetesen azt is előírja, hogy úttalanságban végződjék minden út, hogy a megokolhatatlan mélységgel okoljunk meg minden okot, hogy a felfoghatatlanságra való utalásként fogjunk fel minden bizonyítást, hogy sohase gondoljuk: létezik egyszer s mindenkorra megadható kezdőpont, ahonnan kiindulva felvehetünk egy abszolút koordinátarendszert és minden mást beleilleszthetünk. Ez a kijelentés természetesen azt is előírja, hogy nyugodjunk bele és fogadjuk el, hogy a kimondhatatlan szent titokra va-

gyunk bízva, amely annál rejtelmesebb titoknak mutatkozik előttünk, minél inkább közli magát és minél inkább befogadjuk önközlését abban, amit hitnek, reménynek és szeretetnek nevezünk. Ámde mindezek ellenére az is benne van az abszolút isteni önközlés tételében – amely szerint az önközlésben Isten az adományozó és az adomány, valamint az adomány elfogadásának oka –, hogy aki teljesen elengedi magát, azt csak a végtelen szeretet közelsége nyeli el; hogy aki elindul a végtelen úton, az megérkezik és már eleve meg is érkezett; és hogy az abszolút szegénység és a halál – azoknak, akik beleegyeznek és elfogadják egész borzalmát – csak a végtelen élet kezdete.

Ezért már nem egy bizonyos – más egyebek mellett létező – dologról szóló kategoriális közlés az, amit a kegyelemről és Isten közvetlen színelátásáról mondhatunk, hanem annak kijelentése, hogy a név nélküli Isten nekünk adta magát, és ezért oly kijelentés ez, amely csak egészen sajátos transzcendentális értelemben ismétli az „Isten" elnevezést és a szótlan utalást transzcendentális tapasztalatunkra, nevezetesen úgy, hogy most már azt is ki lehet jelenteni: ez a tapasztalat nemcsak elmarad mindig legradikálisabb lehetősége mögött, hanem egyszer utol is éri, sőt, e tapasztalatot, miközben halad e cél felé, már eleve annak a jövendőnek az önközlése hordozza, amelyre mint abszolút módon beteljesült jövőre törekszik ez a mozgás. Ennélfogva a kegyelemről és beteljesüléséről szóló tanítás egyben parancs is, hogy a hitben, a reményben és a szeretetben radikálisan nyíljunk meg Isten kimondhatatlan, elképzelhetetlen és megnevezhetetlen jövőjére mint abszolút megérkezésre, és ne zárkózzunk be mindaddig, amíg nem is lesz már mit elzárnunk, mert már nem is lesz semmi kívül, mivel mi egészen Istenben, Isten pedig egészen bennünk lesz.

3. Az önközlés felajánlása mint „természetfeletti egzisztenciál"

Eddig a tételes keresztény tanításból indultunk ki. Még ha tisztában vagyunk is azzal – amivel majd a következő fejezetben kell foglalkoznunk –, hogy az ember a kinyilatkoztatásnak a tanítóhivatal által megfogalmazott tételes és őhozzá „kívülről", az emberi szó meghallása útján eljutó tanításából létezésének végső és világosan kifejezett igazságát ismeri meg, és hogy létezésének ez az értelmezése nem jön létre magától, csakis egyéni tapasztalatának egyéni értelmezéséből, akkor is az a benyomásunk támadhat, hogy az isteni önközlés tétele – mely szerint az

ember Isten abszolút önközlésének az eseménye — a puszta fogalmiság közegében kívülről szólítja meg az embert, de voltaképpen nem azt állítja explicit, szavakban megfogalmazott formában az ember elé, ami az ő igazi valóját alkotja és aminek megismeri magát létezése mélyén. Ámde mégsem így áll a dolog.

Az isteni önközlés tétele mint ontológiai tétel

Az a tétel, hogy „az ember Isten abszolút önközlésének az eseménye", nem valamiféle dologi objektivitást jelent az „emberben". Ez a tétel nem kategoriális és ontikus, hanem ontológiai tétel, amely a szubjektumot mint szubjektumot teszi szóvá, szubjektivitásának mélységében, tehát transzcendentális tapasztalatának mélységével együtt. A keresztény tanítás, amely az egyházi hitvallásban ölt emberi szavakban kifejezett, fogalmi formát, nem egyszerűen kívülről és csak fogalmilag tudatja az emberrel azt, amit kijelent. Ellenkezőleg, arra a valóságra hivatkozik, amelyről nemcsak szó esik, hanem amely meg is adatik az embernek, és amelyről valóban tudomást is szerez a transzcendentális tapasztalatban. A keresztény tanítás tehát az ember saját önfelfogását mondja ki, amelyet, ha reflektálatlanul is, de mindig kialakít magában.

Az imént felállított tétel megértése végett először is azt kell meggondolni, hogy az alaptételünk legbenső és voltaképpeni értelméről szóló tétel nem olyan kijelentés, amely az embereknek csak erre vagy arra a csoportjára, tehát például csak a megkereszteltekre vagy a megigazultakra érvényes, de pogányokra és bűnösökre nem. Az a tétel, hogy az ember mint szubjektum Isten önközlésének eseménye, kivétel nélkül minden emberre vonatkozik, minden egyes ember egzisztenciáját fejezi ki annak ellenére, hogy ebben a tételben a szellemi teremtmény iránt szabadon kinyilvánított isteni szeretet csodájáról, Isten kegyelmi adományáról van szó, amelyet Isten tetszése szerint oszt szét és amely nem jár nekünk. Ez az egzisztenciál nem fog járni nekünk és ebben az értelemben nem lesz „természetes" attól, hogy konkrét létezésének egzisztenciáljaként *minden* embernek megadatik, és megelőzi mindenki szabadságát, önfelfogását, tapasztalatát. Egy valóság kegyelmi voltának semmi köze sincs ahhoz a kérdéshez, hogy kevés vagy sok embernek adatik-e meg. Hogy Isten önközlése természetfeletti és nem jár nekünk, azzal nincs ellentétben és nem teszi kérdésessé az, hogy az önközlés, legalábbis ajánlat alakjában, *minden egyes* emberhez eljut. Isten szeretete nem lesz

kisebb csoda attól, hogy – legalábbis ajánlatként – mindenkinek megígéri Isten. Sőt, csak abban valósul meg gyökeresen a kegyelem igazi lényege, amit mindenki megkap. Ha az egyik embernek megadnak, a másiktól pedig megtagadnak valamit, ami nem jár neki, akkor ez, lényegénél fogva, éppen azért tartozik minden ember lehetőségei közé, mert az egyiknek megadják, a másiktól pedig, akinek szintén megadhatnák, megtagadják, holott neki is megadhatták volna. Ez az értelmezés tehát csak az egyes embernek nem járó adomány fogalmát ragadja meg, de nem határozza meg az ember lényegét felülmúló természetfelettinek a fogalmát.

Ez tehát akkor is természetfeletti marad, ha lényegét felülmúló beteljesülésként, legalábbis az emberi szabadságnak tett ajánlat alakjában mindenki megkapja, akinek korlátlan transzcendenciájú a lényege. Ebben az értelemben a természetfeletti isteni önközlés eseményének kell tekinteni mindenkit, kivétel nélkül *minden egyes* embert, ha nem is épp abban az értelemben, hogy a neki szánt isteni önközlést szükségképpen el is fogadja szabadon minden egyes ember. Mint ahogy az ember lényege, szellemi személy volta minden egyes szabad szubjektum állandó és elkerülhetetlen adottsága, ám ugyanakkor épp a szabadság feladata is, úgyhogy a szabad szubjektum az igen vagy a nem, a nyugodt és engedelmes elfogadás vagy a szabadságára bízott lényeg elleni tiltakozás módozatában birtokolhatja magát, ugyanígy létezhet az Istennel való abszolút közvetlen kapcsolat Isten önközlésén alapuló egzisztenciálja – melyet Isten szakadatlanul felajánl az embernek – a puszta ajánlat, az elfogadás és az elutasítás módozatában.

Hogy Isten önközlésének léte ilyen viszonyban van az emberi szabadsággal, az nem szünteti meg az önközlésnek mint felkínált önközlésnek tényleges meglétét, mert egy puszta ajánlatot vagy egy szabadon elutasított ajánlatot nem lehet oly közlésnek tekinteni, amely lehetne, de nincs, hanem oly közlésként kell felfogni, amely valóban bekövetkezett, és amellyel mint transzcendentális közléssel elkerülhetetlenül és ténylegesen szembesítve van és lesz is a szabadság.

Az önközlés mint elfogadásának lehetőségi feltétele

Isten önközlését nemcsak adományként kapjuk, hanem benne megkapjuk az adomány elfogadásához szükséges lehetőségi feltételt is, hogy maga Isten legyen az adomány, és elfogadás közben ne változzék át vala-

milyen véges, teremtett adománnyá, amely csak képviseli Istent, de nem maga Isten. Hogy elfogadhassuk Istent és az elfogadás által ne szállítsuk le végességünk szintjére, ahhoz az kell, hogy magán Istenen alapuljon az elfogadás aktusa: Isten önközlésének felajánlása ennyiben szükséges lehetőségi feltétele elfogadásának is.

Hogy az ember magával Istennel találkozhassék, hogy szabadságában megnyílhasson Isten önközlése előtt vagy elzárkózhasson előle, mégpedig úgy, hogy ez a válasz ne szállítsa le Istent az ember szintjére: ahhoz az kell tehát, hogy Isten önközlése elfogadásának előzetes lehetőségi feltételeként mindig adott legyen az emberben, amennyiben olyan szubjektumként kell az embert felfogni, amelyik el tudja fogadni és amelynek ennélfogva kötelessége is elfogadni Isten önközlését. És megfordítva: Isten önközlése személyes elfogadásának lehetőségi feltételeként adott kell hogy legyen minden egyes emberben– bár Isten ennek ellenére sem tartozik vele senkinek –; feltételezve, hogy kivétel nélkül mindenki megkapja Isten személyes elfogadásának lehetőségét, mert Isten egyetemes üdvözítő akarata nemcsak keveseknek szánta és ajánlotta fel a beteljesülést – az isteni önközlés tökéletes befogadását –, hanem valamennyi embernek.

A természetfeletti módon felemelt emberi transzcendentalitás

Ebből következik viszont, hogy mindenkihez eljut az isteni önközlés felajánlása, és így az emberi transzcendencia és transzcendentalitás sajátossága lesz. Akkor pedig az isteni önközlés mint ajánlat, mint az emberi szabadság feladata és mint a szabadság legmagasabb rendű lehetőségének feltétele magán viseli mindazokat a mozzanatokat is, amelyek egyáltalán hozzátartoznak az ember transzcendentális létállapotához.

Az ember transzcendentális létállapotának egyik ilyen mozzanata sem lehet az egyedi, *a posteriori* és kategoriális emberi tapasztalat tárgya, más tapasztalati tárgyak *mellett*. Az ember eredetileg nem tárgyi módon van kapcsolatban ezzel a természetfeletti létállapottal. Az ember transzcendentalitásának természetfeletti létállapota – a felajánlott isteni önközlés által – az ember eredeti és nem tematikus szubjektum voltának módozata. Ha tehát egyáltalán, akkor legfeljebb csak utólagos reflexióval és utólagos fogalomalkotással lehet megfogalmazni és tárgyiasítani ezt a módozatot. Ez a természetfeletti transzcendentalitás éppoly kevéssé feltűnő, éppoly könnyen szem elől téveszthető, elfojtható, kétségbe vonható

és félreérthető, mint minden, ami egyáltalán hozzátartozik az ember transzcendentális szellemiségéhez. Isten előzetes és a szabadságnak felkínált önközlése éppen ezt jelenti: önközlése által olyannyira maga Isten hordozza a szellemnek az abszolút titok felé tartó transzcendentális mozgását a megismerésben és a szabadságban, hogy amire ez a mozgás irányul és ahonnan ered, az nem az örökké távoli, mindig csak aszimptotikusan megközelíthető szent titok, hanem az abszolút közeli és közvetlenül jelenlevő Isten.

A kegyelem tapasztalása és e tapasztalás elrejtettsége

Isten kegyelmi önközlése tehát — mint a transzcendencia módosulata, amelyben abszolút közel van és önmagát közli a transzcendenciát belülről elindító és hordozó szent titok — nem különböztethető meg minden további nélkül, egyszerű egyéni reflexióval és pszichológiai önmegfigyeléssel az emberi transzcendenciának azoktól az alapvető struktúráitól, amelyeket vizsgálódásaink előkészítéseképpen a második fejezetben írtunk le. A természetes szellem abszolút határtalan, a szent titokra irányuló transzcendenciája a megismerésben és a szabadságban már magában véve olyan korlátlansága a szubjektumnak, hogy Isten birtoklása az abszolút önközlésben nem esik kívül e transzcendencia végtelen lehetőségén, jóllehet Isten nem tartozik vele az embernek, és ezért az egyén közönséges önmegfigyelésével mindaddig nem lehet bizonyosan és egyértelműen megkülönböztetni egymástól egyrészt ennek az elvont lehetőségnek transzcendentális tapasztalatát, másrészt e lehetőség Isten önközlése által történő radikális valóra válásának tapasztalatát, amíg tart az elfogadásban vagy elutasításban megnyilvánuló szabadság történelme, és ezért nem jut el ama lehetőség valóra válása arra a végleges beteljesülésre, amelyet Isten közvetlen színelátásának nevezünk.

A transzcendentális tapasztalat kegyelmi módozata fogalmilag éppúgy nem azonos a reflektált transzcendentális tapasztalattal, mint ahogy az öntudat nem azonos a tudás tárgyiasított, tételes ismeretével. Esetünkben különleges, kettős oka van annak, hogy Isten kegyelmi önközlése — transzcendentalitásunk módozataként — reflektálhatatlan és reflektálatlan: egyrészt az önközlés címzettje részéről a szubjektív szellem már természetes határtalansága, másrészt az önmagát közlő Isten részéről az önközlés beteljesületlen állapota, amelyben még nem valósul meg Isten színelátása.

Isten kegyelmi önközlésének transzcendentális tapasztalata vagy – másképpen mondva – a szellemnek mint megismerésnek és szeretetnek a dinamikája és ráirányítottsága Isten közvetlen birtoklására – mely ráirányítottságnál a cél Isten önközlése folytán egyben a mozgás hajtóereje is (amit szokásosan kegyelemnek nevezünk) – csak a következőképpen írható le megfelelően: a kegyelemben részesített szellem már célhoz ért (Isten önközlése folytán), és így halad a cél felé (ami a *visio beatifica*); ennélfogva a közvetlen és tárgyát bizonyossággal megragadó egyéni reflexió lehetetlenségéből nem következtethetünk arra, hogy Isten önközlése teljességgel elérhetetlen a szubjektum és a tudat számára, és hogy azt *csak* egy dogmatikai elmélet követeli meg, amelyet kívülről próbálnak ráerőltetni az emberre. Valódi transzcendentális tapasztalatról van itt szó, amely felhívja magára a figyelmet az ember létezésében és érezteti benne hatását.

Egyelőre csak arra az egyéni tapasztalatra hivatkozhatunk itt, amelyet Isten önközléséről szerzünk és szerezhetünk, s bár ez a tapasztalat nem ismerhető fel *egyértelműen* és teljes bizonyossággal egyéni élményeink között (esetleges kivételektől eltekintve), mégsem mondhatjuk, hogy egyáltalán nem létezik a reflexió számára.

Még az is ráismerhet saját tapasztalatában Isten kegyelmi önközlésének transzcendentális tapasztalatára, aki egyszerű önmegfigyeléssel és eredeti transzcendentális tapasztalatának egyéni tudatosításával nem tudja magában felfedezni vagy egyértelműen és bizonyosan megállapítani Isten önközlésének jelenlétét, feltéve, hogy eljut hozzá transzcendentális tapasztalatának ez a teológiai, dogmatikai értelmezése a kinyilatkoztatás története és a kereszténység által.

Ebből bátorítást és biztatást meríthet, hogy eszerint értelmezze azt, ami a saját tapasztalatában kimondhatatlan, hogy fenntartás nélkül, csorbítatlanul fogadja el a saját homályos tapasztalatában megmutatkozó végtelenséget; egzisztenciális döntésében pedig jogosnak érezheti, hogy bátran és nyugodtan rábízza magát eredeti transzcendentális tapasztalatának és e tapasztalat *a posteriori*, keresztény teológiai értelmezésének előzetes elemeire már nem bontható szintézisére.

Ebben az értelemben nyugodtan kijelenthetjük: ha egyáltalán hajlandó tudomásul venni valaki a szent titokról szerzett transzcendentális tapasztalatát, akkor azt tapasztalja, hogy ez a titok nem csupán a végtelenül távoli horizont, az elutasító és megközelíthetetlen bíró, aki kimondja az ítéletet környezetünkről, embertársainkról és gondolkodásunkról, nem csupán félelmetes idegenség, amely visszaűz minket megszokott hét-

köznapi világunkba, hanem biztonságot nyújtó közelség is, megbocsátó meghittség, maga a haza, az önmagát közlő szeretet, az otthonosság, ahová hazamehetünk és menekülhetünk saját életünk üressége, idegensége és fenyegetettsége elől. Hogy nem magának bocsát meg az ember, hanem bocsánatot nyer, azt éppen az tapasztalja, aki még bűne kilátástalanságában is bizalommal tud a létezése mélyén csendben munkálkodó titokhoz fordulni, aki elengedi magát, mert már bűnösségében sem csak önmagából, csak önmagára támaszkodva akarja megérteni magát, ezt a neki ajándékozott megbocsátást pedig magának Istennek megbocsátó, feloldozó és biztonságot adó szereteteként ismeri meg, annak az Istennek szereteteként, aki *azzal* bocsát meg, hogy önmagát adja neki, mert csak ez lehet immár végleges és felülmúlhatatlan megbocsátás.

Hogy mennyire erős Isten radikális önközlésének és abszolút közelségének transzcendentális tapasztalata, hogy az egyéni élettörténet valamelyik meghatározott pontjához kötődik-e vagy szétszóródik valamilyen jellegtelen hangoltságban; hogy minden egyes embernek mindenki mástól független tapasztalata-e vagy csak azért vallja valaki a magáénak, mert erősebb és szentebb emberek vallási tapasztalatában érzékeli a jelenlétét és így részesedik belőle: mindezek csak másodrangú kérdések.

Itt egyedül a következő tétel fontos nekünk: az egyes ember egyéni tapasztalata és az emberiség kollektív vallási tapasztalata – e kettő részben egységet alkot, részben egymást magyarázza – feljogosít bennünket arra, hogy Isten abszolút, radikális önközlésének eseményeként fogjuk fel az embert ott, ahol – a legkülönbözőbb módokon – határtalanul transzcendens szubjektumnak tapasztalja magát.

Arra a tapasztalatra, amelyre itt hivatkozunk, elsősorban nem akkor tesz szert valaki, amikor tudatosan és szándékosan elhatározza magát valamilyen vallásos ténykedésre – mint amilyen például az imádság, az istentiszteleti cselekedet vagy egy vallási kérdés reflektált, elméleti tanulmányozása –, hanem olyan tapasztalat ez, amelyet már a tudatos vallási cselekedetek és elhatározások előtt megkap mindenki, esetleg egyáltalán nem vallási formában. Ha Isten önközlése transzcendentalitásunknak, melynek szubjektum voltunkat köszönhetjük legradikálisabb módosulása, ha ilyen transzcendentálisan határtalan szubjektumok vagyunk létezésünk leghétköznapibb megnyilvánulásaiban, azokban a profán cselekedeteinkben is, amikor tetszőleges egyedi valóságokkal érintkezünk, akkor az is következik ebből, hogy Isten eredeti tapasztalása önközlésében is annyira általános, annyira nem tételes, annyira „vallástalan" lehet, hogy

ismeretlenül, de valóságosan jelen van mindenütt, ahol egyáltalán megvalósítjuk létezésünket. Ha valaki elméleti vagy gyakorlati megismerő tevékenysége során vagy személyes cselekvése közben létezésének mélységes szakadékába zuhan, amely egyedül alapoz meg mindent, és ha közben van bátorsága magába nézni és lényének mélyén megtalálni legvégső igazságát, akkor azt is tapasztalhatja, hogy ez a mélységes szakadék igazi megbocsátás és menedék, befogadja őt, és igazolásul s bátorításul szolgál ahhoz a hithez, hogy e látszólag oly köznapi tapasztalat legmélyebb értelme és végső igazsága nem más, mint e tapasztalatnak az emberiség nyilvános üdvösség- és kinyilatkoztatástörténelme által nyújtott értelmezése (vagyis e tapasztalatnak a radikális isteni önközlés eseményeként való értelmezése). Ennek a tapasztalatnak is vannak természetesen rendkívüli pillanatai: a halálnak, a szeretet feltétlen érvényességének tapasztalása stb. Ilyenkor ugyanis világosabban észleli az ember, mint máskor, hogy túllépve az egyedin önmaga és Isten szent titka elé kerül, és ehhez csak annyit tesz hozzá a kereszténység végső tanítása Isten önközléséről — ismét csak magyarázatként és értelmezésként —, hogy ilyenkor nem valami elutasító, átfoghatatlan, végtelen messzeséghez érünk, hanem a titokhoz, amely önmagát közli velünk.

Mivel az ember szabadsága még kibontakozóban van; mivel szabadságának helyzetét állandóan meghatározza az is, amit „eredendő bűnnek" nevezünk; mivel reflexiójában sohasem lehet az eddig még teljesen semleges szabadság tiszta lehetőségével dolga, hanem mindig csak olyan szabadsággal, amely maga is szabad cselekvés eredménye; mivel sohasem tudja teljes világossággal megítélni valamilyen módon már eleve megvalósított szabadságát, ezért a transzcendentális tapasztalat eleve többértelmű és emberi reflexióval megfelelően nem tisztázható. Az ember olyan szubjektumnak tapasztalja magát, aki sohasem tudja pontosan, hogy saját szabadságával hogyan fogta fel és alakította szabadságának mozgásterében a bűn által is meghatározott objektivációkat, aki sohasem tudja pontosan, hogy saját eredeti bűnös döntésének látható alakjává tette-e ezeket a tárgyiasulásokat, vagy pedig a bűn legyőzésével együtt járó gyötrő szenvedés ölt-e bennük testet. Egyszersmind olyan szubjektumnak tapasztalja magát, akiben megvalósul Isten abszolút önközlése, aki szabadon mondva igent vagy nemet már eleve válaszolt is Isten önközlésére, ám sohasem tudja megfelelően reflektálva tudatosítani állásfoglalásának tényleges, konkrét mibenlétét. Tehát létezésének ezt az alapkérdését tekintve — amelyre szubjektumként már eleve válaszolt — saját reflexiója számára mindig kétértelmű marad az ember, lévén olyan szubjektum, aki

a kegyelem által felemelt transzcendentális szubjektum voltát a környezetével és embertársaival való *a posteriori*, történelmi, sohasem teljesen tőle függő kapcsolatban, egy másik emberrel való én-te kapcsolatban valósítja meg, amelyben megbonthatatlan egységként valósul meg a történelem és a transzcendencia, s általuk a találkozás Istennel, az aki abszolút Te az ember számára.

4. A szentháromságtan értelmezéséről

Bár lehetséges talán oly tárgyalásmód is, amelyben csak akkor beszélnek a keresztény szentháromságtanról, miután kifejtették a megtestesülés tanát, ennek ellenére megkísérelhetjük már itt is, hogy leszűrjünk valamit az imént elmondottakból a Szentháromság keresztény tanának értelmezésére vonatkozólag.

A fogalmi készlet problémája

Még ha feltétlen tiszteletben tartjuk is a keresztény szentháromságtannak hivatalos egyházi és klasszikus megfogalmazásait, és ha elfogadjuk is magától értődő hittel, amit e formulák ki akarnak fejezni, akkor is el kell ismernünk, hogy a mai ember számára katekizmusszerű megfogalmazásukban szinte felfoghatatlanok a Szentháromságról tett kijelentések és csaknem elkerülhetetlenül félreértésekhez vezetnek. Ha a keresztény katekizmus azt tanítja, hogy az egy Istenben három „személy" van, akiknek egy a természetük, akkor további teológiai magyarázat híján majdnem elkerülhetetlen, hogy ne arra a tartalomra gondoljon a formula hallgatója a „személy" szó hallatán, amelyet e szóval egyébként is össze szokott kapcsolni.

Továbbra is élnek azok a szavak, amelyeket az első századokban használt az egyház egy rendkívül hatékony teológiában és fogalomalkotásban, s e szavak későbbi története nem függ teljesen az egyház autonóm rendelkezésétől, hanem hatással van rá az egyéb emberi szellem-, fogalom- és nyelvtörténet is. Mindenképpen előfordulhat tehát, legalábbis fennáll annak a veszélye, hogy olyan jelentéstartalmat vesz fel egy-egy szó, hogy a régi, önmagukban tökéletesen helyes formulákra való alkalmazásuk hibás, mitologikus, önellentmondásos jelentést csempész ezekbe a formulákba.

Nincs is ebben semmi különös, mert amikor a „hüposztaszisz", „személy", „lényeg", „természet" szavakat alkalmazza a keresztény tan a Szentháromság leírásához, akkor nem magukban véve már tiszta és világos fogalmakat használ, amelyeket azután csak alkalmaznia kell itt tiszta formájukban. Ellenkezőleg: csak hosszú idő alatt és nagy üggyelbajjal sikerült az egyház nyelvében többé-kevésbé elhatárolni egymástól e fogalmakat, és jelentésüket a tulajdonképpeni mondanivaló kifejezésére rögzíteni. A nyelvhasználat rögzítésének története pedig azt mutatja, hogy más lehetőségek is lettek volna az egyház mondanivalójának megközelítő kifejezésére. Amikor mai profán nyelvhasználatunkban egy másik személytől különböző „személyről" beszélünk, akaratlanul is ezt gondoljuk: hogy egyáltalán személy és a többitől különböző lehessen, saját, önmagával rendelkező, önmagát másoktól elválasztó, szabad és tudatos cselekvési központja kell hogy legyen mindegyik személynek, és éppen ez teszi személlyé a személyt. Ámde éppen ezt zárja ki az egyetlen isteni lényeg dogmatikai tana. Az egyetlen lényegből következik, hogy egyetlen a tudat és egyetlen a szabadság is; habár a tudatos és szabad magánálvaló-létnek ezt az egyetlenségét az isteni Szentháromságban ennek ellenére is az a titokzatos hármasság határozza meg, amelyet Istenről vallunk, amikor dadogva az isteni személyek háromságáról beszélünk.

A „pszichológiai szentháromságtan" problémája

Azt is kijelenthetjük, hogy mindent összevetve nem nagyon szerencsések azok a merész spekulációk, amelyekben a keresztény teológia Szent Ágoston óta úgy próbálja elképzelni Isten öntudatként és szeretetként felfogott benső életét, hogy ebből Isten háromszemélyű voltának valamiféle beleérző megértése származzék, annak megértése, hogy milyen lehet Isten benső élete önmagában, függetlenül attól, hogy milyen vonatkozásban van velünk és keresztény egzisztenciánkkal. Ez a „pszichológiai szentháromságtan" – bármilyen zseniális kísérletek történtek is újból és újból a kidolgozására, Szent Ágostontól egészen napjainkig – végeredményben éppen azt nem magyarázza meg, amit meg akar magyarázni: nevezetesen, hogy miért mondja ki magát az Atya az Igében, és miért lehel ki a Logosszal együtt egy tőle különböző Pneumát (Lelket). Mert ennek a magyarázatnak már fel kell tételeznie a magát megismerő és szerető Atyát, és nem engedheti meg, hogy csak a Logosz kimondása és a Pneuma lehelése által legyen megismerő és szerető Atya.

Mindezektől a nehézségektől eltekintve is megmarad a következő probléma: a pszichológiai szentháromságtannak mindenképpen hátránya az, hogy nem aknázza ki ténylegesen a Fiúról és a Szentlélekről mint a nekünk szóló isteni önközlés valóságáról szerzett *üdvtörténeti* tapasztalatot, amely pedig kinyilatkoztatás- és dogmatörténeti kiindulópontja a szentháromságtan kialakulásának, és hogy nem innen próbálja megérteni, voltaképpen mit is jelent az isteni Szentháromság önmagában. A pszichológiai szentháromságtan átsiklik a Szentháromságról szerzett üdvtörténeti tapasztalaton, és helyette már-már gnosztikus színezetű spekulációkba bocsátkozik arról, hogy mi történik Isten belső világában, és ezáltal voltaképpen megfeledkezik arról, hogy Isten arca – amint önközlésében (ha az önközlést így értelmezzük) felénk fordul – felénk fordulásának háromságos voltában éppenséggel magának Istennek *magában valósága*, ha az isteni önközlés által kegyelemben és dicsőségben csakugyan a magában való Isten közli magát velünk.

Az „üdvrendi", üdvtörténeti Szentháromság azonos az immanenssel

Ha viszont megfordítva, azzal az előfeltételezéssel élünk, és radikálisan végig is visszük, hogy az üdvösség- és kinyilatkoztatástörténetben megmutatkozó Szentháromság *az* „immanens" Szentháromság, mivel a teremtménynek szánt isteni önközlésben önmagát adja nekünk Isten a kegyelem és a megtestesülés által, és olyannak mutatkozik, amilyen önmagában, akkor szem előtt tartva az Ó- és Újszövetségben foglalt isteni önkinyilatkoztatás történetének üdvrendi vonatkozását, a következőket mondhatjuk: a kollektív és egyéni üdvtörténetben nem csupán bizonyos, Istent képviselő numinózus hatalmak lépnek velünk közvetlen kapcsolatra, hanem maga az egy Isten jelenik meg, aki abszolút egyszeri, felcserélhetetlen és senki mással nem helyettesíthető mivoltában odajön, ahol mi magunk vagyunk, és ahol befogadhatjuk Őt, magát ezt az Istent.

Amennyiben üdvösségként jön el, és az egyes ember létezésének legbensejében lakozva istenivé tesz, annyiban „szent Pneumának", „Szentléleknek" nevezzük. Amennyiben ugyanez az Isten – ő maga és nem valami képviselője – Jézus Krisztusban van jelen számunkra létezésünk konkrét történelmiségében, annyiban „Logosznak" vagy a Fiúnak nevezzük. Amennyiben ugyanez az Isten, aki eljön hozzánk Lélekként és Logoszként, a kimondhatatlan, a szent titok, aki a Fiúban és a Lélekben való eljövetelének megfoghatatlan alapja és eredete, és mindörökre az is

marad, annyiban az egy Istennek, az Atyának nevezzük. Amennyiben a Szentlélek, a Logosz-Fiú és az Atya esetében egyaránt arról van szó, még pedig a legszigorúbb értelemben, hogy maga Isten van jelen, nem pedig valami más, valami tőle különböző, annyiban a Szentlélekről, a Logosz-Fiúról és az Atyáról egyaránt állíthatjuk a legszigorúbb értelemben, hogy egy és ugyanaz az Isten mind a három az egyetlen isteni természet határtalan teljességében, és egy és ugyanazt az isteni lényeget birtokolja mind a három. Amennyiben a Szentlélek, a Fiú és az Atya nem azonosak mint Isten számunkra való jelenlétének módjai, amennyiben a számunkra való jelenlét módjában igazi és tényleges különbségek vannak, annyiban a számunkra való jelenlétnek ezt a három módját szigorúan meg kell különböztetni. Mindenekelőtt a „mi számunkra" nem ugyanaz az Atya, a Fiú-Logosz és a Szentlélek. De mivel az egy Istennek ezek a számunkra való létmódjai nem tehetik semmissé ugyanennek az egyetlen Istennek valódi önközlését, ezért ugyanezt az egy Istent önmagában és önmagáért is meg kell hogy illesse ugyanennek az egy Istennek a három létmódja.

Ezért az ilyen kijelentések: „Az egy Isten számunkra Atyaként, Fiú-Logoszként és Szentlélekként van jelen", vagy: „Az Atya abszolút önközlésében önmagát adja nekünk a Fiú által a Szentlélekben" szigorúan arról szólnak, hogy milyen Isten *önmagában*. Mert különben nem volnának Isten önközléséről szóló kijelentések. Nem szabad megkettőznünk Isten számunkra való jelenlétének három módját azáltal, hogy ezeknek valami tőlük különböző feltételét posztuláljuk Istenben, úgy, hogy ezektől a létmódoktól különböző pszichológiai szentháromságtant fejtünk ki. Az üdvösség- és kinyilatkoztatástörténet üdvrendi Szentháromságában már az immanens Szentháromságot ismertük meg önmagában. Azáltal, hogy Isten a jelzett módon hármasságában mutatkozik meg előttünk, már megismertük a szent titok önmagában való, immanens hármasságát, mert amikor a szent titok szabadon, kegyelemszerűen, természetfeletti módon felénk fordul, akkor legbenső mivoltát tárja elénk, mert önmagával való abszolút azonossága nem élettelen és üres egyformaság, hanem isteni elevenségként éppen azt tartalmazza önmagában, amivel felénk fordulásának hármasságában találkozunk.

A keresztény szentháromságtan megértésének csupán kiindulópontját akartuk itt jelezni, amely saját belső nehézségei ellenére talán lehetővé teszi azért, hogy jó néhány félreértésnek elejét vegyük e tannal kapcsolatban és pozitív módon megmutassuk: a szentháromságtan nem kifinomult teológiai és spekulatív játék, hanem teljességgel elkerülhetetlen kijelentéseket tartalmaz. Csak a szentháromságtan által lehet gyökeresen

komolyan venni és megszorítások nélkül fenntartani azt az egyszerű tételt – amely magától értődő és ugyanakkor felfoghatatlan is –, hogy maga Isten, aki mindörökre a szent titok marad, aki a transzcendáló emberi létezés megfoghatatlan alapja, nemcsak végtelenül távoli Isten, hanem abszolút közeli Isten is kíván lenni igazi önközlése által, és így adott mind egzisztenciánk szellemi mélységében, mind pedig kézzelfogható történelmünk konkrét valóságában. És ebben már csakugyan benne foglaltatik a szentháromságtan jelentése.

ÖTÖDIK FEJEZET

AZ ÜDVÖSSÉG ÉS A KINYILATKOZTATÁS TÖRTÉNETE

1. Előzetes meggondolások

Az ember istenivé vált transzcendentalitásának egyéni és kollektív történelme van, mivel a történelemben valósítja meg lényegét az ember és csak így tudja szabadon vállalni. Ez a transzcendentalitás — amelyet az istenivé tevő isteni önközlés hordoz, hatalmaz fel és teljesít be — nem egyszerűen van, hanem *történik*. Ezért is mondtuk, hogy az isteni önközlés *eseménye* az ember, azé a szabad, meg nem szolgált és megbocsátó önközlésé, amely Isten és ember abszolút közelségét és közvetlen kapcsolatát eredményezi. És az emberi történelemnek ez az alapja és tárgya, kezdete és végcélja.

A kereszténység nem örökké azonos viszonyokat, tényeket, valóságokat kíván belénk sulykolni, hanem az üdvösség történetéről, Istennek az emberben és az emberrel együtt véghezvitt üdvözítő cselekvéséről ad hírt; egyszersmind (mivel Isten cselekvése az emberre mint szabad szubjektumra irányul) az üdvösség és a kárhozat történetéről, a kinyilatkoztatásnak és emberi értelmezésének történetéről is, úgyhogy egységet alkot az Isten és az ember szabadságán alapuló osztatlan kinyilatkoztatás- és üdvösségtörténet.

A kereszténység azzal az elvi igénnyel lép föl, hogy üdvösség és kinyilatkoztatás minden egyes embernek, igényt tart arra, hogy abszolút érvényű vallás. Azt állítja magáról, hogy üdvösség és kinyilatkoztatás nem csupán bizonyos embercsoportoknak, elmúlt vagy eljövendő történelmi korszakoknak, hanem a történelem végezetéig *mindenkinek*. Ám az abszolút érvényesség igénye nem egyeztethető össze minden további nélkül azzal, hogy a kereszténység egyszersmind történelmi valóságnak is mondja magát. Úgy tetszik, hogy a történelem — meghatározásánál fogva — nem tarthat igényt semmiféle abszolút érvényességre. Ezért felmerül a kérdés, hogy a történelmiség — amelyet maga a kereszténység tüntet fel önmaga egyik lényegi sajátosságaként — hogyan egyeztethető össze az abszolút érvényességre, az egyetemességre támasztott igényével és mindenkihez szóló missziós küldetésével. Csak akkor válik igazán égetővé a

kérdés, hogy miért lehet üdvösség- és kinyilatkoztatástörténet, ha meggondoljuk, hogy végső soron csak akkor beszélhetünk Istenről elfogadhatóan és komolyan vehető értelemben, ha valóban transzcendentális viszonyként fogjuk fel a hozzá való viszonyunkat, márpedig az üdvösség- és kinyilatkoztatástörténet éppen azt tételezi fel, hogy tapasztalatvilágunkban egészen meghatározott térbeli és időbeli helyet foglal el Isten. Tehát azt az ellenvetést lehetne tenni: ami történelmi, az nem lehet Isten, és ami Isten, az nem lehet történelmi. Hiszen ami történelmi, az mindig konkrét, részleges, különálló valami nagyobb összefüggésben. Isten viszont minden valóság őseredeti oka és megmérhetetlen mélysége, aki mindig elrejtőzik a körülhatárolható mögött.

Egyáltalán mi következhet be még üdvösség- és kinyilatkoztatástörténetként, ha Isten már kezdettől fogva mindig és mindenütt közölte magát a maga abszolút valóságában mindannak legbenső magjaként, ami egyáltalán történelem lehetne? Ha már célhoz értünk és a célnál vagyunk, egyáltalán mi következhet még be üdvösség- és kinyilatkoztatástörténetként a történelemben azon kívül, hogy a *visio beatificában* színről színre meglátjuk Istent? Bibliai kifejezéssel: ha már mindenkivel közölte magát Szentlelkében Isten minden ember legbenső lényegeként – mégpedig mindig és mindenütt, akár kívánja az egyes ember, akár nem, akár reflektál rá, akár nem, akár elfogadja, akár nem –, ha már eleve Istennek épp a teremtésben megnyilvánuló önközlése kordozza a teremtés egész történetét, akkor, úgy tetszik, már egyáltalán semmi sem történhet Isten részéről; akkor az egész üdvösség- és kinyilatkoztatástörténet, ahogyan elgondoljuk kategoriális, téridőbeli és konkrét módon, nem lehet más, csak megcsonkítása, mitologikussá változtatása, leszállítása emberi szintre annak, ami eleve adott volt már teljességében. Az a kérdés tehát, hogy egyáltalán létezhet-e és ha igen, milyen értelemben kinyilatkoztatás- és üdvösségtörténet, a kereszténység egyik legnehezebb és leglényegesebb kérdése. (Itt kell megjegyeznünk, hogy az ötödik út itt következő részei a szokásosnál talán jobban megegyeznek A. Darlap fejtegetéseivel, amelyek a J. Feiner–M. Löhrer szerkesztésében megjelent *Mysterium Salutis* című enciklopédia I. kötetének [Einsiedeln 1965.] I. fejezetét alkotják „Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte" címmel. Ezt az eljárást érthetővé teszi, hogy hosszabb ideje nagyon szorosan együtt dolgozunk a teológia területén.)

2. A transzcendentalitás és a transzcendencia történelmi közvetítése

A történelem mint a transzcendencia eseménye

Amidőn hozzáfogunk a kinyilatkoztatás- és üdvösségtörténet problémájának vizsgálatához, a metafizikai antropológiának abból a tételéből indulunk ki, hogy szubjektumként és személyként *oly* módon történelmi lény az ember, hogy transzcendens szubjektum*ként* történelmi, hogy ő maga *történelmi* közvetítés által ismeri meg és valósítja meg szabadon határtalan transzcendentalitású szubjektum voltát. Tehát nem történelmietlenül, mindig egyforma szubjektivitásának pusztán belső tapasztalatában realizálja az ember transzcendentális szubjektum voltát, és nem is történelmietlen, minden egyes időpontban egyaránt lehetséges reflexióval és önmegfigyeléssel ragadja meg. Ha a transzcendentalitás megvalósítása valóban történelmi esemény és ha az ember transzcendentalitása az alapja és a lehetőségi feltétele az igazi történelmiségnek — amelyet nem szabad összetéveszteni a fizikai téridőbeliséggel és fizikai vagy biológiai jelenségek időbeli lefolyásával vagy a szabadság mindig csak részleges cselekedeteinek sorozatával —, akkor csak úgy egyeztethető össze e két tény, hogy a történelem végeredményben épp magának a transzcendentalitásnak a története: és megfordítva, az ember transzcendentalitása nem fogható fel a történelemtől függetlenül létező, átélhető, tapasztalható és reflektáltan megismerhető képességként.

Abból indulunk tehát ki, hogy történelme van magának a transzcendenciának, és ez a történelem mindig a transzcendencia eseménye. Egyrészt ugyanis kijelenthetjük, hogy az újkori tudat, amely radikálisan komolyan veszi a történelmet — mind visszafelé a múlt irányában, mind előre a jövő irányában — semmi esetre sem tudna elfogadni teljességgel történelmietlen transzcendentalitást. Másrészt a mindmáig érvényes, egész, nagy nyugati tradíció szellemében azt kell mondanunk: mihelyt a történelem — a múlt vagy a jövő irányában — nem fogja már fel önmaga transzcendentális mélységét az igazi történelmiség lehetőségi feltételeként, nyomban megvakul. El kell ismernünk, hogy csak valamilyen, a múltra és a jövőre utaló közvetítés által birtokolhatjuk a transzcendenciát, de ugyanígy az is igaz, hogy ebben a történelemben és ebben a történelmi viszonyban csak akkor tapasztalja saját történelmiségét és az igazi történelmet az ember, ha mindig gondol a történelem transzcendentális lehetőségi feltételeire is. Sőt, azt mondjuk: magának a történelemnek

végső lényege épp az emberi transzcendentalitás története. Ez azt is jelenti, hogy éppenséggel nem a történelmen kívül találunk rá az emberi transzcendentalitásra, céljára és eredetére (Woraufhin und Wovonher), mert ha így volna, akkor olyan színjátékká alacsonyodnék le a történelem, amelyben részt kell ugyan vennie az embernek, noha a történelemtől függetlenül és rajta kívül kellene megtalálnia valóságának igazi, örök lényegét. Magának a transzcendenciának van történelme, a történelem pedig, végső és legmélyebb jelentését tekintve, a transzcendencia eseménye. Vonatkozik ez mind az egyes ember egyéni élettörténetére, mind a társadalmi egységek, a népek és az egy emberiség történelmére, és itt feltételezzük már, hogy a történelem eredetét, lefolyását és célját tekintve egységet alkotnak az emberek. Maga az emberiség egysége szintén nem változatlan, az időtől meg nem érintett, merev adottság, hanem ennek is történelme van. Magának a „természetfeletti egzisztenciálnak" is történelme van. Ha transzcendens, szabad szubjektum az ember, ha rá van irányítva a szent titokra, akit Istennek nevezünk, és partnerkapcsolatban áll vele; ha Isten abszolút önközlésének eseménye, és mindez elkerülhetetlenül, kezdettől fogva és mindig jellemző rá; ha viszont ebben a mivoltában — azaz: transzcendenciájában istenivé tett lényként — egyszersmind történelmi lény is, egyénileg és közösségileg egyaránt, akkor ennek a mindig adott, természetfeletti egzisztenciálnak — ami abban áll, hogy az ember rá van irányítva a szent titokra és Isten abszolút önközlésére mint az emberi szabadságnak tett ajánlatra — szintén történelme van mind egyénileg, mind közösségileg, és ez egyben az üdvösség és kinyilatkoztatás története is.

Ezért már *Isten miatt* is történelem az üdvösségtörténet. Már azért is történelmiek minden egyes ember és az egy emberiség emez egyetlen történelmének transzcendentális struktúrái, mivel állandóságuk és elkerülhetetlenségük ellenére Isten szabad, személyes önközlésén alapulnak. Annyiban is Isten szabadsága nyilvánul meg e történelemben, amennyiben kimenetele, jóllehet az emberi szabadság műve, mégis az önmagát odaajándékozó vagy megtagadó isteni szabadság eseménye, a Teremtő és a teremtmény közötti alapviszony értelmében. Mivel ez a történelem az isteni és emberi szabadság történelme, s mivel ezért az abszolút önközlésében saját magát nekünk ajándékozó Isten jelenlétének és a szent titokként mindig magába zárkózó Isten távollétének konkrét dialektikája megy végbe mind az egyéni, mind a kollektív történelemben, ezért ezzel már meg is mondtuk az üdvösség- és kinyilatkoztatástörténelem voltaképpeni mibenlétét. Hogy nemcsak az ember miatt, hanem Isten miatt is törté-

nelmi jellegű az üdvösségtörténet — amely csakugyan magának Istennek egyetlen igazi története, melyben Isten változtathatatlansága és érinthetetlensége épp abban az erejében mutatkozik meg, hogy bele bocsátkozhat az általa, az Örökkévaló által teremtett időbe és történelembe —, az a kereszténységnek abban az alapdogmájában jelenik meg legvilágosabban és válik tapasztalhatóvá, hogy Jézus Krisztusban megtestesült az örök Ige.

Az üdvösségtörténet *az emberi szabadság miatt* is történelem, mivel a teremtmény személyét éppen szabadságában szólítja meg Istennek mint a történelem alapjának személyes önközlése. Ahol az üdvösség történelméről van szó és nem a kárhozatéról, ott a mi tapasztalatunk számára nem különböztethető meg élesen az üdvösség Istenen és emberen alapuló történelme. Istennek az emberre irányuló üdvözítő cselekvése egyúttal mindig üdvösséges tette az embernek is. Kinyilatkoztatás sohasem következhet be másképp, mint a kinyilatkoztatásra hallgató ember hitében. Ennyiben világos, hogy az üdvösség és a kinyilatkoztatás története már eleve Isten, egyszersmind az ember történelmi cselekvésének szintézise, mert az isteni és az emberi üdvösségtörténet nem képzelhető el úgy, hogy részint isteni, részint emberi elem összegeződnék benne. Hiszen Isten az emberi szabadság tettének is alapja, és épp a kegyelemmel és tettéért való elháríthatatlan felelősséggel terheli meg az embert saját tettében. Így az isteni üdvtörténet mindig az emberi üdvtörténetben jelenik meg, a kinyilatkoztatás a hitben, és megfordítva: vagyis abban, amit legsajátabb valójaként él át az ember, és amit ebben a mivoltában transzcendenciájának távoli és egyúttal közeli Istenétől kap ajándékba. Szubjektum voltunk történelmisége miatt, szükségképpen történelmi az emberi transzcendencia — amelyet konkrét meghatározottságában Isten önközlése hoz létre — üdvösségtörténet és kinyilatkoztatástörténet egyidejűleg.

3. Az üdvösség és a kinyilatkoztatás történelme egyenlő terjedelmű az egész világtörténelemmel

Üdvtörténet és világtörténelem

Ma már egyáltalán nem okoz nehézséget a kereszténység józan értelmezésének az, hogy az üdvtörténet együtt halad az egész emberi történelemmel (ami nem azt jelenti, hogy a kettő azonos, mert ebben az osztatlan történelemben jelen van a kárhozat, a bűn, Isten elutasítása is). Aki nem zárkózik el életének végső szabad tettével Isten elől — ez a

szubjektívan valóban terhelő, másra nem hárítható, személyes és szabadon elkövetett bűn —, az az üdvét is megtalálja.

A világtörténelem tehát üdvtörténetet jelent. Ha Isten önmagát kínálja fel, amennyiben abszolút módon közli magát az ember teljességével, akkor ez meghatározásánál fogva az ember üdvössége. Hiszen ebben teljesül be az emberi transzcendencia, amelyben az abszolút Isten felé törekedve túllép önmagán az ember. Ezért az Isten szabadsága által felkínált és az ember szabadsága által elfogadott vagy visszautasított isteni önközlés története az üdvösség vagy a kárhozat története, és csak akkor igazi történelem a szó szigorú értelmében és nem „természettörténet" minden egyéb empirikusan tapasztalható vagy tapasztalt történelem, ha az üdvösség és a kárhozat történetének igazi mozzanata, ha az isteni önközlés elfogadásának vagy elutasításának konkrét, történelmi megvalósulása, jóllehet mindig alá van vetve az egyelőre ismeretlen, de egykor majd megnyilvánuló isteni ítéletnek.

Mivel mind a transzcendencia, mind a történelem hozzátartozik az ember lényegéhez, az üdvösségtörténetnek is két, egymást feltételező mozzanata van: az üdvösségtörténet Isten önközlésének eseménye, amelyet az emberi szabadság vagy elfogad vagy visszautasít, és az isteni önközlésnek ez a látszólag pusztán transzcendens és történelem feletti — mert maradandó és mindig adott — mozzanata éppen ehhez a történelemhez tartozik, és benne következik be. Az önközlés az üdvösségtörténet mozzanata, mivel az önközlés, valamint elfogadásának és visszautasításának szabadsága az ember és az emberiség kézzelfogható, konkrét történelmi valóságában realizálódik, benne jelenik meg. Ebben a jelenségben felfogja, és — jóllehet csak képek és hasonlatok segítségével — bizonyos tudatossággal ki is fejezi ezeket az ember. Ezért az üdvösségtörténelemhez nemcsak az a szó tartozik hozzá, amely Istentől származik és Isten*ről* mond valamit az ő történelmében, nemcsak Isten kegyelmének legtágabb értelemben vett szentségi jelei, valamint e szimbólumok és rítusok, hasonlatok és jelek történelmi változásai, nem csupán a vallási intézmények és e vallási képződmények történelmi változásai, hanem magának az isteni önközlésnek az eseménye is. Mert bár az isteni önközlés eseménye transzcendentális, mindazonáltal éppen *ebben a mivoltában* valódi történelme is van. Mint ahogy a keresztény teológiában a Szentlélek közlése folytán hozzátartozik az egyház lényegéhez, a közvetített kegyelem a szentség lényegéhez, Istennek az emberben véghezvitt belső, hittel megragadható tette az isteni kinyilatkoztatás igéjének teljes lényegéhez, ugyanúgy hozzátartozik az üdvösségtörténelem lényegéhez és valóságá-

hoz az embernek szóló isteni önközlés transzcendentális eseménye, valamint egyrészt az isteni önközlés elfogadásának vagy visszautasításának eredeti, szabad tette (melyet reflexióval sohasem érhetünk teljesen utol, és amelyet sohasem lehet teljes egyértelműséggel megállapítani a történelemben), másrészt az emberi történelem konkrét lefolyása, amelyben az ember szabadon megvalósítja ezt az elfogadást vagy visszautasítást. Nem valami történelem feletti belső világban játszódik ez le — mely belső világ feltételezése csak látszólag volna az ember egzisztenciális értelmezése —, és ez az üdvösségtörténet történelmileg nem is pusztán olyan, hogy amit kézzelfoghatóan tapasztalunk a világban, az már akkor is üdvösségtörténelem, ha nem lép túl állandóan önmagán, a magát közlő szent, isteni titok felé törekedve.

Mivel az emberi létezésnek — legalábbis elvileg — nincs egyetlen olyan történelmileg megfogható mozzanata, amely ne lehetne a transzcendentális megismerés és szabadság tárgyi, konkrét és kézzelfogható valósága, ezért az üdvösségtörténet szükségképpen együtt halad az általános történelemmel. Mindenütt, ahol szabadon csinálnak vagy szenvednek el emberi történelmet, jelen van az üdvösség és a kárhozat története is, tehát nem csupán ott, ahol sajátos vallási formában — szóban, kultuszban vagy vallási intézményekben — valósítják meg. Igaz, a transzcendenciát mindig kíséri valamilyen reflexió — ha mégoly szerény is —, mivel a transzcendentális tapasztalat szükségszerűen tárgyilag közvetített kell hogy legyen. De a transzcendencia tapasztalatának a közvetítése nem kell hogy okvetlenül explicit-vallási legyen, és ezért az üdvösség és a kárhozat története nem korlátozódik a szorosan vett vallás lényegének, illetve elfajulásának történetére, hanem átfogja az emberiség és az egyes ember látszólag merőben profán történetét is, feltéve, hogy e történelem a transzcendentális tapasztalat megvalósításának és történelmi közvetítésének történelme.

Az egyetemes üdvtörténet egyidejűleg a kinyilatkoztatás története is

Az egyetemes üdvtörténet — amely az ember természetfeletti transzcendentalitásának kategoriális közvetítéseként együtt halad a világtörténelemmel — egyúttal a *kinyilatkoztatás* története is, amely ennélfogva egyenlő terjedelmű az egész világ- és üdvösségtörténelemmel. Ez az állítás első hallásra meghökkentő lesz annak a kereszténynek, aki a kinyilatkoztatás történetét szereti Ábrahámnál és Mózesnél, vagyis a bibliai

szövetség történeténél kezdeni, és aki ezenkívül legfeljebb csak valamiféle, a paradicsomban bekövetkezett őskinyilatkoztatást ismer. A kereszténység felszínes értelmezésében az ószövetségi és újszövetségi explicit kinyilatkoztatástörténetet – és annak az Ó- és Újszövetségben való írásbeli lecsapódását – fölöttébb meggondolatlanul azonosítják az általában vett kinyilatkoztatástörténelemmel. Később foglalkoznunk kell majd a speciális keresztény kinyilatkoztatástörténelem sajátos méltóságával és jelentőségével, valamint azzal a kérdéssel, milyen értelemben különül el a keresztény kinyilatkoztatástörténelem az általános természetfeletti kinyilatkoztatástörténelemtől. Ámde először is azt kell leszögezni, hogy nemcsak az üdvtörténet, hanem a voltaképpeni értelemben vett kinyilatkoztatástörténet is jelen van mindenütt, ahol egyéni és kollektív emberi történelem van. Jól figyeljünk: ott is, ahol *egyéni* üdvtörténet és emberi történelem van. Közösségi-történelmi lények lévén, üdvösségünkben és egyéni egzisztenciánkban is kétségtelenül rá vagyunk utalva másokra, mások történelmére és tapasztalatára. De a hit egyéni történetének leegyszerűsítése és végső soron meghamisítása volna, ha azt gondolnánk, hogy ez az egyéni történelem igazán teológiai és egészen gyökeres értelemben nem mozzanata és része a valódi kinyilatkoztatástörténelemnek. De itt elsősorban az a tétel fontos nekünk, hogy a kinyilatkoztatás története egyenlő terjedelmű magával a szabadság világtörténetével.

Először is azt a tételt kell tehát megfontolnunk és megvizsgálnunk, hogy ahol történelem – egyéni, főképpen pedig kollektív emberi történelem – valósul meg, ott mindig megvalósul az üdvösség és a kinyilatkoztatás történelme is, és korántsem csak a világban és a világon keresztül adott úgynevezett „természetes kinyilatkoztatás" történetének értelmében. Kétségtelen, hogy a „természetes kinyilatkoztatásnak" is van története. Ez a vallási és filozófiai – egyéni és kollektív természetű – istenismeret történetében található, még ha ez nem is azonosítható teljesen a szorosan vett természetes kinyilatkoztatás történetével, mivel Isten megismerésének konkrét történelmében kegyelmi és ennélfogva a szó szoros értelmében a kinyilatkoztatáshoz tartozó okok is hatnak és jelen vannak Isten emberi megismerése konkrét történelmének mozzanataiként. De voltaképpen nem a természetes kinyilatkoztatás történetéről van szó, amikor azt mondjuk, van általános kinyilatkoztatástörténelem, amely egyenlő terjedelmű az emberiség és az üdvösség történelmével.

Felfogásunk szerint már eleve a természetfeletti üdvösség és kegyelem Istene munkálkodik akkor, amikor Isten leereszkedik hozzánk szabad elhatározásából, amikor feltétlenül és gyökeresen természetfeletti ke-

gyelmében önközlését ajánlja fel, és ezért semmibe sem foghat bele az ember és sehogy sem próbálhat Isten felé törekedni anélkül, hogy ne segítené már eleve Isten kegyelme. A konkrét történelemben magától értődően megesik, hogy az ember bűnös módon nemet mond Istenre, hogy hamisan, torzan értelmezi Isten és ember viszonyát, és ebben az értelemben a vallástörténelemben előfordul a vallás elfajulása, előfordulnak szörnyűségek, de nincs olyan vallástörténelem, amely csak az ember műve volna, amelyben egyedül az ember hozná létre a vallást, Isten pedig külön szereplő gyanánt azután csatlakoznék a tér és idő egy rögzített pontján az ember cselekvéséhez, mégpedig kizárólag e cselekvés igazolásaként vagy elítéléseként.

A *vallástörténelem* — az emberi egzisztenciálként adott isteni önközlés miatt — eleve az ember természetfeletti, kegyelmi, Istentől is hordozott, az elfogadás vagy visszautasítás alakjában létező, Istentől származó vagy általa lehetővé tett *religiójának*, vallásának (ha még történelmileg nem is beteljesített) lényege vagy torzszülöttje. Az így felfogott emberi történelem, a szellem- és szabadságtörténet, az emberiség (tematikus vagy nem tematikus) üdvtörténete — amely egyenlő terjedelmű a világtörténelemmel — egyúttal a szó szoros értelmében vett természetfeletti *kinyilatkoztatás* története is. Végső alapja Isten természetfeletti, kegyelmi önközlése, és ezt az önközlést szolgálja; a kinyilatkoztatástörténelem tehát egy oly tényállás természetfeletti, szóbeli kinyilatkoztatása, amely kívül esik a pusztán természetes emberi megismerés körén. Ezzel viszont korántsem állítjuk, hogy a transzcendentális, de kegyelmileg felemelt emberi tapasztalat számára hozzáférhetetlen ez a tényállás, és ezért csak olyan emberi tételekkel közölhető, amelyek kívülről származnak és csakis így okozza ezeket Isten.

A tétel megokolása a katolikus dogmatika megállapításaiból

E kinyilatkoztatástörténelem posztulátumát, kívánalmát először is néhány olyan megállapítással okolhatjuk meg, amelyek voltaképpen magától értődőek a katolikus dogmatikában. Azért hivatkozunk rájuk, hogy megmutassuk: felszínes önfelfogásával ellentétben maga a kereszténység is — ha igazi önfelfogásához híven értelmezzük — egy olyan kinyilatkoztatástörténelem pontosan meghatározott, sikeres történelmi reflexiójának és történelmi tudatosulásának, „magához térésének" tekinti magát, amely egyenlő terjedelmű magával a világtörténelemmel.

Keresztény felfogás szerint még az eredendő bűn által meghatározott áldatlan üdvhelyzetű embernek is mindig és mindenütt van igazi lehetősége – amit csak saját bűnével játszhat el –, hogy Isten természetfeletti és kegyelmi önközlésének elfogadása által találkozzék Istennel és megtalálja üdvét. Általános üdvözítő akarata miatt Isten komolyan és hatékonyan akarja, hogy minden ember eljusson arra az üdvösségre, amelyet saját keresztény üdveként fog fel a keresztény. Isten üdvözítő akarata – amelyet Szent Ágoston vagy a kálvinizmus pesszimizmusával ellentétben egyetemesnek mond a katolikus dogmatika – azt jelenti, hogy Isten mindenkinek megígéri az üdvösséget, függetlenül attól, hogy melyik korban és a földnek mely pontján él, s az üdvösség nem úgy értendő itt, hogy az ember valamiképp megmenekül a kárhozattól, hanem a voltaképpeni, keresztény értelemben: Isten abszolút önközlését és abszolút közelségét jelenti, tehát azt is, amit *visio beatificá*nak nevezünk. Az eredendő bűn által meghatározott – úgynevezett infralapszárikus – léthelyzetben is mindenkinek elérhető ez az üdvösség, és csak személyes bűnével játszhatja el valaki.

Ez az üdvösség azonban a szabad személy üdvösségeként, a szabad személy beteljesüléseként válik valóra, tehát éppen akkor, ha csakugyan szabadon – vagyis az üdvössége végett – valósítja meg magát a személy. Az üdvösség sohasem adatik meg a személy háta mögött, szabadságától függetlenül. Az önmagát szabadon megvalósító személy és az üdvösség mint dologi állapot – amelyet merőben objektíven egyedül Isten idéz elő az ember*ben* – egymást kölcsönösen kizáró fogalmak; nem lehet üdvösség az, ami nem a szabadságunk műve. Ha tehát Isten általános és komoly üdvözítő akarata miatt a voltaképpeni ó- és újszövetségi történelmen kívül is van üdvösség, ha mindenfelé valóra válik a világ- és üdvtörténelemben, akkor az üdvtörténet szabadon elfogadott üdvtörténetként valósul meg; ez viszont csak úgy lehetséges, ha tudatosan fogadjuk el. Ennél a tételnél nem szabad eleve feltennünk, hogy csak egyetlen módon lesz igazán és valóságosan tudatossá minden; a kategoriális, szavakkal és fogalmakkal kifejezett, tételes, objektivált tudásban, amelyre általában gondolunk, amikor „tudásról" beszélünk. Az ember mérhetetlenül többet tud magáról, sokkal mélyebben ismeri magát annál, mint amit a tárgyiasított, szavakba foglalt, mondhatni: könyvben lecsapódó tudás tartalmaz. Az önmagunkról való tudás azonosítása a tételes-fogalmi formában tárgyiasított tudással – félreértés. A szóban forgó tényállást a katolicizmus más dogmatikus tételeire hivatkozva is megvilágíthatjuk.

Isten általános üdvözítő akarata miatt nincs joga a kereszténynek, hogy

az Ó- és Újszövetség voltaképpeni üdvtörténetére korlátozza az üdvösség tényleges eseményét: ehhez annak a – az egyházatyáktól napjainkig is érvényes – teológiai axiómának dacára sincs joga, hogy az egyházon kívül nincs üdvösség. Az Ószövetség – mint írott tanúságtétel Isten üdvözítő cselekvéséről – már ismeri Istennek az Ószövetség történetén kívüli üdvözítő cselekvését, már tud Istennek az egész emberiséggel kötött igazi szövetségéről, melynek csupán egyedi, Izrael sajátos történeti tudatába bekerült esete a bibliai szövetség; az Ószövetség már tud jámbor pogányokról, akik kedvesek Isten előtt. Az Újszövetség pedig ismeri Krisztus kegyelmének és Lelkének olyan üdvözítő működését, amely nem esik egybe a Krisztus által történetileg és név szerint felhatalmazott, ismert küldöttek kezdeményezésével, jóllehet ettől a működéstől származik és ezt hordozza Krisztus hivatalos egyháza. De az Újszövetség és a későbbi egyházi tanítás számára magától értődő axióma, hogy csak ott van üdvösség, ahol *hisznek* a voltaképpeni kinyilatkoztató Isten igéjében. Sőt, az egyházi tanítás határozottan – bár nem definíció formájában – elveti azt a nézetet, hogy ehhez a hithez, illetve az ember megigazulásához elégséges volna a pusztán filozófiai megismerés, azaz a pusztán „természetes" kinyilatkoztatás.

Hogy a történelemben mindenütt jelen legyen az üdvösség és vele együtt a hit is, ahhoz az kell tehát, hogy az emberi történelemben mindenütt hasson Isten természetfeletti kinyilatkoztatása, mégpedig úgy, hogy ténylegesen megragadjon mindenkit és a hit által kieszközölje az üdvösséget mindenkiben, aki saját bűne által nem zárkózik el bűnös módon e kinyilatkoztatás elől.

A tétel további, spekulatív-teológiai megokolása

Az egyház hitének közvetlen tételeiből kiinduló fenti gondolatmenetet egy olyan meggondolással támaszthatjuk még alá és mélyíthetjük el, amely inkább a spekulatív teológiába tartozik. Ez a meggondolás egyszersmind azt is megvilágíthatja, hogyan lehet úgy elgondolni azt az általános, ám mégis természetfeletti kinyilatkoztatást és kinyilatkoztatástörténelmet, hogy ezek léte ne mondjon ellent a szellem- és vallástörténet, valamint a profán történelem egyszerű tényeinek, hanem összhangban legyen az ó- és újszövetségi kinyilatkoztatás- és üdvtörténelemmel, amelyre általában gondolni szoktunk, amikor további meghatározások nélkül kinyilatkoztatás- és üdvtörténelemről beszélünk.

Szóltunk már arról, hogy a kereszténység dogmatikus kijelentései szerint Isten önközlése mint az emberi szabadságnak tett ajánlat oly módon „emeli fel" az emberi transzcendenciát, hogy az ember szellemi mozgása – transzcendentális megismerésében és szabadságában – az Istennel való abszolút közvetlen és közeli kapcsolatra, Isten közvetlen birtoklására irányul, ami tökéletesen és véglegesen Isten boldogító színelátásában valósul meg. Annak idején azt is hozzátettük ehhez, hogy ez a valóság az ember transzcendentális tapasztalatának tényе, hogy az Isten önközléséről szóló tétel nem ontikus tétel, amely csupán valamilyen, dolgokra jellemző állapotot mond ki, mely állapot kívül esik az ember személy voltán, tudatán, szubjektivitásán, transzcendentalitásán. Az az ontológiai valóság, amelyet az embernek szóló, mindig és mindenütt jelenlevő isteni önközlés jelent, természetesen nem úgy értendő, mintha ontológiailag adott valóságként úgy volna adva e valóság az embernek, hogy – kivételektől eltekintve – pusztán egyéni önmegfigyeléssel vitathatatlanul bizonyos, reflektált adottsággá változtathatná. Fogalmilag és tárgyilag nem ugyanaz egyrészt az, ami transzcendentálisan tudatos és, ami transzcendentálisan reflektálható, másrészt, ami reflektáltan és bizonyossággal elkülöníthető az emberi transzcendentalitás más mozzanataitól. Más esetekben is nagyon világosan megmutathatjuk, hogy ez a megkülönböztetés nem egyszerűen kibúvó, hanem csakugyan az emberi transzcendentalitás alaptényei közé tartozik.

Ám azt a természetfeletti módon felemelt, reflektálatlan, de mégis valóságosan adott tapasztalatot, hogy az ember rá van irányítva Isten közvetlen közelségére és Őhozzá űzi valami, az úgynevezett természetes kinyilatkoztatással semmiképpen sem azonosítható voltaképpeni kinyilatkoztatásnak kell neveznünk már akkor is, mielőtt történelmileg reflektálttá és tematikussá válnék az emberiség *egész* szellem- és vallástörténetében. Noha ez a transzcendentális tudás – amely mindig és mindenütt jelen van a szellem megvalósításában a megismerés és a szabadság által, de nem megfogalmazottan – különbözik a tételes, szóbeli kinyilatkoztatástól, mégis megilleti az isteni önkinyilatkoztatás állítmánya. A kinyilatkoztatásnak ez a transzcendentális mozzanata transzcendentális tudatunknak a kegyelem általi módosulása, amelyet tartósan Isten idéz elő, ám ez a módosulás tudatunknak mint létünk eredendő megvilágítottságának eredeti, maradandó mozzanata, transzcendentalitásunknak az isteni önközlés által létesített mozzanataként pedig már voltaképpeni kinyilatkoztatás.

A tomista színezetű iskolás teológia úgy fejezi ki ezt a tényállást, hogy

kijelenti: ahol a természetfeletti kegyelem, az isteni Pneuma létszerűen felemeli megismerő tevékenységeinket, ott szükségszerűen és mindig adva van tevékenységeink *a priori* jellegű, természetfeletti formális objektuma is, melyhez azonban mint formális objektumhoz nem juthatunk el semmiféle pusztán természetes megismerő tevékenységgel (bár bizonyos körülmények között eljuthatunk hozzá mint tartalomhoz).

Megismerésünk és szabadságunk *a priori* horizontjának Isten által történő létrehozását a kinyilatkoztatás sajátos, eredendő módjának kell neveznünk, amely ráadásul alapja minden egyéb kinyilatkoztatásnak. Ez így van akkor is, ha mégoly kevéssé tudatosul is tételes fogalmi módon ez a horizont, amelyen belül és amelyre támaszkodva megvalósítjuk kategoriális tárgyisághoz kötött létezésünket.

Egybehangzó keresztény tanítás szerint csak akkor hallhatjuk meg tartalmilag és formailag azt a kinyilatkoztatást, amelyet rendszerint egyszerűen csak *a* kinyilatkoztatásnak nevezünk, tehát az ó- és újszövetségi kinyilatkoztatást, ha hittel, azaz Isten kegyelme által hallgatjuk: ha tehát Isten önközlésének erejében, „a hit világosságában" fogjuk fel, úgyhogy ebben az esetben a kinyilatkoztatott tétel objektív természetfeletti jellegének megfelel a tétel meghallgatásának szubjektív-isteni elve a kinyilatkoztatott tételhez hasonló kiválóságú szubjektumban. Isten csak ott tud magáról beszélni, ahol Ő a szubjektív elve a beszédnek és hivő hallgatásának, mert különben az emberiesség, a végesség, a pusztán emberi szubjektivitás nyomná rá bélyegét Isten valamennyi kijelentésére, eltüntetvén a radikális különbséget Isten és teremtmény között. A mondatok sohasem egyenként, kizárólag önmagukban jelennek meg a tudat *tabula rasa*-ján, üres lapján, hanem mindig függnek az ember transzcendentalitásától, *a priori* megértési horizontjától, egyetemes nyelvi készletétől. Ha tehát az objektív tételt, származzék bár magától Istentől, pusztán emberi szubjektivitás fogadja be anélkül, hogy ezt a szubjektivitást Isten önközlése hordozná, akkor az állítólagos isteni ige emberi szóvá alacsonyodott mielőtt észrevennénk. Csak az istenivé tevő és istenivé tett, *a priori* szubjektivitás horizontjában hallható meg a szóbeli kinyilatkoztatás *a posteriori* és történelmileg létrejövő kijelentése; csak akkor hallhatjuk meg úgy, ahogy hallanunk kell, ha komolyan „Isten igéjének" kell neveznünk, amit hallunk.

A szubjektum *a priori* megvilágítottságát transzcendentalitásában már tudásnak nevezhetjük és kell is neveznünk, még ha ez az *a priori* tudás csak a bennünket érintő egyedi valóságok *a posteriori* anyagán válik is valóra. Ugyanígy már akkor is kinyilatkoztatásnak nevezhetjük és kell is

neveznünk az *a priori*, természetfeletti és istenivé tett transzcendentalitást, mielőtt megvilágítaná a tapasztalat egyedi, *a posteriori* tárgyát magában a történelmi kinyilatkoztatásban.

A természetfeletti módon felemelt transzcendentalitás kategoriális közvetítéséről

Még azt a kérdést kell felvetnünk, vajon ezt a természetfeletti horizontot konkrétan csak azon a sajátosan vallási anyagon tapasztalhatjuk-e, amelyet a szokás szerint voltaképpeni kinyilatkoztatásnak nevezett történeti és körülhatárolt kinyilatkoztatás nyújt? Rendszerint hajlamosak vagyunk igennel válaszolni e kérdésre, azaz nyíltan vagy hallgatólagosan feltételezni, hogy csak akkor lesz a maga számára adottá a természetfeletti transzcendentalitás, ha természetfeletti *a priori* alkatunk valamely sajátosan vallási tárggyal hoz létre szintézist: ha „Istenről" szólunk; ha Isten törvényéről beszélünk; ha határozottan Isten akaratát akarjuk cselekedni; ha tehát valamilyen voltaképpeni szakrális, vallási területen mozgunk. De bármennyire nyilvánvalónak látszik is ez, mégis gyökerestül hamis. Ha ugyanis az *a posteriori* tapasztalat bármely tárgya valóban közvetíti önmagának az emberi transzcendentalitást, akkor az egyetlen helyes álláspont az, hogy a természetfeletti módon felemelt transzcendentalitást is közvetíti magának bármely kategoriális valóság, amelyen és amely által a szubjektum magához tér — feltéve, hogy szabad szubjektum cselekszik transzcendentalitásában. Nem csupán ott van dolgunk Istennel, ahol fogalmaink által valami módon megfogalmazzuk Őt, hanem mindenütt jelen van Isten eredeti, bár meg nem nevezett, nem tételbe foglalt tapasztalata, ahol az ember valóra váltja szubjektivitását, transzcendentalitását. Ennek megfelelően az ember természetfeletti transzcendentalitása is mindenütt közvetíttetik magának — még ha nem tárgyiasítottan és nem tételesen is —, ahol a transzcendentalitás szabad szubjektumaként vállalja magát az ember a megismerésben és a szabadságban.

Feltesszük hát, hogy természetfeletti transzcendentális tapasztalatunknak történelmünk kategoriális anyaga általi kategoriális és szükségképpen történelmi közvetítése nemcsak indítékaink, gondolkodásunk, tapasztalatunk sajátos és megfogalmazottan vallási anyagán megy végbe, hanem mindenütt. Ebben az értelemben a világ közvetít bennünket Istenhez, amennyiben Isten a kegyelemben önmagát közli, és ezért nem ismer a kereszténység semmiféle körülhatárolt, szakrális teret, amelynek

az volna a jellemzője, hogy Isten csak ott van jelen. Még az első pillantásra határozottan profánnak látszó kategoriális tárgyiság is elégséges a természetfeletti módon felemelt tapasztalat közvetítéséhez (ezt a tapasztalatot joggal nevezzük kinyilatkoztatásnak). Ha nem így volna, egyáltalán nem lehetne belátni, miért lehet a megkeresztelt emberben természetfeletti módon felemelt tevékenység egy olyan erkölcsi cselekedet is, amelynek közvetlen és tételes formális objektuma a természetes erkölcs valamely normája. Ez utóbbi viszont minden vitán felül áll, mert a keresztény létfelfogás gyakorlatilag magától értődőnek tartja, hogy az ember egész erkölcsi élete beletartozik a természetfeletti, üdvösséges cselekvés körébe – feltéve az ember természetfeletti, kegyelmi felemeltetését –, a természetes erkölcsi törvény követése pedig nemcsak előfeltétel és külső következmény, hanem – természetfeletti módon felemelve – önmagában is üdvösséges. Kijelenthetjük továbbá, hogy e feltételezés nélkül érthetetlen volna *minden* ember üdvözülésének lehetősége is, márpedig ezt a lehetőséget egész egyértelműen tanítja különböző helyeken a II. vatikáni zsinat (vö. Lumen gentium 16; Gaudium et spes 22; Ad gentes 7; Nostra aetate 1 stb.). Tekintettel az emberi történelem jelenleg ismert térbeli, főképpen pedig időbeli kiterjedésére, nem állíthatjuk komolyan és önkényes feltételezések nélkül, hogy minden ember kapcsolatban állhatott és kellett hogy álljon a konkrét, történeti, szorosan vett szóbeli kinyilatkoztatással, azaz a paradicsomi őskinyilatkoztatás tényleges hagyományával vagy az ó- és újszövetségi, bibliai kinyilatkoztatással, és hogy ilyenformán módja lett volna hinni és így elnyerni az üdvösséget. Ámde hit nélkül nem lehet elnyerni az üdvösséget, hinni pedig képtelenség, ha az ember nem találkozik a magát személyesen kinyilatkoztató Istennel.

Ezért konkrétan csak olyan hitet képzelhetünk el, amely egyszerűen a természetfeletti módon felemelt emberi öntranszcendencia engedelmes elfogadása, az örök élet Istenére való transzcendentális ráirányítottság engedelmes elfogadása, ami mint a tudat *a priori* módosulása feltétlenül Isten közlése. Ez a természetfeletti, transzcendentális tapasztalat – amely már önmagában, a maga módján is kimeríti az isteni kinyilatkoztatás fogalmát és ezért története egyúttal a kinyilatkoztatás története is – történelmi, kategoriális közvetítést igényel. E közvetítésnek azonban nem kell szükségszerűen és mindenütt kifejtenie és tételbe foglalnia a transzcendentális tapasztalatot mint a természetfeletti isteni kinyilatkoztató tevékenység hatását.

4. Az általános-transzcendentális és a különös-kategoriális kinyilatkoztatástörténelem viszonyáról

Az üdvösség és a kinyilatkoztatás története, amely voltaképpen Isten kegyelmi önközlése, együtt halad tehát az általában vett világtörténelemmel, az általában vett szellem- és így vallástörténettel is, és egyenlő terjedelmű velük. Mivel Isten ontológiai, létszerű önközlése miatt az embernek kinyilatkoztatásszerű öntranszcendenciája van, a kinyilatkoztatástörténelem mindenütt jelen van, ahol a transzcendentális tapasztalatnak történelme van, tehát mindenütt az emberi történelemben. Hogy hol és miképpen valósul meg az emberi történelemben az eddig jórészt *a priori* feltételezett kinyilatkoztatás- és üdvösségtörténelem, és hogy miért lehetséges és szükségszerű az általános természetfeletti kinyilatkoztatástörténelem mellett vagy inkább benne a voltaképpeni kinyilatkoztatástörténelemnek nevezett kinyilatkoztatástörténelem: ez két olyan kérdés, amelyre *egy* meggondolás adja meg a választ.

A (természetfeletti) transzcendentális tapasztalat történelmi önértelmezésének szükségszerűsége

A természetfeletti-transzcendentális tapasztalatnak történelme van és nem csupán a történelembe ágyazottan jelenik meg újból és újból, mivel magának az általában vett transzcendentális tapasztalatnak is történelme van, amely azonos az emberiség történelmével és nem pontszerűen fordul elő ebben a történelemben.

Hogy ebből a kiindulásból megérthessük egyrészt a transzcendentális üdvösség- és kinyilatkoztatástörténelem, másrészt a kategoriális, sajátos és hivatalos üdvösségtörténet összefüggését, szükségességét és különbözőségét, mindenekelőtt két dolgot kell fontolóra vennünk: az embernek mint szellemi szubjektumnak kategoriális történelme mindig és mindenütt annak a transzcendentális tapasztalatnak szükségszerű, de történelmi, tárgyiasító önértelmezése, amely az ember lényegének megvalósítását alkotja. Az ember lényegének megvalósulása nem a történelmi élet eseményein kívül megy végbe, hanem magában a történelmi életben. Az ember kategoriális, történelmi önfelfogása nemcsak és még csak nem is elsősorban a voltaképpeni, tételekben megfogalmazott antropológia által valósul meg, hanem az ember egész történelmében, egyéni életét alkotó cselekvésében és szenvedésében, abban, amit egyszerűen a kultúra, a tár-

sadalmi élet, az állam, a művészet, a vallás, a természet feletti külső, technikai és gazdasági uralom történetének nevezünk. Ebben valósul meg az ember történelmi önértelmezése, és nem csupán akkor, amikor a filozófusok elkezdenek antropológiával foglalkozni. A metafizikai vagy teológiai antropológia elméleti reflexiója –, amelyet az ember önfelfogásának és önértelmezésének szoktunk nevezni – szükségszerű, de mégis csak az emberiség össztörténelméhez kötött és viszonylag másodlagos mozzanat. Ezt az önfelfogást igazi történelemben megvalósuló, nem pedig biológiai, determinált fejlődésként kell felfogni. Történelem ez, tehát szabadság, kockázat, remény, ugrás a jövőbe és a kudarc lehetősége. Csak ebben és csak ezen a módon válik valóra az ember transzcendentális tapasztalata, és vele együtt tulajdon lényege, amelyet szubjektumként nem birtokolhat a történelem megvalósulásán kívül. Ezért a transzcendentális tapasztalat történelmi önértelmezése szükségszerű, hozzátartozik magának a transzcendentális tapasztalatnak a létrejöttéhez, bár a kettő nem eleve azonos.

Ha tehát van történelem, amely a transzcendentális tapasztalat szükségszerű, tárgyiasító önértelmezése, akkor a transzcendentális kinyilatkoztatásnak is van kinyilatkoztató történelme, amely az Isten önközlése által létesített eredeti, transzcendentális tapasztalat szükségszerű, történelmi önértelmezése. Isten történelmi önközlését a kinyilatkoztatás történeteként lehet és kell is felfogni. Ez a történelem ugyanis éppen az eredeti, Istent kinyilatkoztató isteni önközlés következménye és tárgyiasulása, annak értelmezése és ezért története is. Kinyilatkoztatástörténelemnek tehát csakis a természetfeletti transzcendentális tapasztalat explicit önértelmezésének történetét nevezhetjük, mely önértelmezés az egyén és az emberiség életében, valamint az ehhez a tapasztalathoz igazodó tételes teológiai antropológiában megy végbe.

A kategoriális és különös kinyilatkoztatás történelmének fogalmáról

A kategoriális kinyilatkoztatás történetét az Istenről szerzett természetfeletti transzcendentális tapasztalat – mint természetfeletti kinyilatkoztatás – nem tételes történelmi közvetítésévé teheti minden, ami az emberi történelemben történik. De a transzcendentális isteni kinyilatkoztatás története szükségképpen, újra meg újra annak a történelemnek bizonyul, amely visszafordíthatatlanul az ember legmagasabb rendű és átfogó önértelmezésére irányul, és így egyre inkább explicit vallási önér-

telmezése lesz az Istenről szerzett természetfeletti, transzcendentális és kinyilatkoztatásszerű tapasztalatnak.

Ebből kiindulva viszont kijelenthetjük: ahol az explicit vallási, kategoriális kinyilatkoztatástörténelem — az isteni önközlés által végbemenő transzcendentális kinyilatkoztatás története — határozottan tudja magáról, hogy megegyezik Isten akaratával és Isten irányítja, és a tárgy által megkívánt módon meg is bizonyosodik e tudás jogosságáról, ott a szó szokásos értelmében vett kinyilatkoztatás történetével állunk szemben. Mindenesetre ez a kinyilatkoztatástörténelem csak az általános, kategoriális kinyilatkoztatástörténelemnek egyik faja, egyik területe, a transzcendentális kinyilatkoztatás szükségszerű önértelmezésének legsikerültebb esete, vagy inkább a két kinyilatkoztatásnak és a kettő egyetlen történelmének — a transzcendentális és kategoriális történelemnek — teljes valóra válása a lényeg egységében és tisztaságában.

Ez azonban természetesen a kategoriális kinyilatkoztatástörténelemnek még mindig olyan fogalma, amely nem esik egyszerűen és egyértelműen egybe az ó- és újszövetségi kinyilatkoztatás történetének fogalmával. Itt még nem tartunk. Mert amit az imént kimondtunk a szűkebb értelemben vett kategoriális kinyilatkoztatástörténelemnek mintegy definíciójaként — és ami ennélfogva egyértelműen alkalmazható az Ó- és Újszövetségre —, az lehet, hogy előfordul az Ó- és Újszövetségen kívül is. Ha azt mondjuk: egy ószövetségi próféta csakugyan megvalósítja ezt a szűkebb értelemben vett kategoriális üdvösségtörténetet Isten általa hirdetett igéjében (mivel állítjuk, hogy ez az üdvtörténet határozottan tudja, hogy Isten akaratával egyezik és Istentől irányított), akkor ezzel még nem válaszoltunk a kérdésre, hogy nem történt-e ilyesmi az ó- és újszövetségi kinyilatkoztatás történetén kívül is.

Ha az Istenről szerzett természetfeletti, transzcendentális tapasztalat szükségképpen történelmileg értelmezi magát — kategoriális kinyilatkoztatástörténelmet hozva létre, amely ennélfogva mindenütt jelen van —, akkor ez az értelmezés sohasem teljesen sikeres, mindig kezdetleges, mindig csak keresi önmagát, és ezért a bűn által meghatározott léthelyzetben mindig keresztezi, elhomályosítja és kétértelművé teszi ezt a kinyilatkoztatástörténelmet az ember bűne.

A szokásos — főképpen pedig teljes — értelemben vett kinyilatkoztatástörténelem tehát ott van jelen, ahol a történelemben bekövetkező transzcendentális isteni önközlés önértelmezése oly sikeresen, oly tisztán és

bizonyosan tudatosul, hogy joggal tartja magát Istentől irányított és vezérelt önértelmezésnek, amelyet maga Isten védett meg minden torzulástól és megmerevedéstől.

Az Ó- és Újszövetségen kívüli igazi kinyilatkoztatástörténelem lehetősége

Nem azt mondjuk, hogy csak az Ó- és Újszövetség hatókörében van meg a kinyilatkoztatásnak ez a teljes tisztasága. Semmi sem szól ellene, viszont sok minden szól mellette, hogy legalábbis az egyéni üdvtörténelemben vannak az egyéni üdv- és kinyilatkoztatástörténelemnek olyan mozzanatai, amelyekben az egyén számára nyilvánvalóvá és bizonyossá válik, hogy Istenről való transzcendentális tapasztalatának önértelmezése Istentől származik és ezért minden tévedéstől mentes.

De az emberiség kollektív történelmében az ó- és újszövetségi üdvtörténeten kívül is lehetnek a kategoriális kinyilatkoztatástörténelemnek olyan rövid szakaszai, amelyekben olykor tisztán van jelen az általános kinyilatkoztatásnak és történetének önreflexiója és reflektált öntudatossága. Ezekből a szakaszokból azonban többnyire hiányzik mozzanataik kitapintható folytonossága. A bűnnek és a vallás elfajulásának történetében folyton keresztezi ezeket a szakaszokat a tételesen vagy nem tételesen mindenütt jelenlevő, eredendő transzcendentális tapasztalat téves, bűnös vagy pusztán emberi értelmezésének története.

Bárhogyan áll is ténylegesen ez a lehetőség, elvileg semmiképpen sem vitatható. Csupán annyit feltételezünk, hogy a kategoriális kinyilatkoztatástörténelmet az Istenről szerzett transzcendentális, kinyilatkoztatásszerű tapasztalat önértelmezésének tekintjük (illetve tekinthetjük), és ahol helyes ez az önértelmezés, ott Isten valóságos üdvözítő akarata miatt úgy kell felfognunk, mint Isten akaratának és irányításának eredményét. Ezt az irányítást nem járulékos és kívülről jövő hatásként, hanem az isteni önközlés immanens erejeként gondoljuk el, amely Isten részéről természetesen szabad, a történelmi emberrel közölve pedig valódi, igazi történelem, melynek konkrét lefolyása nem vezethető le *a priori* semmiféle elvont elvből, hanem a történelmi önértelmezés más fajaihoz hasonlóan ezt is magában a történelemben kell tapasztalatilag megismerni, elszenvedni és vállalni.

A keresztény vallástörténésznek nem kell úgy tekintenie a vallástörténelemnek a kereszténységen, az Ó- és Újszövetségen kívül eső részére, mintha az pusztán az ember vallási ténykedésének története volna vagy

éppenséggel az ember vallásteremtő képességének puszta elfajulása. Egész elfogulatlanul megfigyelheti, leírhatja, elemezheti és faggathatja végső jelentésükről a nem keresztény vallások jelenségeit is, és ha kezdetlegességük, sőt, nemritkán eltorzulásuk ellenére is az ó- és újszövetségi kinyilatkoztatás Istenét látja itt munkálkodni, akkor ezzel egyáltalán nem sérti a kereszténység abszolút igényét. Természetesen tartózkodó, mert van kárhozattörténet is (a kinyilatkoztatás meghiúsításának története), és e felett nem lehet átsiklani az emberiség és a vallási jelenségek történetében. Ha viszont valahol igazi, valódi, természetfeletti kinyilatkoztatástörténelemre bukkan – amely természetesen nem lehet beteljesült, mivel csak Jézus Krisztusban, a Megfeszítettben és Feltámadottban teljesülhet be –, akkor nem kell dogmatikus módon *a priori* ellentmondania neki a kereszténység abszolút igényére hivatkozva, hanem csak arra kell figyelmeztetni, hogy a tárgynak megfelelően művelje a vallástörténelmet, és olyannak lássa az embert, amilyen: vagyis olyan lénynek, akit egyrészt mindig és mindenütt szólít Isten kegyelmi önközlése, és aki másrészt mindig és mindenütt bűnös is; történelmében bűnösként fogadja be, s bűne által mindig el is torzítja Isten kegyelmét. Ez természetesen azt a kérdést veti fel, hogy melyek a megkülönböztetés konkrét kritériumai.

A megkülönböztetés kritériuma: Jézus Krisztus

Csak a világnak szánt isteni önközlés Jézus Krisztusban bekövetkezett felülmúlhatatlan és teljes történelmi önobjektivációja olyan esemény, amely eszkatologikus eseményként elvileg és teljességgel mentes attól, hogy történelmileg eltorzítsák, hogy a kategoriális kinyilatkoztatás és a vallási eltévelyedések további történetében hamisan értelmezzék. (E kijelentés teológiai alapjait a hatodik fejezetben ismertetjük majd.) Ezért Jézus Krisztus – a Megfeszített és Feltámadott – szolgáltat kritériumot ahhoz, hogy a konkrét vallástörténetben megkülönböztessük egymástól Isten transzcendentális tapasztalatának emberi félremagyarázását és helyes értelmezését. Végső soron csak Őrá támaszkodva lehetséges a szellemek megkülönböztetése.

Sőt, mi, keresztények még az ószövetségi kinyilatkoztatástörténet tényleges tartalmát tekintve is csak Krisztus felől nézve tudjuk határozottan megkülönböztetni egyrészt a szó szoros értelmében vett, tiszta kinyilatkoztatástörténelmet, másrészt ennek emberi pótlékait és félremagyará-

zásait. Ha vallástörténészként vagy valláskutatóként megpróbálnánk szabadon és tisztán történeti módon – Jézus Krisztusba vetett hitünktől függetlenül – belehelyezkedni az Ószövetségbe és vallási jelenségeibe, amelyeket a történeti források tanúsítanak, akkor nem volna semmiféle kritériumunk, mellyel meg tudnánk különböztetni egymástól egyrészt az isteni önközlés tiszta, saját lényege által igazolt megnyilvánulását és történelmi objektivációját, másrészt ennek emberi megcsonkítását és eltorzítását; miközben itt is pontosabban meg kellene különböztetni (mely megkülönböztetés megint csak Jézus Krisztusból kiindulva végezhető el) egyrészt azt, ami ebben a kinyilatkoztatástörténelemben Isten transzcendentális tapasztalatának korhoz kötött, egy bizonyos szakaszra jellemző objektivációjaként jogos, bár csak ideiglenes értelmezés volt – amely azonban belső dinamikájánál fogva a Jézusban bekövetkezett teljes kinyilatkoztatásra irányult –, másrészt azt, ami már az akkori, ószövetségi üdvhelyzethez képest is elfajulás volt.

A kinyilatkoztatás hordozóinak feladata

Habár nem kétséges a voltaképpeni kereszténységen kívüli üdvösség- és kinyilatkoztatástörténelem lehetősége és ténye, mindazonáltal az általános kategoriális üdvösség- és kinyilatkoztatástörténelmen kívül – amely az Istenről szerzett természetfeletti transzcendentális tapasztalat önértelmezése – számolni kell a különös, „hivatalos" kinyilatkoztatástörténet lehetőségével, amely már csakugyan azonos az ó- és újszövetségi kinyilatkoztatás történetével. Az ó- és újszövetségi kategoriális kinyilatkoztatástörténelmet úgy lehet és kell is felfogni, mint az embernek szóló transzcendentális isteni önközlés érvényes önértelmezését és emez önközlés általános, kategoriális történetének megfogalmazását, aminek természetesen nem kell mindig és mindenütt szakrálisan történnie. Akiket a hagyományos szóhasználattal az Istentől származó, kinyilatkoztatott üzenet eredeti hordozóinak: *prófétáknak* nevezünk, azok olyan emberek, akiknek szavaiban és tetteiben a természetfeletti transzcendentális tapasztalatnak és történetének önértelmezése valósul meg. Ezek tehát olyasmit foglalnak szóba, ami elvileg mindenütt megvan mindenkiben, így bennünk is, akik nem nevezzük magunkat prófétáknak. Az ember természetfeletti transzcendentalitásának és e transzcendentalitás történetének önértelmezését és történelmi objektivációját nem kell és nem is szabad pusztán emberi, természetes reflexiós és objektivációs folyamatként fel-

fogni. Hiszen annak a valóságnak az önértelmezéséről van szó, amelyet Isten személyes önközlése, tehát maga Isten alkot. Ha ez történelmileg értelmezi magát, akkor maga Isten értelmezi magát a történelemben, ennek az önértelmezésnek az emberi hordozóit pedig a szó szoros értelmében Isten hatalmazza fel. Ez az önértelmezés nem utólagos folyamat, hanem az Isten önközlése által létesített természetfeletti transzcendentalitás lényegi, történelmi mozzanata. Nem statikus valóság ez, sem Isten, sem az ember felől nézve, hanem magának is történelme van az emberiség történetében. Ezért a transzcendetális, isteni önközlés történelmi tárgyiasulása és önértelmezése ugyanannak az abszolút, természetfeletti, isteni üdvözítő akaratnak és természetfeletti gondviselésnek a kormányzása alatt áll, mint az ember konkrét lényét alkotó isteni önközlés, amely legsajátabb történelmébe, e transzcendentális önközlés történelmébe, az üdvösség- és kinyilatkoztatástörténelembe utasítja az embert.

Teológiailag szólva a „hit világossága", amelyet Isten mindenkinek felajánl, ugyanaz, mint az a világosság, amelyben a „próféták" ragadják meg az isteni üzenetet és hirdetik az emberi egzisztencia középpontjából, s ez annál is inkább így van, mivel az üzenetet igazi mivoltában csak a hit világosságában hallhatjuk meg, ez a világosság viszont a maga részéről nem egyéb, mint az embernek az isteni önközlés által létesített isteni szubjektivitása. A prófétai világosság fogalmában természetesen benne van a hit világosságának történelmi-konkrét megnyilvánulása, amely a konkrét történelem és értelmezése által *helyesen* közvetíti Isten transzcendentális tapasztalatát. A próféta – teológiailag helyesen értelmezve – nem más, mint a hivő, aki megfelelően ki tudja fejezni Istenről szerzett transzcendentális tapasztalatát. A prófétában – más hivőktől talán eltérően – úgy jut kifejezésre ez a tapasztalat, hogy mások Istenről szerzett transzcendentális tapasztalatának is helyes és tiszta tárgyiasítása lesz, melynek helyessége és tisztasága fel is ismerhető.

Az imént vázolt különös, kategoriális kinyilatkoztatás és a prófétában végbemenő, másoknak szánt kinyilatkoztatás fogalma természetesen feltételezi, hogy nem lehet kivétel nélkül mindenki az önközlés által megvalósuló transzcendentális isteni kinyilatkoztatás kategoriális és történelmi önértelmezésének prófétikus megfogalmazója, hanem sokan egyes prófétáktól kapják ezt az önértelmezést: nem azért, mintha bennük nem volna meg Isten transzcendentális tapasztalata, hanem mert az ember lényegéhez tartozik, hogy az egyén az emberek egymással való érintkezésének történetében szerez önmagáról emberi és kegyelmi tapasztalatot.

Úgy tesznek szert az emberek igazán sikerült, eleven formát öltő önértelmezésre, hogy erre hivatott személyek, tapasztalataik és önértelmezésük termékenyítő példa, serkentő erő és norma lesz mások számára. Ezzel nem relativizáljuk a prófétát. Mert a tiszta objektivációban történő önértelmezés magának a transzcendentális isteni önközlésnek a története, és ennélfogva nem a tiszta elméletnek pusztán a megismerést érintő története, hanem magának a történelemnek a valósága. Lévén az ember társas lény, az egyén saját önértelmezése – jóllehet belülről fakad és oda tér vissza – konkrétan csak a többi ember önértelmezése által valósulhat meg, úgy, hogy az egyén részesedik a történelmi önértelmezés hagyományában és átveszi azoktól az emberektől, akik a múlttól a jelenen át a jövő felé haladva emberi környezetét alkotják. Az ember már saját profán önfelfogását is csak az emberek közösségében alakítja ki, úgy, hogy átéli a történelmet, amelyet nem csak ő csinál, hogy párbeszédet folytat másokkal, és saját tapasztalatában megismétli mások eredményes önértelmezését. Ezért vallási tapasztalatában is mindig embertárs az ember, mégpedig szubjektivitásának egészen egyszeri mozzanataiban is. Saját vallási egzisztenciánk történelmi önértelmezése sem magányos tevékenység, amelyben csak saját énünk vesz részt, hanem szükségképpen szerepet játszik benne környezetünk, „vallási közösségünk" vallási önértelmezésének történelmi tapasztalata is. E közösségek teremtő erő dolgában egyedülálló tagjainak – épp a prófétáknak – Isten önközlésének erejében sikerül történelmileg különleges módon tárgyiasítani Isten transzcendentális önközlését saját közösségük történelmének anyagán, és így lehetővé tudják tenni e történelmi közösség más tagjainak, hogy történelmileg rátaláljanak saját transzcendentális vallási tapasztalatukra.

Nem okoz igazi nehézséget, hogy ezáltal némiképp elmosódik a határ hivő próféták és „csak" hivők között. Ha figyelembe vesszük, hogy a próféta esetében saját történelmi tettei és szavai szolgálnak annak kritikai megítélésére, illetve igazolására, hogy sikerült-e Isten transzcendentális tapasztalatának történelmi önértelmezése, akkor ismét „abszolút" lesz a különbség próféták és „egyszerű hivők" között. Az önértelmezéshez nem társul minden hivőnél külön ez a kritérium és ez az igazolás; mindenesetre másoknak ezek nem bizonyíthatók, mert nem minden önértelmezést kísér „csoda" (később beszélnünk kell majd még a csodáról mint igazolásról és kritériumról). Ahol Isten természetfeletti transzcendentális tapasztalatának ilyen igazolt és sok más embernek is szóló önértelmezése történik, ott a szokásos és szoros értelemben vett kinyilatkoztatástörténelem eseményével állunk szemben. Ott elégséges folytonosság, oksági

egymásra utalás van ezek között az események között; ott a tárgyukat és mélységüket tekintve korlátozott, egyedi értelmezések egységet alkotnak más értelmezésekkel, és így átfogó, az egyedi értelmezéseket egységbe foglaló megformált egész jön létre.

A sikeres különös kinyilatkoztatástörténelem egyetemességre irányul

Az elmondottak megvilágítják az általános, transzcendentális és kategoriális kinyilatkoztatástörténelem, valamint a különös, helyi jellegű kinyilatkoztatástörténelem sajátosságát, továbbá a kettő összefüggését és különbözőségét. Ezek nem zárják ki, hanem kölcsönösen feltételezik egymást. Az előbbi: az általános — transzcendentális és kategoriális jellegű — kinyilatkoztatástörténelem a különös, helyi jellegű, kategoriális kinyilatkoztatástörténelemben bontakoztatja ki teljes valóját és benne találja meg teljes történelmi tárgyiasulását, amivel nem azt mondjuk, hogy az első kinyilatkoztatástörténelmet figyelmen kívül lehet hagyni, mivel ott van a második. Bár a különös, kategoriális kinyilatkoztatástörténelem — amelyben egy térben vagy időben korlátozott embercsoport számára értelmezi magát a transzcendentális kinyilatkoztatást — csak azért gondolható el, mert bizonyos kultúrákban és bizonyos korokban egyébként is van térben és időben kulturálisan korlátozott emberi önértelmezés, azért elvileg mindenkinek jelent valamit az ember természetfeletti transzcendentalitásának — mint *az* emberi létállapot alapvető mozzanatának — valamennyi helyes értelmezése. Ezért a természetfeletti emberi transzcendencia valamennyi helyes, helyileg vagy időbelileg korlátozott történelmi önértelmezésének olyan belső — habár talán önmaga előtt is rejtve maradó — dinamikája van, ami az egyetemességre irányul, vagyis minden ember egyre adekvátabb vallási önértelmezésének közvetítésére.

Természetesen csak *a posteriori*, magából a történelemből tudhatjuk meg, és nem vezethetjük le *a priori*, hogy a gondviselés szándékának megfelelően valójában mekkora körben fejti ki hatását egy területileg vagy időbelileg korlátozott, de elvileg egyetemes jelentőségű kategoriális kinyilatkoztatástörténelem, s hogy történelmileg mennyire kézzelfogható vagy észrevétlen. Ha az egyes emberek saját vallási önértelmezésükben, „tekintélyként" tisztelik az ebben a különös üdvtörténetben fellépő „prófétákat" és az általuk létrehozott vallási intézményeket, akkor „hivatalos" különös, kategoriális kinyilatkoztatástörténelemről beszélhetünk és kell is beszélnünk.

5. A valóságos kinyilatkoztatástörténelem szerkezetéről

Hogy kicsit jobban megvilágítsuk és történelmileg szemléltessük az eddig elvont fogalmakkal mondottakat, most azt kérdezzük, hogy alkalmasak-e formális fogalmaink, és mennyire, hogy legalább nagy vonásokban szemléltessék a kinyilatkoztatás valóságos történetének szerkezetét. A hivatalos üdvösség- és kinyilatkoztatástörténelmet tartjuk szem előtt, nevezetesen az ószövetségit, amely a Jézus Krisztusban bekövetkezett abszolút kinyilatkoztatás végső előkészülete volt.

Az „őskinyilatkoztatás"

A teremtés és az önközlés által alkotta meg Isten az embert: a teremtés miatt gyökeresen különbözik Istentől, és végtelen távolságra van tőle mint az abszolút szent titoktól, egyszersmind abszolút közel is van hozzá a kegyelemben. Mivel az ember transzcendentális megalkotása, kezdete egyúttal belehelyezése a konkrét történelmiségbe is mint szabadságának előzetes kezdetébe és horizontjába, és mivel e megalkotás logikailag és tárgyilag megelőzi szabad és bűnös önértelmezését (habár talán nem időben és kézzelfoghatóan), ezért beszélhetünk a transzcendentális és kategoriális kinyilatkoztatás paradicsomi kezdetéről, transzcendentális és kategoriális őskinyilatkoztatásról. E fogalomra nézve egyelőre nyitva lehet és kell is hagyni a kérdést, hogy az „őskinyilatkoztatás" világon belüli első hordozói – „Ádám és Éva" – milyen mértékben és hogyan továbbították azt a későbbi nemzedékeknek. Pontosan azt jelenti az őskinyilatkoztatás, hogy amikor valóban emberként, vagyis felelős és szabad szubjektumként létezik az ember, akkor Isten önközlése által ontológiailag már eleve az abszolút közeli Istenre irányult, és ezzel a céllal indult el egyéni és kollektív történelmének mozgása. Megint más kérdés az, hogy milyen mértékben tudatosult és öltött tételes, vallási formát ez a természetfeletti transzcendentalitás: ezt nyugodtan nyitva hagyhatjuk anélkül, hogy emiatt kétségbe kellene vonnunk az őskinyilatkoztatás fogalmának voltaképpeni magvát és értelmét.

Mivel Isten üdvözítő akarata az önközlés felajánlásaként annak ellenére megmarad, hogy bűne által már a kezdet kezdetén kudarcot vallott az ember, és mivel az egységes történetében osztatlan emberiségtől nyeri ki-ki Isten önközlése által megszólított emberi természetét, ezért nyugodtan beszélhetünk a transzcendentális őskinyilatkoztatás továbbadá-

sáról; de egyelőre csak annyiban, amennyiben mindig másoktól és az össztörténelemtől származik az ember, és amennyiben ebben a történelemben és ezen keresztül kapja kegyelmi transzcendentalitását is. Ilyenformán beszélhetünk tehát az őskinyilatkoztatás továbbadásáról, még ha történelem által megy is végbe: nem azért, mert „Ádám" befogadta, hanem mert bűnét eleve körülvette és felülmúlta – Jézus Krisztusra való tekintettel és Őáltala – Isten feltétlen önközlésére irányuló akarata. Hogy a kategoriális őskinyilatkoztatásnak egyáltalán volt-e emberi szavakba foglalt történelmi tradíciója és milyen mértékben, az megint más kérdés, mivel ez a hagyomány elsődlegesen semmiképpen sem a konkrét ember történelmi kezdetéről szóló elbeszélésekben jelenik meg, hanem inkább Isten transzcendentális tapasztalatának az ébrentartásában, valamint abban a tapasztalatban, hogy a bűn határozza meg a történelmi helyzetet. Ez az ébrentartás egyrészt különféle – még eltorzult és politeista – formákat is ölthet, másrészt nem kell valamiféle kifejtett hagyományhoz kapcsolódnia. És mégis alkalmazható itt a kinyilatkoztatás és a kinyilatkoztatott közlés fogalma, mert a transzcendentális kinyilatkoztatásnak, valamint a bűn transzcendentális kinyilatkoztatásának történelmi, mindig tovább is adott tárgyiasulásáról van szó, ezt pedig csak a transzcendentális isteni kinyilatkoztatással való szembesülés teszi lehetővé.

Az emberi történelem kezdetéről szóló beszámolók a „Teremtés könyvének" első fejezeteiben nem foghatók fel sem oly „tudósításként", amelyet kezdettől fogva tovább adtak egymásnak az egymást követő nemzedékek, sem oly „tudósításként", amelyben úgyszólván maga Isten mondaná el az eseményeket az őstörténelem egyik szereplőjeként: a bibliai őstörténelem etiológia, azaz olyan leírás, amelynek szerzője (vagy szerzői) a jelen természetfeletti-transzcendentális tapasztalatából következtet(nek) a kezdetre mint a világ jelenleg tapasztalható állapotának történelmi alapjára. De bármennyire igaz és történelmileg hiteles is e következtetés eredménye, e kikövetkeztetett kezdet ábrázolása oly képzetekkel és kifejezési eszközökkel történik, amelyeket saját jelenükből merítettek a teremtéstörténetek mai formáját kialakító népek és egyének. Mivel a visszaemlékezés által mindig elvégzi valamilyen mértékben és valamilyen formában a történelmi ember ezt a visszakövetkeztetést a múltra, ezért az egyéni etiológia elkerülhetetlenül és mindig függ a környezet és az elődök etiológiájától úgy, hogy vagy átveszi, vagy ellentmond neki; ezért a tétel, hogy az ember etiológiailag ragadja meg kezdetét, nem érvényteleníti azt a tételt, hogy az őskinyilatkoztatás hagyományából ismeri meg azt. Így viszont érthető, hogy a legkülönfélébb formákban léphet fel és

kell is, hogy fellépjen ez a hagyomány, ám ettől még nem lesz rosszalló értelemben vett, *pusztán* fantasztikus mitológia, hanem a transzcendentális kinyilatkoztatás tapasztalatának többé-kevésbé sikeres tárgyiasítása marad a legfurcsább mitologikus képzetek alkalmazása ellenére is. Ha valaki mitologikusnak találja az embernek a maga kezdetétől származó és oda visszatérő önfelfogását, akkor természetesen arra kell még figyelmeztetnünk, hogy voltaképpen nincs fogalom szemlélet nélkül, és hogy még a legelvontabb metafizikai nyelvnek is elkerülhetetlen alkotóeleme a kép, a hasonlat, a képzet: a *conversio ad phantasma* (odafordulás a képzethez), ahogyan Aquinói Szent Tamás mondaná.

Tagolható-e a kinyilatkoztatás egész története?

A vallástörténet szerint a természetfeletti transzcendentális kinyilatkoztatás történelmi értelmezése úgy van az emberre bízva, hogy a különböző földrajzi térségekben és történelmi korokban különféle vallástörténetek jönnek létre; s mintha ezt a sok különböző történetet nem lehetne a kinyilatkoztatás és az üdvösség egyetlen megformált történetévé egyesíteni, amelyben képesek volnánk felismerni valamiféle egységes, világosan kivehető mozgási irányt (legalábbis így gondoljuk első pillantásra, de azért talán mégis elhamarkodottan). Ennek a történetek sokféleségéből álló történelemnek természetesen van valamilyen iránya (Isten felől nézve). A teológus és a keresztény ember szerint e történelem Krisztusra irányul, és legalábbis posztulálhat, megkövetelhet valamiféle irányt, az olyan történelemfilozófus és történész is, aki megengedhetőnek tartja a történelmek sokféleségében valamilyen végső, a világon belül maradva is megfogható, gyanítható vagy a történelem eredményeiből kikövetkeztethető értelem feltételezését.

A sok vallástörténelemből összetevődő egyetlen üdvösség- és kinyilatkoztatástörténelem végső, egységes szerkezete és pontosabban körvonalazható fejlődéstörvénye azonban nem ismerhető fel egykönnyen; a vallástörténészek különféle kísérletei pedig, hogy lényegüket és történelmi lefolyásukat tekintve osztályozzák és rendszerezzék a sok különböző vallást, nem járulnak hozzá jelentékenyen az ószövetségi és a keresztény kinyilatkoztatás előtti kinyilatkoztatástörténelem megértéséhez.

A Szentírástól, kiváltképpen pedig az Ószövetségtől, szintén nem remélhetjük annak a kérdésnek a kulcsát, hogy hogyan kell szerkezetileg tagolni a vallások történetében megvalósuló általános kinyilatkoztatástörténelmet.

Az Ó- és Újszövetség tud arról, hogy akkor is alá van vetve az egész történelem Isten szövetségi akaratának, üdvözítő akaratának, ha a bűn a történelem egyik alkotóeleme; az Újszövetségben pedig szerepel az emberi történelem és a vallástörténelem egyre fokozódó elfajulásának gondolata is. Az Újszövetség kétségtelenül ismeri azt a vallás- és világtörténelmet, amelyre Isten messzesége és haragja, türelme és elnéző irgalma, a bűn és az ítélet nyomja rá bélyegét, amely az eredeti kezdet tisztaságától való további eltávolodásnak, de ugyanakkor e kezdet megmásíthatatlanságának a kora, a sötétségé és a bűné, valamint a Krisztusra való előkészületé, az viszont nem derül ki világosan, hogy ez az előkészület több volt-e — és mennyivel — annál a tapasztalatnál, hogy az ember megváltásra szorul. Ha tudatában vagyunk annak, hogy egymást váltják a nemzedékek, és így bizonyos értelemben mindent elölről kell kezdenie mindegyiknek, akkor az sem világos, hogyan kell érteni ezt az előkészületet.

Így hát bármilyen sok és pontos adatunk van is a nem bibliai vallásokról — ami rítusaikat, társadalmi intézményeiket, elméleteiket, restaurációs és reformációs mozgalmaikat, egymással való küzdelmeiket és egymásra gyakorolt hatásaikat illeti —, a Biblia előtti kinyilatkoztatás és üdvösségtörténelem elvész a csaknem teljesen tagolatlan múlt homályában. A voltaképpeni *kinyilatkoztatás* történetét illetően — minden vallástörténeti tudásunk ellenére is — nagyon tagolatlan ez a régmúlt történelem. Akkor sem tudunk valóban határozott szerkezetet és határvonalakat megállapítani az emberiség történelmében, ha megkíséreljük a történelem filozófiai értelmezését, és a szabadságnak mint az önrendelkezés, a remény, a merészség és a szeretet képességének történelmi kibontakozásában állapítjuk meg a történelem értelmét, vagyis abban, hogy az ember elméletileg és gyakorlatilag birtokba veszi önmagát és környezetét. Ha leszokunk arról, hogy röpke egyéni életünkből próbáljuk megérteni a világtörténelem mozzanatait és határvonalait; ha tehát rádöbbenünk, hogy egy csekély epizód, egy pillanat is évezredekig tarthat a történelemben, akkor még mindig nem tudjuk ugyan tagolni a biblikus kor előtti üdvösség- és kinyilatkoztatástörténelmet, még mindig nem tudjuk megmagyarázni különböző szakaszainak történelmi lefolyását, de egy dolog világossá válik: az egész bibliai kor Ábrahámtól Krisztusig a kezdet, a Krisztus-esemény röpke pillanatává zsugorodik össze, nekünk, keresztényeknek pedig jogunk és kötelességünk, hogy az Ó- és Újszövetség alapján — valamint szem előtt tartva az egész kinyilatkoztatástörténelmet, amely egyenlő terjedelmű az emberiség történelmével — a bibliai törté-

nelmet mint a Krisztus-esemény előtti utolsó pillanatot egységben lássuk magával a Krisztus-eseménnyel.

Természetesen hivatkozni lehet arra, hogy nem kell feltétlenül történelmi kornak tekinteni az emberiség életének a biológiai kialakulásától egészen a legutóbbi évezredekig, vagyis a történelmi tudat, a voltaképpeni hagyomány stb. első megjelenéséig tartó szakaszát, hanem az emberiség még nem történelmi előtörténetének, amelyben tompán vegetált, szaporodott ugyan az emberiség, de voltaképpen még nem ragadta meg történelmi világossággal és szabadon létezését, és nem tette saját tervszerű és felelős cselekvésének tárgyává. A profán történelmet tekintve nyugodtan felfogható így is a dolog.

A teológusnak azonban végül is el kell tekintenie az ilyen meggondolásoktól, bármilyen fontosak is sok tekintetben, és bármekkora teológiai jelentőségük is van esetleg. Teológiailag ezt kell mondanunk — anélkül, hogy meg kellene hazudtolniuk a profán tudományoknak: ahol valóban volt egy abszolút transzcendens lény (aki transzcendenciájában még egyszer kérdéssé teszi biológiai létfeltételei és embertársai által alkotott életterét mint egészet), ott ember volt szabad, önmagával rendelkező, az abszolút titokkal közvetlenül érintkező lényként; ahol pedig ez nincs meg, ott nem volt az, akit filozófiailag, teológiailag és keresztény értelemben „embernek" nevezünk, más tekintetben bármennyire hasonló is lehetett hozzánk ez a lény. Teológiai értelemben tehát ennek az embernek feltétlenül van történelme, amely a szabadság, az üdvösség és a kinyilatkoztatás történelme, azt a kérdést pedig nyitva hagyhatjuk, hogy benne magában milyen mértékben tudatosult ez vallási fogalmakban. Mivel pedig a nyelvben, az emberek együttélésében, a rítusokban stb. tárgyiasul és fejeződik ki kézzelfoghatóan ez a történelem, ezért azoktól a koroktól sem vitatható el a szabadság, az üdvösség és a kinyilatkoztatás történetének mint igazi történelemnek teológiai értelemben vett fogalma, amelyekben sok tekintetben még nagyon történelmietlenül létezett az ember.

Végeredményben tehát lehetetlen teológiailag pontosabban tagolni a Biblia előtti roppant hosszú, igazán történelmi üdvösség- és kinyilatkoztatástörténelmet, és ezért az egész bibliai kinyilatkoztatástörténelem — tehát az egyetlen általunk ismert különös és „hivatalos", kategoriális kinyilatkoztatástörténelem — a Krisztus-esemény előkészítésének és lefolyásának rövid történelmi pillanatává zsugorodik össze. Az úgynevezett bibliai pátriárkák kora vagy olyan kor, melynek képviselői történelmileg nem megközelíthetők és csak annyit fejeznek ki, hogy a bibliai

szövetségtörténelem az általános üdvösség- és kinyilatkoztatástörténelemből ered és meg is őriz vele valamilyen kapcsolatot; hogy tovább kell vinnie annak kegyelmét és az arra nehezedő bűn terhét, hogy eljuttassa azokat egészen Krisztusig; vagy pedig a Mózes előtti pátriárkák kora már ennek a különös és hivatalos üdvtörténelemnek kezdete, Izrael egészen közeli történeti elődeinek kora, nevezetesen akkor, ha a pátriárkák történetének magvát már az Izrael előtörténetéről megőrzött történeti hagyomány alkotja. A voltaképpeni ótestamentumi szövetségtörténelem másfél évezrede Mózessel és a prófétákkal — nagyfokú differenciáltsága és drámai fordulatai ellenére — csak a Krisztusra való legvégső történelmi előkészület röpke pillanata. Számunkra Krisztusnak ez az ószövetségi előtörténete már azért is csupán Krisztus végső és közvetlen előtörténete, mert valóban teológiai és még most is érvényes kijelentés erre vonatkozólag nem lehetséges másképp, legalábbis számunkra most, mint Krisztus felől nézve.

Ez már abból is kiderül, hogy egy ilyen kijelentés ószövetségi szentírási alapja, tartalmát és jelentését tekintve, csak Krisztus felől nézve értelmezhető egyértelműen. Mert ha nem Krisztus felől néznénk, akkor a Szentírásból — keletkezésének hosszú folyamata, tendenciáinak és teológiai elképzeléseinek sokfélesége miatt — legfeljebb csak azt az egységes gondolatot lehetne kivenni, hogy hosszú történelmében az egyetlen élő, ítélő és megkönyörülő Isten partnerének tekinti magát egy nép, amaz Isten partnerének, aki történelmének felfoghatatlan, de mindig közeli Ura, történelmét pedig az előtte ismeretlen, de üdvöt hozó jövőre elvileg nyitott történelemként éli át, amely a jövő, egykor majd eljövendő Istenének tetszésére van bízva.

A Krisztus előtti ószövetségi történelmet nem tartalma teszi a kinyilatkoztatás történetévé (hiszen kategoriálisan semmi sem történik benne, ami ne fordulna elő bármely más nép történelmében), hanem az az értelmezés, amely az Istennel való dialogikus partnerkapcsolat eseményeként és a nyitott jövőre irányulásként fogja fel ezt a történelmet. E két mozzanat nem külsőleges értelmezésként járul e történelemhez, hanem történelmi mozzanatai magának az értelmezett dolognak; ám e történelmet mégis az értelmezés teszi a kinyilatkoztatás történetévé.

Ebből következik, hogy más népeknek is lehetett és volt is ilyen történelme, annál is inkább, mivel Izrael konkrét történelme mindig az igazi vallásosságnak, valamint a bűnnek, az Istentől való elszakadásnak, az eredeti vallásosság legalista megmerevedésének szétválaszthatatlan egyvelege volt. Ha viszont azt mondja valaki: a Szentírás csak ennek a kicsiny

előázsiai népnek a történelmében teszi lehetővé, hogy felismerjük egy különös kinyilatkoztatástörténelem folytonosságát és korszakokra való tagolódását, más népek vallástörténetében pedig nincs erre lehetőségünk ilyen egyértelműen és határozottan, akkor e megállapítással feltétlenül egyetérthetünk. De magának az ószövetségi embernek nem volt lehetősége arra, hogy ugyanúgy értelmezze az ószövetségi különös üdvtörténetet, mint mi, és ugyanúgy elhatárolja egyrészt más különös üdvtörténetektől, másrészt mindattól, ami még történt benne. Az ószövetségi ember elfogulatlanul elismerte, hogy Jahvé más népek történelmének is Ura, és más népeket is üdvözíteni akar.

Ha tehát csak Krisztus felől nézve tudjuk értelmezni az ószövetségi üdvtörténetet — már azért is, mert csak innen nézve érint egyáltalán bennünket különös sajátosságában —, akkor ennek az üdvtörténetnek valóban csak Krisztus közvetlen és legközelebbi előtörténeteként lehet ránk nézve vallási jelentősége, csak így lehet a mi saját kinyilatkoztatástörténelmünk és hagyományunk. Ezzel viszont lényegében csak két szilárd pontot és egy valóban döntő és megállapítható határvonalat kapunk saját kategoriális kinyilatkoztatás- és üdvtörténelmünkben: ez pedig az üdvtörténet *kezdete* és *teljessége* Krisztusban.

Később látni fogjuk majd a krisztológia és a szótériológia eredményei alapján, hogy a Krisztus-esemény határvonala nem olyan választóvonal, amelyet — a végső beteljesülésen kívül — ugyanennyire radikális határvonalak követhetnének az üdvösség és a kinyilatkoztatás történetében.

Befejezésül két dolgot kell még leszögeznünk. Ha az emberiség profán történelmében — roppant hosszúságának megfelelően — csak egészen csekély számú végső határvonalat különböztetünk meg, akkor naptári időszámításunk szerint esetleg néhány évezredig is eltarthat egy ilyen határvonal pillanata, a történelem fordulópontja. Ha a profán történelem kétmillió esztendejében az egyetlen és legdöntőbb határvonalat keressük, akkor ennek pillanata azokra az évezredekre tehető, melyeknek folyamán a természetben oltalmat találó és egyúttal tőle közvetlenül fenyegetett lényből gyors fejlődéssel olyan lénnyé változott az ember, aki önmaga által alkotott és már nem egyszerűen készen talált környezetben él; aki saját beavatkozásainak tárgyává teszi magát, isteniként átélt környezetét pedig racionálisan megtervezett, mítosztalanított munkahelyévé teszi, ahol saját céljait valósítja meg. Napjainkban talán ennek az új kezdetnek a vége felé járunk, és ezzel vége felé közeledik az úgynevezett újkor is, amely azonban — az egész emberi történelem szemszögéből nézve — csupán az egész eddigi kultúrtörténelem vége. Abba a történelmi élet-

térbe lépünk be, amelyet maga az ember nyitott meg. Nyitva hagyhatjuk a kérdést, hogy a természeti létezés első korszaka után mennyi ideig fog tartani az emberi jellegű létezés most kezdődő második korszaka; eldöntetlen maradhat az is, hogy a második korszak valamilyen, ember által okozott katasztrófa kurta pillanata lesz-e, vagy pedig az ismét történelmietlenné vált létezés kora, amelyben az ember valamilyen, konkrétan még el nem képzelhető módon lesz ember a végleg legyőzött természetben. Ebből következik, hogy a Krisztus-eseményt ebbe az időtartamba kell belehelyeznünk, amelyet nyugodtan felfoghatunk az emberi történelem egyetlen pillanataként (még ha pár ezer évig tartott is). Csak ez a két dolog együtt adhatja meg, hogy mi az igazi teológiai jelentése ennek az egyetlen, a múlt és a jövő irányában egyaránt gyökeres határvonalnak.

Csak akkor válik érthetővé Krisztus helye a profán világtörténelemben — és természetesen csak ekkor igazán az ezzel az időtartammal egyenlő terjedelmű vallástörténelemben —, és kerül kapcsolatba ezzel a pár ezer évet felölelő határvonallal, ha viszonylag nagyon rövid átmenetként fogjuk fel azt az egész időtartamot, amelyet az eddigi „történetileg leírható történelemnek" nevezünk. Az emberiség, miután szinte belátahatatlan időn át megmaradt valamilyen jóformán természeti állapotban, ebben a határvonalban magához tér, mégpedig nem csupán a művészet és a filozófia befele forduló reflexiójában, hanem a külső világ felé forduló aktív reflexióban is; egyszersmind ebben a korszakban jut el az emberi történelem az Istenemberhez, Istennel való transzcendentális viszonyának abszolút tárgyiasításához is. Ebben a tárgyiasításban visszavonhatatlanul eggyé lesz az önmagát közlő Isten és az Isten önközlését befogadó ember (éppen Jézus Krisztusban), az egész emberiség kinyilatkoztatás- és üdvtörténelme pedig célhoz ér (anélkül, hogy ezzel az egyéni üdvösség kérdése is eldőlne). Most már nemcsak transzcendentálisan közeledik céljához az ember, hanem kategoriálisan is célba jut az emberi történelem, és elérve ezt a célt, aktívan vezérli magát a végső cél felé, mivel ebben a határvonal-korszakban már adott a történelemben az, amire az emberiség törekszik: az emberiség istenemberi mivolta az egy Istenemberben, Jézus Krisztusban. Tehát a történelmi átmenetnek ugyanarra a pillanatára esik mind a profán történelem egyetlen és végső alapvető határvonala, mind az üdvösség- és kinyilatkoztatástörténelem végső alapvető határvonala, még ha pár ezer évet vesz is igénybe ez a pillanat. Profán és teológiai értelemben egyaránt magához tért tehát az ember — eljutott létezésének titkához —, mégpedig nemcsak a transzcendentalitásban, mint létének kezdetén, hanem történelmében is. Ezért valóban az „idők teljes-

ségének" nevezhetjük ezt a határvonal-korszakot, még ha az üdvtörténelem és a profán történelem szempontjából csak a kezdet kezdeténél tart is az idők teljessége.

6. A kinyilatkoztatás fogalmának összefoglalása

A „természetes" kinyilatkoztatás és Isten voltaképpeni önkinyilatkoztatása

Ha Isten mást, ennélfogva végeset teremt, ha szellemet teremt, amely transzcendenciája miatt végesnek és így az alapjához viszonyítva ismeri meg ezt a mást, az alapot pedig – a mindentől gyökeresen különböző, kimondhatatlan szent titkot – elkülöníti a pusztán végestől, akkor ez már bizonyos közlés önmagáról mint végtelen titokról, és ezt szokás – némiképp félreérthető kifejezéssel – „természetes kinyilatkoztatásnak" nevezni. Ebben a kinyilatkoztatásban azonban Isten ismeretlen marad, mert csak analógiásan ismerjük meg titokként, úgy, hogy tagadással túlmegyünk a végesen, csak közvetett utalásból, nem pedig valamilyen közvetlenül ráirányuló megismerés által, és így a titok nem lesz önmagában is ismertté. Így nem tudhatjuk meg egyértelműen, hogy milyen végső viszonyban van a szellemi teremtménnyel, mert az Istennel való természetes transzcendentális viszonynak ezen a síkján megválaszolatlan marad a kérdés, hogy némán magába zárkózó, a mi végességünktől elérhetetlenül távoli végtelenség kíván-e lenni Isten számunkra vagy teljességgel közel akar-e jönni hozzánk önközlésében, hogy ítélettel vagy megbocsátással válaszol-e arra, hogy lelkiismeretünk mélyén és lelkiismeretünk kategoriális, történelmi tárgyiasulásaiban bűnösen elutasítjuk Őt.

A „természetes kinyilatkoztatáson" kívül – amelyben Isten valójában kérdésként (nem pedig válaszként) van adva – van voltaképpeni isteni kinyilatkoztatás is. Ez utóbbi nem jár egyszerűen együtt az embernek mint transzcendenciának szellemi létével, hanem esemény jellegű, dialogikus természetű, Isten megszólítja benne az embert, tudtul adja neki azt, ami nem olvasható le pusztán abból, hogy az emberi transzcendenciában mindig és mindenütt szükségképpen Istenre utal minden világi valóság, ami azt jelenti, hogy Isten mindig kérdés, az embert pedig folyton faggatja a titok. Feltételezve a világot és a transzcendentális szellemet, a voltaképpeni kinyilatkoztatás azt tárja fel, ami még ismeretlen benne az embernek: Isten belső valóságát és szabad személyes viszonyát a szellemi teremtményhez.

Nem kell itt részletesen tárgyalnunk azt a kérdést, vajon bizonyossággal eldönthetik-e az egyes emberek maguktól is, hogy Isten kimondhatja-e magát ily módon vagy sem. Sem azt, hogy már az ember és transzcendenciája felől nézve is felismerhető-e Isten kegyelmi önközlésének *lehetősége*, hogy az ember képes-e saját énjében Isten lehetséges önközlésének tereként értelmezni transzcendenciáját, vagy pedig azt kell mondanunk, hogy az abszolút titokhoz való viszony lehetőségi feltételeként adott ugyan ez a tér, de össze kell törnie ahhoz, hogy megtölthesse Isten önközlése: oly kérdések ezek, amelyekkel itt nem kell foglalkoznunk. Isten valóban kinyilatkoztatta magát így. És legalábbis ebből tudjuk, hogy önmagában *lehetséges* az Isten önközlése által történő kinyilatkoztatás.

E kinyilatkoztatásnak két oldala van (a transzcendentális és a történelmi), melyek különböznek is egymástól meg össze is tartoznak, de mindkettő szükséges a voltaképpeni kinyilatkoztatáshoz, egymáshoz való viszonyuk pedig bizonyos határokon belül változó lehet.

A kinyilatkoztatás transzcendentális oldala

A történelmi-személyes, szóbeli kinyilatkoztatás először is az ember egyedülálló belső szellemi világát éri el. Isten legsajátabb valóságában szellemi megvilágítottságként közli magát az emberrel, és mint transzcendenciát képessé teszi arra, hogy meghallja és úgy fogadja be hittel, reménnyel és szeretettel Isten személyes önközlését és feltárulkozását, hogy ne fokozza le a véges teremtmény „szintjére", hanem az valóban Isten önközléseként juthasson el az emberhez. Mert maga Isten hordozza a meghallásnak, az önközlés és feltárulkozás befogadásának tényét (s teszi ily módon istenivé az embert).

E kinyilatkoztatásban személyesen magát adja nekünk Isten abszolút és megbocsátó közelségben, úgyhogy Isten nem az abszolút, elutasító messzeség, és nem is az ítélet, habár mindkettő lehetne, hanem ebben a megbocsátó közelségben transzcendentális korlátlanságunk belső beteljesülése. Maga Isten válaszolja meg az abszolút határtalan kérdést abszolút válaszként és beteljesülésként.

Keresztény szóhasználattal megszentelő és megigazulást adó kegyelemnek nevezik, amit most leírtunk: másképpen az ember istenivé tétele és felemelése ez, amelyben nem valami saját magától különböző dolgot, hanem önmagát adja Isten az embernek, és Ő hordozza az adomány elfogadásának aktusát is. Mivel, először, Isten minden korban mindenkinek

felajánlotta — Jézus Krisztusra való tekintettel és Jézus Krisztusra, az Istenemberre irányuló abszolút akaratában — ezt a kegyelmet, amely már felajánlása által hatékony is, és amelyet legalábbis egykor sokan el is fogadnak majd életük egész szabadságtettének végeredményében (mint ahogy remélhetjük, bár bizonyosan nem tudhatjuk); mivel, másodszor, e kegyelem megváltoztatja az emberi tudatot, és — skolasztikus kifejezéssel — új, magasabb rendű, kegyelmi, bár reflektálatlan formális objektumot kölcsönöz neki, vagyis sikerültté teszi az Isten abszolút létére irányuló transzcendenciát; mivel, harmadszor, Isten önközlése által az a hivő bizakodás tölti be legalábbis az emberi szellemiségnek mint végtelen kérdésnek a horizontját, hogy a végtelen kérdésre Isten válaszol is azzal a végtelen felelettel, ami ő maga: ezért e kegyelem által már eleve adva van minden korban az eseményszerű, szabad kegyelem, vagyis Isten önkinyilatkoztatása. A szellemi személy magvában bekövetkező belső, kegyelemszerű isteni önkinyilatkoztatás az egész embernek szól, létezésének *valamennyi* dimenziójában, mert mindegyiknek szervesen be kell épülnie az egész ember osztatlan üdvösségébe. Az ember transzcendens szubjektum volta tehát nem önmagában, a történelmen *kívül* valósul meg, hanem magában a történelem*ben*, amely épp az emberi transzcendencia történelme.

A kinyilatkoztatás kategoriális, történelmi oldala

Isten önkinyilatkoztatása az emberi szellem mélyén a kegyelemtől származó, önmagában reflektálatlan, *a priori* meghatározottság, önmagában még nem tárgyi kijelentés, tudatos, de nem valaminek a tudata. Ámde mindez nem jelenti, hogy önmagában áll fenn ez az *a priori* meghatározottság, és előzetes adottságként csak valamilyen utólagos reflexió tárgya lehet, mely reflexiónak belsőleg semmi köze sem lehet az előzetes kegyelemhez. Ellenkezőleg: Isten számunkra-való-létét, az ember kegyelmileg felemelt hangoltságát, a transzcendentális kinyilatkoztatást — mivel az emberi transzcendentalitásnak mindig történelme van — mindig kategoriálisan közvetíti a világ, mindez az emberi élet történelmi anyagában valósul meg anélkül, hogy ezzel egyszerűen azonos volna. Hogy tehát konkrétan bekövetkezzék ez a természetfeletti hangoltság, főképpen pedig: hogy Isten kegyelmi kinyilatkoztatása a konkrét cselekvés elve lehessen az ember tárgyi, reflektált tudatában és így a társadalmiság dimenziójában is, ahhoz az kell, hogy a tárgyi tudatosságban legyen közve-

títve Isten kegyelmi, nem tárgyi, nem reflektált önkinyilatkoztatása; és itt egyelőre közömbös, hogy határozottan és megfogalmazottan vallási közvetítése-e ez vagy sem.

E közvetítésnek is megvan a maga Isten által irányított történelme, ami nem egyéb, mint a transzcendentális isteni önközlésnek történelmi megvalósulására és közvetítésére irányuló dinamikája, tehát még egyszer Isten kinyilatkoztatása ez a közvetítés is. A transzcendentális isteni kinyilatkoztatás közvetítésének történelme belső mozzanata a kegyelemben való isteni feltárulkozás történelmiségének, mivel e feltárulkozás nemcsak az ember lényege miatt, hanem magától is arra irányul, hogy tárgyiasuljon, lévén e kegyelmi feltárulkozás épp a teremtmény istenivé válásának — mégpedig valamennyi dimenzióját érintő istenivé válásának — elve.

Minden vallás kísérletet tesz arra, hogy történelmileg közvetítse, tudatosítsa és tételes formában fejtse ki az eredeti, reflektálatlan és nem tárgyi kinyilatkoztatást. Minden vallásban vannak az Isten önközlése által Istenre irányuló természetfeletti emberi transzcendencia Isten kegyelme által lehetővé tett közvetítésének és önreflexiójának sikeres egyedi mozzanatai, s e mozzanatok által megteremti Isten a tárgyiság, a konkrét történelmiség dimenziójában is az üdvösség lehetőségét. De mivel Isten egyáltalán eltűrte a bűnt, s ezért a bűn elhomályosítja és lefokozza az emberi élet valamennyi kollektív és társadalmi dimenzióját, ez vonatkozik a történelemre is, amelyben az ember a kegyelmi kinyilatkoztatást próbálja tárgyiasítva értelmezni. Ez az értelmezés csak részben sikerül, bizonytalanná teszi a történelem befejezetlensége, s mindig belekeverednek a tévedés, a bűnös elvakultság tárgyiasításai is, amelyek azután a többi ember vallási helyzetét is meghatározzák.

Ha pedig a kinyilatkoztatás tárgyiasítása az emberi közösség és nem csupán az egyes ember egyéni egzisztenciája szempontjából történik; ha önközlésének dinamikájában maga Isten irányítja úgy a vallási próféták, a kinyilatkoztatás tulajdonképpeni hordozóinak közvetítői, fordítói tevékenységét, hogy ez a fordítás tiszta marad, jóllehet talán csak a transzcendentális kinyilatkoztatás részmozzanatait közvetíti; ha csodák igazolják, hogy a próféták tárgyiasító tevékenysége megőrzi a kinyilatkoztatás tisztaságát és hogy nekünk szól a tárgyiasított kinyilatkoztatás, akkor előttünk áll az, amit nyilvános és hivatalos, sajátos és egyházi kinyilatkoztatásnak és kinyilatkoztatástörténelemnek, illetve egyszerűen „kinyilatkoztatásnak" szokás nevezni. A kinyilatkoztatásnak ez a fajtája nemcsak úgy eseményszerű és történelmi, hogy Isten szabad döntése, és szabad történelmi válaszra szólít fel mindenkit, hanem abban az

értelemben is történelmileg különleges, hogy nem mindenütt következik be ilyen hivatalos, úgyszólván szavatoltan tiszta formában, hanem e kinyilatkoztatásnak külön története van az általános történelmen és az általános vallástörténelmen belül. Jóllehet maga az általános történelem és vallástörténelem is a kinyilatkoztatás történelme, jóllehet a különleges, hivatalos, kézzelfoghatóan szavatolt és tiszta kinyilatkoztatástörténelemnek mindig van közvetlenebb vagy közvetettebb jelentősége az egész emberiség történelmére nézve, mindazonáltal a különleges kinyilatkoztatástörténelem az általános üdvösség- és kinyilatkoztatástörténelem mozzanata, még ha kiemelkedő mozzanata is. Ez semmivel sem meglepőbb – tekintettel a szükségképpen közösségben élő ember igazi történelmiségére –, mint az, hogy egyébként vannak az emberek történelmében kiemelkedő történelmi események, amelyek nem ismétlődnek meg lépten-nyomon.

Az egész kinyilatkoztatás felülmúlhatatlan csúcspontja

Ha a történelem mindig az egyszerinek és megismételhetetlennek történelme is, akkor az általános történelem mindig tartalmaz különleges történelmet is, ez pedig ennek ellenére az egész és általános történelem mozzanata lesz. Mivel az Isten kegyelmi önközlésére irányuló reflexió történelmisége miatt ennek a kinyilatkoztatásnak az általános történelmen belül körülhatárolt történelme van, ezért a kinyilatkoztatás története akkor jut el abszolút csúcspontjára, amikor Isten emberré levésében az *unio hypostatica* által felülmúlhatatlan csúcspontját éri el a szellemi teremtményi valóságnak szánt isteni önközlés Jézus számára és ezzel valamennyiünk számára. Ámde éppen ez történik a Logosz emberré levésében, mert itt teljesen eggyé lett a kimondott és közölt valóság, maga Isten, a kijelentés módja, vagyis Krisztus emberi valósága életében és végérvényességében, valamint a közlés befogadója, Jézus mint kegyelemben részesített és Istent színről színre látó ember. Jézusban tetőpontját érte el, voltaképpeni kinyilatkoztatássá lett az embernek szóló kegyelmi, isteni önközlés, valamint ennek kategoriális önértelmezése a kézzelfogható valóság és a társadalmiság dimenziójában. Így viszont a Krisztus-esemény lesz az egyetlen, általunk valóban megfogható határvonal az általános üdvösség- és kinyilatkoztatástörténelemben, továbbá ez lesz az egyetlen kritérium ahhoz, hogy meg tudjuk különböztetni a sajátos, hivatalos kinyilatkoztatástörténelmet a Krisztus előtti általános kinyilatkoztatástörténelmen belül.

HATODIK FEJEZET

JÉZUS KRISZTUS

Most térünk rá arra, ami a kereszténységet kereszténységgé teszi: Jézus Krisztusra. Eddigi fejtegetéseinkből már kiderül, hogy van „anonim kereszténység" is. Katolikus hitfelfogás szerint – amint ez világosan kifejeződött a II. vatikáni zsinaton is – nem kétséges, hogy lehet Isten kegyelmében élő, megigazult ember az is, aki nincs semmiféle konkrét történelmi kapcsolatban a kereszténység voltaképpeni igehirdetésével. Az ilyen megigazult emberben nemcsak ajánlatként, létének egzisztenciáljaként van meg Isten természetfeletti, kegyelmi önközlése, hanem el is fogadta ezt az ajánlatot és vele együtt annak lényegét is, amit a kereszténység kíván közvetíteni neki: üdvösségét a kegyelemben, ami objektíven tekintve Jézus Krisztus kegyelme. Mivel a transzcendentális isteni önközlés mint az emberi szabadságnak tett ajánlat egyrészt minden embernek egzisztenciálja, másrészt a világnak szóló isteni önközlés mozzanata, amely Jézus Krisztusban éri el célját és csúcspontját, ezért feltétlenül beszélhetünk „anonim kereszténységről". Ámde ennek ellenére úgy áll a dolog, hogy az embernek szóló osztatlan – Krisztusban történő és Krisztusra irányuló – isteni önközlés teljes történelmiségének dimenzióját tekintve csak az keresztény – e transzcendentális isteni önközlés reflektált történelmiségének dimenziójában is –, aki a hitben és a keresztségben határozottan vallja, hogy Jézus a Krisztus.

Ezért fejtegetéseink jelen, hatodik fejezete a kereszténység összetéveszthetetlenül keresztény lényegébe vezet be. Módszerüket tekintve nagyon nehezek ezek a meggondolások, mivel tárgyuknál fogva és éppen eddigi eredményeinkből következőleg a keresztény teológia két gyökeresen ellentétes és mégis szoros egységet alkotó mozzanata találkozik bennük: egyrészt az esszenciális, egzisztenciális-ontológiai, transzcendentális teológia, amelynek fel kell vázolnia az Istenember általános ontológiai és antropológiai *a priori* elméletét, és így meg kell alkotnia annak lehetőségi feltételeit, hogy a Jézusról mint Krisztusról szóló történeti üzenet igazán meghallható, a meghallás szükségessége pedig felismerhető legyen, másrészt annak közönséges, történeti tanúsítása, hogy ami Jézusban, halálában és feltámadásában bekövetkezett, az egyszeri, feloldhatatlanul történelmi konkrét mivoltában a keresztény ember egzisztenciájá-

nak alapját és üdvösségének eseményét alkotja, úgyhogy a leginkább történelmi a leginkább lényegi itt.

Amikor azt mondjuk: a transzcendentális teológiában is ki kell dolgozni – legalábbis ma – az istenemberi lét *a priori* elméletét, akkor ez természetesen nem azt jelenti, hogy időben és történelmileg az Istenemberrel való tényleges találkozás előtt is létrejöhetne ez az a priori elmélet. Csak egy olyan valóság lehetőségi feltételeire reflektálunk, amelyet már ismerünk. Ez viszont nem teszi feleslegessé a reflexiót, mert általa világosabb és tudatosabb ismeretet szerzünk arról, hogy miféle valósággal találkoztunk, továbbá a reflexió újból igazolja azt az intellektuális meggyőződésünket, hogy olyannak ismertük meg a valóságot, amilyen.

Különböző gondolatmeneteken megyünk itt végig, amelyek más-más szempontból próbálják megvilágítani a Jézus Krisztusról szóló keresztény tanítás osztatlan egészét. Az egyes gondolatmenetek – részint – elkerülhetetlenül keresztezik egymást, de nagyon eltérő kiindulásokból is mind az egyetlen Krisztus-valóságot veszik célba. Nem kerüljük tehát az ismétléseket, amelyek – bár erősen igénybe veszik az olvasó türelmét – mindig új megvilágításban fejezik ki a krisztológia egészét.

Erre vonatkozólag hadd jegyezzük még meg a következőket: a Krisztus-hit igazolásának alapvető és döntő feltétele természetesen a találkozás a názáreti Jézus történeti személyével, a kiindulás tehát az úgynevezett krisztológiai „aszcendenciaelmélet", amely a „felemelkedés" gondolatára épül. Ezért az ilyen kifejezések: „Isten emberré levése", „az örök Logosz megtestesülése", nem kiinduló-, hanem végpontját alkotják a krisztológiai megfontolásoknak. De nem szabad megfeledkezni az aszcendenciaelmélet egyoldalúságáról sem. Ha valaki ténylegesen találkozott Jézussal mint a Krisztussal, akkor van jelentősége és ereje az istenemberség fogalmának, annak a gondolatnak is, hogy Isten belép a mi történelmünkbe, tehát a krisztológiai deszcendenciaelméletnek is, amely a „leszállás" gondolatán alapul. Elfogulatlanul eleve elismerjük tehát, hogy a következőkben keveredik majd az aszcendencia- és a deszcendenciaelmélet, s ez nem is feltétlenül hátrány, hanem arra szolgál, hogy egymást világítsa meg a két módszer és nézőpont.

1. A krisztológia a fejlődésre épülő világszemléletben

A témaválasztás indoklása és megvilágítása

Elvileg itt először is az ember transzcendentális lehetőségével foglalkozunk, hogy egyáltalán meghallhat-e olyasmit, mint amilyen az egy Istenemberről szóló üzenet. Itt tehát elsősorban transzcendentális krisztológiáról vagy az ember ama transzcendentális lehetőségéről van szó, hogy egyáltalán komolyan veheti-e az Istenember kérdését.

De a figyelő, kérdező szubjektumban történelmileg konkrét alakot ölt ez a voltaképpen transzcendentálisan felvetett kérdés, és ezt a konkrét jelleget a fejlődéstörténetre épülő világszemlélet léthelyzetének nevezzük (miközben természetesen tudatában vagyunk, hogy ez nagyon durva jellemzés). Így hát ezen a kereten belül kell választ adnunk voltaképpeni transzcendentális kérdésünkre: melyek a lehetőségi feltételei annak, hogy meghallhassuk a testünkben megjelenő Istenről szóló üzenetet.

Egyelőre tehát egyszerűen arról a kérdésről van szó, beilleszthető-e egy bizonyos kijelentés más kijelentések, megértési horizontok, meggyőződések rendszerébe, vagyis nem önmagukban vizsgáljuk az egyiket is, meg a másikat is. Ezzel már azt is megmondtuk, hogy feladatunk egyelőre sem a katolikus krisztológia kifejtése önmagában, sem annak bemutatása, amit – talán kissé homályosan – „a fejlődésre épülő világszemléletnek" nevezhetünk. E két dolog összeegyeztetésének lehetőségéről van szó. Feltételezzük az evolúciós világszemléletet, és azt kérdezzük, hogy beleillik-e vagy beleilleszthető-e ebbe a krisztológia, és nem fordítva.

Igaz, hogy a gyökeresebb és a keresztény hit szempontjából végeredményben nyilvánvalóbb kérdés az volna, hogy hogyan igazolódhat a fejlődéselméletre épülő világszemlélet a keresztény hit előtt. Mindamellett felvethető az előbbi kérdés is, és végül elkerülhetetlenül fel is veti mindenki. A hívő is megkérdezheti – még ha számára csak másodrendű is e kérdés –, hogy beleilleszthető-e vagy legalábbis kielégítően összeegyeztethető-e hite azzal az életstílussal, a megértésnek azokkal a horizontjaival, amelyeket korával és kortársaival együtt ő is magáéinak vall. Szabad ezt kérdeznie, mert hiszen – Szent Péterrel szólva (1 Pt 3,15) – nemcsak önmagának, hanem környezetének is számot kell adnia hitéről; és annál is inkább megkérdezheti ezt, mivel hite korántsem írja elő neki, hogy gyökeresen bizalmatlan legyen megértési horizontjainak, meggyőződéseinek, az életről alkotott nézeteinek sokfélesége iránt, az általa

készen talált pluralizmus iránt, aminek korántsem tud fölébe kerekedni, úgy, hogy egy abszolút rendszer egységébe foglalja mindazt, ami létezésében adva van. Ha pedig tudomása van erről a pluralizmusról, akkor fel kell vetnie a kérdést, gyakorlatilag hogyan éljen hivőként egzisztenciájának konkrét környezetében.

Ha tehát egyelőre azzal foglalkozunk, beleillik-e vagy beleilleszthető-e a krisztológia a fejlődésre épülő világszemléletbe, akkor ezzel nem próbáljuk e világszemlélet szükségszerű következményeként vagy kényszerű meghosszabbításaként levezetni a megtestesülés keresztény tanát, és azt sem akarjuk bebizonyítani, hogy a megtestesülés tana tárgyilag vagy logikailag nem mond ellent közvetlenül az evolúciós világszemléletben rejlő biztos ismereteknek. Ha ugyanis arra törekednénk, hogy a fejlődésre épülő világszemléletből deduktív módon, kényszerítő erővel vezessük le a megtestesülés tanát, akkor a teológiai racionalizmus kísérlete volna ez, az a kísérlet, hogy filozófiává változtassuk át a hitet, a kinyilatkoztatást és a dogmát, vagy spekulációban és metafizikában oldjuk fel a konkrét történelem végső soron megszüntethetetlen tényszerűségét. Ha csupán a második célra törekednénk, akkor természetesen elébe is vágnánk igazi feladatunknak. Mert ebben az esetben még mindig valamiféle idegen test benyomását kelthetné az isteni Logosz emberré levésének — a mai evolúciós világszemlélet által közvetlenül meg nem cáfolt — tana, s úgy látszanék, mintha semmi kapcsolatban nem volna a modern ember gondolat- és érzésvilágával. A feladat tehát az, hogy megvilágítsuk a keresztény megtestesüléstan és a mai világszemlélet belső rokonságát, a kettő egymáshoz rendelésének lehetőségét, de úgy, hogy az előbbit ne változtassuk az utóbbi szükségszerű és belső mozzanatává.

Ha feltételezzük az elénk tűzött probléma bizonyos fokú előzetes ismeretét, akkor az is világos, hogy miért oly nehéz, fáradságos és sokrétű ez a feladat. Tárgyunkban összesűrűsödik minden arra vonatkozó kérdés, hogy hogyan egyeztethető össze a keresztény tanítás és egzisztenciaértelmezés a mai életmóddal, gondolkodásmóddal és érzésvilággal. Mindazok a tárgyi és történeti nehézségek, amelyekre a „kereszténység és a modern szellem" kifejezéssel szoktak célozni, fellépnek itt is, ahol a kereszténység legfontosabb és legtitokzatosabb kijelentéséről van szó, amely az általa megjelölt valóságról azt mondja ki, hogy a valóságnak ahhoz a részéhez tartozik, amely tudományosan, egzisztenciálisan és érzelmileg legközelebb áll a mai emberhez, nevezetesen az anyagi világhoz, a kézzelfogható történelemhez. Hiszen e kijelentés szerint éppen ott van Isten (akire a teológiában gondolunk), ahol az ember otthonosan és

egyedül illetékesnek érzi magát: a világban és nem a mennyben. Nem foglalkozhatunk itt a keresztény vallás és a modern gondolkodás összebékítésével kapcsolatos általános kérdésekkel és nehézségekkel. A szűkebb problémánkkal összefüggő speciálisabb kérdésekre kell szorítkoznunk, noha tudatában vagyunk annak, hogy a mai ember leginkább talán azért ütközik meg a megtestesülés tanán, mert egyáltalán minden metafizikai és vallási kijelentésen megütközik.

A fejlődéstanra épülő mai világszemléletből indulunk ki, de inkább feltételezzük, mint kifejtjük. Legelőször azt kérdezzük, hogy milyen összefüggésben van ebben a világképben az anyag és a szellem, tehát a világ, a természettörténet és az emberi történelem egységét keressük. Mert valóban komolyan szeretnénk venni azt a kijelentést, hogy a Logosz *testté* lett. Nem óhajtjuk mitologikus – ma már valóra nem váltható – módon értelmezni a kereszténységnek ezt az alapvető dogmáját, és úgy sem, hogy a jelentése olyan közegbe tolódjék át, ahol megkockáztathatók senki által sem ellenőrizhető állítások, amelyeknek semmi esetre sincs közük ahhoz, amit egyébként bizonyosan tudunk és tapasztalunk. Ám csak nagyon röviden mutathatjuk be itt ezeket a tágabb horizontokat, és csupán a kereszténységben és a teológiában általánosan elfogadott összefüggéseket és ismereteket érinthetjük: igyekszünk kerülni a Teilhard de Chardin munkássága nyomán közkeletű tételeket. Ha viszont valamiben ugyanarra az eredményre jutunk, mint ő, az nem baj – ezt nem kell készakarva megakadályoznunk. Mi magunk csak azt vizsgáljuk itt, amit voltaképpen akármelyik teológus elmondhatna, ha szembesítené teológiáját az evolúciós világszemlélet által felvetett kérdésekkel. Ennek fejében természetesen tudomásul kell vennünk, hogy fejtegetéseink kissé elvontak lesznek, ami talán csalódást okoz egy természettudósnak. Érthető volna ugyanis, ha egy természettudós – az általa megszokott természettudományi ismeretekből kiindulva – pontosabb állításokat kívánna, mint amilyenekkel itt szolgálhatunk. De ha megpróbálkoznánk ezzel, akkor nemcsak olyan természettudományos ismeretekre támasztanánk igényt, amelyek csak másod- vagy harmadkézből hozzáférhetők a teológusnak, hanem vállalnunk kellene mindazokat a nehézségeket is, amelyek elkerülhetetlenül együtt járnak a természettudományok egyes – vitatható – eredményeinek értelmezésével. Untig elegek azok a nehézségek is, amelyek a filozófiából és a teológiából adódnak e kérdéssel kapcsolatban.

Ha tehát a szellem és az anyag egységéből (nem azonosságukból!) indulunk ki, akkor olyan létezőként kell felfognunk az embert, akiben az

anyag öntranszcendenciája által véglegesen érvényesül az az alaptendencia, hogy megtalálja magát a szellemben, úgyhogy innen kiindulva a világ alapvető és átfogó tervében szemlélhetjük magát az ember lényegét is. Az ember lényege viszont éppen az, hogy Istenre irányuló, legmagasabb rendű, szabad, Isten ingyenes adományaként lehetővé tett, az Ő önközlésén alapuló és teljes öntranszcendenciája által abban „várja" önmaga és a világ beteljesülését, amit keresztény fogalmakkal kegyelemnek és dicsőségnek nevezünk.

Hogy ez a végső, elvileg felülmúlhatatlan öntranszcendencia sikerül és már el is kezdődött: annak maradandó kezdete és abszolút biztosítéka éppen az, amit *unio hypostaticának* nevezünk.

Az Istenember a végső siker kezdete, az első abban a folyamatban, amelyben végérvényesen célhoz ér a világ öntranszcendenciájának Isten abszolút közelségébe törekvő mozgása. Első közelítésben nem olyasminek kell tekintenünk az *unio hypostaticát*, ami Jézust megkülönbözteti tőlünk, hanem olyasminek, aminek egyszer és csak egyszer kell bekövetkeznie, amikor a világ történetének végső – bár nem feltétlenül legrövidebb – korszakába kezd lépni, amelyben véglegesen összpontosul, eléri végérvényes csúcspontját és gyökeresen közel kerül az abszolút titokhoz, akit Istennek nevezünk. Innen nézve az egész világ istenivé válásának szükségszerű, maradandó kezdete a megtestesülés. Mivel a teljes feltárulkozásban megvalósuló felülmúlhatatlan közelség épp az abszolút titok közelsége, és mivel a világtörténelem végső szakasza, bár megkezdődött, de még nem fejeződött be, ezért természetesen titok e szakasz további lefolyása és eredménye. Nem azt jelenti a keresztény igazság világossága és végérvényessége, hogy világosan áttekinthető az embernek és világának valamely részmozzanata, hanem azt, hogy az ember kérlelhetetlenül a titokra van bízva.

Minden teremtett dolog egysége

A keresztény ember azt vallja hitében, hogy egy és ugyanazon Isten teremtménye minden: menny és föld, anyag és szellem. De ha minden, ami van, csak azáltal van, hogy Istentől származik, akkor ez nemcsak annyit jelent, hogy az összes különböző dolog *egy* októl ered, amely – lévén végtelen és mindenható – a legkülönbözőbb dolgokat teremtheti, hanem azt is, hogy a különféle létezőket belső hasonlóság és közösség is összefűzi, és hogy a sokféle és különféle létezők eredetüket, önmegvalósí-

tásukat és rendeltetésüket tekintve egységet alkotnak, éppen az *egy* és osztatlan világot. Következésképpen nem keresztény az olyan felfogás, amely pusztán ténylegesen egymás mellett létező, de végeredményben teljesen különálló, össze nem egyeztethető valóság gyanánt fogja fel az anyagot és a szellemet. A keresztény teológia és filozófia szerint nyilvánvaló, hogy a szellemben és az anyagban több a közös vonás, mint az eltérő.

Ez a közösség először is magának az embernek az egységében mutatkozik meg legvilágosabban. Keresztény tanítás szerint a szellemnek és anyagnak nem ellentmondásos vagy csupán ideiglenes összepárosítása az ember, hanem mozzanatainak különbözőségét és megkülönböztethetőségét tárgyilag és logikailag megelőző egység, úgyhogy csak akkor érthetők meg e mozzanatok éppen sajátos mivoltukban, ha az *egy és osztatlan* ember mozzanataiként fogjuk fel őket. Ebből világos, hogy végül is csak az osztatlan emberből és osztatlan önmegvalósításából tudjuk, hogy mi a szellem és mi az anyag, és ezért mindkettőt eleve egymásra vonatkoztatva kell felfognunk. Ennek felel meg az a keresztény tanítás is, hogy az embernek mint véges szellemnek a beteljesülése csak *egész* valóságának és a kozmosznak a beteljesülésében gondolható el (bármennyire kevéssé is „képzelhető" ez el). A valóság beteljesüléséből nem iktatható ki egyszerűen az anyagiság, mint valami ideiglenesség, bármennyire kevéssé tudjuk is pozitívan elképzelni az anyag beteljesült állapotát.

Az osztatlan és egész emberi tudás mozzanataként nagyon sok mindent tud a természettudomány az anyag*ról*, azaz egyre pontosabb „funkcionális" összefüggéseket állapít meg a természeti jelenségek között. De mert – módszertanilag jogosan – elvonatkoztat az embertől, sokat tud ugyan az anyag*ról*, viszont nem ismeri *az* anyagot, habár tudása – *a posteriori* – ismét magához az emberhez vezeti vissza. Ez természetes is: a teljesség, az egész nem határozható meg a részek meghatározásának eszközeivel. Csak az emberből kiindulva mondhatjuk meg, hogy mi az anyag, de megfordítva, az anyagból kiindulva nem mondhatjuk meg, hogy mi a szellem. Szándékosan mondjuk itt, hogy az „emberből" és nem a „szellemből" kiindulva. Ez ismét ugyanaz a platonizmus volna, ami benne rejlik a materializmusban is, minthogy ez úgy véli – teljes összhangban a platonista spiritualizmussal –, hogy az egész és a részek megértésének az osztatlan és egész embertől független kiindulópontja van. Ámde ezek a mozzanatok, a szellem és az anyag valójában csak az emberben tapasztalhatók voltaképpeni lényegükben és egységükben.

Az osztatlan ember önmagáról szerzett eredeti tapasztalata nyomán viszont kijelenthetjük: az osztatlan ember *szellem*, mivel eredendő és

abszolút öntudatosságában magához tér, mégpedig azáltal, hogy eleve rá van irányítva magára az abszolút valóságra és osztatlan alapjára, akit Istennek nevezünk. A visszatérés önmagába, valamint a ráirányítottság a lehetséges valóság abszolút teljességére és alapjára, kölcsönösen feltételezik egymást. Ez a ráirányítottság azonban nem olyan, mint a megismert dolog birtoklása, ami kimerül a dolog szemlélésében, hanem olyan, hogy magunktól elragad és magához von bennünket a végtelen titok. Csak akkor állhatunk igazán helyt ebben a folyamatban, ha a transzcendenciával szükségszerűen együtt járó szabadságunkban – minden egyedi dologgal és önmagunkkal szemben – szeretettel elfogadjuk ezt a titkot és felfoghatatlan rendelkezését rólunk. Ha ilyennek tapasztalja magát az osztatlan ember, akkor azt mondhatja és kell is mondania: szellem vagyok.

Egy és ugyanaz az ember *anyagnak* tekinti magát és szükségszerűen hozzátartozó környezetét, mert az önmagába való visszatérés – abban a tapasztalatban, hogy a titokra vagyunk irányítva, amelyet szeretettel kell elfogadnunk – elsődlegesen úgy történik, hogy találkozunk valami egyedi, valami magától megmutatkozó, konkrét mivoltában tőlünk független és készen talált létezővel. Az ember anyagnak tapasztalja magát és közvetlen világát, amennyiben tapasztalja saját ténylegességét mint valami merőben adott valóságot, amelyet el kell fogadnia, bár át nem láthatja; amennyiben megismerésének mint az eredendő tudatosságnak közepette van valami idegen, ami nem ő maga; amennyiben valamennyi személyben van valami tőle idegen, ami nem áll rendelkezésére. Az anyag a lehetőségi feltétele annak a tárgyi másiknak, ami a világ és az ember magának, amit közvetlenül tapasztalunk térként és időként, s éppen akkor, ha nem tudjuk fogalmilag objektiválni magunknak. Az anyag a feltétele annak a másféleségnek, ami elidegenül az embertől és éppen ezzel tér magához, továbbá lehetőségi feltétele annak, hogy az ember közvetlenül érintkezésbe lépjen más szellemi létezőkkel a térben és időben: a történelemben. Az anyag teszi lehetővé a másikat mint szabadságunk „anyagát" s azt, hogy a véges szellemek reálisan érintkezhessenek egymással a megismerésben és szeretetben.

Az „aktív öntranszcendencia" fogalma

A szellem és az anyag kölcsönös vonatkoztatottsága egymásra nem merőben statikus viszony, hanem történelme is van. Magához térő szellemként időben kiterjedő természettörténetként tapasztalja önelidegenülését

az ember. Oly lényként tér magához, mint aki már időben létezett; mind önmagában, mind a környezetében, amely szintén hozzátartozik létéhez és belső alkatához. Az időbeli anyagiságot viszont – ami az embernek mint reflektált szabadságnak az előtörténete – úgy kell felfogni, mint ami az emberi szellem történelmére irányul.

Anélkül, hogy elkülönítettük volna, úgy próbáltuk felfogni a szellemet és az anyagot, mint az osztatlan és egységes ember egymásra vonatkoztatott, szétválaszthatatlan, de egymásra mégsem visszavezethető mozzanatait. Úgy is kifejezhetjük az *osztatlan* ember mozzanatainak megszüntethetetlen pluralizmusát, hogy megállapítjuk a szellem és az anyag lényegi különbözőségét. Ezt a különbözőséget azonban nem két olyan létező lényegi különbözőségeként kell felfognunk, amelyek csak utólag, saját létüket és lényegüket követően találkoznak. Okvetlenül fontos leszögeznünk az anyag és a szellem lényegi különbözőségét, mert csak így lehetünk mindig tekintettel az egységes és osztatlan ember valamennyi dimenziójára, valamint felmérhetetlen, valóban végtelen kiterjedésükre; és mert csak így maradhat meg bennünk a végső azonossági pontra, Istenre irányuló gyökeres nyitottság. Nem szabad úgy félreértenünk ezt a lényegi különbözőséget, mintha a kettő lényegbe vágó ellentétességét, avagy abszolút másneműségét, kölcsönös közömbösségét jelentené. Ha tekintetbe vesszük a szellem és az anyag viszonyának *időbeli* kiterjedését, akkor habozás nélkül kijelenthetjük kapcsolatukról, hogy az anyag belső lényegénél fogva a szellem irányába fejlődik.

Ha van egyáltalán levés (Werden) – márpedig ez nem csupán tapasztalati tény, hanem alapaxiómája magának a teológiának is, mert különben értelmetlen a szabadság, a felelősség, valamint az ember beteljesülése saját felelős tette által –, akkor a levés valódi természetét és alkatát nem puszta változásként kell felfognunk, melynek során egy valóság más lesz, de nem több. Ellenkezőleg: a levést *többé* válásként kell felfogni, oly folyamatként, amelyben több valóság keletkezik, a lét nagyobb teljességét nyeri el és éri el valami. Ezt a többletet azonban nem lehet egyszerűen hozzátenni ahhoz, ami már addig is létezett, hanem egyrészt a maga műve, másrészt saját létének benső gyarapodása kell hogy legyen. Ez viszont azt jelenti: ha csakugyan komolyan kell vennünk a levést, akkor igazi *öntranszcendenciaként*, önfelülmúlásként kell felfognunk, amelyben az üresség aktívan éri el saját teljességét.

De ha az aktív öntranszcendencia fogalma – amelyben egy létező és ható valóság aktívan éri el hiányzó, magasabb tökéletességét – nem a semmit teszi a lét alapjává, az ürességet a teljesség forrásává; más szóval,

ha nem sérthetjük meg a metafizikai okság elvét, akkor csak oly eseményként foghatjuk fel az öntranszcendenciát, amely a lét abszolút teljességének az erejéből történik. Egyrészt úgy kell elgondolnunk a lét teljességét, mint ami annyira *bensőséges* viszonyban van a beteljesülésre törekvő véges létezővel, hogy ezt igazi és *aktív* öntranszcendenciára teszi képessé, úgyhogy nem csupán passzívan fogadja be az új valóságot, melyet csak Isten idéz elő. Másrészt az öntranszcendencia legbenső erejét egyúttal annyira különbözőnek is kell tekintenünk a véges létezőtől, hogy *ne* lehessen a véges létező *lényegi* mozzanataként felfogni bensőséges dinamikájának az erejét. Ha ugyanis a véges, hatékony létező lényege volna az abszolút lét, amely hatóképességet kölcsönöz neki és lehetővé teszi hatékonyságát, akkor a véges létező korántsem volna képes igazi levésre az időben és a történelemben, mert eleve saját tulajdona volna már a lét abszolút teljessége.

Talán elegendő itt azt hangsúlyoznunk, hogyha meg akarjuk őrizni a levés jelenségét, akkor feltétlenül szükségünk van az aktív öntranszcendencia fogalmára, amelyben egyaránt komolyan kell vennünk mind az „ön", mind a „transzcendencia" fogalmát. Az öntranszcendencia fogalma magába zárja a transzcendenciát valami szubsztanciálisan újba is, az ugrást valami *lényegileg* magasabb rendűbe. Mert ha kizárnánk ezt, akkor elszegényítenénk az öntranszcendencia fogalmát is, s nem vehetnénk többé elfogulatlanul komolyan és nem méltányolhatnánk a természettörténet bizonyos jelenségeit, például egy új embernek – és nem csupán egy biológiai természetnek – a nemzését a szülők által egy, elsősorban és látszólag pusztán biológiai eseményben. A lényeg öntranszcendenciája azonban éppúgy nem belső ellentmondás, mint az egyszerű öntranszcendencia, ha úgy fogjuk fel, hogy az abszolút lét belső – de nem a véges létező lényegéhez tartozó – erejének dinamikájában történik, vagyis azáltal, hogy Isten – teológiailag szólván – „együttműködik a teremtménynyel", illetve „fenntartja".

Ha mármost metafizikailag jogos ez a fogalom, ha a világ egy és osztatlan, ha egy világként egy történelme van, ha a világban – mivel a levés állapotában van – nincs eleve minden jelen kezdettől fogva, akkor semmi okunk sincs tagadni, hogy az anyag fejlődésének az élet és az ember felé kellett haladnia. Ez azonban semmiképpen sem mond ellent annak vagy homályosítja el, hogy az anyag, az élet, a tudat és a szellem nem ugyanaz. Ez a különbség nem tagadja a fejlődést, feltéve, hogy van levés, hogy a levés igazi és aktív öntranszcendencia, és hogy az öntranszcendencia a lényeg öntranszcendenciáját is jelenti vagy jelentheti.

Amit ilyen, *a priori* megfontolások alapján fogalmilag ragadunk meg, azt egyre világosabban és átfogóbban megfigyelt tényekkel támasztják alá a természettudományok is, amelyek már nem tudnak másként gondolkodni, mint csakis fejlődésben levő világban, s az embert is e világ eredményének tekintik. Itt emlékeztetnünk kell iménti vizsgálódásunkra a szellem és az anyag belső összetartozásáról. Tekintetbe kell vennünk a világegyetem történelmét is, ahogyan a mai természettudomány feltárja és bemutatja. Ezt a történelmet egyre inkább az anyag, az élet és az ember összefüggő történelmeként szemlélik. E történelem nem tagadja a lényegi különbségeket, sőt, éppenséggel hozzátartoznak ezek a fogalmához, mert a történelem nem ugyanannak a fenntartása, hanem az újnak, a többnek — és nem pusztán másnak — a létrejötte. S megfordítva: a lényegi különbségek sem teszik lehetetlenné a történelmet, mert a történelem éppen a lényeg öntranszcendenciájából ered, amelyben a korábbi csakugyan felülmúlja, megszünteti és megőrzi magát.

Mivel tehát a magasabb rendű maradandó mozzanataként mindig magában foglalja az alacsonyabb rendűt, ezért világos, hogy az alacsonyabb rendű — saját valóságának és rendjének kibontakoztatásával — bevezeti az öntranszcendencia voltaképpeni eseményét, s történetében lassan ahhoz a határhoz közeledik, amelyet azután a voltaképpeni öntranszcendenciában lép át. Csak az új észrevehető kibontakozása miatt lehet egyértelműen felismerni e határ átlépését, önmagában nem állapítható meg egyértelműen és pontosan. Természetesen kívánatos volna, hogy konkrétabban megmutassuk az anyag, az élet és a szellem fejlődésének közös vonásait, s azt, hogy a pusztán anyagi hogyan vezeti be saját dimenziójában az élet magasabb dimenzióját, a szellemet, miközben egyre inkább megközelíti azt a határt, amelyet az öntranszcendenciának át kell ugrania. Ha valóban posztuláljuk az egész valóság egységes történelmét, akkor minden bizonnyal meg kellene adnunk ennek az egységes történelemnek az anyagban, az életben és a szellemben egyaránt megtalálható maradandó formális struktúráit. Meg kellene mutatnunk, hogy hogyan fogható fel még a legmagasabb rendű is — természetesen új lényegként — a korábbi átalakulásaként.

Ám ha mindezt el szeretnénk végezni, akkor a filozófusnak és teológusnak nagyon messzire kellene távolodnia saját szakterületétől és a természettudományok inkább *a posteriori* módszerével kellene kifejtenie a világ egyetlen történelmének ezeket az alapstruktúráit. Csak annyit jegyzünk meg, hogy az anyagi világban nemcsak feltételezheti a teológus, — analóg módon — az eredendő tudatosság (Selbstbesitz) fogalmát,

amely a tudatban vagy az öntudatban éri el teljesen saját lényegét, hanem voltaképpen meg is *kell* ezt tennie (jó tomista filozófusként). Mert amit minden egyes létező formájának nevez, az lényegében eszme is számára, az a valóság pedig, amelyet köznapi és a maga helyén teljesen megfelelő szóhasználattal „öntudatlannak" nevezünk, metafizikai szemszögből nézve az a létező, ami – önmagába zárulva – *csak a saját* eszméjének van birtokában. Ebből az is világos, hogy egy valóban magasabb rendű, bonyolultabb szervezet a tudat és végül az öntudat felé tett lépésnek bizonyulhat, habár legalábbis az *ön*tudathoz hozzátartozik az anyagi létező valódi, lényegét érintő transzcendenciája mivoltának korábbi állapotával szemben.

A természet- és a szellemtörténet célirányossága

Ha tehát az ember az eleven anyag öntranszcendenciája, akkor a természet- és a szellemtörténet belső és lépcsőzetesen tagolt egység, amelyben a természettörténet az ember irányában fejlődik, az emberben *az ő* történelmeként folytatódik, amely megőrzi és felül is múlja, és ezért az ember szellemtörténetével és szellemtörténetében éri el célját a természettörténet. Mivel a természet történetét az emberben magába foglalja a szabadság, ezért a természettörténet magában a szabad szellemtörténetben ér célhoz, és annak belső alkotórésze marad. Mivel az emberi történelem mindig felöleli a természettörténetet mint az élő anyag történetét, ezért szabadsága közepette is az anyagi világ struktúrái és törvényszerűségei hordozzák az emberi történelmet. Mivel az ember nemcsak szellemi szemlélője a természetnek, hanem része is, és mivel a természet történetét kell folytatnia, ezért történelme nem csupán a természettörténet fölött álló kultúrtörténet, hanem magának az anyagi világnak is aktív megváltoztatása. Az ember és a természet csak olyan cselekvéssel juthat el egyetlen és közös céljához, amely szellemi, és csak olyan szellemiséggel, amely cselekvés.

Mivel ez a cél az emberi transzcendencia miatt – ami Isten abszolút valóságára mint végtelen titokra irányul – Isten végtelen teljessége, ezért természetesen rejtve marad az ember előtt, és csak akkor érhetjük el, ha elfogadjuk ezt az elrejtettséget és megközelíthetetlenséget. Lévén a kozmosz története a szabad szellem története, ezért a kozmosz története is – akárcsak az emberé – a bűn és a helytállás története. Mivel pedig a szabadság története egyszer s mindenkorra az élő világ előzetes struktúráin

alapul, és mivel Isten diadalmasan érvényre jutó kegyelme felöleli a szellem szabadságának történetét, ezért a keresztény tudja, hogy az emberi szabadság ellenére és e szabadság által rátalál igazi beteljesülésére a kozmosz egész története; tudja, hogy beteljesülés lesz a kozmosz egész történetének végérvényessége is.

Az ember helye a kozmoszban

A tudomány nagyszerű eredményei és távlatai ellenére is nagymértékben valamiféle, a tudomány, a filozófia és a teológia előtti szemlélet foglya a modern természettudós, meg mi is, akik valamennyien ugyanígy gondolkodunk. A tudós ugyanis anélkül, hogy tudatosan átgondolná a dolgot, többnyire ma is úgy véli (és vele együtt mi is), hogy az felel meg a természettudomány szellemének, ha csupán gyenge, esetleges lénynek tekintjük az embert, aki ki van téve az iránta közömbös természet viszontagságainak, míg újból el nem nyeli a „vak" természet. Ilyen körülmények között csak valamiféle tudathasadás lehet az, ha még egyáltalán az ember méltóságáról, s minden egyes egzisztencia kikezdhetetlen értékéről és érvényességéről beszélünk. Ámde nemcsak a metafizikának és a kereszténységnek, hanem végső soron magának a természettudománynak is ellentmond az az elgondolás, hogy az ember a természet szeszélye, a természettörténet esetleges, voltaképpen nem szándékolt eredménye. Ha létezik az ember, ha éppen a természet „eredménye", ha nem akármikor jelenik meg, hanem a fejlődés egy bizonyos pontján, amikor már maga tudja (legalábbis részben) irányítani a fejlődést azzal, hogy szembefordul létrehozójával, tárgyiasítva és átalakítva azt, akkor épp a természet tér magához *az emberben*. Ekkor viszont az emberre irányul a természet, mert az „esetlegesség" nem értelmes szó a természettudós számára, aki az eredményből legalábbis egy arra irányuló mozgásra következtethet.

Ha nem így fogjuk fel a dolgot, akkor eleve nincs értelme, hogy egységes történelemnek tekintsük a kozmosz és az ember történelmét. Ekkor viszont az emberi gondolkodás előbb-utóbb ismét visszaesik a platonista dualizmus valamelyik válfajába, mert a szellem – amely ebben az esetben véletlenül idepottyant idegennek kell hogy érezze magát a földön – nem tűri sokáig, hogy lenézzék, hogy jelentéktelennek és erőtlennek csúfolják. Ha nem magának a természetnek a célját látjuk a szellemben, és ha nem úgy fogjuk fel, hogy a természet az egyes ember fizikai

erőtlensége ellenére is a szellemben találja meg önmagát, akkor hosszabb távon nem lehet más az ember, csak a természet ellenlábasa, és csakis annak tarthatja magát.

Az ember jellemző sajátossága az önmagának-való-jelenlét (Selbstgegebenheit für sich selbst) valamint a ráirányítottság a valóság abszolút teljességére és ennek eredendő, átfoghatatlan alapjára. Ebből következik azután az egyedi tapasztalat és az egyedi tárgy voltaképpeni tárgyiasításának lehetősége, valamint az a lehetőség, hogy az egyedi tárgyat kiemeljük a velünk való közvetlen, pusztán biológiai vonatkozásából. Ha ebben látjuk az egész kozmosz történetének célját, akkor kijelenthetjük, hogy a teremtett világ az emberben rátalál magára, saját tárgyává teszi magát, s az alapjához mint önmaga előfeltételéhez való viszony pedig nem csupán mögötte van, hanem előtte is van kifejtett feladataként. Nem cáfolja ezt a megállapítást az az ellenvetés sem, hogy az emberben csak nagyon formális és kezdetleges a térben és időben szétszórt világ összefoglalása önmagába és alapjába, és hogy elgondolhatók olyan nem emberi, szellemi személyek (monaszok), akik tökéletesebben meg tudják ezt csinálni, de az embertől eltérően nem úgy szubjektumai a világ teljességének és önmagának-való-jelenlétének (Selbstgegebenheit), hogy egyúttal voltaképpeni *részmozzanatai* is volnának a világnak. Lehetséges, hogy vannak ilyen lények. A keresztény ember tud is róluk, és angyaloknak nevezi őket. Ámbár az egésznek, a kozmosznak ez az összefoglalása, magához térése az egyes emberben és az aktívan cselekvő emberiségben esetleg nagyon kezdetleges, mégis olyasvalami, ami egészen egyedülálló módon sokszor bekövetkezhet minden egyes emberben, éppen akkor, ha a kozmosz egy bizonyos részmozzanatából – mint térbeli és időbeli egyedi valóságból – indul ki.

És ezért nem mondhatjuk, hogy ez a kozmikus öntudat nem lehet emberi vagy hogy csak egy lehet belőle. Mindig az egyes emberben valósul meg a kozmikus öntudat a maga egyszeri módján. Az egyetlen anyagi kozmosz bizonyos értelemben *egyetlen* teste ugyanezen kozmosz *sok*rétű öntudatosságának, mely rá van irányítva abszolút és végtelen alapjára. Jóllehet annak a megszámlálhatatlanul sok személyes öntudatnak a kozmikus testisége, amelyekben öntudatra ébredhet a kozmosz, csak nagyon kezdetlegesen tudatosult az egyes emberek öntudatában és szabadságában, mindazáltal e tudatosság jelen van minden egyes emberben oly tudatosságként, amelynek létre kell jönnie és létre is jöhet. Testi mivoltában ugyanis nem körülhatárolható, nem elkülöníthető eleme az ember a kozmosznak, és *úgy* érintkezik az egész kozmosszal, hogy az ember testi-

sége mint a szellem másléte által csakugyan a szellemben megvalósuló öntudatosság felé halad a kozmosz.

A kozmosz kezdeti, az egyes emberi szellemben megvalósuló öntudatosságának történelme van, amely még nem zárult le. Ez az egyéni és kollektív történelem az egyes ember és az emberiség belső és külső történetében megy végbe. Újból és újból az a benyomásunk, hogy a kozmosznak ez a beláthatatlanul hosszú és fáradságos önmagára találása az emberben nem hoz semmiféle végleges eredményt. Mintha újból és újból kudarcot vallana a világ magához térése az emberben. Mintha valami titkos erő folyvást szembeszegülne az öntudattal, mintha ismételten az öntudatlanságra törekvő akarat kerekedne felül. De ha egyáltalán feltételezzük, hogy egyirányú és irányított a fejlődés, akkor végleges eredményhez kell vezetnie annak a folyamatnak, amelynek során a kozmosz magához tér az emberben, egyénileg megvalósított teljességében és szabadságában. Csak azért tűnik el látszólag és hull vissza a kozmosz kezdeti tompaságába és szétszórtságába ez az eredmény, mert *most* térben és időben rögzítettek vagyunk, és ilyen lényekként a térnek és időnek általunk elfoglalt pontján nem tapasztalhatjuk a világ egy-egy ilyen önálló szellemi egységének magához térését, a kozmosz egészen megragadott teljességének páratlan voltát. Ennek azonban meg kell lennie. Keresztény szóhasználattal az ember véglegességének, megmentettségének, a lélek halhatatlanságának vagy a test feltámadásának is szoktuk ezt nevezni, de akkor világosan látnunk kell, hogy ezek a kifejezések helyesen értelmezve, épp a kozmosz végérvényességét és beteljesülését írják le.

A kozmosznak az emberben megvalósuló, a maga egészére és alapjára irányuló öntranszcendenciája a kereszténység tanítása szerint csak akkor éri el végső beteljesülését, ha céljában és csúcspontjában, a szellemi teremtményben nem csupán az alapjából létbe állított, teremtett dolog a kozmosz, hanem saját alapjának közvetlen önközlését is befogadja. Isten önközlését a szellemi teremtmények történelmi lefolyásában tekintve „kegyelemnek", végső beteljesülésében „dicsőségnek" nevezzük. Isten nemcsak megteremti a tőle különbözőt, hanem önmagát adja oda ennek a különbözőnek. A világ úgy kapja meg Istent, a Végtelent, a Kimondhatatlan Titkot, hogy Ő maga lesz a világ legbenső élete. A kozmosz minden esetben egyedülálló tudatosulása — amely az egyes szellemi személyekben, a valóságuk abszolút alapjára irányuló transzcendenciában összpontosul — úgy történik, hogy a megalapozottban közvetlenül tudatosul maga az alap.

Ebben az értelemben a vég az abszolút kezdet. Ez a kezdet nem a vég-

telen üresség, nem a semmi, hanem a teljesség, mert csak ez magyarázza meg a megosztottat, a kezdődőt, csak ez lehet a fejlődés hordozója, s kölcsönözhet erőt a kifejlettebb és egyúttal bensőségesebb valóságra irányuló mozgáshoz. Ennek a szabadságban és cselekvésben megvalósuló történelemnek a végén valóban olyan többlet van, amit nem tartalmaz a teremtményi kezdet, amely a maga részéről különbözik az abszolút kezdettől, ami maga az abszolút Isten végtelen dicsőségében. Mivel ilyenformán a kozmosz fejlődését eleve és minden szakaszában az a törekvés hordozza, hogy egyre teljesebb és bensőségesebb legyen, továbbá, hogy egyre közelebbi és tudatosabb kapcsolatba kerüljön alapjával, ezért magával ezzel a törekvéssel van adva az üzenet, hogy a végtelen alappal való abszolút közvetlen kapcsolat felé halad a világ. Ha a kozmosz története végül is mindig szellemtörténet, vágy, hogy magához és alapjához térjen, akkor e fejlődés értelem szerinti célja az Istennel való közvetlen kapcsolat a szellemi teremtménynek – és benne az egész kozmosznak – szóló isteni önközlésben. Ez tulajdonképpen elvileg vitathatatlan is, feltételezve, hogy egyáltalán elérheti e fejlődés abszolút célját, és hogy e cél nem csupán elérhetetlen eszményként mozgatja ezt a fejlődést.

Egyedi és biológiai feltételektől függő lényekként éppen csak a kezdetét tapasztaljuk e végtelen célra irányuló mozgásnak, de az állattól eltérően tudatunk már akkor is az egésznek formális elvárásában él és cselekszik, amikor a létért való biológiai küzdelmünket vívja és földi méltóságunkért harcol. Sőt, a kegyelem átélésében tapasztaljuk – igaz, nem tárgyilag – a mindent megalapozó titok abszolút közelségének ígéretét is, és ez jogosít fel arra a vakmerőségre, hogy higgyünk a kozmosz és minden egyes egyéni kozmikus tudat emelkedő történetének beteljesülésében, ami Isten közvetlen megismerése legsajátabb és legleplezetlenebb önközlésében.

Ezzel a kijelentéssel a dolog lényegénél fogva radikálisan megóvjuk az egész létezésünket átható titok kimondhatatlanságát is. Ha ugyanis beteljesülésünk valósága maga Isten a titok kimondhatatlan végtelenségében, és ha a világ csak ott érti meg magát legsajátabb igazságában, ahol radikálisan átadja magát a végtelen titoknak, akkor ezzel az üzenettel nem ezt vagy azt mondjuk, aminek tartalma más kijelentésekkel együtt elhelyezhető valamilyen közös fogalmi koordinátarendszerben, hanem azt mondjuk, hogy már eleve ott van a végtelen titok minden elrendezendő egyedi dolog előtt és mögött – amelyekkel a tudományok foglalkoznak –, valamint hogy a titoknak ez a mélysége a kezdet és a vég, az eredet és a boldog cél.

Megteheti valaki – a túlzott követelmény miatti bosszúságában –, hogy érdektelennek nyilvánítja létezése kezdetének és végének mélységét, és megpróbál a tudomány érthető világosságába menekülni, amit létezése egyetlen neki megfelelő közegének tart. De nincs megengedve, s az igazi szellemi személy mindent hordozó és tápláló mélységében nem is tudja megtenni – még ha képes is rá létezésének, tárgyi tudatának felszínén –, hogy annyiban hagyja a végtelen kérdést, amely körülzárja és amelyre csak saját maga lehet a válasz. Mert e kérdés van és rajta kívül nincs semmi, ami megválaszolhatná. E kérdés maga a válasz, ha szeretettel elfogadjuk. Ez az abszolút kérdés mozgatja az embert. Csak akkor érkezik el voltaképp önmagához, ha belebocsátkozik ebbe a mozgásba – a világ és a szellem mozgásába –, csak akkor jut Istenhez és céljához, ahhoz a célhoz, amelyben magának az abszolút kezdetnek közvetlensége a mi célunk is.

Krisztus helye az evolúciós világképben

Csak ebből kiindulva határozhatjuk meg a krisztológia helyét a fejlődésre épülő világképben.

Feltételezzük tehát, hogy a világ célja Isten önközlése a világnak, hogy a világ dinamikája – amelyet Isten egészen bensőségesen, de mégsem a világ saját lényegi alkotóelemeként helyezett bele a világ öntranszcendencia által történő fejlődésébe – már eleve erre az önközlésre és a világ által történő elfogadására irányul. Hogyan lehet mármost egyáltalán pontosabban elgondolni Isten önközlését a szellemi teremtménnyel, mindazokkal a szubjektumokkal, akikben tudatosul a kozmosz és a kozmosz viszonya alapjához? Hogy ezt megértsük, először is arra kell rámutatnunk, hogy a kozmosz szellemi szubjektumai szabadok.

Ám ezzel a tétellel egyúttal azt is feltételezzük, hogy a kozmosz öntudatosságának és öntudatossá válásának története szükségképpen a szellemi szubjektumok egymás közti érintkezésének története is, mert a kozmosz magához térése a szellemi szubjektumokban okvetlenül ama szubjektumok egymáshoz való közeledése és egyesülése is, akikben – mindig egyedi módon – magánál van az egész, mivel különben nem egyesítene a világ magához térése, hanem szétválasztana.

Isten önközlése tehát a különféle kozmikus szubjektumok szabadságának és egymással való érintkezésüknek szóló közlés. Feltétlenül az emberiség szabad történelméhez fordul, és csak úgy következhet be, ha sza-

bad szubjektumok szabadon fogadják el, mégpedig *közös* történelmükben. Isten önközlése nem lesz hirtelenül akozmikus, és nem valamiféle elszigetelt, egyedi szubjektivitásnak szól. Az emberiség történelméhez van kötve, és az emberek egymással való érintkezéséhez fordul, mert csak ebben és csak ezáltal következhet be történelmileg Isten önközlésének elfogadása. Olyan eseményként kell tehát elgondolni az önközlést, amely történelmileg mindig a tér és idő meghatározott pontján következik be, innen elindulva szólít meg másokat és szólítja fel szabadságukat. Isten önközlésének maradandó kezdete kell hogy legyen, ez pedig bekövetkezésének oly biztosítékát kell hogy tartalmazza, melynek alapján Isten joggal követelheti önközlésének szabad elfogadását. Az egyes szabadságok részéről történő szabad elfogadás vagy elutasítás természetesen nem magának az isteni önközlésnek az eseményéről dönt, hanem csak arról, hogy milyen magatartást tanúsít a szellemi teremtmény Isten önközlése iránt. Az önközlést általában csak szabad és boldogító elfogadásának alakjában szokták önközlésnek nevezni, de ismételten hangsúlyoztuk, hogy Isten önközlése vagy önmagában, a szabadság számára előzetesen adott formában, vagy az elfogadásnak, vagy pedig az elutasításnak az alakjában létezik (az elfogadást megigazulásnak, az elutasítást pedig általában hitetlenségnek, bűnnek nevezzük).

Az abszolút Üdvözítő fogalmáról

Mindenekelőtt a *feltétlen Üdvözítő* fogalma következik mindebből. Így nevezzük azt a – térben és időben fellépő – történelmi személyiséget, aki a célhoz érő abszolút isteni önközlés kezdetét jelenti, azt a kezdetet, mely jelzi az önközlés visszavonhatatlan megtörténtét, diadalmas beiktatását mindenki számára. Az Üdvözítő (vagy helyesebben: az *abszolút* Üdvözítő) fogalma nem azt jelenti, hogy *időben* is csak vele kezdődik a világnak szóló – szellemi szubjektivitásában megvalósuló – isteni önközlés. Már az Üdvözítő előtt is megkezdődhet, sőt, egyidejűleg létezhet a világ és az emberiség egész szellemi történetével, mint ahogy a kereszténység tanítása szerint ténylegesen történt is. Azt a történelmi szubjektivitást nevezzük itt Üdvözítőnek, akiben – először – *visszavonhatatlanul* jelen van az egész szellemi világnak szóló abszolút isteni önközlés folyamata, – másodszor – az a folyamat van jelen, amelyből egyértelműen felismerhető az isteni önközlés visszavonhatatlansága, – harmadszor – ez az a folyamat, amelyben Isten önközlése csúcspontjára jut, mivel az emberi-

ség össztörténelmének mozzanataként kell elgondolnunk ezt a csúcspontot és nem azonosíthatjuk egyszerűen az isteni önközlés hatásának alávetett szellemi világ egészével.

Mivel Isten *és* az emberi történelem részéről egyaránt szabadnak kell elgondolnunk ezt az önközlést, teljességgel jogosult egy olyan esemény fogalma, amelyben történelmileg visszavonhatatlanul megfordíthatatlanná válik az önközlés és az önközlés elfogadása. Mégpedig azáltal, hogy az önközlés története felszínre jut és eléri tulajdonképpeni lényegét. Ámde tartamát tekintve ettől még nem kell befejeződnie és lezárulnia az emberiségnek szóló isteni önközlés történetének – tekintettel az emberi történelem téridőbeli pluralitására. Isten és az emberiség szabad párbeszédének hiteles történetében elgondolható egy olyan pont, amelyben még nem zárul ugyan le a világnak szóló isteni önközlés, de már egyértelmű ennek az önközlésnek a ténye, s annak ellenére nyilvánvaló e folyamat sikere, diadala és megfordíthatatlansága, hogy tovább folytatódik ez a szabad párbeszéd. Az immár megmásíthatatlanul sikeres üdvtörténetnek éppen ezt a kezdetét nevezzük abszolút Üdvözítőnek: ebben az értelemben tehát ez a kezdet az idők teljessége, az addig még nyitott üdvösség- és kinyilatkoztatástörténelem vége.

A történelmi isteni önközlés megfordíthatatlanságának, megnyilvánulásának mozzanata magát az önközlést és elfogadását is jelenti. Ha egy történelmi mozgás már indulásakor is a végéből meríti életét – mivel dinamikájának tulajdon lényege, hogy erre a célra törekszik –, akkor teljesen jogos az az elgondolás, hogy az Üdvözítő hozza az emberiségnek szóló egész isteni önközlést, tehát azt a szakaszát is, amely időben megelőzi az önközlés visszavonhatatlanná válását az Üdvözítőben. Ezzel természetesen feltételeztük a *causa finalis* filozófiáját vagy fogalmát, amely úgy fogja fel a teremtőképességet, a cél erejét, mint ami célhoz viszi a mozgást. Ha viszont *osztatlan egészként* fogjuk fel a történelmet, akkor a nyitott jövő felé halad ugyan ez a történelem, de éppen ezért és ennyiben ez a jövő hozza létre. Nem csupán az a cél, ami még nincs és amit létrehozunk, megcsinálunk, elérünk a történelemben, hanem „*causa*" *finalis*, ok, a célra irányuló mozgás mozgatóereje is a cél. Az isteni önközlés történelmének egész mozgását az élteti, hogy e történelem célba jut, eléri csúcspontját, visszafordíthatatlanságának bekövetkeztét, tehát éppen az élteti, amit abszolút Üdvözítőnek nevezünk. Ezért az Üdvözítő – aki a világnak szóló isteni önközlés csúcspontja – a szellemi teremtménynek szóló abszolút isteni ígéret *és* az önközlésnek az Üdvözítő által történő elfogadása kell hogy legyen, mert különben egyáltalán nem

juthatna el a történelem visszafordíthatatlanságának szakaszába. Csak ekkor van meg a mindkét részről teljességgel visszavonhatatlan önközlés és csak ekkor van történelmileg közölhetően jelen a világban.

Néhány megjegyzés az unio hypostatica dogmájának jelentéséről

Az abszolút Üdvözítő — a szabadság történetének mint Isten önközlésének visszafordíthatatlan sikere — mindenekelőtt a világot üdvözítő isteni cselekvés történelmi mozzanata, mégpedig úgy, hogy ő magának a kozmosz történelmének a része. Az Üdvözítő nem lehet egyszerűen maga a világot alakító Isten, hanem a kozmosz részének, története mozzanatának, mégpedig csúcspontjának kell lennie. Csakugyan ezt is állítja a krisztológiai dogma: Jézus valóban ember, valóban a föld része, valóban a világ biológiai fejlődésének, az ember természeti történetének mozzanata, mert „asszonytól született" (Gal 4,4). Ember Ő, aki szellemi, emberi és véges szubjektivitásában — éppúgy, mint mi — befogadója Isten kegyelmi önközlésének, amelyet minden ember és így az egész kozmosz tekintetében is a fejlődés csúcspontjának nevezünk, amelyben abszolút módon magához tér és abszolút közvetlen kapcsolatba kerül Istennel a világ. A keresztény hit meggyőződése szerint Jézus az, aki engedelmességében, imádságában, szabadon vállalt halálában csakugyan átélte az Istentől neki adományozott kegyelem elfogadását és az Istenhez való közvetlen közelséget is, amely emberként megvolt neki.

Az Istenembert nem szabad úgy felfogni, mintha üdvözítő tevékenysége céljából álruhát öltött volna Isten vagy Logosza, hogy megismertesse magát velünk a világban. Jézus valóban ember, minden megvan benne, ami hozzátartozik az emberi léthez, még a véges szubjektivitás is, amelyben a maga egyszeri, történelmileg meghatározott és véges módján tér magához a világ, és ebben a véges szubjektivitásban Isten kegyelmi önközlése által ugyanaz a radikálisan közvetlen kapcsolat valósul meg Istennel, amely egzisztenciánk mélyén bennünk is megvan. Ez a közvetlen kapcsolat, éppúgy mint nálunk, Isten kegyelemben és dicsőségben történő önközlésén alapul. A krisztológia alaptétele éppen Isten *testté* válása, anyagivá válása. Ez egyáltalán nem nyilvánvaló, és nem is volt benne annak a kornak a szellemében és gondolatvilágában, amelyben a megtestesülés dogmája keletkezett, és amelyben a doketizmussal szemben először mondta ki Szent János az isteni Logoszról, hogy „*szarksz egeneto*" (Jn 1,14). Ha az ember egyszerűen úgy fogja fel Istent, mint

szellemi transzcendenciát, hogy abszolút módon fölötte áll, és meghaladja az anyagi világot, akkor úgy kell elgondolnia Isten üdvözítő közeledését a világhoz, hogy szellemi mivoltában közeledik a világban levő *szellemhez*, találkozik azzal, és végül ezen a módon, ha egyáltalán, mintegy „pszichoterápiaként", másodlagosan a világ üdvösségét is előidézi. És csakugyan ez volt a felfogása a legveszedelmesebb eretnekségnek, a gnoszticizmusnak, amellyel már a Szent János-i írásoktól kezdve meg kellett küzdenie a kialakuló kereszténységnek.

A kereszténység azonban mást tanít, és tanítása összhangban van korunk felfogásával, mert a mi korunk — ha szabad így mondanunk — joggal, vagyis keresztény eredeténél fogva, materialistább a kereszténység előtti görögségnél, amely csakis Istentől elhatároló válaszfalnak tekintette a végest, a téridőbelit, nem pedig olyan közvetítésnek, amely közvetlen kapcsolatot eredményez magával Istennel. Az igazi kereszténység szerint a Logosz megtestesülésében Isten az anyagot ragadja meg: mégpedig az egységnek éppen azon a pontján, ahol magához tér az anyag, a szellem tulajdon lényege pedig az anyagi tárgyiasításában éppen egy szellemi-emberi természet egységében. Jézusban a Logosz éppúgy hordozója az anyagi mozzanatnak, mint a léleknek, és ez az anyagi mozzanat a kozmosz valóságának és történetének olyan része, amely egyáltalán nem gondolható el a világ egységéből kiszakítva. Teremtő módon maga az isteni Logosz hozza létre ezt a testet mint a világ részét, és egyúttal el is fogadja saját valóságaként, úgy hozza tehát létre a Tőle különböző mást, hogy ez az anyagi test *Őt* magát, az isteni Logoszt fejezi ki és teszi jelenvalóvá világában. Hogy a Logosz megragadja az anyagi-szellemi világvalóságnak ezt a darabját, az annak a dinamikának a csúcspontjaként fogható fel, amelyben Isten Igéje a világnak mint egésznek az öntranszcendenciáját hordozza. A teremtést ugyanis bízvást felfoghatjuk úgy, mint részmozzanatát Isten világgá levésének, melynek során Isten ténylegesen, bár szabadon, kimondja magát világgá és anyaggá lett Logoszában. Teljes joggal megtehetjük, hogy ne tekintsük két össze nem illő „kifelé irányuló" isteni tettnek a teremtést és az emberré levést, amelyek Isten két elkülönített elgondolásából származnak, hanem úgy fogjuk fel azokat, mint annak az *osztatlan* — bár bensőleg tagolt — folyamatnak különböző mozzanatait és szakaszait, amelyek során Isten külsővé teszi és kinyilvánítja magát a valóságos világban. Ez a felfogás a keresztény teológia történetében a krisztocentrikus szemlélet ősrégi hagyományára hivatkozhat, amely szerint a világot létrehozó teremtő isteni Ige eleve olyan anyagi valóságként hozza létre a világot, hogy az magának az Igé-

nek anyagi valósága vagy az Ige anyagi valóságának környezete legyen. Ez a felfogás semmiképpen sem tagadja, hogy Isten megtestesülés nélküli világot is teremthetett volna, azaz megtagadhatta volna az anyag öntranszcendenciájától azt a végső beteljesülést, amely a kegyelemben és a megtestesülésben következik be. Mert az öntranszcendencia minden egyes lényeges fokozata, bár célja a mozgásnak, mégis mindig váratlan és kikényszeríthetetlen kegyelem az alacsonyabb fokozathoz képest.

A megtestesülés keresztény dogmája tehát ezt fejezi ki: Jézus valóban ember, mindazzal együtt, amit ez jelent, tehát véges, a világhoz tartozó anyagi lény, aki a szellem és a szabadság dimenziójában részese a kozmosz történetének, annak a történetnek, amely a halál szorosán át vezet.

Ez az egyik fele az igazságnak. De látnunk kell a másik felét is. Az Üdvözítő üdveseményének úgy kell jelen lennie a világ történetében, hogy visszavonhatatlanná és megfordíthatatlanná váljék a szellemi teremtménynek szóló isteni önközlés, és hogy egy egyszeri, egyéni élettörténet következtében egyáltalán megnyilvánuljon Isten önközlése a szellemi teremtménynek. Ha viszont feltesszük, hogy a kozmosz és a szellem történelmének ez a „szabályszerű" beteljesülése, de nem állítjuk, hogy a fejlődés *szükségszerűen* eljut vagy már el is jutott idáig, akkor azt kell mondanunk, hogy az Üdvözítőnek ez a határeszméje tartalmazza Isten és ember személyi egységének — az *unio hypostaticának* — azt a fogalmát, ami a megtestesülés keresztény dogmájának voltaképpeni tartalma, továbbá: hogy ezzel egy olyan fogalmunk van, amely némiképp érthetővé teszi és beilleszti meglevő világképünkbe azt, amit a hagyományos krisztológiában *unio hypostaticának*, megtestesülésnek nevezünk.

Az emberi transzcendencia és az unio hypostatica viszonyáról

Nem jelent különösebb nehézséget, hogy az isteni életbe vivő öntranszcendencia történeteként fogjuk fel a világ és a szellem történetét. Végső és legmagasabb szakaszában ez az öntranszcendencia azonos Isten abszolút önközlésével, amely ugyanazt a folyamatot jelenti Isten oldaláról nézve. A szellem Istenbe vivő végső és abszolút öntranszcendenciáját azonban úgy kell felfognunk, hogy az végbemegy az *összes* szellemi szubjektumban. Ez *a posteriori* következik az ember keresztény önfelfogásának dogmatikai adataiból. Önmagában véve azt is gondolhatnánk, hogy a lényegi öntranszcendencia nem következik be a kiindulási állapot összes „egyedében", hanem csak néhány meghatározottban: mint ahogy

a biológiai fejlődésben is megmaradnak az új és magasabb rendű fajok mellett az alacsonyabbak képviselői is, amelyektől az előbbiek származnak. De nem gondolható ez el az embernél (még ha egészen eltekintünk is ennek sajátos, teológiai okaitól), mert az ember „természettől fogva", lényege szerint a transzcendencia magához tért lehetősége. Egy ilyen lénytől mint egyedi lénytől nem tagadható meg, hogy valóra váltsa az Istennel való közvetlen kapcsolatra vezető végső öntranszcendenciáját (feltételezve, hogy egyrészt bekövetkezik az Istennel való közvetlen kapcsolatra vezető öntranszcendencia legalább egy vagy néhány emberben, másrészt hogy az egymással érintkező emberek egyetlen emberiséget alkotnak, és ezért közös céljuk van). Mindenesetre a keresztény kinyilatkoztatás azt tanítja, hogy Isten mindenkinek felajánlotta ezt az öntranszcendenciát, hogy ez minden egyes ember egyéni létezésének valódi lehetősége, amely elől csak a bűn által lehet elzárkózni. Mivel a kereszténység tud a kegyelemről és a dicsőségről mint Isten közvetlen önközléséről, ezért azt vallja erről az elvileg felülmúlhatatlan beteljesülésről, hogy mindenkinek a beteljesülése, feltéve természetesen, hogy személyes, szabad bűne következtében nem zárkózik el előle valaki.

Hogyan illeszthető ebbe az alapkoncepcióba az *unio hypostatica* tana, mely szerint az isteni Logosz személyi egységet alkot egy bizonyos *egyedi* emberi természettel? Vajon csak úgy gondolható-e ez el, mint a világ Istenbe vivő transzcendenciájának *különleges*, még magasabb foka, mint a teremtménynek szóló isteni önközlés vadonatúj és összehasonlíthatatlanul magasabb foka, mely csupán egyetlen „esetben" létezik? Vagy tekinthető-e az egyetlen emberben bekövetkezett *unio hypostatica* a maga lényegileg páratlan sajátszerűségében is annak a módnak, ahogyan megvalósul és meg is kell valósulnia a szellemi teremtmény istenivé válásának, ha egyáltalán be kell hogy következzék Isten önközlése által a világ Istenbe vivő öntranszcendenciája a szellemi szubjektivitásban? Vajon az *unio hypostatica* az a legfelső fok-e, ami mindenestül felülmúlja a szellemi teremtménynek adományozott kegyelmet, vagy pedig sajátos (és egyszeri) mozzanata-e a kegyelem általános adományozásának, ami egyáltalán nem gondolható el anélkül, hogy be ne következnék egyvalakiben az *unio hypostatica*?

Ha a világvalóság hierarchiájában egészen különálló, új fokozatnak tekintenénk a megtestesülést, amely egyszerűen csak felülmúlja a korábbi vagy későbbi fokozatokat, anélkül, hogy maga szükséges volna ezekhez az „alacsonyabbakhoz", akkor e feltételezés esetén vagy a hierarchikusan tagolt világvalóságok kimagasló csúcspontjaként kellene felfognunk a

megtestesülést – hogy pozitív módon beilleszthessük a fejlődésre épülő világszemléletbe –, vagy pedig el kellene ejtenünk mindkét gondolatot: azt, hogy a Logosz megtestesülése a világ fejlődésének csúcspontja, amely felé, bár kegyelemből és szabadon, de az egész világ halad, valamint azt, hogy beillesszük a megtestesülést az evolúciós világképbe. Ha nem abból az elméletből indulunk ki, hogy maga a megtestesülés már belső mozzanata és feltétele valamennyi szellemi teremtmény általános kegyelmi adományának, akkor nem tekinthetjük a világi valóságok céljának és végének a megtestesülést. Ebben az esetben még mindig a legmagasabb rendű világi valóság volna ugyan, mivel Isten és egy világi valóság személyi egysége. De ezzel még nem magyaráznánk meg, miért célja és végpontja, alulról csak aszimptotikusan, soha el nem érhetően megközelíthető csúcspontja a világi valóságoknak. Csak akkor lehetséges ilyesmi, ha feltesszük, hogy úgy kell értenünk a megtestesülést – a maga egyszeriségében és valóságosságának ezzel járó mértékében –, mint az egész világ kegyelmi megajándékozásának istenivé tételének belső és szükségszerű mozzanatát, és nem csupán úgy, mint e kegyelem kiosztásának merőben Isten rendelkezése szerinti, ténylegesen alkalmazott eszközét.

A pontos kérdés tehát az, hogy van-e benső egység egyrészt a megtestesülés eseménye, másrészt az egész szellemi világ – Isten önközlése által lehetővé tett – Istenbe vivő öntranszcendenciája között. Ha meg tudjuk érteni, hogy e két valóság nem csupán valamilyen külső, tényleges, jobban mondva nem szükségszerű viszonyban van egymással, hanem belülről és szükségszerűen tartoznak össze lényegüknél fogva, akkor a megtestesülés – egyszerisége ellenére és Jézus Krisztus ezzel együtt járó méltósága és valamennyiünk szempontjából döntő jelentősége ellenére – nem egyszerűen az isteni önközlés megvalósulásának magasabb rendű esete lesz, amelytől messze elmarad a világ többi része. Ha kölcsönösen feltételezi egymást ez a két valóság, akkor nem tekinthetjük az Istenembert olyasvalakinek, aki kívülről csatlakozik egzisztenciánkhoz és történelméhez, valamelyest előbbre is viszi, sőt, bizonyos értelemben be is teljesíti, de utána ismét maga mögött hagyja.

A hagyományos teológiában jóformán nem is érintik ezt a kérdést, bár nagyon fontos Isten megtestesülésének mai értelmezése szempontjából. Hogy tőlünk telhetőleg válaszoljunk rá, először is a következőkre kell rámutatnunk: az *unio hypostatica* éppen abban és voltaképpen csak abban hat belülről a Logosz felvett emberi természetére, amit minden ember céljának és teljesülésének tekintünk: nevezetesen Isten közvetlen színe-

látásában, amelyben Krisztus teremtett emberi lelke részesedik. A teológia kiemeli, hogy a megtestesülés „a mi üdvösségünkért" történt, hogy voltaképpen egyáltalán nem fokozza a Logosz istenségének életét és valóságát, továbbá: hogy a többi szellemi szubjektum is arra rendeltetett, hogy ugyanazokban a kiválóságokban részesedjék a kegyelem által, amelyek Jézus emberi valóságának *belső* tulajdonságai lettek az *unio hypostatica* által. A teológia megpróbálta már úgy tisztázni a problémát, hogy felvetette az önmagában véve természetesen irreális kérdést, vajon mit részesítenénk előnyben, ha választanunk kellene: az *unio hypostaticát*-e, Isten közvetlen színelátása nélkül vagy Isten színelátását-e – és a második lehetőség mellett döntött.

Ebből is látható, mennyire nehéz pontosabban meghatározni a viszonyt egyrészt ama beteljesülés között, amely a keresztény hit szerint mindenkinek osztályrésze lesz, másrészt ama beteljesülés között, amelyet *unio hypostatica* néven vallunk meg. És mégis szükség van e viszony pontosabb meghatározására, nevezetesen annak tisztázására, hogy elgondolhatjuk-e úgy a Logosz megtestesülését, mint általában a szellemi teremtmény istenivé válásának konkrét mozzanatát. Ez azt jelentené, hogy implicit módon az *unio hypostaticára* céloztunk már akkor is, amikor megállapítottuk, hogy a kozmosz és a szellem története elérkezik ahhoz a ponthoz, ahol megvalósul a szellem Istenbe vivő abszolút öntranszcendenciája, valamint Isten önközlése az összes szellemi teremtménynek kegyelem és dicsőség által.

A tétel, amire ki akarunk lyukadni, azt jelenti, hogy az *unio hypostatica* – bár lényegét tekintve egyszeri és önmagában nézve a legmagasabb elgondolható esemény – mégis benső mozzanata a szellemi teremtmények kegyelembe részesítésének. Ha beteljesül az emberiség kegyelmi megajándékozásának mindeneket átfogó eseménye, akkor konkrét, megfogható alakot kell öltenie a történelemben. Nem lehet hirtelen, akozmikus és történelemfeletti esemény, hanem térben és időben egy pontból kell kiindulnia. Olyan visszavonhatatlan valóságnak kell lennie, amelyben nem pusztán feltételes, visszavonásig érvényes ajánlatnak bizonyul Isten önközlése, hanem feltétlen és az ember által elfogadott valóságnak, és ezért megjelenik a történelemben. Ha viszont Isten úgy valósítja meg az Istenbe vivő emberi öntranszcendenciát a mindenkinek szóló abszolút önközlés által, hogy e két elem olyan ígéret lesz mindenkinek, amely visszavonhatatlan s egyvalakiben már teljesült is, akkor éppen azt kapjuk meg, amit az *unio hypostatica* jelent.

E fogalmat illetőleg nem elégedhetünk meg azzal az elképzeléssel, hogy

az emberi, történelmi, szubjektív valóság valamiféle egységet, összefüggő egészet alkot az isteni Logosszal. Akkor sem ragadjuk meg kielégítően ennek az egységnek a sajátosságát, ha azt mondjuk: az egység miatt valóban és igazán állíthatjuk a Logosz isteni szubjektumáról az emberi valóságot is. Mert bármennyire igaz is ez, a kérdés mégis éppen az, hogy miért lehetséges, hogyan gondolható el ez az egység, amely a *communicatio idiomatum*: a tulajdonságok kicserélése által feljogosít, hogy emberi valóságot állítsunk az isteniről. Az emberi természet felvétele és az „egyesülés" olyan jellegű, mint az isteni önközlés. Ebben az önközlésben emberi valóságot vesz fel a Logosz, hogy az isteni valóságot közölje azzal, amit felvesz, vagyis Krisztus emberi természetével. De ez a közlés, ami az emberi természet felvételének célja, kegyelem és dicsőség általi közlés, és éppen ezt szánja Isten mindenkinek.

Csak együtt gondolható el mindnyájunk kegyelme, valamint az *unio hypostatica* az egyetlen Jézus Krisztusban, és a kettő egysége alkotja Istennek a természetfeletti üdvrendre, önközlésére irányuló egyetlen, szabad elhatározását. Krisztusban elvileg mindenkivel közli magát Isten. Nem úgy, mintha mindenkiben megvolna az *unio hypostatica* is. Hanem éppen azért jön létre, mert Isten mindenkivel közölni akarja magát kegyelemben és dicsőségben. Isten mindenkinek szóló felülmúlhatatlan önközlése történelmileg visszavonhatatlan s kézzelfogható lett és beteljesült. Isten valamennyi önkinyilatkoztatása – ha nem éppenséggel *visio beatifica* – mindig valamilyen véges valóság által történik, egy szó által, valamilyen, a teremtmények véges birodalmához tartozó esemény által. De amíg az isteni önkinyilatkoztatás véges közvetítése nem magát a szó szoros értelmében vett isteni valóságot képviseli, addig elvileg mindig ideiglenes, felülmúlható, mivel véges, végességében pedig nem egyszerűen maga az isteni valóság, és ezért maga Isten felülmúlhatja egy újabb véges valóság megalkotásával.

Hogy tehát Jézus valósága – amelyben ígéretként és elfogadásként jelen van számunkra az egész emberiségnek szóló abszolút isteni önközlés – valóban a felülmúlhatatlan és végleges ígéret és elfogadás legyen, ahhoz az kell, hogy e valóság ne csupán Istentől alkotott valóság, hanem maga Isten legyen. Ha viszont maga ez az ígéret a kegyelemben abszolút módon részesített emberi valóság, és ha ez az ígéret valóban abszolút módon magának Istennek az ígérete kell hogy legyen, akkor ez nem más, mint egy emberi valóság abszolút hozzátartozása Istenhez, tehát éppen az, amit, helyesen értve *unio hypostaticának* nevezünk. Nem az különbözteti meg a mi kegyelmünktől az *unio hypostaticát*, amit Isten megígér

benne, hiszen ez mindkét esetben – Jézusnál is – a kegyelem, hanem az, hogy Jézus a mi ígéretünk, mi magunk pedig nem az ígéret, hanem Isten nekünk szóló ígéretének elfogadói vagyunk. De az ígéret sajátosságának megfelelően kell elgondolnunk az ígéret egységét, azt, hogy az ígéret elválaszthatatlan attól, aki odaígéri magát nekünk. Ha a nekünk szóló valóságos ígéret éppen maga a kegyelemben részesített emberi valóság, amelyben és amelyből kiindulva Isten odaígéri magát nekünk kegyelmében, akkor nem vehetjük az ígérő és az ígéret egységét csupán „morális" értelemben, mint ahogy például „morális" egység van egyrészt egy emberi szó mint puszta jel, másrészt Isten között, hanem csak az emberi valóságnak és Istennek visszavonhatatlan egységeként gondolhatjuk el, olyan egységként, amely lehetetlenné teszi a közlés és a közlést tevő személy különválasztását, tehát magának Istennek osztatlan valóságává teszi a valóban emberileg közölt üzenetet és a nekünk szóló ígéretet. És éppen ezt fejezi ki az *unio hypostatica*. Ezt és semmi mást: Isten abszolút üdvözítő akarata, a nekünk szóló isteni önközlés abszolút eseménye, valamint ennek az önközlésnek az elfogadása mint magának Istennek Isten által kieszközölt egyetlen valósága keveredés nélkül, de ugyanakkor szétválaszthatatlanul is és azért visszavonhatatlanul jelen van Jézus emberi lehetőségében. De ez a kijelentés éppen a nekünk szóló isteni önközlés kegyelmének ígérete.

2. Jézus Krisztushoz való viszonyunk fenomenológiájáról

A hatodik fejezet kilencedik szakaszában még egyszer visszatérünk majd Jézus Krisztushoz való egzisztenciális viszonyunkra, amikor úgy gondoljuk át, mint keresztények a szó teljes értelmében. De krisztológiai megfontolásainknak már ezen a pontján is célszerűnek látszik néhány szót szólni Jézus Krisztushoz való viszonyunk fenomenológiájáról. A transzcendentális krisztológia – amelyről érintőlegesen beszéltünk már a hatodik fejezet első szakaszában és amelyet valamivel részletesebben tárgyalunk majd a következő, harmadik szakaszban – nem abból a feltételezésből indul ki, hogy még semmit sem tudunk történelmileg Jézusról, a Krisztusról, az abszolút Üdvözítőről. A transzcendentális krisztológia – amely korunk követelményének látszik és amely a Krisztusra vonatkozó dogma megértésének *a priori* ember lehetőségeit keresi – csak azután és csak annak következtében jön létre ténylegesen és az időben, hogy a történelemben találkoztunk Jézussal, a Krisztussal. Ezért

a transzcendentális krisztológia előtt helyénvaló felvetni és elfogulatlanul megválaszolni azt a kérdést, hogy milyen a valóságos viszonyunk Jézus Krisztushoz, amint a kereszténység mindig is értelmezte története folyamán. Azok után, amiket az ötödik fejezetben elmondtunk a transzcendentalitás és a történelem viszonyáról, nem kell újból hangsúlyoznunk, hogy kölcsönösen feltételezi egymást a jelen szakasz és a következő, amely — ismét — a transzcendentális krisztológiával foglalkozik.

Kiindulás a valóságban meglevő hitviszonyból

A krisztológiában emberileg és ezért fundamentális-teológiai szempontból is jogos abból a tényleges viszonyból kiindulni, amely Jézus Krisztushoz fűzi a hivő keresztényt. Habár az abszolút Üdvözítő eszméjét tekintve okvetlenül szükség van transzcendentális krisztológiára, és bár a keresztény embernek történelmi vizsgálódás által számot kell adnia önmaga és mások előtt arról, hogy milyen jogon tartja éppen Jézust az abszolút Üdvözítőnek, mindazáltal nem kell és nem is szabad úgy tennie, mintha első ízben ezzel a reflexióval hozná létre — vagy kellene létrehoznia — a viszonyt Jézus Krisztushoz. Még ha Jézus Krisztusba vetett hitének alapjairól számot kell is adnia valakinek, aki nem hisz Jézus Krisztusban, azt azért megteheti, hogy mindenekelőtt a valóságban meglevő hitére és annak mibenlétére reflektáljon. Megteheti ezt, mert a hit megelőzi a teológiát, és korántsem kell azt gondolnia, hogy elsősorban teológiai reflexióval kellene a semmiből létrehoznia és kielégítően megalapoznia a hitet, amely végső soron Isten kegyelmén és szabad döntésén alapul. A teológiai reflexió nem arra való, hogy fölöslegessé tegye a kegyelmet és a szabad döntést. A keresztény embernek nem kell ezen a véleményen lennie, mert az elméleti reflexió sehol sem éri utol az emberi egzisztencia területén az élet eredendő tettét. A reflexió természetesen nem tételezheti fel eleve az eredményét, mert ebben az esetben rossz értelemben vett, ideologikus apologetika volna, de nem is kell úgy tennie, mintha nem előzné meg egy olyan meggyőződés, amelynek megvan a maga saját bizonyossága az élet gyakorlatában. Egy ilyen elméleti — s ennélfogva mindig utólagos — reflexiónál becsületesebb dolog előre megmondani, mire akarunk kilyukadni.

A Jézus Krisztushoz való, ténylegesen meglevő viszonyt, amelyre most reflektálunk, úgy értjük, ahogyan felfogják és átélik a keresztény egyházakban. A reflexió szempontjából nem baj, ha nincs egészen szabatosan

körülhatárolva e viszony lényege. Csak annyit kell feltételeznünk, hogy e viszony különbözik a Jézushoz való pusztán történeti vagy „emberi" viszonytól, attól, ahogyan bárki viszonyulhat a názáreti Jézushoz, ha egyáltalán hallott valamit róla.

E keresztény viszony leírásában nem kell megkülönböztetnünk (legalábbis egyelőre), hogy micsoda Jézus „önmagában véve" a keresztény ember hitében, és hogy mit „jelent számunkra". Egységük miatt úgysem választható szét megfelelően ez a két vonatkozás. Mert egyrészt nem tudnánk és nem is foglalkoznánk Jézussal, ha nem volna semmi „jelentősége számunkra", másrészt minden kijelentés Jézus jelentőségéről számunkra tartalmaz valamit Jézusról „magában véve". Mert különben a kereszténység alapmeggyőződésével ellentétben, mi magunk ruháznánk fel önhatalmúlag ezzel a jelentőséggel.

A viszony Jézus Krisztushoz, mint abszolút Üdvözítőhöz

Ha a Jézus Krisztushoz való közös keresztény viszonyt kívánjuk fenomenológiailag leírni, és azt kérdezzük, milyen a valóban keresztény hit, amelyet valamennyi keresztény egyház átél, akkor a következőket mondhatjuk: a Jézus Krisztushoz való viszony ama „hit" által áll fenn, hogy amikor találkozunk Ővele, igéjének, életének és diadalmas halálának egy és oszthatatlan valóságában, akkor az egész valóságnak és saját életünknek mindent átfogó és mindent átható titka – vagyis Isten – „van jelen" a mi üdvösségünkre (megbocsátást és isteni életet ígérve) és úgy van nekünk ígérve, hogy Jézus Krisztusban végérvényes és visszavonhatatlan Isten ígérete. Ezért e viszonyt az abszolút (eszkatologikus) Üdvözítőhöz való viszonyként is jellemezhetjük. Ezt a fogalmat természetesen még bővebben kifejtjük majd. Itt egyelőre eltekinthetünk attól, hogy mit értünk közelebbről üdvösségen, hogy tudniillik az üdvösség feltételezi magának Istennek abszolút önközlését mint egzisztenciánk legbenső erejét és célját. De eltekinthetünk az üdvösség kollektív és egyéni oldalától is, és nyitva hagyhatjuk azt a kérdést, hogy pontosabban hogyan „van jelen" történelmileg az üdvösség Jézusban. Ennek a kérdésnek tekintettel kell lennie arra, hogy üdvösséges jelentősége van az egész történelemnek, és hogy az üdvösség még alakulóban levő, közös történelmében felelősségteljes tevékenységet folytat *minden* ember.

A Jézus Krisztushoz való abszolút viszonyt a történelemben kielégítően

vagy nem kielégítően értelmezhetik teológiai reflexiójukban az egyes egyházak vagy az egyes keresztények.

Ez a viszony abszolút, mert az egész ember és az emberiség végleges üdvösségét jelenti, és nem valamely egyéni, emberi állapotot. Eltakarhatja e viszony meglétét az egyes kereszténynél a végső egzisztenciális döntés reflektálhatatlansága: de ahol van ilyen viszony, ott van kereszténység; ahol kielégítően és törvényesen ki is fejti ezt a viszonyt valamilyen hitvallás – amely egyesíti az embereket – ott egyházi kereszténységgel állunk szemben. Ahol pedig nem váltják valóra a történelemben és nem értelmezik abszolút viszonyként, ott megszűnik a voltaképpeni kereszténység.

A Jézus Krisztushoz való viszonynak ez a valamennyi keresztény egyházra érvényes leírása nem tagadja, hogy már az Újszövetségben is sokféle és jogos krisztológia van, csakúgy, mint a keresztény hit későbbi történetében, hiszen mindig más megértési horizont előtt, más kiindulásból és más fogalmi eszköztárral írták le – és fogják a jövőben is leírni – az ebben a viszonyban rejlő kimeríthetetlen titkot. Ha azt mondjuk, hogy az abszolút Üdvözítő fogalmával kifejezhető a valamennyi keresztény egyházra jellemző közös viszony Jézus Krisztushoz, akkor nem tagadjuk, hogy a létező vagy lehetséges krisztológiák *egyikével* írjuk le ezt a viszonyt. De állítjuk, hogyha megvan a jóindulat, akkor magára ismerhet ebben a leírásban az összes létező vagy lehetséges krisztológia.

A Jézus Krisztushoz való viszony önmagából igazolódik

A megfelelően valóra váltott és helyesen felfogott viszony Jézus Krisztushoz – amelyben abszolút Üdvözítőnek tekinti és az Istennel való közvetlen kapcsolatának közvetítésévé teszi valaki Jézust – *magában* foglalja azt, ami igazolja az emberi egzisztencia és igazságérzék előtt. Ezért *per definitionem* nem hozható létre és nem építhető fel kívülről e viszony konkrét abszolútumként, márpedig ennek kell lennie, hogy az legyen, ami ő maga. Ez nem zárja ki, hanem magában foglalja: *a)* hogy megkülönböztethetők – és meg is kell különböztetnünk – e viszony valóságának, megértésének és megalapozásának egymást feltételező mozzanatait és *b)* hogy hirdethetjük ezt a viszonyt (apologetikus célzattal nem kereszténységnek), ha kimutatjuk, hogy szellemi személy létére, valamint a kegyelem és a történelmiség következtében eleve ebben a remélt és

meglevő viszonyban egzisztál az ember, akár tudja világosan, akár nem; akár elfogadja szabadon, akár elutasítja; akár sikerül az igehirdetőnek, hogy megvilágítsa neki e viszony meglétét, akár nem.

3. Transzcendentális krisztológia

Már e hatodik fejezet első szakaszában is beszéltünk a transzcendentális krisztológia tartalmáról. Ott azonban a mai uralkodó felfogás, a „fejlődésre épülő világszemlélet" volt az uralkodó megértési horizont. Ezért célszerű lesz még egyszer elővenni ezt a tárgyat és kissé alaposabban kifejteni. Már volt szó arról, hogy milyen kapcsolatban van ez a szakasz az előzőnek a tárgyával. Hogy mit értünk „transzcendentális krisztológián", annak fokozatosan kell majd kiderülnie az alábbiakból.

Néhány ellenvetés

A transzcendentális krisztológia szükségességét nem hatálytalanítják a következő érvek.

a) Nem hatálytalanítja az, hogy a transzcendentális krisztológia egyedül nem tudja megalapozni a konkrét viszonyt éppen *Jézushoz* mint a Krisztushoz, ahogyan leírtuk a jelen fejezet második szakaszában. A gyakorlati ész döntéseit, valamint egy konkrét, történelmi emberhez való viszonyt ugyanis sohasem lehet transzcendentálisan megfelelően levezetni. Habár ennek belátása megint csak a transzcendentális ész feladata, s ez hatalmazza fel az embert olyan döntésre, amely önmagában hordja és nem az elméleti ész transzcendentális megfontolásaiból meríti jogosultságát.

b) Az sem hatálytalanítja szükségességét, hogy a transzcendentális krisztológia, bár önmagában véve *a priori* a Jézus Krisztushoz való konkrét, történeti viszonyhoz és az *erre* reflektáló, hagyományos krisztológiához képest, időben és történelmileg mégis *későbbi*, mint a szokásos krisztológia, és csak akkor jelenhet meg határozott, kifejtett alakban, amikor egyrészt már rátalált az ember a Jézushoz való történeti és önmagát megalapozó viszonyra, másrészt pedig eljutott — és többé el sem felejtheti — a transzcendentális antropológiának, valamint a saját történelmiségére irányuló reflexiónak történelmi korszakába.

c) Nem hatékony az az ellenvetés sem, hogy az abszolút Üdvözítő

fellépése, az isteni Logosz megtestesülése történelmünkben, maga az abszolút csoda, amely levezethetetlenül tör ránk és ezért spekulatív úton nem okoskodható ki. Tartalmilag bármennyire helyes is ez az ellenvetés, mégsem következik belőle a transzcendentális krisztológia elvetése, mert annak is képesnek kell lennie arra, hogy „eljusson" hozzánk, ami csodálatos és váratlan a történelemben. Ezért kell hogy kutathassuk a lehetőségi feltételeit annak, hogy valami „eljuthasson" hozzánk, annál is inkább, mivel nem tételezhetjük fel, hogy e feltételek csak abban kereshetők, amit hagyományos teológiai szóhasználattal „tiszta természetnek" neveznek. Inkább „az emberi természet" „természetfeletti" felemelésében találhatók, amire a transzcendentális krisztológia is hivatkozhat, minthogy ez a felemelés általános és nem is teljességgel tudaton kívüli.

A transzcendentális krisztológia jelentősége korunkban

Abban a szellemtörténeti korszakban, amelyben a tisztán tapasztalati, *a posteriori*, leíró antropológián kívül létezik transzcendentális antropológia is és már nem hagyható figyelmen kívül, feltétlenül szükség van kifejtett transzcendentális krisztológiára is, amely azt kérdezi, hogy melyek az ember *a priori* lehetőségei arra, hogy eljuthasson hozzá a Krisztus-üzenet. A hagyományos teológiából hiányzik a transzcendentális krisztológia, ami egyrészt azzal a veszéllyel jár, hogy történeti események pusztán mitologikus (rossz értelemben) eltúlzásainak tekintik a hagyományos teológia kijelentéseit, másrészt a transzcendentális krisztológia hiányában nincs olyan kritériumunk, amelynek segítségével a hagyományos krisztológiában meg tudnánk különböztetni az igazi hittartalmat attól az értelmezésétől, amely ma már nem tudja közvetíteni nekünk a hit jelentését.

A transzcendentális krisztológia előfeltételei

A transzcendentális krisztológia feltételezi annak a viszonynak a megértését, hogy a transzcendentálisan szükségszerű és a konkrét, kontingens (esetleges) történelmi mozzanat kölcsönösen feltételezi és közvetíti egymást az emberi egzisztenciában. Olyan viszony ez, hogy az ember történelmi egzisztenciájának iménti mozzanatai mindig csak együtt léphetnek fel, kölcsönösen feltételezik egymást: a transzcendentális mindig belső feltétele a történelminek, a történelmi, bár szabad cselekvés ered-

ménye, mégis szintén megalapozója az egzisztenciának. Egységük és kölcsönös feltételezettségük ellenére sem vezethető vissza egyik mozzanat sem a másikra. Magának az egymáshoz való viszonyuknak is nyitott történelme van, s a történelmi jelenti azt is, ami történelmileg ránk száll, és azt is, amit a jövő tűz elénk feladatként.

Mint már említettük, a transzcendentális krisztológiának nem kell feltétlenül foglalkoznia azzal a kérdéssel, hogy min alapul az — amire hivatkozik és amit kifejt —, hogy az ember elkerülhetetlenül rá van utalva a történelemben megjelenő abszolút Üdvözítőre: csakis az embernek a „kegyelem" (Isten önközlése) által felemelt természetén-e, vagy pedig már magán az ember szellemi szubjektum voltán (mint határfogalmon), amennyiben ez megalapoz valamilyen dialogikus viszonyt Istennel és már ezzel lehetővé teszi a reményt, hogy Isten végérvényesen nekünk ígéri magát. Itt nyitva hagyhatjuk ezt a kérdést. A transzcendentális krisztológia azt az embert szólítja meg, aki, amint azt legalábbis a kereszténységben tudatosított általános kegyelmi kinyilatkoztatásból tudjuk, Isten önközlésétől megérintve már Isten önközlésének befogadására van hangolva és irányítva (legalábbis nem tételesen), és azt kérdezi tőle, nem tudná-e szabadon és saját belső tapasztalatából — ami legalábbis nem megfogalmazottan hozzátartozik transzcendentális alkatához — magáévá tenni ezt a ráirányítottságot.

A transzcendentális krisztológia kidolgozásáról

Az előbbieket feltételezve a következőt mondhatjuk: a transzcendentális krisztológia azokból a tapasztalatokból indul ki, amelyekre elkerülhetetlenül és mindig szert tesz az ember, még akkor is, ha tiltakozik ellenük, és amelyek az őket közvetítő „tárgyak" felszínes közvetlenségében nem tesznek eleget az abszolút beteljesülés, az üdvösség igényének, noha az ember elkerülhetetlenül ezt az igényt támasztja velük szemben.

Ebből a kiindulásból következik a keresztény teo-lógia és kriszto-lógia közötti *kölcsönös* feltételezettség viszonya is. Mert az a tény, hogy nem teljesül be ennek a kikerülhetetlen tapasztalatnak az igénye (vagyis a folytonosság hiánya egyrészt a megismerés és szabadság határtalan transzcendentalitása, másrészt a történelmileg adott és a transzcendentalitást önmagának közvetítő „tárgy" között), egyúttal az Istenről szerzett tapasztalat helye is. A transzcendentális krisztológiának ez a kiindulása bizonyos támpontot ad az igazolás problémájának megoldásához is a

krisztológiában, habár csak ezzel nem igazolható, hogy éppen Jézus az abszolút Üdvözítő.

A transzcendentális krisztológia eljárásmódja közelebbről a következő:

a) Az antropológiában (amelyet itt inkább csak feltételezünk és vázlatosan jelzünk, de voltaképpen nem fejtünk ki) olyan szükségszerűen transzcendentális létezőként fogjuk fel az embert, aki a megismerés és a szabadság minden egyes kategoriális tettében eleve túllép önmagán és a kategoriális tárgyon a felfoghatatlan titok irányába, amely lehetővé teszi és hordozza a szellemi aktust és tárgyát, és ezt a titkot Istennek nevezzük. Vonatkozik ez egzisztenciájának valamennyi dimenziójára, a megismerésre, a szubjektumként való létezésre, a szabadságra, a többi emberrel való kapcsolatra, a jövőhöz való viszonyra stb. De érvényes arra a folytonossági hiányra is, amely jelen van külön-külön valamennyi dimenzióban és az összesben együttvéve is, az áhított egység („megbékélés") és az örökös sokféleség között.

b) Olyan lényként fogjuk fel az embert, aki meri remélni (és a reménynek ebben a legvakmerőbb aktusá*ban* bebizonyítja, hogy lehetséges is), hogy ez a titok nem pusztán úgy hordozza és járja át a létezést, mint a folyton csak megközelített, de soha el nem ért hordozója annak a végtelen mozgásnak, amely azért mindig véges marad, hanem *önmagát* adja, beteljesítve az egzisztencia legmagasabb igényét az abszolút értelemre és a mindent megbékítő egységre, mégpedig úgy, hogy mi, akik elkerülhetetlenül végesek, feltételhez kötöttek, plurálisak stb. vagyunk, ilyennek is maradunk, és mégis mi magunk részesülünk magából a végtelenből (az elvitathatatlan értelmesség egységéből, az abszolút megbízható Másikból, és így tovább). Az ember megtalálja magában a vakmerőséget erre a gyökeres reményre; ezt fogadja el szabadon, erre reflektál és ebben ismeri fel esetleg, hogy csak akkor lehetséges *ez* a mozgás, ha céljának — vagyis a célra irányuló dinamikának — az önközlése hordozza: ez pedig Isten önközlése, ami a kegyelem voltaképpeni lényege *és* egyidejűleg az általános és transzcendentális kinyilatkoztatás folyamata is. Mivel saját transzcendenciánkat szabad tettnek tapasztaljuk, mivel a reménység állandóan *fenyegetett*, mivel „bűnösök" vagyunk, Isten pedig személyes jellegű és lényegénél fogva is titok, ezért az isteni szabadság eseményének tapasztaljuk Isten önközlését. Isten ugyanis megtagadhatja magát tőlünk, ígérete önmagában véve nem egyértelmű (akár üdvösségünk, akár elítélésünk is lehet), és még saját történelmétől és a mi történelmünktől függ.

c) Mivel transzcendentalitás és történelmiség egységet alkot az emberi egzisztenciában, ezért Isten önközlése és ennek reménye szükségképpen

történelmileg közvetített, a történelemben „jelenik meg", az emberhez kategoriális tudatában jut el egészen, és így csak az emberi létezés tér-időbeli megvalósulásában tér magához. Itt nem tehetjük meg, de a kinyilatkoztatás teológiájában jobban kellene mérlegelni, hogy *miképpen* jelezheti a véges, a feltételhez kötött és ideiglenes a végtelennek, abszolútnak és végérvényesnek az eljövetelét, és hogyan ébresztheti fel egyáltalán *ennek* reményét anélkül, hogy kategoriálissá változtatná magát Istent és egy olyan „végtelen", nyitott mozgás puszta jelévé tenné, amely mindig csak valami végeshez jut el. Más szóval meg kellene fontolnunk, hogy hogyan lehetséges, hogy Isten ne csak „valamit" (valami kategoriálisan kimondhatót) nyilatkoztasson ki, hanem önmagát egy olyan kinyilatkoztatásban, amely (kategoriális) szóbeli és mégsem változtatja végessé, „bálvánnyá" önmagát. Mindenesetre csak kétféleképpen lehet jelen Isten mint Isten és nyilatkoztathatja ki önmagát a kategoriális létezők terében (s enélkül transzcendentálisan sem lehetne jelen számunkra!). Először az *ígéret* módján, amely állandó túllépés a kategoriálison, és amely egyrészt feltétlenül igenli a remény kiindulópontját és kategoriális célját *mint* az abszolút értelemben vett remény kezdeti szakaszát, másrészt tagadja is, amennyiben ez nem azonos a voltaképpeni céllal. Másodszor a *halál* módján, lévén a halál a leggyökeresebb megvalósulása a minden történelmileg közvetített kinyilatkoztatáshoz, lényegéhez tartozó tagadásnak, ami a halálban lesz abszolúttá, mivel ott már nem remélhetünk semmi kategoriálisat, következésképpen vagy a „minden" lesz reménységünk tárgya, vagy nem marad számunkra más, csak a kétségbeesés.

d) Ez a vakmerő remény a történelemben keresi, hogy Isten odaígérje önmagát, amely ígéret már nem kétértelmű, hanem végérvényes, visszafordíthatatlan és „eszkatologikus": a vég. Isten ígéretét, amelyben önmagát ígéri oda, elgondolhatjuk úgy, mint a voltaképpeni beteljesülést („Isten országának" eljövetelét), vagy elgondolhatjuk – ha folytatódik a történelem – olyan történelmen belüli eseményként, amely visszavonhatatlanná teszi ugyan magát az ígéretet, de nem következik belőle az egész világ tiszta beteljesülése.

e) Ha Isten visszavonhatatlanul odaígéri magát az egész világnak, akkor csak egy ember lehet ígéretének kategoriális alakja, ami történelmileg jelenvalóvá teszi ezt a visszavonhatatlan ígéretet, nekünk pedig közvetíti az *ennek* az ígéretnek megfelelő reménységet. Csak egy ember lehet, aki egyrészt a halálban lemond mindenfajta világon belüli jövőről, és akiről másrészt kiderül, hogy amikor elfogadja a halált, akkor Isten is végérvényesen elfogadja őt. Mert csak akkor bizonyulhat *visszafordít-*

hatatlanul győzedelmesnek egy *szabad* („példaszerű") szubjektumnak tett isteni ígéret, ha ténylegesen elfogadja is ez a szabad szubjektum. (Feltételezve azt az antiindividualista meggyőződést, hogy a világ és a történelem – mind Isten, mind a világ miatti – egysége következtében a világ egészére „példaszerű" jelentősége lehet egy ilyen „egyedi" sorsnak.) Ez az ember, akinek ilyen sorsa van, az „abszolút Üdvözítő". Később meg kell majd mutatnunk, hogyha helyesen fogjuk fel ennek az Üdvözítőnek a létét és sorsát, akkor helyesen fejezhetjük ki a klasszikus (kalkedoni) krisztológia formuláival is (és egyházi szemszögből nézve, így is kell kifejeznünk). Ugyancsak meg kell mutatnunk később azt is, hogy *hogyan* jelenhet meg történelmileg („feltámadásként") az, hogy Isten elfogadta az Üdvözítő tettét, amellyel radikálisan átadta magát a halálnak. Továbbá, meg kell majd később fontolnunk, hogy az „abszolút" Üdvözítőnek (mintegy szentségi oksági hatásának jeleként értelmezve) csakugyan magától értődően megvan-e az oksági hatása, amelyet az egyház tanítása állít Jézus sorsáról, feltéve, hogy nem értjük félre a megváltást mitologikus módon úgy, mintha Isten befolyásolása és magatartásának megváltoztatása volna.

A transzcendentális krisztológia nem vállalkozhat arra a feladatra – és nem is áll módjában –, hogy megmondja, hogy az abszolút Üdvözítő, akit az Istenre mint abszolút jövőre irányuló radikális remény keres a történelemben, már megtalálható benne, és hogy meg is találtuk éppen a názáreti *Jézusban*. A levezethetetlen történelmi tapasztalatra tartozik mindkettő. *Ma* viszont vakon tapogatódznék a tényleges történelemben, aki nem az üdvösségnek azzal a reflektált és tagoltan kifejtett reményével közelednék hozzá, amelyet épp a transzcendentális krisztológia fogalmaz meg. A transzcendentális krisztológia azt keresteti és a keresés által azt érteti meg velünk, amit már eleve megtaláltunk a názáreti Jézusban (lásd az előző szakaszt).

4. Mit jelent az, hogy „Isten emberré lett"?

A transzcendentális krisztológia lényegénél fogva valamilyen „abszolút Üdvözítőt" keres. Ha eljut ehhez a fogalomhoz, később pedig kiderül, hogy az abszolút Üdvözítő éppen a názáreti Jézusban és csakis Őbenne található meg, és a kereszténység meg is találta, akkor még mindig nincs eldöntve az a kérdés, hogy az abszolút Üdvözítő már fogalma következtében azonosítható-e az emberré lett örök Logosszal és az Atya Fiával,

amit már az Újszövetségben vallott a kereszténység erről a Jézusról, vagy pedig az örök Isten megtestesült Logoszáról szóló kijelentés különbözik és felül is múlja azt a kijelentést, hogy Jézus az abszolút Üdvözítő. Egyelőre nyitva kell hagynunk ezt a kérdést.

Ha viszont már neki is fogtunk ezzel a transzcendentális, tehát „esszenciális" krisztológia megírásának, akkor – az esszenciális krisztológia folytatásaként és a konkrét, történeti Jézussal való találkozás kérdését megelőzően – érdemes felvetni a kérdést: mit jelent voltaképp az, amikor a kereszténység *Isten emberré levéséről* beszél. A hatodik fejezetnek már ezen a pontján felvethetjük ezt a kérdést, mert nem abból a feltételezésből indulunk ki, hogy Jézust csak valamiféle történeti vizsgálódásból ismerjük, amibe csak itt és most fogunk bele történeti kíváncsiságból, hanem – miként az első szakaszban már említettük – feltételezzük a kereszténység hitét, még ha később igazolnunk is kell majd igazi történeti okoskodással a fundamentális teológiában. Ez még nem *körben forgó hibás* okoskodás. Ezért látszik jogosultnak már ezen a ponton megkérdezni, hogy mit értsünk voltaképp Isten emberré levésén, anélkül, hogy eleve úgy leszűkítenénk és rögzítenénk a kérdést, hogy az emberré levés az abszolút Üdvözítő megjelenését jelentse.

„Isten emberré levésének" kérdése

A megtestesülésnek, Isten emberré levésének értelmét keressük. Még mindig az esszenciális krisztológián belül vagyunk, vagyis korántsem vetjük fel még azt a kérdést, hogy jelen van-e már a történelemben az *így* felfogott Üdvözítő, és hogy konkrétan ki az. Arról a titokról igyekszünk gondolkodni, amelyet teológiai nyelven „Isten emberré levése" titkának nevezünk. Ez a magva annak a valóságnak, amelyből mi, hivő keresztények élünk. Csak itt tárul fel nekünk az isteni Szentháromság titka, csak itt nyertük el végérvényesen és történelmileg kézzelfoghatóan azt a titokzatos ígéretet, hogy részeseivé lehetünk az isteni természetnek. Csak Krisztus titkának meghosszabbítása az egyház titka. De éppen az imént említett misztériumok alkotják hitünk tárgyát. Ez a titok kimeríthetetlen, és hozzá képest viszonylag lényegtelen a legtöbb egyéb dolog, amiről beszélünk. Csak akkor őrizhetjük meg a hit igazságát, ha Jézus Krisztus teológiájával foglalkozunk, és ha újra meg újra átgondoljuk. Mert itt is érvényes, hogy csak azé a múlt, aki megszerzi saját jelenjeként.

Most felvetett kérdésünkkel kapcsolatban nem kell bizonyítanunk, hogy „Isten emberré levésének" itt kifejtésre kerülő értelme összhangban van a tanítóhivatal nyilatkozataival, hanem csak egyáltalán az emberré levés értelmét kívánjuk tisztázni. Mivel meggondolásaink Isten „emberré levésének" értelmére irányulnak, ezért eleve az esszenciális és „felülről lefelé vivő" krisztológiával foglalkozunk, jóllehet ez nem dolgozható ki anélkül, hogy ne hivatkoznánk állandóan a transzcendentális antropológia eredményeire. Ennek következtében számítanunk kell arra, hogy lesznek bizonyos elkerülhetetlen átfedések az előző szakaszokkal.

Kérdésünk tehát ez: mit jelent voltaképpen Isten emberré levése, amit hitünkkel vallunk. Kérdésünk egészen elemi; erre kell ugyanis némi alapossággal válaszolnunk, ha azt állítjuk, hogy hiszünk Jézus Krisztusban. E kérdésre nézve természetesen jogunk van ahhoz, hogy a teljes válasznak ezt vagy azt a részét emeljük ki jobban, válasszuk ki jobban, és húzzuk alá; mert teljes választ sohasem tudunk adni a kérdésre. Mindenekelőtt inkább feltételezzük az egyházi tanítóhivatal válaszát, mintsem határozottan megismételnénk. Ha megpróbálunk mi magunk is hozzáfűzni valamit a régi formulák értelméhez, ez korántsem jelenti, hogy elavultnak tartanánk és figyelmen kívül kívánnánk hagyni a kérdésre válaszoló régi formulákat. Történelme folyamán sosem változik meg az egyház és hite, mert különben nem az *egy* egyháznak és mindig azonos hitének történetével állnánk szemben, hanem egy összefüggéstelen vallástörténet eseményeivel. Minthogy azonban az önmagával azonos egyháznak volt és még mindig van is történelme, ezért az egyház régi formulái nem jelentik pusztán a hit- és a dogmatörténet hosszú folyamatának végét, hanem új fejlődés kiindulópontját is, úgyhogy a régi formuláktól való eltávolodásnak és a hozzájuk való visszatérésnek szellemi mozgása az egyetlen biztosítékunk (vagy óvatosabb megfogalmazásban: reményünk) arra, hogy *megértettük* a *régi* formulákat. Ha az igazi megértés mindig a megértő megnyílása az átláthatatlan titok iránt, és ha e titok nem csupán a megértett dolog ideiglenesen meghódítatlan része, hanem az egyes elemek felfogásának és megértésének lehetőségi feltétele, az eredendő egész mindent átfogó felfoghatatlansága, akkor semmi meglepő nincs abban, ha ott érvényesül ez csak igazán, ahol Isten felfoghatatlan Igéjének kézzelfogható sorsát kell megértenünk.

Már János evangéliumának bevezetésében kimondja a keresztény hit, hogy Isten Igéje testté, emberré lett (Jn 1,14). Egyelőre lemondhatunk arról, hogy a kijelentés alanyával, Isten „Igéjével" foglalkozzunk. Ez a tartózkodás nem veszélytelen, hiszen megeshet, hogy félreértjük Isten Igéjének emberré levését, ha csupán valami homályos elképzelésünk van Isten Igéjéről, aki emberré lesz. Az iskolás teológia Szent Ágoston óta nyilvánvalónak tartja, hogy az egy Isten három személyének mondott nem számszerű három közül *bárki* emberré lehet, feltéve, hogy bármelyik isteni személy csakugyan akarja. E feltételezés esetén az Isten „Igéje" kifejezés tételünkben csupán valamelyik isteni szubjektumot, isteni hüposztasziszt jelenti. Ekkor tételünk, klasszikus szóhasználattal, voltaképpen csak ennyit jelentene: „A Szentháromság közül egy emberré lett". Ezt feltételezve, a bennünket foglalkoztató tétel megértéséhez voltaképpen semmi olyan tulajdonságról nem kellene tudnunk, ami csakis Isten *Igéjének* a sajátja.

Ám ha egy régebbi, Szent Ágoston előtti és elsősorban a görög patrisztika hagyományára támaszkodva kétségbe vonjuk az említett feltételezést, akkor nyomban kiderül, hogy nem is mondhatunk le egykönnyen arról, hogy a kijelentés alanyának pontosabb megértéséből kiindulva értsük meg az állítmányt. Ha ugyanis éppen Isten Igéjének lényege és jelentése, hogy *Ő* – és csakis Ő – az, aki emberi történelmet indít és indíthat el – feltéve, hogy Isten egyáltalán úgy teszi magáévá a világot, hogy nem csupán az ő műve, amelyet megkülönböztet magától, hanem saját valóságává is lesz –, akkor esetleg csak akkor érthetjük meg az emberré levést, ha pontosan tudjuk, hogy mit értsünk Isten „Igéjén", s lehetséges, hogy csak akkor értjük meg Isten Igéjének mibenlétét, ha tudjuk, hogy mi az emberré levés.

Ebből viszont az is következik, hogyha épp a kijelentés alanyát akarjuk megérteni, akkor szemügyre kell vennünk e kijelentés *állítmányát*, vagyis azt a kijelentést kell először megvizsgálnunk, hogy „Isten *emberré* lett". Mert csak éppen ebből érthetjük meg igazán, hogy voltaképpen mit jelent Isten Igéje. Nem abból lehet ezt megérteni, hogy emberré lehetne bármelyik isteni személy, hanem abból a tételből, hogy Isten közvetlen valóságában történelmileg éppen emberként ígérte oda magát nekünk, következik, hogy Istennek mint körülfoghatatlan szakadéknak – mint Atyának – valóban van Logosza vagyis megvan a lehetősége hogy valóban nekünk ígérheti saját magát, s hogy ez az Isten a történelmi hűség, és ebben az értelemben az Igaz, a Logosz.

Isten Igéje *emberré* lett. Mit jelent: „emberré" lett? Egyelőre nem azt kérdezzük: mit jelent az, hogy az Ige valamivé *lett*. Eleinte csak azzal foglalkozunk, hogy *mivé* lett, nevezetesen *emberré*.

Azt gondolhatná valaki, a kereszténységnek ebben az alapdogmájában az állítmányként szereplő fogalom, az „ember" a kijelentés legvilágosabb része. Hiszen mi magunk is emberek vagyunk; nap mint nap átéljük, hogy mi az ember, több milliószor kipróbálták és végigélték a történelemben, amelyhez mi is tartozunk; úgyszólván belülről (önmagunkból) ismerjük és kívülről (a környezetünkből) is. Hozzátehetjük még: olyan jól ismerjük, hogy tartalmi állagát megkülönböztethetjük egyrészt az esetleges módosulásoktól, másrészt végső, személyes énjétől, magáértvalóságától, és akkor ezt az állagot, ennek a tartalmát „természetnek" nevezhetjük. Akkor azt jelenti tételünk: Isten Igéje egy egyedi emberi „természetet" vett fel, és így lett emberré. Természetesen sok mindent tudunk az emberről. A legkülönfélébb antropológiai tudományok nap mint nap tesznek kijelentéseket az emberről. Róla szól valamennyi művészet, mindegyik a maga módján beszél erről a kimeríthetetlen témáról. De vajon *definiálják* az embert? Jó néhány tudomány van azon a véleményen, hogy definiálható az ember – habár sosem elérhetően, csak örökké megközelítően úgy, hogy mindig lezáratlan, mindig befejezetlen a definíció, és mindig új próbálkozásokat tesz szükségessé. A pragmatizmusnak, a metafizika elutasításának valamennyi válfaja – legalábbis elvileg – definiálható lénynek kell hogy tekintse az embert.

Erre vonatkozólag a következőket mondhatjuk: nyilvánvalóan csak akkor tudunk definiálni, megadni egy körülhatároló formulát, amely megfelelően felsorolja egy bizonyos lény elemeinek összességét, ha valamilyen dologi tárggyal állunk szemben, amely csakugyan végső és elemi alkotórészekből tevődik össze, mégpedig olyan elemekből, amelyek maguk valóban végsők és önmagukban érthetők, tehát megint csak körülhatároltak és korlátozottak – mégpedig most már önmaguk által. Nem foglalkozunk azzal a kérdéssel, hogy így tekintve egyáltalán lehetséges-e definíció a szó szoros értelmében. De annyi bizonyos, hogy az ember így nem határozható meg. Éppen azzal lehetne „definiálni" az embert, hogy ő a magához tért definiálhatatlanság.

Természetesen sok minden definiálható – legalábbis bizonyos mértékig – az emberben, és joggal törekszenek erre az úgynevezett egzakt természettudományok, amikor antropológiával foglalkoznak. Nevezhetjük

az embert *zoon logikon*-nak, *animal rationalé*nak is. De mielőtt megörülnénk ennek az egyszerű és világos definíciónak, gondolkozzunk csak el azon, hogy mit is jelent voltaképp a „*logikon*" szó. Mert ha megtesszük, akkor a meghatározás — szó szerint — parttalanná válik. Elvégre csak akkor mondhatjuk meg, hogy mi az ember, ha megmondjuk, hogy mi az, amihez neki köze van és aminek köze van őhozzá. Ez viszont az embernél mint transzcendentális szubjektumnál a parttalan, a név nélküli, végső soron épp az abszolút titok, akit Istennek nevezünk. Ennélfogva titok maga az ember *lényege*, természete, nem azért, mintha ő maga volna az őt érintő, kimeríthetetlen titok végtelen teljessége, hanem azért, mert voltaképpeni lényegét, eredendő alapját, természetét tekintve ő az a szegény lény, akiben magához tért ez a ráirányítottság a teljességre.

Ha mindent elmondtunk magunkról, ami áttekinthető, definiálható bennünk, akkor még semmit sem mondtunk magunkról, hacsak hozzá nem tettük, hogy a felfoghatatlan Istenre irányított lények vagyunk. De csak akkor értjük meg és fogjuk fel ezt a ráirányítottságot — tehát a természetünket —, ha szabadon hagyjuk, hogy megragadjon bennünket a Felfoghatatlan, és elfogadjuk azt a kimondhatatlan aktust, amely minden fogalmi kijelentés lehetőségi feltétele. Annak a titoknak az elfogadása vagy elutasítása alkotja egzisztenciánkat, hogy a teljesség titkára ráirányított szegény lények vagyunk. Nem térhetünk ki előle, hogy elfogadjuk vagy elutasítsuk ezt, egzisztenciánk ez a mellőzhetetlen szükségszerűség, az a titok, ami mi magunk vagyunk, ez a természetünk, mivel a transzcendencia — ami vagyunk és amit teszünk — kapcsolja össze létezésünket és Isten létezését, mégpedig mindkettőt mint titkot.

Újból és újból hangsúlyoznunk kell és meg kell értenünk, hogy a titok nem olyasmi, amit még nem tártunk fel, és ami mintegy következő feladatként áll a mellett, amit már felfogtunk és beláttunk. Ha így értenénk, akkor összetévesztenénk az ismeretlennel, amit még nem fedeztünk fel. A titok, éppen ellenkezőleg, az, ami kifürkészhetetlen számunkra; eleve megvan és nem nekünk kell előteremteni. Nem a tudás egyelőre még meg nem hódított másik tárgya, hanem a meghódíthatatlan horizont, ami uralkodik összes megértésünkön, s ami úgy teszi lehetővé más megismerését, hogy felfoghatatlanul és önmagát elhallgatva van jelen. A titok tehát nem valami ideiglenes, amit ki kell küszöbölni, vagy ami megfejthető is volna. Hanem az a sajátosság, ami mindig és szükségszerűen jellemzi Istent (és belőle kiindulva bennünket). Olyannyira így van ez, hogy Isten közvetlen színelátása, beteljesülésünk ígérete a felfoghatatlanság közvetlensége; tehát éppen a látszat szertefoszlása, hogy csak

egyelőre, ideiglenesen nem tudtunk még a végére járni. Isten színelátásában ugyanis Őbenne magában fogjuk fel, és nem pusztán transzcendenciánk végtelen szegénységében, hogy Isten felfoghatatlan. Ám a szeretetben elfogadott titok látása önmagában a teremtmény üdvössége, és csak ez teszi a szeretet örök lángjával lobogó, de soha el nem égő csipkebokorrá azt, amit titokként ismertünk meg.

De hová jutottunk el meggondolásainkkal tételünk állítmányáról, az „ember" fogalmáról? Sokkal közelebb jutottunk témánkhoz. Ha ugyanis *ez* az emberi természet — a szegény kérdező, önmagában véve szinte üres ráirányítottság a maradandó titokra, akit Istennek nevezünk —, akkor máris világosabban értjük, mit jelent, hogy Isten sajátjaként vesz fel egy *emberi* természetet. Ha Isten elfogadja *saját* valóságaként, akkor ez a definiálhatatlan természet — melynek határa, „definíciója", határtalan ráirányítottsága a teljesség végtelen titkára — eljut oda, ahová lényegénél fogva mindig úton van. Ez az emberi természet *értelme* — nemcsak esetleges, mellékes foglalatossága, amit el is hagyhatna —, hogy odaajándékozott, hogy kiszolgáltatott, olyasmi, ami azáltal valósítja és találja meg magát, hogy egyszer s mindenkorra elmerül a felfoghatatlanban.

Szükségszerűen, bár kezdeti fokon végbemegy az emberben egy folyamat, mely az elé a kérdés elé állítja, hogy egyáltalán akar-e vele valamit, sőt, hogy mindent akar-e tőle vagy semmit. Ugyanez történik felülmúlhatatlan módon és egészen radikális szigorúsággal akkor, ha az így felfogott emberi természet annyira átadja magát a teljesség titkának, és annyira kiüresíti magát, hogy magáé Istené lesz. Ez történik akkor, amikor azt mondjuk, hogy magának Istennek örök Logosza vett fel emberi természetet. Ebből a szempontból tekintve Isten emberré levése az emberi valóság lényegi megvalósításának egyedülálló *legmagasabb rendű* esete, ami abban áll, hogy azáltal van az ember, hogy átadja magát az abszolút titoknak, vagyis Istennek. Aki helyesen érti, hogy mit jelent a *potentia oboedientialis* az *unio hypostatica* számára, hogy mit jelent, hogy az isteni Ige személye emberi természetet vehet fel, és miben rejlik ennek a lehetősége, továbbá aki megérti, hogy Isten csak szellemi-személyes valóságot vehet fel, az azt is tudja, hogy a *potentia oboedientialis* nem egy bizonyos képesség az emberi lét más egyéb lehetőségei közül, hanem tárgyilag egybeesik az ember lényegével.

Amikor most az ember lényegéből kiindulva kíséreljük meg valamennyire megérteni, hogy mit is jelent voltaképpen a megtestesülés, hangsúlyoznunk kell, hogy ez a krisztológia nem „tudati krisztológia",

ellentétben az ontológiai krisztológiával, amelyben a Logosz szubsztanciális egységet alkot emberi természetével, hanem a voltaképpeni ontológiának azon a metafizikai felismerésén alapul, hogy a szellemi igazi léte maga is szellem. Ezt feltételezve megfogalmazhatjuk a hagyományos krisztológia megfelelő ontológiai párját, amelyet szükségszerűen hozzárendeltek az ontikus krisztológiához. Ekkor megtisztíthatjuk a dogmatika hagyományos kijelentéseit attól a mitologikus színezettől, mintha Istennek azért kellett volna egy emberi természet libériájában — amit csak álruhaként viselt — utánanéznie a földi dolgainak, mert a mennyből már nem ment semmire.

Minden olyan felfogás, mely szerint az istenemberi létmódnak annyiszor kellene megvalósulnia, ahány ember csak van, mivel az istenemberi létmód az ember lényegének leggyökeresebb csúcspontja, megfeledkezik arról, hogy nem szabad lefokoznia a történelmiséget és a személyességet a természet szintjére, mely mindig és mindenütt egyforma. Éppen akkor mitologizálnánk az istenemberség igazságát, ha azt gondolnánk, hogy ez mindenkinek az adottsága, mindig és mindenütt. Ez a felfogás azt is figyelmen kívül hagyná, hogy Isten embersége — amelyben egyénileg van jelen Isten minden egyes egyén számára — az Istenhez való közelségnek és a Vele való találkozásnak csak egyféle kegyelméből részesül és részesíthető: nevezetesen *az* Istennel való találkozásból és Isten önközléséből, amit Isten ténylegesen *mindenkinek* meg akar adni a kegyelemben, amelynek legmagasabb rendű megvalósulása az emberben a *visio beata*.

„Válhat"-e valamivé a változatlan?

Most azt a kérdést kell vizsgálnunk, hogy Isten valamivé *lett: ho logosz szarksz egeneto*. Lehet-e Isten valamivé?

Erre a kérdésre eleve igennel válaszol a panteizmus vagy az a filozófia, amelyben Isten maga minden további nélkül „történelmi". A keresztény ember és a valóban teista filozófia viszont nehezebb helyzetben van itt. Hiszen ők változatlannak vallják Istent, olyannak, aki abszolút értelemben *van*, a lét teljes tisztasága — *actus purus* —, aki boldog biztonságban, végtelen valóságának hiánytalanságában abszolút, bizonyos értelemben mozdulatlan, „derűs" teljességben eleve, örökkön-örökké az, ami, és nem kell előbb azzá válnia, nem kell önmagát elérnie. Éppen akkor kell Istent ilyennek, a lét végtelen teljességével rendelkezőnek vallanunk, ha

mi a magunk szempontjából kegyelemnek és kitüntetésnek vesszük a történelem és a változás terhét, ha nem puszta negatívitásnak, hanem megtisztelő elismerésnek tekintjük a változás kényszerét és lehetőségét. Hiszen csak azért tekinthetjük a szellem és a természet fejlődését többnek, mint az abszolút üresség önmagába visszazuhanó, értelmetlen magához térésének, mert Isten a mérhetetlen teljesség. Ezért nem csupán egy bizonyos filozófia posztulátuma a lét örök, tökéletes teljességével rendelkező, változatlan és sosem keletkező Isten keresztény megvallása, hanem a hit dogmája is, amint azt az I. vatikáni zsinat félreérthetetlenül definiálta (vö. DS 3001), és amint az tárgyilag már az ó- és újszövetségi Szentírásban is megtalálható. Ennek ellenére igaz, hogy az Ige testté lett.

Tagadhatatlan, hogy ezen a ponton zavarba jön a hagyományos iskolás teológia és filozófia. Először beszél a háromszemélyű egy Istenről (De Deo uno et trino), magasztalja változatlanságát, létének végtelen teljességét, amelyet örökkön-örökké birtokol, magasztalja Isten *actus purusát*, de ebben a fejezetben nem gondol arra, hogy később, a „Krisztus, az Isten Igéje" és a „Krisztus, az ember" című fejezetben azt kell majd mondania: „és az Ige testté lett". Amikor aztán a krisztológiának ezen a pontján szembekerül a látszólag oly bosszantó problémával, hogy Isten valamivé „lett", akkor kijelenti, hogy a valamivé levés és a változás annak a teremtményi valóságnak az oldalán van, amelyet felvesz a Logosz, nem pedig az örök, változatlan Logosz oldalán. Anélkül, hogy önmaga változást szenvedve, a Logosz felveszi azt, ami *teremtményi* valóságként változáson megy keresztül: nevezetesen Jézus emberi természetét. Ilyenformán valamennyi változás, a történelem és minden kínja innen van azon az abszolút szakadékon, amely minden keveredés lehetőségét kizárva elválasztja egymástól a változatlan, szükségszerű Istent és a változó, feltételektől függő történelmi világot.

Ámde mindezzel együtt és mindennek ellenére is érvényes, hogy a *Logosz* emberré *lett*, hogy az emberi valóság változó történelme *az ő* saját történelme lett, a mi időnk az örökkévaló ideje, a mi halálunk magának a halhatatlan Istennek a halála. Hiába osztjuk el két valóság (az isteni Ige és a teremtményi, emberi természet) között az egymásnak látszólag ellentmondó állítmányokat – melyeknek egy része mintha nem illethetné meg Istent –, ez sem feledtetheti velünk, hogy az egyik valóság, nevezetesen a teremtményi, változásával együtt magának az isteni Logosznak a valósága. Miután mindent megmagyaráztunk és elosztottunk, elölről kezdődik az egész kérdés. Az, hogy Isten változatlanságának tétele hogyan fogható fel úgy, hogy ne homályosítsa el azt, hogy ami Jézusban

mint változás és mint történelem történt itt közöttünk, a mi terünkben, a mi időnkben és világunkban, a mi fejlődésünkben, a mi történelmünkben, az éppenséggel magának az isteni Igének a történelme, *az ő* tulajdon változása.

Ha elfogulatlanul és tiszta tekintettel vesszük szemügyre az emberré levés tényét, amiről a kereszténység alapdogmájába vetett hitünk tanúskodik, akkor kertelés nélkül ki kell mondanunk: Isten válhat valamivé. *Maga* az önmagában változatlan változó lehet *a másikban*.

Ezzel olyan megfogalmazást javaslunk, amely nem kíván pozitív belátást nyújtani abba, hogy miképpen egyeztethető össze egyrészt Isten változatlanságának a dogmája, másrészt, hogy az örök Logosz változhat, amely nem oldja meg pozitívan a keresztény alapkijelentés kettősségét, hanem őszintén és világosan őrzi mindkét oldalát. Ha csak annyit mondunk: ott történt, ott változott valami, ahol a teremtményi mozzanat, a Logosz emberi természete önmagában van, és ha magát ezt az eseményt csak az Istent és a teremtményt elválasztó határ innenső oldalán látjuk, akkor valami igazat láttunk meg és mondtunk ki (mert a mi oldalunkon csakugyan történik valami a názáreti Jézusban: változás, kezdet, idő, halál, beteljesülés, teremtményi valóság), de ha csak ennyit mondunk, akkor éppen azt hagytuk figyelmen kívül és hallgattuk el, ami végül is a legfontosabb ebben a kijelentésben: nevezetesen, hogy ez az esemény, ez a valamivé levés, ez az idő, ez a kezdés és beteljesülés magának Istennek az eseménye és történelme. Éppen ezt nem mondjuk ki, ha csak az isteni Logosznak – az isteni természettel össze nem keveredő – emberi természetéről állítunk valamit. Végeredményben nem nagyon lényeges, hogy változásnak nevezzük-e, amit még hozzá kell fűznünk – hogy tudniillik ez az időbeli valamivé válás valóban magának Istennek az eseménye –, vagy inkább kerüljük a változás kifejezést. Ha változásnak nevezzük, akkor azt is meg kell mondanunk, hogy az önmagában változatlan Isten változhat valami másban, éppen emberré lehet.

Hogy Isten változik valami másikban, nem fogható fel olyan kijelentésként, amely ellentmond Isten önmagában való változatlanságának, de nem fokozhatjuk le ezt a valami *másban* való változást a *másik* változásává sem. Itt az ontológiának kell igazodnia a hit üzenetéhez, és nem neki kell kioktatnia az üzenetet. Ha csakis a véges dimenziójában helyezzük el a megtestesülés titkát, akkor voltaképpen megszüntetjük a szó szoros értelmében vett titkot. Mert nincs semmi izgalmas abban, hogy valami lett, valami lesz, valami térben és időben történik, van kezdete és van vége,

ha ez a valami a mi dimenziónkban van, ha csak erről a dimenzióról és csak ebben állítjuk. Csakis a végesség dimenziójában nem létezhetnek abszolút titkok, mert (az önmagát helyesen értelmező ontológiában) valamely végeshez mindig hozzágondolható egy hozzá illő intellektus, ami kifürkészheti. A megtestesülés titkának magában Istenben kell lennie, éppen abban, hogy *maga* Isten – bár önmagában és önmaga változatlan – valamivé válhat a másikban.

Az Isten változatlanságáról szóló kijelentés éppolyan dialektikus, mint az a kijelentés, hogy a Szentháromságban és a Szentháromság ellenére egy az Isten; azaz csak akkor fogjuk fel valóban helyesen e két kijelentést, ha nyomban hozzájuk gondoljuk a Szentháromságról, illetve a megtestesülésről szóló másik két kijelentést, de úgy, hogy egyiket sem gondoljuk a másiknál előbbre valónak. Amint a szentháromságtanból megtudjuk, hogy korántsem abszolút eszmény az az egység, amelyet elsőre élettelen azonosságként képzelünk el, hanem a legmagasabb rendű egység – mert éppen ez az abszolút tökéletesség – háromság is, a megtestesülés tanából azt tudjuk meg, hogy nem csak Isten változatlansága – bár nem szűnik meg – az, ami egyedül jellemző Istenre, hanem változatlanságában és változatlansága ellenére is igazán valamivé válhat Isten: Ő maga, Ő az időben. És e lehetőség nem annak a jele, hogy Isten szükséget szenved, hanem tökéletességének csúcspontja, s ez csekélyebb volna, ha Isten nem tudna kevesebbé lenni annál, ami, és ami örökre megmarad.

Ezzel egy olyan ontológiai végkövetkeztetéshez értünk, amiről talán sejtelme sincs a pusztán racionális ontológiának. Természetesen nehezére esik tudomásul vennie ezt a végkövetkeztetést, és ezt tennie meg alapformulaként kezdetnek és kiindulásnak. Az abszolútumnak, helyesebben az abszolút személynek, aki mindig megőrzi tiszta szabadságában végtelen függetlenségét, megvan a maga lehetősége, hogy a másikká, végessé váljék. Lehetősége van, hogy *önmagát* kiüresítve, *önmagát* odaadva a saját valóságaként *hozza létre* a másikat. Az elsődleges jelenség, amelyből ki kell indulnunk, nem az olyan felvétel fogalma, amely magától értetődőként feltételezi az Isten által felveendő már meglevő valóságot, és csupán hozzágondolja Istenhez, a felvevőhöz, akihez így voltaképpen soha nem jut el igazán a véges valóság, Isten dialektikátlanul megmerevedett és elszigetelten felfogott változatlansága eltaszítja magától, és így sohasem érintkezhet Istennel, a változatlannal. A hit elsődleges jelensége éppen magának Istennek a külsővé válása, levése, annak az Istennek a kenózisa és genezise, aki változhat azáltal, hogy a létrejött másiknak megalkotásában magává a létrejött másikká *lesz*, anélkül, hogy saját eredendő

valóságában is változnia kellene. Azáltal, hogy Isten maradandó, végtelen teljességében kiüresíti magát, Isten saját valóságaként jön létre a másik. Már Szent Ágostonnál előfordul az a kifejezés, hogy Isten *assumit creando* és *assumendo creat*: Isten azzal teremt, hogy kiüresíti magát, és ezért természetesen ő maga van a kiüresítésben is. *Azzal* teremti meg magát az emberi valóságot, hogy felveszi saját valóságaként. Isten – a Logosz – azzal alkotja meg a tőle különbözőt, hogy megtartja sajátjaként, megfordítva pedig: mivel valóban sajátjaként akarja az igazán másikat, annak igazi valóságában alkotja meg. Isten kilép önmagából: Ő maga, a magát odaajándékozó teljesség. Mivel erre képes, mivel elsődleges és szabad lehetősége ez – amiért is a Szentírás szeretetként definiálja –, ezért az a lehetősége, hogy Teremtő legyen – vagyis hogy pusztán létrehozza a másikat anélkül, hogy odaadná önmagát –, csupán levezetett, korlátozott, másodlagos lehetőség, amely végeredményben Isten voltaképpeni alaplehetőségén alapul, nevezetesen azon, hogy önmagát tudja odaadni annak, ami nem Isten, és így csakugyan történelme lehet a tőle különböző valóságokban, ami azonban a saját történelme. Legbenső lényegi alapját tekintve úgy kell felfognunk a teremtményt, mint annak lehetőségét, hogy Isten saját valóságaként felvegye, mint annak lehetőségét, hogy Isten lehetséges történelmének anyaga legyen. Isten úgy alkotja meg teremtő erejével a teremtményt, hogy a semmiből létrehozva beiktatja saját, Istentől különböző valóságába, *Isten lehetséges önkifejezésének nyelvtanaként*. Isten akkor sem alkothatná meg másképp, ha ténylegesen hallgatásba burkolóznék, mert Isten hallgatása is Isten szótlanságára hallgató füleket tételezne fel.

Az „Ige" lett emberré

Ebből kiindulva most már az előbbieknél pontosabban megérthetjük, hogy miért éppen az isteni *Logosz* lett emberré, és miért csak Ő lehet emberré.

Hogy Isten kimondja önmagát kifelé, annak az a feltétele, hogy örök teljességében kimondja önmagát immanens módon, és ez utóbbit éppen az nyilatkoztatja ki, hogy azonos az előbbivel. Bár a másiknak, az Istentől különbözőnek puszta létrehozása egyszerűen Istennek mint Teremtőnek a műve, a személyek megkülönböztetése nélkül, azért a teremtés lehetőségének ontológiai előzménye és végső alapja mégiscsak az, hogy Isten, az eredet nélküli, kimondja vagy kimondhatja magát önmagában

és önmagának, és így létrehozza magában Istenben az eredendő, isteni különbséget. Ha Isten mint Isten kimondja önmagát a nem isteni *ürességbe*, akkor saját immanens szavának a kimondása ez, nem pedig valami tetszőlegesé, ami egy másik isteni személyé is lehetne.

Csak ebből érthetjük meg jobban, hogy mit is jelent az, hogy Isten Logosza emberré *lesz*. Természetesen vannak emberek, akik nem azonosak magával a Logosszal: mi magunk. Természetesen akkor is lehetnének emberek, ha maga a Logosz nem lett volna emberré. Mert ha vitatnánk ezt, akkor tagadnánk a megtestesülés szabadságát, a világnak szánt kegyelmi, isteni önközlés szabadságát, továbbá tagadnánk egyrészt a természet, a világ, másrészt a kegyelem és Isten önközlése közti különbséget. Igaz ugyan, hogy a csekélyebb mindig létezhet a nagyobb nélkül, habár mindig a csekélyebb alapul a nagyobb lehetőségén, és nem fordítva. Ezért bízvást állíthatjuk: akkor is létezhetnének emberek (a csekélyebb), ha maga a Logosz nem lett volna emberré. De ennek ellenére kijelenthetjük és ki is kell jelentenünk: az a lehetőség, hogy létezik az ember, Istennek azon az átfogóbb, radikálisabb, nagyobb lehetőségén alapul, hogy kimondja magát a Logoszban, aki emberré lesz.

Ha tehát a Logosz emberré lesz, akkor embersége nem eleve adott valami, hanem olyasmi, ami lényegét és létezését tekintve akkor és annyiban jön létre, amikor és amennyiben a Logosz kiüresedik. Ez az ember éppen emberként Isten önkinyilatkoztatása önmaga *kiüresítésében*, mert Isten éppen akkor nyilatkoztatja ki *magát*, ha *kiüresedik*, ha szeretetként mutatkozik meg, ha elrejti ennek a szeretetnek a fenségét és közönséges emberi alakban jelenik meg. Ha nem így fognánk fel, akkor a Logosz embersége, amelyet felvett, végső soron Isten álruhája volna, vagyis voltaképpen csak jelzés, amely semmit sem árul el arról, aki ott van, hacsak nem emberi szavakkal, amelyek azonban akkor is éppúgy kifejezhetők és igazolhatók lehetnének, ha nem magának az emberré lett isteni Logosznak a szavai volnának. Ámde nem foghatjuk fel úgy a dolgot, hogy a Logosz emberré lesz, és most csak *azáltal* mond Istenről valamit, hogy *beszél*. Mert mihelyt erre az álláspontra helyezkedünk, abban a pillanatban feleslegessé válik Isten emberré levése. Isten egy másik prófétának is szájába adhatta és egy másik prófétával is elmondathatta volna azokat a szavakat, amelyeket az ember Jézus Isten küldöttjeként Istenről elmondott. Az ember Jézus nem csupán szavaival nyilatkoztatja ki Istent, hanem önmagában, saját létében Isten önkinyilatkoztatása, és valójában nem lehetne ez, ha nem éppen ebben az emberi természetében mondaná ki magát Isten.

Ennek nem mond ellent az, hogy vannak más emberek is – mi, többiek –, akik közül egyikőnk sem Isten önkifejezése, másléte. Hiszen *amit* Isten mond, az ugyanaz a mi esetünkben is, mint az önmagát kimondó Logosz esetében. Ezt nevezzük „emberi természetnek". Ámde mérhetetlen különbség, hogy a Logosznál önmaga kifejezéseként mondja ezt Isten, nálunk pedig nem. Az váltja meg lényegünk és történelmünk tartalmát, az nyitja meg Isten szabadságára, hogy Isten pontosan azt mondja ki saját valóságaként, ami mi vagyunk. Azt mondja, hogy az a kijelentés az ember, amelyben Isten kiszolgáltathatja magát, belemondhatja magát abba az üres semmiségbe, ami szükségszerűen körülöleli. Mivel Ő a szeretet, ezért szükségképpen a szabad ajándékozás lehetőségének csodája, helyesebben: szeretet létére felfoghatatlanságában is magától értődik.

Innen kiindulva a következőképpen definiálhatjuk az embert – belevetve őt legmélyebb és legsötétebb titkába –: akkor jön létre ember, amikor önkifejezését, Igéjét, szeretetből kimondja Isten az Isten nélküli semmi ürességébe. Ezért is nevezték az emberré lett Logoszt az isteni Ige rövidítésének. Magának Istennek a rövidítése, rejtjele az ember, vagyis az Emberfia és az emberek, akik végül is azért vannak, mert az Emberfiának lennie kellett. Az Istenre vonatkozó radikális kérdés az ember, amire, mint teremtményére a választ is megadhatja Isten: történelmileg megjelenő és radikálisan kézzelfogható alakjában az Istenember, ez a válasz, bennünk mindnyájunkban pedig maga Isten válaszol erre a kérdésre. Lényünk abszolút kérdésességének kellős közepén kapjuk meg ezt a választ a kegyelem, az isteni önközlés és a *visio beatifica* által. Ha Isten az akar lenni ami nem Isten, akkor jön létre az ember. Ilyenformán természetesen nem a köznapiság laposságával magyarázzuk az embert, hanem a végleg felfoghatatlan titokra vezettük vissza. De csakugyan ilyen titok is. Mert éppen így lesz az ember azzá a lénnyé, aki részesül Isten végtelen titkából úgy, ahogyan a kérdés a válaszból, és úgy, ahogyan csakis a válasz lehetősége hordozza magát a kérdést. Abból tudjuk ezt, hogy történelmünkben felismerjük az emberré lett Logoszt, és kijelentjük: önmagával válaszolt itt Isten történelmileg is kézzelfogható alakban arra a kérdésre, ami mi vagyunk.

Ebből a szemszögből elérhető lenne az örök Logosz megtestesülésének keresztény dogmája. Ha maga Isten ember és mindörökké az is marad; ha tehát a teológia örökre antropológia is; ha az embernek tilos lebecsül-

nie magát, mivel Istent is lebecsülné akkor; és ha Isten a kifürkészhetetlen titok, akkor az ember mindörökre Isten kimondott titka, s mindörökre részesedik alapjának titkában. Fel kell tételeznünk, hogy Isten még akkor is a boldogságos szeretet kimeríthetetlen titka lesz, ha majd elmúlik minden ideiglenesség. Fel kell ezt tételeznünk, hacsak nem képzeljük, hogy annyira átláthatjuk azt a valóságot, amelyben kifelé mondja ki önmagát Isten, hogy végül is unalmassá válhat számunkra mind Isten önkifejezése, mind saját magunk; hacsak nem képzeljük, hogy másképp is mögé láthatunk az embernek, mint úgy, hogy magának Istennek a boldog sötétségébe nézünk bele az emberen át, és csak ekkor fogjuk fel igazán, hogy a megtestesült Logosznak ez a végessége magának a végtelen isteni Igének a végessége. A megtestesült Logosz a történelmileg megjelenő kérdésnek (hogy mi az ember) és a válasznak (ami Isten) az egysége. Annak a kérdésnek az egysége ez, amely Istenre irányuló kérdésként a válasz megnyilvánulása is. Erről az egységről van szó a krisztológiában.

Mivel a krisztológia Isten és az ember voltaképpeni lényegének egysége azáltal, hogy örök Logoszában személyesen kimondja magát Isten, ezért a krisztológia az antropológia kezdete és vége, az antropológia pedig legradikálisabb megvalósulásában mindörökre teológia. Először is az a teológia, amelyet maga Isten mondott azzal, hogy a mi testünkként mondta ki Igéjét abba az ürességbe, ami nem Isten, sőt, bűnös, azután az a teológia, amelyet mi magunk művelünk hitünkkel, amikor úgy gondoljuk, hogy csak akkor található meg Isten, ha nem siklunk át az ember Krisztuson és egyáltalán az emberen. A Teremtőről elmondhatjuk még az ószövetségi Szentírással, hogy Ő a mennyben van, mi meg a földön. De arról az Istenről, akit Krisztusban vallunk meg, azt kell mondanunk, hogy pontosan ott van, ahol mi vagyunk, és csakis ott található meg. Ha pedig közben végtelen marad, akkor ez nem azt jelenti, hogy Isten még végtelen *is*, hanem hogy maga a véges tett szert végtelen mélységre. A véges nem ellentéte már a végtelennek, hanem az, amivé maga a végtelen lett, amiben olyan kérdésként mondja ki önmagát, amelyre maga ad választ, hogy kijáratot nyisson a végtelenbe minden végesnek, amelyek közül ő maga lett az egyik, helyesebben: hogy ő maga legyen a kijárat, a kapu, melynek megléte óta maga Isten lett az üres semmiség valóságává, ez pedig Isten valóságává.

Mivel az emberré levésben azzal teremti meg a Logosz az emberi valóságot, hogy felveszi, és azzal veszi fel, hogy *önmagát* kiüresíti, ezért itt is érvényes — mégpedig egészen radikális, sajátos és páratlan módon — az az axióma, amely Isten és a teremtmény valamennyi viszonyára érvényes:

hogy tudniillik a teremtmény közelsége Istenhez és távolsága Tőle, függése és önállósága nem fordított, hanem egyenes arányban áll egymással. Ezért Krisztus a legigazibb ember, és az ő emberi természete a legönállóbb, a legszabadabb, de nem *annak ellenére hogy*, hanem *azért, mert* az ő emberi természete a Logosz által felvett természet, amely Isten kiüresedéseként alkottatott. Krisztus embersége nem olyan „megjelenési formája" Istennek, mely csupán üres és értéktelen látszat, amelynek nincs semmiféle saját érvénye a megjelenő előtt és vele szemben. Azáltal, hogy maga *Isten* lép ki (ek-szisztál) önmagából, egészen gyökeres módon véges egzisztenciája is önálló érvényességre, hatalomra és valóságra tesz szert, mégpedig magával Istennel szemben is.

Kiderül ebből, hogy eretnekség a megtestesülés olyan felfogása, mely szerint Jézus embersége csupán Isten álruhája, melyet arra használ, hogy jelezze a beszédében való jelenlétét. És voltaképpen nem a valóban ortodox krisztológiát tartják mitikusnak és utasítják el mitológiaként ma, hanem ezt az eretnekséget, amelyet a doketizmus, az apollinarizmus, a monofizitizmus elleni harcában maga az egyház is elutasított. El kell ismerni természetesen azt is, hogy a betű szerinti ortodoxia ellenére is nagyon sok kereszténynél jelen lehet implicit módon a krisztológiai hittételnek ez a mitologikus értelmezése, és így elkerülhetetlenül kiváltja a tiltakozást a mitológia ellen. Kérdés, vajon nem épp azok fogják-e fel a mitologikusan gondolkodó jámbor keresztények módján a kereszténység tanítását, akik azt hirdetik, hogy mítosztalanítani kell a kereszténységet. A keresztények rejtett eretnekségét veszik alapul a mítosztalanításnál, úgy vélik, ez a kereszténység dogmája, s az így felfogott dogmát akarják – most már helyesen – elutasítani. De végül is nem a kereszténység dogmáját utasították el ezzel, hanem a kereszténység mitologikus leegyszerűsítését. Ám ennek a fordítottja is igaz: ha valaki elutasítja a krisztológia ortodox formuláit, mert rosszul érti őket, egzisztenciálisan mégis igazi hittel válthatja valóra az isteni Ige emberré levésébe vetett hit aktusát. Ha ugyanis valaki Jézusra, keresztjére és halálára tekintve valóban hiszi, hogy az élő Isten ebben mondta ki neki a végső, a döntő, többé vissza nem vonható és mindent felölelő szót, és Jézusra tekintve felfogja, hogy ezáltal megváltották és kiszabadult abból a fogságból és zsarnokságból, amelyben saját magába zárt, bűnös és a halálra szánt létezésének egzisztenciáljai tartották, akkor olyasmiben hisz, ami csak akkor igaz és valóságos, ha Jézus csakugyan az, akinek a kereszténység hite vallja, az hisz Isten Igéjének emberré levésében, akár tudatában van ennek, akár nincs.

Amikor azt mondjuk, hogy az ilyen ember voltaképpen akkor is hisz az isteni Ige emberré levésében, ha elutasítja a kereszténység helyes, ortodox formuláit, mivel azok talán önhibáján kívül elfogadhatatlanok számára, akkor ezzel semmiképpen sem csökkentjük azoknak a formuláknak a jelentőségét, amelyek tárgyilag helyesek, továbbá a keresztények közös gondolkodásának és hitének egyházszociológiai alapját alkotják. Ámde lehetséges, hogy akkor is krisztológiai hittel valósítja meg valaki létét, ha nem boldogul a krisztológia egy bizonyos objektív fogalmi rendszerének valóra váltásával. A létezés megvalósításában nem lehetséges egzisztenciálisan is valamennyi fogalmilag elgondolható álláspont. És ezért: aki Jézussal mondatja ki életének végső igazságát, és vallja, hogy Isten Jézusban és halálában a végső szót mondta ki neki – nem pedig az utolsó előtti szavakat, amelyekre nekünk magunknak kell rátalálnunk a történelmünkben –, azt a végső szót, amelyre fölteszi életét és halálát, az ezáltal elfogadja Jézust Isten Fiának úgy, ahogy az egyház vallja, bármennyire alkalmatlan, sőt, hamis fogalmakkal próbálja is elméletileg megfogalmazni azt a hitet, amelyben élve megvalósítja létezését.

Sőt, mi több: sokan találkoztak már Krisztussal, akik nem tudták, hogy azt ragadták meg, akinek az életébe és halálába zuhanva saját boldog, megváltott sorsukra találtak rá, akik nem tudták, hogy azzal találkoztak, akit a keresztények joggal neveznek názáreti Jézusnak. (Egy későbbi szakaszban sokkal részletesebben beszélünk még erről a kérdésről, Jézus és a nem keresztény vallások viszonyáról.) A teremtményi szabadság mindig kockázatos amiatt a kiszámíthatatlan miatt, amit – akár figyelünk rá, akár nem – elrejt a belsejében az, amit látunk és akarunk. A szabadság, ha meghatározott és körülhatárolt valamire irányul, nem veszi birtokba, amit *egyáltalán* nem látunk és ami teljesen más. De ha valami kimondhatatlan és megfogalmazatlan, azért nem feltétlenül olyasmi is, amit egyáltalán nem látunk és nem akarunk. Isten és Krisztus kegyelme jelen van minden olyan valóság titkos lényegeként, amelyet egyáltalán választhatunk. És ezért nem olyan könnyű bármihez is nyúlni úgy, hogy ne kerülnénk kapcsolatba Istennel és Krisztussal, akár elfogadjuk, akár elutasítjuk, akár hiszünk benne, akár nem. Aki tehát szótlan béketűréssel (helyesebben: hittel, reménnyel és szeretettel) elfogadja létezését, azaz emberségét – még ha nem jut is el hozzá semmiféle kifejtett, szóbeli kinyilatkoztatás –, aki olyan titokként fogadja el létezését, amely az örök szeretet titkához menekül és a halál méhében az életet hordozza, az

Krisztusra mond igent, ha nincs is tudatában. Mert aki eloldozza magát és ugrik, az nemcsak odáig zuhan a mélységbe, ameddig kimérte. Aki egészen elfogadja ember voltát (beleértve természetesen a másik ember voltát is), az az Emberfiát fogadta el, mert Isten benne fogadta el az embert. És ha a Szentírásban az áll, hogy aki szereti felebarátját, betöltötte a törvényt, akkor ez azért a végső igazság, mert maga Isten lett a felebarátunkká, és ezért minden egyes felebarátunkban mindig ezt az egyetlen felebarátunkat szeretjük és fogadjuk el, aki a legközelebb áll hozzánk és egyúttal a legtávolabb is van tőlünk.

5. A húsvét előtti Jézus életének és halálának története (teológiai szemszögből)

a) Előzetes megjegyzések

Az előbbi transzcendentális kérdésfeltevés viszonya a történeti eseményhez

Jelen hatodik fejezetünkben végig csak az Istenember *eszméjével* foglalkoztunk: vonatkozik ez mind az első szakaszra, amelyben megkíséreltük elhelyezni a krisztológiát a fejlődésre épülő világszemléleten belül, mind pedig a harmadik és negyedik szakaszra, amelyben megpróbáltunk jobban elmélyedni a transzcendentális és esszenciális krisztológiában. Ez volt a kérdésünk: vajon az abszolút Üdvözítő vagy Istenember – aki az örök Logosz megtestesülése *unio hypostaticában* – egyáltalán olyan gondolat-e, amit valamiképpen el lehet gondolni (függetlenül attól a kérdéstől, hogy megvalósult-e és hogy hol valósult meg ez az eszme?). Csakis azért foglalkozhattunk természetesen ezzel az „esszenciális" és „transzcendentális" krisztológiával, mert keresztények lévén úgy hisszük, hogy saját személyes életünkben *de facto* megtaláltuk már az Istenembert Jézus Krisztusban. Ámde egy dolog az abszolút Üdvözítő transzcendentális eszméje, akiben megvalósul és visszafordíthatatlan történeti jelenséggé lesz a világnak szánt isteni önközlés, és más dolog az a tétel, hogy itt – ebben a konkrét emberben – bekövetkezett az, amit eddig csak eszmeként gondoltunk el.

Az előzőekben az ember transzcendentális lényegéből és mai szellemi léthelyzetéből kiindulva próbáltuk meghatározni, hogy mit jelenthet egyáltalán az „Istenember", a „megtestesült Logosz", az „abszolút Üdvözítő" fogalma. De eközben nem feledkeztünk meg arról, hogy a

transzcendentális krisztológia *a priori* vázlata történelmileg csak azért lehetséges, mert már adott a kereszténység, a tényleges hit Jézusban, a Krisztusban, mert az emberiség szert tett már e transzcendentális eszme valóságának történeti tapasztalatára. Csak a már tapasztalt tényre reflektálva láthatjuk be ennek az eszmének transzcendentális lehetőségét. Említettük már: a kereszténység végső, mindent eldöntő kérdése nem az, hogy elvileg elgondolható-e az abszolút Üdvözítő fogalma, hogy elgondolható-e a történelmi megjelenése annak, hogy Isten abszolút és végérvényes módon közli magát a világgal és odaígéri magát a világnak: a döntő kérdés az, hogy egyáltalán *megtörtént-e* már ez a történelmi ígéret, vagy csupán reményünk távoli, soha utol nem érhető végcélja, hogy Isten nekünk ígéri magát; végül pedig: elhihető-e igazán és miért, hogy éppen a názáreti Jézusban – és csakis Őbenne – valóban bekövetkezett az abszolút Üdvözítőnek, a világnak szóló abszolút isteni önközlésnek konkrét, történeti eseménye.

Hogyan vállalhatunk felelősséget a Jézusba mint a Krisztusba vetett hitünkért?

Jelen szakaszunk tárgya a történeti Jézusba mint a hit Krisztusába vetett hit igazolása a mai ember igazságérzete előtt, az előtt az ember előtt, aki mi magunk vagyunk saját konkrét léthelyzetünkben. Szándékosan fogalmaztuk meg így a kérdést. Nem közvetlenül azt kérdeztük: vajon a történeti Jézus-e a hit Krisztusa, és hogyan igazolja, hogy Ő az? A katolikus fundamentális teológiában rendszerint így teszik fel a kérdést. Nem jogosulatlanul, hiszen az „objektív tényállás" kérdése benne foglaltatik az általunk felvetett kérdésben is, tudniillik abban, hogy miért hitelre méltó a Jézusba mint a Krisztusba vetett hitünk. Ám egy olyan kérdést, amely lényegénél fogva az emberi egzisztencia egészét érinti és vonja kétségbe, semmiképpen sem vethetünk fel úgy, hogy a kérdés figyelmen kívül hagyja a kérdező szubjektum konkrét egzisztenciájának bizonyos mozzanatait. Ha olyan kérdést teszek föl, amely csakugyan egész lényemet érinti, akkor e kérdésfeltevésnél semmit sem hagyhatok mellékes körülményként figyelmen kívül. Ha az üdvösségem a kérdés, akkor szükségképpen önmagamra mint egészre kérdezek, hiszen éppen ezt jelenti az üdvösség fogalma. Ezért van az, hogy itt úgy tesszük fel a krisztológia kérdését – Jézusnak mint a Krisztusnak a kérdését –, hogy hogyan vállalhat ki-ki felelősséget a Jézusba mint a Krisztusba vetett

hitéért. Tehát a hit igazolhatóságának kérdéséről van szó. Ez pedig magába zárja a szabad döntés kérdését, amely konkrét emberi és hivő egzisztenciájában von kérdőre mindenkit. A mi kérdésfeltevésünk – „hogyan vállalhatok felelősséget a Jézusba mint a Krisztusba vetett hitemért?" – nem küszöböli ki és nem becsüli le az imént „objektívnek" nevezett kérdést, hogy „Jézus-e a Krisztus, és hogyan igazolja magát". Ellenkezőleg: feltételezzük, hogy abban a hitben, amelynek alapját és erkölcsi igazolását keressük, ez az objektív kérdés is benne foglaltatik és egészen meghatározott szerkezetet kölcsönöz ennek a hitnek. Ennek következtében éppen a „legobjektívebb tényállás" mutatkozik csak a leggyökeresebben szubjektív valóságnak, ezzel egyidejűleg pedig a „szubjektív aktus" tudatára ébred, hogy az objektív tényállás alapozza meg és igazolja. A szubjektív helyzetben – feltételezve, hogy elfogadtuk és hogy éppen ezért keressük az alapját – feltételezzük már hitünk nyugati, keresztény, egyházi léthelyzetét, sőt feltételezzük a valódi és abszolút hitet Jézusban mint a Krisztusban. Csupán konkrét életünkre kell reflektálnunk, és látni fogjuk, hogy mindig előfeltételekkel élünk – mindenekelőtt azért, hogy megvizsgálhassuk őket. Elkerülhetetlen emberi léthelyzet ez. A vizsgálódás, hogy „miért hihetek Jézusban mint a Krisztusban?", hitem előfeltételéből indul ki. Valóra váltott és mindig újból valóra váltandó hitem reflektál itt saját benső igazolására.

A hitbeli megismerés körmozgása

Ez a módszertani előfeltétel természetesen ahhoz a kérdéshez vezet, hogy hogyan juthat el valaki a Jézusban, mint a Krisztusban való hithez, ha nincs meg benne ez a hit. Ez a kérdés felvethető egyénileg az egyes emberre nézve, aki a kereszténység által is befolyásolt szellemi környezetben él, és felvethető kollektíve azokról a népekről is, amelyek szellemi helyzetüket és történelmüket tekintve még kívül vannak a kereszténység hatókörén. Hogy hogyan kerül valaki a szellemi, egzisztenciális megismerés körmozgásába, abba a körbe, amelynek elemei egymást hordozzák és amelyet végső soron egyáltalán nem képes „szintetikus" módon maga az ember megalkotni: erre a kérdésre röviden csak a következőket felelhetjük. Minden bizonnyal létezik olyanféle tudás, amely egyetlen egész, amelynek elemeit nem utólag rakjuk össze mesterséges és tudatos szintézissel, azaz létezik olyan tudás, amelynek körmozgásában egyszer csak benne találja magát valaki anélkül, hogy szintetikusan és tudatosan ő

maga alkotta volna ezt a kört. Ezzel azonban nem állítjuk sem azt, hogy lehetetlen, sem azt, hogy fölösleges ennek az embernek igazolnia tapasztalatát igazságérzete előtt, mint ahogy az sem lehetetlen, hogy e kör elfogadása erkölcsi döntés kérdése. Legalábbis ebben az értelemben kérdés: elfogadja-e valaki, hogy már a reflexiót és a szabad döntést megelőzően benne van az említett körben, vagy elzárkózik előle. Az utóbbi esetben nagyon hamar semmivé is foszlik ez a neki ajándékozott tudás, és az ember ismét vak lesz a neki felkínált — ha nem is általa létrehozott — ismeretre. De ha létezik ez a jelenség általában véve, ha szellemileg valóban nem létezhet az ember anélkül, hogy rá ne bízná magát ilyen, megfelelően nem elemezhető ismeretekre, amelyeket nem lehet elemeikre bontani, azután pedig önkényesen ismét összerakni, akkor bízvást feltételezhetjük ezt arról az ismeretről is, amely most foglalkoztat bennünket.

Hogy itt — legalábbis a keresztény teológia szemszögéből nézve — csakis ilyen ismeretről lehet szó; hogy tehát a keresztény dogmát tekintve nem önkényesen állítjuk fel ennek a körnek a posztulátumát; hogy az ésszerű fundamentális teológiával nem ellentétben, hanem vele összhangban állítjuk, hogy nem lehet utólagos reflexióval, mesterségesen létrehozni ezt a kört: mindez következik a hit kegyelmi jellegéről szóló keresztény tanításból. Mert a kegyelem mint a hitnek és a hit lehetőségének elengedhetetlen feltétele azt is jelenti, hogy a hithez szükséges a szintetizálás végső soron reflektálhatatlan mozzanata, hogy létrejöhessen az az egység, amelyben a szubjektív hitkészség meglátja a hit objektív alapját, ez az objektív alap pedig éppen így igazolja a szubjektum hitkészségét.

Nem foglalkozhatunk most azzal, hogy milyen módon és milyen formák között kerül be az egyes ember vagy egy közösség a megértés szóban forgó körmozgásába. Elvileg csak a következőt teheti a keresztény: feltételezheti, hogy az üzenetre hallgató ember lényének legmélyén már van valamilyen, az ő szabadságának felkínált megértés, és kifejtheti fogalmilag tagolt formában ennek az embernek ezt a benne már meglevő megértést. Ha a hallgató kifejtetten elfogadja a krisztológiai kijelentést, akkor sem az üzenet közvetítője hozta létre e hitbeli megértés eredeti egységét, hanem csak tudatossá tette tárgyi, fogalmi formában. Ha a hallgató nem fogadja el határozott hitvallással ezt a reflektált kijelentést, amelyet feltételezett hitbeli megértésének értelmezéseként terjesztenek elébe, akkor az üzenet közvetítőjének erre a megállapításra kell jutnia: vagy szabadon elzárkózott a hallgató egy olyan megértés elől, amelyet voltaképpen felajánlott már neki a kegyelem és a kegyelemmel egységet

alkotó történeti üzenet, amelyet ismertettek vele, vagy pedig, hogy Krisztus kegyelme, mely mindenképpen hatékony és amelyet már elnyert — Isten gondviselése szerint — még nem hozta létre az alkalmas időt (kairosz), amelyben a kegyelem belső fénye rátalálhat történelmi tárgyiasulására a Jézusba mint a Krisztusba vetett kifejtett hitben. Hogy ténylegesen melyik eset áll fenn a kettő közül, azt nem tudja eldönteni a kifejtett krisztológiai üzenet közvetítője.

E rövid gondolatmenetnek csak azt kellett megvilágítania, hogy előfeltételezéseink nem zárják ki azt a — helyesen felfogott — lehetőséget, hanem meghagyják, hogy igazoljuk az egyházi krisztológiát azok előtt, akik még nem hisznek határozottan Jézusban, a Krisztusban (jóllehet Jézusra, a Krisztusra vonatkozó kérdésünk eleve abból a krisztológiából indul ki, amelyet az egyházban ismerünk és hiszünk).

A keresztény hit történeti dimenziója

Jelen ötödik szakaszunkkal a történeti megismerés területére lépünk, és olyan eseményekkel foglalkozunk, amelyek a térnek és időnek egy pontosan meghatározott pontján következtek be. A kereszténység üzenetének sajátos tartalma ugyanis éppen az a kijelentés, hogy ez a Jézus, aki Poncius Pilátus alatt meghalt, nem más, mint a Krisztus, Isten Fia, az abszolút Üdvözítő. Ettől a történeti eseménytől függ minden idők üdvössége, az én üdvösségem is. Ez az egyszeri, történeti esemény alapozza meg az üdvösséget, még ha később külön kell is majd foglalkoznunk azzal, hogy hogyan alapul *mindenki* üdvössége a názáreti Jézus halálának és feltámadásának történeti eseményén. Még ha joggal állíthatjuk is, hogy az üdvösség e történeti eseményének megismerése nem a semleges „történettudományi" megismerés módján történik, hanem csakis Jézus önértelmezése által, amelynek igazolását ismét csak a hit körmozgásában ragadhatjuk meg Jézus tetteinek és feltámadásának csodája által, mely alátámasztja önértelmezését, mindazonáltal a Jézusról szóló krisztológiai hittétel egy pontosan meghatározott történeti személyre és pontosan meghatározott történeti eseményekre vonatkozik, tehát történeti kijelentéseket foglal magába. Lehet, hogy valóban történeti kijelentésekként csak a hit kijelentéseiben találhatók meg ezek: de legalábbis a hit kijelentéseiben valóban történeti kijelentésekként értjük őket. Ez pedig azt a kérdést veti fel a hivő ember igazságérzetének, hogy milyen értelemben és milyen jogon mondja és állítja róluk, hogy ezek történeti események.

A krisztológiai kijelentéseknek tehát történeti dimenziójuk is van. De ha nem akarunk lemondani erről a történetiségről, és nem akarunk a történelem tehertételétől látszólag mentes egzisztenciális filozófia dimenziójába menekülni, akkor elkerülhetetlenül számolnunk kell azokkal a problémákkal, amelyek egy történetileg rendkívül távoli esemény megismerésének nehézségéből és bizonytalanságából adódnak. Esetünkben különösen súlyossá teszi a helyzetet az, hogy a szóban forgó események nem akármilyen történeti események, amelyeknél belenyugodhatunk, hogy megtörténtüket, közelebbi természetüket és értelmüket illetően tudatlanságra vagyunk kárhoztatva minden történeti kíváncsiságunk ellenére. Ezeknek az eseményeknek döntő jelentőségük van az emberi egzisztencia szempontjából. Valóban gyökeresen kell érinteniük bennünket egzisztenciánk legbenső magjában, és ennek ellenére történeti események kell hogy legyenek. A keresztény hit azonban úgy tekinti ezeket a pontosan meghatározott, térben és időben rögzített eseményeket, amelyek elől egzisztenciálisan elzárkózhat ugyan az ember (ezt nevezzük azután hitetlenségnek), de csak úgy, hogy egzisztenciájának legbenső magját továbbra is feltétlenül és elkerülhetetlenül érintik ezek a térben és időben pontosan meghatározott események. Ezért ki nem küszöbölhető különbség és össze nem egyezés van a történeti megismerés bizonyossága, illetve bizonytalansága és a történeti események egzisztenciális jelentősége között, ha múltbeliek ezek az események és nem közvetlenül azokat magukat éljük át konkrét mivoltukban. A kereszténység azt állítja, hogy még mindig érintik egzisztenciámat távol eső történeti események, viszont az is igaz, hogy pontosabb történeti lefolyásukat tekintve bizonyos fokig elkerülhetetlenül és megmásíthatatlanul bizonytalanok, kérdésesek, kétségbe vonhatók stb. ezek az események.

Régebbi korokban magától értődő volt a hagyomány, s erőteljesen és vitathatatlanul meghatározta a jelent. A múltbeli események történetisége és egzisztenciális jelentősége közötti különbséget és össze nem egyezést nem érezték oly elevenen, mint mi. A felvilágosodás kora óta viszont a teológia és a filozófia újból és újból felveti a kérdést, hogy hogyan lehet egzisztenciálisan egyértelmű jelentősége egy történeti eseménynek; hogy az üdvösség — azaz: mi magunk végső és egész valónkban — függhet-e egy történeti igazságtól és valóságtól, vagy csupán olyanoktól, amelyeknek belátható a transzcendentális szükségszerűsége vagy közvetlenül igazolhatók egzakt tudományok által. A hit természetesen abszolút iga-

zaknak és valóságosaknak tételezi fel ezeket a történeti eseményeket. Ám a hithez hozzátartozik (legalábbis a katolikus hitfelfogás szerint) bizonyos fokú reflexió is, amely részben arra irányul, hogy hogyan ismertük meg történelmileg ezeket a hitben abszolútnak tételezett eseményeket, részben pedig arra, hogy hogyan igazolható ez a történelmi megismerés az ember igazságérzete előtt. Ebben a tekintetben elvileg megszüntethetetlen az össze nem egyezés egyrészt a történelmi események pusztán viszonylagos megismerhetősége, másrészt e történeti események abszolút egzisztenciális jelentősége és a hit abszolút érvénye között.

A viszonylagos történeti bizonyosság és az abszolút elkötelezettség össze nem egyezése

Ha meg akarjuk érteni, hogy történeti eseményeknek ez az igénye csekély bizonyosságuk ellenére is jogos lehet, akkor rendkívül fontos belátnunk, hogy elvileg és általában nem valósíthatjuk meg létezésünket anélkül, hogy nyugodtan el ne fogadnánk és egzisztenciálisan el ne viselnénk ezt az elkerülhetetlen tényt, hogy történeti megismerésünk viszonylagos bizonyossága és elkötelezettségünk abszolút jellege nem egyeztethető teljesen össze. Azzal, hogy bátran, nyugodtan és bizalommal elfogadja valaki ezeket a történeti tényeket – mégpedig abban a tudatban, hogy erkölcsileg még akkor is valóra váltotta volna létezését, ha történeti megismerésében tévedett volna – eljut arra a felismerésre, hogy nem biztosíthatja magát e lehetőség ellen úgy, hogy egzisztenciálisan elzárkózik a történeti tények elől pusztán azért, mert nem tudja abszolút történeti bizonyossággal megismerni őket. Életének abszolút és megmásíthatatlan döntéseiben az embernek mindig és mindenütt olyan történeti tényekkel van dolga, amelyeknek meglétét és természetét elméletileg nem ismerheti abszolút bizonyossággal. Az életben soha, sehol nem egyezik meg teljesen az embertől feltétlenül megkívánt abszolút elkötelezettség és azoknak a tényeknek elméleti bizonyossága, amelyeknek elkötelezi magát. Ez a léthelyzet elkerülhetetlenül hozzátartozik a szabadság lényegéhez.

Lényegéből következőleg mindig abszolút döntést hoz a szabadság, mert a döntéstől való tartózkodás is abszolút döntés. Magát a döntést olyan ismeret alapján hozzuk, amely sohasem abszolút. Ez még olyankor is így van, amikor a döntés transzcendentális, metafizikai felismeréseken alapul. A tudatos döntés ugyanis itt is a transzcendentális tapasztalat, az eredeti metafizikai felismerés értelmezésétől függ, ami nem dobhatja le

magáról történeti feltételeit. Bármekkora szabatossággal, metafizikai éleselméjűséggel próbálja is megfogalmazni ez az értelmezés a valóságok végső, szükségszerű összefüggéseit, mindenképpen valamilyen esetleges, történeti feltételektől függő nyelvi anyaggal kénytelen dolgozni.

Ha tehát esetünkben sok probléma, bizonytalanság és kétely terheli is Jézusnak, önértelmezésének és önértelmezése általa adott igazolásának történeti megismerését, akkor ez a tény – amelyet elfogulatlanul elismerünk – semmiképpen sem ad okot arra, hogy tartózkodjunk attól a döntéstől, amellyel abszolút módon elkötelezzük magunkat mellette és elismerjük valóságának abszolút jelentőségét üdvösségünkre nézve. Mert ez az óvatos tartózkodás is döntés, az Ő tényleges elutasítása volna, aminek a történeti megismerés által objektiválható indokai kevésbé meggyőzőek, mint azok, amelyek amellett szólnak, hogy pozitívan bízzuk rá magunkat és fogadjuk el igényét. Természetesen hangsúlyoznunk kell itt, hogy ez utóbbi kijelentés bizonyításával még adósok vagyunk. El kell ismernünk, hogy esetünkben a lehető legnagyobb a szakadék a történeti megismerés és a rá válaszoló elkötelezettség között annak ellenére, hogy Jézusnak és igényének történeti ismerete jól megalapozott. Ez a történeti ismeret ugyanis nem lehet lényegesen nyomósabb, mint bármely más történeti ismeret, amely egzisztenciálisan jóval kisebb mértékben vesz igénybe bennünket. Itt viszont – eltérően más történeti ismeretek következményeitől – abszolút elkötelezettségről van szó, mert ez az elkötelezettség az egész ember üdvösségét érinti.

b) Hermeneutikai és fundamentális teológiai meggondolások a húsvét előtti Jézus történeti megismerésének problémájával kapcsolatban

Két tétel

1. A hitnek, amely Jézusban akarja megragadni az abszolút Üdvözítőt nem lehet eleve érdektelen a húsvét előtti Jézus története és önfelfogása Mert különben a „hit" teremtené meg a názáreti Jézus „alkalmából" az üdvösség Krisztusát, aki ebben az esetben a „hiten" alapuló mitologikus képződmény volna, s nem Ő alapozná meg és hordozná a hitet. Az az igaz állítás, hogy nem lehet Jézus-életrajzot írni, mivel az Újszövetségben már eleve az üdvösség Krisztusába vetett hit kijelentéseként fogalmazták meg az összes Jézusról ránk maradt történeti kijelentést, nem jogosít fel minden további nélkül arra a következtetésre, hogy „történe-

tileg" semmit sem tudunk Jézusról vagy csak olyasmit, ami teológiai szempontból érdektelen. Sok mindent tudhatunk történetileg Jézusról (természetesen olyan történeti „bizonyossággal" vagy „valószínűséggel", ami nem hozhatja létre és nem is kell hogy létrehozza a hit abszolút elkötelezettségét) és sok olyan adatot is, aminek teológiai jelentősége van. Hogy mennyit: ezt a kérdést *a posteriori* mindig újból fel kell vetni és mindig újból meg kell válaszolni. Később külön kell majd foglalkoznunk Jézus feltámadásának történeti megismerésével, ami a dolog természeténél fogva a történeti megismerés egyedülálló fajtája.

2. Ha számításba vesszük, hogy indokolt különbség van a szubjektum (*mint* szubjektum és nem mint puszta dolog) és aközött, ahogyan és amennyire szóban reflektálni tud önmagára (de a kettőt nem tekintjük egymás iránt teljesen közömbösnek), akkor kijelenthetjük, hogy egyrészt a húsvét előtti Jézus önfelfogása (történetileg vizsgálva) nem mondhat ellent a személyéről és üdvrendi jelentőségéről alkotott keresztény felfogásnak, másrészt (avégett, hogy felismerjük Jézusban a Krisztust) nem követelhetjük meg *a priori* és *bizonyosan*, hogy Jézus húsvét előtti önfelfogása önmagában, főképpen pedig a mi számunkra egyértelműen és pozitívan egybevágjon a krisztológiai hit tartalmával, tehát nem állíthatjuk, hogy feltámadása csupán annak az igénynek (Jézus abszolút üdvözítői igényének) megpecsételése Isten részéről, amely teljesen és egyértelműen adott volt már húsvét *előtt*. E megállapítással tág teret biztosít a dogmatikus a történeti Jézus-kutatásnak. De nem tételezzük fel eleve a húsvét előtti Jézus önértelmezésének negatív vagy minimalista felfogását.

Amit most hermeneutikai és fundamentális teológiai tézisek alakjában megfogalmaztunk a húsvét előtti Jézusra mint Üdvözítőre vonatkozó kérdés előkészítéseként, azt részletesebben és tágabb összefüggésen belül is tárgyalhatjuk, habár akkor olyan témákat érintünk, amelyek valamely történeti kinyilatkoztatáson alapuló vallás hivő megalapozásának általánosabb összefüggésében is tárgyalhatók.

A keresztény hit Jézus konkrét történetére van utalva

Gyakran mondják ma Jézusról mint a hit Krisztusáról folyó tudományos vitában, hogy a történeti Jézusról semmit sem tudunk vagy legalábbis semmi olyat, ami a hitre és a teológiára nézve lényeges volna: csupán a hit tanúságát ismerjük, amelyet az apostoli kor emberei, főkép-

pen pedig az újszövetségi iratok szerzői hagytak ránk Jézusról, a Krisztusról. Sohasem tudunk túllépni ezen a tanúságon úgy, hogy megpróbálunk semleges történettudományi eszközökkel kideríteni valamit Jézusról, ami egyrészt hitbelileg és teológiailag lényeges, másrészt Jézus életének olyan „magában való" adata, amelyet az első tanúk hivő tanúságától függetlenül ismerünk meg. Csak az a választásunk van tehát, hogy vagy átvesszük az első tanúk hitét minden további kérdezősködés nélkül, vagy elutasítjuk. Elvileg ugyanezt mondhatjuk azután a Jézusról mint a Krisztusról szóló későbbi hivő tanúságtételről, tehát az egyházéról is. Mindezekben az esetekben abszolút, végső adat a hit Krisztusa a tanítványok tudatában, s eleve lehetetlen, sőt, értelmetlen arra törekedni, hogy valamiféle történeti Jézust keressünk a hit Krisztusa mögött. Ily módon legfeljebb néhány érdektelen történeti tényt állapíthatunk meg (mint például azt, hogy létezett egyszer egy názáreti Jézus, hogy teljesen már nem tisztázható okoknál fogva összeütközésbe került korának vallási és politikai hatóságaival, és végül is a kereszten fejezte be életét). Mindaz pedig, ami ezen túlmegy, a tovább már nem indokolható hitalkotás dolga, tartalma, tárgya, és ezért nem lehetséges a hit tartalmához tartozó történeti események, de főképpen nem Jézus feltámadásának további megalapozása. Inkább a hit formális és egzisztenciális szerkezete az igazi és egyetlen jogos kritériuma annak, hogy tartalmilag milyen történeti tényeket kell valóban a hit lényegéhez sorolnunk és melyeket nem. Mindazok a történeti tartalmak, amelyek a hit lényegéből kiindulva nem érhetők el, nem is lényegesek a hit szempontjából, és nem alkothatják voltaképpeni hittétel tárgyát.

A most ismertetett felfogásnak természetesen megvan az az előnye, hogy eleve megkímél bennünket minden történeti bonyodalomtól. Ebben a felfogásban a kezdet és a vég maga a hit valami tagolatlan egyszerűségben. A hit még csak nem is tartalmaz valami tőle megkülönböztethetőt, ami megalapozhatná és ha alkalmilag mégis tesz történeti kijelentéseket, akkor még a legvégletesebb szkeptikusok sem találhatnak ezekben kifogásolni valót.

Ám az első ellenvetés, amelyet tehetünk, az előbb ismertetett irányzatnak éppen arra a próbálkozására vonatkozik, hogy megszabaduljon a történelem terhétől. Az ember *elvileg* nem valósíthatja meg transzcendentalitását és egzisztencialitását (bárhogyan értelmezze is közelebbről és bárhogyan tegye is hitének voltaképpeni alapjává), ha nem fordul a valóságos történelemhez. Voltaképpeni transzcendentalitásuk és pusztán transzcendentálisnak tekintett egzisztenciális hitük megvalósításában

nagyon különböző mértékben támaszkodhatnak az egyes emberek a történelemre, de nincs senki, aki valóra válthatná transzcendentalitását a történelem közvetítése nélkül.

Ezenkívül meg kell még jegyeznünk, hogy az Újszövetség hamisítatlan kereszténysége másként fogta fel önmagát, mint az imént ismertetett felfogás követői. Az Újszövetség kereszténysége egy bizonyos történeti eseményre vonatkozó hitnek vallotta magát, amely nem egyszerűen maga hozza létre, nem hittel teremti meg ezt az eseményt, hanem ettől nyeri igazolását és azon alapul. Nem kell itt részletesen bizonyítanunk ezt az állítást. Következik mindabból, amit a keresztény hit tartalmaként később elmondunk majd Jézus önértelmezéséről, haláláról és feltámadásáról. Jézus történeti eseménye — mindazzal együtt, amit csodának és feltámadásnak nevezünk — az ősegyház keresztény hitének önértelmezésében nem pusztán a hit tárgyaként jelenik meg, amelyet maga a hit alkot magának, hanem a hit *alapjaként* is, amely eredményezi és igazolja a hivő ember igazságérzete előtt ezt a hitet.

A hit tárgyának és a hit alapjának viszonya

A hitnek és a történeti eseménynek azt a viszonyát, amelyben a történeti esemény igazolja a hitet, elvetheti valaki azon a címen, hogy ez a viszony megvalósíthatatlan. De akkor azt sem mondhatja többé, hogy még mindig megvan *a* keresztény hite, ahogyan azt minden korok kereszténysége értelmezte. Máskülönben legalább azt kellene meggyőzően bebizonyítania, hogy szükségszerűen el kell vetni a hitnek és a hit alapjának így felfogott viszonyát. Ez viszont nem lehetséges.

Hogy megértsük ezt a nézetet, valamivel részletesebben kell tárgyalnunk. Mindenekelőtt az eddiginél határozottabban és világosabban megkülönböztetjük a hit *tárgyát* és *alapját*. Ez a megkülönböztetés formális és nem tartalmi, mivel gyakorlatilag és konkrétan a hit alapjai mindig tárgyai is a hitnek, még ha fordítva nem is igaz ez, vagyis a hitnek nem minden tárgya alapja is egyúttal. Jézus önértelmezése például — amit mi az abszolút Üdvözítő fogalmával írunk körül — szinte teljes egészében a hit tárgya, melynek tőle különböző alapját kell keresnünk. Ezzel nem vonjuk kétségbe, hogy ez az önértelmezés történeti egyszeriségében és nagyságában eleget tesz annak a transzcendentálisan eleve adott igénynünknek, amellyel Isten abszolút önközléséről szerzett természetfeletti, transzcendentális tapasztalatunk történelmileg egyértelmű és végleges

megjelenését keressük, mégpedig úgy, hogy Jézusnak ez az önértelmezése is tartalmazhatja önmagában hihetőségének alapját. Ez utóbbinak az érvényessége azonban aligha volna közölhető valakivel (ha a hitnek semmiféle más alapja nem volna), és ezért e nagyon fontos fenntartás ellenére is — amelyet egyáltalán nem tárgyaltak megfelelően az iskolás teológiában — ragaszkodunk a hit alapjának és tárgyának elvi megkülönböztetéséhez.

Ha hiten a Jézusban mint a Krisztusban való hitet értjük, akkor minden korok kereszténységének és már az Újszövetségnek a hitfelfogása szerint is a hit alapjaihoz tartoznak Jézus csodatettei, főképpen pedig feltámadása. Itt még nem vetődik fel a kérdés, hogy ma is a hit alapjának tekinthetjük-e Jézus történelmileg ránk hagyományozott csodatetteit, mégpedig a feltámadástól megkülönböztetve, vagy pedig ma a feltámadás kérdésére kell összpontosítanunk a hit alapjának kérdését, nem apologetikus aggályok, hanem teológiai meggondolások miatt. Azt sem kérdezzük még, hogy a hitnek ezek az alapjai (egyrészt Jézus csodatettei, másrészt feltámadása) mennyiben és miért különböznek egymástól lényegesen. Azzal sem kell foglalkoznunk egyelőre, hogy Jézus korának emberei felismerhették-e és hogyan ismerhették fel történeti eseményekként a hitnek ezt a megalapozását, és hogy lehetséges-e számunkra a hitnek olyan megalapozása (és mennyire fog ez különbözni a közvetlen újszövetségi tanúk megismerésétől), amely Jézus csodáira és feltámadására vagy csak az utóbbira támaszkodik. Csak azt kell itt leszögeznünk, hogy Jézus csodatetteinek és feltámadásának van ilyen feladata a keresztény hit önértelmezésében, és hogy a keresztény hit — vagy legalábbis katolikus változata — nemcsak a hit tárgyának, hanem a hit alapjának is tekinti ezeket a valóságokat.

Ha tehát feltételezzük, hogy Jézus csodatetteinek és feltámadásának feladata a hit megalapozása is, akkor ezzel nem azt állítjuk, hogy ez az ismeret valamiképpen kívülről váltja ki és igazolja a hitet. Ha nem keresztény elképzelésként elutasítjuk is az alaptalan hitet, ez nem azt jelenti, hogy a hit alapja külsőleges a hithez képest, és a hittől függetlenül kell felfognunk. Nem kell külsőleges viszonyt feltételeznünk a hit alapja és a hit között, mert nem ez az egyetlen elképzelhető módja annak, hogy a hit alapját megkülönböztessük a hit tárgyától, és a hit alapja nem ezen az egyetlen módon alapozhatja meg a hitet. A keresztény dogmából fakadó elvi akadályai vannak e viszony külsőleges meghatározásának, tehát nem csupán olyanok, amelyek a mai ember tényleges tapasztalatára, történeti szkepszisére stb. támaszkodnak. Teljességgel elgondolható, hogy csak a

hit*ben* juthatunk el a hit alapjához, amely viszont ennek ellenére mégis igazi megalapozó feladatot tölt be a hiten belül, és nem csupán önkényesen tételezett vagy a hit formális lényegéből kikövetkeztetett tárgya a hitnek.

A hit alapja és tárgya közti külsőleges viszony elutasításának voltaképpeni oka tehát nem az, hogy kétségbe vonjuk a történeti megismerés hitet megalapozó feladatát. Végső soron dogmatikai okok a döntőek. E dogmatikai érvek elvileg már eddig is érvényben voltak, és még akkor is érvényben maradnának, ha a názáreti Jézusról való ismereteink történeti megítélését illetően nem volnánk annyira szkeptikusak, mint amennyire a mai helyzet megkívánja. Dogmatikai érvek szólnak e külsőleges viszony ellen, mert a hit katolikus dogmája ragaszkodik ahhoz, hogy hit és hitbeli megismerés nem lehetséges kegyelem nélkül, és hogy a hit és a hivő megismerés a hivő szubjektum személyes és *szabad* beleegyezése. Csak magának a szabadon vállalt hitnek a folyamatában lehetséges a hit valóságos és hatékony történeti megalapozása, történeti események tehát a hit mozzanataként fejtik ki hitet megalapozó funkciójukat egy olyan körmozgáson belül, amely a kölcsönös feltételezettség viszonya következtében a kegyelem transzcendentális tapasztalata és a hitet megalapozó események történeti megragadása között megy végbe.

A „történelmiség" és „történetiség" fogalompárjáról

Amikor történelmi, a hitre feljogosító eseményekre hivatkozik a Szentírás, akkor ezzel egyidejűleg Isten Lelkének tapasztalatára is hivatkozik (amit már korábban úgy értelmeztünk, mint az emberi egzisztencia ráirányulását az Istennel való közvetlen kapcsolatra Isten önközlése által), ami nélkül teljességgel lehetetlen a beleegyezés a hitbe. Ha feltételezzük az egymástól való kölcsönös függésnek ezt a viszonyát, amelyben a hit kegyelme nyitja fel az ember szemét bizonyos történelmi események hihetőségére, megfordítva pedig feltételezzük, hogy ezek az események igazolják a kegyelem transzcendentális tapasztalatának elfogadását, akkor meghatározhatjuk az üdvtörténelmi és pusztán történeti esemény közötti sokat alkalmazott és nem elhanyagolható (de egyébként nagyon homályos) megkülönböztetés helyes értelmét. Az üdvtörténelem ahhoz a dimenzióhoz kell hogy tartozzék, amelyet egészen objektív és tárgyi értelemben az ember történelmének nevezünk, és ilyen értelemben beszélünk róla abban a kijelentésben is, amelyben a hit egyszerre

ragadja meg tárgyát és alapját (a szabad döntés tettével, amely a kegyelmen alapul). De nem kell „történetinek" is neveznünk ezt az üdvtörténelmi eseményt mint a hit alapját, mivel nem támasztja azt az igényt, hogy megragadható legyen a hit iránt közömbös és ebben az értelemben pusztán semleges, profán történettudományi megismerés számára is.

A „történetitől" megkülönböztetve, azt nevezzük tehát „történelminek" az ember „objektív" valóságában, környezetében és történelmében, amit a hit vállalásának egzisztenciális elkötelezettségében fogunk fel és *csak* így foghatunk fel. „Történeti" pedig az, amit a hitbeli megismerésen kívül is felfoghatunk valamilyen tisztán profán történettudomány által.

Az első tanúk hite és a mi hitünk

Amikor tehát hangsúlyozzuk, hogy a hitet megalapozó történelmi esemény és a hit közötti összefüggés magán a hiten belül áll fenn, ez éppúgy vonatkozik az első tanúkra, akiknek közvetlen történelmi tapasztalatuk volt Jézusról, mint miránk, későbbi hivőkre. A hit tárgyának és alapjának különbözősége, annak ellenére, hogy e két mozzanat benne foglaltatik a hitben, fennállt a hit első tanúi számára is. Nem valamiféle sajnálatos és kellemetlen véletlen ez, hanem a hit lényegéből következik, mivel a hit szabadon hozott átfogó egzisztenciális döntés, és ezért csak szabadon (vagyis magában a hit tettében) vehetjük birtokba azt, ami hordozza és megalapozza. Ennyiben a hitnek és a hit alapjának tapasztalata az első tanítványoknál sem volt más, mint nálunk. Ez nem azt jelenti, mintha egyenrangúak volnánk velük, és nem függnénk tőlük. Felfogásunkkal nem tagadjuk, hanem éppenséggel feltételezzük, hogy a mi hitünket az első tanúk hite alapozza meg. Az első tanítványok hite, valamint a köztük és köztünk élt nemzedékek hite nem csupán valamilyen történeti anyagot közvetít számunkra, amelyet azután a hitnek teljesen új, autonóm és minden előzménytől független tettével egyedül változtatunk át a magunk számára a hit alapjává és tárgyává, hanem az első tanúk hite, valamint az első tanúk hitét nekünk továbbadó nemzedékek hite a mi hitünk megalapozásának mozzanata.

Az első tanúk hitének valóra váltása — mint annak tapasztalata, hogy sikeresen létrejött az egység, egyrészt a kegyelmi, transzcendentális hitkészség, másrészt bizonyos történelmi eseményeknek a transzcendentális hitkészség történelmi közvetítéseként való megragadása között — feltétlenül hozzátartozik a későbbi hivők hitének, így a mi hitünknek a meg-

alapozásához. Ám ezzel nem állítjuk, hogy számunkra már elérhetetlen az üdvösség eredeti, hitet megalapozó eseménye és az első tanúk hite közti kölcsönös függőségi viszony. Éppen ellenkezőleg: mivel hitüktől felbátorítva hiszünk tanúságtételüknek, mi magunk is belépünk hitük világába, és teljes joggal mondjuk velük együtt: azért hiszek, *mert* Krisztus feltámadott.

Csak a hit elkötelezettségében lehetséges üdvrendi megismerés

Csak akkor alapozhatjuk meg ezt a tételt – mivel éppen a Jézus Krisztusban való hitre vonatkozik –, ha majd később felvetjük azt a kérdést, hogy milyen jogon igazolhatjuk Jézusnak mint az abszolút, feltámadása által hitelesített Üdvözítőnek az önértelmezését. Ez a megalapozás a dolog természeténél fogva nem képzelhető el másképp, mint az egy hit körmozgásában. Az üdvrendi megismerés ugyanis *meghatározásánál fogva* olyan tárgyra irányul, amely az egész embert érinti és az egész embert lefoglalja magának. Ha a megismerés mindenkori konkrét megvalósulását megelőzően megfelelés kell hogy legyen a megismerési mód és a megismerés tárgya között, akkor eleve nyilvánvaló, hogy az üdvösség tárgyának üdvrendi megismerése – amit hitnek nevezünk – csak az egész ember elkötelezettségének műve lehet, hogy tehát az emberi egzisztenciának nem lehet oly pontja, amely kívül esnék ezen a megismerésen. De ha az üdvrendi megismerés egyúttal történelmi is, akkor a történelmi tárgy csak az üdvtörténelmi megismerésben jelenhet meg, amely hitként az egész embert elkötelezi; másrészt mégis a történelemnek kell megalapoznia a hitet kegyelmi transzcendentalitása ellenére ahhoz, hogy az üdvösség belül legyen azon a dimenzión, amelyben életét és szellemi transzcendentalitását megvalósítja az ember. A kölcsönös feltételezettségnek ezen a viszonyán nem lepődik meg az, aki valóban tudatosan és egzisztenciális szempontból világosan megértette, hogy a legprofánabb történeti valóság sincs valóságosan adva, ha el nem ismerjük és ezzel be nem soroljuk valamilyen szellemi, *a priori* törvény alá, ami nélkül egyáltalán nem ismerhető meg semmi, még ha ez az *a priori* törvény nem azonos is mindig a kegyelmi transzcendentalitással, amelynek az a tulajdonsága, hogy az ember csak is benne és belőle kiindulva foghatja fel azt, aminek az üdvösség szempontjából jelentősége van.

Korábban már leszögeztük: az a tétel, hogy az üdvtörténelmi tárgy csakis magában a hit tettében van meg (ami egyáltalán nem csorbítja

megalapozó funkcióját), nem rekeszti ki azt a lehetőséget, hogy nem hívőknek kifejtsük a hit megalapozását. Még világosabbá válik ez, ha meggondoljuk, hogy a „nem hívő"-nek olyan hívő teszi a hitet megalapozó kijelentést, aki határozottan tudatában van ennek. A hitet megalapozó kijelentéseiben — akarva-akaratlanul — a saját hitét fejezi ki a hívő. Ez a hit a transzcendentális, kegyelmi hitkészségnek és az azt közvetítő történelmi tapasztalatnak sikerült egysége, és ily módon tanúságtételével — amely sokkal többet jelent valamilyen tudományos vagy történeti ismeretközlésnél — arra a tapasztalatra hivatkozik, amely reflektálatlanul már a másikban is adott (vagy a szabadságának felkínált igazi lehetőségként vagy olyan valóságként, amelyet ha nem tematikusan is, de már szabadon elfogadott).

A hit tárgyát alkotó és a hitet megalapozó kijelentések megkülönböztetéséről

Bármennyire hangsúlyoztuk is, hogy csak magának a hitnek kegyelmi csodájában adottak az üdvtörténelmi tények, ennek ellenére — miként korábban már említettük, most pedig még jobban megvilágítjuk — mégsem állíthatjuk, hogy a hitbeli valóságokról szóló kijelentések és a hitet megalapozó üdvrendi események egyszerűen és mindig azonosak. E különbség nem csupán a szóban forgó valóságok eltérő *objektív* minőségéből fakad, hanem a hitet megalapozó események különböznek az üdvösség történelmi valóságától mint a hit tárgyától saját történelmi megismerésünk módja következtében is, mely megismerési mód még egyszer megkülönbözteti ama valóságokat, amelyek objektív természetük miatt ugyanahhoz a történelmi dimenzióhoz tartoznak.

Jézus gyermekségének története például ugyanahhoz a történelmi dimenzióhoz tartozik, mint az utolsó vacsora. Sőt, szorosabban hozzátartozik Jézus történelmi valóságához, mint a feltámadása, amely egészen sajátságos valóság, mert egyrészt magának a konkrét történelmi Jézusnak a valósága és nem csupán a mi hivő kijelentésünk tartalma, másrészt mégis olyan valóságról van itt szó, amely már nem tartozik bele a mi történeti tapasztalatunk dimenziójába. Már abból is látható ez, hogy csak a hivők részesültek a Feltámadott tapasztalatában, Jézus ellenségei nem.

Azok a beszámolók, amelyekből a názáreti Jézus történelmi ismeretét meríthetjük — ha egyáltalán meríthetjük —, az újszövetségi beszámolók, tehát egytől-egyig a hit kijelentései. Ezért hozzánk viszonyítva lehetséges,

hogy e beszámolók valamelyik kijelentése csak a hit kijelentéseként adott számunkra, anélkül, hogy a hit speciális alapjaként is megközelíthetnénk a szóban forgó hittartalmat, míg egy másik kijelentés úgy mutat be egy hittartalmat, hogy egyidejűleg valamilyen hitalapot is megjelenít. Előfordulhat ilyenkor, hogy egy puszta hittartalomról szóló kijelentés, amelynek nincs saját hitbeli megalapozása, egy történelmi eseményre utal, amelyet azonban történelmiségében mi már nem ragadhatunk meg a hit megalapozásának mozzanataként. Lehetséges például, hogy a Jézus szűzi fogantatásáról szóló hitbeli kijelentést teljesen úgy kell értenünk, hogy történelmi dimenzióba tartozó eseményt jelöl. Ha viszont azt kérdezzük, hogy Jézus gyermekségtörténetének erről szóló újszövetségi beszámolója éppúgy tartalmazza-e ennek a hitnek a megalapozását is, mint a Jézus csodatetteiről vagy feltámadásáról szóló beszámolók, akkor erre a kérdésre nyugodtan válaszolhatunk nemmel. Egy ilyen beszámoló akkor sem nyújt lehetőséget arra, hogy különbséget tegyünk a hit alapja és tartalma között, ha hitünket és hitkészségünket adottnak tételezzük fel.

Ha feltételezzük a hit említett körmozgását, akkor is jogunk és kötelességünk megkülönböztetni, hogy csupán hittartalmat képviselnek-e vagy ezenkívül a hit megalapozását is tartalmazzák-e az újszövetségi beszámolók egyes adatai. Ennél a fundamentális teológiába tartozó kérdésfeltevésnél nem kell azonosnak vennünk valamennyi szöveg *történelmi értékét*. Innen nézve nyilvánvaló, meggondolásainkat tekintve pedig nagyon fontos, hogy a fundamentális teológia kérdésfeltevése számára lényeges szövegek száma és kijelentéseik terjedelme jóval kisebb, mint azoknak a szövegeknek a száma és terjedelme, amelyek az újszövetségi hitet tanúsítják. Még akkor is meg kell tennünk ezt a megkülönböztetést, ha hivőkként saját hitünk körmozgásában olvassuk ezeket a kijelentéseket.

Nem szüntetjük-e meg a hit megalapozása és a hit közötti körmozgást, amikor azt kérdezzük: mit állapíthatunk meg történelmi kérdésfeltevéssel elég biztosan azokról az eseményekről, amelyek nem csupán tárgyai a hitnek, hanem meg is alapozzák? Konkrétan: abszolút Üdvözítőnek tartotta-e magát Jézus, és állíthatjuk-e igazságérzetünk előtt elegendő bizonyossággal, hogy ez az igény megragadható történelmi megismeréssel? A fundamentális teológiának ezzel a kérdésfeltevésével nem hagyjuk el az említett kört, mert nem tagadjuk, hogy csak az előtt tárul fel valóságosan ez a kielégítő történelmi ismeret, aki úgy ragadja meg a megismerés teljes tettében, hogy felvétetik ez az ismeret a hit abszolút tettébe, és önmagában nagyon viszonylagos bizonyossága magának a hitnek a tettében lel nyugalomra. Másrészt viszont az említett kör ellenére is fenn kell tarta-

nunk a csupán hittartalmat képviselő és a hit történelmi megalapozását is nyújtó szövegek megkülönböztetését. Számukat és terjedelmüket tekintve eltérő jellegűek a fundamentális teológia és a dogmatika szempontjából lényeges szövegek. A fundamentális teológia történelmi kérdésfeltevése és perspektívái nem azonosak a dogmatika üdvtörténelmi kérdésfeltevésével és perspektíváival, még akkor sem, és azért sem, ha mindkettőt az egy hit körmozgásában vesszük szemügyre.

Ez az elvi különbség feljogosítja a hivőt, hogy a legnagyobb szigorral járjon el fundamentális teológiai kérdésfeltevésénél, amely a hitet megalapozó (és nem csupán a hit tartalmát alkotó) valóságok történelmi megismerésére irányul. Mivel a hivő is köteles megkülönböztetni a hit tartalmát és alapját, teljesen jogos szigorúan megvizsgálnunk az Újszövetség hitet megalapozó kijelentéseit, és jogunk van megkísérelni, hogy a legkevesebbel boldoguljunk. Már a hagyományos fundamentális teológia és apologetika is hangsúlyozza, hogy az újszövetségi beszámolók „lényegét" kell – és akarja – kellő bizonyossággal történelminek nyilvánítani, ami viszont kívül van ezen a „lényegen", azt szigorúan fundamentális teológiai értelemben nem tartja történelminek. Régebben meglehetősen nagynak – alighanem túlságosan is nagynak – tartották ezt a „lényeget", vagyis azoknak a történelmi, fundamentális-teológiai ismereteknek a körét, amelyek egy olyan hithez kellenek, amely történelmileg közvetítettnek tartja magát. Ez azonban nem volt elvi hiba. És mindig számolnunk kell azzal a lehetőséggel is, hogy valamilyen hamis kétkedés következtében túlságosan jelentéktelennek ítélik a hitet megalapozó történelmi tények lényegét.

Melyek az ortodox krisztológia feltétlenül szükséges történelmi feltételezései, amelyeket a fundamentális teológiának bizonyítania kell?

Meggondolásainkból kiderül, hogy a fundamentális teológiában voltaképpen csak két tétel történelmi hihetőségét kell bizonyítanunk ahhoz, hogy fundamentális-teológiailag megalapozzuk az ortodox kereszténység egész krisztológiáját:

1. Jézus nem csupán egynek tartotta magát a sok próféta közül, akiknek a sora lezáratlan és a jövő irányában elvileg mindig nyitott, hanem az *eszkatologikus* prófétának, az abszolút és végérvényes Üdvözítőnek tekintette magát, még ha további tisztázásra szorul is az a kérdés, hogy mit jelent és mit nem jelent a „végérvényes Üdvözítő" fogalma.

2. Jézusnak ez az igénye hihető számunkra, ha a szent Isten abszolút önközlésére vonatkozó kegyelmi, transzcendentális tapasztalatunk alapján hittel tekintünk arra az eseményre, amely egész valóságában elénk tárja az Üdvözítőt: nevezetesen Jézus feltámadására.

Ha sikerül a következőkben igazolnunk e két tétel hihetőségét, akkor mindent elértünk, amit a fundamentális teológiában legelőször el kell végeznünk. Minden más kijelentést Jézusról mint a Krisztusról hittartalomként ráhagyhatunk magára a hitre.

Fundamentális-teológiai szempontból nem kell feltételeznünk, hogy az újszövetségi beszámolók minden vonatkozásban egyformán megbízhatóak. Jogunk van kitérni az elől a dilemma elől, hogy vagy minden részletében hitelt érdemlő egy beszámoló, vagy teljességgel elvetendő. Ha a fundamentális teológiában azt kérdezzük, hogy mennyire megbízhatóak Jézus életének és önfelfogásának forrásai, hogy igazolódik-e Jézus igénye, akkor természetesen csak valamilyen „lényegi" történelmiség megállapításáig juthatunk el a válaszban. Ebben nem helyezkedhetünk a Szentírás abszolút tévedésmentességének hivő álláspontjára oly módon, hogy mindenütt egyformán nyomósnak vesszük a források fundamentális-teológiai értékét. A történelmileg igazolható megbízhatóság tekintetében tehát szükséges és jogosult is megkülönböztetnünk a forrásokat. Csak a források pozitív, egyedi tanulmányozásából derülhet ki, hogy mit is jelent pontosan a források „lényegi" megbízhatósága. Nyugodtan tudomásul vehetjük, hogy a Jézus történelmi életéről szóló beszámolók Jézus haláláig – mivel nem profán életrajzok, hanem a hit kerigmatikus tanúságtételei – már eleve magukon viselik annak a hitnek a bélyegét, amelyre a feltámadás által tettek szert Jézusról.

c) Jézus életének tapasztalatilag konkrét alakja

Eljárásunk sajátossága

Ha most azt kérdezzük, hogy mit tudunk a történeti, húsvét előtti Jézus életéről és önértelmezéséről, akkor jelen vizsgálódásunkban – amely „bevezetés a kereszténység fogalmába" a reflexió első szintjén – szó sem lehet arról, hogy a mai történettudomány eszközeivel elvégezzük a bibliai szövegek részletes exegézisét és így válaszoljunk arra a kérdésre, hogy mit tudunk elégséges történelmi bizonyossággal vagy valószínűséggel erről a Jézusról a rendelkezésünkre álló történelmi forrásokból. A

reflexió első szintjén nem lehet ez a feladatunk, mert e feladat túlzott megterhelést róna ez első bevezetés írójára meg olvasójára is, és ezért nem lehet a Jézusban mint a Krisztusban való keresztény hit jogosságára irányuló első reflexió feladata sem. A reflexiónak ezen a fokán jogunk van feltételezni a Jézus életével foglalkozó eredeti és tudományos exegézis eredményeit, vagy legalábbis azokat az eredményeket, amelyeknek elegendő bizonyosságát vagy valószínűségét szavatolják e történeti tudományok. Az alábbiakkal kapcsolatban tehát ezekre a tudományokra és eredményeikre hivatkozunk, és természetesen feltételezzük azt is, hogy hivatkozásunkat igazolják ezek a tudományok.

Magától értetődik, hogy az exegétikai tudományok nem hoztak olyan teljesen egyértelmű eredményeket, amelyeket e szakterületek művelői tökéletes egyetértésben mind elfogadnának. Ám a történelemtudományban nem is számíthatunk ilyesmire, és e tudományok eredményeinek viszonylagossága, bizonyos fokú pontatlansága és az irányzataik közti véleménykülönbségek együttesen sem tiltják meg, hogy abszolút elkötelezettséggel állást foglaljunk egy történelmi ténnyel kapcsolatban, amelyet csak ekkora bizonyossággal ismerünk. Ezért csak azt foglaljuk össze, amit az exegézisből elég jó lelkiismerettel ismertnek vagy megismerhetőnek mondhatunk a húsvét előtti Jézusról.

Tételszerű összefoglalás

A következőket sorolhatjuk fel tehát a Jézusról való történeti tudásunk megbízható elemeiként (egyelőre zárójelbe téve önfelfogása végső sajátosságának kérdését):

1. Jézus elfogulatlanul benne élt népének vallási környezetében és eleve adott történelmi helyzetében. Egészében véve jogosnak és Isten akaratával megegyezőnek tartotta, és részt vett ebben a vallási életben, melyhez hozzátartozott a zsinagóga, az ünnepek, a szokások, a törvény, a papok, a vallási tanítók, a szent iratok, a templom. Ennyiben vallási újító akart lenni nem pedig radikális vallási forradalmár. Más kérdés, hogy mégis mennyiben jelent felforgató „forradalmat" üzenete és az a kihívó mód, ahogyan vallási környezetét és népének vallási hagyományait értelmezte.

2. Jézus gyökeres újító volt. Megtöri a törvény uralmát, amely ténylegesen magának Istennek a helyére lépett (habár nem ez volt a törvény voltaképpeni célja, és – mellékesen megjegyezve – Szent Pál sem így

értelmezi), küzd a legalizmus ellen, miközben túlmegy mind a puszta vallási érzület etikáján, mind pedig a cselekedetek általi megigazulás tanán, amely biztosítani akarja az embert Istennel szemben. Meg van győződve róla, hogy egészen közel van Istenhez, aki az ő számára nem csupán az ember jelentőségét kiemelő szimbólum, hanem a végső valóság, amelyet nyilvánvalóan és elfogulatlanul átél. Éppen azért vállal Jézus teljes szolidaritást a társadalmilag és vallásilag deklasszált emberekkel, mert „Atyja" éppenséggel ezeket szereti. Tanítása és magatartása miatt összeütközésbe kerül a vallási és társadalmi hatalommal, és elszántan vállalja a harcot. Magától azonban nem törekszik arra, hogy működése közvetlenül — szociológiai értelemben vett — társadalomkritika legyen.

3. Eleinte reménykedett abban, hogy vallási küldetése diadallal fog végződni és népe „megtér", később azonban egyre inkább belátja, hogy küldetése halálos konfliktusba sodorja a vallási-politikai hatalmakkal.

4. Halálának elszántan elébe megy, legalábbis elfogadja olyan dologként, amit Isten mér rá és ami elkerülhetetlen következménye annak, hogy hű kíván maradni küldetéséhez.

5. Gyökeresen új igehirdetésével megtérésre kívánja felszólítani az embereket Isten országának közelségében és közelsége miatt, s tanítványokat gyűjt maga köré, hogy „kövessék". *Egyelőre* még nyitva hagyjuk itt a kérdést, hogy a tanítványok ezzel egy ügyhöz csatlakoznak-e, amely végső soron független magától Jézustól, vagy pedig elválaszthatatlan tőle és éppenséggel benne magában testesül meg az az „ügy", amelyhez híveket toboroz: nevezetesen „Isten országának" közelsége. Jézus nem gondolt arra, hogy *csak* úgy követheti őt minden korban mindenki, ha társadalomkritikailag *explicit* módon elkötelezi magát az elnyomottak és jogfosztottak ügye mellett. Nem tagadjuk ezzel a negatív megállapítással, hogy *minden* tettünknek és mulasztásunknak társadalmi jelentősége van, akkor is, ha ez nem áll szándékunkban, sőt, talán *csakis* ilyen jelentősége van, és ezért „politikai" teológiaként értelmezhetjük Jézus egész teológiáját is.

6. Ami a húsvét előtti Jézust illeti, *történetileg* nézve sok kérdést nyitva kell hagynunk: nem tudjuk, hogy volt-e Jézusnak szavakban megfogalmazott messiási öntudata; hogy a több mint ötven név közül, amelyet az Újszövetségben Jézusnak adnak, melyik felel meg leginkább vagy egészen az ő önfelfogásának; hogy Jézus saját szavai *(ipsissima verba)* közé tartozik-e az újszövetségi krisztológiában szereplő „Emberfia"-cím vagy pedig ez nem bizonyítható; hogy gondolt-e Jézus (legalábbis időnként) arra, hogy a jövőben fel fog lépni egy tőle magától különböző Emberfia;

hogy halálának tulajdonított-e – és ha igen, milyen mértékben és milyen értelemben – szótériológiai feladatot azon kívül, ami benne foglaltatik az iménti (4.) pontban szereplő kijelentésben; hogy húsvét előtt, amikor Isten országának közeli eljövetelét várta, számolt-e azzal, hogy tanítványai új közösséget, új Izraelt fognak alkotni, amely a benne hivőkből áll majd, továbbá, hogy Jézusnak szándékában állt-e ez, ha igen, milyen értelemben, és intézményesítette-e ezt a közösséget.

d) A húsvét előtti Jézus alapvető önfelfogásáról

Jézus igazán emberi öntudata

Jézusnak igazi emberi öntudata volt, amely nem azonosítható az isteni Logosz tudatával, mert ebben az esetben végső soron passzív volna Jézus emberi valósága, amelyet az egyedül aktív isteni szubjektum szócső és álruha gyanánt használna. Jézus emberi öntudata, mint minden más emberi tudat, a teremtményekre jellemző távolságra volt Istentől, szabadon, engedelmesen állt Vele szemben, és imádta Őt. Az emberi öntudat és az Isten közötti különbség – amely megtiltja, hogy az isteni tudat másaként fogjuk fel ezt az emberi öntudatot – abban a tényben is megmutatkozik, hogy nyilvános működése idején Jézusnak rá kellett jönnie arra (mindig Jézus tárgyiasult és szavakban kifejezett tudatáról beszélünk), hogy az üzenet hallgatóinak keménynyszívűsége miatt Isten országa nem úgy jött el, ahogyan igehirdetésének kezdetén elképzelte.

Jézus tárgyiasító és szavakban megfogalmazódó (ön)tudatának története van (ami nem zárja ki azt, hogy egész élete folyamán mindvégig változatlan marad benne az a reflektálatlan, lényének legmélyén rejlő meggyőződés, hogy mélységesen és egyedülállóan közel van Istenhez, amint ez megmutatkozik „Atyjához" való viszonyának sajátosságában is): Jézus osztja környezetének megértési horizontjait és alapvető fogalmait (mégpedig a maga gondolkodásában is és nemcsak akkor, amikor „leereszkedik" másokhoz); tanul, meglepő, új tapasztalatokra tesz szert; önmagával való azonosságát végső válságok fenyegetik, habár ezeket mindvégig az a tudat is kíséri, hogy maguk e válságok is benne foglaltatnak az „Atya" akaratában (ami egyáltalán nem enyhíti őket).

Mit jelent Isten „közeli uralmának várása"?

Istenhez való egyedülálló viszonyát Jézus a maga számára és hallgatói számára az apokaliptikával, az úgynevezett jelen idejű eszkatológiával és Isten közeli uralmának várásával objektiválja és önti szavakba. Mivel az apokaliptika Jézusnál a kornak megfelelő gondolati keretként értelmezhető, a jelen idejű eszkatológia pedig inkább elősegíti, mint akadályozza Jézus jelentőségének megértését, ezért a voltaképpeni problémát „Isten közeli uralmának várása" jelenti, ha ennek lényeges mozzanatává tesszük Isten eljövendő országának *időbeli* közelségét is, holott maga Jézus elutasítja ezt, és mégis arról beszél, hogy Isten közeli uralmát várja. Ha figyelmen kívül hagyjuk azt a kérdést, hogy mi a végső értelme annak, amikor Jézus Jahvé napjának „közelségéről" beszél – mely kérdés Jézusnál nyitva marad, mivel e „közelség" Jézus tudatában nem szintetizálódik magasabb egységgé azzal a gondolattal, hogy ezt a napot nem ismerhetjük – akkor mondhatjuk, hogy Isten közeli uralmának várásában „tévedett" Jézus, aki ezzel a „tévedéssel" csak a mi sorsunkat osztotta, mivel jobb a történelmi embernek – és így Jézusnak is – így „tévedni", mint eleve mindent tudni. Ha viszont feltételezzük a „tévedésnek" egzisztenciális-ontológiai szempontból megfelelőbb fogalmát, és ragaszkodunk is hozzá, akkor semmi alapunk nem lesz arra, hogy Isten közeli uralmának várásával kapcsolatban Jézus tévedéséről beszéljünk: az igazán emberi tudat előtt a jövőnek ismeretlennek *kell* lennie. Isten közeli uralmának várása Jézus számára annak a magatartásnak az *igazi* módja volt, ahogyan az ő helyzetében meg kellett valósítania Isten feltétlen döntést követelő közelségét. Az üdvösség döntési helyzetének ezen a tárgyiasulásán csak az csodálkozhat, aki valamilyen hamis, történelmietlen egzisztencializmussal úgy véli, hogy az idő és a történelem felett is dönthet Isten mellett vagy ellen (jóllehet a saját tapasztalatának megfelelően valahogy másképp neki is tárgyiasítania kell és tárgyiasíthatja is ezt a döntési helyzetet).

Az Isten országának üzenete mint az üdvösség végérvényes meghirdetése

Jézus tehát „Isten országának" közelségét hirdeti, vagyis azt, hogy „most" van adva az abszolút üdvösség vagy kárhozat melletti végleges döntés léthelyzete. Ez a léthelyzet viszont azáltal van jelen, hogy Isten nem mást, mint az *üdvösséget* kínálja fel minden bűnösnek, tehát nem

pusztán valamilyen tartósan kétértelmű helyzet elé állítja az emberi szabadságot, hanem saját tettével eldönti ezt a helyzetet az üdvösség javára, anélkül, hogy ezzel megszüntetné az ember felelősségét üdvösségéért, vagy valamilyen „rendszerré" szintetizálná az önkéntes megtérésre való felszólítást *és* annak meghirdetését, hogy diadalmasan jelen van Isten országa, amelyben a bűnös kegyelmet kapott.

Ennyiben igaz, és nem kell elkendőznünk: Jézus Isten országát hirdeti és nem saját magát. Az ember Jézus éppen azért a tiszta ember — maga az ember —, mert Isten miatt és az üdvösségre szoruló ember miatt megfeledkezik önmagáról, és csak ebben az önfelejtésben létezik. Hogy Jézus önmagát hirdesse — ami természetesen és elkerülhetetlenül megtörténik —, az eleve csak akkor és csak azért gondolható el, *ha* és mert önmaga hirdetése elkerülhetetlenül hozzátartozik Isten országának *közelségéhez*, amelyről Jézus azt hirdeti, hogy csak most érkezett el. Jézus „lényegét" a „feladata" nyilvánítja ki. Isten közelsége (mint a győzelmesen érvényre jutó üdvösségnek a közelsége) Jézus tudatában nem gondolható el olyan állapotként, amely állandó emberi egzisztenciálként *mindig* egyenlő mértékben van adva, amely legfeljebb csak feledésbe merülhet vagy háttérbe szorulhat, s ezért mindig újból kell hirdetni. Isten közelsége új és egyszeri módon, felülmúlhatatlanul van jelen Jézussal és az ő prédikációjával. Hogy *miért* van ez így — mégpedig a húsvét előtti Jézus prédikációja szerint már a halálától és feltámadásától függetlenül is —, azt nem könnyű megmondani (halálának és feltámadásának feltételezése természetesen nagyon megkönnyítené a problémát és egészen új módon oldaná meg). Vajon Jézus prédikációjában egyszerűen az Istenhez való viszonya fejeződik-e ki, amit másokban nem talál meg, de közvetíteni akar nekik, amennyire csak képesek rá? Vajon nem utasították volna el Jézus üzenetét, ha Isten országa egész „hirtelen" teljes dicsőségében jött volna el? Vajon mindenképpen ezzel a feltételezéssel „kellett" neki prédikálnia? Meg kell mondanunk, hogy Jézus elvetése, halála és feltámadása következtében ennek az egész problémának önmagában nincs már számunkra közvetlen egzisztenciális jelentősége, és ezért egyértelmű megoldására nem is számíthatunk. Később még egyszer vissza kell majd térnünk röviden erre a kérdésre. Akárhogyan van is: még ha az emberiség hosszú történelmével kell is — esetleg — számolnunk, akkor is igaz ránk vonatkoztatva is Jézus prédikációja Isten országának — csakis Őbenne elérkezett — közelségéről mint a mi döntési állapotunkról, mivel a) halála és feltámadása — tekintettel az üdvösségnek Benne bekövetkezett *visszavonhatatlan* felajánlására — olyan döntési állapotot teremtett,

amilyen addig egyáltalán nem létezett, még ha rejtetten eleve erre irányult is az egész történelem és ha reménnyel kecsegtetett még a remény ellenére is; b) mivel az üdvösségnek ez a léthelyzete mindig nagyon rövid lejáratú az egyes ember számára, aki sohasem rejtőzhet el az emberiségben.

Jézus üzenetének és személyének összekapcsolása

Már a húsvét előtti Jézus is saját személyével kapcsolja elválaszthatatlanul össze Isten országának nem mindig, hanem éppen „most" és új módon adott közelségét mint az ember üdvösségének (a gyökeres megtérésnek, a metanoiának) önerejéből győzelmes léthelyzetét. Ezt a tételt történetileg a forrásokból kell igazolnunk, miközben főképpen a formatörténeti és szerkesztéstörténeti módszer elveit és megállapításait alkalmazzuk és vesszük figyelembe, továbbá pontosan számításba vesszük azt a tényt, hogy legalábbis a szinoptikus, a három első evangéliumban leírt Jézus viselkedésén már az őskeresztény közösség teológiája is meglátszik. E tétel bizonyítása lehetséges, és az exegétának részletesen el is kell végeznie, főképp arra hivatkozva, hogy Jézus az utolsó ítéletkor a döntést a saját személyével kapcsolatos döntéstől teszi függővé, amiben a keresztény exegéták ma egyet is értenek, bár a nem keresztény exegézis vagy tagadja vagy a földi Jézus tévedésének nyilvánítja ezt. Ennél a tételnél csupán a következő az előfeltételezésünk: *a priori* lehetségesnek tartjuk Jézus részéről annak kijelentését, hogy Isten országának közeledése azonos az ő igehirdetésével és személyével, viszont inkább megmagyarázhatatlannak tartjuk azt, hogy a későbbi keresztény közösség tulajdonította volna Jézusnak ezt a funkciót.

Ha azt az ellenvetést teszik itt, hogy a keresztény közösség húsvéti tapasztalata magyarázza ezt a kapcsolatot, akkor a következő kérdéssel felelhetünk erre: miért tulajdonítanak valakinek, akinek a halála után pusztán „élő voltát" tapasztalják, egy olyan funkciót, amelyet maga az illető sohasem igényelt magának? A feltámadást azonban nyilvánvalóan győzelemként és egy olyan igény isteni igazolásaként fogták fel, amelyet gyökerestül megcáfolni látszott a halál. De miféle igényről van itt szó? Pusztán csak arról, hogy Jézus egyike a „prófétáknak" és vallási buzdítóknak, akik az üzenet tartalmát hirdetik ugyan, de éppenséggel olyan tartalomként, amely teljesen független magától az igehirdetőtől? Minthogy pedig ekkor már feltételezik az üzenet érvényességét — mivel épp elég prófétai sorsot ismertek, amely vértanúsággal végződött, anélkül,

hogy ez kétségessé tette volna magának az üzenetnek az igényét –, ezért semmiféle okot nem találhatunk arra, hogy miért éppen ennek a prófétának kellene győzelmet tulajdonítani a halál felett, ha üzenete független volna személyétől. E megfontolások azonban nem helyettesíthetik a tétel történeti bizonyítását, hanem csupán azt az összefüggést kell megvilágítaniuk, amelyben a bizonyítás helyességét meg kell majd ítélnünk.

Némi magyarázatra szorul még e tétel értelme és hordereje. Arról beszéltünk, hogy Isten országának Jézus által hirdetett, *új* fajta közelsége elválaszthatatlan kapcsolatban van az ő „személyével". Ám egyelőre még óvatosabban is megfogalmazhatjuk ezt a tételt (figyelembe véve, amit az imént Jézusnak az Isten országáról szóló üzenetéről mondtunk): a húsvét előtti Jézusnak az a véleménye, hogy Isten országának ez az új fajta közelsége az ő beszédének és cselekvésének egésze *által* valósul meg. Ezzel két előnyt „nyertünk".

Először is könnyebben megérthetjük, hogyan azonosíthatta Jézus Isten országát önmagával, mielőtt halála és feltámadása helyet kapott volna a teológiában (az övében). És az is érthetőbb lesz, hogy prédikációjának középpontja és fő mondanivalója miért Isten országa és miért nem közvetlenül saját maga volt. Rögtön hozzá kell még tennünk ehhez, hogy amikor Jézus Isten országának új fajta, eddig még sohasem létezett közelségéről beszél, akkor ez nem pusztán relatív értelemben veendő, úgy, hogy Isten országa most közelebb van, mint eddig, de lesz még közelebb is, Isten felszólítása pedig majd lesz még sürgetőbb is, s az az állapot túlszárnyalja és felváltja majd Isten országának Jézus által hirdetett közelségét. Ezt a felfogást (amely lehetne bármely tetszőleges prófétáé, aki mindig tudatában van, vagy Istenről való alapvető tapasztalatából legalábbis elvileg mindig tudatában lehetne annak, hogy majd felváltják mások, akik Istennek egy másik, újabb igéjét fogják tolmácsolni) már eleve kizárja az, hogy Jézus Isten közeli uralmát várta. Ő a végső felszólítás Istentől, utána nem következik és nem következhet már más (mivel Őbenne Isten teljességgel *önmagát* – és nem önmaga valami helyettesítését – ígéri oda).

Ám ez az – immár óvatosabban megfogalmazott – tétel minden, csak nem nyilvánvaló. Hiszen miért és hogyan függ az ő igehirdetésétől annak a megléte, amit hirdet? Talán azért, mert különben semmit sem tudunk arról, amit hirdet, és így ez hatást sem fejthet ki, mivel nem fogadhatjuk el szabadon azt, amiről nem tudunk? Ha viszont így válaszolunk, akkor meg kell magyaráznunk, hogy miért nem tudnánk semmit éppen Jézus igehirdetése nélkül arról, amit hirdet. Továbbá: *miben* állhat Isten or-

országának új fajta, felülmúlhatatlan közelsége, ha Jézus igehirdetése nélkül nem tudnánk ugyan róla, de önmagában véve az ő igehirdetése nélkül is jelen volna? Hogyan lehetne Jézus vallási tapasztalatában megmagyarázni, hogy ő Isten új fajta közelségének van tudatában, ha voltaképpen csak annyit tesz, hogy azoknak, akik nem tudnak róla, elmondja azt, ami nem létezett ugyan mindig az ő igehirdetése előtt, de mégis attól függetlenül következett be? De hol, mikor és hogyan tapasztalja ezt maga Jézus? Ha valaki feltételezi, hogy egyébként megválaszolhatatlan kérdések miatt kellett Jézusnak Isten országát hirdetnie, és ha józanul és becsületesen végiggondoljuk ezt a feltevést Jézus Isten országáról szóló prédikációjának ismeretelméleti szükségszerűségéről, akkor azt kellene mondanunk, hogy Jézus voltaképpen semmi „újat" nem hirdetett, hanem csak a régit hirdette új módon, prófétai kiélezettséggel. (Csakugyan gyakran kétségbe is vonják „eredetiségét".)

Végeredményben tehát csak ezt állíthatjuk: az Istenhez való viszonynak olyan módozatát élte át Jézus, amelyet — a többi emberhez hasonlítva — egyrészt példa nélkülinek és újnak tapasztalt, másrészt példaszerűnek tartotta Istenhez való viszonyukat illetően. Egyszeri és új fajta „fiúi" viszonyát az „Atyához" azért érezte jelentősnek mindenki számára, mert most új és visszavonhatatlan valósággá lett benne Isten közelsége minden emberhez. A húsvét előtti Jézus Istenhez való páratlan és számunkra mégis példaszerű viszonyában láthatta annak megalapozását, hogy Isten országa az ő személyében közelgett el új módon, és így gondolhatta azt, hogy Istennek ez az eljövetele épp az *ő* igehirdetésével kapcsolódott elválaszthatatlanul össze. Nem tagadjuk ezzel, hogy mindez csak Jézus halálával és feltámadásával kapja meg végső, gyökeres jelentését mind önmagában, mind pedig a mi számunkra. Érthetővé válik azonban, hogyan gondolhatta és tapasztalhatta magát Jézus abszolút Üdvözítőnek már húsvét előtt, habár számunkra csak húsvét teszi igazán hihetővé Jézus önértelmezését, és ennek végső mélységét is csak a húsvét nyilatkoztatja ki. Jézus önmagában tapasztalja azt, ami a „bűnösök" között addig nem fordult elő: hogy Isten mindenestül, diadalmasan felé fordult, és úgy gondolja, hogy Istennek ez a tette mindenkit érint, mindenkire érvényes és visszavonhatatlan. Önfelfogása szerint Jézus már húsvét előtt is Isten küldötte, aki beszédével és cselekvésével úgy hirdeti ki Isten országát, ahogyan az őelőtte nem volt jelen, és ahogyan *általa* és *benne* jelen van. Legalábbis ebben az értelemben már a húsvét előtti Jézus is az abszolút (egyszer s mindenkorra felülmúlhatatlan) Üdvözítőnek tartja magát.

e) A húsvét előtti Jézus visszonya vértanúságához

A húsvét előtti Jézus önként elébe ment halálának, és (ami kifejtett tudatát illeti) legalábbis prófétasorsként fogta fel, ami az ő szemében nem hazudtolta meg üzenetét és benne saját magát (habár az ő számára felfoghatatlanul új és nem várt megvilágításba helyezte üzenetét), hanem titokzatos módon benne foglaltatott Isten tervében, amelyet Jézus a világhoz való megbocsátó közelségként ismert meg. Ezt történetileg kell pontosabban tisztázni, illetve az események jellegéből kell kimutatni nyilvánvaló voltát. Ha minimális történeti kijelentésként leszögezzük ezt, akkor történetileg nyitva hagyhatjuk a kérdést, hogy már maga a húsvét előtti Jézus is egyértelműen a világért hozott „engesztelő áldozatként" értelmezte-e a halálát, vagy — „az igaz halála" értelmében — az Atya által megkövetelt, szükséges tettként, amellyel engedelmességét igazolhatta, vagy hogy az ilyen értelmezés húsvét utáni, bár helyes teológia, vagy pedig ez az alternatíva eleve túl durva és leegyszerűsített.

A fundamentális teológiának elégséges ez a minimális kijelentés. Mert a) a vértanúságot szabadon elfogadó Jézus éppen egzisztenciája előre nem látott és ki nem számítható lehetőségeinek adja át magát; b) azt az egyedülálló igényét pedig, hogy üzenete és személye azonos, abban a reményben tartja fenn a halálban Jézus, hogy Isten még meg fogja erősíteni igényét a halálban. Ezáltal viszont ez a halál valóban engesztelés a világ bűnéért és kielégítően meg is valósul engesztelésként, feltéve, hogy a páli megváltástant jogos, bár másodlagos értelmezéseként fogjuk fel annak, hogy Jézus halálában és feltámadásában Isten kegyelmi akarata győzelmesen és visszafordíthatatlanul megjelenik és ezáltal végérvényesen „jelenvalóvá" lesz a világban is, hogy tehát — más szóval élve — teológiailag helyesen értelmezzük magát ezt az „engesztelő áldozatot" és nem tévesen, nem egy haragvó Isten „jobb kedvre hangolásaként" fogjuk fel.

f) A csodák Jézus életében és ezek fundamentális-teológiai helyi értéke

Mi a jelentőségük Jézus csodáinak a Jézusba vetett hitünk szempontjából?

A Jézus életéről szóló evangéliumi beszámolókban szó esik rendkívüli tettekről, jelekről, csodákról. Feltételezhetjük itt, hogy a történetkritika egészében véve nem küszöbölheti ki Jézus életéből ezeket a rendkívüli

tetteket, és nem nyilváníthatja a képzelet későbbi termékeinek. Valamilyen mértékben Jézus csakugyan *thaumaturgosz* – csodatevő – volt, tettei pedig az ő szemében annak jelei voltak, hogy általa elérkezett Isten országának új fajta közelsége.

A mi kérdésünk viszont ez: milyen jelentőségük van ezeknek a „csodáknak" a *mi* hitünk – a Jézusba mint az abszolút Üdvözítőbe vetett hitünk – szempontjából? E kérdés a következő részletkérdésekre bontható fel:

1. Milyen történeti tények maradnak meg ezekből a csodákból, ha a történetkritika nyomán azzal kell számolnunk, hogy valamelyest már az evangéliumi beszámolók eltúlozták Jézusnak ezeket a rendkívüli tetteit, bár bizonyos alapvető mag történetiségében nem lehet kételkedni?

2. Hogyan lehetne pontosabban értelmezni azt, ami minden bizonnyal megmarad? Mivel például a hirtelen gyógyulásokat nem kell mindjárt és minden további nélkül a klasszikus fundamentális teológia értelmében vett csodáknak tekinteni, amelyeket közvetlenül maga Isten idéz elő.

3. Feltételezve az előbbi két kérdés megválaszolását vagy meg nem válaszolását: vajon feltétlenül kötelessége-e a katolikus fundamentális teológiának azt tanítania, hogy ezek a csodák (Jézus életében, eltekintve feltámadásától) *ma és nekünk* elengedhetetlenül szükségesek ahhoz, hogy igazságérzetünk előtt igazolják Jézus igényét?

A katolikus fundamentális teológia, amelynek tiszteletben kell tartania az I. vatikáni zsinatot, nem hagyhatja nagyvonalúan figyelmen kívül ezeket a kérdéseket. Ezért kissé részletesebben kell foglalkoznunk velük.

Az egyházi tanítóhivatal tanítása és a megértés mai horizontja

Ha mindenekelőtt az egyház, kiváltképpen a XIX. és XX. századi fundamentális teológia hagyományával és az I. vatikáni zsinat tanításával akarunk válaszolni, akkor ezt kell mondanunk: Jézus igényét, hogy higgyünk benne mint a Messiásban és Isten országának végérvényes beköszöntésében, csodái és feltámadása igazolják. Ez az I. vatikáni zsinat válasza (vö. DS 3009). Ezenkívül hivatkozik prófétai jövendölésekre is, de erre a megkülönböztetésre itt még nem kell külön kitérnünk. Így is kijelenthetjük, hogy a hagyományos tanítás – jóllehet egyáltalán nem kapcsolja ki a Jézus életén belüli csodákat – távolról sem kötelez, hogy feltámadásától eltekintve ezekben a csodákban külön is Jézus igényének meggyőző igazolását lássuk, mégpedig mi, mai emberek. Amilyen mér-

tékben kötelez az egyházi tanítóhivatalnak ez a kijelentése, annyiban egészben véve vonatkozik Jézus csodáira, beleértve feltámadását is, és nem tiltja meg, hogy ezen az egészen belül megkülönböztessük az egyes mozzanatok fundamentális-teológiai jelentőségét.

A hagyományos katolikus fundamentális teológiának, a keresztény-katolikus önfelfogásnak és a hit önértelmezésének ez a tétele természetesen egész sor problémát vet fel, és e tétel – ezt elfogulatlanul látnunk kell – *többszörös* botránykő a mai embernek. A mai ember – tehát mi magunk – bizonyára nem egykönnyen fogadja el, hogy Jézus feltámadását a hit *alapjának* tekintse, még ha hajlandó is arra, hogy a hit *tárgyaként* fogja fel a feltámadást, amelyet azonban még így is a hit kétségbeesett vakmerőségének érez. A jelen fejezet következő szakaszában behatóbban foglalkozunk majd ezzel. Ami viszont Jézus életének csodáit általánosságban véve illeti: bármennyire vallásos is személy szerint egy mai ember, és bármennyire tiszteli is emberileg a vallási valóságokat, más emberek és más korok csodahitét, mégis könnyen támadhat az a benyomása, hogy egyáltalán nem érti, mi fán terem is voltaképpen a csoda. Csak mitologikus képződménynek tekintheti a csodát, amely a legjobb akarattal sem illeszthető bele a racionális-technikai világba, amely immár a mi világunk. Nem tud elképzelni olyan Istent, akinek varázslatokra volna szüksége ahhoz, hogy megmentse az embert. A mai ember nem tehet másképp, minthogy vagy kétségbe vonja a Jézus életében bekövetkezett csodák történelmi igazolhatóságát, vagy megpróbálja – bárhogyan is – úgy magyarázni őket, hogy ne kelljen feltétlenül magának Istennek olyan közvetlen beavatkozásaként felfognia őket, amely áthágja az összes természeti törvényt. Ezenkívül furcsának tartja, ha azt akarják vele elhitetni, hogy régebben több csoda történt, mint amennyit saját életében és tapasztalati világában ma észlel. Továbbá teológiai probléma az is, hogy hogyan viszonyulnak a Jézus életében bekövetkezett csodák a voltaképpeni csodához, nevezetesen Jézus feltámadásához, mivel az Újszövetség felfogása szerint a Jézus húsvét előtti életében bekövetkezett csodák és a feltámadás csodája nem állnak egyszerűen egymás mellett. A hit apostoli megalapozásában ugyanis kétségkívül egyedülálló helyet foglal el Jézus feltámadása, és nem sorolják egyszerűen a történelmi Jézus egyéb csodái közé. Ezek a csodák, amelyeket Jézus életével kapcsolatban elfogulatlanul elbeszélnek, szemmelláthatóan csak érintőlegesen bukkannak fel az apostoli igehirdetésben, korántsem alkalmazzák őket „fundamentális–teológiai", apologetikus érvként, hanem csak azért mondják el, hogy élethűen lefessék és ábrázolják Jézus életét.

A csoda általános fogalma

Próbáljunk most meg legelőször a csoda általános fogalmáról mondani valamit, habár éppen itt fog kiderülni, hogy csak nagyon sok megszorítással és korlátozással tartható fenn általánosságban a csoda egynemű vagy éppen egyértelmű fogalma.

Először is világosan kitetszik az Újszövetségből, hogy a Jézus életében bekövetkezett csodák nem foghatók fel varázslatok gyanánt, amelyek *teljesen* külsődlegesek volnának az általuk tanúsítandó és igazolandó valósághoz képest. Nem úgy áll a dolog, hogy elvileg bármely csoda – hacsak magán viseli Istentől való eredetének bélyegét – igazolhat bármely igazságot vagy valóságot, feltéve, hogy a szóban forgó valóság fennáll, a csodatevő Isten pedig hozzáteszi ezt a csodát. Az Újszövetségben a csoda – *szémeion*, jel, vagyis Isten üdvözítő cselekvésének megnyilvánulása kegyelemben és kinyilatkoztatásban. A „jel" magához az üdvözítő tetthez tartozó, belső mozzanat, annak megjelenése történelmileg megfogható alakban, bizonyos értelemben a legkülsőbb réteg, amelyben Isten kinyilatkoztató, üdvözítő cselekvése eléri érzéki tapasztalásunk dimenzióját. Ez a „jel" tehát saját természetét és alakját tekintve okvetlenül annak a valaminek a mindenkori természetétől függ, ami a „csoda" által meg akar mutatkozni, és ami – lévén maga is változó – a valóságos üdvtörténelemben a csodát is mindig egészen megváltoztatja, mivel a csoda alakja is részese az üdvösség- és kinyilatkoztatástörténet történelmi folyamatának.

Eleve azt várhatjuk tehát – a csodának az Újszövetség által is tanúsított lényege miatt –, hogy a csodák – ha vannak – nem mindig ugyanolyan fajtájúak. Elvileg elmondhatjuk ezt a gyakoriságukról is. Nemcsak a csodák belső természete változó; a csodák ugyancsak lényegüknél fogva – és ez nagyon fontos – eleve mindig *egy meghatározott címzetthez* szólnak. Nem nyers tények – facta bruta –, hanem egy teljesen meghatározott történelmi helyzetű megismerő alanyt szólítanak meg. Badarság elképzelni olyan csodákat, amelyek csupán megtörténnek, de senkinek sem akarnak mondani valamit, amelyekben pusztán a világ objektív folyását helyesbíti Isten.

Ezek szerint kijelenthetjük: fölöttébb problematikus a csodának az a fogalma, amely szerint a csoda abban áll, hogy Isten alkalomszerűen felfüggeszt valamilyen természeti törvényt. Végeredményben elfogadható volna a csodának az a fogalma, hogy a csoda egy természeti törvény megszegése, mivel Isten különbözik a véges világtól, és mindenható voltában szabadon áll vele szemben. Ha ezzel a formulával: a csodákban Isten egy bizonyos esetben felfüggeszti a természettörvényeket, csupán azt – a keresztény istenfogalomhoz feltétlenül hozzátartozó – tényt akarjuk kifejezni, hogy Isten a szuverén szabadság, a mindenhatóság és a végtelen fölény viszonyában van ezzel a világgal és *ebben* az értelemben nincs kötve természettörvényekhez, akkor mondhatjuk, hogy a csodák a természeti törvények megszegései. De ha ilyenformán van is valami értelme a csoda lényegéről szóló hagyományos tanításnak, ezzel még nem igazoltuk e fogalom értelmét, és nem mutattuk meg alkalmasságát annak megalapozására és felismertetésére, hogy a csoda Isten üdvözítő cselekvésének jele, megjelenése földi tapasztalatunk dimenziójában. Kiderül ez már abból is, hogy a legtöbb csodáról – amely az Újszövetség és az egyház tapasztalata szerint hitet megalapozó jelként következik be a tényleges üdvösség- és kinyilatkoztatástörténetben – akkor sem lehet bizonyosan és pozitívan igazolni, hogy felfüggesztik a természeti törvényeket, ha történelmileg bebizonyítják, hogy valóban megtörténtek. Jézus feltámadását itt még figyelmen kívül hagyjuk, mivel az ontológiailag egészen sajátos eset.

Látni fogjuk, hogy bár tagadnunk nem kell, legalábbis annyiban hagyhatjuk a természeti törvény felfüggesztésének fogalmát anélkül, hogy tagadnánk vagy veszélyeztetnénk ezzel a csoda helyesen felfogott valóságát és a hitet igazoló jelfunkcióját. Ehhez a következőket kell megfontolnunk. Először is: modern tapasztalatunk és világfelfogásunk szerint a valóság minden rétege, minden dimenziója alulról felfelé, vagyis az üresebbtől és meghatározatlanabbtól a bonyolultabb és betöltöttebb felé épül fel, és mindig nyitott a magasabb dimenzióra. A magasabb dimenzió saját valóságának mozzanataként magában foglalja az alacsonyabb dimenziót, hegeli értelemben megszüntetve-megőrzi magában, megóvja és túlszárnyalja, anélkül, hogy emiatt megsértené az alacsonyabb dimenzió törvényeit, jóllehet a magasabb rendű nem fogható fel pusztán az alacsonyabb bonyolultabb eseteként és nem magyarázható meg belőle. Bár a pusztán biológiai és fizikai-kémiai természethez képest sajátos,

arra teljességgel visszavezethetetlen és lényegileg új létfokozatot képvisel az ember, ebből nem következik, hogy saját emberi szerkezetében meg kellene változtatnia azokat az anyagi, kémiai, fizikai és fiziológiai-pszichológiai törvényeket, amelyek benne foglaltatnak az ő valóságában. Sőt, inkább azt mondhatjuk: az anyaginak és biológiainak a dimenziója megszüntetve-megőrizve felvétetik a szabadság dimenziójába, anélkül, hogy saját struktúráiban megváltoznék, mivel az alacsonyabb dimenzió eleve az a több értékű valóság, amely nyitott a magasabb létsíkra. Ezért az anyagi és a biológiai világ a történelmi szellem belső mozzanataként annak megjelenésévé válhat. Az alacsonyabb anyagi és biológiai világ saját belső lényege miatt, meghatározatlansága és további meghatározásra alkalmas volta miatt beépülhet a magasabb létrendbe anélkül, hogy e beépülés miatt megszűnnék saját törvényszerűsége. Példának okáért megtestesült szellemiségének aktusaiban sohasem pusztán állat az ember, ám emiatt megtestesült szellemiségének törvényei (amelyek sohasem bonthatók fel megfelelően tisztán szellemi és biológiai-anyagi összetevőkre) nem sértik meg vagy függesztik fel merőben negatív értelemben a biokémia, az általános biológia vagy az állati viselkedéstan törvényeit. A csupán biológiai dimenzióhoz képest az ember megvalósítja a csodát, vagyis azt, hogy megtestesült szellemiségének értelme levezethetetlen a biológiából, s ezt éppen azáltal teszi, hogy saját szolgálatába állítja a pusztán biológiai dimenzió valóságát és törvényét.

Eszerint a „csoda" az, hogy a magasabb létsík levezethetetlen az alacsonyabb dimenzióból, amelyben a magasabb dimenzió megjelenik: ez a megjelenés egyszerre mutatja meg az alacsonyabb és a magasabb dimenzió lényegét, anélkül, hogy tökéletesen el lehetne választani egymástól a kettőt. Bizonyos intuíció és bizalommal teljes beleegyezés kell ahhoz, hogy az alacsonyabb jelenségében meglássuk a magasabb rendűt és ellenálljunk annak a kísértésnek, hogy figyelmen kívül hagyva a minőségi ugrást, feloldjuk a magasabb rendűt az alacsonyabban.

Ugyanez a viszony — amely átjárja a rétegzett, plurális és mégis egységet alkotó világot — áll fenn egyrészt az emberi „természet" mint a valóságnak természettudományos objektivitással leírható és kifejezhető dimenziója, másrészt az egyszeri, teremtő és előreláthatatlan szabadság dimenziója között. Ez a viszony — két olyan dimenzió viszonya, melyek közül a magasabb rendű nem vezethető le az alacsonyabból, de mégis benne jelenik meg és annak saját eszközeivel fejeződik ki benne — nem csupán az ember anyagi, biológiai valamint általánosságban és elvontan tekintett szellemi-személyes síkja között áll fenn. Ilyen viszony van az

ember szellemi-személyes történelmiségének általában vett szférája, valamint a szabad és mindenkor egyszeri döntéseket hozó konkrét egyes ember szférája között is. Az ember minden egyéni döntési helyzetének alkalmasnak kell lennie arra, hogy megmutatkozzék az általános történelmiségnek, az emberek közti tapasztalásnak a helyzetében, hogy felfoghatóvá tegye benne az egyes embernek szóló felhívást. Lehetségesnek kell lennie, hogy a mindenkor egyszeri döntés helyességének valami jele legyen ebben a léthelyzetben.

A csoda Isten és a világ viszonyának szemszögéből nézve

Amikor a csodának azt a fogalmát vezetjük itt be, amely — nem szkepticizmusból, hanem a csoda lényegéből következőleg joggal — zárójelbe teszi a természeti törvények megsértésének kérdését, akkor csupán azt használjuk fel, amit elmondtunk Isten viszonyáról az általa teremtett világhoz. Isten nem csupán annyit tesz, hogy önmagától különböző világot teremt saját struktúráival, törvényeivel és a maga belső dinamikájával együtt és teremtő alapjából — azaz önmagából — folyamatosan fenntartja. Hanem szabad, természetfeletti önközlésében önmagát tette Isten a világnak és történelmének végső és legfőbb dinamikájává, úgyhogy eleve a másiknak szóló isteni önközlés mozzanataként kell felfogni a másik teremtését, olyan mozzanatként, amely saját lehetőségének feltételeként feltételezi Isten önközlését, mivel ez az önközlés mind mivoltát, mind anyagát tekintve a semmiből teremtett világban alkotja meg magának önmaga címzettjét. Innen nézve eleve úgy kell felfogni a természettörvényeket és a történelmiség általános törvényszerűségeit is, hogy azok ennek az előfeltételnek a struktúrái, amelyeket saját lehetősége gyanánt teremt meg magának Isten szabad, személyes önközlése. Ebből a szempontból úgy kell tekintenünk a dolgot, hogy a természet, valamint a történelem törvénye a kegyelemnek, vagyis Isten önközlésének és így a kinyilatkoztatás- és üdvösségtörténetnek is mozzanata. Tehát nem pusztán a modern racionális szkepszis miatt, hanem éppen teológiai megfontolásból felfoghatatlan, hogy miért kellene akkor félre tennünk és hatályon kívül helyeznünk ezt a feltételt, amikor az isteni önközlés abban a feltételben jelenik meg, amelyet saját maga szab magának, azaz: amikor egy csoda Isten üdvözítő cselekvésének jeleként az isteni önközlés történelmi szakaszának megfelelő módon jelenik meg.

Ezekből az előzetes megfontolásokból leszűrhetjük a következő meg-

állapítást: teológiai értelemben véve – és nem varázslatként felfogva – az csoda, ha az Isten titkára nyitott, szellemi ember számára olyan az események elrendeződése, hogy ebben az elrendeződésben közvetlenül benne van az az isteni önközlés, amelyet „ösztönösen" már eleve ismer transzcendentális, kegyelmi tapasztalatából, és amely másrészt épp a „csodálatos" eseményben jelenik meg és így igazolja magát isteni önközlésként.

A csoda mint megszólítás

Egy ilyen jelenség – aszerint, hogy mire szólít fel és az embernek milyen döntését kell igazolnia – nagyon sokféleképpen lehet rendkívüli, „csodálatos" ahhoz a valósághoz képest, amelyben és amelyből kialakul. Elegendő az, ha e jelenség a szóban forgó ember élethelyzetének egészében betölti a megszólítás funkcióját, úgy, hogy az illető erkölcsi kötelességének érezze, hogy engedjen ennek az „intésnek". Ezért előfordulhat, hogy egy bizonyos ember számára egy bizonyos jelenségnek van jelfunkciója, egy másik számára pedig nincs. Egy „imameghallgatás" – elvontan nézve – nem kell hogy bizonyíthatóan túlszárnyalja a fizikai vagy biológiai lehetőségeket, egy bizonyos ember számára mégis lehet Isten egzisztenciális megszólításának jele.

Mindig szem előtt kell tartanunk, hogy a csoda nem egyszerűen valamilyen semleges tárgyi világon belüli esemény akar lenni, amely egyformán érthető és megközelíthető mindenkinek, hanem egy bizonyos embert szólít meg, mindenkor egyszeri, konkrét léthelyzetében. Ez a megszólító funkció – amely magának a csodának a lényegéhez tartozik – nem függhet elvileg és mindig annak bizonyításától, hogy a „csoda" megsérti a természeti törvényeket vagy túlszárnyal minden statisztikai valószínűséget. Egy hirtelen gyógyulás például egy konkrét élethelyzetben okvetlenül lehet egzisztenciálisan és konkrétan kötelező érv Isten létezése és szeretete mellett a konkrét ember számára, feltéve, hogy az illetőnek a csoda előtt nem az az egyértelmű és biztos meggyőződése, hogy szerinte nincs Isten. Ha viszont úgy véli: azzal kell számolnia, hogy Isten létezik, hogy a világ folyásának és a saját élete alakulásának is értelme van, akkor bizonyos körülmények között erkölcsi kötelességévé teheti ez a gyógyulás, hogy a belőle kicsendülő megszólításnak megfelelően cselekedjék, de ez a követelés nem csupán akkor áll fenn, ha pozitívan ki lehet mutatni, hogy a gyógyulás természeti törvények megsze-

gése. Ha nem így cselekednék valaki egy ilyen esetben, akkor nem konkrét léthelyzetének egésze alapján döntene.

Ha tehát emberi tapasztalásunk látókörében előforduló eseménynek tekintjük a csodát, akkor ennél a felfogásnál – mely szerint a csoda, lényegét tekintve, jel – feltételezzük, hogy bensejében nyitott az ember arra a tényre, hogy végső soron nem rendelkezhet létezésével, és képes észrevenni létezésének konkrét értelmét, mely létezés sohasem oldható fel maradéktalanul valamilyen pusztán általános törvényszerűségben, hanem ott is jelen van benne az értelem igénye és kérdése, ahol – az általános törvények mértékével mérve – „minden rendben megy". A szellemi-személyes egzisztencia mindig egyszeri sajátosságát sohasem foghatjuk fel helyesen az általános törvényszerűség függvényeként, habár ennek a konkrét valóságnak távolról sem kell emiatt ténylegesen kilépnie az általános törvényszerűség hatásköréből és nem kell olyannak mutatkoznia, mintha az általános törvények megszegése volna.

A csoda tehát olyan embert tételez fel, aki hagyja, hogy létezésének mélyén megszólítsák, aki készségesen nyitott a csodálatosra – ami különleges módon nyilatkozik meg az életében, de mégis állandó kísérője egész áttekinthető tapasztalati világának és egyszersmind felül is múlja azt –, aki szellemileg formált természetének belső feltártságában és minden oldalú nyitottságában – aminek következtében elvileg fogékony a tapasztalati világon túli valóság iránt – Isten szomszédságában él. Természetsen mindig újra kell kezdenie az embernek ezt a szomszédi kapcsolatot úgy, hogy áttör minden világon belüli akadályon, amely feltartóztatná vagy eltakarná előle a másik valóságot; hogy lényének eredendő tágasságát valóra váltja a hitkészségben, az Istenhez tartozásban és véges létezésének becsületes elfogadásában, ami tudatosítja benne saját cselekvésével befolyásolható horizontjainak végső ingatagságát és kérdésességét, és így ébren tartja benne azt az alázatos és fogékony csodálkozást, amelyben elfogadja a tapasztalati világ – gondos vizsgálat után is – megszólításnak bizonyuló eseményeit a maguk konkrét voltában, s ezáltal olyan lénynek tekinti magát, aki fel van hatalmazva és kötelezve is van arra, hogy történelmi párbeszédet folytasson Istennel. A Szentírás is tudatában van annak, hogy a csoda tapasztalásának feltétele az ember alapvető hitkészsége: erről tanúskodik Jézusnak az a többször megismételt megállapítása, hogy „hited meggyógyított".

A természettudósnak *mint* természettudósnak nem kell fogékonynak lennie a csodálatos iránt. Módszertanilag jogában áll megmagyarázni mindent, vagyis arra törekedni, hogy általános törvények következménye-

ként értsen meg mindent, és ezért megteheti, hogy még megmagyarázatlan vagy őt nem érdeklő dologként ne firtassa tovább azt, amit nem tud pozitívan megmagyarázni. Itt csupán annyit tételezünk fel: a természettudós módszertani tartózkodásában tudatában van annak, hogy módszere *a priori* korlátozás egyéni létezésének összhorizontjához és teljes alakjához képest, továbbá tudatában van annak, hogy sohasem lehet *csak* természettudós, hanem létének megvalósításában már eleve átlépte ezt a módszertani, *a priori* határt, és erkölcsileg cselekvő személyként sohasem dönthet *csupán* az egzakt tudományok törvényei szerint.

Jézus különböző csodái és feltámadásának egyedülálló csodája

Ezekből az általános meggondolásokból – amelyekben tisztáztuk a csoda lényegét és funkcióját, tapasztalásának feltételeit és azt a tulajdonságát, hogy a csoda voltaképpen megszólítás – immár világos, hogy amikor Jézus igényének igazolását kutatjuk, akkor az életében bekövetkezett csodák kérdése voltaképpen annak a kérdése, hogy mennyire jelszerű és csodálatos Jézus életének és valóságának eseménye *a maga egészében*. Ez viszont konkrétan azt jelenti nekünk, hogy Jézus feltámadását kell vizsgálnunk, mert – ha egyáltalán elfogadható, akkor – Jézus életében ez *a* voltaképpeni csoda, és ebben sűrűsödik össze teljes egységgé és jelenik meg előttünk Jézus életének voltaképpeni értelme. Nem tagadjuk ezzel azoknak a csodáknak a jelentőségét, amelyeket Jézus földi életében vitt véghez, habár be kell vallanunk, hogy kategoriális egyediségük miatt ezek messzebb vannak tőlünk. E csodák azokat szólították meg, akik közvetlenül átélték őket egzisztenciális helyzetükben, amely – ezeket az egyes csodákat tekintve – nem a mi léthelyzetünk.

Mivel a Jézus életében bekövetkezett egyes csodák jelentőségüket és megismerhetőségüket tekintve távolabb esnek tőlünk, mint a feltámadás – amely közvetlenül megszólít minket azáltal, hogy az élet értelmének totális kérdésére ad választ –, ezért nem kell itt foglalkoznunk a Jézus életében bekövetkezett egyes csodákkal. Csak annyit mondhatunk, hogy Jézus életéből egészében véve történelmileg nem iktathatók ki ezek a csodák, mivel Jézus kétségbevonhatatlan igéi feltételezik, egyébként pedig a talmudi források sem tagadják őket.

Megtehetjük tehát, hogy Jézus feltámadásának kérdésére és a feltámadás történelmi hihetőségének kérdésére szorítkozunk: ez ugyanis Jézus életének egyes csodáinál sokkal mélyebben szólít meg bennünket, mivel

a feltámadásban (minden más elgondolható csodánál inkább) az üdvösség jelének és az üdvösség valóságának azonossága valósul meg, és Jézus feltámadása az üdvösségnek és a feltámadásnak transzcendentális szükségszerűséggel bennünk élő reményét szólítja meg.

6. Jézus halálának és feltámadásának teológiája

a) Előzetes megjegyzés

Ebben a szakaszban nem úgy kell bemutatnunk Jézus halálának és feltámadásának teológiáját, ahogyan már megtalálható és kidolgozott formában jelen van Szent Pálnál, Szent Jánosnál és *A zsidókhoz írt levélben*, vagy ahogyan az egyházi tanítóhivatal előterjeszti. Majd csak a hetedik szakaszban foglalkozunk mindkettővel. Ott együtt tárgyalhatjuk őket, bár az újszövetségi krisztológiák és szótériológiák különböznek egymástól, az egyházi tanítóhivatal által elfogadott új krisztológiák pedig másfajta fogalmakkal dolgoznak. De azért a „kései" újszövetségi krisztológia és szótériológia (vagyis az újszövetségi szerzők teológiája, amihez kifejtett Logosz-teológia, preegzisztenciatan, Szent János-i én-kijelentések, más felségcímek tényleges alkalmazása, kifejtett szótériológiák stb. tartoznak hozzá), és az egyházi tanítóhivatal krisztológiája és szótériológiája közti különbség nem okoz másféle vagy nagyobb nehézségeket, mint a földi Jézusról, haláláról és feltámadásáról az első tanúk tudatában kialakult felfogás *és* a későbbi újszövetségi krisztológiák és szótériológiák különbözősége. Annál is inkább, mivel e másodiknak említett különbség a fontosabb.

Bármennyire hosszú és bonyolult volt is az a folyamat, ahogyan az Újszövetség „kései" krisztológiájából és szótériológiájából kifejlődött az egyházi tanítóhivatal krisztológiája, egészben véve ma már nem jelent különösebb nehézséget, hogy hogyan fordítsuk le egymás nyelvére az újszövetségi krisztológiákat és szótériológiákat, valamint az egyházi tanítóhivatal krisztológiáját. A történeti Jézus, valamint a személyéről és sorsáról szerzett eredeti tapasztalata számára éppúgy kell igazolni a „kései" újszövetségi krisztológiát és szótériológiát, mint az egyházi tanítóhivatal krisztológiáját, s egyformán nehéz feladat mindkettő. Mielőtt tehát rátérnénk az Újszövetség későbbi krisztológiáira és szótériológiáira, először csak azzal a krisztológiával foglalkozunk, amely a tanítványoknak a

megfeszített és feltámadt Jézusról szerzett legelső tapasztalatában található.

Legelőször a megértés feltételeit akarjuk megteremteni: hogy megérthessük a Jézusról mint a Krisztusról való eredeti tapasztalat magját, és azután térünk majd rá ennek az eredeti tapasztalatnak a magjára. Ez a tapasztalat a krisztológia eredeti, levezethetetlen, legelső kinyilatkoztatása, amelyet azután az Újszövetség „kései" részei és az egyházi tanítóhivatal tanítása fejt ki tudatosabban és tagoltabban. Ha tehát kérdezésünkkel megpróbálunk visszamenni a megfogalmazott újszövetségi krisztológia mögé, akkor ez nem azt jelenti, hogy ne bízhatnánk rá magunkat itt is ennek a kifejtett krisztológiának a vezetésére. A gyökérből ismerjük meg a virágot, *és* megfordítva. Tervünknek nem akadálya az, hogy ez a visszatérés a legeredetibb kinyilatkoztatáshoz (mint eseményhez és hitbeli tapasztalathoz) elkerülhetetlenül mindig feltételez valamilyen sajátos teológiai értelmezést is. Az eredeti tapasztalat és az értelmezés közötti körmozgást ugyanis nem feladni kell, hanem a lehető legvilágosabban újból megvalósítani.

b) A feltámadásról való beszéd megértésének feltételei

Jézus halálának és feltámadásának egysége

Csak akkor érthetjük meg Jézus halálát és feltámadását, ha világosan látjuk e két valóság belső kapcsolatát és egységét. Ebben az összefüggésben nem kell ugyan tagadni a két esemény „időbeli" távolságát (már amennyire értelmesen egyáltalán elgondolhatjuk, tekintettel a Feltámadott időtlenségére), de végső soron nincs jelentősége ennek. Jézus halála — legsajátabb lényegénél fogva — önmagát eltörölve a feltámadásba visz. A feltámadás pedig nem Jézus életének újabb szakasza — amelyet új, más események töltenek ki és amely továbbviszi az időt —, hanem Jézus osztatlan, egyszeri életének maradandó, megmentett véglegessége, amelyre Jézus éppen az önként vállalt halál engedelmességével tett szert. Ebből következik, hogyha egyáltalán van Jézus sorsának szótériológiai jelentősége, akkor nem helyezhető sem egyedül a halálba, sem egyedül a feltámadásba, hanem csak az egyetlen eseménynek hol az egyik, hol a másik mozzanata világíthatja meg.

Eleve félreértjük a „feltámadás" jelentését – általában véve és Jézusnál is –, ha egy fizikai és anyagi test újraéledésének képzetéből indulunk ki. Jézus feltámadása (ellentétben a holtak feléledésével, ami az Ó- és Újszövetségben egyaránt előfordul) a konkrét emberi egzisztencia végérvényes megmentését jelenti Isten által és Isten előtt, az emberi történelem maradandó és reális érvényét, vagyis azt, hogy nem megy folyton tovább az egyik ürességből a másikba, és nem semmisül meg. Ebben a tekintetben éppen a halál miatt – ami nélkül nincs végérvényesség – kell teljesen lemondanunk arról, hogy elképzeljük e végérvényesség „hogyan"-ját (vonatkoztassuk bár e végérvényességet akár az osztatlan emberi egzisztencia „testére", akár „szellemi lelkére"). Egy üresen talált sír önmagában sohasem határozza meg a feltámadás jelentését, és meglétét sem tanúsítja. Itt nyitva hagyhatjuk azt a kérdést – amelyet nem kell eleve elutasítani –, hogy a Jézus feltámadásával kapcsolatos hagyomány melyik rétegéhez tartozik az üres sír, és hogy mi a jelentése azon belül. A feltámadás semmiképpen sem jelenti az emberi egzisztenciának az üdvösség szempontjából semleges maradandóságát, hanem Istentől elfogadott és megmentett voltát. Más kérdés, hogy mi történik azokkal, akiknek e végérvényesség kárhozat, és e kérdést nem ússzuk meg azzal, hogy megszerkesztjük a feltámadásnak az üdvösségre nézve semleges fogalmát. Világos ebből az is, hogyha feltámadásról és ennek a szónak az értelmezéséről beszélünk, nem választható el a személy és az „ügy", a személy földi életének ügye. A „feltámadás" szót értelmezni kell – és értelmezi az Újszövetség is – már csak azért is, mert el kell kerülni a feltámadásnak azt a felfogását, hogy a feltámadás visszatérés a biológiai, térbeli és időbeli létezésbe, ahogyan mi tapasztaljuk. Ha így fognánk fel, korántsem lehetne a feltámadás az üdvösség, ami Isten felfoghatatlan rendelkezésétől függ, amit csak remélhetünk. A valóságos „ügy" – ha nem idealista módon fogjuk fel – a személy konkrét létezésében valóra váltott ügy; ennek maradandó érvényessége tehát magának a személynek az érvényessége.

Ha tehát azt mondaná valaki: Jézus feltámadása azt jelenti, hogy halála nem vet véget ügyének, akkor pozitívan és kritikailag rögtön utalnunk kellene az imént mondottakra, hogy elejét vegyük „Jézus ügye" idealista félreértésének, melynek értelmében az ügy továbbélése csupán egy mindig újból létrejövő „eszme" érvényessége és hatóereje volna. Fel kellene vetnünk továbbá a kérdést: vajon nem homályosítja-e el ez a beszédmód azt a tényt, hogy Jézus ügye elválaszthatatlanul hozzá volt kötve a sze-

mélyéhez (legalábbis élete folyamán és az ő önfelfogásában) ha *ő maga* egyszerűen megsemmisült, ahogyan ez a beszédmód sejteti, és pusztán az ügye él tovább, amely igazában már nem az *övé*? Ezenkívül ki kell emelnünk a következőt: ha Jézus feltámadása személyének és ügyének érvényes maradandósága, és ha személyének az ügye nem egy akármilyen embernek és élettörténetének a maradandósága, hanem annak az igényének *diadalmas igazolása*, hogy ő az abszolút Üdvözítő, akkor a feltámadásában való *hit* magának a feltámadásnak belső mozzanata, nem pedig egy olyan tény tudomásulvétele, amely lényege szerint éppúgy fennállhatna akkor is, ha nem vennék tudomásul. Ha Jézus feltámadása Isten kegyelmének eszkatologikus győzelme a világban, akkor el sem gondolható a belé vetett, ténylegesen valóra váltott (bár szabad) hit nélkül, és tulajdon lényege is csak ebben a hitben teljesedik ki.

Ebben az értelemben nyugodtan kijelenthetjük és ki is kell jelentenünk, hogy tanítványainak a hitébe támadt fel Jézus. De ez a hit, amelybe feltámadt Jézus, voltaképpen és közvetlenül még nem a hit ebben a feltámadásban, hanem az a hit, amely Isten által kieszközölt szabadságként a végesség, a bűn és a halál minden hatalmán diadalmaskodó hitnek ismeri meg magát, mégpedig azáltal, hogy ez a szabadság megvalósult és nyilvánvaló lett előttünk magában Jézusban. Ha a hitet – erről még bővebben beszélünk majd – a „feltámadásunkba" vetett reménynek tekintjük, akkor *ezt* a feltámadást elsősorban magáról Jézusról hiszi az ember, és nem helyettesíti Jézus feltámadását egy olyan hittel, amelynek a „tartalmát" már egyáltalán nem lehet megadni. Még akkor sem, ha végső soron elválaszthatatlanul összefügg a *fides qua* (amivel hiszek) és a *fides quae* (amit hiszek), a hit aktusa és a hit tartalma, a *fides qua* pedig az alanynak Istentől származó és Istenen alapuló abszolút szabadságaként legalábbis implicit módon már eleve *fides quae* is, melynek tartalma saját feltámadásunk. Erre térünk rá a következő pontban.

c) A feltámadás transzcendentális reménye mint a Jézus feltámadásáról szerzett tapasztalat horizontja

Összefoglaló tétel

A saját feltámadásába vetett reménység tettét transzcendentális szükségszerűséggel mindenki valóra váltja – az önkéntes beleegyezés vagy önkéntes elutasítás alakjában. Mert mindenki véglegességre akar jutni,

és felelős szabadságának tettében át is éli ezt az igényt, akár meg tudja fogalmazni szabadsága megvalósításának ezt a következményét, akár nem, akár elfogadja hittel, akár elutasítja kétségbeesetten. De a „feltámadás" nem az ember valamely másodlagos *részének* sorsáról szóló pótlólagos kijelentés, amelyhez egyáltalán nem juthatunk el — a reményben — az emberre vonatkozó eredeti tudásunkból, hanem az a szó, amely az ember konkrét voltából kiindulva az osztatlan emberi egzisztencia maradandó érvényességét ígéri meg. Mivel a „test" maga az ember, ezért a „test" feltámadása nem a testnek mint az ember részének feltámadását jelenti. Ha tehát az ember maradandóan érvényes és megmentésre szoruló egzisztenciaként igenli egzisztenciáját, és nem osztja a platonizáló antropológiai dualizmus hibás szemléletét, akkor reménykedve a feltámadására mond igent. Ne mondja senki, hogy egy egészen sajátos antropológiát tételezünk fel — amellyel az emberek tényleges önfelfogásának túl kevés típusa van összhangban —, azzal a céllal, hogy világos előfeltétele legyen a feltámadás transzcendentális reményéről szóló tételnek. Itt ugyanis nem valamilyen különleges értelemben vesszük az embert, hanem egyáltalán nem „filozofikus" értelemben olyannak tekintjük, amilyen és ahogyan *egyetlen* egészként szembetalálkozunk vele. A feltámadásba vetett hittel ugyanis egyáltalán nem döntjük el előre a kérdést, hogy egyes „részei" és „mozzanatai" (amelyeket kifejtve meg sem különböztetünk) *hogyan* léteznek majd az ember végérvényességében; ez a hit *negatív* módon csupán azt tiltja, hogy bizonyos mozzanatokat eleve kizárjunk állítólagos jelentéktelenségük miatt az ember végérvényességéből, de nem ad közelebbi pozitív meghatározásokat e végérvényességnek és önmagukban vett, egyedi mozzanatainak módjáról.

A feltámadásba vetett transzcendentális remény tételével nem tagadjuk, hogy Jézus feltámadása nyomán könnyebben sikerül az embernek ténylegesen objektiválnia ezt az önfelfogást. Mindenütt megvan a körmozgás a transzcendentális és a kategoriális tapasztalat között. A feltámadás transzcendentális reménye a Jézus feltámadásáról szerzett hitbeli tapasztalat megértésének horizontja. A feltámadás transzcendentális reménye ugyanis — ha nem fojtják el — szükségképpen történelmi közvetítést és igazolást keres magának, ami által kifejtetté válhat (és így lesz éppenséggel *eszkatologikus* reménységgé, amelyet a beteljesült remény lobbant lángra). Alapjában véve tehát csak arról lehet szó, hogy még *keresi-e* a feltámadás transzcendentális reménye a történelemben, hogy találkozhat-e feltámadottal, vagy pedig van „már" feltámadott és a hitben tapasztalatot szerezhetünk róla. Ha ez az egyetlen jogos alternatíva,

ha tehát az emberhez illő állapot vagy a még hátralevő ígéret, vagy az élet a beteljesülést már tapasztaló reménységben, akkor nem kell szkeptikusan elzárkóznia az embernek mások tanúságtétele elől, akik arról tanúskodnak, hogy Jézus feltámadott és él.

A saját halálunkról való tudásunk

Amit az imént röviden összefoglaltunk, annak magyarázatát valamelyest még részletezhetjük, annál is inkább, mivel könyvünknek a keresztény antropológiával foglalkozó első fejezeteiben — jelentőségéhez képest — kissé röviden intéztük el ezt a kérdést.

Kezdjük el még egyszer egészen elölről — vagyis: saját magunknál — a kérdezést. A lehető legkevesebb filozófiával, bízván abban, hogy amit elmondunk, az olyan tapasztalatot szólít meg az emberben, amelyen nem léphet túl, még ha elfojtja is, és ha csak nagyon pontatlanul, távolról és közvetve szólnak is róla a szavak. Az ember a halálba megy, és tudatában is van ennek. Az állat kimúlásától eltérően maga ez a tudás is része az ember meghalásának és halálának; éppen ez a különbség az ember halála és az állat kimúlása között, mert csak az ember az, aki elkerülhetetlenül és mindig a véggel, egzisztenciájának egészével, egzisztenciájának időbeli végével szembesülve létezik, aki a végbe torkolló létezésként birtokolja egzisztenciáját. Tehát csak ez lehet a kérdés: mit mond el rólunk a halál, amely állandóan ránk mered, voltaképpen hogyan is áll a dolog ezzel a halálba vivő egzisztenciával?

Antropológiai megfontolások a halálról és az egzisztencia végérvényességéről

Természetesen megteheti valaki, hogy elfojtja a halálnak és a halálba vivő életnek a gondolatát; kijelentheti, hogy illetlenség a véggel foglalkozni, ezt nem engedheti meg magának az ember. De éppen ez a kijelentés váltja ki még egyszer a halál gondolatát, legalábbis annál, akinek szüksége van erre a kijelentésre. A kérdés tehát az, hogy magában a halálban jelen van-e még valaki, akinek valamiképpen köze van az ő életéhez és halálához. A hátramaradottaknak már nincs közük a halotthoz, amennyire „tapasztalatilag" megállapíthatjuk, ez bizonyos. A halottat kiszámolták abból a játékból, amit mi játszunk. De mi van azzal, aki ilyenformán eltűnt? „Én" megengedhetem magamnak, hogy másokat

illetően megkíméljem magamat ettől a kérdéstől, de magamat illetően nem hagyhatom annyiban a dolgot, mert tudom, hogy meg kell halnom. És már akkor is döntöttem, ha annyiban hagyom ezt a kérdést, amely oly valóságosan érint engem. A dolog bizonyára mégsem olyan egyszerű, hogy a halálban „mindennek vége van". Mert a tragédiának – amit emberi életnek nevezünk – imént említett maradványa még csak az „energiamegmaradás törvényét" sem tiszteli kellőképpen. Mert kétségtelenül volt előzőleg anyagcsere is, amely az orvosi értelemben vett *exitus* után most más pályákon folyik, amelynek szabályozása most már kissé kevésbé egyértelműen szolgálja a biológiai rendszer fennmaradását. Ámde még néhány más egyéb is volt előzőleg: egy ember a szeretetével, hűségével, fájdalmával, felelősségével, szabadságával együtt. Tulajdonképpen milyen jogon állítják, hogy mindennek vége? Miért kellene így lennie? Mert már semmit sem észlelünk belőle? Nem valami meggyőző érv! Ebből voltaképpen csak annyi következik, hogy számomra, a hátramaradott számára nem létezik már a halott. De vajon emiatt már önmaga számára sem létezik? Okvetlenül léteznie kell az én számomra? Nem képzelhető-e vajon el, hogy a halottnak esetleg meg lehetett volna a „jó oka" úgy megváltozni, hogy újonnan létrejött alakjában már ne vegyen részt a mi életünkben? Ha megnézzük az életünket, láthatjuk: eleve nem olyan ez az élet, hogy az ember szívesen maradna benne örökre, az élet magától törekszik jelenlegi létezési módjának lezárására. Az idő őrültséggé válik, ha nem teljesedhet be. Az örökös folytatás lehetősége az üresség és értelmetlenség pokla lenne. Egyetlen pillanatnak sem lenne súlya, mert mindent elhalaszthatnánk és elnapolhatnánk az üres jövőbe, amely sohasem maradna el. Semmit sem szalaszthatnánk el, és emiatt az abszolút súlytalanság ürességébe fúlna minden. Mi sem természetesebb tehát, minthogy valaki elmegy. De nem lehetséges-e, hogy amikor valaki meghal, akkor az igazi élete – megváltozott alakban, a fizikai téridő fölé emelve – megmarad, mivel már eleve több volt a fizika és a biokémia „elemi részecskéinek" puszta játékánál, mivel szeretet, hűség – esetleg éppen közönségesség és köznapiság – volt, ami a térben és az időben születik ugyan, de abban nem teljesedhet be?

Mit jelent a „továbbélés" és az „örökkévalóság"?

A halálból létrejövő egzisztenciát nem foghatjuk fel úgy, hogy az puszta „fennmaradás" az időbeli létezés sajátos szétszórtságában és meghatározatlan, mindig újonnan meghatározható és ezért voltaképpen üres nyitottságában. Ebben a tekintetben a halál az egész embernek véget vet. Aki úgy gondolja, hogy az idő az ember halálán túl egyszerűen a „lelke" számára „folytatódik tovább" úgy, hogy új idő keletkezik, az nem lesz képes sem elgondolni, sem egzisztenciálisan valóra váltani az ember igazi végérvényességét, amely a halálban születik meg. Aki viszont úgy véli, „a halállal mindennek vége van", mert az ember ideje valóban nem megy tovább, mert ami egyszer elkezdődött, annak egyszer véget is kell érnie, mert a végtelenségig folytatódó idő – amely üresjáratában mindig valami másba megy át, a régit pedig örökre megsemmisíti – voltaképpen elképzelhetetlen és a pokolnál is szörnyűségesebb: nos, az éppúgy foglya marad a tapasztalati időbeliség gondolati sémájának, mint az, aki a „lélek" „fennmaradásával" számol. Valójában az időben, az idő megérlelt gyümölcseként jön létre az „örökkévalóság", amely voltaképpen nem a térbeli és időbeli biológiai élet átélt ideje „mögött" folytatja ezt az időt, hanem éppenséggel megszünteti az időt azzal, hogy kiszabadul az időből, ami ideiglenesen azért *lett*, hogy szabadon olyasmit tehessünk, ami végérvényes. Az örökkévalóság nem beláthatatlanul sokáig tartó tiszta idő, hanem az időben bevégzett szellemiség és szabadság módozata, és ezért csak ezek helyes megértéséből fogható fel. Az olyan idő, amely nem a szellem és a szabadság lendületeként tart, nem is szül örökkévalóságot. Itt azonban zavarba jövünk, mert az időből ki kell vennünk ugyan a szellem és szabadság által véghezvitt emberi létezésnek az időt legyőző végérvényességét, ám szinte önkéntelenül mégis vég nélküli folytatódásként képzeljük el. Meg kell tanulnunk a modern fizikától a nem szemléletes és ebben az értelemben mítosztalanító gondolkodást, és ezt kell mondanunk: a halál által valósul meg a szabadon megérlelt emberi létezés véghezvitt végérvényessége. Ami létrejött, az az egykori időbelinek megszabadított érvényességeként van, mely időbeli valóság szellemként és szabadságként azért lett, hogy létezzék. Vajon nem lehetséges-e hát, hogy amit életnek nevezünk, az röpke pillanata egy olyan valami kialakulásának – szabadság és felelősség által történő kialakulásának –, ami van, ami végérvényesen van, mert méltó arra, hogy legyen? Úgy, hogy a kialakulás megszűnik, amikor a lét elkezdődik, mi pedig azért nem észlelünk ebből semmit, mert mi magunk még kialakulóban vagyunk?

Nem korlátozhatjuk a valóságot arra, aminek létezését a legbutább és legfelületesebb ember is hajlandó elismerni. Ennél bizonyára több a valóság. Ahogyan vannak tudományos készülékek, amelyek az anyagi világ területén a valóságnak nagyobb részét teszik hozzáférhetővé, ugyanúgy vannak tapasztalatok (amelyekre szert tehetünk készülékek nélkül, de nem a szellem kiművelése nélkül), amelyek azt az örökkévalóságot ragadják meg, amely nem a mi életünk „mögött" van időbeli folytatódásként, hanem a szabad felelősségvállalás idejében – mint önmaga kialakulásának terében – beleér az időbe, és az életnek mindenestül befejeződő idejében az életet beteljesítve valósul meg. Aki egyszer életbe vágó kérdésben erkölcsileg jó döntést hozott – végleges érvénnyel és minden önámítás nélkül –, mégpedig úgy, hogy az égvilágon semmi előnye sincs a döntésből, csak maga a döntés feltételezett erkölcsi értéke, az ebben már átélte azt az örökkévalóságot, amelyre itt gondolunk. Ha azután utólag reflektál rá, és megpróbálja az elmélet nyelvére lefordítani ezt az eredeti tapasztalatot, akkor természetesen tévedhet, és elmehet egészen odáig, hogy kétségbe vonja vagy tagadja az „örök életet". Sőt, gondolhatja még azt is, hogy szabad elhatározását – amelyből semmi előnye sem származik – csak akkor hajthatja végre teljesen gyökeresen, ha egyszerűen nem is reménykedik az örök életben. Ebben az esetben természetesen nem szabadságának végérvényességeként fogta fel az örök életet, hanem olyan tartamként, amelyben egész egzisztenciájának szabad tettétől különböző valami lesz a jutalma.

Ha valaki a legkülönbözőbb okoknál fogva nem tudja utólag értelmezni az örökkévalóság tapasztalatát, amelyre az időbeliségben és szabadságban tett szert, vagy objektíven nézve helytelenül értelmezi (ami nem teszi lehetetlenné, hogy egzisztenciálisan saját szabad tettében helyesen értelmezze), akkor ez sajnálatos ugyan, mert fennáll az a veszély, hogy az illető kitér az ilyen mindenre kiterjedő erkölcsi döntések elől, de mit sem változtat magán az eredeti tapasztalaton.

„Természetes" vagy „kegyelmi" tapasztalat-e a halhatatlanság tapasztalata?

Nem kell itt reflexió által megkülönböztetni, hogy mi tartozik ebben a tapasztalatban az ember szellemi-halhatatlan lényegéhez, és mi benne Isten kegyelme, vagyis az örök Isten jelenléte, amely a keresztény létértelmezés szerint Jézus Krisztusban éri el csúcspontját, akit keresztre

feszítettek és ott diadalmaskodott. Feltételezhetjük (s az előadott meggondolás ezzel már el is kerüli azt a hamis látszatot, mintha a „lélek halhatatlanságának" racionalista bizonyítása volna), hogy az itt szóvá tett tapasztalat Istennek abból a természetfeletti kegyelmi önközléséből meríti erejét és életét, amely az erkölcsi szabadság örökkévalóságot szülő tettének végső érvényességet és mélységet kölcsönöz. De ebből eleve következik – tekintettel a kegyelem transzcendentális tapasztalata és az üdvtörténelmi tapasztalat közötti kölcsönös, bár változó függőségi viszonyra –, hogy jogunk és kötelességünk legalább felpillantani és megkérdezni, hogy az erkölcsi személy tekintetében nem lett-e üdvtörténetileg konkrétan megfoghatóvá saját örök érvényünk transzcendentális-kegyelmi tapasztalata. Hogy nem igazolja-e az üdvtörténelem kategoriális tapasztalata azt, ami természetesen csak egy másik ember végleges beteljesülésének tapasztalatában lehet adva (mivel mi magunk még ezután fogunk meghalni). A konkrét ember igaz antropológiája nem jogosít fel és nem is teszi kötelességünkké, hogy az embert két „alkotórészre" vágjuk szét, melyek közül csak az egyiknek igényeljük ezt a végérvényességet. Az ember végérvényességének kérdése teljességgel azonos a feltámadás kérdésével, akár látja ezt világosan az egyházi tanítás platonista-görög hagyománya, akár nem. Feltéve természetesen, hogy a feltámadást nem visszatérésnek képzeljük a mi téridőbeli világunkba, amelyben *per definitionem* lehetetlen az ember beteljesülése, mivel a téridőbeli világ a személyes szabadság és felelősség kibontakozásának tere, nem pedig a személyes felelősség végérvényességének tere.

Ha így fogjuk fel a dolgot, akkor a következőket kell kijelentenünk: saját feltámadásunknak az ember lényege felől elérhető transzcendentális reménye az a megértési horizont, amin belül egyáltalán remélhetünk és tapasztalhatunk egy olyan eseményt, mint amilyen Jézus feltámadása. Egzisztenciánknak ez a két mozzanata – saját feltámadásunk transzcendentális reménye és a Jézus feltámadásáról szerzett hitbeli, üdvtörténeti tapasztalat – természetesen kölcsönösen feltételezi egymást. Talán nem tudnánk a saját reményünkben helyesen értelmezni magunkat, ha nem tartanánk szem előtt Jézus feltámadását, de megfordítva is igaz, hogy voltaképpen csak akkor tapasztalhatjuk Jézus feltámadását, ha önmagunkra vonatkozólag már van ilyen tapasztalatunk.

d) Jézus feltámadásának megértéséről

A Jézus feltámadásába vetett hit mint egyszeri tény

A Jézus feltámadásába vetett hit valóság. Mégpedig egyszeri tényként, csakis Jézus esetében. Ez már önmagában is figyelemre méltó, hiszen épp elég olyan ember van – köztük megölt „próféták" is –, akikről sokan szeretnék azt a tapasztalatot szerezni, hogy élnek. Vajon nem az-e a magyarázata a Jézus feltámadásába vetett hit egyszeriségének, hogy egyedülálló, egyszerű és ezért „igaz" az oka is, hogy tehát az okban nem véletlenszerűen találkoznak össze különnemű tapasztalatok és megfontolások, mint ahogy tévedéseknél szokott történni? Aki tagadja Jézus feltámadását (hacsak nem érti eleve félre és nem ezt a félreértést veti el joggal), annak ezzel a kérdéssel kell szembenéznie, vagyis arra kell válaszolnia, miért nem fordul elő gyakrabban ez az állítólagos tévedés, mikor az okai állandóan fennforognak.

A feltámadásról való apostoli tapasztalatnak és saját tapasztalatunknak az egysége

A keresztény hagyomány az Újszövetségtől kezdve joggal állítja, hogy a Jézus feltámadásába vetett hitünket tekintve mindnyájan azoknak az előre kijelölt tanúknak a tanúságtételétől függünk, akik „látták" a feltámadott Urat, és csakis ennek az apostoli tanúságnak a jóvoltából hihetünk Jézus feltámadásában, úgyhogy még a misztika teológiája is azt tanítja, hogy a misztikusok, akiknek Jézus „megjelenik", nem tanúi a feltámadásnak, látomásaik pedig nem ugyanolyanok, mint az apostolokéi, akik csakugyan látták a Feltámadottat. Mindez helyes és döntően fontos: hitünk maradandóan hozzá van kötve az apostoli tanúságtételhez.

Ám több okból is helytelenül értelmeznénk ezt a függőséget, ha a másféle „hit" profán modelljével magyaráznánk, amikor olyan eseményről van szó, amelynél személyesen nem voltunk jelen, és mégis feltételezzük megtörténtét, mert valaki, aki „szavahihetőnek" látszik, azt állítja, hogy ő maga átélte. Mert először is az ilyen profán tanúságtétel súlya *egyrészt* attól függ, hogy a tanúságtétel hallgatója mennyire képes a saját hasonló tapasztalataiból megbecsülni a tanú szavahihetőségét. Ha tehát *csakis* a tanúságtétel profán modellje szerint ítélnénk meg a feltámadás apostoli tanúsítását, akkor hihetetlennek kellene nyilvánítanunk és el

kellene utasítanunk még akkor is, ha nem tudnánk megmagyarázni, hogyan jöhetett létre, tekintettel a tanúk vitathatatlan tisztességére és önzetlenségére. Ám e modell alkalmazhatóságának feltétele nem teljesül kérdésünknél. Mi magunk nem vagyunk tisztán és teljességgel kirekesztve az apostoli tanúk tapasztalatából. Mert *másrészt* (és ez itt a döntő) az apostolok tanúságtételét a feltámadásnak azzal a transzcendentális reményével hallgatjuk meg, amelyről már beszéltünk; korántsem olyasmiről értesülünk tehát, ami egészen váratlanul érne bennünket és teljességgel kívül esnék tapasztalatunk horizontján és igazolási lehetőségeinken. Ezenkívül a lelki tapasztalás belső tanúságtétele közben hallgatjuk a feltámadásról szóló üzenetet, amelyet Isten „kegyelmével" hiszünk el. Ez egyáltalán nem kelti mitologikus elmélet gyanúját, hanem ezt jelenti: az apostoli tanúságtételben elénk lépő Feltámadottra tekintve, hittel és saját „feltámadásunk" reményében átéljük azt a merészséget, hogy fölötte állunk a halálnak. És ebben a merészségben (amelyet szabadon valósítunk meg) maga a Feltámadott tanúskodik arról, hogy él, mégpedig a feltámadás transzcendentális reménye és e feltámadás kategoriális-reális ténye között fennálló sikeres és feloldhatatlan kölcsönviszonyban. E körmozgásban egymást alapozza meg és egymás igaz voltát tanúsítja e két mozzanat.

Szó sincs tehát arról, hogy egyáltalán nem jutunk el magához a tanúsított dologhoz. Mi magunk tapasztaljuk Jézus feltámadását a „Lélekben" mivel élőnek és diadalmasnak tapasztaljuk Őt és az ügyét. Ezzel a tétellel nem függetlenítjük magunkat a feltámadás apostoli tanúsításától, és nem kerülünk ellentmondásba azzal, amit e szakasz elején leszögeztünk. Mert ha feltételezzük is, hogy létezik a feltámadás transzcendentális reménye, és hogy állandóan keresi kategoriális tárgyát és igazolását, akkor *éppen ezért* csak a Jézus feltámadásáról szóló *apostoli* tanúság segítségével adhat e transzcendentális remény kategoriális nevet alapjának és tárgyának. Ezt fel kell tételeznie mindenkinek, aki hisz *minden* ember *keresztény* üdvözülésének lehetőségében, annak ellenére, hogy a legtöbben nem is hallották a voltaképpeni evangéliumi üzenetet. A feltámadás transzcendentális reménye kategoriálisan és keresztény értelemben csak az apostoli tanúság közvetítésével térhet magához. Ebben viszont benne van az is, hogy csakugyan létezik a feltámadásnak a Lélekből fakadó reménye. Az élet legyőzhetetlenségének tapasztalása a Lélekben pedig (ami egyaránt vonatkozik a mi életünkre és Jézus életére) egyrészt megalapozza az apostoli tanúság szavahihetőségét, másrészt csak ebben a tanúságban tér egészen magához. Meg lehetne magyarázni mindezt a

lelki tapasztalás és a feltámadásba vetett hit közti *kölcsönös* függőségi viszony segítségével is, amelyről Szent Pál beszél. Még világosabban megmagyarázhatnánk, ha pontosabban kifejthetnénk a kinyilatkoztatás folyamata és a kinyilatkoztatásba vetett hit közötti eredendő egységet és megfelelőséget, amire azonban itt nincs lehetőségünk.

e) A feltámadás tapasztalata az első tanítványoknál

Ha igazolni akarjuk a Jézus „feltámadásáról" szóló apostoli tanúság szavahihetőségét, akkor – eddigi megállapításainkat feltételezve – magát ezt a tanúságot kell elemeznünk. Nyugodtan elismerhetjük, hogy nem lehet tökéletesen összhangba hozni egymással azokat a beszámolókat, amelyek első pillanatra a feltámadás, illetve a megjelenések történeti részleteit leíró tudósításoknak hatnak; ezek a beszámolók inkább szemléletes és irodalmi (de másodlagos) kifejezésmódjai annak az eredeti tapasztalatnak, hogy „Jézus él", és nem annyira magát ezt a tapasztalatot írják le voltaképpeni, eredeti lényegében. Ezt a lényeget – amennyire számunkra megközelíthető – inkább az élő Úr hatalommal bíró Lelkéről szerzett tapasztalatunk alapján kell értelmeznünk, és nem úgy, hogy túl közeli rokonságba hozzuk e tapasztalatot későbbi korok (képzeletalkotta) misztikus látomásaival *vagy* szinte vaskosan érzéki tapasztalatként fogjuk fel, amely egy valóban beteljesült ember vonatkozásában még akkor sem lehetséges, ha feltételezzük, hogy szabadon kell ugyan „megmutatkoznia". Mert ha érzéki tapasztalatként tételeznénk fel e „megmutatkozást", akkor már mindennek a rendes profán érzéki tapasztalat körébe kellene tartoznia.

A feltámadásról beszámoló szövegek – kezdve az egyszerű, hitvallási formuláktól („Jézus feltámadott") egészen azokig a szövegekig, amelyek a legkülönbözőbb teológiai nézőpontokból dramatizálva adják elő a húsvéti tapasztalatot – azt mutatják, hogy a bibliai szerzők tudatában voltak e tapasztalat sajátosságának: a húsvéti tapasztalat „kívülről" származik, a jól ismert látomásoktól eltérően nem maga az ember hozza létre, szigorúan a Megfeszítettre, az ő egészen meghatározott egyéniségére és sorsára vonatkozik, úgyhogy *ezt* a sorsot tapasztaljuk érvényesnek és megmentettnek (és nem csupán egy személy létezését tapasztaljuk, akivel korábban ez és ez történt), ez a tapasztalat csak a hitben van adva, és mégis ez alapozza meg és teszi jogossá ezt a hitet, nem hozható létre és nem várható, hogy mindig újból bekövetkezzék, hanem egy meghatáro-

zott üdvtörténeti korszaknak van fenntartva, és ezért tanúságtétel útján kell továbbadni másoknak, ami egyszeri feladatot ró ezekre a tanúkra. A tanúk tehát egészen sajátos tapasztalatról tanúskodnak, amely más, mint a vallási rajongás, a misztika előidézhető és megismételhető tapasztalatai. Megtehetjük, hogy nem hiszünk ezeknek a tanúknak. De nem mondhatjuk, hogy jobban értjük náluk az ő tapasztalatukat, ők pedig csupán hamisan értelmeztek egy általunk egyébként is ismert vallási jelenséget.

Kijelenthetjük, hogy „történetileg" nem érhető el Jézus feltámadása, hanem csak a tanítványok meggyőződése, hogy Jézus él. Ha olyan tényt értünk történetileg elérhető tényen, amely saját mivoltában és létében beletartozik téridőbeli, közönséges, vagyis ugyanazokkal a jelenségekkel *gyakran* találkozó tapasztalásunk terébe, akkor nyilvánvaló, hogy Jézus feltámadása nem lehet és nem is kíván „történeti" esemény lenni, mert különben nem volna tovafolyó történelmünk felemelése eredményének végérvényessége. Ha azt mondjuk: csak a tanítványok szubjektív húsvéti tapasztalata fogható meg történetileg, akkor nem valamiféle tetszőleges „élményre" kell itt gondolnunk, hanem pontosan arra, amit a tanítványok leírnak, továbbá ettől meg kell különböztetnünk azt, amit ezzel kapcsolatban hajlamosak vagyunk elképzelni, és *ezután* kell megkérdeznünk, hogy van-e jogunk kételkedni a tanítványok tanúságában akkor is, ha konkrét élethelyzetünkben ez a kételkedés a feltámadásba vetett saját transzcendentális reményünk elutasítása.

Elvontan és elméletileg elképzelhető, hogy valaki igent mond saját feltámadásának reményére *és* ugyanakkor nemet Jézus feltámadásának apostoli tapasztalatára. És ezért lehet vétek nélküli a hitetlenség Jézus feltámadásában. Hogy lehetséges-e ez *ma, nálunk* minden egyes ember esetében (tekintettel a hit kétezer éves történetére és a tanítványok tanúságára), ez olyan kérdés, amellyel mindenkinek szembe kell néznie, aki ma hallja a Jézus feltámadásáról szóló üzenetet. Ha valaki úgy utasítja el ezt az üzenetet, hogy bevallatlan kétségbeesésében a feltámadás transzcendentális reményét is elutasítja ezzel (akár elismeri ezt, akár nem), akkor ez az elutasítás — egy esetleges esemény elutasítása, amelyet nem lehet *a priori* levezetni és ezért könnyen kétségbe is lehet vonni — olyan elutasítás lesz, amely — akár akarjuk, akár nem, akár tudatában vagyunk, akár nem — a saját egzisztenciánk ellen irányuló tett.

A saját feltámadásunkba vetett kikerülhetetlen transzcendentális reménynek és a Jézus feltámadásában való hitnek ezzel az összekapcsolásával természetesen nem akarjuk elmosni Jézus feltámadásának és a

mi reménybeli feltámadásunknak a különbségét. Az Újszövetség felfogása szerint Jézus feltámadása abban különbözik a mienktől, hogy feltámadása által Jézus „Úrrá" és „Messiássá" lett. Ezzel nem tagadjuk, hogy Isten eleve megvalósított szándékának értelmében Jézus már emberi egzisztenciájának kezdetétől fogva Úr és Messiás volt, de történelmileg reálisan és a mi számunkra feltámadásában teljesedett be ebben a mivoltában. Függetlenül attól, hogy összhangba hozhatók-e egymással a Feltámadott megjelenéseiről szóló újszövetségi beszámolók, az egész Újszövetségnek közös meggyőződése, hogy a feltámadás Jézus felmagasztalása és beiktatása a világ bírájaként vagy Uraként, és ennyiben különbözik a mi reménybeli feltámadásunktól. Mellesleg szólva ez a különbség hasonlít ahhoz a különbséghez – amelyre röviden utaltunk már korábban is – ahogyan az Isten önközlése által nekünk juttatott – és Jézusra is vonatkozó – kegyelem különbözik az *unio hypostatica*-tól, Istennek és Jézusnak sajátos viszonyától.

Végezetül megjegyezzük még, hogy a szinoptikusok szerint Jézus nem saját vallási újításaként tanította az általános feltámadás hitét – amely Jézus előtt több mint százötven évvel, a Makkabeusok zűrzavaros korában vált uralkodóvá Izraelben és Jézus idejében már általános népi meggyőződés volt –, hanem nyilvánvaló igazságként védte meg a liberális szadduceusok ellenében. Itt nem kell foglalkoznunk azzal a kérdéssel, hogy mennyiben jelenthetett ez a hit (kiváltképpen valamelyik próféta lehetséges feltámadására vonatkoztatva) ésszerű megértési horizontot Jézus tanítványai számára a Feltámadottról szerzett tapasztalatukra nézve. Úgy véljük azonban: az Újszövetség is igazolja – azzal, hogy tanúságot tesz a minden ember eljövendő és remélt feltámadásába vetett közkeletű hitről – azt a meggyőződésünket, hogy belső kapcsolat van a saját feltámadásunkba vetett transzcendentális remény és a Jézus feltámadásában való hit között.

f) Jézus feltámadásának eredeti teológiája mint az egész krisztológia kiindulópontja

Felidézve a hatodik fejezet jelen hatodik szakaszához fűzött előzetes megjegyzéseket, most a feltámadás „eredeti" teológiáját kell megfogalmaznunk, vagyis válaszolnunk kell a kérdésre, hogy voltaképpen mit tapasztaltak, miről tettek tanúságot és mit hittek az első tanúk Jézus feltámadásával kapcsolatban. Válaszunkban nem tételezhetjük fel Jézus

„metafizikai" istenfiúságának „hitbeli" ismeretét, olyanformán, mintha Jézus feltámadása legfeljebb életének tényleges lezárása, valamint önfelfogásának Isten részéről történő külső, fundamentális-teológiai igazolása volna, mely önfelfogáshoz többé-kevésbé kifejtetten és világosan már húsvét előtt is hozzátartozott ez a metafizikai istenfiúság. Nem így kell eljárnunk, már csak azért sem, mert az Újszövetség szerint a feltámadás tapasztalata *tartalmilag* egészítette ki Jézus személyének és művének értelmezését, és nem csupán isteni megerősítése volt egy olyan ismeretnek, amelyet Jézus már húsvét előtt is világosan megfogalmazott.

Jézus abszolút üdvözítői igényének megerősítése és elfogadása

A feltámadás tapasztalatában azt élik át, hogy Isten *ezt* a Jézust fogadja el és ezt a Jézust teszi *konkrét* igényével és történetével együtt maradandóan érvényessé. Miféle reális, tőle magától elválaszthatatlan igény érvényességét tapasztalják? Azét az igényét, amelyet Ő támasztott életében. Történetileg nézve talán túlságosan csekély célkitűzés ez az igény. De elegendő amihez eljutottunk: az az igény, hogy Jézussal jelen van Isten új fajta, felülmúlhatatlan, tőle elválaszthatatlan és saját magától diadalmasan érvényesülő közelsége. Jézus ezt Isten elérkezett-elközelgő országának nevezi, amely határozott döntésre kényszeríti az embert, hogy elfogadja-e ezt az ennyire közel jött Istent vagy sem.

A feltámadás tehát igazolja Jézust mint az abszolút Üdvözítőt. Vagy úgy is mondhatjuk – eleinte óvatosabban –, hogy igazolja Jézust mint a *végső* prófétát. Mert Jézusnak a feltámadás által igazolt önértelmezése – ami hozzátartozik üzenetéhez – egyrészt „prófétává", vagyis egy konkrét történelmi egzisztenciát szólító isteni szó hordozójává teszi Jézust, és ez a szó (túl minden „örökérvényű igazságon") döntésre szólítja fel az embert. Ez a próféta viszont saját szavát végső és túlszárnyalhatatlan szónak tartja. Ez először is ellentmond minden más próféta kifejtett – vagy az Isten szabadságán alapuló prófétai hivatás valódisága miatt feltételezhető – önfelfogásának, minthogy a próféta kénytelen elismerni, hogy határtalan lehetőségei folytán Isten túlszárnyalhatja az ő szavát, továbbá a próféta olyan, meghatározott helyzetben mondja ki szavát, amely most fennáll, azután pedig átadja helyét egy másik, új helyzetnek, és végül a próféta szükségképpen valamilyen nyitott, lezárhatatlan jövőbe mutató ígéretként éli át és hirdeti igéjét. Jézus olyan próféta tehát, aki szavának igényével éppenséggel megszünteti a prófétaság lényegét.

Tudnunk kell, hogy nem azért gondolhatjuk véglegesnek Jézus szavát mint Isten végső szavát, mert Isten önkényesen abbahagyja a további beszédet, holott akár folytathatná is („lezárja" a kinyilatkoztatást, pedig tehetne még újabb közléseket, ha akarná); Jézusban Isten végső szava van jelen, mert ennél többet már nem lehet mondani, mert Isten valóban és szigorúan *önmagát* ígérte oda Jézusban.

Csak ebből érthetjük meg Jézus vallási radikalizmusát: a kategoriális vallási és erkölcsi intézményeket (rokonság, házasság, nép, törvény, templom, szombat, vallási hatalmak eredete stb.) nem puszta fanatizmusból törli el, amit mindig kiválthat ezeknek az intézményeknek az elégtelensége. Jézus azért hágja át őket minduntalan és azért kerekedik föléjük, mivel Isten új fajta, reális és közvetlen jelenléte *már felfüggesztette* ezeket az intézményeket. Következésképpen már nincs meg pontosan *ugyanaz* a feladatuk, hogy Istent közvetítik, hogy Őt képviselik, amit egykor joggal igényeltek maguknak.

Jézus tehát Isten önmagát feltáró végső, túlszárnyalhatatlan igéjének történelmi jelenléte: ez Jézus igénye, és a feltámadás által ebben a mivoltában nyer igazolást, válik örök érvényűvé és tapasztalják örök érvényűnek. Ebben az értelemben Jézus feltétlenül Jézus az „abszolút Üdvözítő".

Az Újszövetség „kései" krisztológiájának kiindulópontja

Ezért Jézus csakugyan az, aminek az Újszövetség kései teológiája és az egyházi krisztológia mondani kívánja. Jézus Istennek *a* Fia és *az* Igéje, egyelőre a preegzisztáló Logosz-Fiú képzetét megelőző értelemben, vagyis abban az értelemben, hogy Jézus *emberi* valóságáról állíthatjuk, hogy Isten Fia és Igéje, mivel Isten elfogadta *saját* kijelentéseként. Ezzel nem helyezkedünk az adopcianizmus vagy a kettős fiúság álláspontjára, amelyeket a klasszikus krisztológia elutasított. Jézus ugyanis nem „szolga" a próféták soha véget nem érő sorában, akiknek mindig ideiglenes a megbízatásuk, amely sohasem azonosítható magával Istennel. Jézus „Fiú". Nem *egy* szót hoz Istentől, amelyet felválthat és fel kell hogy váltson egy másik, minthogy Isten még korántsem adta oda magát benne egészen és végérvényesen. Jézus *az* Isten Igéje, amely kimondatott nekünk mindabban, ami Jézus volt és amit mondott, és amit Isten *így* fogadott el és igazolt végérvényesen a feltámadásban.

Isten és Jézus viszonyának egyszeriségét kifejezhetjük, ahogy akarjuk.

A klasszikus egyházi krisztológia *egy* ilyen kifejezési mód, talán a legvilágosabb és egyházi szempontból a legkönnyebben kezelhető, és igaz is abban a tekintetben, amit mond és mondani akar. De nem tekinthető *a priori* az egyetlen lehetséges kifejezési módnak (erről később részletesen beszélünk majd), mert egyrészt nem merítheti ki a titkot, tehát legalábbis pótlólag kiegészíthető más kijelentésekkel, amelyek nem feltétlenül a klasszikus krisztológia formuláinak puszta kifejtései, másrészt pedig a benne szereplő egyes kijelentések közti dialektika történelmileg továbbfejlődhet. Ráadásul már az Újszövetség is több krisztológiát tartalmaz (igaz, csak kezdetleges formában), amelyek nem csupán nyelvileg különböző variációi egy és ugyanazon alapmodellnek, amely azt a hitbeli meggyőződést fejezi ki, hogy a konkrét Feltámadott, igényével együtt, *magának* Istennek az egyszeri, túlszárnyalhatatlan jelenléte közöttünk. A Feltámadottra és egyszeri igényére vonatkozó hitbeli tapasztalat kifejezésére tehát különböző gondolati modellek, nyelvi kifejezésmódok és kiindulópontok lehetségesek. Minden krisztológiának feltétele, hogy megőrizze ezt az egyszeriséget és világos maradjon benne, hogy ez az egyszeri viszony Isten és Jézus között az ő realitásában és reális történetében áll fenn (és nem pusztán kimondott „szavában"), mivel Isten *ebben* fogadta el Jézust és tette maradandóan érvényessé.

Ezzel eljutottunk — Jézus (történetileg megfogható) igényének és a feltámadásáról szerzett tapasztalatnak az egysége felől — egy lehetséges krisztológia kiindulópontjához. Többről itt nincs szó. Egy olyan „aszcendencia-elmélet" kiindulópontjához (az Újszövetség jó néhány helyén ez *még* kézzelfoghatóan jelen van), amely nemcsak annyiban kezdődik a történeti Jézusnál, hogy az ő ajkán hangzik el egy fajta „deszcendencia-elmélet", amely a Logosz és a Fiú fogalmára épül és amelynek igazolását a feltámadásban ismeri fel, hanem tapasztalatot szerez erről a megmentett emberről *velünk szemben* támasztott igényével együtt, és ebben azt tapasztalja, amit a klasszikus krisztológia metafizikai-tárgyi módon fejez ki. Ez a megközelítés eleve fölébe emelkedik a „funkcionális" vagy „esszenciális" krisztológia dilemmájának mint látszatproblémának. Lehetővé teszi a krisztológia verifikációs problémájának a megoldását is, mert e megközelítés egy transzcendentális tapasztalatnak (transzcendentális krisztológia, a feltámadás transzcendentális reménye) és egy neki megfelelő történelmi tapasztalatnak tényleges, de sikeresnek tapasztalt egysége.

g) Jézus halálának teológiája a feltámadása felől szemlélve

Jézus halálának az üdvösség okaként való értelmezése

Legalábbis az Újszövetség „kései", szótériológiai jellegű krisztológiája megváltó jelentőséget tulajdonít Jézus halálának: Jézus halála eltörli bűnösségünket Isten előtt, és üdvös viszonyt létesít Isten és ember között. Nem mondhatjuk, hogy Jézus halála az (egész) Újszövetség szerint pusztán Isten megbocsátó, üdvözítő akaratáról tanúskodik, amely azonban teljességgel független az ő halálától. Az Újszövetség – helyesen – Jézus halálát tekinti valamilyen értelemben (de pontosan milyen értelemben?) üdvösségünk okának. Ezt az oki hatást egyszer egy Istennek bemutatott áldozat hatásaként, máskor az ő vérének – értünk vagy „sokakért" kiontott vérének – hatásaként mutatják be, és így tovább.

Egyrészt el kell ismernünk: az Újszövetség környezetében az ilyen kijelentések elősegítették annak megértését, hogy Jézus halálának üdvözítő jelentősége van, mert abban az időben közkeletű, érvényesnek feltételezhető elképzelés volt az, hogy áldozattal ki lehet engesztelni az istenséget. Másrészt viszont ki kell jelentenünk, hogy először is a keresett megértést tekintve ma nem sokra megyünk egy ilyen elképzeléssel, másodszor pedig nem világos minden további nélkül, hogy milyen összefüggésben van Jézus halálának mint engesztelő áldozatnak a gondolata a húsvét előtti és feltámadott Jézusra vonatkozó alaptapasztalattal.

Az első pontról ugyanis azt kell mondanunk: ha határozottan fenntartjuk, hogy Isten nem befolyásolható, hogy magától Istentől indul ki minden üdvözítő kezdeményezés (amivel az Újszövetség is tisztában van), és hogy az igazi üdvösség mindig csak saját szabadságunk valóra váltásában születhet meg, akkor nem lehet könnyűszerrel és nyelvi fogások nélkül megértetni az általános vallástörténeti áldozatfogalom lehetségességét. Ha viszont azt mondjuk, hogy Jézus önként vállalt engedelmességének tetteként kell felfogni ezt az „áldozatot" (az Újszövetség szerint is, amely így fosztja meg az áldozatot szakrális jellegétől), hogy Isten saját szabad kezdeményezésével – amellyel lehetővé teszi az engedelmességnek ezt a tettét – nyújt lehetőséget a világnak arra, hogy elégtételt adjon Isten igazságos szentségének, és hogy épp a Krisztus kedvéért adott kegyelem a feltétele annak, hogy az Istentől való üdvösséget szabadon megragadva megváltsuk magunkat, akkor igaz kijelentéseket tettünk, de ezzel nemcsak magyaráztuk, hanem egyúttal helyesbítettük is

az engesztelő áldozat fogalmát. E magyarázat szerint ugyanis egy, épp a bűnös embert eredendően és minden ok nélkül szerető Isten lesz saját kiengesztelődésének az oka, aki tehát önmaga által kiengesztelt Istenként engesztelődik ki, és ezért nyilvánvalóan magától akarja *ugyanazt* a kegyelmet, amely létrehozza Krisztust, nekünk pedig lehetőséget ad arra, hogy szabadon Istenhez forduljunk. Akkor már csak az a kérdés vetődik fel még egyszer és marad egyelőre válasz nélkül, hogy hogyan gondolható el pontosabban a Krisztus halála (mint Isten kegyelme) és a mi szabadságunk – mégpedig a kegyelem által szabaddá tett szabadságunk – közötti összefüggés (amit nem szabad kétségbe vonni). Csak így válaszolható meg érthetőbben az a kérdés, hogy hogyan lehet Jézus halála a mi üdvösségünk oka.

A második pontról annyit mondhatunk: történetileg nem teljesen tisztázott kérdés, hogy már maga a húsvét előtti Jézus is engesztelő áldozatként értelmezte-e halálát (részben a vezeklésképpen szenvedő szolga Deutero-Izajásnál szereplő alakja nyomán, részben pedig a vezeklő, igazságtalanul szenvedő igaznak a kései zsidó teológia által kidolgozott motívuma alapján). Ezenkívül az sem világos, hogy pontosabban mit jelentene az, ha némi habozás után igennel válaszolnánk az első kérdésre.

Végezetül pedig azt a kérdést kell még felvetnünk (amely magába foglalja mindkét említett pontot), hogy Jézus feltámadásából kiindulva kell-e eljutnunk Jézus halálának és üdvözítő jelentőségének kellő megértéséhez, amely megvilágítja a Jézus halálára vonatkozó szótériológiai kijelentéseknek mind az értelmét, mind a határait (mely kijelentések talán már Jézusnál is megvoltak, de bizonyosan szerepelnek a kései, újszövetségi szótériológiában).

Jézus halála szótériológiai értelmezésének alapja

Mind az Ó- és Újszövetség szemlélete, mind pedig általában véve az ember önfelfogása alapján feltételezhetjük, hogy az emberi történelem *egy*, hogy az egyik ember sorsának van jelentősége a másikra nézve (bárhogyan értelmezzük is közelebbről a történelem egységét és az emberek összetartozását). Ha tehát Isten akar és létre is hoz egy olyan embert, aki a maga valóságában (és ehhez hozzátartozik a szava is!) az embereknek szánt végső, visszavonhatatlan és túlszárnyalhatatlan isteni ígéret, amely megragadható magában a történelemben és nem csupán a transzcenden-

tális reményben; ha ez az ígéret csak akkor a végső és csak akkor lehet a végső, ha diadalmasan érvényt szerez magának, ha tehát legalább ez az ember magáévá teszi; ha pedig csak osztatlan, egész életének osztatlan történetével tudja magáévá tenni, amely a halál által válik végérvényessé; és ha Istennek ez az ígérete csak akkor teljesül, ha az ember beleegyező válasza Isten által elfogadott és hozzá eljutott válaszként történelmileg meg is jelenik (éppen abban, amit „feltámadásnak" nevezünk), *akkor* mondhatjuk és kell is mondanunk, hogy Istennek ez az eszkatologikus ígérete az ő szabad kezdeményezéséből fakad, reálisan Jézus életében válik valóra és lesz számunkra történelmileg jelenvalóvá, és a szabadon vállalt halál által teljesül be, amely szabad engedelmességben valóra váltott és az életet teljes egészében Istennek átadó halál*ként* csak a feltámadásban teljesül be és válik számunkra történelmileg kézzelfoghatóvá. Egyetlen kezdeményezőként Isten üdvözítő akarata alkotja meg Jézusnak a halálban beteljesülő életét, és így válik visszavonhatatlanul valóságossá és nyilvánvalóvá ez az üdvözítő akarat. Jézus élete és halála (együttvéve) tehát annyiban „oka" Isten üdvözítő akaratának, hogy (ha különbözőnek vesszük ezt a két dolgot) Isten üdvözítő akarata éppen bennük válik reálissá és megfordíthatatlanná, hogy tehát — más szóval — Jézus életének és halálának (vagy életét összefoglaló és beteljesítő halálának) kvázi-szentségi, reális szimbólumként működő oksági hatása van olyan értelemben, hogy a jelzett dolog (itt: Isten üdvözítő akarata) megalkotja a jelet (Jézus halálát feltámadásával), és általa kieszközli önmagát.

Ha így tekintjük Jézus halálát, akkor egyszeriben nyilvánvaló lesz, hogy Jézus halálának (helyesen értelmezett) szótériológiai jelentősége benne foglaltatik már feltámadásának tapasztalatában, mint ahogy az is kiderül, hogy az Újszövetség „kései" krisztológiája (helyesen értelmezve!) jogosult, de másodlagos, levezetett kijelentés Jézus halálának üdvözítő jelentőségéről. Olyan fogalmakat alkalmaz ugyanis, amelyeket kívülről tettek hozzá (lehetséges, de nem éppen nélkülözhetetlen értelmezési eszközök gyanánt) ahhoz az eredeti tapasztalathoz, hogy Jézus halálának üdvözítő jelentősége van: nevezetesen ahhoz a tapasztalathoz, hogy meg vagyunk mentve, mert Isten megmentette ezt az embert, aki közénk tartozik, és ezáltal történelmileg reálissá és a világban visszavonhatatlanul jelenvalóvá tette üdvözítő akaratát. Ezen a ponton is látható, hogy az Újszövetségnek és a későbbi teológiának elvileg különböző jogosult szótériológiai modellek kidolgozására volt lehetősége, annál is inkább, mivel e modellek feltételezései (például a történelem egysége és minden

ember összetartozása) nem tételesen benne voltak ugyan a kinyilatkoztatás eredeti tapasztalatában, de nem fogalmazódtak meg világos, kifejtett formában, és ezért a kifejtés különböző módjait tették lehetővé.

7. A klasszikus krisztológia és szótériológia tartalma, maradandó érvénye és határai

a) A klasszikus krisztológia és szótériológia tartalma

Előzetes megjegyzés

Itt nem kell újból kifejteni a klasszikus krisztológiát és szótériológiát a források alapján, ahogyan azt a korai egyház nagyszabású zsinatai (Nikaia, Epheszosz, Kalkedón) kidolgozták, a hagyományos iskolás teológia pedig viszonylag kevés módosítással és kiegészítéssel áthagyományozta. A jelen „Bevezetésben" nincs erre szükség, de ha valaki mégis igényt tartana rá, könnyen utánanézhet a szövegeknek H. Denzinger–A. Schönmetzer „Enchiridion symbolorum" (1976) vagy J. Neuner–H. Roos „Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung" (1971) című munkájában. Itt csupán a klasszikus krisztológia rövid összefoglalásáról lehet szó.

Már korábban is említettük, hogy az egyház klasszikus krisztológiájával együtt kell kezelnünk itt a tanítványoknak a Megfeszítettről és Feltámadottról szerzett eredeti tapasztalatát már teológiailag feldolgozó, úgynevezett „kései" újszövetségi krisztológiát, és szembesítenünk kell a Feltámadottról szerzett eredeti tapasztalattal. Ez a Feltámadottról szerzett eredeti tapasztalathoz képest „kései", de nem abban az értelemben, mintha a legrégibb Pál-levelekben már fellelhető újszövetségi krisztológiát csak később írták volna le, mint az evangéliumokat, amelyek az első tanítványoknak a Feltámadottról szerzett tapasztalatairól tudósítanak bennünket. Természetesen nem állítjuk, hogy a terminológiát, a megértési horizontokat, a „metafizikai" előfeltételezéseket stb. tekintve egyáltalán nincs semmi különbség az Újszövetség „kései" krisztológiája és az egyház klasszikus krisztológiája között. De ha szabad azzal a feltételezéssel élnünk, hogy az üdvtörténelmi és „funkcionális" krisztológiai kijelentések is elkerülhetetlenül ontológiai kijelentések (nem kifejtetten vagy kifejtetten) – feltéve, hogy tudunk onto-logikusan gondolkodni és a szellemi-személyes valóságokról szóló ontikus kijelentéseket tévesen

nem tárgyiasítjuk —, akkor jogosan hanyagoljuk el itt a kései újszövetségi krisztológia és az egyház klasszikus krisztológiája között egyébként vitathatatlanul meglevő különbséget. Annál is inkább, mivel már maguk az újszövetségi kijelentések is — ha komolyan vesszük őket és nem tompítjuk az élüket („és az Ige testté lett") — olyasmit állítanak Jézusról, amit metafizikai terminológiájával nem szárnyal túl a klasszikus krisztológia sem, legalábbis akkor nem, ha nem abszolutizáljuk ismét „metafizikájával" együtt, amit pedig ez nem kíván meg attól sem, aki hitének kötelező normájaként ismeri el a klasszikus krisztológiát. A klasszikus krisztológia összefoglalásánál többre már csak azért sincs itt szükség, mert az előbb, a hatodik fejezet negyedik szakaszában érintőlegesen szó esett már az esszenciális deszcendencia-elmélet kísérletéről.

Az egyházi tanítóhivatal krisztológiája

Az egyházi tanítóhivatal krisztológiája jellegzetes deszcendencia-elmélet, amely azt az alapkijelentést fejti ki, hogy Isten (az ő Logosza) emberré lesz. Ez az az alapkijelentés, amelyet kifejtenek, amelyet a (nagyon világosan jelentkező) félreértésekkel szemben megvédenek a fogalmak pontosabbá tételével, amelyhez mindig visszatérnek, és amelyből mint nyilvánvaló és érthető sarktételből mindig kiindulnak.

Ez a deszcendencia- vagy megtestesülés-elmélet feltételezi a klasszikus *szentháromságtant*, bár történelmi kifejlődésükben kölcsönösen hatottak egymásra. E szentháromságtan szerint Istenben három különböző „személy" van, akik közül az egyik, a második, öröktől fogva és a „Fiú" megtestesülésétől függetlenül a „Logosz", aki örök „nemzés" által születik az Atyától. egylényegű vele, de az isteni lényeg azonossága ellenére mégis különbözik tőle viszonylagos szembenállásuk révén. A Logoszt az Atya mondja ki, tőle származik (az első szentháromsági eredésben [processio]), és e nemzés által az Atyától kapja az isteni lényeget, az isteni „természetet".

A Logosz isteni személye teljes emberi valóságot — emberi „természetet" — vesz fel (éppen Jézusét) sajátjaként a „személyes egységben" (ez az *unio hypostatica*), ami nem a „természetek" keveredését jelenti, hanem a Fiú személyére, „hüposztatiszára" vonatkozik. A Logosz úgy köti össze saját személyével ezt az emberi természetet, hogy az ő személye lesz ennek a „természetnek" szubsztanciális „hordozója", végső „szubjektuma" (mind a létet, mind a beszédet tekintve), amelyhez oly elválaszthatatlanul tartozik hozzá ez az emberi természet, hogy a Logosz-

nak mint végső hordozónak és szubjektumnak a hüposztasziszáról (személyéről) valóban állítani lehet ennek az emberi természetnek valamennyi tulajdonságát. Mégpedig azért, mert ez a természet „szubsztanciálisan" egyesül ezzel a személlyel és szubjektummal, a személy birtokában tartja a természetet, és ezért csakugyan lehet és kell is állítani a személyről a természet tulajdonságait.

Az egyházi tanítóhivatal tanítása már nem mélyed el abban, hogy mi a lényege a Logosz isteni személyével való szubsztanciális egyesülésnek és egységnek. Csupán annyit mond erről magyarázatképpen: ez teszi lehetővé és egyben kötelezővé is, hogy valóban állíthassuk az emberit magáról a Logoszról. A középkorban és a barokk teológiában történtek kísérletek az *unio hypostatica* pontosabb elméletének kidolgozására, amelyek azonban nem találtak kedvező fogadtatásra és nem kerültek be az egyházi tanítóhivatal tanításába.

A személyes egység érintetlenül hagyja a Logosz egyetlen isteni személyéhez tartozó két „természet" reális különbözőségét; a két „természet" nem keveredik össze valami harmadikká, hanem (a Logosztól) „szétválasztatlanul" és (egymással való) „keveredés nélkül" áll fenn. A voltaképpeni szubjektum tehát (ontikusan és logikailag) nem a „természetek" egyesülésének eredménye, hanem az egyesülést megelőzően létező preegzisztáló Logosz-szubjektum (amit e kifejezés „nesztoriánus" értelmezésével ellentétben azonosnak kell vennünk „Krisztussal"). Mivel a természetek nem keverednek egymással, a Logosz aktív hatása az emberi „természetre" fizikailag nem képzelhető el másképp Jézusban, mint ahogy Isten egyébként is hat egy szabad teremtményre. Ez az, amiről gyakran megfeledkezik a monofizita színezetű jámborság és teológia, amikor túlságosan is dologi jellegű „eszközként" fogja fel Jézus emberségét, amelyet a Logosz szubjektivitása mozgat.

A természetek összekeverhetetlensége és az emberi természet csorbítatlan épsége szavatolja, hogy Jézusban két akarat van: az isteni és az emberi. Ezt mindig szem előtt kell tartanunk vagy újra eszünkbe kell idéznünk a monofizita színezetű jámborság és teológia ellenében, amely újra meg újra megfeledkezik Jézusnak Istennel szemben is meglevő igazi szubjektum voltáról. Jézus emberi természete teremtett, tudatos, szabad valóság, amelynek elismerjük teremtményi „szubjektum jellegét" (legalábbis abban az értelemben, hogy teremtményi akarata, *energiája* van), amely különbözik a Logosztól mint szubjektumtól és amely teremtményi távolságban szabadon (engedelmesen, imádattal és mindentudás nélkül) áll szemben Istennel.

Az *unio hypostatica* egész tana a tulajdonságok (ontikusan és logikailag értett) kicserélhetőségének tanában éri el célját, amelyből vallásilag is kiindult. Mivel a két „természet" szubsztanciális birtokosa és hordozója az egy és ugyanazon Logosz-szubjektum (személy, hüposztaszisz), ezért erről a Logosz-szubjektumról, amelyet hol az egyik, hol a másik természet nevével jelölünk meg, mindig állíthatjuk a másik természet tulajdonságait is. Tehát nemcsak azt, hogy az örök, isteni Fiú mindentudó, hanem azt is, hogy Isten örök Fia meghalt; a názáreti Jézus Isten stb. És megfordítva: mivel a tulajdonságok kicserélhetősége nélkül nem lehetséges a hitbeli tapasztalat Istennek Jézusban való egyszeri jelenlétéről, ezért e tapasztalat is jogosnak mutatja az *unio hypostatica* tanát mint Jézus felségcímeinek (amelyek már az Újszövetségben is szerepelnek) elengedhetetlen feltételét és igazolását.

A klasszikus szótériológia

A klasszikus szótériológia aligha ment túl az Újszövetség kijelentésein, ha egyáltalán utolérte őket. Ha eltekintünk a görög patrisztika által kidolgozott „fizikai megváltástantól", amely szerint már csak azért is meg van mentve a világ, mert Jézus emberségében fizikailag és szétválaszthatatlanul összekapcsolódik az istenséggel, és figyelmen kívül hagyjuk a patrisztika néhány, nagyobbrészt képletes elgondolását (Krisztus kiváltotta az embert az ördögnek eleinte jogos hatalmából; az ördög rászedése, aki jogtalanul Krisztusra emelt kezet stb.), akkor voltaképpen csak Canterbury Anzelm nevét kell megemlítenünk. Canterbury Anzelm óta többen megpróbálták a középkorban úgy megmagyarázni a megváltás bibliai gondolatát az engesztelő áldozat — Jézus „vére" — által, hogy Jézusnak a keresztáldozatban tanúsított engedelmessége — személyének végtelen, mert isteni méltósága miatt — végtelen elégtételt (satisfactio) nyújt a bűn által megsértett Istennek (itt a bűnt a megsértett Isten méltóságához kell viszonyítani), és így szabadít meg minket — Isten „igazságosságának" is eleget téve — a bűntől, ha és mert Isten elfogadja Krisztus elégtételét az emberiségért. A középkor óta közkeletű (és a germán gondolkodás számára könnyen érthető is) ez az elégtétel-elmélet. Érintőlegesen előfordul olykor a tanítóhivatal kijelentéseiben is, anélkül, hogy az egyház rendkívüli tanítóhivatala kötelező jelleggel állást foglalt volna ezzel kapcsolatban.

b) A klasszikus megtestesüléstan jogosultsága

A klasszikus krisztológia azért jogosult és érvényes maradandóan, mert (ha feltételezzük, akkor) negatív értelemben határozottan megakadályozza, hogy Jézust pusztán egynek tekintsük a próféták, vallási lángelmék és újítók sorában, és besoroljuk a folyamatos vallástörténelem jelenségei közé. Pozitív értelemben pedig megvilágítja, hogy Isten egyszeri, túlszárnyalhatatlan módon fordult hozzánk Jézusban, benne teljességgel odaadta önmagát. Jézusban nem valami más képviseli Istent, ami ugyanúgy különbözik Istentől mint bármely más teremtmény, nem úgy, mintha ez a közvetítés nem közvetítené közvetlenül magát Istent. Aki egyáltalán nem tudja elgondolni más fogalmakkal, mint a klasszikus megtestesüléstan fogalmaival azt, amit *ebben* a mondott értelemben az *unio hypostatica* és a tulajdonságok kicserélhetősége feltétlenül jelent, az úgy fogja tekinteni a klasszikus megtestesüléstant, mint a hit *egyetlen* kijelentését arról, hogy miben áll Jézus igazi viszonya Istenhez és miben áll a mi viszonyunk hozzá. Ám semmiképpen sem feledkezhet meg arról – kiváltképpen ma nem –, amit még elmondunk majd a klasszikus krisztológia határairól. Sőt, mi több, meg kell tanulnia így előadni a klasszikus krisztológiát, főképpen pedig meg kell tanulnia elmagyarázni *azoknak* (korántsem oly könnyű feladat, amint sok túlságosan hagyományoskodó véli!), akiknek gátlásaik vannak ezzel a tannal szemben és mitológiát gyanítanak benne, noha keresztény módon megvallják, hogy számukra Jézus a pótolhatatlan és végérvényes út Istenhez. Aki úgy véli, hogy másképp is meg tudná fogalmazni – anélkül, hogy megmásítaná – a klasszikus megtestesüléstan mondanivalóját, az beszélhet másképp is, feltéve, hogy saját kijelentésének kritikai törvényeként tiszteletben tartja a tanítóhivatal tanítását, és tudatában van annak, hogy ez a tanítás nélkülözhetetlen – de nem abszolutizálandó – zsinórmértékként kell hogy szolgáljon számára, amikor az egyház nyilvánossága előtt beszél. Ez az elismerés nem jelenti azt, hogy saját beszédével nem léphet a nyilvánosság elé, hiszen a tanítóhivatal tanítását is értelmezni kell és meg kell magyarázni a mai gondolkodás számára, ami nem történhet a hivatalos tanítás puszta ismétlésével.

c) A klasszikus krisztológia és szótériológia határai

Nem mond ellent egy egyházi tanítás teljességgel kötelező jellegének, ha felhívjuk a figyelmet azokra a határokra, amelyek elválaszthatatlanok a dogma egy bizonyos kijelentésétől.

A megértési horizont problémája

Régebbi korokban, amikor a „mitologikus" gondolkodás volt a megértés horizontja, könnyebben lehetett *önmagában* is elegendő valamilyen puszta deszcendencia- és megtestesüléstan, mint napjainkban. E megtestesüléstan megfogalmazott kijelentése Jézusról átugorja azt a kérdést, hogy hogyan lehet *megközelíteni* Jézus végső titkát (amelyet a megtestesüléstan kimond): *eleve* Isten megtestesült Igéje az, ami leszállt hozzánk. Ebben a tanban felül*ről* lefelé néznek és gondolnak el mindent, nem pedig lentről föl*felé* tekintve. Ekkor viszont már nem olyan könnyű megakadályozni, hogy mitologikus módon félre ne értse a vallásos tudat a helyes, ortodox tanítást: Jézus emberségét önkéntelenül is Isten álruhájának érzik, amelyben megmutatkozik és egyszersmind el is rejtőzik Isten. Amit pedig mégis el kell fogadni emberinek e testet és álruhát öltő Isten valóságában, az úgy jelenik meg, mintha Isten puszta alkalmazkodása és leereszkedése volna a mi javunkra.

A létigét („van") alkalmazó formulák kérdése

Ha az igazhitű deszcendencia- és megtestesüléselmélet azt állítja: ez a Jézus Isten, akkor ez megváltoztathatatlan hitigazság, *feltéve*, hogy helyesen értjük; ha viszont szó szerint vesszük, akkor érthetjük monofizita — tehát eretnek — módon is. Az ilyen tételekben ugyanis — amelyeket a tulajdonságok kicserélhetőségének szabályai szerint alkotunk meg és értelmezünk — semmi sem jelzi, hogy a létige (a „van", „volt" stb. szócska, amely a magyar mondatban általában nincs kimondva vagy kiírva, logikailag azonban odaértendő, az indogermán nyelvekben viszont, így a németben is általában kiteszik — a fordító megjegyzése) egészen más értelemben szerepel és egészen mást jelent, mint a köznapi beszéd egyéb mondataiban, amelyekben látszólag ugyanez a létige szerepel. Mert amikor azt mondjuk: Péter ember, akkor ez a kijelentés az alany- és állítmány-

fogalom tartalmának reális azonosítását jelenti. A krisztológiában viszont a létige a tulajdonságok kicserélhetőségét kifejező tételekben éppenséggel *nem* ilyen reális azonosításon, hanem reálisan különböző, egymástól végtelenül távoli valóságok sehol másutt elő nem forduló és mélységesen titokzatos egységén alapul. Jézus ugyanis emberségében és embersége szerint – amelyet látunk, amikor „Jézusról" beszélünk – nem („van") Isten, Isten pedig istenségében és istensége szerint nem („van") ember a reális azonosítás értelmében. A kalkedóni *adiairetósz* (szétválasztatlanul), amely ezt a „van" létigét (DS 302) akarja kifejezni, úgy mondja ki ezt, hogy az ugyanezen formulában szereplő *aszünkütósz* (keveredés nélkül) nem kerül kifejezésre, és ezért fennáll az a veszély, hogy „monofizita" módon, vagyis az alanyt és az állítmányt teljesen azonosító formulaként értik ezt a kijelentést.

E formulák – amelyeket az igazhitűség sibboletjének, jelszavának (Bír 12,6) tekintenek („Istennek tartja Ön Jézust? Igen!") – nem szándékosan fogalmaznak ilyen kétértelműen, de nem is zárják ki pozitívan a monofizita értelmezést. A hagyományosan vallásos embert nem zavarják ezek az esetleges félreértések, sőt, számára ezek inkább az igaz hit feltétlen voltáról tanúskodnak. A mai emberek viszont erősen hajlanak arra, hogy az igaz hit mozzanatainak tekintsék ezeket a félreértéseket, és az igaz hitet utasítsák el mitológia gyanánt, ami e feltételezés esetén jogosult is. El kell ismernünk és a lelkipásztori munkában figyelembe kell vennünk, hogy nem mindenki tér el szükségszerűen az igaz hittől, aki megbotránkozik azon a tételen, hogy „Jézus Isten".

Tehát a „van" létigét tartalmazó krisztológiai formulák („ugyanaz" a személy Isten és ember) – amelyeket a hétköznapi nyelvben szereplő hasonló szerkezetű mondatok megfelelőinek vélnek – folyton ki vannak téve *a hibás értelmezés veszélyének*, ami ebből a vélt párhuzamosságból származik: azt az azonosságot, amelyet az ilyen formulák sugallnak ugyan, de egyáltalán nem állítanak, nem zárja ki elég *világosan* és *eredendően* az *utólagos* magyarázat, amelyet ráadásul hamar el is felejtenek. Nem azt állítjuk ezzel, hogy ezek a formulák nem jogosultak és maradandó érvényűek. Látni kell azonban, hogy a monofizita és ezért mitologikus félreértés veszélyét rejtik magukban. Ha valaki azt mondja például: „Azt azért mégsem tudom elhinni, hogy egy ember Isten, Isten pedig ember (lett)", akkor a kereszténveknek nem úgy kellene reagálniuk erre a kijelentésre, hogy leszögezik: itt elvetik a kereszténység egyik alapdogmáját, hanem azt kellene válaszolniuk, hogy az a mód, ahogyan az elutasított tételt feltehetően értelmezik, nem is felel meg e kijelentés valóban ke-

resztény értelmének. A Logosz igazi „*megtestesülése*" titok, ami a *hit* tettét igényli. Nem szabad azonban a hitet mitologikus félreértésekkel terhelni. Bár a keresztény dogmának semmi köze sincs azokhoz az ókori mítoszokhoz, amelyekben istenek emberré lesznek, mindazonáltal nyugodtan elismerhetjük, hogy korábban inkább lehetett a dogma bizonyos megfogalmazásait – amelyek *ennek* a konkrét-történelmi megértési horizontnak a terébe tartoznak (például „Isten alászáll", „megjelenik" stb.) – az értelmezés eszközeként felhasználni és elfogadni, mint amennyire ez ma lehetséges. A krisztológiának fontos feladata van *ma is*, amelynek egyrészt nem lehet eleget tenni a régi formulák szó szerinti ismételgetésével (amit amúgyis csak a hivatásos teológia művelői tesznek), és amelyet másrészt nem lehet megoldani – itt nem részletezhető okoknál fogva – a régi formulák elvetésével sem. Feltétlenül szükség van viszont a régi keresztény dogma megfogalmazásával kapcsolatban a horizontok, a kifejezési módok és a nézőpontok kitágítására.

A személyes egységen belüli egység mozzanatának meghatározatlansága

A személyes egységen belüli egység mozzanata (abban az értelemben, hogy ez alkotja a személy és a természetek egységét, és egyúttal ez a megalkotott egység is, nevezetesen a Logosz „személye") nagyon formális és meghatározatlan marad a hagyományos krisztológiában. Az egységnek ezt a mozzanatát nevezhetjük a Logosz „hüposztasziszának" vagy „személynek". Ha a „hüposztaszisz" megjelölést alkalmazzuk, ami a konkrét egységen belüli isteni és emberi valóság („természet") hordozóját jelenti (aki Isten és ember), akkor a hüposztaszisz hordozó és birtokos volta nagyon formális és elvont marad, illetve ha megpróbáljuk tovább magyarázni, könnyen visszajuthatunk a krisztológia egyszerűbb alapkijelentéseihez, és így nem teszünk egyebet, minthogy csupán szavakkal biztosítjuk magunkat ezen alapkijelentések racionalista kiküszöbölésének irányzatával szemben. Ha viszont *személynek* nevezzük az egységnek ezt a mozzanatát, akkor vagy le kell szögeznünk határozottan, hogy ez a szó a krisztológiai értelemben vett „hüposztasziszt" jelenti (amiről általában hamarosan megint megfeledkeznek), vagy pedig annak a veszélynek tesszük ki magunkat a „személy" szó *modern jelentése* miatt, hogy monofizita vagy monoteletista módon félreértik a krisztológiai kijelentéseket, mivel ebben az esetben csak egy cselekvési központra, nevezetesen az istenire gondolnak, és nem veszik figyelembe, hogy az

ember Jézus emberi valóságá*ban*, teremtményi, aktív és „egzisztenciális" cselekvési központjával abszolút módon különbözik Istentől és szemben áll vele (imádja Őt, engedelmeskedik neki, történelmileg alakul, szabadon dönt magáról, igazi történelmi fejlődésen megy keresztül, az Újszövetségből bizonyíthatóan új és számára is meglepő tapasztalatokra tesz szert stb.). Ez viszont alapjában véve mitologikus értelmezése volna a megtestesülésnek – függetlenül attól, hogy mitológiaként elutasítják-e ezt a félreértést vagy mégis „hisznek" benne. Végezetül pedig a „személy" vagy „hüposztaszisz" fogalma mint egységesítő mozzanat nagyon nehezen vagy csak fölöttébb közvetett módon magyarázza meg, hogy miért van ennek az egységnek *üdvözítő* jelentősége „számunkra".

A Krisztus-esemény szótériológiai jelentőségének nem kielégítő kifejezése

A megtestesülés gondolatára épülő klasszikus krisztológia szó szerinti megfogalmazásában nem fejezi ki világosan és közvetlenül a Krisztus-esemény szótériológiai jelentőségét. Különösképpen érvényes ez a nyugati felfogásra, amelytől meglehetősen távol áll az a gondolat (minden bizonnyal a nyugati individualizmus miatt), hogy Isten az *egész* emberiséget „elfogadja" Jézus egyedi emberi valóságában. Ezért e felfogás szerint az *unio hypostatica* egy olyan személy megalkotása, aki – ha erkölcsileg jól cselekszik és ha Isten elfogadja tettét helyettesítő elégtételként az emberiségért – megváltó tevékenységet *visz véghez*, de nem mondhatjuk róla, hogy már magában a *létében* az üdvösséget jelenti (Megváltó, elégtétel). A Szentírás kijelentéseiből és mai felfogásunkból kiindulva viszont a krisztológiai dogmának olyan megfogalmazására van szükség – már a kifejtett szótériológiai kijelentéseket megelőzően is –, amely közvetlenül jelzi és kifejezi az *üdvösség* eseményét, ami Jézus Krisztus maga, továbbá az ily módon megválasztott formulák megkönnyítik majd a monofizita és mitologikus félreértések elkerülését.

8. Az ortodox krisztológia új kiindulópontjainak kérdése

Nem feladatunk itt, hogy túl azokon a kiindulópontokon amelyeket jelzésszerűen már eddig érintettünk, rendszeresen is kidolgozzunk egy új igazhitű krisztológiát. Itt csak néhány önkényesen kiválasztott és egymással lazán összefüggő megjegyzést tehetünk a kérdéstől. Egy mai krisztо-

lógia új kiindulópontjaival kapcsolatban *egyebek között* a következőkre kell tekintettel lennünk:

1. Újból át kell gondolnunk a krisztológiának azokat a mai teológia szempontjából fontos kiindulópontjait, amelyek az Újszövetség krisztológiai elgondolásai között találhatók.

2. Törekednünk kell a *fundamentális-teológiai és a dogmatikai* krisztológia szorosabb egységére, mint ahogy ez általában is érvényes a fundamentális teológiára és a dogmatikára. Újból meg kell tárgyalnunk és ki kell fejtenünk azokat a „transzcendentális krisztológiával" kapcsolatos meggondolásokat, amelyeket e hatodik fejezet harmadik szakaszában nagyon elvontan és formálisan csak jeleztünk, és amelyek ezért némi kiegészítésre szorulnak.

a) Szorosabb egységre van szükség a fundamentális-teológiai és a dogmatikai krisztológia között

A létezés megvalósításának átélése elsődleges a rá irányuló reflexióhoz képest

Az *üdvösség és a hit* mint az osztatlan és egész ember totális története nem *építhető fel* megfelelően puszta reflexióval (valamely szaktudományhoz hasonlóan), mert elvileg sohasem érheti egészen utol a reflexió (sem a hétköznapi, sem a tudományos) a reflektálatlan létmegvalósítást, és az ember sohasem élhet pusztán reflexiójából. Ez vonatkozik a krisztológiára is, ha az a keresztény üdvösség és hit központi mozzanatának megragadására irányul. A fundamentális-teológiai krisztológiának ezért nem szabad és nem is kell úgy tennie, mintha a tudomány lombikjában tisztán reflektált-szintetikus módon kellene felépítenie a Krisztusban való hitet (mint *fides qua*-t és mint *fides quae*-t, mint a hit tettét és tartalmát). Nem azt jelenti ez, hogy a fundamentális-teológiai krisztológia *csak apologia ad intra*, vagyis csak a Krisztusba vetett hit önigazolása lehet *maga a hivő ember előtt*, nem pedig „számadás a hitről" *mások* előtt, vagyis *apologia ad extra*. Azt viszont igenis jelenti, hogy a fundamentális teológiában előadott *demonstratio christiana ad extra* olyan emberhez fordul, aki a fundamentális teológia *feltételezése* szerint — mivel a fundamentális teológia vélelmezi az emberről az erkölcsi jóakaratot és Isten belső kegyelmének érvényesülését Krisztusban — belül, reflektálatlanul kimondta már az igent Jézus Krisztusra, és itt egyre megy, hogy

tudatában van-e ennek az ember vagy sem, és hogy a *demonstratio christiana* – ha igyekezete sikerrel járt – reflektált-e erre vagy sem.

Következik ebből, hogy a keresztény ember először elfogulatlanul és bátran elfogadhatja és el is kell hogy fogadja azt a „krisztológiát", amelyet az életével valósít meg akkor, amikor vallja az egyház hitét, részt vesz a feltámadott Úr egyházi kultuszában, az Ő nevében imádkozik, és az Ő sorsában részesedik egészen addig, hogy Övele hal meg. Erre az átfogó, teljesen semmiképpen sem reflektálható, de önmagáról tanúskodó tapasztalatra még mindig érvényes a Gal 1,8 és a következő versek hitvallása, és ezt szem előtt tartva mindig, ma is elmondhatja a keresztény ember „Uram, kihez mennénk? Tiéd az örök életet adó tanítás." (Jn 6,68). Lehetséges, hogy ha arra a megszabadító, az életet hordozó, titokzatos és kifürkészhetetlen módon mindennek értelmet adó valóságra reflektál valaki, amelyben Jézus Krisztus által részesül a hivő, akkor a reflexió számára — más, elvileg elgondolható lehetőségek közül — a Jézus Krisztusba vetett hit csupán *egy* módja annak, hogy válaszoljunk az élet és halál kérdésére. De ennél többet nem is kell várnunk a reflexiótól: *ezt* a lehetőséget ragadja meg mint meglevőt, már megvalósítottat, üdvöset; nem lát más, ennél jobb konkrét lehetőséget. Ez pedig elég ahhoz, hogy a hivő, a reflexió lehetőségein túl, engedje, hogy megragadja őt Jézus abszolút igénye. A *hit* és nem a reflexió válaszol erre az igényre, abszolút és kizárólagos igennel.

Felhívás a „kereső krisztológiára"

Következik továbbá az elmondottakból, hogy a hagyományos megokolásnak mindig és így ma is előadható érvein kívül, bizonyos „felhívás" formájában háromféleképpen is fordulhat a *mai* fundamentális-teológiai krisztológia az átfogó, a megelőző kegyelem jóvoltából már „keresztény" egzisztencia-felfogáshoz. Bár teljesen nem reflektálható ez, de azért megszólítható, oly módon, hogy kissé reflektáltabban és tartalmilag megfogalmazottabban fejtjük ki a „transzcendentális krisztológia" valamelyik vonatkozását. E három „felhívás" közös kiindulópontja az, hogy az ember, ha elszántan vállalja létezését, már eleve valami „kereső krisztológiát" űz. E felhívások csupán ezt az anonim krisztológiát próbálják valamelyest megvilágítani. Hogy ez a „kereső krisztológia" éppen a názáreti Jézusban meg is találja azt, amit keres és már nem csupán „várja azt, akinek el kell jönnie": ennek a meggyőződésnek természetesen együtt

kell járnia (reflektálatlanul minden emberi létezésben meglevő) „kereső krisztológiához" intézett felhívással. Ebben a tekintetben egyszerűen azt a kérdést kell felvetnünk, hogy ez a kereső krisztológia *hol* találhatná meg másutt, amit keres és amire legalább a jövendő reményeként igent mond, és hogy Jézus és az ő közösségének hite nem jogosít-e fel arra a hitre, hogy *benne* találjuk meg azt, amit keresünk.

Felhívás az abszolút felebaráti szeretetre

A Mt 25-ben olvasható felhívást egészen komolyan kell itt vennünk és gyökeresen kell értelmeznünk (mégpedig „alulról", a konkrét felebaráti szeretet felől és nem csupán „felülről"). Ha nem csupán „mintha"-értelemben vesszük, és nem pusztán valami jogi beszámítás elméletének tekintjük Jézus igéjét, hogy valóságosan *Őt* magát szeretjük minden egyes felebarátunkban, akkor ez a magának a szeretetnek a tapasztalatából kiolvasott ige azt jelenti, hogy az abszolút szeretet, amely gyökeresen és fenntartás nélkül elfogad egy embert, implicit módon Krisztusra mond igent hittel és szeretettel. És ez igaz is. Mert a csupán véges és mindig megbízhatatlan ember pusztán önmagában nem igazolhatja az iránta tanúsított abszolút szeretet ésszerűségét, azét a szeretetét, amelyben valaki teljességgel „elkötelezi" és vakmerőn kiszolgáltatja magát a másiknak. Önmagában véve csak fenntartással szerethetjük a másikat, olyan „szeretettel", amelyben visszafogjuk magunkat vagy pedig vállaljuk a teljes kudarc kockázatát.

Az abszolút szeretet általános fogalmából kiindulva, elvontan és „spekulatívan" talán lehetséges, hogy *csak* úgy oldhatjuk meg ezt a dilemmát, ha Istenre hivatkozunk mint az abszolút szeretet biztosítékára és határára. De az a szeretet, amelynek abszolút voltát tapasztaljuk (habár e szeretet nem a maga erejéből valósul meg, hanem Jézus Krisztus által, az Isten szeretetével való tökéletes egységének pillanatában), többet kíván puszta, hozzá képest merőben transzcendens isteni „biztosítéknál": ez a szeretet az istenszeretet és a felebaráti szeretet olyan egységét kívánja, amelyben a felebaráti szeretet (ha nem tételesen is) istenszeretet, és csak így teljesen abszolút.

Ezzel viszont az Istenembert keresi ez a szeretet, vagyis azt, akit emberként az Isten iránti szeretet feltétlenségével lehet szeretni, de nem mint eszmét keresi (mert eszméket nem lehet szeretni), hanem mint valóságot, akár jelenvaló már, akár még csak eljövendő. Ez a megfontolás

természetesen feltételezi az emberiség egységét, hogy az igaz szeretet nem korlátozódik individualista módon bizonyos személyekre, hanem konkrét volta ellenére mindig kész mindenkit átölelni. És megfordítva: a mindenki iránti szeretetet mindig a konkrét egyes ember iránti szeretetként kell a gyakorlatba átültetni. Így teszi lehetővé az Istenember az osztatlan emberiségben a konkrét egyes ember iránti abszolút szeretetet.

Felhívás a halál készséges vállalására

Bár Jézus halálának feltétlen jelentősége van üdvösségünkre nézve, az átlagos prédikáció nagyon is hajlamos arra, hogy egyedi, kategoriális eseménynek tüntesse fel Jézus halálát, amely sok más esemény mellett következik be a világ színpadán, és amelynek megvan ugyan a maga sajátossága, de voltaképpen mégsem árul el sokat a világ és az emberi létezés legbenső lényegéről, és nem is valósítja meg ezt a lényeget. Már csak azért is így van ez, mert szinte kizárólag e halál külső okára és erőszakos voltára irányítjuk figyelmünket, és valamilyen „elégtétel (elmélet)" szerint a megváltásnak pusztán külső, Jézus érdemén alapuló okát látjuk benne.

A halál teológiája szorosabb kapcsolatot létesíthet Jézus halálának eseménye és az emberi létezés alapsajátossága között. A halál az egyetlen, az egész életre kiható tett, amelyben szabad lényként önmagával mint egésszel rendelkezik az ember, mégpedig úgy, hogy ez az önrendelkezés a gyökeres tehetetlenség abszolút függőségének elfogadása (illetve az kell hogy legyen), mely tehetetlenséget a halálban ismerjük meg és szenvedjük el. Hogy azonban az önmagával rendelkező és rendelkezni akaró szabad lény a gyökeres tehetetlenség elfogadásával ne az abszurditást fogadja el – amit ugyanannyi „joggal" tiltakozva el is utasíthatna –, ahhoz az kell, hogy a halál elfogadása az ember részéről – aki lényének legmélyén nem elvont eszmékre és normákra, hanem valamilyen (történelmiségében már meglevő vagy eljövendő) valóságra mond igent – egy olyan (már bekövetkezett vagy a jövőben remélt) halál várása vagy igenlése legyen, amely kibékíti egymással a tettnek és a tehetetlen szenvedésnek – a mi halálunkban mindig megmaradó – dialektikáját. Ez viszont csak akkor következik be, ha az oldja fel „megszüntetve-megőrizve ezt a reális dialektikát, hogy e dialektika annak a valósága, aki e kettősség végső alapja.

Felhívás a jövőbe vetett reményre

Az ember reméli, hogy – az életét tervezve és egyúttal kitéve magát minden előreláthatatlannak – a jövőjének megy elébe. Előrehaladva a jövőbe állandóan arra törekszik, hogy csökkentse belső és külső önelidegenüléseit, valamint a távolságot aközött ami, és amivé lenni akar és lennie kell. Vajon csak örökké távoli, csak megközelíthető, de soha el nem érhető, csupán távolról ható cél-e az abszolút kiengesztelődés (egyénileg és kollektívan) vagy pedig *abszolút* jövőként elérhető cél, amely azonban – elért célként – nem semmisíti meg a végest és nem oldja fel Isten abszolút valóságában? Vajon – ha Isten abszolút jövője valóban a mi jövőnk – még teljességgel hátra van-e ez a kiengesztelődés, vagy pedig úgy célja a történelemnek, hogy a történelem már magában hordja e cél visszavonhatatlan ígéretét, hogy tehát a történelem – bár még folyik – ebben az értelemben már a célján *belül* mozog? Aki valóban remél, annak azt kell remélnie, hogy a történelem valósága ezek közül az alternatívák közül mindig a másodikkal válaszol ezekre a kérdésekre. Ebből a reményből érti meg a keresztény azt, amit Jézus Krisztus megtestesülésében és feltámadásában úgy vall meg a hit, hogy visszavonhatatlanul elkezdődött Isten eljövetele mint a világ és a történelem abszolút jövője.

Úgy is összefoglalhatjuk a mai fundamentális-teológiai krisztológia e három felhívásának tartalmát, hogy az ember keresi az abszolút Üdvözítőt, és a kegyelem által az Istennel való közvetlen kapcsolatra irányított létezésének minden részletre kiterjedő tettében (legalábbis nem megfogalmazottan) igent mond eljöttére vagy leendő eljövetelére.

b) Az „alulról fölfelé haladó krisztológia" feladata

Többször felhívtuk már a figyelmet az „aszcendencia-elméletnek", az „alulról fölfelé haladó" krisztológiának a szükségességére. A mai krisztológiának behatóbban kellene foglalkoznia ezzel a feladattal. Hozzávetőlegesen a következő lépésekben lehetne felépíteni ilyen krisztológiát.

Az ember mint az Istennel való közvetlen kapcsolatra rendelt lény

A „transzcendentális krisztológiában" ki lehet fejteni azt a felismerést, hogy az ember olyan lény, akiben megvan a *desiderium naturale in visionem beatificam*, vagyis Isten boldogító színelátásának „természetes" vágya. Egyre megy itt, hogy ez az ontológiai rárendeltség *(desiserium)* az Istennel való közvetlen kapcsolatra mennyire és milyen értelemben tartozik az ember „természetéhez" mint elvont fogalomhoz, és mennyire tartozik (ontológiai alapsajátosságát alkotó, természetfeletti egzisztenciálja által) kegyelmileg felemelt, történelmi természetéhez. Mivel az ember — másodszor — csak történelmileg tapasztalhatja és valósíthatja meg végső lényegét, ezért e rárendelődésnek meg kell találnia történelmi megjelenését, az embernek pedig a történelmi dimenzióban kell várnia és keresnie Isten ígéretét ahhoz, hogy ez az ígéret — amelyet csak Isten szabad tette valósíthat meg — visszavonhatatlan érvényességre tehessen szert és megvalósulhasson.

Az eszkatologikus üdvösségeseménynek és az abszolút Üdvözítőnek az egysége

Innen kiindulva eljuthatunk az „abszolút üdvösségeseménynek" és az „abszolút Üdvözítőnek" (ugyanazon történés két oldalának) a fogalmához: ahhoz a személyhez kötött történelmi eseményhez — ez tehát nem pusztán a realitást kiegészítő szó vagy csupán szóbeli ígéret —, amelyben azt tapasztalja az ember, hogy Isten önmaga abszolút, visszavonhatatlan („eszkatologikus") odaígérésével reálisan elismeri az ember (fenti értelemben vett) lényegét. Ez valamennyi dimenzióját érinti, mert csak így lehet az üdvösség az egész ember beteljesedése. A személyhez kötött abszolút üdvösségeseménynek és az eseményszerű Üdvözítőnek (aki nemcsak tanítja és ígéri az üdvösséget, hanem ő maga az) az egysége kell hogy az a visszavonhatatlan, nem pusztán ideiglenes és feltételes ígéret legyen, amelyben Isten reálisan ígéri oda önmagát az emberiségnek. Az eszkatologikus üdvösségesemény és az abszolút Üdvözítő egységének történelminek kell lennie, mert önmagában véve semmiféle „transzcendentális" nem lehet végérvényes, hacsak nem volna már Isten színelátása, vagy pedig az emberi transzcendentalitás beteljesülhetne a történelmen kívül is. Egyszersmind *önkéntes* elfogadása kell hogy legyen annak az ígéretnek, amellyel Isten önmagát ígéri oda. Ez az elfogadás, amit Isten ön-

kijelentése eszközöl ki, nem pusztán gondolatilag, hanem az élet tettével történik, ami szintén hozzátartozik az abszolút üdvösségeseményhez. Az abszolút Üdvözítő eszkatologikus üdvösségeseményét viszont nem foghatjuk fel „abszolútnak" abban az értelemben, hogy az nem más, mint az emberiség beteljesülése a *visio beata* közvetlenségében. Mert különben már befejeződött volna a történelem. Ennek az eseménynek *úgy* kell képviselnie a beteljesülésre irányuló folyamat visszafordíthatatlanságát, hogy nyitott maradjon az egyes ember jövője, jóllehet Isten országának csak Jézussal elérkezett új fajta közelsége miatt Isten olyan ígérete előtt áll az egyes ember, amely Isten részéről még egyszer túlszárnyalja az emberi szabadság léthelyzetének kétértelműségét.

Itt természetesen feltételezzük már, hogy – először – a názáreti Jézus ennek az abszolút Üdvözítőnek tekintette magát, valamint hogy feltámadásával beteljesül és nyilvánvalóvá lett, hogy csakugyan az is. Természetes, hogy Jézus nem használta ezt az elvont megfogalmazást, amellyel tömören és jelzésszerűen megpróbáltuk körülírni az abszolút Üdvözítő fogalmát. De egész bizonyosan nem tekintette magát a próféták egyikének, aki után továbbra is teljességgel nyitott marad a történelem, és aki után Istennek más, az addigiakat elvileg túlszárnyaló és ezért kétségbe vonó kinyilatkoztatásai következhetnének, amelyek teljesen új üdvtörténeti korszakokat nyithatnak meg. Ellenkezőleg: épp a hozzá való viszonyon dől el az ember üdvössége, és az ő halálában köttetett meg Isten és ember új és örök szövetsége. Ezenkívül feltételezzük – másodszor –, hogy ennek az önfelfogásnak nemcsak a hihetősége van igazolva, hanem maga Jézus is eljut üdvösségközvetítő feladatának végérvényességére, és ezzel a beteljesülésre.

E meggondolás összeegyeztetése a megtestesülés egyházi tanával

Az abszolút üdvösségesemény és egy ember abszolút üdvösségközvetítő feladata azonban éppen azt fejezi ki, amit az egyház tanítása a megtestesüléssel és a személyes egységgel hirdet. Feltéve, hogy elmélyülten végiggondoljuk ezt a fogalmat, nem értjük félre monofizita és mitologikus módon, és tisztában vagyunk a világban véghezvitt „reális", isteni kinyilatkoztató tett sajátosságával. Ez a tett sohasem pusztán dologi, hanem mindig ontológiai jellegű is. A magánál-való-lét jellemző módján, a szó teremtményi valóságaként kell léteznie, tehát öntudatosan vonatkozik Istenre. Isten üdvözítő tevékenysége, „viselkedése" különbözik „meta-

fizikai tulajdonságaitól", szabad és a lehetőségeknek valóban végtelen terében bontakozik ki. Az üdvtörténelem önmagában véve ezért nyitott mindig a jövő felé. Az üdvtörténelem minden egyes eseménye túlszárnyalható, feltételes, érvényessége az újabb történéstől függ, annál is inkább, mivel az üdvtörténelem egyúttal a múltból egyértelműen ki nem számítható, meg nem tervezett jövőbe tartó teremtményi szabadság történelme is. Ezért nem határozhatjuk meg előre, hogy mit eredményez a szabadságoknak ez az összjátéka. Egy *puszta* „próféta" (vagy puszta „vallási lángelme", aki alkotó példaképe Isten és az ember egy bizonyos vallási viszonyának) elvileg sohasem lehet „a végső".

Ha viszont Isten mégis véghezviszi végső, túlszárnyalhatatlan — bár véges (mivel más lehetőségek közé tartozó), de végérvényes — üdvözítő tettét, akkor ez a tett nem lehet a még nyitott történelemre jellemző módon éppúgy elvileg ideiglenes, csupán egy korszakhoz tartozó, mint a kinyilatkoztatás egyéb „igéi" (magát a kinyilatkoztatás igéjét együtt alkotja a tett és a szó). Ezért ez az ideiglenesség nem is szüntethető meg úgy, hogy Isten pusztán szóban egyszerűen „kijelenti": nem fog „többet beszélni", hanem ez lesz az utolsó szava. Nemcsak azért van ez így, mert ez a „kijelentés" maga is csak fenntartással és ideiglenesen volna érvényes. E kijelentés csak elrendelné az üdvtörténelem lezárását, anélkül, hogy valóban eljuttatná magát ezt a történelmet önmaga igazi végéhez, egyúttal pedig hagyná, hogy továbbfolytatódjék az addigiak puszta végrehajtásaként, és így megszüntetné az üdvtörténelem igazi történelmiségét.

Isten abszolút („eszkatologikus") üdvözítő tette tehát valóságosan másképp viszonyul Istenhez, mint Isten többi üdvözítő cselekedete a még nyitott üdvtörténelemben. Ez az abszolút üdvözítő tett — eltérően mindentől, ami Istentől különbözik — nem jellemezhető sem a teremtmény és Isten tiszta különbségével, sem a „szűkebben" körülírt valóság és a lehetőségek „tágabb" körének különbségével. Ez a tett nem lehet pusztán az a történelem, amelyet Isten hatalmaz fel és Isten irányít, de egyedül mi magunk űzzük. Az abszolút üdvösségesemény történelmét magának Istennek kell átélnie a saját történelmeként, és végérvényesen megőriznie szabad cselekedeteként, mert különben ideiglenes és lényegtelen lesz az Ő számára. Csak akkor lehet szó abszolút („eszkatologikus") üdvösségeseményről, ha ez az esemény Isten saját történelme, amely (az isteni és teremtményi szabadság műveként) végérvényesen megköti Őt magát és így visszavonhatatlanná lesz. Önmaga történelmileg megjelenő, visszavonhatatlan odaígérése teremtményiségében is Isten saját

valósága kell hogy legyen és nem csupán isteni eredetében. És éppen Isten e legsajátabb valóságának – amelyet már nem nyilvánithat túlhaladottnak és érvénytelennek – kell a mi reális üdvösségünk gyanánt a mi oldalunkon állnia, az Isten és teremtmény közti különbség innenső oldalán. Ezzel eljutottunk egy olyan „alulról fölfelé haladó" krisztológia kiindulópontjához, amely tárgyilag azonos a „felülről lefelé" ereszkedő klasszikus egyházi krisztológiával, és egyúttal megvilágítja a megtestesülésre alapozott (inkarnációs, esszenciális) és a szótériológiai (funkcionális) krisztológia egységét is.

Az aszcendencia-elmélet viszonya az örök istenfiúság kérdéséhez

Hadd fűzzünk az imént mondottakhoz még egy magyarázó megjegyzést. A mondottak magukban foglalják azt a felfogást, hogy az aszcendencia-elmélet – ha egyáltalán eljut (transzcendentális és történelmi megfontolásból) az abszolút Üdvözítő fogalmáig – egyúttal olyan krisztológia is, amelyben megvan az isteni természetű örök fiúság fogalma is, és a fiúság fogalmát tartalmazó krisztológia semmiféle új, pótlólagos ismeretet nem tartalmaz, amely nem volna meg az abszolút Üdvözítő fogalmára épülő krisztológiában, és ezért az előbbi semmiképpen sem múlja fölül az utóbbit. Természetesen a bibliai forrásokból, főképpen a Jánosevangéliumból merítjük a fiúság fogalmára épülő krisztológiát, és nem állítjuk, hogy tisztán az abszolút Üdvözítő elvont fogalmából *ténylegesen* kifejtenénk egy olyan krisztológiát, amely az Atya örök Fiának és Logoszának megtestesülésén alapul, ha ez a kifejtés nem volna már meg az Újszövetségben. De megfordítva, nem jelenti ez azt is, hogy – ismervén a Fiú és a Logosz megtestesülésén alapuló újszövetségi krisztológiát – nem ismerhetnénk fel e krisztológia levezethetőségét az abszolút Üdvözítő fogalmából, habár levezetésünk helyességét természetesen az Újszövetség igazolja.

Mindezt nem kell itt részletesebben magyarázni és bizonyítani. Csak két dologra utalunk röviden. Először: ha feltételezzük a klasszikus szentháromságtan helyes és kritikai ismeretét, ha világos előttünk, hogy az „immanens" Szentháromságról csak annyiban tudunk valamit, amennyiben tapasztaljuk az „üdvrendi" Szentháromságot, és hogy a kettő azonos egymással, akkor elvileg világossá válhat, hogy az örök Fiúról és Logoszról való tudásunk azon alapul, hogy történelmi valóságában tapasztaljuk Isten történelmi önkijelentését és így tapasztaljuk örök lehetőségében.

És éppen ez az abszolút, eszkatologikus Üdvözítőről való tapasztalat. Jogunk és kötelességünk, hogy Jézus által és Jézus felől értsük és alapozzuk meg az Újszövetség „későbbi" krisztológiáját mint olyan krisztológiát, amely Jézus Isten országának eszkatologikus közelségéről szóló – igehirdetésében és működésében van adva. Semmi sem írja elő, hogy valamiféle biblicista pozitivizmus szellemében egyformán eredetinek tekintsük az egész Újszövetség valamennyi kijelentését. Ha pedig így áll a dolog, akkor megkérdezhetjük és meg is kell kérdeznünk: honnan tudja az Újszövetség későbbi krisztológiája, amelyet Szent Pál és Szent János fejt ki, hogy Jézus az örök „Fiú", az örök Logosz? Erre a kérdésre pedig csak akkor adhatunk választ, ha fenntartjuk azt a tételt, hogy az abszolút Üdvözítő fogalmában benne van már nem kifejtetten a Fiú és a Logosz megtestesülésén alapuló krisztológia is, és hogy e krisztológia nem pusztán kiegészíti az abszolút Üdvözítő fogalmából kiinduló krisztológiát.

c) Dogmatikai részletproblémák

A „tudat-krisztológia" ortodox, igazhitű lehetősége

Az *új* ortodox, igazhitű krisztológiával kapcsolatban bizonyosan számolhatunk – a klasszikus krisztológián kívül – a „tudat-krisztológia" lehetőségeivel. Századunk kezdetén a protestáns teológiában kidolgoztak valamilyen tudat-krisztológiát (annak a nesztoriánus elképzelésnek a feleleventésével, hogy Krisztus „kiérdemelte" az istenfiúságot), amely azonban ténylegesen eretnek volt. Mert ahol valamilyen, csupán emberi valóságból származtatják és kombinálják egymással egy ember másodlagos és ezért levezetett tudattartalmait (amilyen például az Isten iránti rendkívül erős bizalom), és úgy állítják be a dolgot, hogy a krisztológiában csak ezekre a viselkedési módokra, illetve tartalmakra lehet jogosan gondolni, ott mindenütt racionalista és ezért eretnek krisztológiával állunk szemben. De az „*ontikus* krisztológián" kívül – amely dologi valóságokból leszűrhető fogalmak („természet", „hüposztaszisz") segítségével alkotja meg kijelentéseit – teljességgel lehetséges *ontológiai*, azaz olyan krisztológia is, amelyik szigorúan onto-logikus valóságokból, valamint a lét és tudat bennük meglevő eredendő azonosságából meríti fogalmait és megértési modelljeit. Ez a krisztológia már eleve sokkal könnyebben elkerülheti a monofizita, mitologikus félreértés veszélyét, mint az „ontikus krisztológia". Az „ontológiai krisztológia" előfeltételezése az a – már a

klasszikus tomizmusban is meglevő – felismerés, hogy lét és tudat végső soron azonos, hogy a létezőnek oly mértékben van léte, amilyen mértékben „magánál van", „visszatér" önmagához, ezáltal a megismerésben és szabadságban rá van bízva önmagára, felelős magáért, és éppen így lesz nyitott a valóság egészére, így lesz a megismerő és a megismert, *intelligens et intellectum* azonos *(ens et verum convertuntur; in tantum aliquid est in actu, in quantum est intelligens et intellectum actu;* a *reditio in seipsum* mértéke azonos az *esse actu* mértékével, és fordítva).

Ezen a helyen természetesen nem foglalkozhatunk ennek az előfeltételezésnek az igazolásával. De ha jogos ez az előfeltételezés, akkor kijelenthetjük: elvileg minden ontikus krisztológiai kijelentés lefordítható kell hogy legyen ontológiai kijelentésre. Ennek az alapelvnek például ama skolasztikus tanítás értelmezése és megalapozása szempontjából van „gyakorlati" jelentősége, hogy Jézusban mindig megvolt Isten közvetlen színelátása. A „tudat-krisztológiából" kiindulva feltehetően sok mindent pontosabban meg lehetne magyarázni exegetikailag és tárgyilag Szent János krisztológiájában (lásd az úgynevezett „én-kijelentéseket"); ugyanígy jobban ki lehetne mutatni az összefüggést a „transzcendentális" és a „kategoriális" krisztológia között.

Ezeknek az összefüggéseknek a pontosabb kimutatása végett a következő elemzést kellene megkísérelnünk: az ember Jézus olyan akarati egységben van az Atyával, amely eleve és teljesen átjárja egész valóságát, az Atya iránti „engedelmességből" meríti egész emberi valóságát; teljességgel az Ő, aki folytonosan az Atyától kapja önmagát és aki egzisztenciájának valamennyi dimenziójában hiánytalanul átadta magát az Atyának; Ő az, akinek „alapvető létállapota (mint létnek és tudatnak eredendő egysége) az Istentől való eredet és az Istennek való átadottság tökéletesen megvalósult formája stb. Ha konkrétan kifejtenénk ezeket a kijelentéseket, akkor teljesen visszafordíthatók lennének a klasszikus ontikus krisztológia nyelvére (amit természetesen pontosabban ki kellene mutatni). Ezek a kijelentések – az említett és valóban meg is értett feltételezésekkel együtt – már nem valami eretnek tudat-krisztológiának, hanem egy lehetséges ontológiai krisztológiának a kifejezései lennének. Az ontikus krisztológia mindig újból kötelességévé tenné az ontológiai krisztológiának önmaga legvégtelenebb értelmezését, ez utóbbi pedig jogos fordítását jelenthetné az ontikus krisztológiának, és az ontikus kijelentések jobb megértését tenné lehetővé.

Az új krisztológiának nyíltabban és óvatosabban kell foglalkoznia Krisztus „preegzisztenciájának" kérdésével, mint ahogy eddig történt. Erre vonatkozólag a következőket mondhatjuk:

Ma újra felvetik (néha kétkedve) a kérdést, hogy egy ortodox krisztológiában szükség van-e Krisztus „preegzisztenciájának" feltételezésére, legalábbis akkor, ha a preegzisztencia a keresztény dogma szükségszerű következményeként jelenik meg, és több kíván lenni valamilyen megértési modellnél. Ha viszont Jézus Krisztus Isten abszolút, eszkatologikus Szava, amelyben önmagát mondja ki és ígéri oda – ami nélkül egy krisztológia nem keresztény – és ezzel együtt az ígéret szabad és teremtményi elfogadása, amit formális predefinícióval, eleve elrendeléssel maga az ígéret eszközöl ki, és ha Jézus Krisztus csak így lehet abszolút üdvösségesemény, akkor Az, aki önmagát odaígéri és kimondja, tehát éppen Isten, csakugyan „preegzisztál", mégpedig egészen másképp, mint amikor Isten valamely (időbeli) teremtményhez képest preegzisztál, ami nem önmaga kimondása.

Az exegétának viszont megengedhetjük és meg is kell engednünk ama kérdés elfogulatlan vizsgálatát, hogy amit *maga* Jézus ért az Atya „Fián", az egyszerűen azonos-e azzal az Istennel, aki *magában* az időben, és így is preegzisztáló voltában mondja ki magát, vagy pedig tartalmaz olyan mozzanatot *is*, amely nem azonos ezzel az Istennel és ezért nem „preegzisztál". A második lehetőség sem zárja ki azt, ahogy az önmagát kimondó isteni szubjektum – akit a klasszikus nyelvhasználat (a Logoszon kívül) „Fiúnak" nevez – preegzisztáló. Ez a kérdés egyébként inkább szentháromságtani, mint krisztológiai probléma, és azzal az elkerülhetetlen nehézséggel függ össze, hogy hogyan lehet Istenben három „személyről" beszélni. Ha a három személyen – azaz pontosabban a „személyt" alkotó és „személyt" megkülönböztető vonatkozásokon – az egy Isten három szubzisztenciamódját értjük, amelyek közül a második éppen azonos Isten történelmi kimond*hatóságával*, ami éppen így – Istenhez való immanens és lényegi hozzátartozásában – immanens és a Szentháromságon belüli, akkor beszélhetünk és kell is beszélnünk az önmagát Jézus Krisztusban kimondó szubjektum preegzisztenciájáról, anélkül, hogy beleütköznénk azokba a nehézségekbe, amelyeket nyilvánvalóan el akarnak kerülni azok, akik kétségbe vonják és megkérdőjelezik a preegzisztenciát.

Az Isten haláláról való beszéd

Az új ortodox krisztológiának napvilágra kell hoznia, hogy milyen igazság rejlik az eretnek „Isten-halott-teológiában". Nem azért, hogy támogassa a felszínes-divatos „Isten-halott-teológiát", hanem azért, hogy ne csak üdvözítő hatásában, hanem a tárgy felől önmagában is pontosabban végiggondolja a mai krisztológia megközelítésében Jézus halálát. Annál is inkább, mivel ez a halál nemcsak biológiai, hanem az egész embert érintő történés. Ha azt mondjuk: „pusztán" emberi valóságában halt meg a megtestesült Logosz, és hallgatólagosan úgy értjük ezt, hogy Istent nem érinti ez a halál, akkor állításunk csupán fele az igazságnak, és a voltaképpeni keresztény igazságot nem mondtuk ki. „Önmagában véve" nincs ugyan sorsa és ezért halála sincs a „változhatatlan Istennek" de a megtestesülés által neki *magának* (és nemcsak a másiknak) van sorsa a másikban. Így (Krisztus emberségéhez hasonlóan) éppen ez a halál fejezi ki Istent, úgy, hogy *Ő* maga van és ahogyan hozzánk viszonyulni akart szabad elhatározásában, amely örökre érvényes marad. Isten halála – létében és abban a másikban való kifejlésében, ami neki a világ – nyilvánvalóan hozzá kell hogy tartozzék amaz új és örök szövetség történetének törvényéhez, amelyet élnünk kell. Osztoznunk kell abban a sorsban, amelyben Isten részesül a világban. De nem úgy, hogy divatos istentelenséggel kijelentjük: Isten nincs vagy semmi közünk sincs hozzá, hanem úgy, hogy Istenhez való viszonyunk – ahogyan mienk az Isten – mindig keresztülmegy az Istentől való elhagyatottságnak a halálra jellemző állapotán – az egyetlen olyan állapoton, amelyben Isten egyenesen szembejön velünk –, mégpedig azért, mert szeretettel és a szeretetként önmagát adta oda Isten, és ez halálában jelenik meg és lesz reálissá. Jézus halála Isten önkijelentéséhez tartozik.

9. A keresztény ember személyes viszonya Jézus Krisztushoz

Az „egzisztenciális" krisztológia szükségessége

Ez a téma rendszerint egyáltalán nem szerepel a dogmatikában. Kizárólagos tárgyalását furcsa mód átengedik a lelki élet és a keresztény misztika tanítóinak.

A mi meggondolásaink között azonban nemcsak azért fontos ez, és nemcsak azért van rá szükség, mert a kereszténység voltaképpeni és

teljes alakjában nem csupán elvont elmélet és végső soron dologinak elképzelt valóság, amellyel szemben utólag még személyesen is állást foglal az ember. Legsajátabb lényege szerint a kereszténység valójában egzisztenciális folyamatnak tekinti magát, és éppen ezt nevezzük személyes viszonyulásunknak Jézus Krisztushoz.

Természetesen eleve bizonyos tapintattal és fenntartással kell kezelni, amit az „egzisztenciális krisztológiáról" el kell mondanunk. Van burkolt, anonim kereszténység. Meggondolásaink folyamán nagyon gyakran kellett már hangsúlyoznunk, hogy feltétlenül van – és kell hogy legyen – abban az emberben is valami anonim és mégis igazi viszonyulás a konkrét üdvtörténelemhez és így Jézus Krisztushoz is, aki szóban és szentségben még nem tette magáévá erre az üdvtörténelmi valóságra vonatkozó egész, konkrét, történelmi és tudatosan reflektált tapasztalatot, hanem csak burkoltan van benne meg az egzisztenciálisan reális viszonyulás azáltal, hogy engedelmesen elfogadja kegyelmi ráirányítottságát az abszolút, történelmi önközléssel hozzá forduló Istenre, és azáltal, hogy fenntartás nélkül vállalja saját létezését, mégpedig éppen abban, amit szabadságának ebben a merészségében nem láthat át és nem ellenőrizhet. Ezenkívül van a teljes, kifejtetten tudatosult kereszténység az evangélium szavának hivő hallgatásában, az egyház hitvallásában, a szentségben és a tényleges keresztény életviltelben, amely tudja, hogy kapcsolatban van a názáreti Jézussal.

E két szélsőség között azonban sokféle átmeneti fokozat van. E fokozatok megvannak abban is, akit gyermekkorában megkereszteltek, társadalmi értelemben az egyházhoz tartozó kereszténynek neveltek, és az illető így is él. Az ilyen embernek is – teljesen soha el nem végezhető – feladata, hogy saját létezésének folyamán egzisztenciálisan lassan utolérje azt, amit eleinte inkább csak fogalmi hittel tud, és ami csíraszerűen már az ő valósága, természetfeletti egzisztenciálja. Az embernek tudatosan is magáévá kell tennie, amit Isten folyamatosan felkínál szabadságának önközlése által s ami eleve az ő valósága, mely önközlés a szentségekben, az egyházhoz tartozásban és készséges egyházi életvitelében jelenik meg. Mindig úgy vagyunk keresztények, hogy azzá is kell lennünk, és ez vonatkozik arra is, amit hitben, reményben és szeretetben való személyes viszonyulásnak nevezünk Jézus Krisztushoz. Ez nem olyasmi, ami egyszerűen van vagy nincs. Hanem a lelkiismeret mélyén bekövetkező isteni önközlés, a szentségeknek, az evangélium hirdetésének és a készséges, keresztény, egyházi életvitelnek a hatása által olyan egzisztenciális valóság a keresztény emberben, amelyet még utol kell érnie, egész

egzisztenciájának latba vetésével kell gyökeresen megvalósítania életének teljes hosszúságában, szélességében és mélységében.

Lehetséges tehát, hogy sokan túlzásnak vagy irreális ideológiának fogják érezni, amit az egyes keresztény ember Jézus Krisztushoz való személyes viszonyáról el kell mondanunk, olyasminek, amihez – első pillantásra – semmi támpontot sem találnak saját vallási tapasztalatukban. Ez azonban nem cáfolja az alábbiakban ismertetendő „egzisztenciális krisztológia" igazságát. Ez a keresztény létezés voltaképpeni igazságát és valóságát fejezi ki, az emberi tapasztalás pedig arra szólít fel bennünket, hogy türelmesen, nyitottan és hűségesen bízzuk rá magunkat saját keresztény létezésünk fejlődésére, míg lassacskán – esetleg fájdalmak és visszaesések közepette – eljutunk odáig, hogy kezdjük tapasztalni a személyes kapcsolatot Jézus Krisztussal. Ez azután olyan tapasztalat, amely saját magától tartalommal tölti ki és megerősíti, amit csak vértelen elvonatkoztatásokkal fejezhetünk ki itt, holott ez épp a legkonkrétabbat és egyúttal a legabszolútabbat jelenti: nevezetesen önmagunkat, mindig egyedülálló kapcsolatunkban Jézus Krisztussal.

Az egyéni, konkrét kapcsolat Jézus Krisztussal

Nem könnyű érthetően megközelíteni azt, amire itt gondolunk. Az abszolút Istenről van ugyanis szó, ahogyan hozzánk fordul Jézus Krisztus konkrét egyszeriségében úgy, hogy ez az Isten ilyenformán valóban az *absolutum concretissimum*, a legkézzelfoghatóbb végtelen lesz. Minden egyes ember páratlan üdvösségéről van szó, akinek nem pusztán valami általános, mindenkiben közös emberi természetet, elvont emberi létezést kell hittel és szeretettel rábíznia az önmagát közlő, abszolút isteni titokra, hanem valóban önmagát. Megismételhetetlen egyszeriségét senki sem képviselheti helyette, és szabad, történelmi lényként nem háríthatja el magától. Ezzel a két dologgal azonban elvileg már ki is mondtuk, hogy az egyénnek, hitében, reményében és megismételhetetlen szeretetében, egyedülálló, egészen személyes kapcsolatban kell lennie Jézus Krisztussal. Ez a viszony nem oldható fel valamilyen elvont normában és általános követelményben és nyilvánvaló, hogy ennek a páratlan viszonynak egyéni története is van konkrét létezésében, hogy ez a történet kiszámíthatatlan és végső soron nem az egyéntől függ, hanem azonos azzal a a sorssal és tettel, amelyet Isten egész életében elvár minden egyes embertől és amelyért felelős az ember. Teológiailag két irányból, felülről

és alulról kiindulva lehet megmagyarázni, hogy lehet és van is ilyen egyéni viszony az egyes ember és Jézus Krisztus között, hogy az egyes kereszténveknek egészen személyes, meghitt szeretettel kell szeretniük Jézus Krisztust, és hogy ez a szeretet nem merőben ideológia, bizonytalan vallási hangulat vagy orvosság egy olyan fájdalom tompítására, melyet egy másik emberi kapcsolatban elszenvedett kudarc okozott.

Egy teo-lógiai meggondolás

Először felülről: a keresztény hit azt vallja, hogy Jézus Krisztus az abszolút Üdvözítő, az önmagát közlő Isten titkával való közvetlen kapcsolatunk konkrét történelmi közvetítése. E hit tudatában van annak, hogy az időben folyó történelem befejeződésével nem semmisül meg az Istenember mint Isten és ember abszolút egységének eseménye, hanem továbbra is megmarad és ő maga a világ örök beteljesülésének lényegi mozzanata. Már Krisztus feltámadásának keresztény alapigazságából is ez következik. Az örök Logosz valóságaként maga Jézus Krisztus emberi valósága is örök marad. De Krisztus *emberségének* – mely az isteni Logosz emberségeként Isten közvetlen színelátását élvezi – az időből kiemelt örök beteljesülése nyilvánvalóan nem fogható fel csupán úgy, hogy az csak az ember Jézus egyéni beteljesülése és megjutalmazása saját emberi létezésében. Ha „Jézus Krisztus ugyanaz tegnap, ma *és mindörökké*" (Zsid 13,8), akkor ennek ránk nézve is szótériológiai jelentősége van. Krisztus emberi valósága mindörökre az a közvetítés kell hogy legyen, amely elvezet bennünket a közvetlen kapcsolatra Istennel. Amikor majd alulról, vagyis a konkrét felebaráti szeretet és az istenszeretet sajátos egységéből próbáljuk megalapozni a személyes kapcsolatot Jézus Krisztussal, még jobban megértjük majd, hogy a Jézus Krisztus iránti személyes szeretet – lévén az Istenhez közvetítő felebaráti szeretet egzisztenciálisan legreálisabb megvalósulása és megalapozása – csakugyan az állandó közvetítés lehet, amely az Istennel való közvetlen kapcsolatra vezet. Van-e hát maradandó üdvözítő jelentősége Krisztus, helyesebben Jézus emberségének? Ha ez az ember és az ő emberi valósága nemcsak üdvösségünk időbeli történetének, hanem beteljesülésének is belső mozzanata, és ha üdvösségünk egyéni üdvösség, akkor vitathatatlan, hogy a keresztény létezéshez lényegileg hozzátartozik a személyes kapcsolat Jézus Krisztussal, az iránta való bensőséges, személyes szeretet. Az ember korántsem hamvad el az általánosságban azért, mert megtalálja Istent, mert mintegy

belezuhan minden lét abszolút, végtelen, felfoghatatlan szakadékába, hanem éppen így lesz csak teljesen megismételhetetlen, mert csak így kerül olyan egyéni kapcsolatba Istennel, hogy Isten *az ő* Istene lesz, és nem csupán valami általános, mindenkire egyformán érvényes üdvösség. Mindig szem előtt kell tartanunk itt, hogy az üdvösség nem dologi, objektív állapotot, hanem személyes, ontológiai valóságot jelent, hogy tehát az üdvösség és a beteljesülés a leggyökeresebb szubjektivitás objektíve legvalóságosabb valóságában jön létre, tehát úgy, hogy az alany a megismerésben és a szeretetben mintegy beleveti magát Isten közvetlenül feltáruló, egyszersmind mindörökre elmélyülő titkába. Ez éppen azáltal történik, hogy maradandó személyes kapcsolatot alakítunk ki az Isten-emberrel, akiben most és mindörökké eljutunk – és csakis benne jutunk el – az Istennel való közvetlen kapcsolatra, anélkül, hogy ez a kapcsolat az ember Jézus Krisztussal megszüntetné vagy eltörölné valamely másik emberrel, sőt, egyáltalán az összes emberrel való kapcsolatunk üdvösséges jelentőségét.

A konkrét felebaráti szeretet és az istenszeretet egysége

A kereszténység azt tanítja, hogy az istenszeretet és a felebaráti szeretet egység, hogy végső soron egyetlen, átfogó és Isten önközlésén alapuló, üdvösséges létmegvalósítás, hogy a felebaráti szeretet nem pusztán olyan parancsolat, amelyet teljesítenie kell az embernek, ha üdvösséget adó viszonyban kíván lenni Istennel. A felebaráti szeretet magának a keresztény egzisztenciának a valóra váltása. Ennek az a feltétele, hogy e felebaráti szeretet eljusson saját lényegének teljes kibontakozásáig, és határozottan elfogadja alapját, valamint titokzatos társát, magát Istent, aki nélkül korántsem mélyülhet el teljesen és válhat végérvényessé az emberek közti személyes szeretet.

Vitathatatlan, hogy a személyes érintkezés egy egészen meghatározott, hús-vér valóságban jelenlevő másik emberrel és a róla való egészen konkrét, téridőbeli és személyes tapasztalatszerzés nélkülözhetetlen, alapvető jelentőségű és semmi mással nem pótolható az emberi egzisztencia léte, fejlődése és érése számára. Ám ez az emberek közti közvetlen találkozásból fakadó szeretet éppen abszolút hűséget kíván, és olyan szellemi létmegvalósítás, amelynek – ha Isten kegyelmén alapul – abszolút a mélysége és van olyan mozzanata, amely felvétetett az Isten és ember között kibontakozó „örök életbe". Ez végső soron mindig

túl is megy ezen a közvetlen, téridőbeli, kézzelfogható találkozáson, és önfelfogása szerint nem semmisítheti meg a halál sem, feltéve, hogy a keresztény létfelfogásnak megfelelően nem mindent elpusztító végként, hanem beteljesülésként fogjuk fel és váltjuk valóra a halált.

Ez a szeretet nincs bezárva a teljességgel közvetlen, kézzelfogható tapasztalás határai közé, sőt, csak akkor jut el gyökeresen keresztény lényegéig és emberi beteljesüléséig, ha a hitben és a reményben transzcendálja ezeket a határokat. Ezért irányulhat *Jézusra* ez a felebaráti szeretet, amely az Isten iránti szeretet közvetítése és vele felbonthatatlan egységet alkot. Jézust igazi emberként szerethetjük, a szó legigazibb és legvalóságosabb értelmében. Sőt, az Istenember lényegéből következőleg ez a szeretet az abszolút szeretet, amelyben megbonthatatlan egységet alkot és egymást közvetíti az egy ember iránti és az Isten iránti szeretet. Jézus az *absolutum concretissimum*, a legkézzelfoghatóbb végtelen és ezért Ő az, aki iránt a szeretet abszolút konkréttá és egyértelművé válik, márpedig a szeretet lényegénél fogva erre törekszik. A szeretet ugyanis nem valami elvont eszményre irányul, hanem a konkrét, egyéni, megszüntethetetlen egyszeriségre, és éppen ez a szeretet találja meg társában a felfoghatatlan titok abszolút tágasságát.

A találkozás merészsége

Hangsúlyoztuk már, hogy ebben az összefüggésben nagyon elvontan kell beszélnünk a legkonkrétabbról. Csak az értheti meg valóban az elmondottakat, aki megkísérli és meri személyesen szeretni Jézust a Szentírás révén, a szentségek, halálának ünneplése, valamint annak révén, hogy benne él híveinek közösségében. Csak az értheti meg, aki mer személyesen találkozni vele, aki Isten kegyelméből nem fél már attól, hogy csak egy végtelen Isten elvont eszméjét jelöli Jézus nevével. Csak az értheti meg, aki tapasztalja, hogy az evangéliumok konkrét Jézusával való találkozás nem korlátozza – e meghatározott történelmi alak konkrét volta és levezethetetlensége ellenére sem – az Isten abszolút titkának felfoghatatlan végtelenségét kereső embert valami – szeretetből vagy balgaságból – bálvánnyá emelt konkrétumra, hanem valóban Isten végtelenségét nyitja meg előtte. Mégpedig azért, mert amikor a konkrét ember-Jézussal találkozunk, akkor mindig egyénileg követjük Őt. Ez a követés nem utánzás, hanem Jézus életéből kicsendülő, megismételhetetlen felszólítás, hogy részesedjünk Jézus életének misztériumában születésétől

kezdve haláláig. Ez a találkozás és részesülés egyúttal beavatás is Jézus halálába és feltámadásába. Minden, ami véges, bekerül Isten végtelenségébe. Ennek közvetlen tapasztalásában nem semmisül meg a Jézusban és bennünk levő véges, hanem eljut a beteljesülésre.

Nincs lehetőség itt arra, hogy részletesebben szóljunk Jézus – így értelmezett – követéséről, valamint az életének és főképp halálának misztériumában való részesedésről, amiben közvetlen egységet alkot az Isten iránti és az ez iránt az egészen meghatározott ember iránti szeretet. De legalább felhívtuk a figyelmet arra, hogy a keresztény élet nem merőben azoknak az általános előírásoknak a teljesítése, amelyeket a hivatalos egyház hirdet. Hanem ezekben az előírásokban és ezeken felül Isten egyéni felhívása is, amit a Jézussal való konkrét találkozás közvetít a szeretet misztikájában. Ez mindig egészen egyedülálló és levezethetetlen. Mégis a hittel szeretők közösségében valósul meg az egyházban. Mert az egyházban van jelen – evangéliumában, a tanításon túl mindig az egyén felcserélhetetlen szívéhez szóló igehirdetésében, a szentségben, az Úr halálának ünneplésében, valamint a magányos imádságban és a végső lelkiismereti döntésben – Jézus, a Krisztus, Őbenne pedig közvetlenül Isten.

Természetesen nem tagadjuk ezzel, hanem burkoltan éppenséggel állítjuk, hogy az is rátalálhat Krisztusra testvérében és az iránta való szeretetben, aki még nem találkozott vele a róla szóló voltaképpeni történelmi tanúságtétel közvetítésével. A másik emberben ugyanis mintegy anonim módon van jelen Jézus Krisztus, mivel ő maga mondta: „Amit e legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettétek" (Mt 25,40), Vele tettük, aki benne él a szegényekben, az éhezőkben, a bebörtönzöttekben és a haldoklókban.

10. Jézus Krisztus a nem keresztény vallásokban

Mit jelent pontosan és konkrétan, ha azt mondjuk, hogy Jézus Krisztus jelen van a nem keresztény vallásokban is? Ezzel a kérdéssel kívánunk foglalkozni jelen fejtegetéseinkben. Hallgatólagosan többé-kevésbé már eddig is tekintettel voltunk erre a kérdésre, célszerű azonban a jelen fejezet végén még egyszer felvetni. Jézus téridőbeli korlátozottsága miatt ugyanis a nem keresztények számára mindig botrányt jelent az a hitvallás, hogy Jézusnak egyetemes üdvözítő jelentősége van minden korban minden ember számára. Jelen szakaszunkban természetesen nem mélyedhetünk bele még egyszer az ember transzcendentális lényege, valamint

történelmisége és történelme közötti kölcsönös és megszüntethetetlen függőségi viszony általánosabb kérdésébe. Eddig már többször is beszéltünk erről.

Egyetlen dogmatikai meggondolásra szorítkozunk

Először is hangsúlyoznunk kell, hogy itt dogmatikai meggondolásról, és nem vallástörténeti vagy vallásfenomenológiai meggondolásról van szó. A keresztény dogmatikus már csak azért sem helyettesítheti ennél a kérdésnél az *a posteriori* módszert alkalmazó vallástörténészt, mert úgy jöttek létre saját kötelező hitforrásai – az Ószövetség, az Újszövetség és az egyházi tanítóhivatal ezeken alapuló nyilatkozatai (a II. vatikáni zsinatnak a nem keresztény vallásokról szóló nyilatkozatát kivéve) –, hogy nem volt közvetlen kapcsolatuk a nem keresztény vallások legnagyobb részével. Semmiképpen sem dolgozták még fel tehát a kérdésünk szempontjából tekintetbe jövő vallástörténeti anyagot. Ehhez járul még, hogy e források – amennyire egyáltalán távolról foglalkoznak a nem keresztény vallásokkal – érthető okoknál fogva inkább elhatárolják magukat tőlük és elutasítólag nyilatkoznak róluk, és ezért mindent összevetve nem sokat mondanak kérdésünkről. Ezért a vallástörténész feladatához képest – hogy, amennyire lehetséges, *a posteriori* találja meg Krisztust a nem keresztény vallásokban – ezek a dogmatikusra váró meggondolások *a priori* jellegűek és csupán arra szolgálhatnak, hogy előzetes utalásként felhívják a vallástörténész figyelmét arra a feladatra, amelyet a dogmatikus nem végezhet el helyette.

Kérdésünk tehát csupán ez: a vallástörténeti vizsgálódást megelőzően, pusztán dogmatikai meggondolások és elvek alapján miféle kérdésfelvetést és miféle várható választ kell posztulálnunk Krisztusnak a nem keresztény vallásokban való jelenlétét illetően? Ha a keresztény ember hiszi, hogy Jézus *mindenkinek* az üdvössége és nem gondolja, hogy a nem keresztények üdvösségét Jézus Krisztustól függetlenül hozza létre Isten irgalma, akkor nem tagadhatja vagy hagyhatja figyelmen kívül, hogy az egész üdvtörténelemben és mindenki számára jelen van Jézus Krisztus. Ehhez csupán annyit kell feltételeznie, hogy e nem keresztények jóakaratúak, még ha e jóakaratnak nincs is semmi köze Jézus Krisztushoz. De ha Krisztusnak jelen kell lennie az egész üdvtörténelemben, akkor nem hiányozhat ott sem, ahol történelmében konkrétan vallásos az ember, vagyis a vallástörténelemben. Mert jóllehet ott is van és ott is lehet

üdvösség, ahol nem tudatosítják vallási formában az üdvösséges cselekvést (tehát minden erkölcsi döntésben), mindazonáltal értelmetlenség volna azt gondolni, hogy csak ott van üdvösséges cselekvés, ahol nem tudatosítják és nem tárgyiasítják voltaképpeni vallásos formában.

Két előfeltételezés

Az így körülhatárolt kérdés megválaszolásánál két előfeltételezéssel élünk. Mindenekelőtt feltételezzük Isten általános, a világban valóban hatékony, természetfeletti üdvözítő akaratát. Ez mindenütt, tehát az emberi történelem egész hosszúságában és szélességében biztosítja a természetfeletti kinyilatkoztatáson alapuló hit lehetőségét. Erről már részletesen beszéltünk is az ötödik fejezetben. A II. vatikáni zsinat is határozottan tanítja ezt az előfeltételezést. Igaz ugyan, hogy a II. vatikáni zsinat csak rendkívül tartózkodóan beszél arról a kérdésről, hogy *hogyan* jöhet létre szigorú értelemben véve az igazi isteni kinyilatkoztatásba vetett, üdvözítő hit az Ó- és Újszövetség hatókörén kívül. Ez viszont nem tiltja meg a teológusnak ama kérdés felvetését, hogy hogyan jöhet létre a hitnek ez az egyetemes lehetősége, és nem is mentheti fel a kérdés megválaszolása alól.

Nem kell itt ténylegesen megadnunk a választ — vagy az egyik lehetséges választ — erre a kérdésre, hanem feltételezhetjük, még ha ez a válasz, a *Zsidóknak írt levél* 11. fejezetének stílusában, nem világítja is meg ennek az üdvözítő hitnek a krisztológiai jellegét. Csak annyit jegyzünk meg még egyszer röviden, hogy az emberi „transzcendentalitás" kegyelmi felemelése, az ettől elválaszthatatlan természetfeletti, bár nem reflektált és tárgyként nem tárgyiasított formális objektummal már megvalósítja a természetfeletti kinyilatkoztatás fogalmát és (ha szabadon elfogadják) a hit fogalmát. Ez megelőzi a kérdést, hogy mi közvetíti történelmileg és tárgyiasítva pontosabban ezt a természetfeletti és kinyilatkoztató felemelést. Ha feltételezhetjük, hogy pozitívan megválaszolható e kérdés és hogy bizonyos mértékben már tisztáztuk is, akkor már csak az a kérdés, hogy elérheti-e és hogyan érheti el *Krisztust* is ez a kinyilatkoztatásba vetett üdvözítő hit, és hogy el kell-e érnie Krisztust a voltaképpeni kereszténység hatókörén kívül is, vagy pedig ez nem kívánható meg (mert lehetetlen)? Ez utóbbi esetben a hitnek egyébként mindenütt lehetséges tette nélkülözhetné a *krisztológiai* jelleget, és helyette elég volna az általában vett jóakarat is.

Ám hátra van még az a kérdés, hogy a nem keresztény vallásoknak mint társadalmi és történelmi jelenségeknek van-e pozitív jelentőségük ennek a (krisztológiai vagy nem krisztológiai értelemben vett) hitaktusnak a létrejötte szempontjából vagy nincs. Ennek megfelelően kell azután felelnünk arra a kérdésre, hogy jelen van-e Krisztus a nem keresztény vallásokban vagy nincs.

Második előfeltételezésünk a következő: nem foghatjuk fel úgy a nem keresztény vallásokat, hogy azok semmilyen vagy csak negatív szerepet játszanak a nem keresztény ember – hit, remény és szeretet által történő – megigazulásában és üdvözülésében. E tétel nem jelenti valamelyik konkrét nem keresztény vallás krisztológiai értelmezését és megítélését. Azt sem jelenti, mintha üdvözítő jelentőségét tekintve a keresztény hittel egy sorba állítanók valamelyik ilyen vallást, tagadnánk elfajulását vagy üdvtörténelmi ideiglenességét, vagy kétségbe vonnánk, hogy negatív hatást is gyakorolhat egy ilyen konkrét vallás egy nem keresztény ember üdvösségére.

Ám mindezt feltételezve is ki kell jelentenünk: ha egy nem keresztény vallás korántsem gyakorolhat pozitív hatást egy nem keresztény ember természetfeletti üdvözülésére, akkor teljesen történelmietlenül és társadalmi vonatkozásaiból kiszakítva gondoljuk el az ilyen ember üdvözülésének folyamatát. Ez viszont merőben ellentmond még a kereszténység történelmi és társadalmi (egyházi) jellegének is. Hogy megmagyarázzák, hogyan jut el az isteni kinyilatkoztatás a keresztény igehirdetés hatókörén kívül élő, nem keresztény emberhez, magánkinyilatkoztatásokat, (főképp a halál órájában bekövetkező) rendkívüli megvilágosodásokat és más efféléket tételeztek fel. De ha eltekintünk is attól, hogy ezek önkényes és valószínűtlen hipotézisek, amelyekkel kapcsolatban nem láthatjuk be, miért csak rendkívüli, különleges esetekben alkalmazzák őket, a kereszténység alapsajátosságának és az ember lényegének is ellentmondanak ezek a „megoldások", lévén az ember legszemélyesebb élettörténetében is társadalmi lény, akinek a legbenső döntései nem valami eleve elkülönített lelki világban következnek be, hanem a konkrét társadalmi és történelmi élet közvetíti őket.

Ezenkívül az üdvtörténelem teológiája – ha komolyan veszi Isten egyetemes üdvözítő akaratát és szem előtt tartja az „Ádám" és az ószövetségi, mózesi kinyilatkoztatás közötti hatalmas időbeli távolságot – nem foghatja fel úgy a két pont között eltelt egész időtartamot (amin a II. vatikáni zsinat „Dei verbum" kezdetű konstitúciójának 3. pontja is túl gyorsan átsiklik), mintha az teljesen híján lett volna minden isteni kinyilat-

koztatásnak. E kinyilatkoztatást azonban nem lehet teljesen elválasztani a konkrét vallások történetétől. Ha ugyanis elvonatkoztatunk mindezektől, akkor egyszerűen nem lehet már megmondani, hogy hol található még meg a világban Isten üdvösség- és kinyilatkoztatástörténelmével. Ha az „őskinyilatkoztatás" hagyományának feltételezésével kívánják áthidalni ezt a szakadékot, akkor még egyszer meg kell ismételnünk, hogy nagyon bizonytalan ez a feltételezés, tekintettel az emberi történelem roppant hosszúságára, és hogy e hagyományt — amelynek el kell jutnia az egyes emberekhez — konkrétan ismét csak a történeti és társadalmilag megszervezett vallások hordozhatják. Ezek tudatosítják és tartják ébren az embernek azt a lehetőségét és kötelességét, hogy kapcsolatra lépjen a létezés — őt felszólító — titkával, bárhogyan értelmezzék is az egyes vallások a létezésnek ezt az őstitkát, és bárhogyan konkretizálják is — vagy torzítsák el esetleg — az embernek ezt a vonatkozását.

De ha nem vitathatjuk Istennek az „eredendő bűn" ellenére, a bukás után is meglevő egyetemes és hatékony üdvözítő akaratát, valamint a kinyilatkoztatásba vett üdvözítő hitnek ezzel együtt adott általános lehetőségét, ha elfogadjuk, hogy legalább ebben a közbülső szakaszban pozitív szerepük volt az üdvösség szempontjából a kereszténység előtti vallásoknak, akkor érthetetlen, miért kellene vagy lehetne eleve és elvileg tagadni a nem keresztény vallások (legalább részlegesen) pozitív hatását azokra az emberekre, akiket még nem ért el közvetlenül kötelező érvénnyel a keresztény üzenet. Itt nem kell tárgyalnunk azt, hogy konkrétan milyen módon segítheti elő egy nem keresztény vallás pozitívan az igazi kinyilatkoztatásba vetett hit lehetőségét.

A kérdésfelvetés

E két előfeltételezés után most rátérünk voltaképpeni kérdésünkre: hogyan gondolható el a keresztény dogmatika szerint, tehát a kérdés *a posteriori* tárgyalását megelőzően, hogy Jézus Krisztus jelen van és hatást fejt ki a nem keresztény vallásokban? Fejtegetéseink során — ezt mindjárt le kell szögeznünk — mindenekelőtt és közvetlenül erre a kérdésre keressük a választ: miképpen van jelen és fejt ki hatást Jézus Krisztus az egyes nem keresztény ember hitében? Bármennyire sajnálatos is, bevezető megjegyzéseinkhez híven nem beszélhetünk itt arról, ami ezen túl van, nevezetesen a nem keresztény vallásokról mint társadalmi és intézményes valóságokról. Az már a vallástörténeti és *a posteriori*

módszerrel dolgozó teológusra tartozik, amit esetleg el lehet mondani arról a kérdésről, hogy másképp van-e jelen Krisztus a nem keresztény vallásokban, mint a nem keresztény ember hitében.

Krisztus jelenléte a Szentlélekben

Ha elfogadjuk a fenti előfeltételezéseket és megszorításokat, akkor Krisztus *Lelke* által van jelen és fejt ki hatást a nem keresztény hivőben (és így a nem keresztény vallásokban is). Ez a tétel nyilvánvaló dogmatikai igazság. Ha nem kereszténynek lehet üdvözítő hitük, és ha remélhetjük, hogy ez a hit csakugyan jelen is van a nem keresztények nagy részénél, akkor nyilvánvalóan a Lélek természetfeletti kegyelme által lehetséges és azon alapul ez a hit. És ez az a Lélek, aki az Atyától és a Fiútól származik, tehát az örök Logosz Lelke, akit tehát legalább ebben az értelemben Krisztus Lelkének, azaz az emberré lett isteni Ige Lelkének nevezhetünk és kell is neveznünk.

Ám ez a nyilvánvaló dogmatikai igazság semmi esetre sem meríti ki az imént megfogalmazott tétel értelmét, és nem is igazolja igazán. A voltaképpeni kérdés ugyanis éppen az, hogy *Jézus* Krisztus Lelkének nevezhetjük-e a Szentlélek természetfeletti kegyelmét, amely a meg nem kereszteltekben működik, hitet és megigazulást eredményezve, és ha igen, akkor mit jelent ez voltaképpen. Erre a kérdésre kétségtelenül igenlő választ ad még az iskolás katolikus dogmatika is, és ezt azzal a magyarázattal próbálja megokolni, hogy a hitet lehetővé tevő és igazoló Lélek mindenütt és mindenkor *intuitu meritorum Christi* – azaz Krisztus érdemeire való tekintettel – adatik meg, és ezért joggal nevezhető *Jézus* Krisztus Lelkének. Ez a magyarázat kétségtelenül helytálló, (legalább bizonyos mértékben) érthetőnek is tekinthető, és ezért további meggondolásaink kiindulópontjául szolgálhat.

De ez a magyarázat semmi esetre sem ad választ minden kérdésre, ami itt felvethető. Először is, ez a tétel nem magyarázza meg oly világosan és érthetően, mint ahogyan első pillantásra gondoljuk, hogy miféle összefüggés van egyrészt a Lélek mindenütt és mindig jelenlevő kegyelme, másrészt a kereszt eseménye között, amely a térnek és az időnek egy bizonyos pontjához van kötve. Vajon csak az üdvtörténelemhez képest transzcendens Isten tudásában és akaratában áll fenn e két valóság kapcsolata, úgyhogy *maguk e valóságok* nincsenek *valóban* kapcsolatban? Felfogható-e a kereszt eseménye olyan eseményként, amely „fizikailag"

vagy „morálisan" úgy „befolyásolja" Istent, hogy ennek a – bizonyos értelemben a világból származó és Istenhez eljutó (de előre ismert) – hatásnak az alapján Isten már eleve kiárasztja a világra a Lélek kegyelmét? De ha szó szerinti értelemben nem mondhatjuk ezt, mivel Isten szuverén, „befolyásolhatatlan", „megváltoztathatatlan" és semmire rá nem vehető, akkor mit jelent az, hogy Jézus Krisztus érdemei miatt adja nekünk a Szentlelket, hogy Jézus az érdemi és erkölcsi oka a Léleknek?

Ha valaki azt mondja, hogy a kérdéses kijelentés nem úgy kapcsolja össze Jézus szenvedését Istennel, mint Isten cselekvésének az indítékát, hanem inkább a Lélek kegyelmével kapcsolja össze – mint ahogyan például a kérőimáról azt kell mondanunk, hogy a kérés nem oka annak az isteni döntésnek, hogy meghallgatja az imát, hanem annak a valóságnak az erkölcsi oka, amit Isten az imádság meghallgatása által kíván nekünk adni (mégpedig azért, mert Isten úgy határozott, hogy összekapcsolja a kettőt) –, akkor a kérdés az, hogy egyáltalán mit jelenthet az erkölcsi ok, annál is inkább, mivel ez a világon belüli morális ok, amely nem „gyakorolhat hatást" magára Istenre, időben sokkal később jelenik meg, mint a következménye. Hivatkozhatunk arra is, hogy a kérőimádság esetében aligha jutna eszébe bárkinek, hogy olyasmiért folyamodjék Istenhez, amely korábban már megvolt a világon, márpedig ennek is van értelme, ha az *intuitu meritorum* közönséges értelmezése helytálló. Tetézi ezeket a nehézségeket még az is, hogy Isten szabad üdvözítő akaratát a megtestesülés és Krisztus keresztje *a priori* okának tekinthetjük és kell is tekintenünk, olyan oknak, ami semmitől sem függ Istenen kívül. Következésképpen emiatt sem könnyű belátni, hogy hogyan lehet Krisztus keresztje Isten más emberekre irányuló üdvözítő akaratának az oka, ha Isten üdvözítő akarata megelőzi Krisztus keresztjét, amelynek oka és nem okozata. Ekkor pedig Isten üdvözítő akarata nem fogható fel másképp, csakis mindenkire vonatkozó üdvözítő akaratként, mert nem volna értelme annak, ha egyedül csak Krisztusra vonatkoznék. Ez ellentmondana annak a ténynek is, hogy Isten üdvözítő akarata Jézus Krisztust eleve a világ Megváltójának szánta.

Csak akkor jutunk ki az ilyen és más hasonló (itt nem említett) nehézségekből, ha azt mondjuk, hogy a megtestesülés és a kereszt (skolasztikus terminológiával) a világnak szánt egyetemes isteni önközlés (amit Szentléleknek nevezünk) „cél-oka", amely önközlés adva van Isten üdvözítő akaratával és Istenen kívül semmi más oka nincs. *Ebben* az értelemben csakugyan a megtestesülés és a kereszt az oka mindig és mindenütt a világon a Szentlélek közlésének, miként a jelen fejezet 6. szakaszában

már említettük. Mivel ez a Lélek mindig és mindenütt a kinyilatkoztatás- és üdvösségtörténelem entelecheiája (kezdettől fogva adott belső célja), közlése és elfogadása pedig lényegénél fogva sohasem csupán az ember elvont transzcendentalitásában, hanem mindig történelmi közvetítés által történik, ezért e közlés eleve egy olyan történelmi esemény felé tart, amelyben visszafordíthatatlanná lesz mind a közlés, mind a közlés elfogadása, annak ellenére, hogy mindkettő szabad tett, és történelmileg is megfoghatókká lesznek ebben az eszkatologikus győzelmükben. De éppen ez történik abban, amit az isteni Ige megtestesülésének, keresztjének és feltámadásának nevezünk.

Mivel a Lélek egyetemes működése eleve történelmi közvetítésének csúcspontjára irányul, más szóval: mivel a Krisztus-esemény a cél-oka a Lélek közlésének, amiben a világ részesül, ezért kijelenthetjük, hogy ez a Lélek eleve és mindenütt *Jézus* Krisztusnak, az emberré lett isteni Logosznak a Lelke. A világgal közölt Léleknek benső kapcsolata van Jézus Krisztussal, mégpedig önmagában véve, és nem csupán Isten elgondolásában, amely a világhoz képest transzcendens volna, hozzá magához képest pedig külsőleges. Jézus Krisztus „oka" a Léleknek, habár ugyanígy fennáll a fordított vonatkozás is, mint ahogy mindig kölcsönösen feltételezi egymást a ható ok és a cél-ok. Mivel a megtestesülés és a kereszt ható oka, tehát a Lélek, belső entelecheia gyanánt eleve magában hordja célját, és mivel csak a megtestesülésben és a kereszt eseményében valósítja meg saját lényegét (a világgal közölt lényegként), ezért a Lélek eleve Jézus Krisztus Lelke. Mivel pedig mindig és mindenütt ez a Lélek az, amin a megigazulást adó hit alapul, ezért e hit mindig és mindenütt Jézus Krisztus Lelkében realizálódik. Lelke által Ő van jelen és Ő működik mindenkinek a hitében.

Az abszolút Üdvözítőre irányuló valamennyi hit kereső „memóriája"

Jézus Krisztus mindig és mindenütt jelen van a megigazulttá tevő hitben, mert e hit mindig és mindenütt az abszolút Üdvözítő kereső *memóriája* (visszaemlékezve való keresése), az abszolút Üdvözítő pedig *per definitionem* az Istenember, aki a halál és a feltámadás által jut el a beteljesülésre. Nem fogjuk kifejteni ezt a tételt még egyszer minden részletében, mert *itt* túl messzire vezetne ez. Így nem indokoljuk tovább, hogy a történelmi Üdvözítő – aki visszafordíthatatlanná és nyilvánvalóvá teszi Istennek a világhoz forduló szeretetét – szükségképpen az emberré

lett isteni Logosz, aki földi valóságában a halál és a feltámadás által jut el a beteljesülésre. Nem fejtjük ki első és második tételünk kapcsolatát sem. A kettő természetesen szorosan összefügg egymással; de ezzel itt nem foglalkozhatunk bővebben.

Megfontolásaink témája szempontjából csupán azt kell valamelyest megmagyaráznunk: mit jelent az a tétel, hogy minden hit kereső *memóriája* (vagy visszaemlékező keresése) – bárhol valósuljon is meg ez a hit – az abszolút Üdvözítőre irányul. Nem foglalkozunk itt azzal a kérdéssel, hogy milyen mértékben kell kifejtettnek lennie e kereső *memóriának* vagy milyen mértékben lehet csupán hallgatólagos (egyébként ezt a kérdést is tovább kellene bontanunk aszerint, hogy egyéni vagy kollektív tudatról és hitről van-e szó). Amikor *memóriáról* beszélünk, az a benyomása támadhat valakinek, hogy e fogalom eleve ellentmond a *memória* ama tulajdonságának, amit feltételezünk róla azzal, hogy kereső *memóriának* nevezzük. Köznapi jelentése szerint a *memória* szó mindig csak olyasmire vonatkozik, amit már megtaláltunk a múltban, nem pedig olyasmire, ami általában véve vagy valakinek a számára még hátra van, amit még meg kell találni, tehát amit még keresni és kutatni kell. Ha viszont Platón visszaemlékezés-elméletére vagy Szent Ágoston *memória*-tanára gondolunk (amit itt nem fejthetünk ki), rögtön láthatjuk, hogy a dolog nem ilyen egyszerű. Végső soron erre utal a transzcendentalitás és a történelem viszonyának, valamint az *a priori* és az *a posteriori* megismerés viszonyának egész problematikája. Amivel szembetalálkozik valaki a történelemben, arra csak akkor találhat rá és csak akkor tarthatja meg, ha rátaláló és megtartó szubjektivitásában adva van a dolog várásának, keresésének, remélésének *a priori* elve. De az egész nyugati szellemtörténeten végigkísérhető hagyománynak a szellemében nevezhetjük ezt az elvet *memóriának*. Ezt a *memóriát* nem tekinthetjük a puszta befogadás képességének, amely mindent és akármit befogad, nem tekinthetjük egyszerűen üres térnek, ahová a maga esetlegességében válogatás nélkül és önkényesen mindent behord a történelem, ami csak történik benne. Magának a *memóriának* is *a priori* törvényszerűségei vannak, amelyek természetesen nem mondják meg előre azt, ami a történelemben szabadon és váratlanul következik be, de csakis ezek teszik lehetővé, hogy magában ebben a történelemben észleljünk és megkülönböztessünk eseményeket, és kijelöljük meghatározott helyüket. A *memória* a történelmi tapasztalatnak mint történelmi tapasztalatnak az *a priori* lehetősége (szembeállítva a természettudományokban alkalmazott *a posteriori* megismerés *a priori* lehetőségi feltételeivel).

Itt természetesen csak jelezhetjük ezt az általános *memória*-tant. Számunkra most csupán ennyi a lényeges: a *memória* előlegezése az abszolút Üdvözítőnek is (illetve főképpen ennek vág elébe), vagyis az abszolút Üdvözítő keresése és figyelése a történelemben. Ez az előlegezés vagy előrelátás formális, tehát nem mondja meg előre a történelem konkrét menetét, hanem elszenvedi azt és befogadja annak tapasztalatát. Az ember mint szellem és szabadság mindig tapasztalja transzcendentalitásában, hogy rá van irányítva a felfoghatatlan titokra, akit Istennek nevezünk. Az ember reméli – habár erre a reményre magától nem formálhat jogot –, hogy ez a ráirányítottság – amelyet a természetfeletti kegyelem alapoz meg, tesz szabaddá és gyökeressé – oly mélyreható, hogy Isten közvetlen önközlésében eljut a beteljesülésre. Ám a kegyelem által elmélyített emberi transzcendentalitás legalábbis kezdetlegesen mindig reflektált, szabad elfogadását vagy elutasítását a történelmi tapasztalat közvetíti, az ember mindig ennek tartalmain keresztül ébred saját transzcendentalitásának tudatára. Ennek a történelmi tapasztalatnak – amely saját kegyelemszerűen fölemelt transzcendentalitásához közvetíti az embert – kétségtelenül a legkülönbözőbb tartalmai lehetnek; még az sem szükséges, hogy mindig és mindenütt vallási tárgyú legyen, feltéve, hogy az embert mint olyan lényt közvetíti önmagához, aki szabadon rendelkezik önmagával egyetlen teljességében. Történelemként azonban – amely nem pusztán térben és időben egymás mellett levő dolgok alaktalan tömege – olyan szerkezete van ennek a tapasztalatnak, hogy egyes mozzanatainak más és más a helyük térben és időben, és nem ugyanaz a jelentősége mindegyiknek. Ennek a *memóriának* a lényegéhez tartozik e szerkezet keresése és előre látása. Mivel a történelem a szabadság történelme, a szabadság pedig nem az a képesség, hogy önkényesen mindig valami mást tegyünk, hanem a végérvényes döntés képessége, ezért a történelem szerkezetéhez – ahogyan azt a *memória* előre látja és reménykedve várja – hozzátartoznak azok a döntések, amelyek révén a történelem részben vagy egészen kiemelkedik az egyformán érvényes lehetőségek nyitott sokféleségéből és olyan eredményre jut, amelynek a szabadság műveként végérvényes jelentősége van.

Ha feltételezzük, hogy a még le nem zárult történelemben történelmileg megjelenhet és kézzelfoghatóvá válhat valami, aminek a történelemben kell létrejönnie és ami végérvényes jelentőségű az egész történelem szempontjából, és ez a valami nem az egész történelem tiszta megszűnésel, akkor mondhatjuk, hogy a kegyelemszerűen felemelt emberi transzcendentalitás reménykedve és előzetesen sejtve azt az eseményt keresi a

történelemben, amelyben megtörténik és kézzelfoghatóvá lesz az egész történelem üdvös kimenetelét biztosító szabad döntés, amely Isten szabadságának és az ember szabadságának közös műve és amely az egész emberiség történelmére vonatkozik. Ez az esemény viszont, amelyet vár és keres a *memória*, éppen az, amit abszolút Üdvözítőnek nevezünk; Őt látja előre a minden hitben jelenlevő *memória*.

A konkrét vallástörténet kérdése

Az már természetesen újabb kérdés – amelyet azonban végső soron csak a vallástörténet válaszolhat meg *a posteriori* módon –, hogy egyáltalán kimutatható-e a mitológiában és a történelemben, hogy a hit memóriája előre látja az abszolút Üdvözítőt, és ha igen, milyen mértékben. Amint említettük már, ezen a ponton a dogmatikus át kell hogy engedje a kérdést a vallástörténésznek, és rá kell hogy bízza a vallástörténelem keresztény értelmezését. A dogmatika szempontjából végső soron másodlagos kérdés, hogy mítoszokban tárgyiasul-e az Üdvözítő várása és keresése, vagy történeti alakokra vetítik rá, akikben felismerik egy ilyen üdvözítő jellemvonásait, akár ideiglenes, akár végleges értelemben. Előfeltételei nyomán csak annyit mondhat a dogmatikus, hogy szabatosan és szeretettel szemügyre kell vennünk a vallástörténetet, és meg kell néznünk, találhatunk-e egyáltalán és hogyan találhatunk benne ilyen üdvözítő egyéneket. Továbbá ki fogja jelenteni: dogmatikai szempontból semmi okunk sincs arra, hogy eleve kizárjuk ezeket a felfedezéseket vagy lekicsinylőleg úgy tekintsük őket, mint amelyeket csupán negatívan, a Jézusba mint eszkatologikus és felülmúlhatatlan Üdvözítőbe vetett hit ellentéteként lehet értékelni. A vallástörténetben szereplő üdvözítő egyéniségeket felfoghatjuk annak a ténynek a jeleként is, hogy az ember – akit mindig és mindenütt a kegyelem mozgat – keresi és előlegezi azt az eseményt, amelyben abszolút reménye történelmileg visszavonhatatlanná és nyilvánvalóvá lesz.

HETEDIK FEJEZET

A KERESZTÉNYSÉG MINT EGYHÁZ

1. Bevezetés

A vallás szükségképpen intézményesen közvetített volta és annak sajátossága a kereszténységben

Jézus Krisztus már feltámadása előtt is az „üdvösség abszolút közvetítőjének", Isten országa eljövetelének, az üdvtörténelem eszkatologikus csúcspontjának tekintette magát. Krisztus maradandóan jelen van a történelemben azoknak a közössége által, akik hisznek benne és hitvallásukban határozottan elismerik Őt az üdvösség közvetítőjének; Krisztusnak ezt a jelenlétét nevezzük egyháznak. És ha már a Krisztus előtti korszakban is érvényesült Isten üdvözítő akarata és önközlése, és e korszak ennélfogva a reménység története volt — bár e reménység az ember szabadsága és az emberiség szabadsága miatt nyitott és kétértelmű jövőre irányult —, akkor a Krisztus utáni korszaknak még inkább jellemzője és meghatározója ama tény határozott tudása és megvallása, hogy ez a Jézus Krisztus a világ üdvössége, és hogy benne visszavonhatatlanul oda ígérte magát Isten a világnak. Következésképpen megmarad ugyan a remény — az ember annak ellenére sem mentesül szabadságának felelőssége alól, hogy Krisztusban közel jött hozzánk Isten országa —, de egészen más, „eszkatologikus" jelleget ölt, azért, mert Isten visszavonhatatlanul odaígérte magát a világnak. Ha viszont a Krisztus utáni korszak a „keresztény kor" — mégpedig a voltaképpeni hitvallás dimenziójában és abban a dimenzióban is, amelyben Isten üdvözítő önkifejezésének visszavonhatatlansága történelmileg és intézményesen kézzelfoghatóvá válik —, akkor ez a korszak az egyház kora.

Ha a létezés keresztény értelmezésének szemszögéből nézzük, akkor az egyház — azaz az abszolút Üdvözítő vallásának intézményesítése — az embernek mint Istenre irányuló lénynek a lényegét nézve nyilvánvalóan nem valami esetleges dolog. Ha a többi emberrel való személyes érintkezés nem csupán mellékes tulajdonsága az embernek, hanem teljes szélességében és mélységében meghatározza létezését, és ha az üdvösség az egész embert érinti, létezésének valamennyi dimenziójával együtt az

egész embert hozza kapcsolatba Istennel, ha tehát a vallás nem valami külön területe az emberi létezésnek, hanem felöleli az emberi létezés egészét Istenhez való viszonyában, akin minden alapul, aki mindent átfog és akire minden irányul, akkor ebből következik, hogy az emberek közötti kapcsolatok dimenziója is hozzátartozik a kereszténység vallásához. De az emberek közötti kapcsolatok dimenziója az ember lényegénél fogva nem lehet pusztán az érzelemnek, az ember és ember közötti tisztán szellemi-személyes viszonynak a dolga, hanem konkrét alakot is kell öltenie a társadalomban. Ha az üdvtörténelem mint az embernek szóló transzcendentális, isteni önközlés történelme olyan történelem, amely térben és időben tapasztalható, akkor már ebből is következik, hogy keresztény felfogás szerint a vallás csakis egyházi vallás lehet.

Ehhez járul még egy sajátosság, amely a mi korunk jellemzője, és az marad a jövőben is. A XVIII. századtól a XX. század első feléig úgy látszott, hogy megvalósítható a vallás az ember személyes benső magánéletében, mindennemű közösségi megnyilvánulás nélkül is. A vallást megpróbálták ott átélni az emberek, ahová konkrét társadalmi és történelmi létezésük viszontagságai elől visszahúzódhattak. Ha viszont napjainkban egyre inkább közeledünk az egyetlen világtörténelem egységéhez, ha az emberi társadalom a közösségek mind szorosabb összefonódása felé halad, és ha azt látjuk, hogy az ember nem találhat rá személyiségére, egyszeriségére, ha úgy keresi, hogy mereven szembeállítja társadalmiságával, hanem csak a társadalmiságán *belül* és annak szolgálatában találhatja meg; ha az istenszeretet és az emberszeretet kölcsönösen feltételezi egymást és ezért a felebaráti szeretet nem csupán az Istenhez való helyes viszonyunk másodlagos erkölcsi következménye; ha ráadásul a felebaráti szeretet nem lehet pusztán személyes kapcsolat egy másik egyénnel, hanem társadalmi és politikai dimenziója is van, és hozzátartozik a felelősség azokért a társadalmi viszonyokért, amelyeken belül a felebaráti szeretetet gyakorolhatjuk vagy nem gyakorolhatjuk, akkor mindebből az is következik, hogy alapjában véve kései burzsoá álláspont volna azt gondolni, hogy a vallásnak lényegében semmi köze sincs a társadalomhoz és az egyházhoz. Napjainkban egészen új módon és ellenállhatatlanul tudatosul bennünk az a felismerés, hogy az ember társadalmi lény, aki csak akkor létezhet, ha az emberi létezés valamennyi dimenziójában társadalmi kapcsolatban áll másokkal. És ebből még világosabban megérthetjük, hogy a keresztény vallás egyházi vallás.

Nem az egyházról szóló tanítás a kereszténység központi igazsága

Másrészt viszont ugyanolyan világosan kell látnunk azt is, hogy a kereszténység végső igazságának magja nem az egyházról, az egyház társadalmi felépítéséről szóló tanítás. A XIX. század individualizmusának ellenhatásaként létrejött és napjainkban is elevenen hat egy olyan harcias egyháztudat, amely az egyházi jelleget akarta megtenni minden megszorítás nélkül a kereszténység legjellemzőbb és leglényegesebb sajátosságának. A XX. század kezdetén például az *Action française* tagjainak az volt a jelszavuk, hogy ha valaki katolikus, attól még távolról sem keresztény. Ha ezzel azt akarták mondani, hogy a római katolicizmus sajátos megkülönböztető jegye ez a harcos egyháziasság, amihez képest fölöttébb gyanúsak a kereszténység olyan realitásai, mint a hegyi beszéd, a szeretet és a szellem szabadsága, akkor ez rendkívül világosan mutatja, mekkora veszélyt rejt magában a mi hagyományos egyháztudatunk.

Az ökumenizmusról szóló határozatában a II. vatikáni zsinat kimondta (*Unitatis redintegratio* 11), hogy a „katolikus tanításhoz tartozó igazságoknak hierarchiájuk, vagyis rangsoruk van". Ha ezt tekintetbe vesszük, akkor még egy ortodox, egyértelműen katolikus kereszténynél sem az ekkléziológia és az egyháztudat alkotja keresztény voltának alapját és fundamentumát. A keresztény ember életében a legfontosabb Jézus Krisztus, a hit, a szeretet, a bizalom, a ráhagyatkozás a létezés sötétségére egészen Isten felfoghatatlanságáig bízva és remélve Jézus Krisztusban, akit megfeszítettek és aki feltámadott. Ha nem tudna eljutni ezekhez a leglényegesebb valóságokhoz, ha nem tudná ténylegesen megvalósítani ezeket létezésének legbensejében, akkor alapjában véve csak üres látszat és megtévesztő külsőség volna egyháztagsága és az az érzése, hogy hozzátartozik a konkrét egyházhoz.

Az igaz egyház nehéz kérdése

A különböző keresztény felekezetek teológiájából ismeretes, a dogmatörténetből pedig világosan kivehető, hogy az egyház kérdése – nevezetesen az a kérdés, hogy melyik a valóban Krisztus által alapított és az ő szándékának megfelelő egyház – az egyik legnehezebb és az ökumenikus teológiában is legvitatottabb kérdés. Az egyházról szóló fejtegetéseink során itt érkezünk el ahhoz a ponthoz, ahol nyíltan meg kell mondanunk, *melyik* egyházra gondolunk, és azt is meg kell mondanunk, miért

hisszük, hogy a mi konkrét egyházunk Jézus Krisztusnak *az* egyháza. Ez a kérdés azonban rendkívül nehéz, mind biblikus-teológiai, mind pedig történeti szempontból. Szó sem lehet róla, hogy történetileg pontos válaszokat adjunk mindazokra a történelmi kérdésekre, amelyek az egyház eredetével, az egyház felépítésének fejlődésével, valamint az egyháztörténelem folyamán bekövetkezett szakadások megítélésével kapcsolatosak.

Nyilvánvaló, hogy amit a tartalomra való tekintet nélkül el kell mondanunk az egyház lényegéről, annak nagy részével egyet fognak érteni a nem katolikus keresztények is, és úgy találják, hogy hozzá tartozik az ő egyházfelfogásukhoz is. Vannak azonban olyan formális és tartalmi állítások is az egyházról, amelyek a katolikus teológia szerint csak a katolikus egyházra alkalmazhatók, és amelyek — ugyancsak e teológia szerint — mégis a Krisztus szándékának megfelelő egyház lényegéhez tartoznak. E tényeket és kijelentéseket pedig az ökumenikus teológiának kell igazolnia. Elvileg elvégezhetnénk ezt az igazolást a szóban forgó kérdések közvetlen, tartalmi vizsgálata útján. Ekkor például tisztázni kellene szabatos exegetikai kutatás segítségével, hogy mit mond voltaképpen Máté evangéliumának 16. fejezete a „péteri hivatalról", milyen mértékben akart ezzel a történeti Jézus állandó intézményt létesíteni híveinek közösségében, és az apostoli utódláson alapuló püspöki hivatal miért tartozik a Krisztus által ténylegesen akart egyház lényegi intézményes jegyei közé. Azután meg kellene mutatni, hogyan fejlődött tovább az egyházban ez a „péteri hivatal", hogy e hivatal hű maradt eredeti lényegéhez, hogy e hivatal lényegének és hatáskörének későbbi értelmezése megfelel az eredeti, kezdeti felfogásnak, habár az egyháztörténelem és a dogmatörténet folyamán olyan fejlődésen ment keresztül, hogy a kezdeti és a mai egyház azonossága sokszor nem ismerhető fel egykönnyen.

De itt, a reflexió első szintjén szó sem lehet róla, hogy elvégezzük a római katolikus egyház egyes intézményes jegyeinek közvetlen tartalmi vizsgálatát. Ehelyett közvetett módszerrel próbálkozunk, amely jobban meg is felel a reflexió első szintjének és a kereszténység fogalmába való bevezetésnek. Ez a módszer nem egyéb, mint egy katolikus keresztény reflexiója egyháztagságára. Vallási helyzetéből kiindulva arra a kérdésre kíván választ adni, hogy miért hiszi és miért van meggyőződve arról, hogy valóban Jézus Krisztussal találkozik egyházában, és hogy miért nincs semmi oka arra, hogy feladja vagy megkérdőjelezze egyháztagságát, amelyet saját léthelyzeteként örökölt.

2. Az egyház mint Jézus Krisztus alapítása

A kérdésfelvetés

Anélkül, hogy megfeledkeznénk az imént említett módszertani elvekről vagy hagynánk őket háttérbe szorulni, arról fogunk röviden beszélni ebben a szakaszban, hogy miért és milyen mértékben alapította az egyházat a történelmi, feltámadott Jézus (itt egyelőre a különböző keresztény egyházakat és felekezeteket megelőző értelemben beszélünk az egyházról). Legalább röviden megvizsgáljuk az összefüggést Jézus Krisztus és az egyház között. A XIX. és a XX. század folyamán gyakran és nagyon gyorsan változott maga az a valóságmező is, amelyben a kérdés felvetődött. Ma már csak elvétve akad valamennyi keresztény felekezet komoly teológusai között olyan, aki azon a véleményen volna, hogy csupán elvont értelemben vett lelki közösség az egyház, a Jézus üzenetében hívőké, mely üzenet azonban semmit sem mond az egyházról. Hiszen különben fel sem merülhetne az ökumenizmus kérdése, tehát az, hogy hogyan valósítható meg a mai keresztények között az egyháznak vagy az egyházaknak az egysége. Mert különben azt kellene mondanunk, hogy mindenütt kereszténység van, ahol hisznek Jézus Krisztus megbocsátó üzenetében, amely magát Istent ígéri oda nekünk. Ilyenformán új egyetértés alakult ki ma arra vonatkozóan, hogy maga Krisztus miatt létezik vagy kell hogy létezzék egyház mint reális történelmi közösség.

Ezzel természetesen még nem küszöböltük ki az ökumenikus teológia voltaképpeni vitás kérdéseit. Továbbra is megmarad, sőt, még élesebben vetődik fel az a kérdés, hogy maga a történeti Jézus akart-e és alapított-e látható, szervezett, egyetemes egyházat. Továbbá még az is kérdéses, hogy Izraelnek szóló eszkatologikus üzenete értelmében egyáltalán alapíthatott-e egyházat mint maradandó intézményt. Ha feltételezzük, hogy csupán a legutolsó prófétának tartotta magát, aki végső figyelmeztetést intéz népéhez, mielőtt itt és most, az ő korában bekövetkeznék Isten országának eljövetele, mielőtt eljönne maga Isten ítélettel és kegyelemmel (vagy helyesebben: kegyelem által), ha tehát Jézus Isten közeli uralmának – mégpedig *időben* közeli uralmának – várására alapozta egész üzenetét, és egyáltalán nem volt tudomása olyan időtartamról, amelyet közbülső időszakként foghatott volna fel, akkor Jézus igehirdetésének látóhatárában természetesen szó sem lehet egyházalapításról.

Ámde valamennyi keresztény felekezet ekkléziológiája – többé-kevésbé egyöntetűen – elismeri napjainkban, hogy kevéssel húsvét után történt

valami, amit az egyház alapításának nevezhetünk; arról viszont megoszlanak a vélemények, hogy milyen volt az egyház akkori, őskeresztény önfelfogása, mennyire volt egységes, és hogyan hatolt be a pogány világba. Nagy nézeteltérések vannak az egyház konkrét felépítését illetően – mivel ez közvetlenül érinti az ekkléziológia vitás kérdéseit – és arra vonatkozólag, hogy mennyire vezethető ez vissza Jézusra: így például vitatott Péter primátusa, a tizenkettő rangja és az apostoli utódlás abban az értelemben, hogy vajon a tizenkét apostol testületének, illetve a péteri hivatalnak Krisztus által alapított intézménye folytatódik-e tovább a püspökök kollégiumában, illetve a római pápa hivatalában, vagy pedig jogtalanul hivatkoznak itt egy olyan közösségre, amelynek szerkezetét maga Jézus szabta meg.

A nem katolikus teológiában még az is növeli a vélemények sokféleségét, hogy némelyek kétségbe vonják, hogy egyáltalán volt-e *közös* egyháztudatuk a húsvét utáni újszövetségi korban a magukat kereszténynek nevező közösségeknek. Azt vallják, hogy már az újszövetségi korban is különböző egyházfelfogások és különböző felépítésű egyházak voltak. Szerintük azért nem egyeztethető össze a történeti tényekkel az az állítás, hogy egy bizonyos közösség *a* Krisztus által akart egyház, és hogy egyedül ez isteni jogú *(iuris divini)*.

Jézus „egyházalapítói" működésének előfeltételei

Ha most először is meggondoljuk, milyen előfeltevések kellenek, hogy egyáltalán elgondolható legyen valami a történeti Jézus látóhatárán belül, amit egyházalapításnak nevezhetünk, akkor mindenekelőtt le kell szögeznünk: Jézus nem általános vallási eszméket képviselt, amelyek – bármennyire eredeti és megnyerő módon adta is elő őket – alapjában véve és önmagukban mindig és mindenütt elgondolhatók és érthetők lettek volna, hanem Izraelnek szóló eszkatologikus üzenetet hirdetett. Egy történelmi eseményt hirdetett, amely csak most és csak általa van jelen, azért, mert Ő jelen van. Azt állítja, hogy Őbenne, az ő személyében vadonatúj, gyökeres követelményeket támasztó módon érkezett el most a *baszileia*, Isten országa. A *baszileiához* nyilvánvalóan hozzátartozik egy nép – Isten népe, az üdvösség népe –, amely a *baszileiát* alkotja, hiszen a *baszileia* esemény, amelyet Isten üdvözítő akarata éppen azáltal hoz létre, hogy összegyűjti a hívők népét. És ennek megfelelően látjuk is, hogy Jézus követőket gyűjt maga köré azokból, akik – igaz pásztor híján – Izrael házának elveszett juhai voltak és várták az üdvösséget.

De ellentétben a kor más vallási csoportosulásaival (például a farizeusokkal, az esszénusokkal stb.), Jézus mindenkinek felajánlja az üdvösséget, még a bűnösöknek is, feltéve, hogy elfogadják az evangéliumot, a jó hírt Isten országának eljöveletéről, és teljesítik erkölcsi követelményeit. Ennek kiemelése lényeges, mert ebből látszik, hogy Jézus voltaképpen nem külön csoportot, nem valamiféle szerzetesrendet akart alapítani a zsidó zsinagógán belül, nem a szent maradék szervezetét kívánta létrehozni. Valóban *mindenkit* akart hívni. Ezzel viszont máris adva van az a helyzet, hogy vagy maga Izrael – Jézus üzenetének közvetlen címzettje – alakul át a maga egészében vallási intézményként Krisztus követőinek közösségévé, amely a *baszileiát* megtestesíti, vagy pedig nem Izraelen belül, hanem rajta kívül kell Jézusnak megalapítania azoknak a közösségét, akik hisznek benne és követik Őt. Így tehát az a tény, hogy a zsidó nép nagy része elutasította Jézus üzenetét, ahhoz a kérdéshez vezet, hogy hogyan valósítja meg Isten az üdvösség tervét a zsidók hitetlensége ellenére. Világosan látnunk kell itt, hogy Jézus tapasztalatilag is felfogja halálának szükségszerűségét, és tanítványainak is kinyilvánítja, legalábbis annyira, amennyire meg van győződve arról, hogy halála nem megcáfolja, hanem éppenséggel végérvényesen beteljesíti Isten országának diadalmas közelségét, amit ünnepélyesen kihirdetett. Engesztelő halála egy új, Istentől létesített kegyelmi rendnek, egy új szövetségnek lesz az alapja. Jézus úgy látja, hogy bizonyos idő telik el halála és Isten beteljesedett országának eljövetele között. Ez nem csupán a várakozás ideje, hanem Isten népének – mely immár új alapokon áll – összegyűjtésére és előkészítésére is szolgál. Csak akkor vonhatja kétségbe valaki, hogy Jézusban megvannak ezek az előfeltételek, ha tagadja, hogy Jézusnak világos célja volt és ésszerűen cselekedett haláláig, beleértve halálát is. Isten új népe jön létre általa; Ő gyűjti össze, szembe kell tehát néznie azzal a kérdéssel, hogy mi történik majd ezzel a kíséretében összegyűlt közösséggel, ha Izrael népe elutasítja azt az ajánlatot, hogy csatlakozzék Istennek ehhez az új népéhez és az alapja legyen.

A tétel és problémái

Jézus „alapította" egyházát. Ez a keresztény egyházak közös meggyőződése, ha egyelőre eltekintünk attól a kérdéstől, hogy mit jelent az „alapítás", és hogy a szónak a különböző keresztény egyházak teológiájában található értelmezései közül melyik a helyes. Bármilyen egyházi

kereszténységről legyen is szó, ennek mindig meggyőződése, hogy Jézustól származik, hogy nem öntörvényűen és nem saját magától teremt kapcsolatot Jézussal, hanem magától a Megfeszítettől és Feltámadottól származik ez a viszony, az Ő műve, nem elsősorban magának az egyháznak a tette, hanem Jézusé. Ha ez a meggyőződés helyes, akkor ezzel máris megkaptuk annak a tételnek az alapvető értelmét és igazolását, hogy az egyházat Jézus alapította. Ám ezzel nem tisztáztunk még mindent, sok kérdés így is nyitva marad, alaptételünkben pedig, amelyet megfogalmaztunk, homályos magának az „alapításnak" a jelentése.

A megválaszolásra váró kérdések jól ismertek. Még egyszer: számolhatott-e Jézus, aki Isten közeli uralmát várta, az „egyház korával"? Előre láthatta-e és akarhatta-e határozottan, hogy tanítványainak szűkebb köre, a tizenkettő, lényegében azonos feladattal tovább folytatódjék abban, ami a későbbi egyházban a püspöki hivatal és a püspökök kollégiuma? Történeti szemszögből nézve állíthatja-e komolyan valaki, hogy már maga Jézus előre látta egy olyan közösség sajátos, jogi szervezetét, amely elfogadja és vallja az Ő üzenetét Isten országának közelségéről (és saját magáról), sőt, hogy előre láthatta az ilyen közösségek összességét? Történetileg nézve elgondolhatjuk-e, hogy maga Jézus akarta egyházának állandó, minden eljövendő korban megmaradó intézményévé tenni azt a megkülönböztetett rangot, amellyel Kéfát tüntette ki a tizenkettő közül?

Kísérlet a válaszra : elvi meggondolások

Ha nem akarunk ellentmondást nem tűrő igennel válaszolni az ilyen és hasonló kérdésekre (egyelőre eltekintve sok mindentől, amit később majd pozitívan kell elmondanunk az egyház jézusi alapításának történeti valószínűségéről), kiváltképpen ha látjuk, hogy mennyire cseppfolyós és képlékeny volt még húsvét után és az egész apostoli korban az egyház szervezete, és hogy mekkora homály takarja előlünk az egyes közösségek és az egész egyház társadalmi körvonalait, akkor ezen a ponton először is egy közvetett módszer kínálkozik annak a kérdésnek a megválaszolására, hogy alapított-e Jézus egyházat, és ha igen, akkor milyen értelemben. Ezért a következőket mondjuk:

a) Az egyház alapítása először is annak köszönhető, hogy Jézus az a személy, akit a hivők az abszolút Üdvözítőnek vallanak, akiben Isten történelmileg visszavonhatatlanul és történelmileg kézzelfoghatóan oda-

ígérte magát a világnak, továbbá annak, hogy Jézus nem volna az, aki, ha ez az ígéret, amit Isten Jézusban tett, nem volna *magánál az isteni ígéretnél fogva* maradandóan jelen a világban a Jézusba vetett, történelmileg kézzelfogható hitnek és e hit megvallásának az alakjában. A Jézusba vetett hit állandósága belső alkotóeleme ennek az isteni ígéretnek, amelyben Isten önmagát ígéri oda, és amely Jézusban lett visszavonhatatlanná. Ebben a pozitív – és nem kizáró – értelemben Jézus szükségszerűen és mindörökre feltámadt tanítványainak a hitében. Mivel ez a hit Jézus Krisztustól ered, ezért Jézustól ered ezeknek a hivőknek a közössége is. Ezért nem tekinthetjük a hitet és az egyházat merőben az emberek teljesen új és önhatalmú válaszának, amit a megfeszített és feltámadott Jézus eseményére adtak.

b) Semmiképpen sem tekinthetjük ezt a hitet olyan történésnek, amely egyes emberek személyes benső világában megy végbe. Ebben az esetben a hit nem lehetne annak az eseménynek a maradandó megőrzése, hogy Jézusban Isten történelmileg odaígérte magát a világnak. A hit nyilvános hitvallás, egy közösség hite kell hogy legyen. Ezért az egyház Jézustól származik, mert a hit mint Jézusnak nyilvános, közösségi megvallása Őtőle magától származik.

c) A hitnek – amely ebben az értelemben egyházat hoz létre – *történelme* kell hogy legyen, és ezért *történelme* kell hogy legyen az egyháznak is, mert van üdvösség*történelem*, mert a későbbi nemzedékek Jézusba vetett hite mindig függ az előző nemzedékétől, és nem teljesen újonnan jön létre ősnemzés által. De a hit és az egyház történelmisége – ami egyrészt igazi változást, másrészt állandó azonosságot jelent, mivel az igazi történelemhez mindkettő hozzátartozik – azt is magába foglalja, hogy e történelem minden későbbi korszaka, eredete következtében, maradandóan kötve van az előbbihez, még ha megváltoztatja is azt. Ez viszont azt jelenti, hogy a későbbi korszakra nem száll át egyszerűen az előző korszak történelmi kétértelműsége, azaz a történelmi döntések lehetőségeinek azonos köre. Hogy megmaradhasson egy történelmileg létező valóság folytonossága, önmagával való azonossága, ahhoz az kell, hogy azok a szabad döntések, amelyeket e történelmileg létező valóság fejlődésének korábbi szakaszában hoztak, visszavonhatatlan normái legyenek az eljövendő korszakoknak. Hogy ez egy bizonyos esetben így van-e vagy nem, hogy tehát felülvizsgálhatók-e ezek a döntések és felválthatók-e újakkal, az egyrészt attól függ, mennyire volt mély és abszolút a döntés a régebbi korban, másrészt attól, hogy a későbbi korszak – a történelmi valóság azonosságának megőrzése végett – mennyire marad hű az előző korszak

döntéséhez. Mindenesetre, ha valóban történelmileg, azaz egységében szemléljük egy történelmi valóság változását és azonosságát, és komolyan vesszük a történelem egyirányú voltát (ami azt jelenti, hogy szabad döntések következtében megszűnnek a korábbi lehetőségek), akkor beláthatjuk, hogy az egyháznak mint szabad történelmi valóságnak a fejlődésében sem lehetséges – és nem is kell hogy az legyen – mindaz még most is, ami egykor döntési lehetőségként adva volt (legalábbis valamilyen mai történeti megítélés szerint, ami természetesen kétséges is lehet). Hogy egy bizonyos korszakban született történelmi döntés – a történelmi folytonosság megőrzése végett – kötelező érvényű legyen későbbi korokra nézve, ahhoz csak annyit lehet komolyan kívánni, hogy ez a döntés az egyház eredetének igazi lehetőségein *belül* legyen, és ne mondjon ellent ennek az eredetnek. De nem állítható, hogy ez volt az egyetlen lehetséges döntés, és egyetlen lehetséges döntésként elő is írta az egyház eredete. Ha egy történelmi valóság – mely változásai közepette megőrzi folytonosságát – fejlődése során olyan igazi döntés születik, amely kötelező érvényű e valóság későbbi történelmére nézve, akkor e valóság eredete által igazolt, tőle származó és általa „megalapozott" döntésnek tekinthetjük ezt a döntést akkor is, ha az eredetet nézve nem szükségszerű ez a döntés.

A fenti elvek alkalmazása a Jézus és az egyház közötti folytonosság problémájára

Ha feltételezzük a fenti (éppen csak jelzett) elvek érvényesülését azoknál a történelmileg és szabadon létező valóságoknál, amelyek változásokon mennek keresztül és mégis megőrzik azonosságukat, és feltételezzük, hogy a Jézusban hivők közössége ilyen történelmileg és szabadon létező valóság, akkor az alábbi következtetéseket vonhatjuk le:

a) Ez a közösség akkor is Jézustól ered és ebben az értelemben akkor is Jézus alapításának műve, ha fejlődésének folyamán, történelmi döntések által, olyan struktúrákat alakít ki, amelyeket nagy számú igazi lehetőség közül választ ki (mely lehetőségek elvontan és önmagukban véve adva vannak) és amelyek mégis visszavonhatatlanok és kötelezőek a későbbi korokra. Ebből a távlatból nézve tekinthetjük ezeket a struktúrákat (például az egyház monarchikus-püspöki felépítését és az állandó „péteri hivatalt") isteni jogúaknak *(iuris divini)* és Jézustól származóknak, legalábbis abban az esetben, ha már az apostoli korban is megtalálhatók, mert akkor még nem zárult le a nyilvános kinyilatkoztatás történe-

te, miként az Újszövetség kánoni iratainak kialakulása is mutatja. Még akkor is megtehetjük ezt, ha e struktúrák nem vezethetők vissza Jézusnak valamelyik, történetileg egyértelműen azonosítható mondására, amellyel megalapítja ezeket, feltéve, hogy ki lehet mutatni: ezek a döntések (vagyis az egyház alkotmányát meghatározó tettek) azokon az igazi lehetőségeken belül vannak, amelyeket Jézus és a belé vetett hit határoz meg. E feltételek teljesülése esetén ezek a tettek is lehetnek visszavonhatatlanok és kötelezőek a későbbi nemzedékek számára, és ebben az értelemben isteni jogúak *(iuris divini)*.

b) Ebből a nézőpontból (és összhangban módszerünkkel, amely feltételezésünk értelmében az éppen elérhetőnél többre nem irányul) nem okvetlenül szükséges, hogy Jézusnak valamilyen tényleges, történetileg kimutatható „alapító igéjére" vezessük vissza a (katolikus) egyház alkotmányának azokat a konkrét intézményeit, amelyeket önmagára nézve egyszer s mindenkorra kötelezőnek nyilvánít. Enélkül is állíthatjuk, hogy az egyház, amelynek ilyen az alkotmánya, Jézustól származik és Jézus alapította.

Ezeknek a feltételezéseknek a fényében kell szemlélnünk — és csakis ezeknek a fényében szabad szemlélnünk — azt, amit majd pozitívan elmondunk még a kezdeti (és a későbbi) egyház konkrét struktúrái és a történeti Jézus között fennálló összefüggés egyedi mozzanatairól. Anélkül, hogy minden egyes alkalommal újból hangsúlyoznánk, őszintén beismerhetjük, hogy az ezekről szóló kijelentések mennyire problematikusak történeti szempontból. Ha helyes az, amit eddig elmondtunk, akkor végső soron mindegy, hogy az apostoli korban kialakuló egyháznak ez vagy az a mozzanata többé-kevésbé közvetlenül visszavezethető-e a történeti Jézusra, vagy pedig az eredeti egyház történelmi, de visszavonhatatlan döntésének kell tekintenünk, amely az eredeti egyház igazi lehetőségein belül van. Ha létezik egyház, amelyet a Lélek ereje és a feltámadott Jézusba vetett hit ereje hozott létre, amely tehát Jézustól ered és amelyet Ő „alapított", akkor nemcsak azt a lehetőséget kell elismernünk (amit senki sem vitat), hogy az egyház — mindenkori konkrét helyzetének megfelelően — szabad és járulékos (akcidentális) változásokon mehet keresztül, hanem el kell ismernünk annak a folyamatnak a jogosságát is, amelyben az eredetétől eljut teljes *lényegéig* az egyház.

Az exegézis bizonyos eredményeit is össze kell foglalnunk a következő két szakaszban. Mivel célunk szempontjából nem lehetséges és nem is ésszerű az exegetikai kutatás állásának részletes tárgyalása, ezért összefoglaló munkákra hivatkozunk, elsősorban Rudolf Schnackenburg „*Kirche* I" („*Egyház* I") című szócikkére (*Lexikon für Theologie und Kirche*, VI. kötet, 167–172 l.) és a *Die Kirche im Neuen Testament* című könyvére (Freiburg 1966). Itt azonban nem bizonyítjuk részletesen eredményeit, úgyhogy kinek-kinek „saját felelősségére" kell elfogadnia ezeket.

Jézus több tettének és mondásának egyházalapító jellege van, de e tettek és szavak üdvtörténeti helyétől függően mindig más és más mértékben. Ezt a tételt a következőképpen indokolhatjuk meg.

Először is vitathatatlan, hogy Jézus tanítványokkal vette körül magát, hogy maga köre gyűjtse Isten népét, és ez elsősorban Izrael volt. Ebből a szempontból nagy jelentősége volt a tizenkét apostolból álló kör létrehozásának, ami történetileg aligha vonható kétségbe. Jézus ezzel fejezte ki, hogy igényt tart egész Izraelre; és ezért már történetileg is téves az az elgondolás, hogy Jézus verbuvált ugyan valami kört maga körül, de ezt csupán Izraelen belüli vallási közösségnek tekintette, és nem támasztott igényt az egész népre. Az apostoloknak ugyanis éppen számukkal kellett szimbolikusan képviselniük az egész Izraelt, az eszkatologikus Izraelt, amire Jézus gondolt. Ezért küldi szét őket Jézus az evangélium hirdetésére, és ezért részesednek Jézus gyógyító erejében, amit annak a jeleként tekintett Jézus, hogy Isten eszkatologikus uralma jelenvaló és sürgető valóságként működik Őbenne.

Hogy jogos ez a törekvés, amely Jézus „egyházalapító" tetteit kutatja, már az is mutatja, hogy akkor is megtartja Jézus a tanítványok közösségét, miután a zsidó nép nagy része elveti Őt. Elismeri, hogy Isten választotta ki őket, beavatja őket szenvedésének misztériumába, tájékoztatja őket az eljövendő üldözésekről stb. Mindez azt mutatja, hogy Jézus kitart egy olyan, körülötte gyülekező közösség gondolata mellett, amely az üdvösséget képviseli és *metanoiára*, megtérésre és hitre szólít fel mindenkit. Ebből a távlatból kellene értelmezni az utolsó vacsorát is – amelyen az eucharisztiát alapította –, mégpedig az üdvösség új rendje, az új szövetség felé mutató eseményként. A Simonhoz intézett szavak (Lk 22,31k) ugyancsak arról tanúskodnak, hogy a tanítványok közösségének továbbra is fenn kell maradnia. Ebbe az összefüggésbe tartozik az az ígéret is

(Lk 22, 16.20.30a), hogy Isten országában teljesedik majd be eszkatologikusan az, ami itt szentségileg történik.

Végezetül hivatkoznunk kell még „a Feltámadott ekkléziológiai parancsára" (A. Vögtle), mert ezzel Jézus végérvényesen átadja tanítványainak saját hatalmát, hogy folytassák művét a világban (vö. Mt 28 stb.).

Jézus közvetlen szándékát, hogy egyházat alapítson, a Mt 16,18 és köv. versek fejezik ki. Először is bizonyossággal állíthatjuk, hogy ezek a szavak Simonhoz mint az egyház sziklájához, mint a kulcsok birtokosához Jézus egyházában és mint az oldó- és kötőhatalommal felruházotthoz, valóban az egyház ősi evangéliumához tartoznak. E szavak hitelességének bizonyítékai: a szöveg semita ritmusa és a nyelv jellege, Qumranból származó párhuzamok, főképpen azonban a szóban forgó szöveghellyel oly szoros kapcsolatban álló Kéfa-hagyomány, amelynek keletkezése — nevezetesen az a tény, hogy ebből a köznévből tulajdonnév lesz — másképp aligha magyarázható meg. Simont az egész őskeresztény közösségben mindenütt Kéfának vagy Péternek hívják. Ez a névváltozás pedig mint Simon mindenütt használatos nevének oka aligha magyarázható mással, mint azzal, hogy Jézusnak ebből a Mt 16,18-ban szereplő, a Kéfa-nevet használó mondásából származik. Csak úgy lehetne meggyőzően cáfolni e mondás hitelességét, ha ki lehetne mutatni, hogy ez a mondás semmiképpen sem hangozhatott el Jézus ajkáról. Erről viszont szó sincs, hiszen nem állíthatjuk, hogy Jézus látóhatárában, teológiai észjárásában, önfelfogásában — Isten közeli uralmának várása miatt, valamint Isten országának közeledéséről, sőt, magában Jézusban már bekövetkezett eljöveteléről szóló prédikációja miatt — egyáltalán nincs helye az egyház gondolatának (habár nem kell azon törnünk a fejünket, hogy mily messzire kellett a történeti Jézusnak határozottan előre látnia, és hogy mennyire konkrétan kellett gondolkodnia, amikor kigondolta azoknak az embereknek valamelyest intézményesített közösségét, akik Őbenne és az ő üzenetében hisznek, és akik Isten országának végleges és immár feltartóztathatatlan eljövetelét várják). Az is érthetetlen volna, hogy miért és hogyan tudott volna a jeruzsálemi őskeresztény közösség alkotó teológiája létrehozni valamit, amire véleményünk szerint maga Jézus nem lett volna képes. Hogy a húsvét előtti Jézus életének melyik szakaszára tehető történetileg a Mt 16,18-ban szereplő mondás, annak eldöntését az exegétákra bízhatjuk, mert a mi meggondolásaink szempontjából ennek nincs döntő jelentősége. A mi kérdésünkre nézve még abból sem következik semmi, ha valaki azt gondolja, hogy Jézus életének egy olyan pontjára teszi Máté ezt a mondást, amelyik eredetileg nem le-

hetett ennek valóságos történelmi helye. Ha összehasonlítjuk ezt a mondást a Lk 22,31 és a következő versek szövegével – amelynek megbízhatósága minden vitán felül áll –, akkor kiderül, hogy a húsvét előtti Jézus szájából, legalábbis közvetlenül a szenvedése előtt, csakugyan elhangozhattak ezek a szavak.

Jézus kijelentésének értelme a következő: Jézus Simonra, az ő személyére mint sziklára akarja alapozni közösségét, és a farizeusok ellenében arról biztosítja *ekklésziáját*, az üdvösség közösségét, hogy fenn fog maradni a halál hatalmaival, az „alvilág kapuival" szemben. Simon kapja a kulcsokat – nem portásként, hanem házgondnokként –, s ezzel felhatalmazást kap arra, hogy döntsön az eljövendő *baszileiába* való bebocsátásról. Még világosabbá válik, ha összevetjük Mt 23,13-mal, amely az „írástudók és farizeusok" ellen irányul. Az oldás és kötés képe még részletesebben rávilágít, hogy miben áll Simonnak ez a teljhatalma, aki a *pétra*, a sziklaalapzat Isten új épületében, amelyet Jézus a saját egyházaként határozottan megkülönböztet Izraeltől, Isten addigi népétől. Itt egyelőre egyre megy, hogy az egyes közösségeken és az egész egyházon belül mit jelent egész pontosan ez az oldó- és kötőhatalom, amelyet Mt 18 szerint megkap a tizenkettő, tehát az apostolok is.

Szándékunknak megfelelően – hogy tudniillik történelmileg közvetett és közvetlenül egzisztenciális érvelést folytassunk – elegendő annyit leszögezni, hogy Jézus nyilvánvalóan akart egyházat, azt akarta, hogy az a saját egyháza legyen, és egyházának alapvető alkotmányát is megadta azzal, hogy Simont megtette sziklának és a kulcsok birtokosának, és felruházta az oldás és kötés teljhatalmával. Ezzel valóban meghatározta az egyház alapvető alkotmányát, még ha nem volt is ez teljesen kidolgozva. Lk 22,31 és a következők megerősítik, hogy Péternek, akit Mt 16,18 szerint Jézus alapvető, „péteri" ranggal ruház fel, valóban megkülönböztetett rangja van a testvérek között, Jn 21,15 és a következők szerint pedig a feltámadott Jézus mondja ki azt, hogy Péternek kormányzó hatalma van Krisztus nyája felett. A tizenkettő közül a többi is megkapja az oldó- és kötőhatalmat; de ezen a ponton megint csak nem lényeges számunkra az a kérdés, hogy hogyan viszonyul a tizenkettő oldó- és kötőhatalma ahhoz, ahogyan az apostolok kora után gyakorolták az oldás és kötés hatalmát. Végezetül utalnunk kell Jn 20,22 és a következő versekre, ahol a Feltámadott az oldás és kötés hatalmához hasonló teljhatalmat ígér az apostoloknak.

Fordítva viszont bizonyossággal állíthatjuk, hogy ezeken az alapvető intézkedéseken kívül Jézus mindent rábízott a megígért Lélekre, az egy-

háznak a Lélek irányítása alatt álló történelmére, elsősorban pedig az ősegyház történelmére, mivel az első nemzedék kezdeti, apostoli történelmében vált kézzelfoghatóvá és szilárdult meg az a kezdeti alap, amely alapvetően mértékadó marad valamennyi későbbi kor számára. Ha végül felvetődik még az a kérdés, hogy gondolhatta-e egyáltalán maga Jézus, és milyen mértékben, hogy közösségének Kéfa körüli megszerveződése minden korra érvényes lesz — mely korokat konkrétan nem láthatott előre —, akkor e kérdésre egyszerűen azzal válaszolhatunk, amit fent már elmondtunk egy történelmi valóság lényegének fejlődéséről.

3. Az egyház az Újszövetségben

Az őskeresztény közösség önfelfogásáról

Az eddig elmondottak is elegendők már annak igazolására, hogy maga Jézus alapította a korai egyházat. Mindazáltal röviden szólnunk kell még az egyház önfelfogásáról, ahogyan erről az Újszövetség tanúskodik, de nem kell már újból felvetnünk azt a kérdést, hogy milyen jogon hivatkozhat az apostoli egyház önfelfogása magára Jézusra.

A keresztények — akik Jézusban hittek, akik Jézust tartották feltámadott Uruknak és Üdvözítőjüknek — legelőször valószínűleg „a szenteknek" (ApCsel 9, 13.32.41; 26,10 stb.) és „Isten közösségének" nevezték magukat, mely utóbbi elnevezés Izrael ószövetségi jellemzésének átvétele volt. Az „Isten közössége", az „Isten egyháza" elnevezést először egyes zsidókeresztény közösségekre, azután páli közösségekre, végül pedig az egész egyházra alkalmazták (ApCsel 20,28; 1 Tim 3,15; stb.; lásd általában a páli levelek bevezetéseit). A jeruzsálemi ősegyház kezdetben még szorosan kötődött Izrael népi és vallási közösségéhez. De mégsem valamiféle Izraelen belüli külön csoportnak tekintette magát, hanem annak a közösségnek, amelyet Messiása, Jézus gyűjtött egybe és szólított fel arra, hogy egész Izraelt hívja a Jézusba vetett hitre és a megtérésre (ApCsel 2,36 stb.). E közösségnek már saját kultusza volt, és végül, bizonyos ellentétek leküzdése után, engedelmeskedett Isten hívó szavának, hogy terjessze ki a missziót a pogány világra is. Amikor pünkösdkor e közösség megkapta a Szentlelket, az üdvösség eszkatologikus, életszentségre kötelezett közösségét ismerte fel magában, még akkor is, ha eleinte a zsidó törvény keretein belül próbált is eleget tenni ennek a kötelezettségnek. Az újabb exegetikai kutatások természetesen jóval ár-

nyaltabbá teszik ezt a képet. E kutatásoknak azonban erősen heurisztikus és hipotetikus jellegük van, úgyhogy meggondolásaink során figyelmen kívül hagyhatjuk ezeket, mivel döntően vagy elegendő bizonyossággal úgysem változtathatják meg eddigi képünket.

Az egyház teológiája Lukácsnál és Máténál

Lukácsnál és Máténál valóságos egyház*teológiát* találunk, s még inkább és egészen határozottan érvényes ez Pálra. Ha abban keressük Lukács sajátos egyházteológiai teljesítményét, ahogy összekapcsolja és végigviszi *Evangéliumát* és az *Apostolok cselekedeteit*, amelyek összetartozó, két részből álló egészet alkotnak, akkor ezt a teljesítményt abban a tényben kell látnunk, hogy Lukács „az egyház korát" és missziós feladatát határozottan Jézus „mennybemenetele" és második eljövetele közé helyezi. Ez nem azt jelenti, hogy ez az egyházfelfogás csak akkor jött létre, amikor a Jézusban hivők felismerték, hogy nem csupán egyszerűen várniuk kell Isten országának megnyilvánulását és közeli eljövetelét, amit Jézus ígért. Ám egyházteológiájában Lukács kétségtelenül világosabban fejtette ki azt a gondolatot, hogy Jézus mennybemenetele és második eljövetele között valóban van egy korszak, az egyház kora, ezért Lukács teológiája három üdvtörténelmi korszakot ismer: Izrael korát, (vö. Lk 16,16), Jézus korát, ami „az idő közepe" és az egyház korát. Ez utóbbi addig tart, amíg nyilvánvalóvá nem válik az az eszkatologikus végérvényesség, ami az idő közepén, Jézus korában jött létre. Az üdvösségtörténelem e szemléletének a következménye az, hogy az egyház először Izraelhez fordult és csak a zsidók hitetlensége miatt szentelte magát végérvényesen a pogányok megtérítésének. Az egyház kilép Jeruzsálemből, hogy az egész világot megismertesse az evangéliummal, de megőrzi üdvtörténelmi folytonosságát a régi Izraellel, ama gyökeres szakadás ellenére is, amelyet Jézus okozott és az, hogy népe részéről elutasításra talált.

Izrael helyzetével és ennek üdvtörténeti értelmezésével foglalkozik Máté is. A zsidó népre vonatkozik az, hogy „elveszik tőletek az Isten országát, s olyan nép kapja meg, amely megtermi gyümölcsét" (Mt 21,43). Ez a nép az igazi Izrael, amely azokból a zsidókból és pogányokból áll, akik Jézus Krisztusban hisznek. Máté evangéliuma ennek a népnek a lényegét és szerkezetét próbálja bemutatni. Így lesz valóban „egyházi evangéliummá" (Schnackenburg). Ebben a keretben kell szemlélnünk az egyes elemeket: Krisztus törvénye – az új szövetség törvénye – a hegyi

beszédben ennek az új népnek, Isten új népének hirdettetik. Nyilvánvalóvá válik az egyház egyetemessége (vö. Mt 8,10 stb.; 28,18 stb.: a nagy missziós parancs), továbbá világosan kifejti Máté az egyház alkotmányát, vezetését és a közösségek fegyelmi rendjét is. Szó esik az egyházon belüli botránkoztatókról, valamint az Úr jelenlétéről és egyházának nyújtott segítségéről. Természetesen itt még minden nagyon kicsiny és szerény keretek között van, gondoljunk például a Mt 18-ban található közösségi szabályokra. E szabályok olyan közösségeket tételeznek fel, amelyek ma már egyházszociológiai szempontból nem létezhetnek. Ez azonban lényegileg nem változtat azon, hogy a Máté-evangélium tartalmazza már „az egyház teológiáját". Jézus hívó szava – melynek üdvözítő jelentősége van – nem csupán az egyes embert szólítja meg lelkiismeretének belső világában, hanem Jézus körül egyházi közösségeket hoz létre, ezek az ő „törvényeinek" engedelmeskednek – mely „törvények" szétfeszítik és felülmúlják az Ószövetség törvényét –, kultuszuk a visszaemlékezés Jézus üdvözítő halálára, vezetésüket pedig Simon Péterre és a tizenkettőre bízta Jézus.

A „páli" egyházteológiáról

A „páli" levelek a szó szoros értelmében vett egyházteológiát fejtenek ki, amelyet a mai ekkléziológia sem szárnyalhat túl. Eléggé mellékes itt számunkra, hogy milyen mértékben és milyen értelemben tudatosította Pál az egyház társadalmi jellegét. Pál igazi apostol, s annak az embernek a tekintélyével beszél, akit maga a felmagasztalt Úr küldött. Megfellebbezhetetlen egyházi tekintélynek érzi magát, következésképpen – a pasztorális levelektől eltekintve – nem lehetett számára nagyon aktuális az a kérdés, hogy milyen lesz az egyház alkotmánya későbbi korokban, amikor már nem lesz többé ilyen közvetlen apostoli küldés. Mindazáltal Pál tudatában van annak, hogy amit tesz, azt össze kell egyeztetnie Péterrel és a jeruzsálemi ősegyházzal. Olyan tanítást hirdet, amelyet a hagyományból vett, igazi *paradószisz*, áthagyományozás által ismer. Pál tehát nem csupán keresztény pneumatikus, aki egy feltámadottnak a követője, hanem egészében véve már egy egyházon belül működő apostol is, és ezért mindig felelősnek is érzi magát a jeruzsálemi ősegyháznak. Még amikor szemtől szembe ellentmond Simonnak, akkor is tudja, hogy kötelezettségei vannak vele szemben, és még így is tiszteletben tartja az egyházat mint összegyházat struktúráival egyetemben, amelyek kötelezőek számára is, aki utólag vétetett az apostolok közé.

Egyházteológiájának alapvonásait röviden a következőképp ismertethetjük. Az egyház zsidókból *és* pogányokból áll. Az *Efezusiakhoz írt levél* szerint, amely esetleg Pál valamelyik tanítványának műve, a zsidók és pogányok egyesülése „Krisztus igazi titka" (Ef 3,4.6). De Pál elismeri Izrael üdvtörténelmi szerepét is, ami még nem ért véget (vö. Róm 9–11). Az egyháznak ez az új közössége szentségileg a keresztségen és az eucharisztián alapul. Krisztus misztikus teste abból a testből él, amelyet szentáldozáskor magukhoz vesznek a hívek. Pálnál kétségkívül jelen van az összegyház tudata. Igaz ugyan, hogy az egyes közösséget szintén egyháznak, *ekklésziának* nevezi, amelyben Krisztus jelenléte úgy nyilvánul meg, mint a végső eszkatologikus üdvösség. Ennyiben a helyi közösség Pálnál semmi esetre sem csupán közigazgatási kerülete a nagy szervezetnek, amely egyedül érdemli meg az „egyház" nevet. De az összegyház tudata ennek ellenére világosan megvan Pálban. És ha az egyház Efezusban vagy Kolosszében van is, e kifejezés – helyesen értelmezve – mégis azt jelenti, hogy az az egész hivő közösség alkotja az egyházat, amely az oltáriszentségben és a keresztség által gyűlik össze Jézus körül, és ez az egyház jelenik meg legmagasabb rendű valóságában ezekben az egyes helyi közösségekben.

Továbbá az egyház Pál szerint mennyei és kozmikus valóság is, ami főképp az *Efezusiakhoz írt levél* egyházteológiájából derül ki világosan. Pál fejtette ki először és különleges nyomatékkal Krisztus testének mély értelmű gondolatát. De az is hamis volna, ha kizárólag és közvetlenül erre az egyházfogalomra akarnánk visszavezetni Pál egyházteológiáját. Pál jelképrendszere ugyanis sokkal átfogóbb és gazdagabb: megtalálható benne a növénynek, az épületnek, a templomnak, a mennyei Jeruzsálemnek és Krisztus jegyesének szimbóluma is. Szó esik Pálnál az egyház eszkatologikus rendeltetéséről is.

A pasztorális levelek azt mutatják – s itt eltekinthetünk szerzőségük kérdésétől –, hogy milyen volt az egyház önfelfogása az apostoli korban. E levelek szerint az egyház Isten jól elrendezett háza, és ezért az igazság alapja és talpköve. E levelek nagyon világos rendelkezéseket tartalmaznak a hivatalokra, a papszentelésre, a katekézisre, a tanítás tisztaságának megőrzésére vonatkozólag. Ezzel kétségkívül olyan egyházképet kapunk, melynek intézményes vonásai sokkal erősebben kidomborodnak, de mindez távolról sem mond ellent az eszkatologikus egyházképnek. Inkább arról van szó, hogy itt fejlettebb viszonyokra alkalmazzák és továbbfejlesztik azokat a kezdeteket, amelyek feltétlenül megtalálhatók a minden vitán felül álló páli levelekben.

Péter első levelének az a helye, amely kérdésünk szempontjából a leglényegesebb (1 Pt 2,4–10), különböző gondolatokat, képeket és ószövetségi témákat ötvöz össze teológiai szintézissé, melynek mozzanatai a következők: Krisztus mint szegletkő; az egyház mint a Szentlélekben emelt lelki ház; a keresztények szent papsága, amely lelki áldozatokat mutat be ebben a templomban; királyi papság; Isten új népe, amely zsidókból és pogányokból áll. Másutt szó esik a levélben az egyház szétszóródásáról és üldöztetéséről, valamint az egyház erejéről, amelyet a reménységből és a testvériségből merít. Ennyit röviden Péter első levelének néhány alapgondolatáról.

Ismét másféle egyházteológiai szintézist találunk a *Zsidókhoz írt levélben.* Ez a levél az ószövetségi exodus-gondolatot, „Isten vándorló népének" (E. Käsemann) gondolatát eleveníti fel (vö. Zsid 3,7–4,11) egy olyan gondolatmenetben, amely maga is az Ószövetség gondolatköréhez kapcsolódik. Úgy köti össze a mennyei hivatás ígéretét, a bemenetelt Isten nyugalmának országába, tehát a mennyei javakban való részesedést az eszkatologikus reménnyel, hogy e vándorló nép főpapjára, Krisztusra hivatkozik, aki már „áthatolt az egeken" (Zsid 4,14). Itt tehát sajátosan egybeolvad az ígéret és a teljesedés: az egyház a mennyei Jeruzsálemhez, az Isten trónja körül álló ünnepi gyülekezethez tartozik, miközben a földön a küzdelem, a megpróbáltatás és a szenvedés az osztályrésze.

Ha most János evangéliumát és leveleit vesszük szemügyre, azt látjuk, hogy – a „páli" levelekkel ellentétben – itt sohasem illetik az egyházat magával az „egyház" névvel. Ennek ellenére az egyház mindenütt jelen van bennük: ebben a pneumatikus evangéliumban lényeges szerepet játszanak a szentségek, bennük működik a felmagasztalt Úr a tőle származó Szentlélek által, és csak így viszi véghez igazán üdvözítő művét. A földi Jézus tekintete folyton a jövőbe néz, amikor majd felemelik és „mindenkit magához vonz" (Jn 12,32), és folytatja küldetését. Ez az a jövő, amelyben Isten szétszórt gyermekeinek összegyűjtése folytán létrejön majd az egy nyáj, Ő pedig együtt lesz majd övéivel, mint a szőlőtő, amely éltető erejével táplálja a szőlővesszőket. Az egyház Krisztusnak tesz tanúságot a Szentlélekben – a Paraklétosz által –, és ez átalakítja majd a világot.

A *Jelenések könyve* – amely Isten titkos kinyilatkoztatását ismerteti azzal a céllal, hogy a jelen egyháznak adjon hitet és életerőt – méltóságára emlékezteti a szorongatott egyházat, arra, hogy ő az eszkatologikus Izrael

(Jel 7), amelyet Isten pecsétje véd. Talán ekkléziológiailag lehet értelmezni az égi asszonyt is, aki a sárkány alakjában megjelenő sátán ellenfele (Jel 12). Az egyház mint a Bárány menyasszonya menyegzőjét várja, a megváltottak mennyei seregével együtt, s ebből az egyesülésből merít erőt és reményt a győzelemre (Jel 19,7). Így megy be az egyház beteljesülten az új Jeruzsálembe, Isten eszkatologikus országába.

Egység és sokféleség az újszövetségi egyházképben

Ebből a rövid vázlatból is láthatjuk, hogy az újszövetségi egyházkép nagyon sokrétű. Ebben a korban feltétlenül van már intézményes egyház. Az egyháznak püspökei, diakónusai, presbiterei vannak; az egyház szervezett közösség, amelyben meghatározott rangjuk és helyük van bizonyos hivataloknak és teljhatalmaknak; az egyes közösségek valahogyan szervezetileg is összefüggnek egymással. Másrészt kialakult már valamilyen egyházteológia is, amely elsősorban az egyház belső, kegyelmi és hitbeli valóságát tartja szem előtt. E teológia szerint az egyház Isten vándorló népe, a Krisztus körül összegyűlt tanúk közössége, Krisztus teste, az egyes ember a keresztség által lesz tagjává, s mindig új élettel tölti el és mindig újból létrehozza az eucharisztia ünneplése. Bár e kialakulóban levő nézetek sokféle képet alkalmaznak, az Újszövetség egyházfogalmának mégis van valami mélyebb egysége. Így ellentétben az Újszövetségkutatás régebbi megállapításaival, ma már nem lehet azt állítani, hogy Pál egyházfogalma összeegyeztethetetlen az ősegyházéval. Arra sincs szükség – sem lehetőség –, hogy áthidalhatatlan szakadékot tételezzünk fel a zsidókeresztény ősegyház, a zsidó hellenisztikus közösségek és a hellenisztikus kereszténység között (ez utóbbit egyébként a kutatás sem tudja már oly tisztán megkülönböztetni), valamint Pál és az úgynevezett korai katolicizmus között, amely Lukácsnál és a pasztorális levelekben már jól kivehető. Az alapvető meggyőződések és az alapvető teológiai struktúrák végső soron mindenütt azonosak. Egy az egyház, amelyet Krisztus alapított, Krisztus szerzett és amely Krisztussal van egybekapcsolva. Az egyház egyszerre látható és láthatatlan, földi és mennyei létmódja van, külső alakját meg kell különböztetnünk Lélektől eltelt, titkos belső lényegétől. Nem kell azt állítanunk, hogy az egyházkép mindenütt azonos volt, s hogy mindenütt ugyanazon volt az egzisztenciális és közvetlenül vallási hangsúly. Nyilvánvaló, hogy abban a korban, amikor az egyház élesen szemben állt egész pogány és hellenisztikus környezetével,

amikor a keresztény ember életének fő eseményét a hit, Krisztus megvallása és a keresztség jelentette, még teljességgel cseppfolyós volt sok más egyházszociológiai mozzanat, és ezeknek még nem kellett oly határozottan tudatosulniuk, mint későbbi korokban, amikor a tömegegyház társadalmi előfeltételei szükségessé tették ezeket a hangsúlyeltolódásokat.

Ezenkívül a katolikus egyházfelfogás szemszögéből nézve is azzal kell számolnunk, hogy az egyház joga, alkotmánya az apostoli korban egészen az első század végéig olyan volt, hogy csak az apostoli kor végén – tehát a második keresztény század kezdetén vagy még később (vö. az újszövetségi kánon kialakulása) – lett meg mindaz, amit ma joggal tekintünk az egyház isteni alkotmányának. Mint ahogy minden keresztény ember a keresztény hit rá nézve mértékadó normájának tekinti a Szentírás egészét, akkor is, ha épp a szentírási kánont kutatja, és annak ellenére, hogy az újszövetségi iratokban teológiailag is különböző elgondolások vannak és ezeken az iratokon belül teológiai fejlődés állapítható meg, ugyanígy az egyház katolikus felfogásával – melynek értelmében az egyház alkotmánya alapvonásaiban isteni jogú – teljességgel összeegyeztethető az, hogy az apostoli korban fejlődés ment végbe, melynek nem minden, eredetileg benne rejlő eleme jutott el a teljes érettségre. Ha tehát valamelyik hellenisztikus közösségben „demokratikusabb" alkotmánnyal találkozunk, ebből még nem következik, hogy más egyházak episzkopális felépítése, ahogyan azt az első század vége felé megfigyelhetjük, eltévelyedés vagy a fejlődésnek csupán egy tetszőleges útja, és hogy az episzkopális felépítésen kívül még teljesen más lehetőségeink is volnának ma az egyház alkotmányának meghatározására.

4. Elvi megállapítások a kereszténység egyházi jellegéről

A kereszténység szükségszerűen egyház

Az egyház több, mint vallási célokat követő társadalmi szervezet, s ez még akkor is így van, ha ezek a célok keresztény célok és a kereszténység jegyét viselik magukon. Ahol emberek vannak, ott van „egyház" mint vallási szervezet. Ahol egyáltalán van valamilyen vallási magatartás és vallási gyakorlat, ott vallásszociológiailag még az egyház ellen tiltakozók is közösséggé egyesülnek, és ebben az ideiglenes, egész tág értelemben, „egyházat" alkotnak, még ha utána „szabad hitűeknek" nevezik is magukat. Ha azt mondjuk, hogy a kereszténységnek egyházat kell alkotnia,

akkor ezen azt értjük, hogy az ember vallási létezéséhez hozzátartozik ez az egyházi közösség, függetlenül attól a kérdéstől, hogy milyennek kell lennie konkrétan az egyház felépítésének. Az egyház hozzátartozik az üdvösség kérdéséhez, és elengedhetetlen alkotóeleme az ember Istenhez való viszonyának. Ebben az értelemben állítjuk, hogy az egyháznak a kereszténység lényegéhez van köze, és nem csupán egy olyan vallási gyakorlatra alakult szervezet, amely vallási gyakorlat igazi jelentésében elképzelhető volna egy ilyen vallási szervezettől függetlenül is.

Ha azt mondjuk, hogy csak ott van egyház, ahol maga a vallási szervezet kérdése része a kereszténység és vallásosság igazi lényegének és ahol ez a kérdés magának az üdvösségnek a szempontjából jelentős, akkor ez nem azt jelenti, hogy aki nem tartozik ilyen egyházi felépítésű kereszténységhez, az eljátszotta az üdvösségét vagy nem lehet meg benne az Istenhez való végső, döntő viszony, amely Krisztus kegyelmén alapul. Ámde az a tény, hogy Isten elvileg mindenkinek felajánlja üdvözítő cselekvését és elvileg létrehozza mindenkinek az üdvösségét, aki erkölcsi lelkiismeretének engedelmeskedvén elfogadja, nem zárja ki azt, hogy az Isten önközlését megtestesítő teljes, történelmileg megvalósult kereszténység egyházi kereszténység.

Az egyház kérdése nem csupán célszerűségi kérdés, hanem a szó szoros értelmében hitkérdés. A kereszténység lényegéből következőleg úgy kell felfognunk az egyházat, hogy az a kereszténység lényegéből fakad, lévén a kereszténység az emberiségnek szóló természetfeletti, isteni önközlés, amely a történelemben nyilvánvalóvá lett, Jézus Krisztusban pedig megtalálta végérvényes történelmi csúcspontját. Az egyház része a kereszténységnek mint az üdvösség eseményének. Az ember lényegéből nem zárhatjuk ki a közösségi, társadalmi mozzanatot és a többi emberrel való érintkezést akkor sem, ha vallási alanyként Istenhez való viszonyában tekintjük. Ha Isten, lényegében véve, nem egyedi valóság az összes többi lehetőség között, hanem az egyetlen és teljes ember eredete és abszolút célja, akkor az ember egész mivoltában — tehát társadalmiságában és személyes viszonyaiban is — Istenre vonatkoztatott lény. Az ember lényegéből, az Isten lényegéből, valamint az ember és a helyesen felfogott Isten közötti viszony lényegéből következik, hogy nem iktathatjuk ki a vallás lényegéből a társadalmiságot. A társadalmiság hozzátartozik a valláshoz, mert az ember valamennyi dimenziójában az egy Istenre van vonatkoztatva, aki az egész embert üdvözíti. Különben az ember magánügye volna csak a vallás, és megszűnnék vallás lenni.

Ha a vallás nem az embertől kiinduló életterv, hanem Isten hívása, az élő Istené, és ha a szabad, személyes Istennek ez a hívása — Isten istenségének sérelme nélkül — nem lehet az ember legbensejének és lelkiismeretének csupán transzcendentális ügye, hanem történelmileg következik be, akkor ennek a vallásnak — amelyet Isten helyezett a történelembe — a lényegéhez tartozik az, hogy autoritatív, hogy engedelmességet követel. A vallás mint Isten vallása és nem az emberi találékonyságé, a vallás mint igazi történelmi valóság szükségképpen úgy jelenik meg az ember előtt, hogy nemcsak ott reális tényezője az emberi életnek, ahol saját gondolkodásmódjának megfelelően tervezte el és alakította ki az ember. A vallásos ember számára egyszerűen az a kérdés, hogy van-e tapasztalatának, történelmének területén belül olyan valóság, amelyet önmagától függetlennek ismer meg és amelyet engedhet felülkerekedni mint olyan hatalmat, amellyel ő nem rendelkezhet, de amely rendelkezik vele. Ha a vallás alapjában véve csak az volna, amit ki-ki a maga életérzése és létfelfogása kifejezésének és értelmezésének érez, akkor e vallásosság híján volna minden lényegi alapnak és lényegi sajátosságnak.

Természetesen a vallást, hogy vallás legyen, és a kereszténységet, hogy kereszténység legyen, el kell sajátítani, le kell fordítani és személyesen megvalósítani; csak ott van igazán jelen a kereszténység, ahol van személyes hitbeli döntés, remény és szeretet. És ami a kereszténységben objektív, autoritatív, intézményes, az sohasem helyettesítheti ezt a személyes kereszténységet. De az igazi szubjektivitás — amely tudja, hogy Isten színe előtt áll, és ezért eleve tisztában van azzal, hogy alá kell vetnie magát egy objektív hatalom rendelkezéseinek, amelyet nem ő alkotott — megérteni, hogy mit jelent az egyház a vallásosság világában: nevezetesen hogy itt van valami, ami kötelezettségeket ró rám, amihez viszonyítva tájékozódni tudok, és ami nemcsak akkor van jelen, amikor vallásos kezdek lenni saját szubjektivitásomban. Éppen az emberi szubjektivitás — amit senki sem helyettesíthet és ami senkire át nem hárítható — követeli meg lényegénél fogva, hogy szembetalálkozzék valami objektivitással, ami normát szab neki.

Ennek az objektivitásnak — azon a lehetőségen belül, amit szabadon és személyesen megadunk neki — képesnek kell lennie, hogy normaként lépjen fel szubjektivitásunkkal szemben. Ez az objektivitás, amely képes autoritatív módon cselekedni, Isten vallása kell hogy legyen és nem csupán saját életérzésem szavakba öntése. Csak akkor lehet a keresztény-

ség a követelő, a szubjektivitásomat úgyszólván magából kiszólító Isten vallása, ha autoritatív, tekintélyt parancsoló egyház alakjában lép elém. Különben a konkrét ember – aki nemcsak transzcendentalitás, hanem konkrét személy testtel és lélekkel, történelmi függőségekkel, egyéni szubjektivitással – ki lesz szolgáltatva saját szegénységének, saját problémáinak és ki lesz téve annak a lehetőségnek, hogy eltorzítja és félreérti a vallásosságot. Ha Krisztus nemcsak egy eszme, hanem konkrét személy, ha az üdvözülés Krisztusban nem csupán egy olyan ideológia közlése által történik, amelyhez elvileg Jézustól és az ő igehirdetésétől függetlenül is eljuthatnánk, ha az üdvösség az ő keresztjének, halálának, feltámadásának konkrét eseményén múlik, akkor ez az üdvösség nem lehet valami szubjektív benső állapot, és nem alapulhat ezen. Jézus Krisztus a maga konkrét, irántunk követelményt támasztó mivoltában éppen abban lép elénk, amit egyháznak nevezünk. Olyan egyház ez, amelyet nem én hozok csak létre, amelyet nem az én kívánságaim és vallási szükségleteim teremtenek csak meg, hanem bizonyos küldetéssel, megbízatással, üzenettel lép elém ez az egyház, és ez teszi igazán jelenvalóvá számomra az üdvösség valóságát.

Az üdvösség közvetítéséhez hozzátartozik a történelmiség és a társadalmiság

Az egyház egész problémáját kifejezhetjük egy nagyon egyszerű kérdéssel: vajon pusztán transzcendentális viszonya által vallási lény-e az ember – bárhogyan értelmezzük is közelebbről ezt a viszonyt –, vagy pedig Isten és ember egymáshoz való, kétségtelenül meglevő és alapvető viszonyának kézzelfogható és konkrét történelme van-e abban, amit Szentléleknek és kegyelemnek nevezünk? Bármily sokfélék is a vallási formák és keverék formák, alapjában véve és végső soron csak két lehetőség van. Vagy van üdvösséges jelentősége magának a történelemnek, vagy pedig csupán szubjektív, végső soron transzcendentális benső világunk története az üdvösség, amihez voltaképpen semmi köze sincs az élet többi részének. Ha a két lehetőség közül az első az egyetlen, valóban emberi lehetőség, akkor az egyház nemcsak hasznos vallási szervezetként, hanem a kegyelem és az üdvösség világon belüli kifejtéseként és közvetítéseként is beletartozik az isteni kegyelem történelmébe, azaz az üdvösségtörténelembe, és csak ez teszi az egyházat valóban egyházzá.

Elmúlt az az idő, amikor az ember azt hihette, hogy ami a létezésében

igazi, emberi és igazán személyes, az megvalósulhat egy olyan benső világban, amelynek semmi köze sincs a hétköznapi élet rideg valóságához, a társadalomhoz és az emberek közti konkrét kapcsolatokhoz. Igaz, még tartja magát az az illúzió, hogy az emberek ésszerűen meg tudják szervezni magukat társadalmilag, és hogy a társadalom megszervezésétől távol tarthatók a világnézeti mozzanatok. Mindinkább világosabbá válik azonban, hogy a legprofánabb, hatalmi eszközökkel fenntartott társadalom sem lehet meg valamilyen „ideológiai", világnézeti alap nélkül, s ezért megteremti és védelmezi a maga világnézetét. Ez nem azt jelenti, hogy az eljövendő, erősen szervezett társadalom ideológiája vagy azonos lesz a kereszténységgel, vagy szükségszerűen keresztényellenes lesz. De az a fejlődés, amely jelenleg végbemegy, éppen azt mutatja, hogy oly szoros a kapcsolat és az összefüggés az ember társadalmi és emberi dimenziója között, létértelmezésének és világnézetének területén is, hogy e két dimenziót nem lehet egyszerűen különválasztani egy világnézetileg semleges társadalomban. Láthatjuk tehát, hogy világnézetében is társadalmi lény az ember. Ha viszont a kereszténység azt állítja, hogy Istenhez való végső viszonyában az ember egyházi lény, akkor ez nem valamiféle ósdi, réges-rég elavult nézet, hanem oly igazság, amely az elkövetkező időkben nagyon világossá fog válni korunk embere előtt is.

Ámde az a tény, hogy a keresztény egyházi keresztény kell hogy legyen — az ember lényege miatt, mivel az ember történelmileg valósítja meg transzcendentalitását, és Krisztus üzenetének autonóm igénye miatt —, nem homályosíthatja el azt a nyilvánvaló igazságot, hogy az egyháznak és tekintélyének elfogadása maga is szabad döntés, amelyért lelkiismeretének magányában kell vállalnia a felelősséget minden kereszténynek, a katolikusnak is, és szabadsága történelmének *ezen* a pontján nem támaszkodhat az egyház tekintélyére. Sőt, éppen ezen a „magányos" döntésen alapul az egyház tekintélyének tényleges érvényesülése az egyes keresztény előtt. Ezen a ponton nincs lényeges különbség a katolikus keresztény és az olyan evangélikus keresztény között, aki egyáltalán „kívülről" származónak és ezért kötelező érvényűnek ismer el valamilyen autoritatív fórumot (például a Szentírást).

5. Közvetett módszer annak igazolására, hogy a katolikus egyház Krisztus egyháza

A fundamentális teológia szokásos és tudományelméletileg teljességgel jogos módszere arra irányul, hogy közvetlen, történeti úton bizonyítsa, hogy konkrétan a római katolikus egyház Krisztus egyháza, hogy Krisztus olyannak akarta ezt az egyházat, ahogyan ez ténylegesen létezik saját önfelfogása szerint és lényegi berendezkedését tekintve, és hogy ez az egyház történelmi folytonossággal ered Jézus Krisztustól. Nem állítjuk, hogy ez az út elvileg járhatatlan, de mindenesetre rendkívül nehéz a mai keresztény számára, akit kétezer év választ el Jézus Krisztustól. Más szóval, ezen az úton oly sok nehéz történelmi kérdésbe és bizonyításba ütköznénk, hogy gyakorlatilag ez a megközelítés – tekintetbe véve azokat az ismereteket, amelyek egy „átlagos" katolikusnak csakugyan a rendelkezésére állnak – mégsem alkalmas arra, hogy kielégítse egy „átlagos" katolikus lelkiismeretét és az igazság iránti igényét.

Ezért közvetett módszert javasolunk, eltérően azoktól a módszerektől, amelyek történelmileg kívánják igazolni, hogy a mai egyház azonos Jézus Krisztus egyházával. Másfelől ez a közvetett módszer a közvetlenebb, mert közvetlenebbül a saját konkrét, átélt kereszténységünkből indul ki. Ennek a célnak megfelelően *először* néhány formális elvet veszünk fontolóra módszerünkkel kapcsolatban. Azután, meggondolásaink *második* részében, ezeket az elvi megállapításokat alkalmazzuk majd konkrétan az egyház kérdésére, és azt kérdezzük, mi következik belőlük *katolikus* kereszténységünk önreflexiójára és igazolására nézve.

Még egyszer az egyház szükségességéről

Amint említettük már, a kereszténység lényegénél fogva egyház, és nem csupán másodlagosan, a vallás társadalmi és pedagógiai vonatkozásai miatt. Az egyház beletartozik a kereszténységbe, legalábbis akkor, ha valóban tudatára ébred önmagának, ha fenn akarja tartani az igazi üdvtörténelem folytonosságát és folytatni akarja ezt a történelmet. Az egyház több, mint pusztán gyakorlati, emberi szempontból nélkülözhetetlen szervezet, amely vallási szükségletek betöltésére és kielégítésére szolgál. A kereszténység – mint az üdvösség eseménye, mint Isten rajtunk véghezvitt tette és mint az ember felelete Isten végső önközlésére – szükségszerűen egyház. Az ember végső üdvhelyzetéből és abból a tény-

ből kiindulva próbáltuk ezt megmutatni, hogy a kereszténység az egész hember üdvösségéez igényt tart az egész emberre, ievén az ember lényegénél fogva más emberekkel kapcsolatban álló, közösségi és ezért történelmi és társadalmi lény. Úgy is eljutottunk ehhez a felismeréshez, hogy kijelentettük: a kereszténynek számítania kell valamilyen autoritatív egyházra, amely – bármilyen formát öltsön is konkrétan – több, mint az ember saját társadalmi szervezete. Ennek így kell lennie, ha és amilyen mértékben a kereszténység több, mint az ember saját, szubjektív, jámbor hajlandóságainak, valamint vallási tudatának ügye és tárgyiasulása. Ebből következőleg az egyház eleve azt az egyházat jelenti, amely igénybe vesz engem, amely kézzelfoghatóvá teszi, amit Isten követel tőlem. Alapjában véve számítani kell erre a konkretizálásra, ha a kereszténység nem olyan vallás, amit én csinálok, hanem az üdvösség eseménye, amely Isten saját, általam kiszámíthatatlan kezdeményezésének eredménye. És ha az üdvösségnek ez az eseménye nemcsak a lelkiismeretem legmélyén, hanem konkrét egzisztenciámban is elér engem, akkor ennek a velem szemben igényeket támasztó Istennek, akit nem én találtam ki vagy teremtettem, konkrét volta éppen Jézus Krisztus és az ő konkrét egyháza, amely ugyanúgy követelményeket állít elém.

Ugyanez abból a tényből is következik, hogy a kereszténység, bár Isten szent titkának személyes önközlése, mégis úgy jut el hozzánk, hogy ennek az isteni önközlésnek valódi történelme van és ez a természetfeletti, transzcendentális önközlés szükségszerűen történelmileg közvetített. Ha tehát van üdvtörténelem, mégpedig olyan, amely a megfeszített és feltámadott Jézus történetében éri el abszolút és visszavonhatatlan csúcspontját, akkor nem szűnhet meg többé ez a konkrét üdvtörténelem sem, amely konkrétan közvetíti az Istenhez való természetfeletti, kegyelmi, transzcendentális viszonyomat, azaz kell hogy legyen egyház.

Jézus Krisztus egyháza egyetlen *egyház kell hogy legyen*

A második elv, amelyet meg kell említenünk, az a felismerés, hogy Jézus Krisztus egyháza *egyetlen* egyház kell hogy legyen. Ha az egyház nem olyan társaság, amelyet jámbor és Krisztustól fellelkesített keresztények hoznak létre saját vallásos szubjektivitásuk további kibontakoztatására, hanem az üdvösségtörténelem célhoz érése Jézus Krisztusban, akkor az egyház nyilvánvalóan nem jöhet létre úgy, hogy keresztények tetszőleges csoportjai bensőséges vallási közösségeket alkotnak. Az egy-

ház, amely valóban egyház és az is akar maradni, Krisztustól származik és azzal az igénnyel lép elém, hogy Krisztust képviseli a tovább folytatódó üdvtörténelemben, amely Krisztus jegyét viseli magán.

Valójában csakugyan úgy áll a dolog, hogy az Újszövetségben megkövetelik és feltételezik az egyház egységét, amint Pálnál és Jánosnál is láthatjuk. Az egyes keresztény közösségek – amelyek egy-egy meghatározott helyen működnek, az Úr vacsoráját ünneplik és az ő üzenetét hirdetik – természetesen nem tekinthetők az egyetlen összegyházként felfogott egyház közigazgatási körzeteinek. A helyi egyház és az összegyház viszonyát nyilvánvalóan másképp kell felfogni, mint egy állam vagy valamely más profán társaság esetében. Kétségtelen, hogy épp az Újszövetség tanúsága szerint létezett az efezusi egyház, a kolosszei egyház és így tovább. És az is bizonyos, hogy ahol az oltáriszentséget ünneplik, ahol keresztelnek, ahol hitet követelve hirdetik Krisztus igéjét Krisztus Lelkében, ott nem csupán helyi egyházközség van, hanem egyház a szó igazi teológiai értelmében. Ez viszont nem kizárja, hanem éppenséggel feltételezi, hogy *egy* egyház van. Először is Pálnak alapvető meggyőződése, hogy Krisztus egyháza, híveinek közössége, Krisztus teste, Isten népe éppen azért jelenik meg egy ilyen helyi közösségben, mert az egyes helyi közösségek nem egyszerűen önmagukban álló valóságok, amelyek aztán utólag ilyen vagy olyan ideológiai okoknál fogva nagyobb egyesüléseket alkotnak, hanem az az egyetlen valóság, ami az egyház, éppen ezekben az egyes közösségekben jelenik meg és valósítja meg önmagát egyházként. Ezért a helyi egyházak – ha csakugyan egyházak a szó teljes értelmében – már eleve egyesítve vannak. Minden egyes helyi közösségben Isten egy és ugyanazon népe jelenik meg, melyet Isten Lelke tölt el.

Ekkor viszont az is nyilvánvaló, hogy ennek az egységnek – amely az egyház valóságának legmélyebb rétegében gyökerezik – társadalmi síkon is meg kell jelennie. Az egyes közösségek nem képzelhetik, hogy valamennyit külön-külön függőlegesen alapította Isten, amikor is utólag fedeznék fel, hogy másutt is jelen van a kegyelemnek az az eseménye, amit egy ilyen hivő közösség képvisel. A különféle közösségek az apostolok prédikációja nyomán jöttek létre, akiket viszont Jézus küldött szét Jeruzsálemből, és e közösségek az apostoli korban is tudatában voltak annak, hogy a társadalmiság dimenziójában is össze vannak kötve egymással. Az apostol akkor is egy közösség autoritatív vezetőjének érezte magát, amikor nem volt jelen. A közösségek kicserélték egymás közt leveleiket. Tudták, hogy végső soron Péterre épültek mint az egyház

sziklájára. Itt nem kell foglalkoznunk azzal a kérdéssel, hogy hogyan kell elképzelnünk pontosabban az egyház társadalmi szerkezetét, mi tartozik hozzá szükségszerűen, és mi az, ami ennek az egységnek a történelmi körülményektől függő, esetleges megvalósulása. Mindenesetre, az Újszövetségből és az egyház lényegéből egyaránt világosan látszik, hogy csak *egy* egyház lehetséges.

Ma közös meggyőződése minden kereszténynek, hogy egy egyháznak kell lennie, és hogy a keresztények nem dönthetik el önkényesen azt a kérdést, hogy egy egyház van-e vagy pedig tetszés szerint sok keresztény vallási közösség. Ezzel természetesen még nem adtunk választ arra a kérdésre, hogy miben kell állnia ennek az egységnek, s hogy milyen társadalmi feltételeknek kell teljesülniük ahhoz, hogy ez az egység megvalósuljon. És arra a kérdésre sem válaszoltunk, hol találhatunk olyan egyházat, amely igazolhatóan valóban Krisztusra megy vissza. Nincs még egyetértés azt a kérdést illetően sem, hogy a különböző létező egyházi közösségek nem egyesültek-e már most is egyetlen egyházzá valamilyen mélyebb szinten. Mindent összevetve, ma az a kereszténység meggyőződése – mely meggyőződést egyenesen a keresztény hitvallás részének tapasztalunk –, hogy *egy* egyháznak kell lennie, és hogy a kereszténység egészének konkrét helyzetében ma még nem valósult meg kellőképpen az az egység, amit Krisztus akart és ami szükségszerűen következik az egyház lényegéből. Vannak szakadások és megosztottságok, különbségek a hitvallásban, és nincs közösség az eucharisztiában. Mindezeknek nem volna szabad lenniük, mivel összeegyeztethetetlenek az egyház lényegével. *Egy* egyháznak kell lennie, mert csak ez felel meg valóban a kereszténység lényegének.

Az egyes keresztény jogos bizalma saját egyházi közössége iránt

Az egyes kereszténynek feltétlenül jogában áll vélelmezni, hogy először jogosnak ismerjék el saját történelmi és egyházi létezését. Ez a létezés alkotja gondolkodásának horizontját, amelyhez mindaddig ragaszkodik, amíg be nem bizonyítják az ellenkezőjét. Az ember szellemileg szabad, történelmi lény, akinek felelősséget kell vállalnia létezéséért. De legelőször olyan lény az ember, aki bizakodva átadja magát annak a helyzetnek, amelyben találja magát. Természetesen reflektáló, kritikai lény is az ember, aki kérdéseket vet fel. Olyan lény, aki megkérdőjelezi és megvizsgálja azt a történelmi helyzetet, amelyben van, bizonyos körülmények

között pedig felülkerekedik és túllép rajta, ami egzisztenciális forradalom is lehet, amelyben kitör adott léthelyzetéből és gyökeresen felforgatja. Egészen más kérdés az, hogy végső soron milyen mélyre mehet egy ilyen forradalmi változtatás. Az ember még szabad és szellemi létezésében – amelyért tehát felelősséggel tartozik – sem indulhat egyszerűen az abszolút nullapontról, és nem tervezheti el létezésének teljességét egészen új módon. Ezért először is minden kereszténynek joga van ahhoz, hogy azt a helyzetet, amely történelmileg lett az övé és amelyet vállalt, elfogadja olyan léthelyzetként, amelynek a jogosságát vélelmezheti. Kétségtelenül olyan tétel ez, amelyet nemigen vesznek figyelembe és nem fogalmaznak meg határozottan a katolikus egyház szokásos elvont és elméleti jellegű fundamentális teológiájában. De ez az elvi és általános fundamentális teológia nem tagadja önmagában véve és általában sem azt a tényt, hogy egy bizonyos helyzethez vagyunk kötve, sem azt a jogunkat, hogy vélelmezzük történelmileg meghatározott léthelyzetünk jogosságát.

Ez természetesen nemcsak katolikus keresztényekre érvényes, hanem mindenkire. Nyilvánvalóan elismerjük ezzel, hogy egy evangélikus, egy ortodox vagy valamely szekta tagja eleve bízik létezésének értelmes voltában, elfogadja azt a helyzetet, amelyet készen kapott és amelyben van, ezt a helyzetet teszi meg gondolkodása horizontjának, és joggal. Nem feladata és nem kötelessége egyetlen kereszténynek mint kereszténynek sem, hogy kilépjen létezésének történelmi helyzetéből, és arra törekedjék, hogy merőben a reflexió eszközeivel alapozza meg konkrét létezését. *A priori* lehetetlen ez az emberi megismerés és az emberi létezés megvalósítása számára, és ezért itt sem követelhető meg. Ezzel természetesen nem tagadjuk, hogy az embernek kötelessége felelősséggel reflektálni saját helyzetére, bizonyos értelemben kérdésessé tenni, sőt, esetleg gyökeresen megváltoztatni bizonyos körülmények között ezt az előzetes helyzetet az élete során szerzett egzisztenciális tapasztalatok és a rájuk irányuló reflexió nyomán. De az ember legelőször azzal kezdi, hogy bízik a szüleiben, hogy elfogadja öröklött kultúráját és elismeri értelmesnek, és hogy elsősorban vélelmezi azoknak az értékeknek a jogosságát is, amelyeket a környezete hagyott rá. Ez nem azt jelenti, hogy feltétlenül helyesli azokat, hanem hogy megbízhatóaknak és értelmeseknek ismeri el őket, olyanoknak, amelyek a létezés valódi és igazi alapját alkothatják. Ráadásul a keresztény ember – bármelyik felekezethez tartozzék is – a maga meghatározott keresztény felekezetén belül tapasztalatokat szerez a keresztény létezésről, a kegyelemről, létezésének üdvösséges voltáról,

valami végső vigasztalásról: olyan tapasztalatok ezek, amelyekről joggal gondolja, hogy a maga konkrét kereszténységéből származnak. Mert a dolog nem úgy áll, hogy a konkrét keresztény ember szubjektív tudatának és lelkiismeretének legmélyén tapasztalja valahogyan Isten kegyelmét, Isten megbocsátását, és saját létezésének értelmes voltát, majd pedig kijelenti, hogy ez a tapasztalat teljesen független attól a konkrét keresztény egyháztól, amelybe beleszületett. Nem: a kereszténységnek ez a belső tapasztalása a közösségből, az igehirdetésből, a szentségek vételéből fakad, és itt egyre megy, melyik keresztény közösségben tesz szert az ember erre a tapasztalatra. És ezért a keresztény embernek teljességgel jogában áll, hogy legalábbis a maga számára jogosnak vélelmezze azt a keresztény felekezetet, amely történelmileg jutott osztályrészül neki.

Ha habozás nélkül elismerjük ezt, akkor ez kétségtelenül megnehezíti a katolikus fundamentális teológiának mint olyan apologetikának a dolgát, amelynek más keresztények előtt is meg kell védenie a római katolikus egyházat. Ha a katolikus teológia mégis azzal az igénnyel lép fel, hogy a római katolikus egyház Krisztus egyháza, akkor nemcsak azt kell bizonyítania elméleti úton és történeti érvekkel, hogy miért a római katolikus kereszténység a jogos utódja Krisztus egyházának, hanem meg kell magyaráznia annak az igazi, valódi keresztény tapasztalatnak a tényét is, amely más felekezetekből származik. A fundamentális teológiának ezt is el kell végeznie ahhoz, hogy a katolikus egyház igazi apologetikája legyen. Ha ebből a felfogásból indulunk ki, akkor nyilvánvaló, hogy a kereszténység valamennyi igazi tapasztalatát — még ha e tapasztalat értelmezése bírálható is, sőt, esetleg rá is szorul a bírálatra — úgy foghatjuk fel és úgy is kell felfognunk, mint a valóban Isten titkán alapuló létezés hatalmának tapasztalatát.

Kritériumok és feltételezések

Ami mármost azt a konkrét intézményt illeti, amely osztályrészül jutott nekünk és amelynek a jogosságát legelőször vélelmezzük, azt kell mondanunk, hogy ez az intézmény *először is* nem mondhat ellent a kereszténység alapvető lényegének, annak az alapvető lényegnek, amelyet személyes tapasztalatunkkal és a rá irányuló elméleti reflexióval ragadunk meg; *másodszor* pedig nyilvánvalóan meg kell követelnünk ettől az intézménytől, hogy a lehető legszorosabb történelmi folytonosság legyen közte és az eredeti kereszténység mint egyházi kereszténység között. Az ember

éppen azért vár egyházától választ erre a kérdésre, mert létezésében szembe találja magát ezekkel a más egyházi közösségekkel. Ezekre a más közösségekre való tekintettel kérdezi egyházától, hogy a lehető legközelebb áll-e Krisztus egyházához, hogy a kereszténység igazi lényegét is megőrizte-e ezzel a történelmi, intézményes és társadalmi közelséggel együtt, és hogy valóban egyház-e abban az értelemben, ahogyan erről a fentiekben beszéltünk.

Az a vélelem, aminek folytán az ember bízva hagyatkozik rá eleve adott keresztény és egyházi létezésére, olyasmi, amit itt feltételezhetünk meggondolásainkban. Míg az elméleti, szigorúan tudományos fundamentális teológia — bármelyik felekezet teológiájához tartozzék is — zárójelbe teszi ezt a vélelmezést, addig mi határozottan és tudatosan feltételezzük mint az egyházfelfogásunkra irányuló reflexió előzetes adatát. E vélelmezés tudatos beszámításával egy bizonyos módszert kapunk konkrét egyháztagságunk igazolására, oly módszert, amely konkrét helyzetünkben jó néhány történeti meggondolást, bizonyítást és vizsgálódást megtakarít nekünk. Ez nem azt jelenti, hogy feleslegesek az elméleti, tudományos fundamentális teológiának ezek a vizsgálódásai, hanem csupán azt az egyszerű tényt vesszük ezzel tudomásul, hogy valakinek a konkrét helyzetében sohasem lehet teljes az a reflexió, amely keresztény és egyházi létezésének alapjaira irányul, és nem is kell úgy tennie, mintha teljes volna.

Az eredettel való folytonos kapcsolat kritériuma mint az ekkléziológiai relativizmus elhárítása

Elfogadva ezt a feltételezést, itt javasolt módszerünk az, hogy rábízhatjuk magunkat arra a konkrét keresztény egyházra, amelyet örököltünk és amely nekünk jutott, *ha* ez az egyház történelmileg a lehető legközelebb áll Jézus Krisztus egyházához. Minél szorosabb a kézzelfogható történelmi kapcsolat a mi kereszténységünk és az eredeti keresztény egyház között, annál több kilátásunk van arra és annál valószínűbb a vélelem, hogy csakugyan Krisztus egyháza az a keresztény egyház, amelyet örököltünk.

Mind az evangélikus, mind a katolikus keresztények közül sokan feltételezik ma, hogy többé-kevésbé egyaránt jogosultaknak kell tekintenünk a létező keresztény közösségeket, egyházakat és felekezeteket. Következésképpen inkább a történelmi esetlegességnek és az egyéni ízlés-

nek a kérdése, hogy egy konkrét keresztény melyik egyházhoz kíván tartozni. Mi viszont eleve elfogadhatatlannak tartjuk ezt az ekkléziológiai relativizmust. Már csak azért is, mert ez az egyházi relativizmus teljesen távol állt a reformáció korának kezdeti egyházaitól, tehát a XVI. század evangélikus reformátorainak egyházfelfogásától is. A reformátoroknak az volt a dogmatikai véleményük, hogy az ő korukban is léteznie kell Jézus Krisztus konkrét egyházának, amely különbözik más ilyen közösségektől, sőt, tagadása ezeknek, és egyedül csak ez tarthat igényt arra, hogy Jézus Krisztus egyháza. Természetesen már a XVI. században sem tudtak megegyezni abban, hogy milyen kritériumok alapján lehet alátámasztani ezt az igényt. Ez azonban semmiképpen sem gyengítette ennek a kornak alapvető meggyőződését, hogy Jézus Krisztus konkrét egyházának léteznie kell, hogy szakadásnak nem volna szabad lennie, és hogy meg lehet mondani, hogy melyik a Krisztus igazi egyháza. Ha az ágostai hitvallás ennek egyedül jogos kritériumai gyanánt az evangélium hiteles hirdetését, ennek az igehirdetésnek a jogos tekintélyét, valamint a keresztség és az úrvacsora szentségeinek megfelelő kiszolgáltatását jelöli meg, akkor a felállítandó és az egyházra alkalmazandó kritériumoknak ez a különböző volta sem változtat azon, hogy például a reformátorok abszolút hitbeli döntésük következtében meg voltak győződve arról, hogy a római egyház — főképp pápája és annak igényei miatt — a kereszténységgel összeegyeztethetetlen jelenség és az antikrisztus egyháza.

Ha tehát ma nagyon sok keresztény lényegében egyaránt jogosultnak tartja a különböző egyházi közösségeket, akkor ez a relativista ekkléziológiai felfogás azon a feltételezésen alapul, hogy vagy egyáltalán nem létezik Jézus Krisztus egyháza, ahogyan Ő akarta, vagy a keresztények megosztottsága ellenére is megvan oly mértékben, hogy voltaképpen nem is kell létrehozni. Ekkor vagy eleve feleslegesek volnának az egy egyház megteremtésére irányuló ökumenikus törekvések és erőfeszítések, vagy pedig az ökomenikus erőfeszítések célja csak valamilyen pótlólagos egység volna, aminek semmi köze sincs az egyház lényegi és végső soron már meglevő egységéhez.

Ha nem ebből az ekkléziológiai relativizmusból indulunk ki, ha a konkrét valóságban keressük ezt a konkrét egyházat, akkor első kritériumként azt jelölhetjük meg, hogy a legnagyobb valószínűséggel ott lesz Jézus Krisztus egyháza, ahol a legszorosabb, a legegyszerűbb és a legmegfoghatóbb az őskereszténységgel és az őskereszténység egyházával való folytonos kapcsolat. Ha valóban hiszünk a megtestesülésben valamint a kereszténységnek és kegyelmének történelmiségében, akkor szó

sem lehet róla, hogy az egyházat mindig újból létrehozzuk. Minden igazi luteránus és minden, valamelyik reformált egyházhoz tartozó keresztény a saját egyházaként fogja magának követelni a reformáció előtti egyházat. Nem állhat elő és nem is akar előállni azzal az igénnyel, hogy csak a reformáció teremtette meg az egyházat. Azt fogja mondani, hogy ez a régebbi egyházi közösség, amelyet egyháznak nevezünk, sokféle torzulásban szenvedett és elhomályosította az evangélium üzenetét; de ha fenntartja még, hogy saját apostoli hitvallásának egyik cikkelye az egyház, akkor nem állíthatja és *valójában* nem is állítja, hogy egyáltalán nem is létezett egyház. Igényt tart a refomáció előtti egyházra mint a saját egyházára, amelynek történelmi és egyházi jogfolytonossággal ő az örököse, és amelynek jogos folytatását a reformáció egyházai alkotják. Elsőnek tehát azt az elvet mondhatjuk ki teljesen általánosan, hogy egy egyházi intézmény akkor és olyan mértékben tekinthető Krisztus egyházának, ha és amilyen mértékben folytonos történelmi kapcsolatban áll az őskereszténység egyházával. A közbülső korszakot nem ugorhatjuk át és nem vethetjük el pusztán arra hivatkozva, hogy ezek ellentétesek a kereszténységgel, az egyházzal vagy „antikrisztusiak". Mert különben megsemmisítenénk ezt a kézzelfogható, történelmi folytonosságot, amely a megtestesüléssel függ össze, és megsemmisítenénk ezt a kézzelfogható, tőlünk független egyházi valóságot is.

Második kritérium: a kereszténység alapvető lényegének megőrzése

Ennek a közvetett módszernek – amely konkrét egyházunkba vetett hitünk igazolására szolgál – a második elve az, hogy ez a konkrét egyház nem hamisíthatja meg elvileg a kereszténység alapvető lényegét, amelyet a kegyelem segítségével mi magunk is tapasztaltunk vallásos létezésünkben. Ha elvont ekkléziológiai elvekből indulnánk ki és az elméleti fundamentális teológia módszere szerint járnánk el, kihagyhatnánk ezt a második elvet, mely szerint a kérdéses egyházban tisztán meg kell lennie a kereszténység alapvető lényegének. Mert egy ilyen ekkléziológia éppen azt próbálja igazolni, hogy a szóban forgó egyház esetében az egyház struktúrái és sajátosságai biztosítják a kereszténység alapvető lényegének megőrzését. Itt viszont joggal mondhatjuk fordítva: mivel konkrét keresztény emberként saját konkrét hitbeli tapasztalatomból tudom már bizonyos fokig, hogy mi a kereszténység, és mivel meg vagyok győződve róla, hogy Jézus Krisztus igazi egyháza csak ott lehet, ahol megtalálható

a kereszténység pneumatikus valósága, amit a Lélek erejében már megismertem, ezért csak akkor és csak oly mértékben tekinthetek egy keresztény egyházat és közösséget Jézus igazi egyházának, ha és amilyen mértékben nem mond ellent a kereszténység alapvető lényegének, amelyet saját létezésemben már tapasztaltam. És ennyiben teljesen helyes a reformációnak az ágostai hitvallás által megfogalmazott elve, amely szerint csak ott lehet igazi egyház, ahol tisztán hirdetik az evangéliumot: nem lehet Krisztus igazi egyháza az az egyházi közösség, amely saját lényegéből és dogmatikus önfelfogásából következőleg hivatalosan tagadja, vitatja vagy eltörli a kereszténység valamelyik lényegi és alapvető jellemzőjét. És ennyiben feltétlenül hivatkozhatom a Lélek tanúságára, amely konkrét életemben személyesen, egzisztenciálisan tanúsítja nekem a kereszténység valóságát. Természetesen most is nyitva marad az a kérdés, hogy hol és hogyan találhatom meg Jézus Krisztus egyházát, *ha* ez a belső tanúság nem döntheti el az egyik vagy a másik fél javára az egyház megosztottságából fakadó vitát. És nyitva marad az a kérdés is, hogy vajon mindig és mindenütt olyan bizonyos vagyok-e Jézus Krisztus élő keresztségének ebben a tapasztalatában, hogy ennek alapján kritériumot alkothatok az egyházak megkülönböztetésére. De ha konkrét léthelyzetünket tekintjük, amelyet sohasem oldhatunk fel teljesen a reflexióban, akkor továbbra is helyénvalónak és érvényesnek tekinthetjük ezt a rendelkezésünkre álló szubjektív, pneumatikus kritériumot.

Az objektív tekintély kritériuma

A harmadik elv így hangzik: az egyház vallási közösségének nyilvánvalóan olyan valóságként kell léteznie, amely független az én szubjektivitásomtól. Magától értődik, hogy a keresett, szubjektivitásomtól különböző, legobjektívabb valóság is csak a saját lelkiismeretem egzisztenciális döntése és közvetítése által található meg. Ez azonban mit sem változtat azon a posztulátumon, hogy — ha egyáltalán kell egyház — akkor a keresztény vallásosság még nem vallás: csak akkor lesz azzá, ha hozzátevődik a tőlem független egyház konkrét, társadalmi valósága. A szubjektivitásnak és objektivitásnak ezen a körmozgásán belül konkrét különbség kell hogy legyen az én szubjektivitásom és az objektivitás között, noha mindig csak a szubjektivitásomon belül találkozhatom azzal az objektív valósággal, amely normát szab nekem és amely nincs egyszerűen alávetve az én szubjektivitásomnak. Ha a szubjektivitás, a saját felelősségünk és lelki-

ismeretünk elvileg nem zárja ki és nem zárhatja ki az objektív valóságot, amely erkölcsiségem normája lehet, akkor ez itt is érvényes. Feltétlenül kijelenthetjük – anélkül, hogy ezzel elvitatnánk a végső szó jogát a lelkiismerettől és a lelkiismeret szabad döntésétől –, hogyha az egyház a megtestesülés folytatásaként létező kereszténység alkotóelemeként egyáltalán hozzátartozik a kereszténységhez, akkor az egyház valóban egyház kell hogy legyen, vagyis olyan valóság, amely független az én önkényemtől. Természetesen megint más kérdés, hogy mitől lesz egy ilyen egyház csakugyan egyház. Elképzelhető, hogy egy evangélikus keresztény és teológus is teljesen helyesli ezt a harmadik, formális kritériumot, de úgy véli, hogy az egyháznak ez az objektivitása megvan Isten írott igéjének objektivitásában, azaz pusztán az Újszövetségben.

Hogyan lehet alkalmazni e kritériumokat a mi helyzetünkben?

Próbáljuk meg most alkalmazni a közvetett igazolásnak ezeket a formális elveit katolikus kereszténységünkre. Eközben elkerülhetetlenül érintenünk kell, legalábbis közvetve, az ökumenikus teológia kérdéseit. Ma is fel kell tennünk a kérdést: hol van lelkiismeretem szerint Jézus Krisztus egyháza? És az a tény, hogy a válasz erre a kérdésre ellentmond egy másik keresztény válaszának, még nem indokolja és nem jogosít fel, hogy kikerüljük ezt a kérdést, vagy félretegyük azzal, hogy megválaszolhatatlan. Nyilván minden keresztény el fogja ismerni, hogy e kérdésre nagyon nehéz válaszolni. És már csak azért is nyugodtan elismerheti, mert a keresztény igazságok hierarchiája – amelyről a II. vatikáni zsinatnak az ökumenizmusról szóló határozata beszél (*Unitatis redintegratio* 11) és amely szerint az üdvösség szempontjából egzisztenciálisan nincs valamennyi keresztény igazságnak egyforma jelentősége – lehetővé teszi, hogy könnyebben eljusson valaki Jézus Krisztushoz és az ő szabadító evangéliumához, mint hogy választ találjon arra a nehéz kérdésre, hogy melyik konkrét egyház őrzi történelmileg és jogilag törvényesen Jézus Krisztus egyházának alapvető lényegét, azaz: melyik konkrét közösség a Jézus Krisztus igazi egyháza?

Mi, mai keresztények kétségtelenül elismerjük, mégpedig keresztény hitünk követelményeként és nem csupán pacifista engedményként, hogy a másik keresztény Krisztus kegyelmében él, hogy a Szentlélek tölti el, hogy megigazult, hogy Isten gyermeke, hogy egységben él Jézus Krisztussal, és hogy egyházi és társadalmi vonatkozásban is sok minden

köti össze az összes többi kereszténnyel és az összes többi felekezettel. Így kétségtelenül több és alapvetőbb, ami összeköti a különböző egyházak kereszténveit, mint ami elválasztja.

Ebben a helyzetben először is kijelenthetjük, hogy egy nyugati katolikus számára, aki katolikus egyházában él és abban szerzett tapasztalatot a kereszténységről, csak a XVI. század reformációjának kereszténysége és a belőle származó kereszténység jelent valódi egzisztenciális kihívást. Nem valami abszolút nullapontból indul ki, nem helyezkedik olyan álláspontra, amely kívül van minden konkrét, történelmi létezésen, hanem azt kérdi: megengedi-e hitbeli lelkiismeretem, hogy katolikus legyek és továbbra is a katolikus egyházhoz tartozzam? Ebben a helyzetben számunkra, nyugaton élő katolikusok számára csak az evangélikus egyház vagy egyházak jöhetnek számításba olyan egyházakként, amelyek komolyan kérdésessé tehetik az egyházunkra vonatkozó vélelmezésünket. Mert az evangélikus kereszténység valóban hozzátartozik saját történelmi létezésünkhöz, nem térhetünk ki előle, létezésével konkrét kérdést intéz hozzánk.

A katolikus egyház történelmi folytonossága

Ha most ezekből a feltételezésekből kiindulva azt kérdezzük magunktól mint katolikusoktól, hogy ezt a módszert és ezeket a feltételezéseket alkalmazva miért a katolikus egyházban véljük megtalálni Krisztus egyházát, akkor azt válaszolhatjuk: azért, mert a tények tanúsága szerint ennek az egyháznak van szorosabb, nyilvánvalóbb, zavartalanabb történelmi kapcsolata a múlt egyházával visszamenőleg egészen az apostoli korig.

Ezzel a tétellel természetesen nem tagadjuk, hogy ez az egyház rendkívül nagy változásokon ment keresztül hittudatában, konkrét alakjában és alkotmányában az alatt az ezerötszáz év alatt, amíg az apostoli kortól eljutott hozzánk. De módszerünk értelmében nem szükséges és gyakorlatilag nem is valósítható meg, hogy tudományos, történeti vizsgálódással igazoljuk ezt a folytonosságot és jogszerűségét. Nem arról van szó, hogy ez elvileg és *a priori* lehetetlen, hiszen éppen ez a feladata a történeti módszerekkel dolgozó elméleti fundamentális teológiának, itt azonban konkrétan nem foglalkozhatunk ezzel a feladattal.

Mindazáltal kijelenthetjük, hogy a tridenti zsinat, illetve a reformáció utáni egyház és a régi egyház közötti történelmi folytonosság nagyobb, egyértelműbb és nyilvánvalóbb a katolikus egyház esetében, mint más

egyházi közösségek esetében, közéjük sorolva az evangélikus kereszténységet is. A katolikus egyház olyan egyház, amelynek a „péteri hivatal" és a püspöki hivatal nyilvánvaló történelmi összefüggést kölcsönöz egészen az apostoli korig visszamenőleg. Lehetséges ugyan, hogy például a „péteri hivatal" is rendkívül nagyarányú fejlődésen ment keresztül jogi státusának kifejtett és világos megfogalmazása terén, ha összehasonlítjuk a „péteri hivatalnak" az első század végén vagy akár a Szentírásban megtalálható kezdeteit a középkori pápasággal. Ennek ellenére vitathatatlan, hogy a reformáció előtti egyházban volt római püspöki hivatal, hogy a római püspöknek volt bizonyos tekintélye, és ezért a reformáció utáni katolikus kereszténységnek szorosabb, közvetlenebb és nyilvánvalóbb a kapcsolata a régi egyházzal. Az evangélikus kereszténység kénytelen sok mindent feleslegesnek, kereszténytelennek, vagy éppen a kereszténységgel összeegyeztethetetlennek nyilvánítani a reformáció előtti, régebbi egyházban ahhoz, hogy igazolhassa a régi egyházzal való folytonos történelmi és teológiai kapcsolatát. Állíthatjuk tehát, hogy — legalábbis ami az egyház püspöki felépítését, a püspöki hivatal továbbadásának rendes és nyilvánvaló módját, valamint a „péteri hivatalt" illeti — a tridenti zsinat utáni katolicizmusnak nyilvánvalóbb, töretlenebb és közvetlenebb a kapcsolata a régi egyházzal. Hasonló eredményre jutnánk sok más dologgal kapcsolatban is, így például a jogot és a szentségi gyakorlatot illetően is.

Történelmi szempontból is bizonyos, hogy a reformáció korának eredeti evangélikus kereszténysége — amint az ágostai hitvallásból világosan kiderül — eleinte az egyházat a pápával és a püspökökkel együtt tekintette annak az egyháznak, amely a régi egyház jogos örököse, és csak azért vált ki belőle, mert az evangélikus kereszténység meg volt győződve arról, hogy ez a konkrét egyház egyáltalán nem vagy nem elég világosan őrizte meg az igazi kereszténységet, az egyedül üdvözítő kegyelemről szóló egyházi tanítást, márpedig ez a hiány elfogadhatatlan volt számára. Ebben az esetben azután — de csakis ezzel a feltételezéssel — azokat az elemeket, amelyeket nem vitatott el az evangélikus kereszténység a régi egyháztól sem (mint amilyen a keresztség, az evangélium hirdetése, az úrvacsora stb.), csakugyan tekintheti olyan elemeknek, amelyek az egyház egyedüli lényeges alkotóelemei voltak a régebbi korban is. Lényegében egy katolikus kereszténynek sem kell tagadnia, hogy a kései középkor egyházában, annak életében, gyakorlatában, gondolkodásmódjában csakugyan érvényesültek olyan erőteljes irányzatok, amelyek ellentmondanak az evangélikus kereszténység tulajdonképpeni alap-

törekvéseinek, és amelyek határozottan megakadályozták, hogy a konkrét egyház úgy fejlődjék tovább, ahogyan megkövetelte a korhelyzet. Azt viszont nem tudja belátni a katolikus keresztény, hogy a középkori egyház, vagy a katolikus egyház a tridenti zsinat korában vagy utána olyasmit tanított volna ellentmondást nem tűrő és teljességgel kötelező módon saját tényleges önfelfogásához tartozó tanításként, ami annyira ellentétes lett volna a reformátorok igazi és alapvető szándékaival, hogy ez feltétlenül a katolikus egyház elhagyására kényszerítette volna az illető keresztényt.

Az alapvető lényeg megőrzésének kritériuma a reformátorok támadásainak tükrében

Vizsgáljuk meg ebből a szemszögből a híres három „sola"-t: a *sola gratia*, a *sola fide* és a *sola scriptura* elvét. Ezek alkotják a reformátorok eredeti tanításának a magját. Egy evangélikus keresztény, éppúgy, mint akkor, ma is ezekre hivatkozik, amikor kijelenti: a lelkiismerete nem engedi meg, hogy a katolikus egyházhoz tartozzék, még akkor sem, ha esetleg elismeri, hogy a világosabb és nyilvánvalóbb történelmi folytonosság önmagában véve a katolikus egyház mellett szól.

Sola gratia : egyedül a kegyelem által

Ami először is a *sola gratia* elvét illeti, a mi feladatunk itt természetesen nem az, hogy megvizsgáljuk mindazokat a módokat, ahogyan az evangélikus gondolkodás és az evangélikus teológia a kegyelem fogalmát értelmezi. Mert ennek az evangélikus alapaxiómának a pontosabb értelmezését illetően még az evangélikus kereszténységen belül sincs egyetértés, és ezért önmagában véve ez az értelmezés nem lehet egyházalkotó tényező, de nem lehet oka egyházak különválásának sem. Ha viszont azt mondjuk: a *sola gratia* elve azt jelenti, hogy valóban Isten meg nem szolgált, teljesen szuverén kegyelme által találja meg üdvösségét az ember, hogy tehát Isten és ember között nem lehetséges semmiféle együttműködés (szinergizmus) abban az értelemben, hogy maga az ember is hozzájárulhat valamivel üdvösségéhez, ami nem Isten ingyenes kegyelmének ajándéka, akkor ez oly tanítás, amely nem csupán előadható és tanítható a katolikus tanításon belül, hanem feltétlenül hozzátartozik az ember és

Isten viszonyáról szóló katolikus tanításhoz. Igaz, a tridenti zsinat azt tanítja, hogy üdvösséges cselekvésében is szabad az ember. Ámde a hivatalos és kötelező katolikus tanításban nem szerepel olyan emberi szabadság, olyan emberi képesség vagy potencia, amely magától, a maga erejéből és hatalmából tenne hozzá a sajátjából valami pozitív dolgot az üdvösséghez, úgy, hogy a keresztény üdvösség ekkor már nem volna tisztán és teljes egészében Isten adománya, amellyel Isten szeretetből – mégpedig ki nem kényszeríthető szeretetből – ajándékozza meg az embert. Itt-ott előfordulhat a népi katolicizmusban, de ekkor éppenséggel ellentmond az egyház hivatalos tanításának. Ami hozzájárul az ember üdvösségéhez, az nem lehet semmi más, csak Isten tiszta, ingyenes kegyelme, és nemcsak az üdvösség lehetősége és képessége, hanem megvalósulása is ennek a kegyelemnek a műve. Ha a tridenti zsinat hangsúlyozza, hogy az üdvtörténelemben működik az emberi szabadság, akkor ezt a felfogást az evangélikus teológia sem vitatja, és nem képvisel valami ezzel ellentétes álláspontot, amely az evangélikus egyház „hivatalos" és elengedhetetlen alkotóeleme volna. A katolikus tanítás viszont – amelyet a tridenti zsinaton feltehetően a kései középkor bizonyos nominalista torzulásai ellenében határozottan definiáltak – éppen azt, hogy e szabadság dacára csak az az üdvösséges szabadság, amelyet potenciaként és aktusként Isten tett lehetővé, amelyet Isten tett szabaddá az üdvösségre, a szeretetre, az Isten iránti engedelmességre. A katolikus egyház hivatalos tanításában nincs pelagianizmus, valódi szemi-pelagianizmus, sem pedig közönséges szinergizmus, közreműködés, amely feldarabolja és szétosztja az üdvösséget Isten kegyelme és az emberi szabadság között. Ha valaki szabadságában eljut az üdvösségre, akkor Istent dicsőítve és neki hálát adva Istennek fogja tulajdonítani szabadságának képességét és tettét is, mert ezzel a tettel Isten ajándékozta meg kiszámíthatatlan kegyelmében. Ezért bátran képviselhetjük a *sola gratia* elvét keresztény és katolikus lendülettel, és így is kell képviselnünk. Sok mindenről pedig, ami a reformáció korában tiltakozást váltott ki az evangélikus kereszténységből – mint például a szabadságról, az érdemről és az úgynevezett belénk öntött kegyelemről szóló tanítás –, talán már akkor is fel lehetett volna, most pedig bizonyosan fel lehet ismerni, hogy kölcsönös félreértés következménye, és így kiküszöbölhető. A szabadság nem változtat azon, hogy az üdvösség teljes egészében a kegyelem műve, a kegyelemről szóló tanítás pedig semmi egyebet nem kíván mondani, minthogy az ember Isten kegyelme által, Isten szabad, kikényszeríthetetlen tette által bensejében valóban megigazul és bűnösből igazzá lesz, ám igaz voltát nem ítélheti

meg, mivel az el van rejtve előle és állandó fenyegetésnek van kitéve, és ennyiben megigazultságában sem tehet szert önállóságra és függetlenségre Istennel szemben.

Sola fide : egyedül a hit által

A *sola fide* tana – vagyis az a tanítás, hogy egyedül a hit által igazul meg az ember – nem egyéb, mint a *sola gratia* elvének másik, szubjektív oldala. Mivel az üdvösség Isten kifürkészhetetlen és kikényszeríthetetlen kegyelmének ingyenes adománya, ezért az a tett, amellyel elfogadjuk ezt az üdvösséget, maga is oly tett kell hogy legyen, amellyel Isten ajándékozza meg ezt a szabadságot. Ebben az értelemben ez a tett nem az önerejű érdem, amelyet saját képességéből tár az ember Isten elé, hogy ezzel mintegy kikényszerítse Isten kegyét, szeretetét és az üdvösség ajándékát. Ebben az értelemben Isten kegyelmére a válasz, amely egyedül üdvözít, nem a cselekedet, hanem – páli kifejezéssel – a hit. A katolikus tanítás az, hogy ez a hit nem dogmatikai elmélet, hogy ennek a hitnek az Isten tiszta kegyelmébe vetett reményen kell alapulnia, és e hitet belülről annak kell megvilágítania és beteljesítenie, amit a Szentírás szeretetnek, megigazulást adó és megszentelő szeretetnek nevez. Ez ellen, lényegében véve, egy evangélikus kereszténynek sem lehet semmi kifogása. Hogy a középkori skolasztika némiképp sematikusan különválasztotta a hitet, a reményt és a szeretetet, hogy ezáltal elhomályosult a megigazulás egyetlen és alapvető tettének a teljessége, amelyet Isten kegyelme ingyen és szabadságként ajándékoz az embernek, és hogy ezt a sémát óvatosan kell értelmezni: mindez mitsem változtat a *sola fide* elvének helyes katolikus és páli értelmezésén.

Sola scriptura : egyedül a Szentírás

A harmadik *sola*, amelyet a reformáció a hit alapvető jellemzőjeként és alapaxiómájaként megjelölt, és amely ennélfogva a reformáció egyházfelfogásának is egyik alappillére lett, a *sola scriptura* elve. Itt már könnyebb tartalmi, valóban tárgyi és nem csupán terminológiai különbséget megállapítani az evangélikus és a katolikus kereszténység tanítása között. A katolikus tanítás ugyanis hangsúlyozza a hagyománynak, valamint a katolikus tanítóhivatalnak a szükségességét és érvényességét is.

Először is, a modern és teljességgel jogos, történeti bibliakutatás nyomán (amely egyébként épp az evangélikus kereszténységen belül jött létre) az evangélikus keresztény ma elismeri, hogy a Szentírás határozottan az egyház terméke, mégpedig nagyon heterogén képződmény, amelyet csak viszonylag nagy nehézségek árán lehet valamilyen belső kánonba foglalni. Történeti szemszögből nézve a Szentírás a hit történetének – az ősegyház korában végbement történetének – lecsapódása. Ebből viszont nyilvánvalóan következik, hogy a Szentírás az élő egyház konkrét, eleven prédikációján alapult és abból jött létre. És ennyiben a Szentírás már a hagyomány terméke. Ha úgy fogjuk fel a hagyományt, mint a törvényes tanúk egymásra következését, azokét a tanúkét, akik nem maguk jelölik ki magukat, hanem törvényességüket igazolniuk kell azzal, hogy más törvényes tanúkra mennek vissza, egészen a nagy tanúig, Jézus Krisztusig: ha így fogjuk fel, akkor a hagyomány az ősegyházban mindenki számára nyilvánvaló gondolat. Van tekintélyen alapuló küldés, tanúskodás a Jézus Krisztusba vetett hitről, és maga a Szentírás ennek az eleven hagyománynak az eredménye és következménye. A hagyomány azoknak az egymásra következése, akik tanúságot tesznek, és egyúttal annak az egymásra következése is, amiről tanúságot tesznek. Ezért a Szentírás olyan dolog, ami csak az egyház eleven, tekintélyi küldetésével és a Szentlélekben gyökerező tanúságtételével összefüggésben jelenik meg. Ezért a Szentírás feltétlenül egyházi jellegű, még ha a későbbi egyházra nézve irányadó érvénye van is. Azért van Szentírás, mert van egyház; és nem csupán a Szentírás az, ami egyházat alkot. És ez az egyház élő és hagyományában tekintéllyel tanító egyház és ezért van Szentírása. Ez már abból is következik, hogy a hagyománynak és a Szentírásnak ilyen belső összefüggése nélkül nem határozható meg úgy a Szentírás kánonja, hogy e kánon valóban egyházalkotó legyen, továbbá nem mutatható meg és nem igazolható, hogy a Szentírásnak megfellebbezhetetlen tekintélye van az egyházban.

Természetesen mondhatja valaki erre, hogy a Szentírásnak ez a lelkiismeretet meggyőző ereje belőle magából ered, ha nem holt betűként, hanem magának a Szentléleknek az eseményeként fogjuk fel. De még ha elismerjük is ezt – és végső soron egy katolikus is nyugodtan elismerheti –, akkor is megmarad a kérdés, hogy a Szentírásnak ez a belső, pneumatikus ereje hogyan, milyen mértékben és milyen módon tud komolyan egyházat alkotni és szétválasztani. És éppen itt mond csődöt a *sola scriptura* elve. A *sola scriptura* elve végső soron önmagának mond ellent, legalábbis akkor, ha minden megkülönböztetés nélkül alkalmazzuk.

Kiderül ez abból, hogy a *sola scriptura* elve – ahogyan a régi reformáció eredetileg értelmezte – benső és szükségszerű kapcsolatban áll a Szentírás *verbális* (szó szerinti) sugalmazásának tanával, amely történetileg már nem tartható, és a mai evangélikus teológiában már nem is tanítják. Mert csak akkor tulajdoníthatunk a Szentírásnak olyan tekintélyt, amely teljesen függetlenné teszi az egyház élő tanúságtételétől, ha a Szentírást olyan terméknek tekintjük, amely egyedül és kizárólag közvetlenül Istentől származik, függetlenül minden fajta bonyolult, történelmi keletkezési folyamattól. Ámde nem lehet feladni a Szentírás abszolút, szó szerinti sugalmazásának elvét, mint ahogy ténylegesen feladták, és egyidejűleg mégis fenntartani a *sola scriptura* elvét úgy, ahogyan a reformáció idején értették. Mert ekkor vagy ellentmondásba kerül az ember önmagával, vagy pedig a hit egyetlen elvének nem a *sola scriptura* elvét tekinti, hanem a Szentlélekről szerzett végső, egzisztenciális tapasztalatát, ami elől nem térhet ki. Ekkor viszont nincs már Szentírása az embernek, amely írott formában, konkrét könyvekben található, hanem valamilyen elve van, amelyből végső soron írások születhetnek, és amelyet a Szentírás legfeljebb csak megihlethet. Ebben az esetben az egyház olyan valóság volna, amely utólag jön létre a keresztényekből, de nem volna valóban kötelező tekintélye az egyes keresztények előtt.

A Szentírás az egyház élő tanúságtételének konkrét irodalmi megfogalmazódása. Az egyház és az egyház igehirdetése megvolt már a Szentírás előtt is, és a Szentírás voltaképpen rajtuk alapul. Ez vitathatatlan, történeti bizonyítékok alapján. A Szentírás oly valóság, amely az élő igehirdetés lecsapódásaként már eleve valamilyen egyházban alakul ki, mégpedig egy olyan egyházban, amely már létrejött és amely máris tekintéllyel lép fel. És ezen a viszonyon az a tény sem változtat, hogy az egyház sugalmazott és tiszteletet parancsoló alkotásnak ismeri el a Szentírást, amelyet a katolikusok is elfogadnak a *jövendő* egyház abszolút normájaként *(norma non normata)*. A Szentírás katolikus értelmezése korántsem tagadja, hogy a Szentírás mint Isten írott igéje az apostoli kor utáni egyházban a hitfelfogás konkrét normája és az is marad, amin az sem változtat, hogy a Szentírás az egyházon alapul és az egyház tesz róla tanúságot. A katolikus egyház- és hitfelfogás, valamint a tanítóhivatal katolikus értelmezése számára egyaránt nyilvánvaló, hogy a Szentírás mint írott könyv valóságos normája az apostoli kor utáni egyháznak. Az egyház nem kap új kinyilatkoztatást a Szentíráson és az ősegyház apostoli igehirdetésén kívül, hanem csakis az a feladata az egyházi hitfelfogásnak és a taní-

tóhivatalnak, hogy megmaradjon ezen a végső, eszkatologikus kinyilatkoztatáson belül, amelyet örökségül kapott.

A katolikus egyház természetesen meg van győződve arról, hogy az egyetlen apostoli hitletétemény, amely lényegét tekintve változatlan, igazi fejlődésen megy keresztül. A Szentírás nem olyasmi, ami egyszer s mindenkorra megváltoztathatatlanul, írásban rögzítve mondja ki az egyház dogmáját. Ellenkezőleg: magának a változatlan Szentírásnak maradandó tulajdonsága a történelmiség, mert ha az apostoli korban és a kánon kialakulásának korában volt történelme, akkor érthetetlen, hogy miért kellene hirtelen megszűnnie ennek a történelmiségnek. Nem csupán Szentírás van, és változó, korhoz kötött teológia, hanem az apostoli hagyományból eredő *hit*felfogás is, amelynek igazi történelme van. Csak igazi fejlődése és történelmisége miatt folytathat valódi párbeszédet ez a hitfelfogás minden egyes kor változó egzisztencia-felfogásával, és csak így teheti magát Krisztust jelenvalóvá minden egyes korszakban.

Sok minden van az exegézisben és a biblikus teológiában, ami *de facto* nyitott kérdés marad és aminek az eldöntését az emberi teológiára kell bízni, de a katolikus egyház mégis ragaszkodik ahhoz az elvhez, hogy a hivők közössége, legalábbis elvileg, tudja úgy értelmezni a Szentírást, hogy ez az értelmezés kötelező legyen az egyes keresztényekre. Közös hitvallásával és azokkal az eszközökkel teszi ezt az egyház, amelyek az egy hitet vallók közös tudatát képviselik. Ellenkező esetben nem lesz többé olyan valóság az egyház, amely független az emberek szubjektivitásától és a magánteológiáktól. Ekkor csakis saját szubjektivitásunkra és saját szentírás-értelmezésünkre volnánk utalva. Ha pedig egy evangélikus keresztény azt mondaná erre: Isten Lelke *de facto* megakadályozza majd, hogy a vallási szubjektivitás megfossza tekintélyétől a Szentírást és a Szentírás betűjét, akkor a katolikus hit- és egyházfelfogás szerint azt felelhetjük: feltétlenül hisszük ugyan, hogy Isten igéjének és a Szentírásnak van ilyen hitteremtő hatalma, de nekünk, katolikusoknak éppen az a kérdés, hogy *hogyan* történik ez konkrétan, és hogy hogyan fogható fel Istennek ez a hatalma az egyházban és a Szentírás tanúságában. Ez nem a Szentírás trónfosztása. A Szentírás továbbra is az egyház és a tanítóhivatal korlátlan normája *(norma non normata)* marad. Nem akárhol fedeztük fel a Bibliát, nem saját kíváncsiságunkból, hanem csak a konkrét egyház igehirdetésében lép egyáltalán elénk a Biblia olyan erőként, amely hitet ébreszt, hitet ad és a Szentlelket közli velünk. Az egyház igehirdetése mondja nekünk, hogy ez az Isten igéje, amelyről azután úgy

tesz tanúságot, hogy a katolikus hitfelfogás szerint is képes a maga erejéből kinyilvánítani magát.

Ha feltételezzük, hogy maga a Szentírás az egyházon belül létezik, amely tanúságot tesz róla, akkor állíthatjuk, hogy a Szentírásban mindaz benne van, ami az eredeti apostoli kerigmához tartozik, és hogy ezen kívül nincs más hagyomány. Ebben az értelemben tehát bátran vállalhatjuk a *sola scriptura* elvét. A katolikus keresztények szerint is csak a Szentírás az egyetlen tartalmi forrása és korlátlan tekintélyű normája *(norma non normata)* a hagyománynak és a tanítóhivatal megismerésének. Még ha feltételeznénk is a tridenti zsinat utáni korszak jó néhány teológusával, hogy van olyan hagyomány, amely az apostoli kortól fogva meghatározott hittartalmakat őriz és ad tovább, mégpedig olyanokat, amelyek nincsenek benne a Szentírásban (ez azonban nem kötelező tanítása a katolikus tanítóhivatalnak, hanem tagadni is szabad), akkor is megmaradna az a tény, hogy ennek a hagyománynak megint csak a Szentírás a normája. Egyetlen katolikus teológus sem tagadhatja vagy vonhatja kétségbe, hogy már a legrégibb időktől kezdve találhatunk az egyházban az isteni kinyilatkoztatás valóban élő továbbadásán kívül emberi teológiát, emberi elméleteket, korhoz kötött és nem maradandó teológiai elképzeléseket is. Ha tehát azt kérdezi valaki, hogy a konkrét hagyománynak mely tartalmai tartoznak valóban az isteni kinyilatkoztatáshoz, és mi az, ami emberi elmélet vagy megváltoztatható, tételes egyházi törvény, akkor végső soron a tanítóhivatal el tudja dönteni ezt a kérdést, de alapjában véve csak a Szentírás lehet a tanítóhivatal normája, mivel a tanítóhivatal nem kap új kinyilatkoztatást. A Szentírás isteni kinyilatkoztatást nyújt emberi fogalmakban és emberi kijelentésekkel, történelmileg változó értelemben, de a katolikus kereszténység szerint egyidejűleg tartalmazza annak biztosítékát is, hogy az isteni kinyilatkoztatás emberi alakja nem változtatja meg vagy torzítja el ezt a kinyilatkoztatást. Katolikus felfogásban az ószövetségi és még inkább az újszövetségi Szentírás ilyen mértékben az egyház teljesen egyedülálló páratlan normája. Habár a Szentírás élő, hitbeli megértése, továbbá a Szentírás által kifejezett valóság átváltása valóban pneumatikus, hitbeli tapasztalattá, olyan folyamat, amelyet nem helyettesíthet maga a Szentírás, és egyházi szerkezete van annak a folyamatnak is, amelynek során a hit szert tesz a Szentírás élő megértésére. A Szentírás nem egyszerűen az egyén vallási szubjektivitásának ügye, hanem eredetileg az egyháznak: a hivők egyetlen közösségének az ügye, azé a közösségé, amelyen belül az egyes keresztény szert tesz hitének konkrét megértésére. Ez a hitbeli közösség nem csupán egyedi vallási szubjekti-

vitások összege, hanem oly közösség, amelynek szerkezete, hierarchikus alkotmánya, tekintélyi vezetése van, mely által az egyház hitértelmezése egyértelművé és kötelezővé válik.

Nem kell tehát tagadnunk a *sola scriptura* elvét ahhoz, hogy katolikusok legyünk; ellenkezőleg, olyan elv ez, amelyet elismerhet és el kell hogy ismerjen a katolikus dogmatika.

A három „sola" és a katolicizmus. A végeredmény

A katolikus hitértelmezés szerint nem látható be, hogy miért ne lehetne helye a katolikus egyházban az evangélikus kereszténység fő törekvésének, ahogyan az a három *„sola"* elvében megfogalmazódik. Ezek az elvek — mint a kereszténység elfogadott, végső és alapvető formulái — nem teszik szükségessé, hogy valaki elhagyja a katolikus egyházat. Természetesen ott már nem lehet egyetértésre jutni, ahol tagadják a katolikus egyház más, alapvetőbb dogmáit. De evangélikus részről nem is tartják egyházalkotó teológiának ezeket a teológiákat (amilyen például a mítosztalanítás elmélete, vagy az olyan teológiák, amelyek tagadják Jézus Krisztus istenségét vagy a Szentháromságot stb.). A tizenhatodik századi reformátorok ugyanis nem tagadták az Istenről, Krisztusról, a Krisztusban levő egyetlen isteni személyről és a két természetről szóló hagyományos tanítást, hanem nyilvánvalónak vették, habár az is igaz, hogy ami a hangsúlyokat és távlatokat illeti, Luther és Kálvin alapvető teológiai szemléletükből kifolyólag helyenként bizonyos módosításokkal értelmezték az egész keresztény hagyomány dogmáit.

Az evangélikus kereszténység pozitív jelentősége a katolikus egyház számára

Ha a katolikus egyházfelfogás nem ismerheti is el, hogy a nem római egyházaknak — Jézus Krisztus egyházának kérdését tekintve — teljesen *ugyanolyan* üdvtörténeti és teológiai minőségük volna, ezzel semmiképpen sem tagadjuk, hogy az evangélikus kereszténységnek pozitív jelentősége van az evangélikus keresztényekre és a katolikus egyházra nézve is. Az evangélikus kereszténységben — katolikus felfogás szerint is — megvan a Szentírás mint tekintély, van érvényes keresztség, és van sok más egyéb, még az egyházi és társadalmi dimenzióban is, ami a kereszténységnek olyan történelmi konkretizálódása, amelyet pozitív módon Isten

akart. A katolikus hit- és egyházfelfogás korántsem tagadja, hogy az evangélikus kereszténységben jelen van a kegyelem, a megigazulás és a Szentlélek, tehát jelen van Isten kegyelmének eseményeként és jeleként az a valóság, amelyhez képest csupán előkészület és történelmi megjelenés minden intézményes, jogi, igazgatástechnikai, szervezeti, valamint az igehirdetéssel és a szentségekkel összefüggő mozzanat. Következésképpen megvan az egység nagyon sok mozzanatban, melyek az üdvtörténelem kézzelfogható, kategoriális dimenziójában alkotják és formálják az egyházat, és ezenkívül még inkább van egység a pneumatikus dimenzióban. És természetesen mindkét dimenzióban teljességgel pozitív, spirituális hatással van az evangélikus kereszténység az egyes evangélikus keresztényekre.

Az evangélikus kereszténységnek – az összes kérdés dacára, és a bűn dacára, amelyet fel kell tételeznünk *mindkét* félnél – teljességgel pozitív a szerepe a katolikus egyház szempontjából is. Mondjuk, hogy a katolikus egyház Krisztus akaratából az az egyház, amely elvileg vallja, hogy mindent megőriz, ami keresztény; vallja, hogy a kereszténységet nemcsak abban a formájában ismeri, amelyet a végső alapigazságaira való visszavezetés által kapunk; vallja, hogy nemcsak a megigazulást adó kegyelem alapvető és végső eseményéből kíván élni. Inkább az az egyház kíván lenni, amely a történelmiség, a társadalmiság és a reflexió dimenziójának teljes terjedelmében ki is bontakoztatja ezeket a legvégső és legalapvetőbb valóságokat, és nem fél attól, hogy ez a kibontakoztatás, ami az eredet végső erejével történik, eltávolítja ettől az eredettől. Ha tehát ez a katolikus egyház, akkor feltétlenül lehet pozitív hatása az evangélikus teológiának, az evangélikus kereszténységnek és az evangélikus egyházaknak a katolikus egyházra is, amikor a kereszténység végső, voltaképpeni elvéhez és mozgató erejéhez próbálnak visszatérni: ahhoz, ami a kereszténység végső értelmét adja meg. Újból és újból felhívhatjuk a katolikus egyház figyelmét arra, hogy valóban csak a kegyelem *(sola gratia)*, csak a hit *(sola fides)* ment meg, és hogy nekünk, katolikus keresztényeknek – bármennyire elismerjük is a dogmatörténelem és a tanítóhivatal irányítását – mindig vissza kell találnunk a forrásokhoz *(ad fontes)*, a végső eredethez, ami a Szentírás, és még inkább a Szentlélek, aki Isten kegyelméből egzisztenciánk legbenső magját alkotja, és onnan fejti ki működését. Saját egyházfelfogásának értelmében természetesen mondhatja erre, elvontan, a katolikus keresztény, hogy ez akkor is lehetséges volna a katolikus egyház számára, amely a Krisztus által alapított egyház, ha nem volna evangélikus kereszténység. De készségesen elismerheti a katolikus

keresztény is, hogy Istennek és Krisztusának a katolikus egyházra – Krisztus egyházára – irányuló cselekvését sok olyan dolog közvetítheti és valósíthatja meg konkrétan, ami a történelem valóságos menetében a reformáció tövisének, helyesbítő befolyásának, az evangélikus keresztségtől jövő figyelmeztetésnek az alakjában éri el a katolikus egyházat. A katolikus egyházfelfogásnak elfogulatlanul el kell ismernie, hogy az újkori katolikus egyház nagyon sokat köszönhet az evangélikus keresztény létének. *Történelmileg* nézve el sem tudnók képzelni a katolikus kereszténység konkrét valóságát egy olyan történelmi helyzeten kívül, amelynek hatásos történelmi tényezői közé ne tartoznék oda az evangélikus kereszténység is.

A kereszténység alapvető egysége és a szakadás „értelmének" kérdése

A katolikus dogmatikában is nyilvánvaló, hogy a hitigazságoknak hierarchiájuk van. Ezért nyilvánvaló azt is, hogy a kereszténység szakadásán túl nemcsak annyiban van egység a keresztények és a keresztény egyházak között, amennyiben sok közös vonásuk van az egyházi és a társadalmi dimenzióban is, hanem ezenfelül is van valamilyen egység köztük. Valljuk, hogy Jézus Krisztus, a Megváltó által hiszünk Istenben, az ő kegyelmében, igéjében és a Krisztusban felkínált eszkatologikus üdvösségben. A közös hitvallás nagyobb és mélyebb egységet alkot a hitigazságok hierarchiájában annál az egységnél, amelynek útját állják az egyházakat elválasztó ökumenikus-teológiai kérdések. Ha az igazságok hierarchiájában megkülönböztetjük vallási, egzisztenciális jelentőségüket, akkor ebből is nyilvánvaló, hogy a keresztények sokkal mélyebben egyek, mint nem egyek, habár igazi és jelentős a különbségük is. Nem tehetjük egyszerűen félre – az úgynevezett fundamentalizmus szellemében – mindazokat, amelyek a kereszténységet megosztják; de mint keresztények kijelenthetjük és ki is kell jelentenünk, hogy ami egyesít bennünket a hitvallásban, az alapvetőbb, döntőbb és az üdvösség szempontjából fontosabb, mint az, ami elválaszt.

Innen kiindulva megkockáztathatunk egy feltételezést arra vonatkozólag, hogy hogyan tűrheti el Isten üdvözítő gondviselése a kereszténységnek ezt a szakadását. Ma nehezebb válaszolni erre a kérdésre, mint a reformáció korában. Abban az időben gyakorlatilag és konkrétan mindkét fél feltételezte – ha nem is a legkifinomultabb elméletek szintjén –, hogy a szakadás bűn, mégpedig – mindkét fél feltételezése szerint – a

másik fél bűne. Ma elismerjük, hogy az egyházszakadás kézzelfogható, történeti okaiban mindkét fél bűnös. Túl ezen a megállapításon sem keresztények, sem történészek nem dönthetik el pontosan, hogy a bűnnek mekkora részét kell az egyik, és mekkora részét kell a másik félnek tulajdonítani. Keresztény embernek tilos erről ítélkeznie, mert ez az ítélet egyes-egyedül Istennek van fenntartva. Mindkét félnek fel kell tételeznie tehát a másik fél jóhiszeműségét. Sőt, még azt is mondhatjuk emberies emberséges ítélettel és az üdvösség optimizmusával — ami teljességgel jogos, sőt, a keresztény embertől meg is kívántatik, mint a remény erénye —, hogy valamennyi oldalon, legalábbis a keresztények nagy része valóban pozitív és bűn nélküli belső viszonyban van saját egyházával és a többi egyházzal.

De ha ezt tételezzük fel, akkor a szakadás kérdése teológiailag sokkal gyökeresebben a teodicea kérdése lesz, olyan kérdés, amelyet *Istennek* kell feltennünk. Amikor közvetlenül az ember bűnéből fakad egy meghatározott történelmi tény, akkor is kérdés, hogy hogyan engedhet meg Isten egy ilyen bűnt, hogy Ő, a szent, igazságos és bennünket végtelen szeretettel szerető Isten hogyan teremthetett és hogyan engedhet meg egy ilyen világot, amelyben előfordulhatott ez a bűn. De ahol nem tételezhetünk fel vagy legalábbis nem kell feltételeznünk ilyen bűnt, ott még inkább kiéleződik a teodicea problémája, mert az olyan történelmi tények, amelyek úgyszólván bűn nélkül jönnek létre, sokkal közvetlenebbül és határozottabban „Isten számlájára" írandók, mint azok, amelyek valóban az ember szubjektív és súlyos bűnéből erednek. Ami tehát a kereszténység megosztottságát illeti, sokkal határozottabban kell kérdeznünk, illetve posztulálnunk, hogy van-e pozitív értelmük, illetve kell hogy legyen pozitív értelmük ezeknek a tényeknek Isten üdvözítő gondviselésében. Legalábbis most, amikor nagyjában és egészében az emberek bűntelenségét tételezzük fel, sokkal határozottabban kell posztulálnunk, mint akkor, ha csak az ember mérhetetlen bűnének tárgyiasulása volna a megosztottság.

Ha tehát ilyenformán újra felvetjük a kérdést, hogy mi a szakadás értelme Isten üdvözítő gondviselésében, akkor mondhatjuk talán, hogy a keresztények világosabban élik át és tapasztalják a keresztény hitvallás és a keresztény létezés valóban gyökeres és alapvető igazságait és valóságait, mint ahogy akkor élnék át és tapasztalnák, ha mindnyájan ugyanabban a társadalmi és egyházi léthelyzetben volnának, ha magától értődő természetességgel ugyanahhoz az egyházhoz tartoznának valamennyien. A megosztottság ébren tartja azt az alapvető kérdést, hogy voltaképpen

mi a kereszténység, valamint azt eredményezi, hogy a különböző felekezetek kritikai magatartást tanúsítanak az iránt a kereszténység iránt, amelyet saját maguk testesítenek meg. Ez az üdvtörténelmi folyamat természetesen nem menti fel a kereszténveket az alól, hogy minden erejükkel törekedjenek az egység megteremtésére, sem az alól, hogy felelősnek érezzék magukat ezért az egységért. De amíg el vagyunk választva, amíg Isten rendelésének értelmében lelkiismereti meggyőződésünk, hogy egyházainknak elválasztva kell lenniük, addig feltétlenül kereshetjük, hogy mi a pozitív értelme ennek a helyzetnek az üdvösség szempontjából, és mondhatjuk, hogy amennyire csak lehet, a javunkra kell fordítanunk. Vagyis kölcsönösen arra kell kényszerítenünk egymást, hogy amennyire csak lehet, legyünk keresztények, és egy kicsit értsük meg jobban a kereszténység üzenetének valóban mélységes mondanivalóját. Megosztottsága ellenére is olyan szellemtörténeti, társadalmi és kulturális helyzetben van ma a kereszténység, amely minden megosztott kereszténynek kötelességévé teszi, hogy szembenézzen azzal a kérdéssel, hogyan tud majd megfelelni a feltartóztathatatlanul előre nyomuló jövőnek. És ahol a különböző egyházak teológiái arra törekszenek, hogy valóban választ adjanak azokra a kérdésekre, amelyeket nem keresztény korunk intéz a kereszténységhez, ott lesz a legnagyobb esély arra, hogy ebben az új teológiában, amelyet különböző egyházakhoz tartozó teológusok dolgoznak ki, a mindenkinek közösen feltett kérdések nyomán lassanként kibontakozzék egy olyan teológiai egység, amelyben túlhaladottá, sőt, bizonyos fokig tárgytalanná válik az ökumenikus teológia sok olyan problémája, amely ma megoldhatatlannak látszik.

6. A Szentírás mint az egyház könyve

Fejtegetéseink során most érkeztünk el ahhoz a ponthoz, amelyik a legalkalmasabb arra, hogy a Szentírásról – mind az ószövetségi, mind az újszövetségi Szentírásról – legalább a leglényegesebb dolgokat elmondjuk. Mert ha a Szentírást eleve az egyház könyvének tekintjük, akkor ez alighanem a legjobb kiindulás annak megértéséhez, amit az egyház szent könyvéről magának az egyháznak a hivatalos tanítása mond. És ily módon elkerüljük azt a veszélyt is, hogy „mitologizáljuk" e könyv lényegét és feladatát.

Néhány utalás korábbi megállapításainkra

Hallgatólagosan vagy érintőlegesen többször beszéltünk már másutt is a Szentírásról. A Szentírás lényegébe vágó végső és alapvető teológiai probléma ugyanis az a kérdés, amely tárgyilag végigkíséri összes meggondolásainkat: a transzcendentális és a történelmi kinyilatkoztatás egységének a problémája. Az a történelem, amelyen keresztül a kegyelem eljut az emberhez, és amely így az emberhez forduló Isten *kinyilatkoztatását* közvetíti az embernek, nem eleve és nem elsősorban a szó, és következésképpen nem is az írott szó, hanem az üdvtörténelem általában, amelynek – miként már említettük – nem kell mindig és mindenütt ténylegesen vallási fogalmakban megfogalmazódnia. Habár az is igaz, hogy akkor éri el ez a történelem voltaképpeni célját és csúcspontját, ha kifejezetten megfogalmazódik vallási értelme, és így válik a szó szokásos értelmében az üdvösség és a kinyilatkoztatás történelmévé. Ha tehát úgy fogjuk fel a Szentírást, hogy a Szentírás az egyik, mégpedig kivételes módja annak, ahogyan az embernek szóló, kinyilatkoztató isteni önközlés a történelemben megfogalmazódik és egyértelműen kifejeződik, akkor világos, hogy amit (főképp az ötödik és a hatodik fejezetben) elmondtunk a transzcendentális kinyilatkoztatás és a történelem viszonyáról, abban benne van már a Szentírás igazi alapproblémája is. És az is világos minden további nélkül, hogy csak akkor tekinthetjük a Szentírást Isten szavának és nem Isten*ről* tudósító szónak, ha egységben szemléljük azzal, amit kegyelemnek, Isten önközlésének, Szentléleknek, kegyelmi és transzcendentális kinyilatkoztatásnak és hitnek nevezünk. Itt természetesen nem kell még egyszer kifejtenünk ezt a problémát; csupán annyit kell megemlítenünk, hogy már az előzőekben is sok nagyon lényeges dolgot elmondtunk a Szentírásról anélkül, hogy nevén neveztük volna. Beszéltünk már például a prófétákról, a próféták feladatáról, ami által például az általános kinyilatkoztatás és kinyilatkoztatástörténelem – a kegyelemnek és Isten különös gondviselésének dinamikája következtében – hitelesen és tisztán konkretizálódik az Ó- és az Újszövetség speciális történelmében. Beszéltünk továbbá az Ó- és az Újszövetség egymáshoz való viszonyáról, és itt egységben szemléltük az Ószövetség történetét és szent könyvét. Végül, a hatodik úton a fundamentális teológia szemszögéből értékeltük az Újszövetséget (amilyen mértékben ezek az előadások egyáltalán lehetővé tették). Úgy tettük ezt, hogy válaszoltunk arra a kérdésre: ki a názáreti Jézus és mit jelent nekünk. Az evangélikus kereszténység axiómáját, a *sola scriptura* elvét szintén tárgyaltuk már. Ilyen és hasonló összefüggésekben tehát beszéltünk már a Szentírásról.

De azért – legalább röviden – világosan kimondva is kell még beszélnünk a Szentírásról. A Szentírást az egyház könyvének tekintjük, amelyben mindig kézzelfoghatóan konkrét marad számunkra a kezdet egyháza mint norma. Mégpedig olyan norma, amely már különbözik az ősegyháznak azoktól a jellemzőitől, amelyeknek nincs mértékadó érvényük a mi hitünkre és a későbbi egyház életére vonatkozólag. Ha az egyház minden korban kötve van hitében és életében a kezdetéhez; ha az egyház mint a megfeszített és feltámadott Jézusban hivők közössége – hite és élete által – annak eszkatologikus és visszavonhatatlan jele kell hogy legyen, hogy Jézus Krisztusban Isten végérvényesen átadta magát a világnak, amely jel nélkül maga Jézus Krisztus sem jelenthetné Isten visszavonhatatlan eljövetelét a világba, és nem lehetne az abszolút Üdvözítő; és ha a kezdet egyháza, legalábbis ténylegesen, írott dokumentumokban tárgyiasítja magát (ami szükségszerű is volt azok között a történelmi és kulturális feltételek között, amelyek között az egyház létrejött), akkor mindez együtt kijelöli a kiindulópontot a Szentírás lényegének megértéséhez.

Ebből a kiindulópontból eljuthatunk oda, hogy kielégítően és egyúttal kritikailag megértsük, hogy mit jelent a Szentírás sugalmazottsága és a Szentírás kötelező kánonja. A Szentírás leszármaztatott valóság: a Szentírást az egyház lényegéből kell megértenünk, márpedig az egyház – lényege szerint – Jézus Krisztus eszkatologikus és visszavonhatatlan jelenléte a történelemben. Ebből a távlatból kell olyan valóságként felfogni a Szentírást, amely mértékadó az egyházban. (Az ötödik fejezetben elmondtuk már a legfontosabb dolgokat arról, hogy hogyan lehet innen kiindulva úgy felfogni az Ószövetséget, hogy ne pusztán Izrael történelmének vallástörténeti szempontból érdekes dokumentuma, hanem a keresztény hit szabályának része legyen.)

Az apostoli kor

Azt mondjuk tehát, hogy a Szentírás az apostoli kor egyházának tárgyiasulása, amelynek mértékadó érvénye van ránk nézve. Más összefüggésben mondtuk már, hogy különböző okoknál fogva nem helyezkedhetünk arra az álláspontra, hogy az apostoli kor túlságosan rövid ideig tartott. Ha tehát nem akarunk felesleges teológiai bonyodalmakba keve-

redni, akkor nem mondhatjuk primitív módon, hogy az apostoli kor véget ért a „tizenkettő" halálával, akik *az* „apostolok voltak", illetve Pál halálával. Természetesen nem vezethetjük le egyszerűen teológiai elvekből az apostoli kor pontos időbeli kiterjedését. De minden különösebb objektív nehézség nélkül kijelenthetjük, hogy a régi egyház önfelfogása szerint az apostoli kor akkor ért véget, amikor megírták a Szentírás legutolsó könyveit, tehát a második század első évtizedeiben. Ez az okoskodás természetesen némileg körben forog: feltételezésünk szerint az apostoli egyháznak kell mértékül szolgálnia, ezért az apostoli kor a kritériuma annak, hogy mi számít Szentírásnak. Fordítva pedig a kánontörténelem kiterjedése alapján határozzuk meg, hogy mi számíthat apostoli kornak. De ez a körben forgás a dolog természeténél fogva hozzátartozik annak a történelmi valóságnak a lényegéhez, amely bizonyos mértékben maga határozza meg „kezdetének" terjedelmét, és így lényegének megfelelően ki tudja választani a kezdeti korszakban adott dolgok tömegéből azt, aminek irányadó érvénye kell hogy legyen számára a jövőben, de ezt a kiválasztást nem tudja már teljesen megfelelő világossággal és racionálisan megmagyarázni.

Ezeknek — az éppen csak jelzett — feltételezéseknek az alapján azt mondhatjuk tehát: az apostoli kor egyháza a Szentírásban tárgyiasítja magát. Ezért a Szentírásnak ugyanaz a jellemzője és ugyanazok a tulajdonságai, mint amelyek az apostoli egyházat jellemzik, az egyház későbbi korszakaihoz való viszonyában. Hogy mit jelent ez pontosabban, kiderül abból, amit a következőkben mondunk majd el a kánonról, a kánon kialakulásáról, a sugalmazásról és a Szentírás tévedésmentességéről (jobbára a tanítóhivatal és az iskolás teológia hagyományos megállapításaira támaszkodva).

A kánon kialakulása

Itt nincs lehetőségünk, hogy felvázoljuk annak a folyamatnak a történelmét, melynek során az egyház felismerte a kánon terjedelmét. Ez a biblikus bevezető tudományok feladata, amit itt nem végezhetünk el. Hogy miben áll e vállalkozás nehézsége a tudományos rendszerességgel dolgozó dogmatikus számára, azt épp az imént jeleztük: a tényleges Új- és Ószövetség egyes részeinek kanonikus és sugalmazott voltát nem alkothatja az egyházi elismerés (ezt az egyházi elismerést elutasította az I. vatikáni zsinat, vö. DS 3006); ámde a kánon terjedelmét és ezzel az

egyes könyvek sugalmazott voltát szigorúan teológiai értelemben mégis csak az egyház tanításából ismerjük. Ám a kánontörténelem tanúsága szerint nem alapozhatjuk meg az egyház tanítását úgy, hogy az mondjuk: az egyház egy, a kinyilatkoztatás első hordozóinak (vagyis az utolsó apostol halálával bezárólag az apostoloknak) kifejtett tanúságára visszamenő szóbeli hagyományból, megfogalmazott tanúságokból tudja, hogy az apostoli kor írott hagyománykincsében mi sugalmazott és mi nem, és ezért tudja, hogy mi tartozik a szent könyvek kánonjába és mi nem. Igazat kell adnunk az I. vatikáni zsinatnak, hogy a sugalmazottság és a kanonicitás nem származhat abból, hogy a későbbi egyház tekintélye elismer bizonyos könyveket: nem származhat egy olyan elismerésből, amely úgyszólván külsőleg járul hozzá ezekhez a könyvekhez, és külsőleg nagyobb méltósággal ruházza fel őket, mint ami maguktól megilleti őket. Ha viszont úgy fogjuk fel maguknak ezeknek az iratoknak a keletkezését, mint az ősegyház kialakulásának mozzanatait (mely ősegyház mértékül szolgál az eljövendő koroknak), ha úgy tekintjük ezeket az írásokat, mint annak a folyamatnak a mozzanatait, melynek során teológiai értelemben létrejön az egyház lényege, tehát úgy, hogy mozzanatai e lényeg kialakulásának, aminek feltétlenül lehet *időbeli* kiterjedése, akkor a Szentírás lényegének az egyház lényegéből történő levezetése nem esik az I. vatikáni zsinat elmarasztaló ítélete alá. Az apostoli kor folyamán jön létre az egyház igazi teológiai lényege egy olyan történelmi folyamatban, amelyben az egyház eljut lényegének teljességére és e lényegnek hitben való birtoklására. Az egyház lényegének ez az önlétrehozása — ez addig tart, amíg el nem éri történelmi létezésének teljességét, mert csak ettől kezdve szolgálhat mértékül a későbbi egyháznak — feltételez írásos tárgyiasulásokat is. Ezért ez a folyamat a kánon kialakulásának folyamata *is* (de nem csak ez): az egyház írott okmányokban tárgyiasítja hitét és életét, és ezeket a tárgyiasításokat oly sikerülteknek és tisztáknak találja, hogy áthagyományozhatják a későbbi koroknak mértékül szolgáló apostoli egyházat. Ebből a szemszögből nézve az sem jelent leküzdhetetlen nehézséget, hogy időben nem esik teljesen egybe ezeknek az írásoknak a keletkezése és annak felismerése, hogy ezek az írások az apostoli egyház tárgyiasulásainak hiteles képviselői; azaz nem okoz nehézséget, hogy csak az apostoli kor után fejeződött be a kánon kialakulása. E felfogás szerint Isten alapozza meg a szent iratok kanonikus voltát azzal, hogy a kereszttel és a feltámadással mint a megváltás visszavonhatatlan eseményével megalapítja az egyházat, amelynek elengedhetetlen alkotóelemei kezdetének tiszta tárgyiasulásai.

Innen kiindulva, úgy véljük, azt is meg tudjuk magyarázni, amit a Szentírásról szóló egyházi tanításban „sugalmazásnak" nevezünk. Az egyházi okmányok újra és újra leszögezik, hogy az ószövetségi és újszövetségi írások szerzője *(auctor)* Isten. Az iskolás teológia — amely XIII. Leótól XII. Piusig rányomta bélyegét a pápai enciklikákra — pszichológiai elméletekkel próbálta megmagyarázni, hogyan lehet maga Isten az irodalmi szerzője a szent iratoknak. Úgy próbálta megfogalmazni és megértetni a sugalmazás tanát, hogy világossá váljék: a szent iratok irodalmi szerzője Isten. Másfelől viszont ezzel nem tagadták, a II. vatikáni zsinaton pedig határozottan kijelentették, hogy Isten szerzőségének és a sugalmazásnak ez az értelmezése nem fokozhatja le Isten puszta írnokaivá ezeknek az írásoknak emberi szerzőit, hanem el kell hogy ismerje önálló irodalmi szerzőségüket.

Természetesen felfoghatjuk úgy a Szentírás sugalmazottságának ezt az itt csupán jelzett értelmezését, hogy ma se kelljen a mitológia vádjával illetni. Hadd utaljunk ezzel kapcsolatban arra, amit az ötödik úton mondtunk a transzcendentális kinyilatkoztatásnak, valamint (szóbeli és írásbeli) történelmi tárgyiasulásának egységéről és e tárgyiasulások sikerült voltának a megismeréséről. A katolikus egyházban semmiképpen sem tagadhatjuk, hogy az Ószövetség és az Újszövetség szerzője Isten. De nem kell emiatt menten a Szentírás *irodalmi* szerzőjének is tekintenünk Őt. Sok más módon is felfoghatjuk Istent a Szentírás szerzőjének, mégpedig úgy, hogy a Szentírást — a kegyelemmel és a hit világosságával való egységében — csakugyan Isten igéjének nevezhessük. Annál is inkább igaz ez, mivel másutt mondtuk már, hogyha Isten volna is az oka egy Isten*ről* szóló szónak, ez még akkor sem volna *eo ipso*, éppen ezért *Isten* szava, amelyben önmagát ígéri meg Isten. Egy ilyen szó csak akkor lehet *Isten* szava, ha Isten önkifejezésének Istentől előidézett tárgyiasulásaként következik be, amelyet a kegyelem hordoz és amely lefokozás nélkül jut el hozzánk, mivel Isten Lelke hordozza meghallásának a tényét.

Ha Lelke által maga Isten alapította az egyházat Jézus Krisztusban; ha az *ősegyház* mint az egyház jövőjének szabálya Isten egészen egyedülálló tevékenységének eredménye, mely tevékenység különbözik attól is, ahogyan Isten a történelem folyamán megőrzi az egyházat; és ha a Szentírás lényegi alkotóeleme az ősegyháznak mint az eljövendő korok szabályának, akkor ezzel kielégítően kimondtuk már (mind pozitív, mind pedig kizáró értelemben), hogy Isten a Szentírás szerzője, hogy a Szentírást

Isten „sugalmazta" és hogy *ezen* a ponton nem lehet semmiféle különleges pszichológiai sugalmazás-elméletet segítségül hívni. Ellenkezőleg: tudomásul kell vennünk, hogy a szent iratok ténylegesen úgy jöttek létre, ahogyan az – az egyes könyvek nagyon eltérő sajátosságának megfelelően – az elfogulatlan szemlélő előtt megmutatkozik. A szent iratok emberi szerzői ugyanúgy dolgoznak, mint más emberi szerzők; még csak tudatában sem kell lenniük annak, hogy sugalmazás hatása alatt állnak. Ha Isten abszolút, ténylegesen eleve elrendelő és eszkatologikus akarattal akarja az üdvtörténelemben, hogy az ősegyház az üdvösség romolhatatlan jele legyen minden kor számára, és ha ezzel az egészen meghatározott akarattal akarja mindazt, ami lényegi alkotóeleme ennek az egyháznak (tehát egyebek között a Szentírást is), akkor Ő a Szentírás sugalmazó szerzője, habár a Szentírás sugalmazása „csupán" annak mozzanata, hogy az egész egyháznak Isten az alapítója.

A Szentírás tévedhetetlensége

A teológia és az egyházi tanítóhivatal a Szentírás sugalmazottságából vezeti le a Szentírás tévedhetetlenségét. Kétségtelenül kimondhatjuk a II. vatikáni zsinattal (*Dei verbum* 11): „Mindazt, amit a sugalmazott szerzők, vagyis a szentírók állítanak, a Szentlélek állításának kell tartani. Ezért hinnünk kell, hogy a Szentírás könyvei biztosan, hűségesen és tévedés nélkül tanítják azt az igazságot, amelyet Isten a mi üdvösségünkre le akart íratni a szent iratokban." De ha a Szentírásnak mint az üdvösség üzenetének, lényegéből következőleg elismerjük is – egyelőre ebben az átfogó értelemben – a Szentírás tévedhetetlenségét, ezzel még korántsem oldottunk meg minden kérdést, amelyek e kijelentés értelmére és határaira vonatkoznak, és nem küszöböltük ki mindazokat a nehézségeket, amelyek a Szentírás szövegeinek tényleges állapotából fakadnak. Régebben kétségtelenül túlságosan szó szerint értelmezték a Szentírás tévedhetetlenségét, kiváltképpen ott, ahol szó szerinti (verbális) sugalmazásként fogták fel a sugalmazást, és a szent szerzőket csupán Isten írnokainak tekintették, nem pedig önálló irodalmi szerzőknek, akik történelmi feltételeiktől is függtek. Hogy a tévedhetetlenség egyházi tanának közelebbi értelmezését illetően még nem tisztázódott minden, azt mutatja a zsinat imént idézett szöveghelyének története is, amelyből kiderül, hogy a zsinat nyilvánvalóan nyitva akarta hagyni azt a kérdést, vajon megszorító (restriktív) vagy kifejtő (explikatív) értelme van-e annak a kifeje-

zésnek, hogy itt arról az igazságról van szó, amelyet Isten *a mi üdvösségünk kedvéért* akart leíratni.

Természetesen nem foglalkozhatunk itt részletesen mindezekkel a kérdésekkel és nehézségekkel, már csak azért sem, mert nem mélyedhetünk itt el egyes szentírási szövegrészekben, amelyeknek az „igazságát" illetően különleges nehézségek merülnek fel. Ezeket a helyeket át kell engednünk a bevezető tudományoknak és az exegézisnek. Nem mehetünk itt bele abba a kérdésbe sem, hogy vajon az utóbbi száz év pápai enciklikáiban (XII. Piusig) nem fogták-e fel helyenként túlságosan szűk és mintegy materialista értelemben a Szentírás tévedhetetlenségének tanát. Nyilvánvaló az is, hogy megfelelő értelemben véve itt is érvényes az, amit másutt elmondtunk már ebben a könyvben (például Krisztus tévedhetetlenségével és az egyház voltaképpeni dogmáinak tévedhetetlenségével kapcsolatban).

Egész röviden csak ennyit kell itt mondanunk: a Szentírás a maga egészében és egységében annak tárgyiasulása, hogy Jézus Krisztusban Isten visszavonhatatlanul és győzelmesen odaígérte a világnak az üdvösséget, ezért egységében és egészében a Szentírás nem lehet félrevezető, és mintegy tekintélyével visszaélve nem hamisíthatja meg a kötelező isteni igazságot. A Szentírásnak minden egyes részletét ennek az egyetlen egésznek az összefüggésében kell olvasnunk ahhoz, hogy igazi értelmét felfoghassuk. Csak *így* érthetjük meg igazi jelentését, ekkor viszont valóban „igaznak" ismerhetjük fel. Tekintetbe kell vennünk (mégpedig jobban, mint eddig) az egyes könyvek különböző irodalmi műfajait, és ezt fel kell használnunk az egyes kijelentések valódi értelmének megállapításánál. (Lehetséges például, hogy az Újszövetség elbeszélései között is vannak midrás-szerű formák és hogy ezeket eredetileg is ilyeneknek szánták; következésképpen lehetséges, hogy magának a Szentírásnak a szellemében nyugodtan relativizálhatjuk egy-egy elbeszélés „történeti" igazságát.) A Szentírás kijelentései is történelmileg és kulturálisan meghatározott gondolkodási horizontokat tükröznek vissza, s ezt számításba kell vennünk, ha helyesen akarunk válaszolni arra a kérdésre, hogy mit akar „valójában" mondani egy bizonyos szövegrész. Bizonyos körülmények között teljesen jogos megkülönböztetni egy állítás „helyességét" és „igazságát". Nem feledkezhetünk meg arról a kérdésről sem, vajon nem változik-e meg egy szentírási kijelentés valóban kötelező értelme akkor, amikor egy írás – amely először egy bizonyos egyén munkájaként a kánonon kívül jön létre – bekerül a kanonikus írások teljes gyűjteményébe. Ahogyan van *analogia fidei*, amely a dolog természeténél fogva az egyházi

tanítóhivatal által tett egyes kijelentések helyes értelmezésének hermeneutikai elve, és amely azt jelenti, hogy mindig csak az egyház egész hittudatának egységében lehet helyesen megérteni egy-egy állítást, ugyanúgy (ennek az elvnek az analógiájára vagy egyedi eseteként) van *analogia scripturae* is, amely az egyes szentírási szövegek értelmezésének hermeneutikai elve. Ha a „hitigazságoknak hierarchiájuk" van – ha tehát a különböző hittételeknek más és más a tárgyi és egzisztenciális súlyuk –, akkor ezt figyelembe kell vennünk az egyes szentírási kijelentések értelmezésénél is. Ez nem jelenti azt, hogy már eleve helytelennek vagy hamisnak kellene nyilvánítanunk egy olyan kijelentést, amely egy másikhoz képest „kevésbé fontos".

Ha elismerjük ezeknek és más hasonló elveknek az érvényességét, és alkalmazzuk ezeket a dolog természetéből és magának az emberi beszédnek a természetéből következő elveket, amelyek nem a nehézségek olcsó „elintézésére" és gyáva eltussolására szolgálnak, akkor feltétlenül elkerülhetjük azt a kínos problémát, hogy „igaznak" kell tartanunk a Szentírás egyes kijelentéseit valódi mondanivalójuk és csakugyan kötelező értelmük szerint, holott a józan és becsületes exegézis esetleg helytelennek, tévesnek nyilvánítja őket és tagadja „igaz" voltukat.

A Szentírás és a tanítóhivatal

Ami a Szentírás és a tanítóhivatal viszonyát illeti, a legszükségesebb dolgokat a következő szakaszban fogjuk elmondani, amely az egyházi tanítóhivatallal foglalkozik. Mivel az egyházi tanítóhivatal későbbi korokban mindig kötve van az ősegyháznak mint az egyház lényegét megteremtő kezdetnek a hittudatához, amely hitelesen és tisztán tárgyiasult a Szentírásban, ezért a tanítóhivatal nem áll felette a Szentírásnak, hanem csupán az a feladata, hogy tanúsítsa és életben tartsa a Szentírás igazságát, és a megértés horizontjának történelmi változása ellenére mindig újból megmutassa, hogy a Szentírás igazsága ugyanaz az igazság marad.

A Szentírás és a hagyomány

Az eddig elmondottakból, ha helyesen értjük (és ha világosabban kifejtenénk), következik a Szentírás és a hagyomány viszonyának helyes megértése is. Maga a Szentírás a kezdeti egyház hittudatának konkrét

folyamata és tárgyiasulása, és ezt a hittudatot a Szentírás „adja át" az egyház későbbi korszakainak. A kánon kialakulása olyan folyamat, amelynek törvényessége nem igazolható egyedül a Szentírásból, hanem maga is a hagyomány egyik alapvető mozzanata. Fordítva, a II. vatikáni zsinat elvetette azt a nézetet, hogy a hagyomány (ma, számunkra) a Szentírástól különböző, önálló forrás volna, amely tartalmilag tanúskodik olyan egyedi hitigazságokról, amelyeknek semmiféle alapjuk nincs a Szentírásban. Noha a Szentírás és a hagyomány viszonya teológiailag még sok tekintetben tisztázásra szorul, annyi azonban már a korábban elmondottakból is nyilvánvaló, hogy a *sola scriptura*-nak a reformáció által megfogalmazott elve már nem olyan tan, amely megkülönböztet és elválaszt egymástól egyházakat, hiszen az evangélikus teológia is elismeri, hogy a Szentírás az ősegyház eleven hittudatának tárgyiasulása, amelyben az ősegyház igehirdetésének és az ebben lecsapódó teológiáknak nagyon határozott pluralizmusa jut kifejezésre, amit végső soron csak az egyház osztatlan és eleven hittudata fog össze és egységesít.

Ami a Szentírásnak az egyház és az egyes keresztény ember életében betöltött szerepét illeti, a II. vatikáni zsinat *Dei verbum* kezdetű konstitúciójának hatodik fejezetére utalhatunk, és ennek alapos és lelki szempontból történő tanulmányozását ajánlhatjuk.

7. Az egyházi tanítóhivatalról

Az „egyházi tanítóhivatal" egyedülálló voltának problémája

Ha meg akarjuk tudni, mi az igazi értelme az egyházi tanítóhivatalnak a katolikus egyházfelfogás szerint, akkor először is azt a teológiai alapkérdést kell felvetnünk, hogy *miért* van egyáltalán – katolikus felfogás szerint – az egyházban tekintéllyel rendelkező tanítóhivatal, amelynek bizonyos feltételek esetén abszolút, megfellebbezhetetlen tekintélye van az egyes katolikus keresztény lelkiismerete előtt, habár ez a tekintély csak akkor lesz konkrétan hatékonnyá az egyes emberben, ha az elfogadja lelkiismeretének szabad döntésével.

Először is azt a tényt kell fontolóra vennünk, hogy Krisztus egyháza előtt nem volt ilyen abszolút tekintéllyel rendelkező tanítóhivatal (Isten üdvözítő gondviselésének dacára, az igazi és pozitív üdvtörténelem és kinyilatkoztatástörténelem meglétének dacára, valamint annak dacára, hogy

az ószövetségben volt valamilyen hivatalos „egyházi testület", amelyet Isten akart). Az ószövetség nem tudott abszolút és formális tanítóhivatalról, amelyet el is ismertek volna ilyennek. Az ószövetség „hivatalos" képviselői maguk is eltávolodhattak Istentől, kinyilatkoztatásától, és kieshettek Isten kegyelméből. A kereszténység éppen ezt vallja, amikor egyrészt elismeri, hogy az ószövetségből ered, másrészt tudatában van annak, hogy az üdvösségtörténelemben gyökeres szakadás következett be azzal, hogy a hivatalos ószövetség nem ismerte el Jézus Krisztust, hanem elvetette.

Ebből legalábbis ennyi kiderül: a katolikus dogmatikus ekkléziológiában sem elégedhetünk meg annyival, hogy azt mondjuk, Isten elvi jellegű és jellemző, sajátos tekintéllyel ruházta fel Jézus Krisztus egyházának tisztségviselőit, nevezetesen a püspökök teljes kollégiumát, melynek élén Péter és utódai állnak. Ez önmagában véve természetesen helyes, de nem világlik ki belőle, hogy mi az igazi, az egyház belső lényegéből fakadó alapja ennek a tanítói tekintélynek. Következésképp mindig fennáll az a veszély, hogy formalista, csak a külsőségekhez ragaszkodó módon félreértik, hiszen a mai emberek nem tartják már valószínűnek, hogy Isten pusztán külsőleges akarati elhatározásának volna a következménye az, hogy bizonyos személyek – egyénenként vagy testületileg – ilyen korlátlan tekintélyre tesznek szert.

A tanítóhivatal krisztológiai alapja

Ezért fel kell fedeznünk és meg kell fogalmaznunk, hogy mi az igazi krisztológiai alapja az egyházi tanítóhivatal meglétének. És ez a krisztológiai alap végső soron abban áll, hogy az üdvtörténelem abszolút, visszavonhatatlan és legyőzhetetlen csúcspontja maga Jézus Krisztus. Isten igazi önközlése, amelyen az egész emberi üdvtörténelem alapul, történelmileg annyira kézzelfoghatóvá lett Jézus Krisztusban, hogy ennek eredményeként ebben az eszkatologikus szakaszban végérvényesen győzedelmeskedett Isten önközlése mint igazság, mint kegyelem és mint szentség, mégpedig a történelmi megjelenés dimenziójában is. Jézus Krisztus az a tény, amely nyilvánvalóvá teszi, hogy a végleges szeretet igazságaként jelen van a világban Isten önközlése, hogy szeretetteljes igazságát és igazi szeretetét Isten nemcsak felajánlja az embernek és történelmének, hanem ez az igazság és ez a szeretet csakugyan győzedelmeskedik is ebben a történelemben, és az ember elutasító válasza sem törölheti ki belőle.

Jézus Krisztus az a szó, amely véglegesen eldönti az Isten és a teremtmény szabadsága között folyó párbeszédet, illetve drámát, amelynek kimenetele Krisztusig nyitott volt. Isten kimondja igazságát és szeretetét, és valóban győzelemre juttatja. Nem szünteti meg az ember szabadságát, de úgy veszi körül kegyelmének korlátokat nem tűrő hatalmával, hogy az emberi szabadság egésze valóban elfogadja és megőrzi ezt az igazságot, habár ezzel még semmit sem mondtunk az egyes emberről és egyéni sorsáról.

Az egyház megmarad az igazságban

Mármost éppen Krisztus egyháza a maradandó jelenléte és történelmileg kézzelfogható valósága annak a végső és győzedelmes szónak, amelyet Isten Jézus Krisztusban mondott ki. Hogy Krisztus valóban megalapítsa az eszkatologikus kort, ahhoz az kell, hogy az egyház részesedjék Isten ígéretének abban a sajátosságában, hogy igazságként és szeretetként Isten *győzelmesen* ígérte magát oda a világnak, vagyis az egyház egésze többé már nem veszítheti el ezt az igazságot és szeretetet. Nem azért, mintha már megszűnt volna az emberi szabadság vagy az emberi történelem, hanem azért, mert Jézus Krisztusban kimondott hathatós szavában Isten már eleve felülkerekedett minden elképzelhető elutasításon, és már valóban megváltotta az emberi szabadságot és történelmet azzal, hogy bevonta saját életébe, igazságába és szeretetébe.

Éppen az evangélikus kereszténynek kell voltaképpen azt mondania — mivel a kereszténységet Istennek az emberben véghezvitt hatalmas tetteként fogja fel —, hogy Jézus Krisztus egyháza mint egész nem veszítheti el többé az igazságot és a kegyelmet, az üdvösséget és Isten szeretetét. Nem azért, mintha mi, emberek, nem tudnók mindig újból és újból meghamisítani az igazságot, mintha nem volnánk hazugok, mintha nem éreznénk mindig jobban magunkat a szűk látókörű emberi gondolkodásmód közegében, mint Isten szigorú, kemény és felfoghatatlan igazságának világosságában, hanem azért, mert Isten kegyelme Jézus Krisztusban diadalmaskodott hazugságra hajló emberi természetünkön is és Krisztusnak ez a győzelme eszkatologikus üdvözítő tettként mindaddig megőrzi érvényét, amíg nem fogja színről színre látni az ember Isten igazságának ragyogását.

Következésképpen az evangélikus és katolikus egyházfelfogás közötti vitás teológiai kérdés nem lehet az, hogy Jézus Krisztus egyháza elveszít-

heti-e Krisztus igazságát vagy sem, hanem csak az, hogy konkrétan hogyan diadalmaskodik az egyházban az igazságát közlő és mindig győzedelmes Isten. Ha viszont az Újszövetség fényében és az egyház önfelfogásának egész történelme alapján azt valljuk, hogy ennek az egyháznak hierarchikus struktúrája van, hogy az egyházon belül hatalom van, amely Krisztus megbízásából és Krisztus tekintélyével tanít, akkor a katolikus keresztény nem kerülhet az elé az alternatíva elé, hogy vagy elveszíti ezt az igazságot és valóságot, vagy pedig konkrét hierarchikus felépítésében elveti az egyház struktúráját. Ha van az egyházban tanító tekintély, amely Krisztus nevében és nem csupán saját vallási szubjektivitása alapján beszél, és amelyet úgy küldött Krisztus az evangélium hirdetésére, ahogyan Őt küldte az Atya; ha van kötelező tanítás, akkor a katolikus keresztény nem kerülhet abba a lehetetlen helyzetbe, hogy választania kelljen aközött, hogy vagy elveszíti Krisztus igazságát, vagy oly gyökeresen megtagadja az engedelmességet az egyházon belüli tekintélynek, hogy ezáltal tagadja és elveti az egyház konkrét hierarchikus tekintélyét. Ha az egyház egyetlen döntő ponton sem veszítheti el Krisztus igazságát (mivel az egyház az eszkatologikus, abszolút üdvösség egyháza, Jézus Krisztus egyháza), és ha ez az egyház egyszersmind olyan egyház, amelyet Krisztus küldött és ruházott fel teljhatalommal, a tekintéllyel való tanítás jogával (már az Újszövetség tanúsága valamint az apostolok — köztük Pál — gyakorlata szerint is), akkor ebben az eszkatologikus helyzetben már nem fordulhat elő az említett dilemma, két lehetőség közti választás gondja.

A tanítótekintély a katolikus egyházfelfogás szerint

Ennek alapján — ennek az eszkatologikus helyzetnek az alapján, amely magának Krisztusnak a helyzete — azt állítja a katolikus egyházfelfogás, hogyha az egyház tanítótekintélye — tehát a püspökök teljes kollégiuma a pápával együtt vagy a teljes kollégium feje, a pápa úgy tanít, hogy Krisztus nevében valamilyen *végső* igénnyel lép az ember elé, akkor Isten ereje és kegyelme megakadályozza, hogy ez a tanítótekintély elvétse Krisztus igazságát. Korábban rámutattunk már, hogy a pápának vagy a pápával egységben levő teljes püspöki kollégiumnak ez a tanítótekintélye, nem olyan tekintély, amelyen keresztül új kinyilatkoztatást kapunk Istentől, hanem olyan, amely az egész egyház számára kötelezően és az egész egyházban megvalósíthatóan közvetíti az egyes embernek és lelki-

ismeretének az egyház egyetlen hitfelfogását, amely Jézus Krisztus egyházának hitfelfogása. Ez a tanítótekintély csupán értelmezi, kifejti Krisztus üzenetét, csupán konkretizálja, mindig új történelmi körülményekre vonatkoztatja, de valójában nem tesz hozzá semmit, és nem kap új kinyilatkoztatásokat. A tanítótekintély voltaképpen csak az a konkrét szerv, amely hordozza és történelmileg kézzelfoghatóvá teszi az összegyház hittudatát, amelyet végső soron Jézus Krisztus Lelke és az ő kegyelme közvetít az egyháznak.

Ezeknek a végső, elvi kérdéseknek a tisztázásával természetesen még távolról sem mondtuk el mindazt, ami a katolikus keresztény gyakorlata szempontjából lényeges. Minden más tekintélyhez hasonlóan az egyházi tanítóhivatal működésének is több lépcsője van Krisztus egyházában, a hit konkrét helyzetének megfelelően. A tanítóhivatal csak viszonylag ritkán nyilatkozik egész tekintélyének latba vetésével. Nyilatkozataiban, magyarázataiban, értelmezéseiben, útmutatásaiban, figyelmeztetéseiben stb. többnyire csak ideiglenesen és úgyszólván csak részlegesen hivatkozik arra az igazi tekintélyre, amelyet az egyháznak mint eszkatologikus valóságnak a teljes hittudata testesít meg. Következésképpen: hogy lelkiismeretben mennyire kötelező a katolikus keresztényre ennek az egyházi tekintélynek valamely megnyilatkozása, az nagyon különböző lehet attól függően, hogy milyen mértékben vetette latba tekintélyét. Itt nem fejthetjük ki ennek a tagolódásnak valamennyi lehetséges esetét, sem pedig azt, hogy az egyes esetekben milyen magatartást kell tanúsítania a katolikus kereszténynek a tanítóhivatal iránt. Ebből a célból nagyon sok kérdést kellene taglalnunk: többek között a dogmafejlődésnek, valamint azoknak a konkrét intézményeknek és hatóságoknak a kérdését, amelyekben az egyházi tanítótekintély tevékenykedik. Foglalkoznunk kellene azzal, hogy miként ismerhető fel és hogyan becsülhető meg, hogy egy-egy konkrét esetben milyen mértékben vetik latba a tanítótekintélyt és ezzel az összegyház hittudatának tekintélyét; hogy milyen lehetőségei vannak egy katolikus kereszténynek arra, hogy bírálatot mondjon a tanítótekintély nem teljes súlyát latba vető nyilatkozatairól vagy tiltakozzék ellenük, illetve, hogy milyen módon *kell* bizonyos körülmények között tiltakoznia ellenük. Az evangélikus kereszténységen belül is van valami, ami az egyház tanítótekintélyéhez hasonlítható; bizonyos körülmények között ott is előfordul, hogy tanbeli kérdéssel kapcsolatban fegyelmi eljárást folytatnak; más szóval: egy egyház nem lehet egyház, ha soha nincs bátorsága ahhoz, hogy anatémával sújtson, ha mindent eltűr a keresztények egyformán jogos véleményeként. A katolikus keresz-

ténységhez viszonyítva csupán annyi a különbség, hogy az evangélikus egyházon belül elvetik az egyházi tanítóhivatal feltétlen és megfellebbezhetetlen nyilatkozatának lehetőségét.

A „hitigazságok hierarchiája" és ennek szubjektív elsajátítása

Semmiképpen sem foghatjuk fel elszigetelten az egyházi tanítás egyes tételeit, csak akkor érthetők ezek a hit számára is, ha az ember hittel átadja magát e kinyilatkoztatott igazságok összességének. Miként már említettük, a II. vatikáni zsinatnak az ökumenizmusról szóló határozata hivatkozik a „hitigazságok hierarchiájára" (*Unitatis redintegratio* 11). Habár ezeknek az igazságoknak mindegyike kinyilatkoztatott igazság, mégis mindegyiknek más és más a viszonya a hit igazi magjához. Ezért mind szubjektíve mind pedig objektíve csak az egészen belül sajátíthatjuk el az egyedi igazságot lényegének megfelelően. A hit nem az egyedi tételek bizonyos összegével kapcsolatos állásfoglalás, elfogadás és egzisztenciális megvalósítás folyamata. A hit mindig az igazság egyetlen teljességére irányul, és ezért mindig csak a hit teljes megvalósulásán belül érthetjük meg az egyedi hitigazságot. Mert a hit mint az önmagát kinyilatkoztató Istenhez való személyes viszony az önmagát közlő élő Istenhez való személyes viszony tényében fogja fel és igenli az egyedi hittételeket. Igaz ugyan, hogy a katolikus keresztény hite valóban árnyaltan megfogalmazott, egymástól tartalmilag különböző egyedi hittételeknek, az egyház dogmáinak az összessége; de csak egy olyan cselekedetben ismerhetjük meg és sajátíthatjuk el ezt az összességet, amely nem emberi hittételekre, hanem közvetlenül Isten valóságára irányul, amit csak ebben az egységben közelíthetünk meg, mert az önmagát kinyilatkoztató, élő Isten a hozzám való viszonyában is *egyetlen* Isten. E hittételek között belső összefüggés van, objektív összességüknek egészen meghatározott szerkezete van, és a hit tette mint az egyes ember szubjektív tette alapjában véve szintén osztatlan és egyedi tett.

Ennek értelmében a katolikus keresztény — ha valóban megértette az egyház tanítóhivatalát, továbbá az eszkatologikus igazságnak és valóságnak valamint az önmagát személyesen kinyilatkoztató Istennek a lényegét — nem válogathat az egyház hitének egyes kinyilatkoztatott tételei közül, amelyeket az egyház tekintéllyel dogmaként tanít: azaz nem teheti meg, hogy némelyeket elfogad, mert megfelelőnek, igaznak vagy valószínűnek tartja őket, másokat pedig elvet. Ámbár a katolikus hit mindig

az egyetlen egyház hitfelfogásának mint tekintélyi úton kialakított hitfelfogásnak az elfogadása és nem szubjektív, önkényes válogatás egyénileg megfelelő vélemények között, az egyén mégis szubjektívan sajátítja el a hitigazságok hierarchiáját, amelyek más és más módon függnek össze a keresztény hit magjával és lényegével. Sőt, a hit szubjektív megvalósításán belül még sokkal inkább lehetséges ez a különbség. A katolikus keresztény mindig a Jézus Krisztusban hivő emberek közösségének abból az egyetlen hitfelfogásából él, amellyel saját egyházi közösségében találkozik. Ez azonban nem jelenti feltétlenül, hogy el kellene sajátítania a hit történelmi és tárgyi differenciálódásának és tartalmi gazdagodásának teljességét. Az egyes keresztény joggal térhet ki ez elől, és bízhatja rá magát az egyház nem kifejtett hitére, s ezt megteheti még a katolikus is, aki minden fenntartás nélkül elfogadja az egyház tekintélyét. Nem szükséges, hogy egzisztenciális hitében minden egyes kereszténynek egyformán érdekeljen minden. Magának az egyháznak a hittudatára bíz bizonyos problémákat és olyan tisztázott kérdéseket is, amelyek az egyház hittudatához tartoznak ugyan, de őt magát nem érintik és nem érinthetik közelebbről konkrét léthelyzetében. Sőt, azt kell mondanunk, hogy sokszor jobb volna, ha egy keresztény kevésbé ismerné a katolikus katekizmus részleteit, viszont igazán és mélyen megértené a végső és döntő kérdéseket, mint amilyen Isten, Jézus Krisztus, az ő kegyelme, a bűn, a szeretet, az istenszeretet és a felebaráti szeretet egysége és az imádság. Ha ezt tenné, nyugodtan beletörődhetne abba, hogy nincs tisztában a katekizmus bizonyos kérdéseivel, amelyeket nem von kétségbe. A keresztény ember eleve az egyház hittudatának egészében él, mert attól függ hittudata, mégpedig nemcsak a külső, formális tanítótekintély síkján, hanem belső valóságában is annak, amit hisz, és ami a hit tárgyaként az egyházban, vagyis Isten kegyelmében van jelen.

A tridenti zsinat utáni dogmafejlődés kérdése

Vannak evangélikus teológusok, akik elképzelhetőnek tartják, hogy a különvált nyugati egyházak között egyetértés jöhet létre azokban a hitigazságokban, amelyeket már a reformáció előtti egyházban is általánosan elfogadtak. Úgy vélik azonban, hogy a római katolikus egyház – a pápa primátusának és tanítótekintélyének, Szűz Mária szeplőtlen fogantatásának és mennybevételének dogmáival – olyan dogmákat nyilvánított kötelezőnek, amelyeket a nem katolikus kereszténynek elvből el kell utasítania.

A katolikus egyházat – mondják – azzal a szemrehányással kell illetni, hogy új és legyőzhetetlen akadályokat állított az egyesülés útjába, olyan akadályokat, amelyek nem voltak meg azelőtt, hogy az utak szétváltak a XVI. században. Kétségtelenül el kell ismerni, hogy a reformáció előtt a katolikus egyházban nem voltak meg ezek a dogmák a teológiai reflexiónak ugyanezen a fokán, s nem voltak megfogalmazva ennyire kifejtetten és ennyire kötelező érvénnyel. A tanítás tehát oly dogmákkal egészült ki, amelyeket az evangélikus kereszténynek – ha katolikus akar lenni – el kell fogadnia túl azon, hogy egyetértésre kell jutnia azokban a kérdésekben, amelyek a reformáció idején vitatottak voltak.

A római püspök primátusa és tanítótekintélye

Ami először is a római püspöknek, azaz a pápának a primátusra vonatkozó igényét és – bizonyos feltételek esetén meglevő – tévedhetetlen tanítótekintélyét illeti, azt kell mondanunk, hogy csak olyan előjogokat tulajdonít a dogma a pápának mint az egyház látható fejének, amelyek a katolikus és a reformáció előtti hitfelfogás szerint egyértelműen megilletik az egyházat mint egyházat. A reformáció előtti egyházban kétségtelen igazságnak tartották, hogy egy zsinaton az egyház olyan végső és megfellebbezhetetlen tekintéllyel nyilatkozhat, amely kötelező normája lesz a keresztény ember lelkiismeretének. Ennek értelmében a régi zsinatok tanítását az egyház definitív, többé meg nem másítható – bár még további fejlődésre képes – tanításának és olyan szabályának tekintették, amely lelkiismeretben kötelezi a hivő kereszténytyt. Következésképpen a pápa tanítótekintélyét illetően csupán az a kérdés, hogy megillethetí-e magát a pápát is ez a tekintély, amely megvolt az egyházban a reformáció előtti hitfelfogás szerint. Amikor azt mondjuk: „magát a pápát", akkor ez természetesen nem azt jelenti, hogy a pápát mint magánembert. Hanem: a pápát, amennyiben a hierarchikus egyházban ő a legfőbb tekintély és amennyiben ebben a minőségében cselekszik. Más szóval csak akkor tévedhetetlen a pápa, ha legfőbb tekintélyére hivatkozva és rangjánál fogva, amely az egyházban megilleti, végső döntést hoz a kinyilatkoztatás értelmezésének valamelyik kérdésében, mely kinyilatkoztatás adva van a Szentírásban és ezért a hagyományban is.

Ennyiben tehát csak azt jelenti az I. vatikáni zsinat dogmája, hogy a pápára is kiterjesztik egy olyan hittételnek az érvényét, amely a katolikus hitfelfogás szerint mindig is érvényes volt az egyházra és az egyetemes

zsinatokra. Ezen a ponton meg kell jegyeznünk, hogy ha egy bizonyos egyénnek tulajdonítunk ilyen hatáskört az egyházban, akkor ez teológiailag semmivel sem okoz nagyobb problémát, mintha a zsinatnak vagy a teljes püspöki kollégiumnak tulajdonítjuk ezt a hatáskört, feltéve, hogy a pápát mindig az egyház cselekvő fejének vagy annak a személynek tekintjük, aki az egész püspöki kollégiumot képviseli. Az egyház és a szóban forgó probléma szempontjából nem helyénvaló itt felvetni a demokrácia kérdését. Ami a hit kérdéseivel kapcsolatos végső, az ember lelkiismeretének legbensejét érintő döntéseket illeti: a püspökök nagy száma egész bizonyosan nem képviseli és nem szavatolja jobban az igazságot és tévedhetetlenséget, mint egyetlen személy, feltéve, hogy a püspökök teljes kollégiumát egy zsinaton, vagy a pápát mint úgynevezett egyedi személyt mindig csak a konkrét egyház konkrét képviselőjének tekintjük. Az egyházat nem az emberek tehetsége, intelligenciája vagy teológiai képzettsége őrzi meg az eszkatologikus igazságban és valóságban, hanem Krisztus Lelke. Ha így fogjuk fel a dolgot, akkor végül is kijelenthetjük, hogy emberi szempontból is ésszerűbb és természetesebb, ha az egyház szinodális, kollegiális képviseletének személyes feje van.

Emberi szemszögből nézve természetesen óriási kockázat ez a fajta pápai hatalom, amely borotvaélen táncol az emberi gyarlóság, végesség, történelmiség és Krisztus Lelkének ereje között, amely az egyházat emberi mivoltában és ennek ellenére is megőrzi igazságában. De ugyanez érvényes az egyház egészére is. Mert az emberek összessége sem teszi az embert és az emberiséget kevésbé emberivé (tehát kevésbé gyarlóvá), mint amennyire az egyén is az, minthogy itt nem az igazság kollektív kutatásáról van szó, ahol elvileg és a dolog természeténél fogva több embernek valóban több esélye van az igazság megtalálására, mint egynek. Itt a Lélek adományáról van szó, amelyben az egyház részesül. Amint a Léleknek végeredményben éppen ezzel, az egyház egységére vonatkozó hitigazsággal (hogy megőrzi az igazságban) kell — az egyes emberek szabad döntését várva — esetenként minden egyes emberhez fordulnia — úgy, mint az egyház egészének egyik tagjához —, és amint a meghallott és hivő lélekkel elfogadott hit az alapja a tanítható és tekintéllyel hirdethető hitnek, úgy alapjában véve a római pápa tanítói primátusa — vagyis hogy a tanítói tekintély egyáltalán nem választható el a konkrét személytől — egészében oly gondolat, amely elegendően tárja föl a primátus belső, teológiai jogosultságát.

Közvetett módszerünknek megfelelően, amelyet követünk, nem feladatunk itt, hogy, mondjuk, Mt 16,18-ból közvetlen biblikus-teológiai

bizonyítással vezessük le a pápa tévedhetetlen tanítótekintélyét. A kérdés itt az, hogy okvetlenül tévedett-e a katolikus egyház, amikor az I. vatikáni zsinaton teljes püspöki kollégiuma által kijelentette, hogy a pápa primátusa és teljhatalma hozzátartozik saját hitfelfogásához, és valóban ellentétbe került-e a kereszténység legbenső lényegével, úgyhogy aki keresztény, annak a kereszténység nevében ki kell válnia ebből a katolikus egyházból. Ha az egyházban van és lehetséges ilyen megfellebbezhetetlen tanítótekintély, akkor semmiféle teológiai érv nem szól amellett, hogy valaki a kereszténység nevében tiltakozzék e teljhatalom személyes birtokosa ellen.

Következik ez abból a megfigyelésből is, hogy Luther és még inkább a modern evangélikus teológia nemcsak a pápától vitatja el annak lehetőségét, hogy lelkiismeretben kötelező hittani döntést hozzon, hanem a zsinattól vagy bármely más kézzelfogható és cselekvőképes egyházi tekintélytől is. Ebből viszont kiderül, hogy a különböző mai keresztény egyházak közti nézeteltérés nem csupán az I. vatikáni zsinattal jött létre, hanem jóval a reformáció előtti időkig nyúlik vissza. Az ugyanis, hogy például az első egyetemes zsinatokat *formálisan* ugyanolyan tekintély illeti meg, mint a Szentírást, és hogy e zsinatok határozatainak elutasítása egyszerűen megszüntetné a kereszténységet és az egyházat, már azokban a korokban is világos volt az egyház és hittudata számára, amikor még sem a katolicizmus és a reformált egyházak közötti, sem pedig a nyugati és a keleti kereszténység közötti szakadás nem létezett.

Ha egy az egyház, és ha ez az egység a püspökeik vezetése alatt álló helyi egyházak sokfélesége ellenére egyetlen egység, amelynek mint ilyen egységnek ennélfogva cselekvőképes feje is van, és kell hogy legyen, akkor a kereszténység nevében nem lehet elvből tiltakozni a pápa voltaképpeni primátusa ellen sem, amely különbözik a pápa tanítótekintélyétől. Ezzel még nem vezettük le pozitívan azt, hogy az egyházban kell lennie ilyen személyes primátusnak és kormányzó hatalomnak. Azt viszont állítjuk, hogy nem mond ellent a kereszténység lényegének, amennyiben a kereszténység egy konkrét összegyház alakjában létezik.

Az „új" Mária-dogmák

Az „új" Mária-dogmákkal is úgy áll a dolog, hogy a keresztény hitfelfogás egészén belül kell szemlélnünk őket. Csak akkor érthetjük helyesen ezeket, ha valóban hisszük és a kereszténység lényegéhez soroljuk,

hogy maga az örök Logosz öltött testet a mi testünkben. Erről az álláspontról kiindulva rögtön kijelenthetjük, mégpedig összhangban a Szentírás tanúságával, hogy Mária nem egyszerűen és nem csupán mellékes eseménye Jézus Krisztus – teológiai szempontból érdektelen – életrajzának, hanem olyan valaki, akinek határozott történelmi jelentősége van ebben az üdvtörténelemben. Amikor Mátét, Lukácsot és Jánost olvassuk, és amikor az apostoli hitvallást imádkozzuk, amelyben azt valljuk meg, hogy Jézus, az isteni Logosz Szűz Máriától született, akkor ezek a szövegek – ha mégoly egyszerű formában is – azt fejezik ki, hogy Mária nemcsak biológiai értelemben volt Jézus anyja, hanem olyan valaki, akinek egészen meghatározott és egyedülálló szerepe van a hivatalos és nyilvános üdvtörténelemben. Máriának megvan a maga helye az apostoli hitvallásban, és legalábbis maga Luther ténylegesen nem is vitatta el tőle ezt a helyet, habár a kései középkor Mária-kultuszában olyan tendenciákat vélt felfedezni, amelyek veszélyeztették vagy éppenséggel tagadták a *sola gratia* elvét.

A dogma semmi egyebet nem állít, minthogy Mária a teljesen megváltott ember. Ebből nyilvánvaló az az alapfelfogás, hogy Mária – aki személyes és nem csupán biológiai anyaságában hittel elfogadta a világ üdvösségét – egyben az üdvösség megvalósulásának, az üdvösség gyümölcsének és az üdvösség elfogadásának is legmagasabb rendű és legtökéletesebb példája. Nyilvánvaló igazság volt ez ezerötszáz éven át a keleti és a nyugati kereszténység körében, habár nem mindig fogalmazták meg ennyire tudatosan és kifejtetten. Ebből kiindulva viszonylag könnyen megérthetjük, mit jelent a „szeplőtlen fogantatás" és a „mennybevétel", és még csak nem is kell oly dogmákat látnunk bennük, amelyeket előbb külön ki kell agyalnunk és úgy kell hozzátennünk a kereszténység igazi és végső lényegéhez. Ha egy evangélikus keresztény ma azt mondja, hogy rendkívül problematikusnak találja magát az eredendő bűnt, ha úgy érezzük – mégpedig ma inkább, mint valaha, és a biblia szemléletével teljes összhangban –, hogy Isten üdvözítő akarata és a Krisztusban bekövetkezett megváltás felülmúlja és mintegy körülveszi Ádám bűnét (aminek következtében azt kell mondanunk, hogy amennyiben Krisztustól származunk, annyiban éppúgy megszentelt és megváltott lények vagyunk, mint ahogy a Szentlelket nélkülöző bűnösök vagyunk, amennyiben Ádámtól származó lényeknek tekintjük magunkat), akkor nem okoz különösebb nehézséget az az állítás, hogy abszolút üdvözítő akaratánál fogva Isten eleve olyan lényként gondolta el és akarta a Fiú anyját, aki hittel és szeretettel elfogadja az üdvösséget.

A Szent Szűznek testben és lélekben való mennybevétele csupán azt mondja ki Máriáról, amit az apostoli hitvallás idevágó hitcikkelyében saját magunkról is vallunk: nevezetesen a test feltámadását és az örök életet. Amikor az eszkatológiához érünk, még elmondunk majd egyetmást arról, hogy általánosságban véve hogyan kell teológiailag pontosabban értelmeznünk a test feltámadását. Mindenesetre, az evangélikus teológiában legalábbis lehetséges az az elképzelés, hogy az egyetlen és egész ember beteljesülése nem feltétlenül egy olyan időtengelyen történik, amelyik a mienk, hanem az ember halálakor és az ő saját eszkatológiájában következik be. Ha tehát mi, katolikusok azt állítjuk, hogy a Boldogságos Szűz Mária eljutott a beteljesülésre egészen különleges üdvtörténeti rangja miatt és azért, mert benne ismerjük fel a megváltás legtökéletesebb és legsikerültebb példáját, akkor — legalábbis teológiai szempontból — lehetetlen belátni, miért mondana ellent ez a dogma a kereszténység alapvető lényegének.

Az viszont teológiailag tovább vizsgálható, hogy célszerű volt-e és ha igen, miért volt célszerű XII. Pius részéről e dogma definiálása, és ezen a ponton a dogma egyáltalán nem kötelezi a katolikust, hogy egy bizonyos álláspontot foglaljon el. Mindenesetre láthatjuk, hogy a dogma semmi olyasmit nem állít, ami elvileg ellentmondana a hit igazi lényegének. Hiszen azt valljuk meg Máriáról, amiről hisszük és reméljük, hogy mindnyájunk osztályrésze lesz. A mennybevétel nem más, mint Isten üdvözítő tettének beteljesülése egy emberen, ezen az emberen, egyedül Isten üdvözítő tettének és kegyelmének beteljesülése, és a magunk számára is ezt reméljük. A dogma alapvető tartalma és objektív jelentése tehát valami olyasmi, amit minden keresztény nyilvánvaló igazságnak tart.

A reflexió első szintjén nem foglalkozhatunk azzal a további kérdéssel, hogy miképpen tartalmazza az apostoli hagyomány legalább burkoltan a Mária-dogmákat, amelyekről a Szentírás kifejtetten kétségtelenül nem tanúskodik és amelyek nem találhatók meg az első századok tételes hagyományában sem. Nem mehetünk bele abba a kérdésbe sem, hogy teológiailag hogyan bontakozott ki az egyháznak a Boldogságos Szűz Mária üdvtörténeti rangjára vonatkozó elvi, nem kifejtett tudása.

8. A keresztény ember az egyház életében

A keresztény ember egyházi lény

A keresztény hit- és egzisztencia-felfogás szerint kell hogy legyen egyház. A kereszténység nem valamilyen vallási rajongásnak vagy az egyes ember vallási tapasztalatának ideológiai terméke, hanem azon az úton jut el az egyes emberhez, ahogyan az az életét egyébként is kapja, beleértve szellemi életét is: nevezetesen a történelemből. Senki sem fejleszti és bontakoztatja ki magát lényének tisztán formálisan, a tartalomra való tekintet nélkül és eleve adott struktúrájából. Az emberek közösségéből, az emberekkel való érintkezésből, egy objektív szellemből, történelemből, népből és családból meríti mindenki életének konkrét tartalmát, és mindig csak ebben a közösségben bontakoztatja ki életét (azt is, ami éltében a legegyénibb és legszemélyesebb). Ugyanez érvényes az üdvösségre és a keresztény vallásra, valamint az egyes ember kereszténységére is. Nyilvánvaló, hogy a keresztény ember istenivé tett lényének legbenső gyökerében is keresztény. S nem volna keresztény, és nem is válhatna soha azzá, ha az élete nem istenivé tett, kegyelemben részesített lényének legbenső középpontjából fakadna. De éppen azzal a valamivel, ami a keresztény ember mivoltát teszi lényének legbensejében és gyökerében (mégpedig Isten kegyelméből, melynek hatóköréből nem léphet ki) a keresztény ember éppen ezzel a valamivel találkozik mint saját konkrét mivoltával a konkrét üdvtörténelemben: a keresztények hitvallásában, a keresztények kultuszában, a keresztények közösségi életében, röviden: az egyházban. A kegyelem legszemélyesebb tapasztalatán alapuló teljesen egyéni kereszténység és az egyházi kereszténység éppúgy nem feltétlen ellentétek, mint a test és a lélek, mint az ember transzcendentális lényege és történelmisége, mint az egyéniség és a többi emberrel való érintkezés. A kettő kölcsönösen feltételezi egymást. Ami Isten kegyelméből vagyunk, azt a konkrét történelem közvetíti az egyház által; és ez csak ebben a közvetítésben és csak e közvetítés által lesz teljesen a mi valóságunkká és a mi üdvösségünkké. Ezért van, és kell hogy legyen egyház. A keresztény ember, bármelyik felekezethez tartozzék is, nyilvánvaló dolognak tekinti az egyházat, amely azért nyilvánvaló, mert az ember keresztény létezésének szükségszerű dimenziója.

Ezért tekintheti a keresztény ember ezt az egyházat továbbra is egészen józanul annak az egyháznak, amelyben hétköznapi keresztény élete folyik. Természetesen himnikus rajongást is érezhetünk az egyház iránt

(ilyesmit egyébként már az Újszövetség teológiájában is találhatunk: lásd például az *Efezusiakhoz írt levelet*). De bármennyire igaz is, amit ebben a rajongásban átélünk és kifejezünk, azért a kereszténynek nem kell félreismernie az egyház közönséges, hétköznapi valóságát, és nem kell megfeledkeznie róla. Ahogyan az édesapánk iránti, az édesanyánk iránti, a saját konkrét történelmi helyzetünk iránti, valamint a saját népünk történelmi feladata és küldetése iránti szeretetünk teljesen józan, objektív becsületességgel párosulhat, sőt, kell hogy párosuljon, ami azt eredményezi, hogy tisztán látjuk saját családunk végességét és problémáit, a szörnyűségeket saját népünk történelmében, sőt, a Nyugat objektív szellemének problémáit, úgy vallhatjuk meg és kell megvallanunk az apostoli hitvallással, hogy hiszünk a szent, katolikus egyházban. Éppen ezért kötelességünk, hogy konkrét mivoltában, korlátozottságában lássuk az egyházat, történelmi terheivel, mulasztásaival, sőt, esetleges torz kinövéseivel együtt, és így kell fenntartás nélkül elfogadnunk ezt a konkrét egyházat keresztény létezésünk tereként: alázattal, bátor józansággal, az egyház iránti igazi szeretettel és érte való tenniakarással, készen arra, hogy viseljük és saját tanúságtételünk gyengeségével ne növeljük még tovább ennek az egyháznak a terheit. Mert végül is arról van szó — és a II. vatikáni zsinat által megfogalmazott új egyházfelfogásnak és egyházélménynek ez is az egyik mozzanata —, hogy mi magunk vagyunk az egyház, mi, szegény, primitív, gyáva emberek alkotjuk együttesen az egyházat. Ha kívülről nézzük az egyházat, akkor nem értettük meg, hogy mi vagyunk az egyház, és az egyházból lényegében véve csak a saját gyarlóságaink tekintenek ránk. A kereszténynek nemcsak joga nincs ahhoz, hogy hamisan idealizálja egyházát; hanem hite határozottan kötelességévé teszi, hogy Isten egyházát és Jézus Krisztus gyülekezetét ebben a konkrét, szegény egyházban ismerje fel, amelyet állandóan fenyeget a történelem, amely többször kudarcot vallott és többször tévútra jutott a történelemben. Mert bennünk, emberekben, akik együtt alkotjuk az egyházat, ennek a szolgának az alakjában győzedelmeskedik Isten kegyelme. Ennek a szolgának az alakjában, aki Ura keresztje alatt áll, s aki folytonosan ki van szolgáltatva a sötétség és a halál hatalmainak: ebben győzedelmeskedik Isten kegyelme és nem ennek ellenére. Az egyház mindig élő egyház marad, és nemcsak azért, mert él benne a hit, a remény és a szeretet, mert ünneplik benne az oltáriszentséget, és hirdetik az Úr halálát, hanem azért is, mert az a valami, ami az egyház igazi lényege, elég világosan meg is jelenik annak számára, aki nyitott szívvel és a hit szemével néz az egyházra.

Az egyház mint közösség, mint Krisztus teste, mint a hivők gyülekezete, mint Krisztusnak, igéjének és kegyelmének képviselője szükségképpen hierarchikusan tagolt. Szent törvény nélkül, a funkciók, feladatok és ezzel együtt a jogok megosztása nélkül, a közösségi feladatok elválasztása nélkül az egyház megszűnne Isten népe, Isten háza, Krisztus teste és a hivők közössége lenni, és vallási individualisták tagolatlan halmaza volna. Az egyházban kell hogy legyen szent rend, szent jog és ezért teljhatalom is, amelyet jogilag egy bizonyos személynek kell gyakorolnia más személyekkel szemben. És ennyiben az igazság tanúsításának teljhatalmán kívül, amely mindenkié, van az egyházban kormányzati teljhatalom is, mégpedig mind az egyes helyi egyházakban, mind az egész egyházban. Hosszabb-rövidebb idő múltán mindegyik magát kereszténynek nevező vallási közösség kialakította a maga belső rendjét és egyházi jogát. Akárhogyan értelmezik is pontosabban teológiailag ennek a jognak a kötelező érvényét, arról mindenütt meg vannak győződve, hogy az egyes kereszténynek valóban lelkiismeretbeli kötelessége engedelmeskedni az egyházi hatalomnak és magából a dolog lényegéből fakadó szükségszerű igényének.

Nyilvánvalóan lényeges különbséget jelent az, hogy isteni parancsról, azaz Istennek és Krisztusnak az egyes ember lelkiismeretével szembeni követeléseiről van-e szó, vagy olyan igényekről, amelyeket kormányzati hatalma alapján az egyház támaszt a katolikus keresztény lelkiismeretével szemben. Isten parancsa és az egyház parancsa nem ugyanaz. Az utóbbi emberi tekintély szava, bár olyan emberi tekintélyé, amelyet Isten akarata törvényesített. Ez a tekintély a jogrendben, az erkölcsi szabályokban és a közösen folytatott egyházi életben nyilvánul meg. Az isteni törvénytől eltérően mindez változó (habár az egyes embert lelkiismeretben köti), illethető bírálattal, és a hívek kívánhatják a megváltoztatását. Az ember lényegénél fogva vagy a Krisztusban megalapozott, történelmi üdvösség lényegénél fogva az egyháznak csak hirdetnie lehet az isteni parancsolatokat. Az egyház törekedhet arra, hogy amennyire lehetséges, valóban engedelmeskedjenek is az isteni parancsolatoknak. Ő maga azonban alá van vetve ezeknek a parancsolatoknak, nem változtathatja meg őket. Magyarázni magyarázhatja azokat, de nincs korlátlan hatalma felettük. Van azonban sok parancsolat – mint például az, hogy meg kell tartani bizonyos böjtnapokat, vagy az egyházi jognak bizonyos, az egyes ember életét nagyon gyakorlati módon érintő intézkedéseit –, amelyek egyházi

parancsolatok, és a katolikus keresztény lényegesen másképp viszonyul ezekhez az egyházi parancsolatokhoz, mint az igazi isteni normákhoz és parancsolatokhoz. A parancsolatok e két fajtája lényegesen különbözik egymástól közvetlen eredetét, egzisztenciális és vallási jelentőségét tekintve, továbbá annyiban is, hogy az egyik megváltoztatható, a másik pedig nem. Bár az egyházi parancsolatok is parancsolatok, amelyek a katolikus keresztény lelkiismeretének szólnak, azért mégis sokkal lazább és sokkal szabadabb a viszonya hozzájuk, mint azokhoz a parancsolatokhoz, amelyekben magának Istennek voltaképpeni akaratával találkozik (még ha ezt az akaratot esetleg az egyház szájából hallja is). Nem lehet itt a feladatunk, hogy minden részletet és konkrét kérdést figyelembe véve meghúzzuk a határt a parancsolatok két fajtája között. Hogy egy konkrét példát azért mégis említsünk: a vasárnapi misehallgatás parancsát lényegében véve nem lehet visszavezetni a szombat megszentelésének törvényére, amelyet a Sinai hegyen nyilatkoztatott ki Isten Mózesnek, és ezért nem lehet közvetlenül isteni parancsként feltüntetni. Megint más kérdés, hogy ami a törvényben konkrétan realizálódó szellemet, tehát például azt a viszonyt illeti, amelyet az egyház megkíván az egyes keresztény és az oltáriszentség között, van-e valami e parancsolat mögött, ami több az egyházi parancsolatnál. Csak egyházi és nem isteni parancs sok minden a házasság egyházi szabályozásában és rendezésében is. Nagyon is helyénvaló, hogy a katolikus keresztények — mégpedig nemcsak a papok és teológusok — tudjanak valamit erről az életüket érintő megkülönböztetésről, és alkalmazni is tudják konkrét életükben. Sokkal nagyobb szabadsága van az egyénnek az egyházi, de nem közvetlenül isteni parancsolatok értelmezésében, és azt is felismerheti, hogy bizonyos körülmények között nem köti őt lelkiismeretben egy bizonyos egyházi parancs vagy egy bizonyos egyházi szabály. Ilyen esetekben nemcsak a kényszerhelyzet, hanem például a szeretet is felmentheti az embert egy egyházi parancs alól, függetlenül attól, hogy természetesen arra is van lehetőség, hogy valamilyen egyházi hatóság tényleges egyházi felmentést adjon.

A jog viszonylagosságának fokozatai

Előfordulhat, hogy az egyház által szabályozott és szabályozható viszonyok összeütköznek az egyes keresztény ember lelkiismeretének voltaképpeni illetékességével, s ez az összeütközés nem küszöbölhető ki

tartalmi normákkal. Rögtön fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy itt nem az egyház tanítótekintélyéről van szó, hanem gyakorlati jellegű egyházi szabályokról, törvényekről, parancsolatokról és kánonjogi előírásokról, amelyek elvileg természetesen hűséget és lelkiismeretbeli engedelmességet követelnek a katolikus kereszténytől, és ehhez joguk is van. De minél bonyolultabbá válik az emberi élet, és minél bonyolultabbá lesz az egyes ember az egyházban is, amihez egyébként joga is van, annál gyakrabban ütközhetnek össze az egyház által szabályozott és szabályozható viszonyok az egyes keresztények konkrét helyzetével. A mai művelt kereszténynek tudnia kell, hogy ilyesmi csakugyan előfordul.

Az egyházi *jogban* igazi viszonylagosság érvényesül. Az egyházi jog viszonylagosságának természetesen nagyon különböző fajtái és fokozatai vannak, attól függően, hogy például a szentségekről, szükségességükről és kötelező voltukról vagy az egyház nem szentségi jogáról van-e szó; attól függően, hogy isteni vagy emberi jogról, tételes jogról vagy szokásjogról, szigorúan kimért vagy hajlékony jogról, tökéletes vagy nem tökéletes jogról van-e szó. Amikor itt a jog viszonylagosságáról beszélünk, akkor a jognak ez a viszonylagossága a jogra mint jogra vonatkozik, azaz a jogra mint az egyház társadalmi rendjének szabályára, de nem vonatkozik az erkölcsi normára, amennyiben ez a kinyilatkoztatás vagy a természet isteni törvényét jelenti, és olyan tényállást fejez ki, amelyet egyedül Isten hozott létre, és amelynek önmagában véve közvetlen és igazi jelentősége van az üdvösséget tekintve. Igaz ugyan, hogy maguk a jogi normák is magukba foglalhatnak valamilyen igazi erkölcsi követelményt, amelynek ennélfogva az üdvösségre nézve is jelentősége van. És ahol csakugyan ez a helyzet, ott nem lehet szó a jog viszonylagosságáról. De a jog csak ott és csak olyan mértékben foglal magában ilyen igazi erkölcsi követelményt, ahol és amilyen mértékben a társadalmi rendet — esetünkben az egyházat — szolgálja. Ám ez a társadalmi rend nem érinti az emberi létezés valamennyi dimenzióját, és — amennyire egyáltalán általános, tartalmi normákba foglalható — nem is mindig olyan jellegű, hogy eleve nyilvánvaló volna (vagy kellene hogy legyen), hogy nem kerül összeütközésbe az ember egyéb dimenzióival, valóságaival, jogaival és szabadságával.

Szemléltessük ezt néhány konkrét kérdéssel. Vajon egy megkeresztelt, katolikus kereszténynek nincs-e lehetősége arra, hogy házasságot kössön, ha hosszabb időn keresztül nemcsak pap, hanem házassági tanúk sem állnak rendelkezésre? Önmagában véve az egyházi jog úgy rendelkezik,

hogy ha pap nincs is jelen, a házasság érvényességéhez tanúk szükségesek. Vajon vonatkozik-e ez minden elképzelhető esetre? Egy másik példa: csakugyan nincs-e többé joga házasságot kötni annak, aki az egyházi bíróság előtt nem tudja bizonyítani előbbi házasságának semmisségét? Mit tehet az, akit pappá szenteltek, és nem tudja bizonyítani, hogy az egyházi törvénykönyv 214. kánonjának feltételei teljesülnek az ő esetében, mely feltételek — ha meglétüket bizonyítani lehetne — minden papi kötelezettség alól mentesítenék? Vajon egy deportált pap — ez természetesen nagyon szélsőséges példa — nem szentelhet-e valakit akkor sem pappá, ha erre nagyon nagy szükség van és előreláthatólag hosszú ideig nem tudnak püspököt találni, hogy a szentelést elvégezze? Nem állhatnak-e elő olyan helyzetek, amelyek nemcsak megengednek, hanem éppenséggel megkövetelnek egy olyan cselekedetet, amelyet az egyházi jog sem tartalmilag, sem formailag nem látott előre? Bizonyos-e, hogy a törvény általános tartalmi és formális normái mint az emberi gondolkodás alkotásai képesek oly tökéletesen előre számba venni minden elképzelhető emberi helyzetet, hogy egy bizonyos cselekedet vagy igazolható az egyház fóruma előtt olyan cselekedetként, amely összhangban van ezekkel a normákkal, vagy ellentmond a törvény betűjének és már pusztán ezért erkölcstelen, és az egyház ilyennek is nyilváníthatja?

Sok esetet, amelyre egy bizonyos összefüggésben gondolhatunk, el lehet intézni talán úgy, hogy felmentő okokra, jogi méltányosságra vagy a tartalmi egyházjog alkalmazásának egyéb formális szabályaira hivatkozunk. Elismerjük ezt, és nyilvánvaló az is, hogy mindig törekedni kell ilyesmire. De legalábbis bizonyos esetekben, amikor ez a próbálkozás lehetséges és talán kötelező is, e formális elvek értelmezése és alkalmazása csak ezeknek a formális elveknek egy olyan értelmezése által lesz lehetséges, amelyet — még ha pozitívan helyes is — legalábbis pozitívan nem hagy jóvá az egyházi hatóság mint a törvény általános tartalmi és formális normájának képviselője és őrzője. Sok esetben feltehetően nem is hagyhatja jóvá pozitívan és hivatalosan, mert a helyzet esetleg éppen olyan, hogy konkrétan nem lehetséges ilyen hivatalos értelmezés. Az emberi megismerés lényegénél fogva az értelmezés sohasem ölelheti fel az összes értelmezésre szoruló esetet, hanem elkerülhetetlenül mindig csak új problémákat vet fel, már csak azért is, mert egy bizonyos konkrét cselekedet önmagában véve elképzelhető jóváhagyása az egyház részéről szintén lehet téves. Végül is az embernek a saját döntésére és felelősségére kellene hagyatkoznia. Mivel az egyházi hatóság döntése ismét elvi jellegű volna, a szóban forgó konkrét problémát éppúgy nem fedné tökéletesen,

mint azok az elvek, amelyek már korábban megfogalmazódtak. A jognak az a relativitása, amelyről itt beszélünk, nem „szituációs jog", ahogyan az egyház által elutasított „szituációs etika" analógiájára – némi gyanakvással – esetleg el lehetne nevezni. Már csak azért sem „szituációs jog" ez a relativitás, mert különben ugyanezzel a szemrehányással lehetne illetni a jognak ellentmondó szokásjogot és az epikiát, vagyis a törvényhozó szándékának engedékeny értelmezését is, márpedig az egyház mindkettőt elismeri. Mindkettő ellentétes a törvény betűjével, és mindkettő csak addig az, ami, amíg meg nem kérdezik a törvényhozót, és amíg az a tényleges jóváhagyást meg nem adja. Mert e jóváhagyás következtében ebből a felmentésből, epikiából és ebből a jognak ellentmondó szokásjogból új törvény vagy legalábbis igazi felmentvény lesz, amelyet a törvényhozó ad meg.

Felhívhatjuk továbbá a figyelmet a következő dogmatikai tényállásra, amelyet ebből a szempontból általában nem szoktak tekintetbe venni: a szentségeket be lehet sorolni az egyház szentségi joga alá is, habár a szentségek az „isteni" jogba és nem csupán a pozitív egyházi jogba tartoznak. Az a tanítás, hogy bizonyos szentségek parancsszerűen, sőt eszközszerűen szükségesek az üdvösséghez, abba az irányba mutat, amerre mi is haladni próbálunk itt. Az ember viselkedése meghatározott normához van kötve, melynek társadalmi hatása van. A dogmatika ennek ellenére kijelenti, hogy e szentségek nélkül is elnyerhetjük igazán lényeges hatásukat, például a megigazulást, habár a szentségek ettől még továbbra is kötelezőek maradnak. A lelki áldozást illetően például a tridenti zsinat határozottan kimondja, hogy általa is jelenvalóvá lesz és jelenvalóvá lehet a *res sacramenti*, a „jelzett dolog" azaz az eucharisztia szentségének igazi és végső valósága, még akkor is, ha maga a szentség mint „jel" hiányzik (DS 1648). Mindenesetre kiderül ebből, hogy az egyház szentségi joga elvből és határozottan lemond az egyetemes érvényességről, vagyis elismeri, hogy az a valóság, a „*res*", amelyet a szentség voltaképpen jelöl, akkor is jelen lehet, ha maga a szentség nincs is jelen és a szentséget nem szolgáltatják ki.

Ha ilyen mértékű a relativitás a szentségek és a szentségi jog területén is (annak ellenére, hogy legalábbis bizonyos szentségek szükségesek az üdvösséghez és az egyház parancsszerűen kötelezővé is teszi őket), akkor még inkább kimondhatjuk általánosságban: az egyházi jog relativitása általában véve ugyanolyan, mint amilyen relativitást az egyház határozottan tanít a szentségek szükségességéről és kötelező voltáról. Nem volna helytálló, ha valaki azt az ellenvetést tenné, hogy egy törvény tel-

jesen elveszíti normatív erejét és érvényét, ha bizonyos értelemben csak relatív érvényességet tulajdonítanak neki. Hogy valamilyen világon belüli, tartalmi kötelezettségeket kiszabni képes tekintély – legyen ez az egyház tévedhetetlen tanítóhivatala, pásztori hatalma vagy akár egy törvény – reálisan hatékonnyá válhasson, ahhoz az kell, hogy előbb érvényesnek ismerje el az egyes ember lelkiismerete. Abban az erkölcsi döntésben, amely kötelező erejüket megelőzően elismeri magukat ezeket a tekintélyeket, nem szabhatják meg ezek a tekintélyek a lelkiismeret normáját, hiszen előbb a lelkiismeretnek kell elismernie őket. Nem lehet tehát azt mondani, hogy a világon belüli hatóságoknak való engedelmesség csak akkor válhat hatékonnyá, ha maguk ezek a hatóságok szabják meg az engedelmesség normáját. Nincs semmi ellentmondás abban, hogy engedelmeskedünk egy bizonyos tekintélynek, és egyidejűleg feltételezzük, hogy relatív, hogy döntése bizonyos körülmények között nem kötelező vagy téves. Nagyon is lehetséges például, hogy egyes esetekben bizonyos egyházi hatóságok bűnös dolgot parancsolnak, amit az egyén lelkiismeretének el kell utasítania. Bizonyos körülmények között meg is lehet tagadni a belső helyeslést, amit valamilyen egyházi tanító hatóság megkövetelhet és meg is kell hogy követeljen. Kétségtelenül létezik olyan tekintély, amely valóságos és mégis relatív, és kétségkívül lehetséges, hogy e tekintélynek akkor is engedelmeskedjenek, ha felismerik relatív voltát. És éppen ez az, amit el lehet mondani az egyház törvényéről is.

Nem szituációs etika az a relativitás, amelyet a törvény engedélyez az olyan lelkiismeretnek, amely elvileg kész engedelmeskedni a törvénynek. E relativitás csupán annyit jelent, hogy az egyénnek meg kell vizsgálnia magát lelkiismerete előtt, és kritikai magatartást kell tanúsítania önmaga iránt úgy, hogy számol azzal a lehetőséggel, sőt, veszéllyel, hogy erkölcsi vagy jogi szabadosságból bűnösen fölébe helyezi magát az egyházi hatóság jogos igényének. Végül is a törvény relativitása, amelyre itt gondolunk, egyszerűen abból az ontológiai tényből következik, hogy az általános és emberi fogalmakkal kifejezett törvények sohasem meríthetik ki teljesen a konkrét esetet, amely mindig több puszta esetnél, a konkrét helyzet pedig, amelynek valamennyi mozzanata fontos az általános elvek alkalmazhatóságának kérdése szempontjából, sohasem tárható fel teljesen. Ráadásul ugyanazt mondja a hagyományos tanítás is, amely mindig is elismerte, hogy nagyon sok konkrét erkölcsi, főképp pedig jogi kérdésben gyakorlatilag nem törekedhetünk elméleti bizonyosságra, hanem csak kisebb-nagyobb mértékű valószínűségre.

Ha valaki az emberek tudatlanságára próbálná visszavezetni ezt a

tényt, akkor azt válaszolhatnánk, hogy sok esetben, ráadásul sok nagyon fontos esetben, még az egyház egész intelligenciája sem tudja feltétlenül kiküszöbölni tudásunk korlátozottságát. Ha helyes ez a meggondolás, akkor előfordulhat, hogy egy lelkiismeret – amely kész engedelmeskedni a törvénynek és amely konkrét keresztény élete folyamán az egyházban már bizonyságot is tett alapvető engedelmességéről – olyan helyzetbe kerül, amelyben nem várhatja a kérdés tényleges megoldását az egyházi hivataltól mint a törvény képviselőjétől, hanem a törvény betűjével ellentétes döntést hozhat, sőt, kell is hoznia. Ha viszont vannak ilyen esetek, akkor az, aki ilyen döntést hoz, a dolog természeténél fogva nem várhatja, hogy az egyház hivatala a voltaképpeni nyilvánosság előtt jóváhagyja vagy törvényesnek ismerje el a döntését. Aki ilyesmit követelne, az vagy tagadná az egyház hivatalának tekintélyét és maguknak az általános törvényeknek elvi jogosultságát, vagy azt követelné az egyháztól, hogy tegye általános törvénnyé az ő konkrét valóságát, amelyet pedig éppenséggel nem lehet teljesen reflektálttá tenni és általános fogalmakban feloldani. Ha például valaki hiszi is, hogy egy megkeresztelt ember egészen meghatározott körülmények között tanúk nélkül is házasságot kötött Isten előtt, azt azért nem kívánhatja, hogy az egyház is ismerje el ezt a tényt az előtt, hogy bizonyította volna az általános jogi normák feltételeinek teljesítésével a nyilvánosság előtt.

Az átlagos keresztény a katolikus egyházban gyakran igazságtalan az egyházzal ebben a vonatkozásban. Bizonyos körülmények között joggal tekinti magát szabadnak egy bizonyos pozitív egyházi törvény alól, mert az ő konkrét esetében Isten előtt meggondolta a dolgot, és úgy találja – talán helyesen –, hogy az egyház általános törvénye valójában nem köti őt erkölcsileg. Lehetséges, hogy ez a meggyőződése teljességgel jogos, de mégsem követheti egyidejűleg, hogy az egyház saját ítéletével határozottan jóváhagyja az ő konkrét, egyéni döntését. Hogy ilyen esetek lehetségesek, azt már a középkori kánonjog is látta annyiban, amennyiben számolt azzal a ténnyel, hogy valakit kiközösítéssel büntetnek döntéséért, az illetőnek azonban a kiközösítés ellenére is ki kell tartania lelkiismereti döntése mellett. Ekkor viszont *in foro externo*, a nyilvánosság előtt is viselnie és vállalnia kell a kiközösítés bizonyos következményeit anélkül, hogy fellázadna az egyház, az egyház hivatala és általános normái ellen. Világi téren is előadódhat olyan – teljesen sohasem tisztázható – helyzet, hogy egy társadalmi hatóság kényszerítő intézkedésekkel is érvényt szerezhet – sőt, talán kell is hogy szerezzen – véleményének mindazonáltal ugyanez a hatóság mégis feltételezi, hogy elvileg teret kell

engednie az alattvalók szabad, erkölcsi döntésének, és hogy egy bizonyos konkrét, egyedi esetben az alattvalónak objektíve igaza van az állami hatósággal szemben.

Mindkét fél: az egyház is meg az egyes ember is mindkettőjük zarándok voltának kell hogy tulajdonítsa az általános norma és a konkrét egyedi eset különbségét, a törvény betűje és ama konkrét döntés különbségét, amely talán megsérti a betűt, de csak azért, hogy valamennyi egyházi törvény igazi szelleméhez hű és neki engedelmes lehessen. El kell viselni ezt a különbséget a zarándok lét jellemzőjeként, és e konfliktust nem lehet az egyik vagy a másik fél kiküszöbölésével „megoldani". Márpedig ez történnék akkor is, ha az egyes ember által megszabott „szituációs jogot" tennék mérvadóvá — ami egész más, mint a jognak itt körvonalazott relativitása —, és akkor is, ha az egyházi jogot abszolutizálnák.

E meggondolás nagyon konkrét és gyakorlati jelentősége abban van, hogy a jog érvényesülése az egyházban csak akkor lesz az egyháznak mint társaságnak és mint pneumatikus közösségnek igazi önmegvalósulása, ha a jog biztosítása szolgáló alázattal történik, amely tudatában van annak, hogy az egyházban a jog Istennek, Isten életének és kegyelmének adhat teret, sőt, teheti jelenvalóvá, de ennek ellenére nem azonosítható egyszerűen Istennel és Lelkével, sem pedig azzal, amit a jognak közvetítenie kell. Nyilvánvaló, hogy ez az álláspont, az egyházi jognak és ezzel együtt az egyházi engedelmességnek ez a felfogása veszélyeket rejt magában az egyházi jogra és a katolikus keresztény engedelmességére nézve. De nem kerülhetjük el ezt a veszélyt azzal, hogy hamisan abszolutizáljuk az egyházi jogot, és eleve, elvből lehetetlennek nyilvánítjuk, hogy összeütközés támadjon egyrészt az erkölcsi kötelesség vagy az erkölcsileg megengedett cselekvések, másrészt a pozitív egyházi jog előírásai között. Aki pedig eleve csak arra használja fel ezeket a meggondolásokat, hogy valamilyen jogi és erkölcsi szabadsággal túltegye magát minden egyházi rendelkezésen, azon lényegében nem lehet segíteni, az hamisan és vészesen alkalmazott egy helyes elvet és ezért neki magának kell vállalnia a felelősséget Isten és a lelkiismerete előtt.

Az egyház mint az istenszeretet és a felebaráti szeretet színhelye

Ha a keresztény az önmagát közlő Isten történelmileg kézzelfogható jelenléteként fogja fel az egyházat, akkor úgy éli át az egyházat, mint az istenszeretetnek és a felebaráti szeretetnek a színhelyét. Ha komolyan

vesszük ezeket, akkor mindkét szeretetet adománynak tapasztaljuk az emberi életben, olyasminek, amit az ember nem hozhat létre egyszerűen magától. Csupán saját magához és igazi lényegéhez jut el az ember ebben a szeretetben, amely azonban éppen ebben a mivoltában mindig a Másik ajándéka. És amennyiben az egyház Krisztus konkrét viszonya hozzánk, Jézus Krisztus pedig valóban annak az Istennek a valóban abszolút, visszavonhatatlan és győzelmes ígérete, aki a szeretetben önmagát nekünk ajándékozó abszolút titok, annyiban az egyház annak a történelmi ígéretnek a kézzelfogható helye és biztosítéka, hogy Isten szeret minket. Ha valaki csakugyan megérti, hogy annak az abszolút és felfoghatatlan titoknak a feltárulkozása, akivel nem rendelkezhetünk és akit Istennek nevezünk, a legcsodálatosabb és legváratlanabb dolog, ami nélkül végső soron élni sem tudunk, akkor azt a tényt, hogy Isten szeretetből odaígérte magát az emberi létezés titkának, minden bizonnyal nem csupán a kegyelemben, a kegyelemnek a lelkiismeret legmélyén történő tapasztalásában akarja átélni, hanem történelmi, testi és konkrét személyként azt is reméli és várja, hogy valami megjelenjék ebből az ő létezésében kézzelfogható ígéretként, azaz – a szó legmélyebb és legtágabb értelmében – szentségként is. És ahol nyilvánvalóvá válik, hogy Krisztus ez a valóságos, megtestesült ígéret: nevezetesen az egyházban, a keresztségben és az oltáriszentségben (az egyház történelmi feltételezettsége és ideiglenessége ellenére is), ott a keresztény ember, ha megérti a hitnek ezt a formáját, valóban tapasztalja, hogy Isten szereti őt.

És ugyanez érvényes az emberek egymás közti szeretetére. Emberi szeretet nélkül egyrészt nem élhetünk, másrészt az emberi szeretet – emberi szemszögből nézve – mindig zsákutcába torkollik és kudarcba fullad. Az emberi szeretet olyan kísérlet, amely mindig csak ideiglenesen szünteti meg az emberek közti szakadékot és távolságot, amely magától nem szavatolja és nem szavatolhatja a végső sikert, és ennek reményére sem jogosít fel. Természetesen az emberi szeretetnek ez a végső sikere mindig olyasmi marad, amit itt, ebben a létezésben remélünk, és reménykedve próbálunk elérni, amit azonban nem tudunk kézzelfogható és nyilvánvaló alakban egyszerűen birtokolni, és ami éppen ebben a reményben és csak benne lehet életünk egyetlen és mindenre kiterjedő tette. De éppen így kapott ígéretet a reményben ez a szeretet a végső sikerre. Ez a végső siker, bár csak hitben és reményben fogható meg, megjelenik és szentségileg jelenvalóvá lesz az egyházban, mert az emberek közti szeretet csak akkor sikerülhet véglegesen, ha Isten világában valósul meg, mivel a teremtő egy Isten a különbözőket mint különbözőket igenli és

fogja össze egységgé. Mivel az egyházban, kiváltképpen az oltáriszentségben, nyilvánvalóvá válik az emberek közti szeretetnek ez az isteni világa mint lehetőség és mint e szeretet győzelmének ígérete, ezért viselheti el a keresztény, bár szeretet nélkül élni sem tud, Jézus Krisztusban mégis türelmesen, bátran és bizakodva a csalódásokat, a szeretet látszólagos kudarcát és ideiglenességét. Abban a szeretetben, amelyet Isten Jézus Krisztusban ígért nekünk, az emberek közti szeretet végső győzelmére is ígéretet kaptunk, ez a győzelem a reményben már a mienk és már jelen van az egyházban. Az egyháznak természetesen meg kellene vagy meg kell valósulnia a konkrét helyi egyházban, a hitben és reményben élő keresztények egymás közti konkrét kapcsolataiban, a hétköznapi élet konkrét valóságában is. Hogy hogyan történik ez közelebbről, és hogy az egyház miért nem látszik nagyon hitelt érdemlőnek éppen ebben a tekintetben: erről itt nem lehet és nem is kell részletesen beszélnünk.

A keresztény létértelmezés egyedülálló volta a pluralista társadalomban

Szekularizált világban élünk. Ez nemcsak azt jelenti, hogy különböző feladatok vannak az anyagi, a biológiai és a szűkebb értelemben vett társadalmi dimenzióban, hanem a szellemi és emberi törekvések, az ideológiák, az életfelfogások, a konkrét életformák, a kultúrák és a pártok területén is pluralizmus van. Ez azt a látszatot keltheti, mintha az egyház — amennyiben maga is egy társadalmi szervezet — a különböző világnézeti csoportosulások egyike volna, amely közvetlen versenyben van más hasonló világnézeti csoportosulásokkal.

Nem kétséges, hogy a tapasztalati társadalmi realitások síkján csakugyan így van, s hogy nekünk, kereszténynek így is kell átélnünk és elviselnünk. Ha viszont a keresztény helyesen érti önmagát, az isteni életet, az isteni kegyelmet és ezzel együtt az egyház igazi valóságát, akkor végső soron kiemeli az egyházat ebből a pluralista társadalmi életből és versengő csoportosulásai közül. Mégpedig kétféleképpen is. Először is azért, mert az egyház voltaképpen nem valamiféle ideológiát képvisel, amely az emberi létezés területén belül abszolutizál egy bizonyos emberi valóságot. Az egyház igazi sajátossága épp az ember és az emberi létezés felszabadítása és felemelése magának Istennek mint a titoknak abszolút birodalmába. A megfeszített Jézus Krisztusba vetett hitében ugyanis a keresztény ember valóban tudja, hogy a halál által — amely az ember végső magára maradása és elszakadása az emberi versen-

gés összes lehetséges dimenziójától – a szent Isten felfoghatatlan, végtelen teljességébe „hal bele" és születik bele, annak az Istennek a teljességébe, akiben valóban eggyé lesz minden, és akiben megszűnik minden versengés. Noha az egyház és a keresztények tesznek egyedi kijelentéseket is, noha vannak egyházi intézmények és konkrét szentségek is, azért a keresztények lényegében véve nem olyasmit mondanak, amivel szemben áll valami más, hanem úgy fejezik ki hitüket, hogy a Kimondhatatlan, akinek nincsenek határai, nem csupán az abszolút messzeség, hanem önmagát közlő, bennünket szerető, áldott közelség is. És ezért annak lényegéből következőleg, amiről itt beszélünk, nem is létezhet semmi, ami igent vagy nemet mondva állhat szemben és versenyezhet a keresztény létezés és az egyház igazi lényegével.

Másodszor, a keresztény nem tekinti a nem keresztényeket olyan embereknek, akik egzisztenciájuk valóra váltásában egyszerűen az ellentétét mondják és élik annak, ahogyan a keresztény él. Olyannak ismer el minden embert lelkiismeretének, személyének és létezésének legmélyén, akinek mint szabad személynek – minden szellemi élet igazi tartalmaként – a végtelen, névtelen és definiálhatatlan Isten ajánlotta fel magát üdvösségül. A reményben pedig még azt is tudja a keresztény, hogy létezésének konkrét, reflektálatlan megvalósításában még akkor is elfogadhatja valaki üdvösségére és megigazulására az abszolút felfoghatatlan, névtelen és körülhatárolhatatlan Isten ajánlatát, amelyet az emberi szabadságnak tett, ha történelmi meghatározottsága következtében, de önhibáján kívül másképp, nem keresztény, hanem éppenséggel ateista módon értelmezi létezését. Mert ha valaki minden feltétel nélkül elfogadja létezését azzal a végső bizalommal, hogy a létezés elfogadható, ha végső elszántsággal és végső bizakodással kész belezuhanni létezésének titokzatos mélységébe, akkor Istent fogadja el, mégpedig nem egy olyan istent, aki csupán a természetnek vagy a szellem természetének istene, hanem azt az Istent, aki egész végtelenségében adja oda magát az embernek, egzisztenciájának mélyén és középpontjában. A keresztény ezért felette áll az egész pluralista zűrzavarnak, és reméli, hogy túl e pluralizmuson minden jóakaratú ember szívében ott van a végső, rejtett igen, amelyet nem törölhetnek ki még egyszer az ellentétes vélemények. És ennyiben az egyház az ő felfogása szerint azoknak a hivőknek a köre, akik a hivatalos egyház megfogalmazott tanításának szintjén is csak azt az egyet vallják hittel, reménnyel és szeretettel, hogy teremtésének egész sokfélesége és pluralizmusa ellenére is győzedelmeskedik az abszolút és élő Isten önmagát odaajándékozó szeretete.

NYOLCADIK FEJEZET

MEGJEGYZÉSEK A KERESZTÉNY ÉLETRŐL

1. A keresztény élet általános jellemzői

A keresztény ember szabadsága

A keresztény élet végső és alapvető igazsága nem annyira az, hogy a keresztény különleges esete az általában vett embernek, hanem az, hogy a keresztény, úgy, ahogy van, egyszerűen ember. De úgy ember, hogy fenntartás nélkül elfogadja az egész konkrét emberi életet minden kalandjával, abszurditásával és rejtélyével együtt. Aki valóban nem keresztény, aki egzisztenciájának legmélyén sem nevezhető „anonim kereszténynek", éppen azzal jellemezhető, hogy hiányzik belőle a létezésnek ez a fenntartás nélküli elfogadása. A konkrét keresztény természetesen olyan ember, aki nagyon sok tekintetben különbözik a nem kereszténytől: meg van keresztelve, szentségeket vesz fel, egy egészen meghatározott szervezethez tartozik, amelytől normákat kap, ugyanazzal a lelki nyugalommal kell alkalmazkodnia egy bizonyos életformához, mint amelyet életének egyéb, tőle független eseményei iránt is tanúsít stb. De a kereszténynek és életének nem ez a végső és igazi jellemzője, hanem az, hogy elfogadja magát úgy, ahogy van, mégpedig anélkül, hogy bármit is bálvánnyá emelne, bármit is elhagyna vagy elzárkóznék annak teljessége elől, ami feladata gyanánt a valóság végső mélységében rábízatott az emberre.

Ezért a keresztény életet a szabadság életeként jellemezhetjük. A szabadság ugyanis végső soron nyitottság kivétel nélkül mindenre: a nyitottság az abszolút igazságra, az abszolút szeretetre, az emberi élet abszolút határtalanságára és a közvetlen kapcsolatára azzal, akit Istennek nevezünk. A páli teológia szerint is olyan szó a szabadság, amelynek jellemeznie kell a keresztény létezést, ha azt állítja Szent Pál, hogy Krisztus szabaddá tett bennünket a szabadságra. Ez a szabadság végül is nem a létezésünket meghatározó hatalmasságok hiánya. Bizonyos fokig törekedhetünk a szabadságnak erre a fajtájára; e szabadság lehetséges, és igazi feladata az embernek. Ámde számunkra, akik kérdezetlenül születünk és halunk meg, kérdezetlenül csöppenünk bele egy egészen meg-

határozott és általunk végső soron meg nem változtatható élettérbe, számunkra nem létezik közvetlen szabadság abban az értelemben, hogy mentesek volnánk minden olyan hatalomtól, amely meghatározza létezésünket. A keresztény azonban hiszi, hogy e rabságon keresztül is vezet ösvény a szabadsághoz, amelyet nem erőszakkal szerzünk meg, hanem Istentől kapunk azáltal, hogy létezésünknek valamennyi kötöttségében önmagát adja nekünk Isten.

A keresztény ember realizmusa

A keresztény ember életét „pesszimista" realizmus jellemzi, valamint az, hogy lemond minden – még a kereszténység nevében fellépő – ideológiáról is. Az átlagos katekizmus-teológia álláspontjáról nézve azt gondolhatnók, hogy csak ott kezdődik a kereszténység, ahol tiszteletben tartanak egészen meghatározott erkölcsi, kultikus vagy egyházi normákat. De nem így áll a dolog. A kereszténynek mint kereszténynek az az igazi, mindenre kiterjedő és átfogó feladata, hogy ember legyen, de olyan ember, akiben megvan az az isteni mélység, amely kikerülhetetlenül jelen van és feltárul létezésében. Ennyiben a keresztény élet – eltérően az emberi létezéssel szembeni végső tiltakozástól – éppen az emberi létezésnek mint emberi létezésnek az elfogadása. Ez viszont azt jelenti, hogy a keresztény olyannak látja a valóságot, amilyen. A kereszténység nem kötelezi őt arra, hogy optimista megvilágításban szemlélje tapasztalati világának és történelmi élettapasztalatának valóságát. Ellenkezőleg, épp arra kötelezi, hogy sötétnek, keserűnek, ridegnek és hallatlanul veszélyeztetettnek lássa ezt a valóságot. A keresztény az az ember, aki hiszi, hogy rövid létezése folyamán végső, gyökeres és megváltoztathatatlan döntést hoz, és hogy ez a döntés a végső, teljes üdvösséget vagy az örök kárhozatot jelenti számára. Ha pedig meri így szemlélni a valóságot, ha egészen elviseli és el akarja viselni a valóság mélységes veszélyeztetettségének ezt a látványát, akkor minden bizonnyal reménykedni fog, és önmagát mintegy maga mögött hagyva rábízza magát az élő Isten ígéretére, hogy hathatós szeretetével Ő fog győzedelmeskedni a létezés összes veszélyén. De ha meg akarjuk érteni, hogy mi nekünk az Isten és mi akar lenni, akkor látnunk kell és fel kell ismernünk az életnek ezt a végletes veszélyeztetettségét. Csak így tudunk hinni és remélni, és csak így tudjuk felfogni azokat az ígéreteket, amelyeket Isten Jézus Krisztus evangéliumában tett.

Továbbá, e „pesszimista", keresztény realizmus tudatában van annak, hogy az emberi létezés valóban teljesen és kikerülhetetlenül keresztülmegy a halálon. A kereszténynek joga, sőt feladata, a létért való küzdelem, a világon belüli jövőbe vetett remény, feltéve, hogy mindvégig tudatában marad a halálnak. De csak akkor keresztény, ha hiszi, hogy minden, ami pozitív, ami szép, és ami kivirágzik, keresztül kell, hogy menjen azon, amit halálnak nevezünk. A kereszténység az a vallás, amely a keresztre szögezett és ott erőszakos halállal meghaló Jézust ismeri fel győzelmi jelként és az emberi élet realista kifejezéseként, és teszi saját jelévé. Természetesen mondhatná valaki, hogy nekünk, kereszténveknek mindenütt a Feltámadottra kellene rámutatnunk mint hitünk kifejezésére és összefoglalására. Ténylegesen azonban a kereszténység a keresztet helyezte az oltárra, függesztette fel a keresztény házak falára és tette a keresztények sírjára. Vajon miért? Nyilvánvalóan arra kell ennek emlékeztetnie bennünket, hogy nem fojthatjuk el hazug módon létezésünk keménységét, sötétségét és a halált, és hogy nekünk, kereszténveknek nyilvánvalóan nincs jogunk, hogy csak akkor kezdjünk foglalkozni az életnek ezzel a megnyilvánulásával, amikor már nem tehetünk mást. Akkor a halál jön hozzánk, de nem mi mentünk a halálhoz. Pedig a halál az egyetlen út az élethez, ahhoz az élethez, amely már nem fogy el és amely legbelső magvában már nem a halállal találkozik. Az egyház életének és a keresztény ember életének központi misztériumában, az oltáriszentségben az Úr halálát hirdetjük, amíg újra el nem jön. Tehát egyedül mi, keresztények vagyunk azok az emberek, akik le tudnak mondani a létezés „ópiumáról", akik meg tudnak lenni fájdalomcsillapító nélkül. A kereszténység titltja nekünk, hogy *azért* folyamodjunk fájdalomcsillapítókhoz, mert már nem vagyunk hajlandók Jézus Krisztussal készségesen kiüríteni azt a kelyhet, ami létezésünkben a halál. És ennyiben a keresztény embertől kétségtelenül megkívántatik, hogy keresztény létezésének valóra váltásában teljesen józan realizmussal ismerje el: igen, ez a létezés felfoghatatlan, mert valami olyan felfoghatatlan eseményen megy keresztül, amely minden megértéstől megfoszt bennünket, és ez az esemény éppen a halál. És ha ezt nem csak kegyes szólamokkal fejezzük ki, hanem a reális élet viszontagságai közepette el is fogadjuk (hiszen nem csupán az élet végén halunk meg, hanem végig egész életünkön át, és a halálunk, ahogyan Seneca is tudta, születésünkkel kezdődik már) és ha ebben a pesszimista realizmusban élünk, lemondva minden ideológiáról, amely az emberi létezés egy bizonyos elkülönített területét abszolutizálja és

isteníti: akkor nyílik csak meg a lehetőség előttünk, hogy hagyjuk magunkat Istentől megajándékozni azzal a reménnyel, amely valóban szabaddá tesz bennünket.

A keresztény ember reménye

Ez a „pesszimista realizmus" – amely a kereszténység lényegéhez tartozik, bár nem meríti ki ezt a lényeget – csak akkor lehetséges, ha a keresztény a remény embere, azé a reményé, amely szabaddá tesz. Csak akkor szabadul fel valaki erre a pesszimista realizmusra, ha keresztény, azaz ha vallja, hogy az abszolút és végtelen jövő az ő jövője, amelyet azonban nem magától és a maga erejéből vív ki magának, hanem ajándékba kap Isten meg nem szolgált kegyelméből. Ezért a keresztény a mindig támadható és mindig kétségbe vonható ember. Mert amiben reménykedik, azt nem tudja felmutatni, és nem a közvetlenül élvezhető az ő végső, döntő reménye. Ezért mind az abszolút pesszimisták, mind pedig azok, akik úgy vélik, hogy abszolút optimisták lehetnek a létezésről szerzett tapasztalatukon belül maradva is, utópistának tekintik a keresztényt, aki a végtelenben reménykedik és ezért ráhagyatkozik a végesre. A keresztény az az ember, aki nem ragaszkodik annyira a kézzelfoghatóhoz, hogy addig élvezze, amíg el nem jön a halál, és aki nem veszi annyira komolyan a világ sötétségét, hogy ne merne hinni az örök világosságban, ami azon túl van. De éppen ez a remény és csakis ez tesz szabaddá. Természetesen szabaddá tesz arra is, hogy pozitívan értékeljük a szellem, a szeretet, az élet, az öröm, a siker és a munka közvetlenül kézzelfogható, világon belüli értékeit is. Hiszen az emberi létezésnek nyilvánvalóan nem lehet az az értelme, hogy csak akkor lássuk pozitívnak ezeket az értékeket, ha nem veszünk tudomást határaikról, végességükről és azokról a csalódásokról, amelyeket okozhatnak. Természetesen a létezés keresztény tapasztalása is történelmi. A keresztény is olyan ember, aki egyszer örül, máskor sír, aki egyszer az emberi élet nagyságát és elevenségét éli át, máskor pedig a halált, a hiábavalóságot és a csalódást ízleli meg. De az ember csak akkor képes arra, hogy szabadon átadja magát az élet valóságának – minden mesterkélt rendszer nélkül, a földi élet és a halál abszolutizálása nélkül –, ha hiszi és reméli, hogy tapasztalható életünk egészét az örök szeretet szent titka öleli körül.

A keresztények és az emberi egzisztencia pluralizmusa

A keresztény ember életének további jellemzője az emberi egzisztencia pluralizmusának készséges elfogadása. Azt gondolhatná valaki, hogy a keresztény olyan ember, aki Istenből vezet le mindent és az egész életet közvetlenül átjáró vallási értelemnyújtó rendszerből kiindulva alakít ki mindent. Annyiban természetesen igaz ez, hogy az ember tudja: valamennyi földi realitást – a szellemi és természeti létezést, az életet és a halált – körülveszi az a felfoghatatlan és egyetlen Valaki, akit Istennek nevezünk, és akiről azt valljuk, hogy az örök szeretetnek és a mi Urunknak, Jézus Krisztusnak Atyja. De aki mindent körülvesz, az éppen *Isten*, azaz a Felfoghatatlan, akit nem építhetünk be körülhatárolható, áttekinthető és meghatározott tényező gyanánt saját életünk eltervezésébe. És ennyiben a keresztény nyugodtan tudomásul veheti életének, környezetének és az emberi társadalomnak a pluralizmusát. A keresztény az az ember, aki Istenre vágyakozik, Őt imádja, megpróbálja Őt szeretni, és életét hozzá igazítani.

De a keresztény, akire ez a végső vallási feladat bízatott, egyszersmind pluralista világban él: a munkának, a művészetnek, a tudománynak, a politikának, a biológiai életnek a világában. És éppen a kereszténynek nem feladata, hogy egy általa áttekinthető és ellenőrizhető rendszerré egyesítse létezésének ezeket a különnemű mozzanatait. A valóságban igazi különneműség, pluralizmus érvényesül. Az Istentől különböző természetnek ez a különneműsége nem puszta látszat, amely mögött úgy rejtőzik a valóság – az egyetlen és abszolút Isten –, mintha lényegében véve minden dolog csak üres látszat vagy maga az abszolút Isten volna. Ha a keresztény csakugyan azt vallja, hogy Isten lehet annyira Isten és valóban annyira Isten, hogy valósággá tudja tenni a tőle valóságosan különbözőt annak abszolút és kiszámíthatatlan különneműségében, akkor a keresztény ember igazi bizalommal nyugodtan átadhatja magát az emberi egzisztencia e különneműségének. Az egyház természetesen mindig azt fogja prédikálni az embernek, arra fogja inteni és buzdítani, hogy ne veszítse szem elől életének egyetlen, végső és abszolút értelmét. De azt a történést, ami az ember életének értelmet ad és ami nem más, mint az embernek szóló abszolút, isteni önközlés, éppen az közvetíti, hogy az ember igazán, fenntartás nélkül és bizalommal átadja magát az emberi létezés e pluralizmusának.

Az ember újból és újból kísértést érez arra, hogy egy bizonyos világon belüli, tapasztalható, sőt, létrehozható értékre alapozza egész létezését és

minden mást benne egyesítsen. Itt most egyre megy, hogy ez az érték az igazság, az isteni erő, a művészet vagy valami más egyéb. A kereszténynek viszont – mivel a létezését abszolút egységbe foglaló valóság túl van a közvetlenül tapasztalható világ dimenzióján és éppen így válik létezésének legbenső magjává – joga és kötelessége, hogy fenntartás nélkül és bizakodva adja át magát létezése pluralizmusának. A keresztény tapasztalja a szeretetet és a halált, a sikert és a csalódást. És bizakodva engedi, hogy mindezeken keresztül ajándékozza magát neki Isten, aki azért akarta világának ezt a kiszámíthatatlan pluralizmusát, hogy az ember épp ezen keresztül sejtse meg: az örök titok veszi körül ezt az egész pluralizmust. Tehát a keresztény ember ebban különbözik attól, aki valóban nem keresztény, sem tudatosan, sem anonim módon, hogy létezéséből nem csinál rendszert, hanem készségesen hagyja, hogy a valóság pluralizmusa vezesse, azé a valóságé, amely homályos, sötét és felfoghatatlan is.

A keresztény ember felelőssége

Nem tagadjuk vagy kicsinyeljük le az erkölcsi igyekezet és erőfeszítés döntő jelentőségét, amikor azt mondjuk: az ember azzal lesz igazán keresztény, hogy elfogadja magát embernek úgy, ahogy van, és tiltakozásból nem alkot valamilyen rendszert, melynek segítségével az ellen tiltakozik, ami, nevezetesen hogy teremtmény, aki a sötétségben a fény felé igyekszik, akinek a léte élet a halálban. Azzal sem tagadjuk vagy kicsinyeljük le ennek az igyekezetnek és erőfeszítésnek a jelentőségét, hogy azt mondjuk: először emberré kell lennie az embernek azzal, hogy elfogadja önmagát mint embert, hogy keresztény lehessen. A keresztény létezés közkeletű felfogása szerint a keresztény olyan ember, akinek jó néhány erkölcsi szabályt és törvényt kell megtartania, amelyek az abszolút Istentől származó követelés egész súlyával nehezednek rá. És az emberre csakugyan jellemző a bűn és a végső elkárhozás lehetősége. Ebből következik, hogy ugyancsak jellemzője az erkölcsi erőfeszítés, hogy erkölcsi követelményeknek kell eleget tennie és hogy erkölcsi felelőssége van. De ha az ember elfogulatlanul valóban elfogadja magát annak, aminek tapasztalja magát, akkor már eleve szabad és erkölcsileg felelős lénynek fogadja el magát. Mert ekkor – függetlenül attól, hogy szembesül-e kívülről jövő erkölcsi parancsokkal és kirónak-e rá ilyeneket – olyan lénynek tapasztalja magát, aki nem olyan, amilyennek lennie kell. Erkölcsi

lényként elsődlegesen az a különbség alapoz meg bennünket, amit aközött tapasztalunk, ami vagyunk és amivé lennünk kell.

A keresztény üzenet az Újszövetségtől kezdve erkölcsi kötelességeknek nagyon részletes jegyzékét rója ki — méltán — az emberre (nemcsak a tízparancsolatot), és viszonylag pontosan megmondja neki, hogy mivé kell lennie, illetve mi az, amit tilos tennie vagy amivé tilos lennie. De bármennyire tiszteljük is az objektív normáknak ezt az összességét, és bármennyire igaz is, hogy az erkölcsi normáknak ez a pluralizmusa a sokdimenziós emberi lényeg pluralizmusából adódik, mindazáltal itt egy másik nézőpontból, az ellenkező oldalról is szemügyre vehetjük a dolgot: kimondhatjuk, hogy tapasztalatában minden egyes ember már eleve szembe találja magát az imént említett *különbséggel*. És ez a különbség kötelezi is arra, hogy *elfogadja*. A keresztény embernek az is pozitívan értékelendő feladata, hogy ráhagyatkozva a mindig nagyobb Istenre és kegyelmére, türelmesen elfogadja és elviselje a különbséget aközött, ami, és aközött, amivé lennie kell. Bár e különbség helyes elfogadása mindig úgy történik, hogy megpróbáljuk fölébe emelkedve megszüntetni, tehát hogy nemet mondunk valamire, és igent mondunk valami másra, jobbra, mivel e különbség sohasem elvont, hanem mindig konkrét különbség. Itt tehát egyrészt nagyon meghatározott — bár esetleg csak egy bizonyos egyén számára —, konkrét és tartalmi erkölcsiséggel van dolgunk, másrészt mégis oly helyzet ez, amelyben az Isten melletti vagy az Isten elleni abszolút döntésről van szó.

Ennek alapján a keresztény elfogulatlanul szemügyre veheti és el is fogadhatja annak a megkülönböztetésnek az igaz értelmét, amelyet mindig jól látott és sosem feledett a keresztény és katolikus erkölcsteológia, nevezetesen az objektívan létező kötelezettség és a szubjektívan itt és most létező kötelezettség megkülönböztetését. Ezt a szubjektív kötelezettséget a konkrét személy látja meg. Vagy elutasítja, és ezért bűnös lesz, vagy elfogadja, s üdvösségét munkálja ezzel. Az az objektív norma, amelyet a kereszténység hirdet (bár bizonyos fokig ezt is történelmileg meghatározott alakban teszi), annak foglalata, amivé az embernek lényegében válnia kell és válhat is, ha bátran, bizakodva és Istenre nyitott lélekkel átadja magát létezése mozgásának. Ez az objektív és úgyszólván mindenre kiterjedő morál bizonyos körülmények között csupán aszimptotikus, csak megközelíthető, de soha el nem érhető célja lehet az itt és most élő konkrét ember erkölcsi mozgásának. De keresztény lévén, feltétlenül el kell ismernie, hogy itt és most mindig megvan létezésében a különbség — amelyet fölébe emelkedve kell megszüntetnie — egyrészt

szellemének, önzésének tehetetlensége, másrészt az igazság, a szeretet, a hűség és az önzetlenség világossága között. Ezek nagyon csekély különbségek is lehetnek, és nagyon jelentéktelen lehet az a tárgyi valóság, amelyben konkrét alakot ölt ez a különbség. De végső soron nem is erről van szó, hanem arról, hogy a konkrét erkölcsi helyzetben az ember mindig azzal a kérdéssel szembesül, vajon a létezés legbenső nyitottságával akar-e megnyílni Istenre vagy nem.

Ha egy bizonyos tartalmi, erkölcsi norma tekintetében az a benyomása valakinek, hogy a világtörténelem és a természet kegyetlenebb és közömbösebb ezekkel a világon belüli és emberi értékekkel szemben, mint amennyire szabadságában az egyes ember lehet, akkor ez önmagában véve nem is téves megállapítás. Mert a katolikus erkölcsteológia mindig ki fog tartani amellett, hogy nagyon sok, a keresztény emberre kötelező egyedi erkölcsi norma mindenekelőtt oly struktúrákat tükröz vissza, amelyek a konkrét, Istentől különböző valósághoz tartoznak. A társadalmi igazságosság és a nemi erkölcs bizonyos szabályai elsősorban teremtett valóságok: véges, feltételes és esetleges valóságok rendjének a normák nyelvére lefordított leírásai. Ennek alapján pedig nem feltétlenül téves az embernek az a benyomása, hogy ez vagy az a norma esetleg nem is olyan abszolút és vitathatatlan. Ebből következőleg pedig akkor sem téved valaki, ha úgy véli, hogy Isten akarata, amely egy bizonyos véges és teremtett valóság szabályainak fenntartására irányul, nem lehet állandóbb, mint maga a szóban forgó változó valóság.

De ha valaki úgy véli, hogy egyszerűen semmibe veheti a világon belüli struktúrákat és a belőlük levezetett normákat, és elvből semmibe veheti a világon belüli önmérsékletnek ezt a tartalmi erkölcsiségét, anélkül, hogy összeütközésbe kerülne magával az abszolút Istennel, akkor csalódik és téved, s tévedése nyilvánvalóvá teszi az emberi szív gonoszságát is. Mert az ember okvetlenül szembekerül azzal a kérdéssel, hogy jobban szereti-e Istent, mint valamely konkrét, világon belüli értéket. És mindig szembekerül azzal a kérdéssel is, hogy valóban fölébe emelkedve akarja-e megszüntetni vagy csökkenteni a lényegéhez tartozó különbséget aközött, ami, és aközött, amivé lehet és lennie kell. Az ember mindig szembesül azzal a kérdéssel, hogy egy Isten nélküli ideológia elfogadásával akar-e végül is úgy abszolutizálni és bálványozni egy bizonyos világon belüli értéket, hogy abszolútnak fogadja el (esetleg nem is annyira tudatos erkölcsi nézeteiben, mint inkább a gyakorlatban), és ebből a véges, de mégis abszolút pontból kiindulva akarja megszerkeszteni egész létezését.

Ha szabatosan meggondoljuk, hogy mi az, amit a közkeletű keresztény

gyakorlatban „bűnnek" neveznek, ha fontolóra vesszük azt a valóban súlyos eshetőséget, hogy egy konkrét ember szubjektíve súlyosan vétkezik egy bizonyos objektív norma ellen, és ha pontosan megvizsgáljuk, mi történik ilyenkor, akkor arra az eredményre jutunk, hogy ez mindig olyan folyamat, amelyben az ember abszolútnak tesz meg egy földi értéket — létezésének, sikerének, vigasztalódásának vagy békességének boldogságát —, és ezért nem képes már meglátni egy másik értéket. Bár az egymással versengő értékek merőben végesek, mégis az ember bűnös magába zárkózásáról van itt szó, nem elméletben, hanem gyakorlatban; annak az ateista embernek a magába zárkózásáról, aki nem hiszi, hogy a közvetlenül kézzelfogható valóság mögött valamennyi érték végtelen teljessége és egysége rejtőzik, és hogy ez a teljesség önmagát ajánlja fel neki kegyelemben és önközlésében létezése teljességeként és végső értelmeként. Lényegében véve nem hisz Istenben az, aki annyira ragaszkodik egy bizonyos világon belüli értékhez, hogy súlyosan megkárosít ragaszkodásával egy másik értéket, és, noha mindkettő véges, létezésének abszolút normájává teszi az egyiket. Ennyiben a tartalmilag meghatározott erkölcsiségnek is van transzcendens, vallási dimenziója, habár nem minden konkrét esetben egyformán.

Kétségtelenül előfordulhat, hogy valaki nem ismeri fel, milyen jelentősége van konkrét erkölcsi döntésének Istenhez való kapcsolatára nézve, és ezért — a katolikus erkölcsteológia nyelvén szólva — szubjektíven nem is követ el bűnt, noha objektíve megsértett egy meghatározott normát, amely ama célra és eszményre mutat, amelyhez legalábbis közelítenünk kell, ha nem is érjük el. De semmiképpen sem lehet elvből tagadni a fölfelé irányuló erkölcsi erőfeszítés vallási jelentőségét, és hogy a konkrét, világon belüli erkölcsiség közvetíti viszonyunkat Istenhez. Újból és újból hangsúlyozta már az ószövetségi próféták vallásossága is ezt. És ha az istenszeretet és a felebaráti szeretet evangéliumi egységére gondolunk, amelyet korunkban talán vadonatúj és sürgető módon tapasztalunk, akkor ez voltaképp ugyanazt jelenti, feltéve, hogy felebaráti szereteten nem valamiféle érzelmet vagy gerjedelmet értünk, hanem tudatában vagyunk annak, hogy döntést, felelősséget, lemondást és önmegtagadást is követelhet tőlünk, ha valóban szeretni kívánjuk embertársunkat, aki szabad személyében közvetlen kapcsolatban van Istennel. Ha az evangélium szellemében úgy fogható fel a felebaráti szeretet, mint az összes erkölcsi kötelezettség foglalata, ha a felebaráti szeretet mindig és feltétlenül felülmúlja az objektíve kiszámítható jócselekedeteket előíró törvényetikát, és ha az istenszeretet és a felebaráti szeretet csak egy és ugyanazon emberi

szeretetben valósulhat meg, akkor ebből az erkölcs és a vallás belső egysége is következik.

A keresztény ember, aki egzisztenciájának kikerülhetetlen adottságaként éli át az erkölcsi küzdelem erőfeszítését, természetesen azt is tudja, hogy mindig kudarcot vall, hogy sohasem tud eleget tenni megbízatásának, amelyért felelős, hogy mindig elmarad reális lehetőségei mögött, és a felelősséget ezért nem háríthatja és nem is akarja elhárítani magától. Keresztény az az ember, aki tudja azt, hogy körülveszi Isten szeretete, és azt, hogy ezzel együtt bűnös is valamilyen értelemben, habár bűnének nagyságát nem tudja kiszámítani. És ennyiben olyan ember, akit végigvezetnek egzisztenciájának történetén. Mindig a saját kudarca van mögötte, és mindig arra igyekszik, ami előtte van. Tudatában van annak, hogy saját homályos és sötét szabadságának felfoghatatlanságában Isten kegyelme veszi körül, és azt is tudja, hogy mindig Isten kegyelméhez kell menekülnie. A keresztény olyan ember, aki nem maga készíti el a számláját Isten előtt, hanem Istenre bíz minden elszámolást, minden erkölcsi erőfeszítést és megpróbáltatást, ami ráméretett, mivel nyilvánvalóan nem tudja ő maga „megítélni" ezeket. Ezért mint keresztény megigazult és mindig bűnös is egyidejűleg: *simul iustus et peccator*. Hiszi és reméli, hogy Isten Szentlelke megszentelte, és ahogyan a karthagói zsinat (vö. DS 229) Szent Ágoston korában kifejezte, nem csupán alázatból, hanem az igazsághoz híven imádkozza: „bocsásd meg a mi vétkeinket".

2. A szentségi élet

A keresztény szentségtan nagy terjedelmű fejezetéről itt csak néhány rövid megjegyzésben emlékezhetünk meg, ami voltaképpen nem felel meg a tárgy igazi jelentőségének. Másrészt viszont a tárgy természeténél fogva kétségtelenül célszerű a szentségekről szóló fejezetet itt tárgyalni, ahol a keresztény élettel foglalkozunk. Módszertani szempontból ugyanis felettébb vitatható eljárás elszigetelten vizsgálni a hét szentséget. Ekkor ugyanis nem derül ki elég világosan sem a különböző szentségek sajátossága, sem az, hogy milyen viszonyban vannak a szentségek az egyházzal és a konkrét keresztény élettel.

Rögtön világossá válik ez, ha visszaemlékszünk arra, amit általánosságban mondtunk az üdvtörténelem lényegéről. A hivatalos üdvtörténelem ugyanis nem egyéb, mint az a folyamat, amelyben kifejtetté és történelmileg kézzelfoghatóvá válik az üdvösségnek és a kegyelemnek az a történelme, amely az Isten önközlése által istenivé tett emberi lényegben gyökerezik, és amely onnan kiindulva az ember valamennyi dimenzióját és egész történelmét átjárja. Az ember nem olyan lény, akinek csak akkor van köze Istenhez, aki csak akkor részesül kegyelemben és akiben csak akkor következik be az isteni önközlés eseménye, ha szentségeket vesz fel. Ahol valaki elfogadja az életét, ahol megnyílik Isten felfoghatatlansága előtt és kész belezuhanni, ahol tehát vállalja természetfeletti transzcendentalitását az emberek közötti kapcsolatokban, a szeretetben, a hűségben és egy olyan feladatban, amely nyitottá teszi az ember és az emberiség világon belüli jövőjére is, ott mindenütt működik a kinyilatkoztatás- és üdvtörténelem is, amely azé az Istené, aki az emberi élet valamennyi közvetítésén keresztül, az élet teljes mélységében és szélességében közli magát az emberrel. Az egyház, a megfogalmazott és hivatalos üdvtörténelem, valamint a szentségek csupán különösen szembetűnő, történelmileg világosan kivehető és kézzelfogható eseményei annak az üdvtörténelemnek, amely azonos az emberi élet egészével. Az üdvtörténelem mint általános és kollektív üdvtörténelem, mint az emberiség üdvtörténelme végső, eszkatologikus és visszafordíthatatlan szakaszába jutott Jézus Krisztussal. Az Isten és világa között folyó dráma és párbeszéd Jézus Krisztus által olyan szakaszához érkezett, amely már feltételezi Isten megmásíthatatlan győzelmét, és amely a megfeszített és feltámadott Jézus Krisztusban történelmileg is kézzelfoghatóvá teszi ezt a győzelmet. Isten döntő szava úgy hangzott el, hogy Isten győzelmét, az isteni *igent* már nem másíthatja meg az emberi *nem*.

Ez érvényre jut az egyes ember *egyéni* üdvtörténelmében is. És ahol az egyház által – amely az üdvösség alapszentsége – konkrétan megjelenik az egyén életében az a valóság, hogy Isten véglegesen és legyőzhetetlenül odaígérte magát az embernek, ott keresztény szentségről beszélünk. Mivel az egyház Jézus Krisztus maradandó jelenléte térben és időben, továbbá az üdvösség gyümölcse, amelyet már nem lehet elpusztítani, és az üdvösség eszköze, amelyen keresztül Isten kézzelfoghatóan felajánlja üdvösségét az egyes embereknek a társadalom és a történelem dimenziójában is, ezért az egyház alapszentség. Ez azt jelenti, hogy az egyház *jel*,

és nem egyszerűen maga az üdvösség. De mivel az egyház annak maradandó valósága, hogy Jézus Krisztusban Isten odaígérte magát a világnak (azzal, hogy a közte és a világ közt folyó párbeszédben Ő mondta ki Jézus Krisztusban a végső, győztes és üdvösséget szerző szót), ezért az egyház *hatékony* jel, és ezért ennyiben ugyanaz, mint amit az egyes szentségekre alkalmazva *opus operatumnak* nevezünk. Jézus Krisztusban és az ő jelenvalóságában, vagyis az egyházban, Isten úgy ígéri magát oda az emberiségnek, hogy Isten kegyelmének tette által ez az ígéret végérvényesen össze van kapcsolva ennek az ígéretnek az emberi szabadság részéről történő elfogadásával. Ebből a szemszögből nézve az egyház a diadalmas és minden akadályon felülkerekedő isteni önközlés jele és történelmi megjelenése. Az egyház nem csupán egy olyan ajánlatnak a jele, amelynek a sorsa még bizonytalan, nem pusztán egy olyan kérdésnek a jele, amelyet Isten intéz a teremtményhez, de még nem tudjuk, milyen választ ad majd rá a világ, hanem egy olyan kérdés jele, amely az emberi történelem egészét tekintve maga eszközli ki a pozitív választ (mégpedig anélkül, hogy a teremtmény szabadsága ettől csorbát szenvedne). Ennyiben az egyház jel, de a világban *hatékonyan* érvényesülő kegyelem jele, és ebben a radikális értelemben alapszentség.

Ha mármost az egyház – mint alapszentség, mint Isten diadalmas odaígérkezése a világnak – teljes elkötelezettséggel odaígéri magát az egyes embernek az egyes ember egzisztenciális szempontból döntő fontosságú élethelyzeteiben, akkor kapjuk meg azt, amit a szó szokásos értelmében szentségeknek, a hét szentségnek nevezünk. A katolikus dogmatika hét ilyen szentséget ismer, amelyeket a firenzei és főképp a tridenti zsinaton definiáltak (vö. DS 1310 és 1601).

A szentségeket Jézus Krisztus alapította

Ha az egyház lényege felől közelítjük meg a szentségeket, és felidézzük azt, amit korábban arról a lehetőségről mondtunk, hogy az egyház lényegi jogi berendezkedése fejlődik; ha ezenkívül figyelembe vesszük, hogy ma már a keresztséget sem tudjuk oly könnyen visszavezetni a történeti Jézus alapító igéjére (mint ahogy a reformáció idején gondolták), és ezért – az oltáriszentség alapításától eltekintve – valamennyi szentség esetében egyformán problematikus a Jézus által történt „alapítás" (azoknak a szentségeknek az esetében is, amelyeket a nem katolikus egyházak elismernek), akkor azt mondhatjuk, hogy a szentségek eredetét vagy alapí-

tását annak analógiájára kell felfognunk – és fog*hat*juk is fel –, ahogyan magának az egyháznak Jézus általi alapítását felfogtuk. Az egyház alapvető cselekvésének szentségi jellege az egyház lényegéből következik, lévén az egyház annak visszavonhatatlan jelenvalósága, hogy Krisztusban Isten odaígérte a világnak az üdvösséget. Az egyház a hét szentségben fejti ki és ülteti át gyakorlatba ezt a szentségi jelleget, mint ahogy alkotmányában tulajdon lényegét fejtette ki. Ennek alapján az egyes keresztény bátran tudomásul veheti és életében meg is valósíthatja a hét szentségből álló szentségi rendet.

„*Opus operatum*" – „*opus operantis*"

Egyéni üdvtörténelmében, abban a történelemben, amelyet át tud tekinteni, az egyén szabad, és nincs *biztos* tudása arról, hogy *saját* történelmében Isten kegyelméé lesz a végső győzelem. Ha szabad így mondanunk: az egyes ember még „nyílt terepen" fut a célhoz, Isten kegyelmi kiválasztásának titkához. Egyes emberként nem alkalmazhatja magára elméleti bizonyossággal azt, amit az egész világ Krisztusban megalapozott üdvtörténelmének eszkatologikus léthelyzetéről mondtunk, habár abban a szilárd *reményben* szemléli ezt az eszkatologikus helyzetet, hogy őrá is érvényes. Az egyes ember még úton van, hogy találkozzék Isten történelmével, és nem tudja, hogyan fog ítélni Isten egyéni szabadságának titkos mélységeiről. Keresztény hitünk és a belőle következő kollektív reménység szellemében mondhatjuk, sőt, kell is mondanunk, hogy a világ mint egész megvan váltva, hogy az üdvtörténelem drámájának mint egésznek pozitív lesz a kimenetele, és hogy a keresztre feszített és feltámadott Jézus Krisztus által Isten legyőzte már a világ bűnös ellenállását. És ennyiben természetesen az egyes szentség is ezzel az eszkatologikus végérvényességgel és bizonyossággal jut el az egyes emberhez.

Mivel Isten a történelemben egyértelműen odaígérte magát a világnak, az egyes ember pedig azt az ígéretet kapta, hogy Krisztus sorsában fog részesedni, életével, halálával és feltámadásával együtt, ezért Isten ígérete, amellyel kegyelmét nekünk ígéri, abszolút, feltétlen és bizonyos, és ezt a bizonyosságot maga Isten szava eszközli ki. Ezért mondjuk azt, hogy a szentség *opus operatum*: a szentség mint Isten egyértelmű, hatékony igéje magától hat. De mivel az egyes ember egyéni és még nyitott üdvtörténelmében részesül a szentség által ebben az ígéretben, ezért *ő* nem állíthatja abszolút és elméleti bizonyossággal, hogy az ígéretet, amelyet

Istentől abszolút bizonyossággal megkap, ugyanolyan abszolút bizonyossággal el is fogadja. A „legszilárdabb reményre" azonban (miképp a tridenti zsinat kimondja, vö. DS 1541) nem csupán joga van, hanem ez kötelessége is, mert Isten kegyelme, amely a szentségben éri el őt, titokzatos módon már őbenne is legyőzte az ellenállás lehetőségét. Ha eltekintünk azoktól a szentségektől, amelyeket kiskorúaknak szolgáltatnak ki, akkor az *opus operatum* mint Isten kegyelmének abszolút és visszavonhatatlan odaígérése az egyes ember még nem eldöntött válaszával találkozik, amely elfogadás vagy elutasítás is lehet, s ez az *opus operantis*. És mivel a szentségek *opus operatuma* a hivőnek, az Isten tettét elfogadó embernek az *opus operantis*-ával találkozik, ezért világos, hogy a szentségek csak hitben, reményben és szeretetben válnak hatékonnyá. Ezért semmi közük sincs a mágikus rítusokhoz: a szentségek különböznek a mágiától, mert a szentségek nem kényszerítik Istent, hanem a szabad Isten cselekedetei, amelyeket bennünk visz véghez. És azért sincs semmi közük a mágiához, mert csak akkor válnak hatékonnyá, ha az ember nyitottságával és szabadságával találkoznak. Ha valaki úgy válaszol Isten ígéretére, hogy elfogadja, természetesen akkor is el kell ismernie, hogy az elfogadásnak ez a tette is Isten kegyelmének erejében történik.

Nem tagadjuk ezzel az állítással, hogy a konkrét keresztény, aki személy szerint nincs felvilágosítva, mágikus módon félreértheti és ténylegesen félre is érti a szentségeket – nevezetesen akkor, ha azt hiszi, hogy a szentségek nem hitének és szeretetének szabadságát szólítják meg, vagy ha azt hiszi, hogy a szentségek arra valók, hogy levegyék a válláról a hitben, reményben és szeretetben történő végső, személyes döntést. Valójában a szentség nem más, mint Isten hatékony szava az emberhez, amelyben Isten önmagát ígéri oda az embernek, és ezzel felszabadítja az ember szabadságát arra, hogy a saját tettével elfogadja Isten önközlését.

A beavatási szentségek

Az egyes szentségeket célszerű egyrészt az egyháznak mint alapszentségnek a szempontjából szemügyre venni, másrészt el kell helyezni őket az egyéni élet történetében, ahol a keresztény kegyelmi élet szentségi megjelenéseként az emberi élet *egzisztenciális szempontból alapvető mozzanataiban* válnak nyilvánvalóvá. Így jutunk el először is a beavatási szentségek rendszeréhez: a keresztséghez és a bérmáláshoz.

A *keresztségben* kereszténnyé és az egyház tagjává lesz az ember. Ez a

bűnbocsánat első szentsége, amely az isteni kegyelem dicsőségét és az isteni természetet közli az emberrel, továbbá belülről és maradandóan képessé teszi a hitre, a reményre, valamint az isten- és emberszeretetre. De az embernek ez a belső, maradandó és egyéni részesítése a kegyelemben — miáltal bűnösből megigazulttá lesz — úgy történik a keresztségben, hogy e beavatási rítus által tagja lesz Isten népének, melynek hierarchikus társadalmi felépítése van, valamint azon személyek közösségének, akik hiszik és vallják az Istentől származó üdvösséget Krisztusban. A keresztségben úgy részesíti Isten kegyelemben az embert és teszi képessé saját egyéni üdvösségére, hogy az *egyház* tagjává teszi. Ennek a beavatási szentségnek — amelyet minden egyes keresztény megkap — az első és legközvetlenebb hatása az egyháztagság, az egyházhoz tartozás. Minden keresztény számára ez a szentség az alapja a keresztény egzisztenciának, mégpedig annak minden vonatkozásában, így ez az alapja a hierarchikus, szentségi és bírói hatalomnak is, amelyet egy keresztény élete folyamén birtokolhat, mert nem megkeresztelt személy nem szolgáltathat ki érvényesen a keresztségen kívül semmilyen más szentséget, és joghatósága sem lehet az egyházban. A keresztség azáltal részesít valakit kegyelemben és teszi képessé az üdvösségére, hogy az egyház tagjává teszi. Nem szabad azonban letompítani ezt a tételt és úgy értelmezni, hogy az egyháztagság, amely a keresztség eredménye, csupán és kizárólag arra való, hogy a megkeresztelt ember eljuthasson az egyéni megigazulásra és megszentelődésre. Hogy ez az értelmezés teljesen hamis, az kiderül már abból is, hogy pusztán az egyéni megigazulás és megszentelődés szükség esetén szentség nélkül, egyedül a hit és a szeretet által is elnyerhető, és sok meg nem keresztelt embernél minden bizonnyal így is történik. A keresztségnek tehát az egyéni üdvösséget kieszközlő hatását megelőzően is kell hogy legyen az egyes emberre nézve valamilyen pozitív és tartalmi jelentősége, amely nem merülhet ki az egyéni üdvösség kieszközlésében. Az egyháztagság nem csupán eszköze az egyéni üdvözülésnek mint célnak, hanem a keresztségből következőleg önmagában is van értelme. Hogy mi az egyháztagság értelme, következik az egyháznak mint egyháznak az értelméből és funkciójából.

Az egyháznak nem az az egyetlen és kizárólagos értelme és célja, hogy sok-sok egyes ember számára lehetővé tegye és megkönnyítse egyéni üdvössége megtalálását. Mert ebből a célból tekinthetnénk ugyan hasznosnak és fontosnak az egyházat, de semmiképpen sem feltétlenül szükségesnek, hiszen gyakran az egyház minden látható közreműködése nélkül is elérik ezt a célt, jóllehet Isten parancsa és a szentség vételére

irányuló kötelező akarata az egyházhoz kapcsolja ezt az üdvösséget. Van azonban konkrétan egy valami, ami az egyház nélkül nem lehetséges, nevezetesen az, hogy Isten kegyelme Krisztusban mint esemény, mint maradandó esemény jelen legyen a világban történelmileg kézzelfogható és a megtestesülésből adódó hús-vér valóságként. Ha valaki a keresztségben kegyelmet kap azáltal, hogy tagjává lesz az egyháznak, amely Krisztus kegyelmének történelmileg és társadalmilag megtestesült valósága a világban, akkor az az egyház kegyelmével együtt szükségképpen az egyháznak abban a feladatában és küldetésében is részesedik – és egyben alkalmassá is válik –, hogy Isten kegyelmének történelmileg kézzelfogható megnyilvánulása legyen a világban. Az ilyen ember arra kap megbízatást, hogy személyes döntéssel valóban vállalja ezt a feladatot és gyakorolja is egész életében. A keresztség arra rendeli, hogy az ige hirdetője, az igazság tanúja és Krisztus kegyelmének képviselője legyen a világban.

De hogyan lehet megkülönböztetni a *keresztséget és a bérmálást?* Először is az egyházi hagyomány arról tanúskodik – a keresztség és a bérmálás jogos megkülönböztetése ellenére, amit a tridenti zsinat szentesített (vö. DS 1601 és 1628) –, hogy a két szentség mint az egyetlen keresztény beavatás, összetartozik. Bennük az egyház történelmileg és nemcsak az egzisztencia mélyén ígéri oda Krisztust és avatja be az embert Krisztusba, mégpedig végérvényesen, úgyhogy ez a két szentség – az emberi és keresztény létezésbe történő első és végérvényes beavatás természeténél fogva – nem is ismételhető meg. Tehát mindkét szentség az egyetlen keresztény beavatáshoz tartozik: annyiban különböznek, amennyiben ugyanazon az egyetlen folyamaton belül – amelynek időbeli kiterjedése van – megkülönböztethetünk egy inkább negatív és egy inkább pozitív oldalt.

A *keresztségben* az ember – szentségi, téridőbeli és társadalmi értelemben kézzelfoghatóan – Krisztus halálát ölti magára. Tagjává lesz az egyháznak a háromságos Isten nevében, akire hivatkoznak: az Atya nevében, aki hív, a Fiú nevében, aki az Atya Igéje az embernek, és a Szentlélek nevében, akiben az Atyának a Fiúban tett ígérete valóban eljut az emberhez, hogy megváltsa és megszentelje. A *bérmálás* ugyanennek a folyamatnak a pozitív oldala, és itt a megkeresztelt ember társadalmi szerepe is hangsúlyt kap, amennyiben a bérmálás a Szentlélek közlése és a megkeresztelt ember felfegyverzése Szentlélekkel. A bérmálás a hitről való tanúságtételnek, a karizmatikus teljességnek a szentsége, amely a szentség felvevőjét, aki a Lélek pecsétjét kapja meg, a világba küldi ta-

núságot tenni, hogy a világ Isten uralma alá kerüljön. A bérmálás a hitben való megerősítés szentsége a világban működő fejedelemségekkel és hatalmasságokkal szemben, a hazugság és a hitetlenség, a démoni hübrisz, dölyf és az önmegváltás hatalmaival szemben. Helyesen értve tehát, a bérmálás kegyelme az egyház kegyelme, amely az egyháznak a világban való küldetésével és a világ megdicsőülésének hirdetésével kapcsolatos. Hogy ennek a kegyelemnek mely működései hárulnak közvetlenül egy bizonyos egyénre az ő egyéni megbízatásaként, azt Isten dönti el hívásával és a Lélek adományainak szétosztásával. Ezek az adományok nem egyebek, mint annak az egyetlen Léleknek a sajátos kibontakozási irányai, akit a bérmálásban mindenki megkap.

Az életállapotok szentségei

Megkülönböztetjük ezenkívül azt a két szentséget, amelyek egy-egy életállapotot létesítenek, mivel ezek egzisztenciális szempontból kétségtelenül döntő mozzanatai az emberi életnek. Nem arról van szó, mintha ezeknek a szentségeknek lényegüknél fogva *különböző életállapotokat* kellene létesíteniük, és ezért semmiképpen sem lehetne őket, ugyanannak a személynek kiszolgáltatni. De ha valaki az emberi illetve a keresztény közösségben valamilyen eredendő, végső és minden egyébnek az alapját alkotó küldetést vállal, akkor kétségtelenül valami döntő fontosságú dolog történik egzisztenciális szempontból és ezért az egyéni üdvtörténelem szempontjából is. Az *egyházirend* és a *házasság* szentsége teszi szakramentálisan láthatóvá, hogy amikor valaki egyéni élettörténetében elvállal egy döntő küldetést, akkor Isten határozott hívást intéz hozzá *üdv*történelmét tekintve is.

Ha meg akarjuk gondolni az egyházirend szentségének – vagy a felszentelés különböző fokozatainak – mint az üdvösség egyéni eseményének ekkléziológiai vonatkozását, akkor abból az alapelvből indulhatunk ki, hogy olyan szentséggel állunk itt szemben, amelyben az egyház abszolút elkötelezettséggel egyik alapvető tettét váltja valóra, azt a tevékenységet, amelyben tökéletesen működőképessé teszi lényegét – nevezetesen azt, hogy a kegyelem alapszentsége –, mégpedig egy bizonyos egyénre vonatkoztatva egy olyan élethelyzetben, melynek döntő jelentősége van az ő üdvösségére nézve. Könnyen beláthatjuk, hogy az egyház igazán alapvető hivatalai lényegi alkotóelemei magának az egyháznak. Hiszen az egyház csak akkor önmaga, ha birtokolja és tovább is adja

azokat a megbízatásokat, amelyeket Krisztustól kapott, valamint a velük összefüggő és e megbízatásokat szolgáló hatalmakat. De vajon az egyház alapvető tette, amelyben továbbadja hivatalait és ezzel mindig újból létrehozza önmagát, miért olyan tett, amely a hivatalban részesülő személy megszentelésére is szolgál, azaz miért nevezhető szentségnek is? Hogy válaszolhassunk erre a kérdésre, az egyház lényegéből kell kiindulnunk. Ebből a lényegből az következik, hogy az egyházi hivatal értelme és lényege szempontjából nem mindegy, hogy szentül gyakorolják-e és intézik-e vagy sem. Igaz ugyan, hogy a hivatal akkor is érvényes marad, birtokosa pedig akkor is megőrzi teljhatalmát, ha ő maga mint egyén bűnös, és hivatalát is bűnös módon gyakorolja. Világosan kimondta már ezt a régi egyház is a donatizmus elleni küzdelemben. Ámde azzal a megállapítással, hogy egyes esetekben különválhat a hivatali teljhatalom és a hivatalviselő szentsége, még nem írtuk le megfelelően a hivatal és a kegyelem viszonyát. Itt ugyanis hasonló viszony érvényesül, mint annál a kérdésnél, hogy az egyház tagjai, mint egyének, lehetnek-e és maradhatnak-e bűnösök anélkül, hogy az egyház szentségén csorba esnék. Mert annak a lehetőségnek dacára, hogy egyes emberek bűnösök az egyházban, és annak a ténynek dacára, hogy emiatt általában véve az egyes ember haláláig nem dől el és Isten ítéletéig rejtve marad, hogy egy bizonyos korban, mely tagjaiban valósítja meg az egyház tulajdon szentségét: mindezek dacára formális predefinícióval érvényesül az egyházban Istennek a hatékony kegyelemre irányuló akarata, mely kegyelem csalhatatlanul megszenteli és megőrzi a kegyelemben az egyház bizonyos tagjait, és ezért az egyház sohasem szűnik meg szent lenni. Mármost az egyházi hivatal tekintetében ugyanennek az akaratnak kell érvényesülnie ahhoz, hogy az egyház megváltoztathatatlanul szent legyen, valamint Krisztus eszkatologikusan győzelmes kegyelmének jelenléte és megnyilvánulása maradjon. Az egyház szentségével összeegyeztethetetlen az olyan hivatal, amely megvalósulásának egészét tekintve egyáltalán nem szent. Ha ugyanis feltételeznénk, hogy a hivatal mint *egész* elláthatná feladatát nem szentül is, akkor az egyház tagjainak szentsége nem függne voltaképpen a hivatal gyakorlásától (márpedig függ), és a hivatal sem maradhatna az, ami: nevezetesen az emberek megszentelődésére szolgáló hivatal. A szentség kiszolgáltatójának életszentségétől nem az függ, hogy hatékony lesz-e a szentség, amikor kiszolgáltatják, hanem — hosszabb időszakot és az egyház egészét tekintve — maguknak a szentségeknek a léte és fennmaradása. Ha tehát Isten feltétlenül akarja az egyházban mint egészben a szentségek létezését, akkor akarnia kell a hierarchia egészének szentségét is, mert

különben azt az alapot nem akarná, amin a szentségek kiszolgáltatásának tényleges megléte alapul.

Most rátérünk a másik „életállapot szentségére". Két megkeresztelt ember *házasságot* köt. Ezzel az egyház*ban* történik valami. Mivel a hitvesi szeretet jele valaminek és utal valamire, ezért a házasság nem csupán „világi ügy". A házasság a kegyelemnek, valamint az Istent és embert egyesítő szeretetnek az eseménye. Ha tehát az egyházban történik házasság, akkor ez az egyház önmegvalósulásának mozzanata, amelyet két megkeresztelt személy valósít meg, akiket a keresztség jogosít fel arra, hogy tevékenyen részt vegyenek az egyház önmegvalósításában. Mint megkeresztelt emberek éppen azt teszik, ami magának az egyháznak a jellemzője: láthatóvá teszik a szeretet jelét, amelyben az Istent és embert egyesítő szeretet jelenik meg. De ha valahol az egyház *lényegi* önmegvalósítása válik hatékonnyá valakinek a konkrét és döntő fontosságú élethelyzetében, akkor ott szentséggel állunk szemben.

Megszoktuk, hogy a katekizmusokkal azt mondjuk: a házasság Krisztus és az egyház egységének képmása, és ezért szentség. Ha elolvassuk az *Efezusiakhoz írt levélnek* azt a helyét, amely e formula alapjául szolgál, akkor legelőször talán az a benyomásunk támad, hogy a házasság azért hasonlítható a Krisztus és az egyház közötti viszonyhoz, mert a férfi Krisztust reprezentálja, a nő pedig az egyházat. A házasság egysége ekkor viszonylag másodlagos tükröződése volna annak az egységnek, amely Krisztus és az egyház között áll fenn, mert ez a felfogás szétválasztja és különböző szerepekkel ruházza fel a házastársakat. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy magában az *Efezusiakhoz írt levélben* másodlagos ez a felfogásmód, valószínűleg a „buzdító" szövegösszefüggés következménye, és magán viseli a társadalmi és történelmi helyzet bélyegét is. Ezért figyelmünket a szöveg központi állítására (5,29–33) kell összpontosítanunk, amely szerint egyrészt Krisztus és az egyház viszonyának, másrészt a házasságnak a párhuzama magának a szeretetnek az egységén alapul, amelyben *egy* testté lesz férfi és nő. Ha feltételezzük itt ezt, akkor már csak azt kell tisztáznunk, hol illeszthető bele Krisztus ebbe a felfogásba, amelyet itt előadunk. Először is, világos, hogy az *Efezusiakhoz írt levél* (Ter 2-vel összhangban) a kegyelem és a megváltás rendjébe beillesztett rendként fogja fel a teremtés rendjét, következésképpen az utóbbinak kezdettől fogva, és ezért Ádám házasságától fogva is megvolt a jelentősége az előbbi szempontból. A mi szóhasználatunk szerint – amely természetesen más előzményekből kiindulva jut el ehhez az állításhoz – ez azt jelenti, hogy az ember erkölcsi viselkedése (feltételeivel együtt) mindig és

mindenütt azon a kegyelemközlésen alapul és az a kegyelemközlés veszi körül, amelyben Isten a teremtményt részesíti. A „szövetség" a cél és az az átfogó valóság, amely hordozza és körülveszi a teremtést mint a lehetőség feltételének létrehozását, mint a lehetséges szövetségesnek és társnak a létrehozását. Ebből következőleg objektíve az ember valamennyi erkölcsi cselekvésének van valamilyen rejtett kapcsolata Krisztussal, mivel ez a kegyelemközlés éppen az ő létében és cselekvésében éri el eszkatologikus csúcspontját és megnyilvánulását. Mivel Krisztus a célja, ezért Ő az alapja is az emberi történelem egész dinamikájának, mely a kegyelemből fakad és Isten közvetlen megtalálására irányul.

Ha tehát valahol két ember között egység jön létre a szeretetben, mégpedig olyan szeretetben, amely nem pusztán hasznossági egység földi célok elérésére, hanem maguknak a személyeknek az egysége végérvényességükben, akkor ez annak a kegyelemnek a hatása és megnyilvánulása, amely az emberek legigazibb egységének forrása. De fordítva is igaz: ugyanez a kegyelem – mint az Isten és ember közötti kegyelem forrása – jelenik meg Krisztus és az egyház egységében, és ez a megjelenés mint abszolút és eszkatologikus cél egyúttal az alapja is minden más kegyelemnek és egységesítő működésüknek a világban. Ezért nem csupán külső hasonlóság van egyrészt két embernek szeretetben való egysége, másrészt amaz egység között, amely Krisztus és az egyház között áll fenn, hanem függőségi viszony is van közöttük: az előbbi azért létezik, *mert* utóbbi létezik. Kölcsönös hasonlóságuk nem valami utólagos viszony, hanem igazi részesedésen alapul, nevezetesen azon, hogy a házasság egysége okságilag abból az egységből ered, amely Krisztus és az egyház között áll fenn.

A házasság tehát sokkal gyökeresebben és mélyebben nyúlik bele Isten titkába, mint ahogy az emberi szeretet feltétlenségéből sejteni lehet. Igaz, egyelőre mindez el van rejtve a hit és a remény leple alatt; talán még nem bontakozott ki létezésünk titkos mélységeiből és nem vált nyilvánvalóvá hétköznapi életünkben. Nem vitás, hogy ez az igazság nem valósul meg az ember nélkül, szabadsága és belső beleegyezése nélkül. Ezért az sem kétséges, hogy akik házastársi szeretetben élnek, oly mértékben tapasztalják ezt a valóságot, amennyire nyitottá teszik rá szívüket hitben és szeretetben. Talán világossá vált, hogy nem szabad befelé fordulva felfogni a házasságnak ezt a teológiáját, s a házasságot nem szabad „magánügynek" tekinteni. Épp ellenkezőleg: az igazi keresztény házasság minden korban Isten egyesítő szeretetének igazi megjelenítése, azé a szeretteté, amelyet Isten Krisztusban tanúsít az emberiség iránt. A házasságban

az egyház válik jelenvalóvá: a házasság valóban a megváltottak és megszenteltek legkisebb közössége, akiknek az egysége még ugyanarra az alapra épülhet, mint az egyház egysége, és ezért a házasság a legkisebb egyedi egyház. Ha egész jelentőségükben meg tudnánk érteni és az életünkben meg tudnánk ezt valósítani, akkor nagyobb bizalommal, bátrabban és igazi keresztény szabadsággal térhetnénk vissza a házasság égető és szinte agyonbeszélt „problémáihoz".

A bűnbánat szentsége és a betegek kenete

Mivel az új élet, amely egészen meghatározott alapműködésekben bontakozódik ki, egyúttal a bűnös fenyegetett élete is, és mivel ebben a tekintetben mindig újból fel kell ajánlani Isten megbocsátó igéjét az embernek, ezért kaptuk a *bűnbánat* szentségét, valamint e szentség kiegészítőjét abban az élethelyzetben, amikor leginkább nyilvánvalóvá válik az üdvösség fenyegetett volta, valamint bűnösségünk a kegyelem ellenére is: nevezetesen a *betegek kenetének* szentségét.

Könyvünk jelen, nyolcadik útján, és már korábban is úgy fogtuk fel az embert, mint felelős és szabad lényt. Beszéltünk az egyén személyes bűnéről és arról a tényről, hogy az ember belekeveredik társadalmi környezetének bűnébe. Mindezt itt nem ismételhetjük meg, és még kevésbé fejthetjük ki még egyszer. De ha valóban megértettük, hogy mit jelent életünkben a bűn lehetőségként vagy szörnyű valóságként, és ha van tapasztalatunk arról, hogy pusztán emberi szemszögből nézve mennyire kilátástalan a valódi bűn léthelyzete Isten előtt, akkor azt kívánjuk, hogy meghallhassuk Isten megbocsátó szavát. Sohasem fogjuk ezt magától értődőnek érezni, hanem mindig Isten kegyelmének és szeretetének csodája lesz számunkra. A megbocsátás Isten legnagyobb és leginkább felfoghatatlan csodája, mert benne önmagát közli Isten, mégpedig egy olyan embernek, aki a hétköznapi élet valamelyik – látszólag jelentéktelen – helyzetében azt a szörnyűséget követte el, hogy nemet mondott Istennek.

Isten megbocsátó szavát – amely nem csupán következménye, hanem végső soron feltétele is a megtérésnek, amelyben a bűnös ember hittel, töredelemmel és bizalommal Istenhez fordul és megadja magát – meghallhatjuk a lelkiismeret mélyén, mert ezen a szón alapul az ember bizalommal és szeretettel történő visszatérése Istenhez, és így e szó benne rejlik már ebben a visszatérésben, amelyben az ember elítéli önmagát és hódol Isten irgalmas szeretete előtt. Az emberi történelem nagy részé-

ben gyakran önmagában is elégséges a megbocsátásnak ez a csendes szava.

De ami többnyire ily rejtetten és tagolatlanul működik a lelkiismeret mélyén (nevezetesen Isten kegyelme, amely mindenkinek felajánlja az üdvösséget és a megbocsátást), annak azért térben és időben is megvan a maga történelme. És Istennek ez a megbocsátó szava – amely az emberiségnek szól és amely térben is időben fejti ki hatását – a megfeszített és feltámadott Jézus Krisztusban éri el csúcspontját, és válik történelmileg végleg visszavonhatatlanná, abban a Jézus Krisztusban, aki szolidaritást vállalt a bűnösökkel, aki hitének, reményének és szeretetének végső tettében, a halál sötétségének kellős közepén, amikor átélte bűnünk sötétségét, elfogadta helyettünk és érettünk Isten megbocsátó szavát. Istennek ez a megbocsátó szava Jézus Krisztusban – akiben történelmileg is visszavonhatatlanná lett ennek a szónak a feltétlensége – jelenvaló marad azoknak a közösségében, akik hisznek ebben a megbocsátásban, azaz az egyházban. Az egyház Isten megbocsátó szavának alapszentsége. A megbocsátás egyetlen szava, ami az egyház, és ami eleven és jelenvaló erőként és hatékonyságként megmarad benne, sokféleképpen ölthet tagolt formát az ember lényegének megfelelően. Alapvető üzenetként mindenki számára jelen van az egyház igehirdetésében, amint az apostoli hitvallásban mondjuk: „hiszem ... a bűnök bocsánatát". A kereszténység szentségében az egyház oly alapvetően ígéri meg az egyes embernek ezt a megbocsátó szót, hogy az mértékadó marad egész élettörténete folyamán. Ez a megbocsátó szó eleven és hatékony marad az egyház imádságában, amelyben a maga számára – a bűnösök egyháza számára – és minden egyes tagja számára bizalommal kéri mindig újból Isten irgalmát, és így ez az imádság kíséri az ember mindig újból bekövetkező és mindig további elmélyítésre szoruló megtérését, amely csak a halálban válik teljessé és győzedelmeskedik végleg. Az egyház különleges módon újból felajánlja az egyes embernek ezt a megbocsátó szót (amely mindig a keresztség megbocsátó szaván alapul), ha és amikor az egyén – aki a keresztség után is bűnös marad és ismét súlyos bűnbe eshet – töredelemmel bevallja súlyos bűnét vagy életének gyarlóságát az egyház valamelyik képviselőjének, vagy pedig bizonyos körülmények között közös bűnvallomásban tárja Isten és Krisztus elé. Ha egy megkeresztelt ember bűnvallomását követően az egyházv alamelyik, sajátosan erre kijelölt képviselője intézi Isten megbocsátó szavát ehhez az egyénhez, akkor Isten megbocsátó szavának ezt az eseményét nevezzük a bűnbánat szentsége kiszolgáltatásának.

Ha az egyház már megkeresztelt tagjának éppen azért ajánlják fel a megbocsátásnak ezt a hatékony igéjét, mert megvallotta bűneit, akkor ez az ige sajátos jelleget ölt: a megkeresztelt keresztény mint az egyház tagja súlyos vagy „apróbb" vétkével ellentétbe kerül annak a szent közösségnek a lényegével is, amelyhez tartozik, amelynek egzisztenciája és élete annak jele kell hogy legyen, hogy Isten kegyelme isten- és emberszeretetként győzedelmeskedik a világban. Ezért megbocsátó szavával az egyház azt az igazságtalanságot is megbocsátja, amelyet bűnével az egyházzal szemben követ el az ember. Sőt, azt mondhatjuk: az egyház *azzal* bocsátja meg a bűnt Isten megbocsátó szava által, amely rábízatott, hogy megbocsátja az embernek a vele szemben elkövetett igazságtalanságot, hasonlóan ahhoz, ahogyan a keresztségben *azzal* adja meg az embernek az egyház Szentlelkét, hogy önmagának mint Krisztus testének tagjává teszi. Mivel az egyház az egyes ember bűnének konkrét helyzetében mondja ki a megbocsátás szavát, mégpedig Krisztus szavaként és tulajdon lényegének megfelelően teljes elkötelezettséggel, és mivel ez a szó nem csupán Isten megbocsátásáról beszél, hanem annak *eseménye*, ezért ez a szó valóban szentség.

A *betegség* is az emberi élet döntő helyzeteihez tartozik, amelyek — bármennyire profánnak látszanak is első pillantásra — beletartoznak *üdv*történelmébe és arra kényszerítik, hogy válasszon, hogyan akarja szabadon felfogni életének egészét és igazi értelmét: abszurdításnak-e vagy sötét titoknak, amelyben a felfoghatatlan szeretet közeledik hozzá. Amikor itt betegségről beszélünk, azokra a súlyos betegségekre gondolunk, amelyek — még ha van is remény a gyógyulásra — a halál hírnökei és közeledésének jelei. E betegségek nyilvánvalóvá teszik az ember belső fenyegetettségét és halálra szánt voltát, ez pedig a legkönyörtelenebb magányba taszítja, ahol egyedül kell megbírkóznia önmagával és Istennel. Amint többször említettük már, az ember lényegéhez tartozik az a helyzet, hogy rá van bízva önmagára, szabadságára és saját reflektálhatatlan és áthatolhatatlan lényére, és ebből a helyzetből nem is lehet kiszabadítani. De ez csak az egyik fele az igazságnak. Állandó magányában még sincs egyedül az ember. Isten vele van. De körülveszi a hívők közössége is, azoké, akik szeretnek és imádkoznak, akik életükben a halál engedelmességét próbálják gyakorolni, akik életükben megpróbálnak hittel tekinteni *arra*, aki meghal. És mivel ez a szent közösség — az egyház — folyton Urának halálából él, ezért a haldoklót — aki mindig egyedül hal meg — nem hagyják el testvérei sem.

Itt nem fejthetjük ki bővebben ennek üdvtörténeti és ekkléziológiai

vonatkozásait, de ha egész mélységében magunkévá tesszük a hitnek ezt a tapasztalatát, akkor mi magunk kérjük, hogy látható alakban is odajöjjön a betegágyhoz azoknak a közössége, akik készségesen és hittel megadták magukat a titoknak (*az* engedelmesség megtestesítőjével, Jézussal). Azért kérjük ezt, hogy az isteni élet titokzatos árama ne csupán belül keringjen bennünk szabadon, hanem életünk kézzelfogható valóságában is megtestesüljön, és így a kegyelem tulajdon megjelenése által is belénk hatoljon, s üdvösséges erejével még jobban átjárja életünket és halálunkat.

Az egyház megbízott képviselője által mondja ki ezt a szót, amely kézzelfoghatóan és egészen megtestesülésszerűen nyilvánvalóvá teszi a rejtett kegyelmet. Ez a szó megfogható „eseménnyé" változtatja a kegyelmet, a kegyelem belső elfogadását, ami a szó befogadójában történik, valamint az Isten Lelkével eltöltött, *szent* egyház kegyelmét. Ebben a szóban történik és válik nyilvánvalóvá a kegyelem *azzal*, hogy megtestesül. Ebben az értelemben a megjelenés oka a kegyelemnek (és természetesen fordítva is igaz: a megjelenőnek és megjelenésének az egysége végső soron megbonthatatlan). Ha az egyház — amely mint egész, mint „alapszentség" Isten kegyelmének történelmi jelenvalósága — tulajdon lényegének végső latba vetésével odaígér egy bizonyos embernek valamely döntő élethelyzetében egy ilyen kegyelmi szót (amelyet bizonyos körülmények között további gesztusok — olajjal történő megkenés, kézrátétel — tesznek szemléletessé és kézzelfoghatóvá), és azt is tudja, hogy ezzel Isten hatékony kegyelmi szavát mondja ki teremtő módon, akkor azt mondja és teszi az egyház, amit szentségnek nevezünk: Isten megbízásából kegyelmének visszavonhatatlan szavát mondja ki, amely nem csupán beszél a kegyelem*ről*, hanem előidézi, hogy ez a kegyelem eseménnyé váljék. Az egyház által ismert hét ilyen szakramentális szó közül az egyik a hit imádsága, amelyet olajjal való megkenéssel mondanak el egy beteg fölött, akinek a betegsége az üdvösség és a kegyelem kiélezett helyzete, amelyben ennélfogva égető szükség van az egyház kegyelmet megtestesítő és hatékonnyá tevő szavára. Ebben a szóban az egyháznak és a betegség helyzetének kegyelme (legalábbis ajánlatként) kézzelfogható ígéretté lesz és üdvösséges hatást fejt ki. Ennek csak az a feltétele, hogy a beteg ember, aki az egyház tagja, hittel és a bűnbocsánat vágyával elfogadja ezt a kegyelmet.

Az eucharisztia szentségét nem volna szabad egyszerűen a hét szentség közé sorolni. Bár az egyes embert érinti és egyesíti mindig újból Krisztussal, azért az eucharisztia egészen mély értelemben az egyháznak mint egyháznak a szentsége. Épp az oltáriszentség alapításának van döntő jelentősége mind az egyház alapítása, mind pedig Jézusnak mint az üdvösség közvetítőjének önfelfogása szempontjából.

Tekintettel az eucharisztia jelentőségére és a szentségek között elfoglalt sajátos helyére, először is a biblikus teológia néhány eredményére kell utalnunk, amelyeket természetesen csak röviden és vázlatosan ismertethetünk. – Az „eucharisztia" szóval jelölt valóságot Jézus az utolsó vacsorán alapította (vö. főképp Lk 22,14–23 és 1 Kor 11,23–26). Itt Jézus a kenyér és a bor elfogyasztásának tapasztalati alakjában – saját szavai szerint – „testét" és „vérét" adja ételként és italként. E cselekedet tartalma és értelme a helyzetből és az alkalmazott fogalmakból derül ki. Alapvető jelentősége van a halál gondolatának: Jézus tudatosan elfogadja sorsát, és összefüggésbe hozza igehirdetésének központi tartalmával. Továbbá Jézus eszkatologikus módon értelmezi ezt az étkezést, és benne a végleges lakoma örömének előlegezését látja. Végül Jézus vacsorájában lényeges szerepet játszik a közösség gondolata: Jézus egyesülése barátaival, valamint annak a közösségnek a megalapítása, amelyet barátai alkotnak egymás közt.

Az alkalmazott fogalmak vizsgálatából a következő eredmény adódik: a sémita szóhasználat szerint a „test" Jézus személyének kézzelfogható, testi valóságát jelenti; a kenyérről szóló kijelentés kiegészítéseként azt is kimondja a szöveg, hogy Jézus a voltaképpeni Szolga, Isten szolgája, akiről Izajás beszél (vö. Iz 53,4–12). A „vér" jelentését azonban még világosabban tisztázza: ez a vér Jézus vére, amely az Istennel való új szövetség megkötésére ontatik ki (vö. Iz 42,6; 49,8). Eszerint az jellemzi Jézust, hogy véres halállal hal meg. Tehát a „test" és „vér", amely a tanítványoknak adatik, azonos Jézussal, Isten szolgájával, aki szabadon és engedelmesen vállalja az erőszakos halált, és ezzel megköti az új szövetséget. A *Korintusiakhoz írt első levél* egészen pontosan meghatározza az egyház eucharisztikus eledelének Jézus testével és vérével való azonosságát: az az eledel Jézus teste, amelyet az utolsó vacsorán felajánlott. Ez az eledel Jézus keresztre feszített teste, és így magunkhoz vételével Jézus halálának üdvözítő voltát hirdetjük és tesszük hatékonnyá. Ez az eledel a keresztre feszített Jézus teste és vére, aminek az elfogyasztásával

az egyes hivők Jézus Krisztus egyetlen pneumatikus testének közösségévé egyesülnek. Jézusnak az a szándéka, hogy ez az eledel állandó legyen az egyházban és hogy az *egyház eledele* legyen, kiderül a megemlékezés parancsából, amely szorosan kapcsolódik az alapítás szavaihoz: „ezt cselekedjétek az én emlékezetemre". Az a felszólítás, hogy továbbra is „ezt" cselekedjék, biztosítja azt, hogy Krisztus teljes valósága hatékonyan mindenütt jelen van, ahol Jézus tanítványai jogszerűen és törvényesen ünneplik az Úr vacsoráját.

A vacsora megismétlésében, amit maga Jézus akart, egyszersmind jelenvalóvá lesz Jézusnak a kereszten hozott véres áldozata is, egyrészt azért, mert a *szenvedő* és *halálba menő* Szolgának *mint* sokakért feláldozott és megölt Szolgának a teste és vére lesz jelenvalóvá (és magának Jézusnak az alapítása szerint másképp nem is lehetnek jelenvalóvá), másrészt pedig azért, mert Jézus Krisztus egyetlen áldozatának jelenvalóságát az egyház liturgikus áldozati cselekménye képviseli. Ezért az eucharisztia egyház általi ünneplése mindig igazi étkezés, mivel valóban eledelként van jelen benne Jézus Krisztus teste és vére, és egyszersmind igazi áldozat is, mivel Jézus *egyetlen* áldozata folytonosan hat a történelem*ben*, és az egyháznak, ennek a lényege szerint történelmi valóságnak a liturgikus cselekedete, mely megjeleníti az eucharisztia ünneplésében, folytonosan hatékonnyá is teszi. Ezért teológiailag sem választható tökéletesen szét és vizsgálható külön-külön ez, az eucharisztia egyetlen ünneplésében rejlő két valóság. Ráadásul még Jézus emberré levése, feltámadása és megdicsőülése is jelenvaló lesz itt.

Ebben az összefüggésben nem kell kifejtenünk, milyen dogma- és teológiatörténeti fejlődésen ment át az eucharisztiatan, így nem kell foglalkoznunk a reális jelenlét és a transzszubsztanciáció kérdésével sem.

Az eucharisztia ünneplésével és vételével az egyház és az egyes hivő valóban „hálaadást" végez – az „eucharisztia" szó ezt jelenti ugyanis. A hálaadásnak ez a lehető legtökéletesebb és „egyházi" módja csak Jézus Krisztus egyháza számára lehetséges, ennek azonban alaptörvénye és kötelessége is. Az egyház azzal, hogy valóban „jelen van" benne maga Jézus Krisztus és valóban magához veszi eledelként (bár ez a hit merész valóságában történik), ki is „mondja", vagyis megvalósítja a hála válaszát Isten kegyelmének felajánlására, azaz önközlésére. Ez a legtökéletesebb önközlés, mert az élete „fogalmazza" meg testében és vérében annak a Jézusnak akit kezdettől fogva szeretett és végérvényesen elfogadott az Atya. Ezért nem csupán egyéni, az egyes emberben végbemenő hatásként kell felfogni az eucharisztia „hatását", mely által az egyes ember szemé-

lyesen részesévé lesz Jézus Krisztus életének és megkapja a kegyelmet ahhoz, hogy „keresztény" élettel meg is valósítsa ezt a részesedést, vagyis magának Jézus Krisztusnak az életét élje szeretetben, engedelmességben és mindenért hálát adva az Atyának, azt az életet, amely a megbocsátást és a türelmet képviseli. Elsősorban ekkléziológiailag és társadalmilag kell felfogni az eucharisztia hatását. Az eucharisztia Isten jóságos és visszavonhatatlan, mindenkire vonatkozó üdvözítő akaratát teszi jelenvalóvá, kézzelfoghatóvá és láthatóvá ebben a világ*ban*, mivel a hívők kézzelfogható és látható közössége az eucharisztia által átalakul azzá *a* jellé, amely nem csupán utal Istennek valamilyen lehetséges kegyelmére és valahol működő üdvözítő akaratára, hanem *maga* ez a jel a kézzelfogható és maradandó valósága ennek a kegyelemnek és üdvösségnek. Ezért nyilvánvaló az is, hogy az eucharisztia – lévén a kenyér és a bor színe alatt az Úr legközvetlenebb és legvalóságosabb jelenlétének szentsége – egyben az egyház lényegének legmagasabb rendű megvalósulása is, hiszen az egyház nem más, és nem is kíván más lenni, mint Krisztus jelenléte térben és időben. És amennyiben mindenki ugyanabból a lakomából részesedik, Krisztus lakomájából, aki az eledel és az eledel adományozója is egyszerre, annyiban az eucharisztia az egyház jele, megjelenése és legigazibb megvalósulása is, mivel az egyház az embernek végső egysége a Lélekben, és ennek az Isten kegyelmén alapuló egységnek a megnyilvánulása.

A szentségek közös vonásai

Az eddigiekből világossá válhatott, hogy a szentségeknek vannak közös vonásaik. Mindegyikben jelen van Isten hatékony igéje, és ha a szentség felvétele nemcsak érvényes, hanem – ahogy a teológia kifejezi – gyümölcsöző is, akkor jelen van az ember válasza is, mégpedig az ember kegyelemben részesített és szabad lényének nem csupán a mélyén, hanem történelmének és társadalmiságának dimenziójában is. A szentség tehát érzékelhető szó és érzékelhető válasz, Istennek és az embernek a szava. És mivel az ember cselekvő lény, aki – bármennyire a lényegéhez tartozzék is a szó, a nyelv – gesztusokkal és szimbólumokkal is kifejezi magát, ezért a szentségek – amelyek közös meghatározása végül is az lehetne, hogy *Isten hatékony igéi* – a szón kívül tartalmaznak változó mértékben más elemeket is, a kultikus rítusét, mint amilyen a vízben való alámerítés, az evés, a megkenés, a kézrátétel. De katolikus felfogás

szerint ezek az elemek nem tartoznak okvetlenül a szentség lényegéhez, ami abból is látszik, hogy a házasság szentségénél és a bűnbánat szentségénél – amelyben a bűnös az egyháztól megkapja a kiengesztelődés szavát – Krisztus hatékony igéje pusztán az emberi szó alakjában van jelen. Ennyiben teológiailag teljességgel jogos az a felfogás, hogy a szentség mint az egyház szava Isten szavának legteljesebb és legigazibb megvalósulása, feltéve, hogy ez a szó az egyház abszolút elkötelezettsége folytán csakugyan az, amit *opus operatum*-nak nevezünk.

A szentségben nyilvánvalóan megtalálható az embernek mint egyénnek és mint a közösség tagjának a dialektikája is. Egészen sajátos ekkléziológiai jelentése van valamennyi szentségnek, a szentségek mindig kapcsolatba hozzák a személyt az egyházzal is. A szentség nem csupán az, amit kiszolgáltat az egyház, hanem az egyház igazi önmegvalósulása is, mégpedig mind a szentség kiszolgáltatójában, mind a szentség felvevőjében. A szentségek egyszersmind az egyes ember egyéni üdvtörténelmének üdvösséges eredményei is, amelyek, bár az egyházban valósulnak meg, mégis egészen egyéniek és történelmiek. Vonatkozik ez az eucharisztiára is, amelyet szintén az egyes ember vesz magához.

A szentség dialógus és társkapcsolat Isten és ember között, mégpedig abban az értelemben, ahogyan ezt a viszonyt el kell képzelnünk akkor, ha a társak annyira különböznek egymástól, mint amennyire különbözik Isten és a teremtmény. Ez a társkapcsolat ennek ellenére mégis igazi társas viszony, mert Isten abszolút hatalma önálló valósággal és szabadsággal ajándékozza meg a teremtményt, és kegyelme által ugyanez az Isten hatalmazza fel az embert arra, hogy olyan választ adjon, amely méltó hozzá.

A szentségben nyilvánvalóan dialektikus egység, összetartozás és nemazonosság van az egyén mint egyes ember és mint a közösség tagja között. A szentségi igével – amelyben az egyház az egyén üdvösségének egészen konkrét helyzetében mondja ki Isten szavát – annyira egyénileg és éppen mint egyént szólítja meg Isten szava az embert, hogy ez még akkor is hiányzik az általános igehirdetésből, ha valóban egzisztenciális prédikációról van szó. Másrészt viszont a szentség által az egyház hívja az egyént éppen mint egyént, követelményeket támaszt az ember mint az egyházhoz tartozó ember és mint a közösség tagja iránt. Az egyház nem csupán kiszolgáltatja és ünnepli a szentségeket, hanem a szentségek ünneplésével és kiszolgáltatásával megvalósítja saját lényegét is, vagyis azt, hogy az egyház az eszkatologikusan győzelmes kegyelem maradandó jelenléte. Ennek következtében minden egyes szentségnek megvan a maga egészen

sajátszerű ekkléziológiai és egyházi vonatkozása is. Minden egyes szentség az egyes ember és az egyház viszonyának az eseménye is, mely által az egyes ember egészen meghatározott helyet és egészen meghatározott feladatot kap az egyházban. A keresztség által tagjává lesz az egyháznak; a bűnbánat szentségében ismét kiengesztelődik az egyház kegyelmi közösségével; az eucharisztiában Isten szent népének és Krisztus oltárközösségének tagjaként részt vesz az egyház legmélyebb misztériumának ünneplésében. Ebben a misztériumban az egyház valóban a legteljesebb értelemben van jelen, megfeszített, meghalt és feltámadott Urának jelenvalóságaként, úgyhogy maga Krisztus van jelen az oltárközösségben.

Ezenkívül a szentségek – amint Aquinói Szent Tamás világosan kimutatta (vö. *Summa Theologica* III, q. 60, a. 4 corp.) – egyszersmind az üdvösség jelei is *(signa rememorativa, demonstrativa et prognostica)*, azaz a maga módján mindegyik Krisztusra utal, Krisztus halálának és feltámadásának eseményére, vagyis az üdvösség történelmi eseményére. A szentségek mint emlékeztető jelek – *signa rememorativa* – az üdvösségnek arra a történelmi eseményére emlékeztetnek, hogy Jézus Krisztusban Isten történelmileg felajánlotta magát az emberiségnek és ezen belül az egyes embernek is. A szentségek szemléltető erejű és hatékony jelek – *signa demonstrativa* –, vagyis olyan szavak, amelyek véghez is viszik, amit kifejeznek: a szent Isten kegyelmi önközlését. Végül a szentségek előre jelző jelek – *signa prognostica* –, vagyis előre mutatják Isten önközlésének beteljesülését az örök életben. A szentségek tehát olyan események, amelyek titokzatos módon – és az ember, Isten és a világnak szóló isteni önközlés lényegével összhangban – valóban belülről kapcsolják össze a múltat, a jelent és a jövőt, és itt és most kifejezésre is juttatják ezeket a lényegi emberi mozzanatokat.

Hivatalos-egyházi és egzisztenciális üdvösséges cselekvés

A szentségek – az *opus operatum* – nem abban különböznek az *opus operantis*-tól, vagyis az egyén személyes, szabad, erkölcsi és vallási cselekedetétől, hogy a szentségek *opus operatumában* történik kegyelemközlés az egyén *opus operantisában* pedig nem. Ha valakinek szabad cselekedete nem bűnös, akkor a jelen üdvrendben – Istennek önmaga közlésére irányuló abszolút üdvözítő akarata következtében – ez a cselekedet is a kegyelem eseménye. Ha valaki hisz, ha remél, ha szeret, ha Istenhez fordul, ha elfordul a bűnétől, ha benső és pozitív viszonyt alakít ki a

halállal, ha örök szeretetben véglegesen kitárulkodik egy másik ember előtt, akkor ez az üdvösség eseménye, akkor ez az ember a kegyelemben párbeszédet folytat Istennel, akkor ez az ember valódi és legbensőbb üdvtörténelmének eseménye. Tehát nem úgy különbözik egymástól az *opus operatum* és az *opus operantis*, ahogyan Istennek az emberben végbevitt kegyelmi tette különbözik a pusztán emberi és szabad (de nem kegyelmi) cselekedettől, hanem úgy, ahogy az ember hivatalos, kifejtett, a szentségekben egyházilag megjelenő üdvtörténelme különbözik pusztán egzisztenciális üdvösséges cselekvésétől, amely azért szintén Isten kegyelmében történik.

Ahogyan korábban megkülönböztettük egymástól egyrészt az anonim és általános üdvtörténelmet, amely egyenlő terjedelmű az emberi szellem történelmével, másrészt a hivatalos, voltaképpeni üdvtörténelmet, ugyanígy hasonló megkülönböztetést tehetünk az *opus operatum* és az *opus operantis* között. Mindkettő beletartozik Istennek és kegyelmének történelmébe, valamint az ember üdvtörténelmébe és csak úgy különböznek egymástól, ahogyan a kifejtett, társadalmi és a társadalom világában jogilag is jelenlevő cselekedetek az emberi történelem egyéb területein is különböznek azoktól a cselekedetektől, amelyek az egyén saját, személyes és benső világában valósulnak meg anélkül, hogy társadalmilag közvetlenül megnyilvánulnának. Az ember mindkét esetben páratlan, a maga nemében egyedülálló individuum is, meg az egymással kapcsolatban álló emberek közösségének tagja is; de nem mindig és nem minden esetben olyan tagja a társadalomnak, akinek minden egyes cselekedete kifejtett, hivatalos és jogi következményekkel járó cselekedet. Ennek analógiájára mondhatjuk tehát, hogy az emberi élet minden mozzanata üdvtörténelem, de azért nem minden szakramentális, a szó szűkebb és szorosabb értelmében. Mindazonáltal az ember mindkettőben azt az egyetlen viszonyt valósítja meg, amely mint szabad lényt kapcsolja őt az örök és szent Istenhez, aki előre nem látható és örök szeretetében önmagát adja az embernek.

Reductio in mysterium

Ha jól megértettük ezeket a megjegyzéseket a keresztény életről, akkor világos, hogy a keresztény – miként a szentségek is mutatják – kézzelfoghatóan egyházi életet él ugyan, de ami az életében igazán és végső soron keresztény, az azonos az emberi létezés misztériumával. Ezért

kijelenthetjük: a keresztény létezés végső és legjellemzőbb sajátossága az, hogy a keresztény mer belezuhanni abba a misztériumba, amelyet Istennek nevezünk; hogy hittel és reménnyel meg van győződve arról, hogy amikor belezuhan Isten felfoghatatlan és megnevezhetetlen titkába, akkor abba az áldott és megbocsátó titokba esik bele, amely minket is istenivé tesz; és hogy nem csupán kimondatlanul éli át mindezt tényleges egzisztenciájában, hanem tudatosan és reflektáltan is tudja, s megfogalmazottan is hiszi és reméli. Ennyiben tehát kereszténynek lenni annyi, mint embernek lenni, mégpedig olyan embernek, aki annak is tudatában van, hogy ugyanazt az életet, amelyet ő él és amelyet ő tudatosan él, élheti az is, aki kifejtetten nem keresztény és reflektáltan nem is tudja, hogy az.

KILENCEDIK FEJEZET

AZ ESZKATOLÓGIA

1. Az eszkatológia megértésének feltételei

A jelen kilencedik út tárgya a keresztény eszkatológia, azaz a végső dolgokról szóló tanítás. Másképpen mondva az emberről mint az abszolút jövőre, magára Istenre nyitott lényről szóló tanítás. Látni fogjuk, hogy ez a keresztény eszkatológia nem más, mint annak megismétlése, amit eddig elmondtunk az emberről mint szabad és teremtett szellemről, aki Isten önközlésének kegyelmében részesül. Az eszkatológia nem kiegészítése az eddigeknek, hanem még egyszer kifejezi az embert úgy, ahogyan a kereszténység érti: olyan lényként, aki a pillanatnyi jelenből a jövő felé haladva ek-szisztál, lép ki az időbe. Csak azzal fejezheti ki, hogy mi az ember, ha megmondja, hogy mit akar és mivé lehet. És teremtmény lévén, voltaképpen csak akkor mondhatja meg, hogy mit akar szabadságában, ha megmondja, hogy mi az, amiről szabadon reméli, hogy ajándékként meg fogja kapni és szabadsága el fogja fogadni. A keresztény antropológia tehát az ember lényegénél fogva keresztény futurológia és keresztény eszkatológia.

Az eszkatológiai kijelentések hermeneutikájáról

Az elmondottakból következik a keresztény eszkatológia helyes értelmezésének néhány hermeneutikai elve. Az Ó- és Újszövetségben található eszkatologikus kijelentések kifejezési módja folyton arra csábítja a keresztény embert, hogy úgy olvassa és értelmezze a kereszténység eszkatologikus kijelentéseit, mintha előzetes beszámolók volnának olyan jövőről, amely még hátra van. Ezáltal szinte elkerülhetetlenül olyan problémákba és nehézségekbe bonyolódik – az így értelmezett eszkatologikus kijelentések hihetőségét illetően –, amelyek magából a tárgyból egyáltalán nem következnek szükségszerűen. Az Ó- és az Újszövetség, valamint az egyház tanítása természetesen csakugyan sokat beszél a jövőről, arról, ami majd egykor lesz, a halálról, a tisztítótűzről, a mennyről, a pokolról, Krisztus második eljöveteléről, az új égről és az új földről,

a végső napokról és azokról a jelekről, amelyekről fel lehet majd ismerni Krisztus eljövetelét és visszatérését. A keresztény eszkatológia azzal beszél az ember jövőjéről, hogy az ember valamennyi dimenziójában kijelentéseket tesz jövőbeliségéről és jövőjéről.

Mivel a keresztény eszkatológia úgy beszél az egyetlen és egész ember jövőjéről, ahogyan az ember valóban létezik, ezért szükségképpen van olyan eszkatológia, amely az emberről mint szabad személyről, mint konkrét, téridőbeli és testi lényről, mint mindig egyszeri és kiszámíthatatlan egyénről beszél és van olyan eszkatológia, amely ugyanerről az emberről mint egy közösség tagjáról, mint egy kollektív történelem mozzanatáról beszél. Ez a kollektív eszkatológia, amely az emberiségnek és a világnak a jövőjéről beszél, mégpedig annyiban, amennyiben a keresztény eleve a transzcendentális szellem környezeteként fogja fel a világot. Ez a környezet nem más, mint maga a valóság.

Az Újszövetség eszkatologikus kijelentései tehát, ha helyesen olvassuk őket, az ember lényegéből adódó és a keresztény *jelen* tapasztalatából levont szükségszerű következtetések. A keresztény eszkatológiáról annyit tudunk, amennyit az ember jelenlegi üdvtörténeti állapotáról. Nem a jövőből vetítünk bele valamit a jelenbe, hanem a jelenünket vetítjük ki az ember jövőjére annak a tapasztalatnak az alapján, amelyet a kegyelemben és Krisztusban szerzünk önmagunkról és Istenről. Az ember ugyanis nem értheti meg másképp a jelenjét, csak valamilyen jövő keletkezéseként, kialakulásaként, olyan dinamizmusként, amely valamilyen jövő felé visz. Mindig csak úgy érti meg jelenét, ha a jövő kezdeteként és feltárulkozásaként fogja fel. Ezért kell kialakítania valamilyen futurológiát és eszkatológiát, ám a végső dolgokat csak etiológiai, visszautaló előre látásból ismeri; csak azt tudja róluk, amit itt és most tud önmagáról és üdvösségének jelenjéről.

Talán ebből a nézőpontból látható legtisztábban a különbség az igazi eszkatológia és az apokaliptika között, ami a teológiai utópiának egy bizonyos fajtája. Ami a kifejezési eszközöket illeti, az eszkatologikus állítások és az apokaliptikus állítások nem különböznek feltétlenül egymástól. Ha Jézus Krisztus azt mondja, hogy Isten országában fogunk majd asztalhoz ülni, akkor ugyanezek a képek – ha közönségesebb formában is – előfordulhatnak egy olyan apokaliptikában is, amely abban a hiszemben van, hogy már most tudósítást adhat arról, ami később fog megtörténni. Nem mehetünk itt bele az eszkatológia és az apokaliptika fogalmi és tárgyi megkülönböztetésének nehéz kérdésébe, de mindenesetre felfogható az apokaliptika olyan kifejezési módként is, mely által az ember

valóban komolyan veszi konkrét, eszkatologikus jövőjét, és nem feledkezik meg arról a tényről sem, hogy végleges jövője valóban jelenlegi egyéni és társadalmi életéből származik, és nem egyéb, mint saját szabad cselekedeteinek – Isten önközlése által természetesen gyökeresen szabad cselekedeteinek – végérvényessége. Az eszkatológia viszont az ember előretekintése az üdvösségről való tapasztalata nyomán, amelyre most tesz szert a kegyelemben és Krisztusban. Előre látása annak, hogy milyennek kell lennie a jövőnek, ha a jelen a jövő kezdeteként olyan, amilyennek éppen ismeri az ember keresztény antropológiájából. Mivel az embernek mindig képekben és hasonlatokban kell beszélnie (és minden aggályoskodás nélkül szabad is így beszélnie), és mivel el kell ismernie, hogy régebbi korok gyermekei azokkal a képekkel szemléltették és fejezték ki eszkatológiájukat, amelyek az ő szellemtörténeti és társadalomtörténeti helyzetükben rendelkezésükre álltak, ezért nem várhatjuk, hogy a kifejezési mód tekintetében nagyon éles különbség lesz apokaliptika és eszkatológia között. Ha viszont jól megértjük ezt a hermeneutikai alapelvet, vagyis ha megértjük, hogy az eszkatologikus kijelentések jövő idejű formában fejezik ki, amit az ember keresztényként saját jelenjeként átél a kegyelemben, akkor gyakorlati elvet, mégpedig a hit valóra váltása szempontjából ma is fontos gyakorlati elvet kapunk arra nézve, hogy hogyan lehet megkülönböztetni az eszkatologikus kijelentések kifejezési módját és mondanivalóját, vagyis amit valóban mondani akartak. Ha azt olvassuk Pálnál, hogy Krisztus a „főangyal harsonájának zengésére" tér vissza, vagy a szinoptikus apokalipszisben azt, hogy angyalok gyűjtik össze az embereket, és osztják szét őket csoportokra, külön a gonoszokat és külön a jókat, külön a kosokat és külön a juhokat, vagy ha a későbbi hagyomány a Jozafát völgyébe helyezte ezt az eseményt, akkor nyilvánvaló, hogy ezek képek, amelyek valami nagyon lényeges és valóságos dolgot akarnak kifejezni. De éppen azt akarják kifejezni, amit a végső dolgokról a keresztény antropológia alapján el lehet mondani és semmi többet. És legalábbis elvileg kijelenthetjük: amit nem ismerhetünk meg *így* a végső dolgokról, az az eszkatologikus kijelentések kifejezési módjához, képi anyagához, de nem a tartalmához tartozik.

Ennek az elvnek az alkalmazásánál természetesen némi óvatosságra van szükség. Előfordulhat, hogy elvileg valóban el lehet jutni valamihez az eszkatológia kiindulópontjáról, és ekkor ez már az eszkatologikus kijelentés tartalmához tartozik, habár az egyes teológus és keresztény ma saját tehetetlenségéből nem tudja belátni, hogy keresztény antropológiája csakugyan maga után vonja ezt a bizonyos következtetést a

végső dolgokat illetően. Ha viszont ezt is figyelembe vesszük és ezért óvatosan alkalmazzuk ezt a hermeneutikai elvet, akkor állíthatjuk, hogy csak annyit tudunk a végső dolgokról, amennyit az emberről: a megváltott, a Krisztus által felemelt és az Isten kegyelmében élő emberről.

Az egységes antropológia előfeltételezése

Itt azonban meg kell gondolnunk, hogy milyen alapismerete van az emberről a keresztény antropológiának. Ha például az az álláspontunk, hogy az ember nem olyan szellem, aki valamilyen különös balszerencse folytán még testet is öltött, s bekerült a tér és az idő világába, a történelembe, hanem igazi testi lény, akiben teljes és végső soron felbonthatatlan egységet alkot az anyag és a szellem, akkor ennek az antropológiának – ha a „futurológia" nyelvére fordítják le – feltétlenül az osztatlan és egész ember üdvösségéről kell mondania valamit. Nem volna teljes, sőt, hamis volna a keresztény antropológia, ha mindössze az elvont emberi lélek megmentéseként fogná fel az ember végső állapotát, ha csupán a léleknek tulajdonítana halhatatlanságot, és a lélek sorsát függetlennek tartaná a világ átalakulásától, a test feltámadásától, vagyis az egyetlen ember megmentésétől. A helyesen értelmezett keresztény antropológia alapján tehát világos, hogy a keresztény eszkatológia nem foghatja fel – a felvilágosodás racionalizmusának szellemében – az ember üdvösségét pusztán a lélek halhatatlanságaként, habár a keresztény teológia néhány nagyon figyelemre méltó irányzata ezt teszi.

A végső dolgok el vannak rejtve előlünk

Az ember mindazzal együtt, ami és amit az életében tesz, a halál nullapontján megy keresztül, Isten pedig, aki az ember abszolút jövője (és csakis Ő az), a keresztény antropológia számára megmarad felfoghatatlan titoknak, akit csendben kell imádnunk. Ugyanez érvényes az olyan eszkatológiára is, amely nem apokaliptika, és ezért nekünk, keresztényeknek nem kell úgy tennünk, mintha kiismernénk magunkat a mennyben. A keresztény remény sokszor talán a beavatottak magabiztosságával beszél, mint az illetékesek köréhez tartozó, aki jobban kiigazodik Isten és az örökkévalóság birodalmában, mint a jelen sötét tömlöcében.

Valójában azonban az abszolút beteljesülés titok marad, akit a maga kimondhatatlanságában kell imádnunk, csendben és minden képet elhagyva.

2. Az egyetlen eszkatológia mint egyéni eszkatológia

Az ember szabad tettének végérvényessége

Hermeneutikai kiindulópontunkból világossá válik az is, hogy mi, keresztények olyan szabad lénynek tekintjük az embert, aki képes végérvényesen elutasítani Istent. Ezért a jövőre is ki kell terjesztenünk azt, amit a jelenben szabadságunk lehetőségének tapasztalunk, és (felidézve azt, amit a harmadik úton mondtunk) szólnunk kell valamit a végérvényessé lett emberi szabadság teljes eltékozlásának lehetőségéről, azaz a „pokol" lehetőségéről. Ez azonban nem azt jelenti, hogy egyenlő súlyúak a „mennyről" – azaz az Isten önközlésének kegyelmében részesített ember végleges boldogságáról és beteljesüléséről – szóló eszkatológiai kijelentések és a „pokolról" szóló kijelentések. Minthogy ugyanis a végső időkben élünk, azaz Jézus Krisztusnak, az Istenembernek az idejében, aki meghalt érettünk a kereszten és feltámadott érettünk, aki mindörökre megmarad, ezért keresztény hitünkben és megingathatatlan reményünkben azt is tudjuk, hogy az üdvtörténelem egészének kimenetele – az egyes ember szabadságának nyitottsága és drámai bizonytalansága ellenére – pozitív lesz Isten hathatós kegyelme folytán. De a végleges kárhozatra jutó egyén végső állapotáról nem mondhatunk és nem is kell mondanunk semmit azon kívül, hogy aki még a történelemben él, aki még csak most valósítja meg szabadságát, annak komolyan kell számolnia ezzel a lehetőséggel. Egyéni üdvtörténetének bizonytalanságát nem szüntetheti meg az ember azzal, hogy határozottan vallja az *apokatasztaszisz* tanát, vagyis arra az álláspontra helyezkedik, hogy kivétel nélkül mindenki üdvözül. De sem a keresztény antropológia és eszkatológia, sem a Szentírásnak és eszkatologikus kijelentéseinek komoly és óvatos értelmezése nem kényszerít minket arra, hogy kijelentsük: minden kétséget kizáróan tudjuk, hogy bizonyos személyek számára csakugyan abszolút kárhozattal fog végződni az üdvtörténelem. Ezért nem kell nekünk, keresztényeknek egyenrangú kijelentéseknek tekintenünk a keresztény eszkatológia kijelentéseit a mennyről és a pokolról.

Ha meggondoljuk, hogy szellemként és testi lényként, az abszolútum-

mal transzcendentálisan érintkező lényként *és* téridőbeli lényként abszolút egység az ember s nem bontható fel egyszerűen testre és lélekre, ha meggondoljuk, hogy csak testi és történelmi szellemként ismerjük a szellemet, testiségünket pedig egy szabad és szellemi lény testiségeként ismerjük és tapasztaljuk, akkor az is világos, hogy a lélek beteljesüléséről és a test beteljesüléséről szóló eszkatologikus kijelentések nem olyanok, hogy tökéletesen külön lehetne választani és el lehetne osztani őket különböző valóságok között. Ha tehát az itt alkalmazott módszerrel és az itt ismertetett hermeneutikai elvekkel közeledünk az eszkatológiai kijelentésekhez, akkor feleslegessé válik az a kérdés, hogy mit csinál az ember, amíg a sírban nyugszik a teste, lelke pedig már Istennél van. Ez a két dialektikus kijelentés nem oldható fel egy magasabb rendű szintézisben. Az eszkatológiában, akár csak az antropológiában, mindig egyszerre kell beszélnünk a közösségről és az egyénről, a szellemről és a testről. Nem szüntethetjük meg ezt a kettősséget, de nem foghatjuk fel úgy sem, mintha teljesen különböző valóságokról szóló kijelentések volnának. A konkrét és egyetlen ember akkor jut el a beteljesülésre, ha konkrét szellemként és testi emberként teljesül be Istenben. Ez kifejezhető az embernek mint konkrét személynek személyes végérvényességeként, valamint testi és kollektív valóságának végérvényességeként, vagyis kifejezhető a lélek üdvösségeként és a test feltámadásaként. Végső soron az osztatlan, egész emberre vonatkozik mindkét kijelentés. Nem vezethetők vissza egymásra, nem oszthatók szét különböző valóságok között, és nem is oldhatók fel egy olyan magasabb rendű kijelentésben, amely mindkettőt meghaladja.

Halál és örökkévalóság

Amikor az ember *haláláról* van szó, a katolikus egyház tanítása és teológiája olyan kettős szemléletmódból indul ki, amelyben a filozófia *és* a kinyilatkoztatás keveredik egymással.

De van itt ezen kívül egy másik nehézség is. Ami azt a tanítást illeti, hogy az ember valósága a halálban nem semmisül meg, hanem egy másik létezési módba megy át, határozottan és kezdettől fogva elejét kell venni annak a benyomásnak, mintha itt a tapasztalati időnek a halálon túli egyenes vonalú folytatásáról volna szó. Ez az elképzelés önmagában véve ártalmatlan, sőt, talán hasznos eszköz lehetne a tanítás voltaképpeni értelmének megvilágítására. A mai embernek azonban több problémát

okoz, mint amennyit megold, és arra csábítja, hogy ne csak ezt a szemléltető modellt vesse el, amit már nem tud magáévá tenni, hanem a tanítás igazi tartalmát is, érthetetlensége és hihetetlensége miatt. Ha tehát a keresztény eszkatológiában olyan halottakról kell beszélnünk, akik élnek, akkor először is meg kell mondanunk, mit jelent ez, vagy inkább: hogy mit nem jelent. Nem jelenti ez azt, hogy a halál után tovább folytatódnak a dolgok, mintha – Feuerbach kifejezésével – csak lovakat váltanánk és már mennénk is tovább, vagyis nem jelenti azt, hogy tovább tart az időbeli létezés sajátos szétszórtsága és meghatározatlan, üres nyitottsága, amely mindig új meghatározásokat vehet fel. Nem, ebben a tekintetben a halál az egész ember végét jelenti. Ha egyszerűen úgy véljük, hogy az idő tovább tart az ember halála után, és a „lélek" ebben az időben marad fenn, tehát új idő keletkezik ahelyett, hogy az idő megszüntetve megőrződnék a véglegességben, akkor leküzdhetetlen nehézségekbe keveredünk mind a keresztény tanítás megértését illetően, mind pedig egzisztenciális megvalósítását illetően.

Ha viszont valaki, épp fordítva, úgy véli, hogy a halállal mindennek vége, mivel az ember ideje valójában nem folytatódik, mivel az időnek, amely egyszer elkezdődött, valamikor véget is kell érnie, és mivel felfoghatatlan, sőt, a pokolnál is szörnyűbb volna az olyan idő, amelynek mindig újat hozó és a régit örökre megsemmisítő üres haladásában vég nélkül váltogatnák egymást a pillanatok: ha tehát erre az álláspontra helyezkedik valaki, akkor éppúgy foglya marad tapasztalati időbeliségünk szemléleti modelljének, mint az, aki a lélek időbeli fennmaradását tételezi fel.

Valójában az időben, az idő saját, megérlelt gyümölcseként jön létre az örökkévalóság, amely voltaképpen nem folytatódik az átélt időn túl, hanem megszünteti az időt azzal, hogy saját maga kiszabadul az időből, abból az időből, amely ideiglenesen azért lett, hogy szabadon megvalósíthassunk valami végérvényeset. Az örökkévalóság nem a tiszta időnek valamilyen beláthatatlanul hosszú ideig tartó módozata, hanem az időben megvalósított szellemi szabadság módozata, és ezért csak a szellemi szabadság helyes értelmezéséből kiindulva lehet megérteni. Nem születik örökkévalóság az olyan időből, amely nem a szellem és a szabadság tevékenykedésének színtereként létezik. De mivel az időből kell következtetnünk a szellem és a szabadság által megvalósított emberi létezés végérvényességére, amely legyőzi az időt, és mivel szinte akaratlanul is csak vég nélküli időtartamként tudjuk elképzelni ezt a végérvényességet, ezért elkerülhetetlenül nehézségekbe bonyolódunk. Meg kell tanulnunk

a nem szemléletes, valamint a helyes és jó értelemben vett mítosztalanító gondolkodásmódot, és azt kell mondanunk: a halál *által* – és nem a halál *után* – jön létre a szabadon megvalósított emberi létezés megalkotott végérvényessége. Ami létrejött, az egy olyan létezőnek a felszabadított és végleges érvényessége, amely egykor időbeli volt, amely szellem és szabadság által lett, és csak azért alkotott időt, hogy létezzék, nem pedig azért, hogy időben maradjon fenn. Mert különben úgy léteznék, hogy létezési módja nem volna végérvényes, hanem előtte állna valamilyen nyitott és időbeli természetű jövő, amelyben ismét vég nélkül változhatna minden.

De honnan tudjuk, hogy csakugyan létrejön valami ilyesmi az idő mulandóságából, ami mi magunk vagyunk és amiről keserves tapasztalataink vannak? Ennél a kérdésnél kap szerepet a kereszténységnek a halálról szóló dogmatikai és teológiai tanításában a kinyilatkoztatásnak valamint saját, emberi tudásunknak és tapasztalatunknak az a kettőssége, amely eleve kiindulópontunk volt. Isten szóbeli kinyilatkoztatása az ember önfelfogásának azt a mozzanatát akarja világosabban és határozottabban megértetni velünk – hogy ezáltal egyáltalán nyitottak legyünk az evangélium üzenetére és megérthessük a kereszténység ígéretének igazi jelentését –, amely szinte mindenütt megtalálható az emberi történelemben, ahol hisznek abban, hogy a halottak valamilyen módon tovább élnek.

De vajon mai világfelfogásunk alapján magunkévá tudjuk-e még tenni azt a meggyőződést, hogy a biológiai halál ellenére fennmarad a személyes létezés? (Pillanatnyilag mellékes, hogy minek nevezzük ezt a meggyőződést: metafizikai ismeretnek, vallási meggyőződésnek vagy etikai posztulátumnak.) Képesek lehetünk erre, ha éber a lelkünk, ha bölcs és alázatos a szívünk, és ha hozzászoktatjuk magunkat, hogy meglássuk azt, ami a felületesek és türelmetlenek elől el van rejtve. Először is: miért van az, hogy akik teljes szívből szeretnek, azok alázatosak és áhítatosak, mintha annak a kimeríthetetlen és megszüntethetetlen titoknak a fénye ragyogná be őket, amelynek mélysége szeretetük nagy pillanataiban tárul fel előttük? Miért lehetetlen a teljes erkölcsi cinizmus bármely fajtája annak, aki megtalálta igazi életét? Vajon nem ennek az igazi életnek cinikus szemlélete volna-e a megvesztegethetetlen igazság és becsületesség, ha egyszerűen üres semmivé foszlana szét ez az igazi élet? Miért nem teszi le a fegyvert az igazi hűség a halál előtt? Vajon miért nem fél az igazi erkölcsi jóság minden erőfeszítés látszólagos reménytelenségétől és hiábavalóságától? Vajon azokat a javakat, amelyek csak azért szépek,

mert el is múlnak, miért különbözteti meg világosan az erkölcsi tapasztalat az abszolút jótól, melynek dőreség volna mulandóságát kívánni, mert dőreség volna félni, hogy megcsömörlünk tőle? Vajon az igazi bölcsesség, amire vágyódunk és amit tisztelünk, nem azonos-e a zavartalan békesség nyugodt ragyogásával, ami csak azt az embert töltheti el, akinek már nincs mitől félnie? Ha valaki csakugyan ráhagyatkozva tud szembenézni halálával, akkor nem látszik-e rajta, hogy több, mint idő, amelynek félnie kellene a végétől, ha csupán idő volna, mivel az üres semmi nem hozhat létre semmit? És fordítva: vajon nem az-e a fájdalmas és nem az-e a halálos voltaképpen a halálban, hogy homályos és megmásíthatatlan kétértelműsége attól foszt meg bennünket, amiről már tapasztaltuk, hogy megérett bennünk a halhatatlanságra?

A halál és a pusztulás fenyegető képe, amely együtt jár vele és amelyen sohasem láthatunk át, csak azért oly halálos nekünk, mert már életünkben halhatatlanná lettünk. Az állat kevésbé „halálos" halállal pusztul el, mint mi. Nem volnának lehetségesek az ilyen és hasonló tapasztalatok, ha az a valóság, amely saját létében és saját jelentésében valósul itt meg magától pusztulna el és nem akarna többé létezni. Mindezekben a kérdésekben természetesen szorosan összefonódnak egymással személyes magatartásmódok és döntések, valamint objektív, metafizikai felismerések. Ezért az ilyen kérdéseknél a leghelyesebb mindig azokra a szellemi tapasztalatokra hivatkozni, amelyekben egyszerre van jelen mindkét dolog: egyrészt a metafizikai felismerés, amely azonban nem valami elméleti és semleges tanítás, hanem meg is valósul az ember egyszeri létezésének igazi és hiteles tetteiben, másrészt a gyökeres remény, amellyel Isten ajándékoz meg bennünket a kegyelemben, az a remény, hogy megmaradunk és nem pusztulunk el. És ilyen tapasztalat születik az erkölcsi döntésben, amelyben végérvényesen elhatároz valamit az alany. Ebben a döntésben közvetlenül jelen van az alany olyan lényként, akinek sem lényege, sem cselekvése nem mérhető össze a múló idővel. Ennek a döntésnek természetesen tisztának és erőteljesnek kell lennie, hogy még a döntésre irányuló későbbi reflexióban, a döntés elméleti kifejezésében is megragadhassuk azt, ami létrejön magában a döntésben: azt az érvényességet, ami már nem időbeli, ami már felette áll az időnek. Akadnak talán olyanok, akik még sohasem hoztak ilyen döntést vagy döntésükből hiányzott a szellem kellő ébersége, és ezért nem tudnak véleményt mondani a dologról. De amikor valaki egy magasabb törvény iránti abszolút engedelmességből vagy a másik iránti szeretet feltétlen vállalásából teljesen önállóan rászánja magát egy ilyen szabad tettre és

véghez is viszi, akkor valami örökkévaló történik, és az ember közvetlenül átéli, hogy fölébe emelkedik a közömbös cselekedetek birodalmának, az időnek és az idő puszta folyásának.

Nem lehet kétségbe vonni semmilyen értelmes indokkal, hogy eredendően és közvetlenül jelen van az örökkévalóság az erkölcsi döntés abszolút méltóságában, és nincs értelme azt mondani, hogy az ember csak képzeli, hogy úgy van. Mint ahogy egyáltalán nem vonható kétségbe az ellentmondás törvényének abszolút érvényessége és nem lehet szubjektív vélekedésnek nyilvánítani e törvényt (hiszen ha kétségbe vonjuk érvényességét, akkor e kételkedés lehetőségének alapjaként fel is tételezzük érvényességét), ugyanúgy áll a dolog az erkölcsi döntéssel. Ha az alany szabad erkölcsi döntéssel kétségbe vonja és tagadja az erkölcsi törvénynek vagy a személy méltóságának abszolút jellegét, akkor ennek a negatív *döntésnek* az abszolút jellege — amelynek felelősségét nem háríthatja el magától — megint csak az igenlése annak, amit tagad. A szabadság mindig abszolút, a szabadság az az igenlés, amely tudatában van önmagának és igaz voltában örökre érvényes akar lenni. Amikor a szabadság kimondja, hogy valami „most és mindörökre érvényes", akkor ez szellemi valóság; nem csupán bizonytalan gondolat valamilyen átvett vagy kitalált valóságról, hanem maga az a valóság, amivel minden egyebet mérni kell.

Konkrétabban és a Szentírás fogalmaival a következőképpen lehet kifejezni ezt: ha menedéket találhatna a múlt teljes ürességében és ebben a semmiben elmerülhetne az ember, akinek a feltétlen igénnyel fellépő Isten előtt kell megvalósítania erkölcsi egzisztenciáját, akkor voltaképpen elmenekülhetne Isten elől és akaratának feltétlen igénye elől. Vagyis elmenekülhetne az elől a feltétlen és kikerülhetetlen követelés elől, amely az erkölcsi döntésben válik jelenvalóvá. Az a semmi, ami csak volt, de már nincs, az Istennel szembeni teljes önkény mentsvára volna.

Az erkölcsi döntésben viszont éppen amellett foglalunk állást, hogy ez az alaptalan és üres önkény éppúgy nem létezik, mint ahogy nem tagadható, hogy gyökeresen különbözik a jó döntés a rossz döntéstől, márpedig megszűnnék e különbség feltétlen jellege, ha úgy képzelnénk, hogy csak most áll fenn, később viszont már nem. Az önkéntes és feltétlen engedelmesség, valamint a gyökeres szeretet megvalósulását éppen olyan tettként akarjuk, amely a csupán most létező, azután pedig elenyésző pillanat szöges ellentéte, és ennek a döntésnek az időt túlélő igazságát csak kívülről lehet kétségbe vonni, de magában a döntésben nem. Ha viszont valóban nem volna több ez a döntés az időnél, amely

tovatűnik, akkor még látszatként vagy illúzióként sem lehetne megérteni ezt a tényállást, hiszen még az illúzióhoz is kell valami, amin alapul. Ámde az örökkévalóság látszata sem volna meg, ha egyáltalán nem volna örökkévalóság, ha nem az idő élne az örökkévalóságból, hanem fordítva. Nem, amikor valaki éberen „magánál van" és teljes tudatossággal, szabadon dönt magáról, akkor nem egymás után következő semmik közül valósít meg egy pillanatot, hanem olyan érvényességgé gyűjti össze az időt, amely végső soron össze nem mérhető az idő pusztán külsőleges tapasztalásával. A kettő nem mérhető közös mértékkel. Ezt a végérvényességet nem foghatjuk fel igazán, valóságosan és eredendően az időbeli folytatódás képzetének segítségével, s még kevésbé gondolhatjuk, hogy megsemmisül ez az érvényesség is, ha megszűnik az, ami pusztán időbeli bennünk. De csak a szóbeli kinyilatkoztatás tudatja kifejtetten és megfogalmazva az emberrel, hogy konkrétan mi következik a lényegéből. Csak a kinyilatkoztatás segíti hozzá az embert, hogy tudatosan és bátran tárgyiasíthassa magának lehetséges örökkévalóságát, mégpedig azzal, hogy kinyilatkoztatja a beteljesedett és valóságos örökkévalóságot.

A beteljesülésről szóló evangéliumi üzenetnek több mozzanata is van. Az örökkévalóság mint az idő gyümölcse megérkezés Isten színe elé, mégpedig vagy az iránta való szeretet föltétlen döntésével, amikor közvetlenül közel kerül Istenhez és színről színre látja Őt az ember, vagy az Isten előli elzárkózás végérvényességével, amikor abba az emésztő sötétségbe kerül, amelyet Isten örökös hiánya jelent. A kinyilatkoztatás feltételezi Isten hatalmát, melynek közvetkeztében minden egyes ember hétköznapi életében — bármilyen legyen is ennek a hétköznapi, földi életnek a külső képe — van annyi szellemi és személyes örökkévalóság, hogy a szellemi szubsztanciában rejlő lehetőség ténylegesen is megvalósuljon örök életként. A Szentírás nem ismer olyan emberi életet — és éppen ez nagyszerű optimizmusa —, amely annyira hétköznapi volna, hogy nem volna méltó az örökkévalóságra. A Szentírásnak semmi sem túl sok. Nem csupán a történelem nagy szellemei születtek az örökkévalóságra, hanem minden egyes ember, mert Isten név szerint ismer mindenkit, mert mindenkit szemmel tart az időben Isten, aki ítélet és üdvösség. Ezenkívül Szent János teológiájából világosan kiderül az örökkévalóság „bennléte" az időben, hogy tehát az időből bontakozik ki az örökkévalóság, és nem csak az idő után nyerjük el jutalomként és kiegészítésként. A Szentírás képek sokaságával mutatja be a holtak üdvözült életét: nyugalomról és békességről beszél, ünnepi lakomáról és dicsőségről, hazaérkezésről az atyai házba, Isten örökös uralmáról és

országáról, az összes üdvözültek közösségéről, Isten dicsőségének örökségéről, soha véget nem érő napról, csömör nélküli jóllakásról. A Szentírás valamennyi kifejezése mind ugyanazt az egy dolgot sugallja: Isten az abszolút titok. És ezért a beteljesülés, amelyben felülmúlhatatlanul közel kerülünk magához Istenhez, maga is kimondhatatlan titok, amely felé haladunk és amelyet a holtak, akik – a *Jelenések könyvének* kifejezésével – az Úrban halnak meg, meg is találnak. Ez a kimondhatatlan üdvösség titka. Ezért nem is csoda, hogy a mi fülünk nem hallja az üdvösségnek ezt a tiszta csendjét. A Szentírás kinyilatkoztatása szerint ez az örökkévalóság az osztatlan és egész ember időbeliségét eljuttatja a végérvényesség állapotába, következésképpen nevezhetjük a test feltámadásának is. A Szentírásnak ez a tanítása azonban nem csupán szóbeli tanítás, hanem a hitben megfoghatóvá is válik olyan valóságként, amelynek kibontakozása már megkezdődött a Megfeszített feltámadásában.

A „tisztítóhely" tanáról

Van még egy különbség a halottakra vonatkozó katolikus hitfelfogás és a legtöbb evangélikus keresztény hitfelfogása között: a katolikus hitfelfogás az úgynevezett „tisztítótűzről" szóló tanításban határozottan vallja, hogy a halállal végérvényessé válik az ember alapvető magatartása, amelyet szabadon alakított ki; másrészt viszont mintha azt tanítaná – az ember többrétegű volta valamint az ebből adódó fáziseltolódások miatt, amelyek lényének különböző dimenzióiban egyenlőtlenné teszik kialakulásának és beteljesülésének folyamatát –, hogy az egész ember a halál „után" érlelődik meg. Ez olyan folyamat, amelyben alapvető döntése teljes terjedelmében és mélységében átjárja az ember valóságát. Mintha a tisztítótűz tana azt sugallná, hogy a halállal nem fejeződik be szükségszerűen az a folyamat, amelynek során az alapvető döntés átjárja az ember konkrét, testi egzisztenciáját. A „mintha" szócskával a bizonytalanságot akarjuk jelezni: itt ugyanis nyitva hagyhatjuk a kérdést, hogy ezek a fáziseltolódások, amelyek az ember többrétegű voltából adódnak, milyen mértékben tartoznak *időbeli* kategóriák alá, és hogy ennélfogva milyen mértékben beszélhetünk alakulásról a halál „után". Nem dönti el ezt a kérdést a purgatóriumról szóló definiált egyházi tanítás sem, bár az kiderül belőle, hogy a purgatórium valami más, mint a „tisztító*tűz*". Ez a fáziseltolódás – amely az ember többrétegű voltából adódik – először is fennáll a személy középpontjában bekövetkező végső és alapvető döntés

és annak a folyamatnak a befejeződése között, amelyben az alapvető döntés teljesen átjárja az alany egész valóságát; azután fennáll az egyes embernek a halálban bekövetkező egyéni beteljesülése és az egész világ beteljesülése között; végül pedig az embernek a halál pillanatában már meglevő végérvényessége valamint beteljesülésének megnyilvánulása és átfogó érvényesülése között, mely utóbbi – legalábbis bizonyos értelemben – még nem történik meg a halálban, hanem csak a test megdicsőülésekor válik teljessé.

Ha tehát nem tagadhatjuk, hogy az ember sorsában van valamilyen közbülső állapot egyrészt a halál, másrészt az egész ember testi beteljesülése között, akkor semmi lényeges kifogásunk nem lehet az ellen a gondolat ellen sem, hogy ebben a közbülső állapotban – amelyet „tisztítótűznek", „tisztulási állapotnak" vagy „tisztítóhelynek" neveznek – valamilyen személyes érlelődés megy végbe. De a katolikus teológiában még nem zárták le azt a kérdést, hogy milyen értelemben és milyen mértékben lehet itt még időbeli kategóriákat alkalmazni – akár nélkülözhetetlen fogalmi modellként, akár magának a dolognak a tényleges kifejezéseként. Igazhitű katolikusként is lehetnek bizonyos fenntartásaink a tisztítóhely elgondolásának szokásos és hagyományos módjával szemben. Csupán arra kell ügyelnünk, nehogy kiterjesszük a *kifejezési móddal* kapcsolatos nehézségeket magára a dogmára, amelyet feltétlenül fenn kell tartanunk. Sok tennivaló van még itt, és minden bizonnyal sok nehézség fog még tisztázódni a közbülső állapot és a tisztítótűz tanával kapcsolatban. Végezetül arra a kérdésre hívjuk még fel a figyelmet, hogy vajon a „közbülső állapot" katolikus fogalma – amely oly régimódinak látszik első pillantásra – nem szolgálhat-e kiindulópontul ahhoz, hogy jobban értsük és jobban boldoguljunk a „lélekvándorlás", a „reinkarnáció" tanával, amely a keleti kultúrákban erősen el van terjedve és amelyet ott nyilvánvalónak tekintenek. Ez lehetségesnek látszik, legalábbis azzal a feltétellel, hogy a reinkarnációt nem tekintjük az ember sorsának, amely soha sem szűnik meg és örökké folytatódik az időben.

A beteljesülésről szóló kijelentések szükségszerű pluralizmusáról

Mindig újból fel kell idéznünk hermeneutikai elveinket, mivel többféle kijelentést kell tennünk, amelyek mindig egy és ugyanazon emberről szólnak. Így az egyetlen ember beteljesüléséről szóló eszkatologikus kijelentésekben is fennáll a pluralizmus. E kijelentések mind ugyanarról

az emberről szólnak, és nem illeszthetők be úgy az egésznek valamilyen szemléletes gondolati modelljébe, hogy ez az egyetlen gondolati modell valóban alkalmas legyen arra, hogy magába foglalja és egymással pozitívan összehangolja mindezeket a különféle, elkerülhetetlen, igaz és különnemű kijelentéseket. Az eszkatologikus kijelentéseknél — amelyek az emberrel, a lélek halhatatlanságával, a test feltámadásával, a közbülső állapottal, az egyéni eszkatológiának az egyetemes és kollektív eszkatológiához való viszonyával foglalkoznak — mindig szem előtt kell tartanunk az egyetlen ember beteljesüléséről szóló kijelentések pluralizmusát, amely szükségszerűen következik az antropológiai kijelentések pluralizmusából. Nem meglepő, ha ezek a különböző kijelentések nem szintetizálhatók egyetlen tetszetős gondolati modellben. Látható ez abból a fesztelenségből is, ahogyan az Ószövetség, különösképpen pedig az Újszövetség kezeli az ember beteljesüléséről szóló kijelentéseket.

Az örök kárhozat lehetősége

Ami a pokolról szóló tanítást illeti, különböző összefüggésekben megkíséreltük már bűn elkövetésére képes lényként értelmezni az embert. Azt mondtuk: az ember olyan lény, akinek még le nem zárult élettörténete folyamán feltétlenül és életének egészen a végéig számolnia kell azzal a lehetőséggel, hogy élete Isten feltétlen elutasításával és így az üdvösség ellentétével végződik. Mivel az egyén — egyénileg nyitott kimenetelű — üdvtörténelme még tart, és mivel szabadságát olyan léthelyzetben váltja valóra, amelyet két, gyökeresen különböző lehetőség tesz nyitottá, ezért nem mondhatja az egyén, hogy a teljes kárhozat mint a bűnös szabadság vége és beteljesülése nem olyan lehetőség, amellyel számolnia kellene. Többet azonban nem is kell tudnia a pokolról. Mindenesetre, abból a hermeneutikai elvből kiindulva értelmezheti az Újszövetség eszkatologikus kijelentéseit, és így különbséget tehet egy kijelentés tartalma és kifejezési módja között, egy állítás voltaképpeni, nem szemléletes értelme és az alkalmazott szemléltető modell között. Következésképpen még Jézusnak az utolsó ítéletről és annak kimeneteléről, valamint Judásról szóló kijelentéséből is csak annyit kell kiolvasnia, hogy az embernek számolnia kell az örök kárhozat lehetőségével. Ebből viszont az következik, hogy az a kijelentés, amely az ember boldog beteljesülését mondja ki a feltámadott Jézus Krisztusban, azokról, akiket a katolikus egyház szentként tisztel,

nem áll egy szinten a pokolról szóló kijelentéssel. Amikor az apostoli hitvallásban megvalljuk az örök életbe vetett hitünket, akkor azt valljuk, hogy Isten kegyelmének erejéből a világ, az egész emberiség boldog, pozitív beteljesülésre talál Jézus Krisztusban. A pokolról szóló tanítással fenntartjuk az örök kárhozat lehetőségét minden egyes emberre vonatkoztatva, akik között én magam is ott vagyok, mert különben megszűnnék a szabad történelem komolysága. Ám a kereszténységben ez a nyitottság nem jelenti feltétlenül azt, hogy két egyenrangú lehetőség van az ember előtt, aki ott áll az utak elágazásánál. A kárhozat lehetőségéről szóló tanítás mellett ott van az a tanítás, hogy a világ és a világtörténelem egésze *ténylegesen* beletorkollik az örök életbe, Isten életébe.

3. Az egyetlen eszkatológia mint kollektív eszkatológia

A kollektív állítások antropológiai szükségszerűsége

Az ember mint testi, történelmi valóság és az ember mint transzcendentális, személyes szellem; az ember mint egyén és az ember mint az emberiségnek, egy kollektív realitásnak a tagja: az ember mint szellemi személy és az ember mint olyan valóság, amelyhez feltétlenül hozzátartozik a világ ama környezetként, amelyben egzisztenciáját megvalósítja: mindezek a kifejezések a maguk pluralizmusában feltételei az eszkatologikus kijelentéseknek. Ez a pluralizmus megmarad az eszkatológiában is, ott sem emelkedhetünk fölébe. Ezért szükségképpen létezik *egyéni* és *kollektív* eszkatológia, de nem úgy, mintha a kettő két különböző valóságról szólna, hanem úgy, hogy mindkettő magáról a konkrét emberről szól, akinek a beteljesülését viszont csak úgy fejezhetjük ki, hogy egyszerre tekintjük az emberi közösség, a világ mozzanatának *és* mindig egyszeri, kiszámíthatatlan személynek, aki nem vezethető vissza a világra és a társadalomra. Mivel az egyéni eszkatológia nem választható el az embertől mint testi, történelmi lénytől, mint a közösség és a világ tagjától – bármekkora fáziseltolódások legyenek is itt –, ezért a keresztény eszkatológia nem foghatja fel úgy a dolgot, hogy a világ és történelme vég nélkül, egyszerűen tovább tart, az egyes ember pedig csak egyénként, személyes egzisztenciaként szabadul ki ebből az örökösen folytatódó történelemből, és jut el az – individualista módra felfogott – beteljesülésre. A konkrét, egyes ember eszkatológiája csak akkor lehet teljes, ha kidolgozzuk a kollektív eszkatológiát is. Ennek alapján – végső soron tehát a

személyes történelem végérvényessége alapján – jelenti ki a keresztény eszkatológia (mivel a személyes történelem egyúttal elkerülhetetlenül és mindig része a világ kollektív történelmének is), hogy a világ, a szellem, az üdvösség és a kárhozat történetének az egésze egyirányú történelem, a végérvényesség felé halad, és nem fog vég nélkül tovább folytatódni.

Az emberi történelem beteljesülése Isten önközlésének beteljesülésében

Ami e történelem végének kérdését illeti, újból meg kell ismételnünk itt, hogy a világ szellemi és kollektív történelmének befejeződését nem képzelhetjük el egy olyan világidőn belül, amely tovább folytatódik. Önmagában véve és tisztán *a priori* nem volna ez elképzelhetetlen. Ha valaki feltételezi, hogy csak a mi Földünkön léteznek olyan testi és szellemi, szabad lények, akik Isten előtt élik az életüket (ami nem nagyon valószínű, ha elfogadjuk a fejlődés tanát és tekintetbe vesszük a kozmosz felmérhetetlen nagyságát), és elgondolja, hogy valamilyen kozmikus katasztrófa vagy az emberi faj történelmi katasztrófája következtében megszűnik az emberiség egész kollektív történelme (például atomhalál vagy biológiai kihalás következményeként), akkor természetesen minden további nélkül elképzelheti, hogy a világ fennmarad, fizikai történelme pedig folytatódik. Ám ez az elképzelés nem veszi igazán komolyan, hogy a természettudományok jogosultsága és illetékessége ellenére is, csupán a szellem, a szubjektivitás és a szabadság előkészületeként ismerjük az anyagot, még ha feltételezzük is, hogy időben nagyon sokáig tartott ez az előkészület, amíg a szabad szubjektum megjelent.

Anélkül, hogy világosan figyelembe venné az anyagi kozmosz történetét, maga a dogma először is kimondja, hogy az emberi történelem egésze az emberiség beteljesülése felé halad, ami le fogja zárni a történelmet. Ha elfogadjuk azt a hipotézist – amelyről végső soron semmi pontosat nem tudunk –, hogy az anyag magának Istennek az erejéből transzcendálja önmagát a világmindenségben, nemcsak a Földön, hanem másutt is, és eljut a szubjektivitás, a határtalan transzcendentalitás és a szabadság szintjére; ha feltételezzük továbbá, hogy ez a transzcendentalitás ténylegesen másutt is Isten kegyelmi önközlésén alapul (mivel a kegyelem a teremtés alapja), akkor megkockáztathatjuk azt a gondolatot, hogy az anyagi világmindenség egésze – amelynek célja és értelme eleve a szabadság beteljesülése – valamikor feloldódik majd az egyaránt anyagi és szellemi világmindenségnek szóló isteni önközlés tel-

jességében, és ez az önközlés több, különféle szabadságtörténetben valósul meg, amelyek nem csak a mi Földünkön játszódnak le.

Ha szem előtt tartjuk hermeneutikai elveinket, akkor aligha lehet egyértelműen megmondani, hogy milyen viszony van egyrészt az egyes embernek a halál által folyamatosan most történő beteljesülése, másrészt az emberiség és vele együtt a világ beteljesülése között, bár tudjuk: a világnak eleve csak az az értelme, hogy színtere legyen a szellemi és személyes történelemnek. Ugyanezekből az elvekből viszont az is következik, hogy nem mondhatunk le az emberiség és a világ kollektív eszkatológiájáról az egyes emberek tisztán egzisztenciálisan értelmezett egyéni eszkatológiája kedvéért. Az egyénekben valósul meg az egész emberi történelem beteljesülése. Nem olyan drámáról van itt szó, amelyből az egyének, miután szerepüket eljátszották, kiválnak, miközben a dráma mint egész vég nélkül folytatódik, és mindig újabb egyéneknek ad lehetőséget szerepük eljátszására egy olyan színpadon, amely szilárdan áll. Az *egész* a dráma, amelyhez hozzátartozik a színpad is. Párbeszéd ez az istenivé tett szellemi teremtmények és Isten között: párbeszéd és dráma, amely Krisztusban visszavonhatatlanul elérte már csúcspontját. A világ tehát nem pusztán az a pihenőhely, amely mindig megmarad és csupán alkalmat ad a egyénnek, hogy tovább haladjon egyéni történelmének pályáján.

Világon belüli utópia és keresztény eszkatológia

Amikor kollektív eszkatológiáról beszélünk, joggal vetődik fel a kérdés — és kell is foglalkoznunk vele —, hogy Isten országának várása, amiben a keresztény az abszolút jövőt, magát Istent várja, pontosabban milyen viszonyban van az egyén, a népek, a nemzetek, a történelmi korszakok és végül az egész emberi nem világon belüli feladatával, amely a jövővel foglalkozó ideológiáknak és a futurológiának a tárgya. Az embernek és az emberi történelemnek abszolút jövője maga Isten mint a történelem dinamizmusának eredete és célja: maga Isten, aki nem csupán mitologikus szimbóluma annak a jövőnek, amely örökre és mindig hátra van, amelyet saját ürességéből hoz létre az ember, hogy azután ismét hagyja visszahullani a semmibe, amelyből kiemelkedik. Ám az ember számára mégis ez a világon belüli történelem a legfontosabb, még az üdvössége szempontjából is, lévén e történelem Isten *ön*közlésének eseménye. Mert ebben a történelemben és nem rajta kívül történik a teremtményeknek

szóló isteni önközlés eseménye, valamint annak történelme, ahogyan a teremtmények szabadon elfogadják a végtelen Istent mint az abszolút titkot, aki önmagát közli az emberrel, és nem csupán valamilyen véges, teremtett jövőt tesz számára lehetővé.

Végső soron tehát az azonosságnak és különbözésnek ugyanaz a viszonya áll fenn a keresztény eszkatológia és a világon belüli utópia között (az „utópia" szót itt egészen pozitív értelemben használjuk), mint amilyen azonosság és különbözőség van az Újszövetség felfogása szerint az istenszeretet és a felebaráti szeretet között. Mert ha helyesen fogjuk fel, akkor épp a felebaráti szeretet átültetése a gyakorlatba minden világon belüli cselekedet, és mivel feltétlen felelősséggel tartozunk a felebaráti szeretet gyakorlásáért, ezért ez a cselekedet is olyasmi, amiért feltétlenül felelősek vagyunk, aminek örök jelentősége és érvénye van. A felebaráti szeretet pedig annak közelebbi meghatározása, ahogyan Istent szeretjük, habár célját tekintve a felebaráti szeretet nem azonos egyszerűen az istenszeretettel. És ennyiben a kereszténység szellemével teljes összhangban mondhatjuk: a szeretetnek, az önközlésnek a csodája — amelyben Isten önmagát ajándékozza oda az embernek — éppen azzal következik be az egyén számára, hogy a másik emberért szeretettel elvégzi világon belüli feladatát. Ennélfogva a világon belüli utópia és az eszkatológia az azonosságnak és a különbözőségnek ugyanabban a viszonyában van egymással, mint amelyet a krisztológia végső és alapvető axiómája fejez ki, amely szerint ember és Isten nem azonos ugyan, de nem is válnak soha külön.

EPILÓGUS

A hit rövid foglalatai

Miután ily sok lapot teleírtunk, hogy megvilágítsuk és végiggondoljuk a kereszténység „fogalmát", jó néhány olvasónál talán mégis épp azt a hatást értük el, hogy a „fogalom", ahelyett, hogy tisztábbá vált volna, csak még homályosabbb lett az anyag terjedelme, jó néhány fejtegetés hosszúsága, a gondolatmenet megértésének egyedi nehézségei és sok más egyéb tényező miatt. Ezért végül még egyszer áttekintjük — és ezúttal más módon — a kereszténység egészét.

Miért kellenek a keresztény hit rövid foglalatai?

Néhány éve vita folyik a katolikus teológiában arról, hogy nincs-e szükség ma a hitnek olyan új és rövid összefoglalásaira, amelyek a jelenlegi kulturális helyzetnek megfelelően fejezik ki a keresztény hitvallást.

Ebben az összefüggésben emlékeztetni szoktak arra, hogy ilyen feladatot teljesített az apostoli hitvallás, amely elsősorban keresztségi hitvallás volt felnőttek megkeresztelkedésekor, sőt, az Újszövetségben is vannak a hitvallásnak ilyen nagyon rövid megfogalmazásai. Hangsúlyozzák továbbá, hogy még alapos és részletes vallásoktatás esetén is szükség van a hitnek erre az összefoglalására, egyrészt azért, hogy emlékezetben lehessen tartani a tanultakat, másrészt azért, hogy világosan kitűnjék a tanítás belső tagolódása, azaz a „hitigazságok hierarchiája" (*Unitatis redintegratio* 11), mivel enélkül csakhamar kuszává válik a keresztény hit gazdagsága, vagy nagyon könnyen eltorzulhat a hivő vallási élete olyanformán, hogy túl nagy súlyt helyez azokra a dolgokra, amelyek csak másodlagosak. Joggal mondják, hogy a világi keresztény hivőnek — aki nem okvetlenül szakteológus, akinek azonban nem keresztény környezetében vállalnia kell a felelősséget a hitéért — rendelkezésére kell, hogy álljon egy ilyen rövid hitvallás, amely a lényegre összpontosítva fogalmazza meg hitét.

Ezzel már rá is világítottunk a kérdés másik oldalára: hogy az egyház missziója hatékony legyen a modern hitetlenséggel szemben, ahhoz szintén az kell, hogy a tanúságtétel a keresztény üzenetről valóban érthető legyen a mai embernek. Ennek is az a feltétele, hogy a lényegest külön-

válasszuk attól, ami csak másodrangú. Mert különben a mai „pogány" nem tudja megkülönböztetni a kereszténység lényegét az egyház gyakran nem nagyon vonzó, sőt, visszataszító külső képétől (amit prédikációk, a vallásgyakorlás formái, a keresztények társadalmi viszonyai stb. alapján alakít ki magában), és a keresztények iránti — részben jogos — ellenszenvét átviszi magára a kereszténységre. A keresztény üzenetnek tehát olyannak kell lennie, hogy egyértelmű kritikája legyen a kereszténységnek és magának a konkrét kereszténységnek. Ennek az üzenetnek képesnek kell lennie arra is, hogy *röviden* mondja el a lényeget a nagyon elfoglalt mai embernek, s hogy mindig újból és újból elmondja. Nem unalmas ez az ismétlés, ha csakugyan arra szorítkozik, ami fontos és lényeges, amit nem kívülről ráerőszakolt „ideológiaként" él át az ember (olyan ideológiaként, amely mit sem változtat életének tényein), hanem saját életének átélt és elszenvedett valóságaként.

Mindezekben a meggondolásokban természetesen abból a feltételezésből indulunk ki, hogy az apostoli hitvallás — bármennyire régi és tiszteletreméltó is, bármennyire fontos is az a körülmény, hogy valamennyi keresztény egyházban elfogadják, s bármennyire bizonyos is, hogy a hitnek mindig is maradandó és kötelező normája lesz — ma már mégsem töltheti be megfelelően a hit rövid összefoglalásának feladatát, mivel nem elég közvetlenül szól a mai emberhez, aki sajátos kulturális és szellemi léthelyzetben van. Elsősorban az mutatja ezt, hogy az apostoli hitvallás nyilvánvalónak veszi vagy vehette a világ feletti Isten létét vagy legalább az „Isten" szó értelmét, márpedig ez nyilvánvalóan nem lehetséges minden további nélkül a metafizika ellenes pragmatizmus és a világszerte uralkodó ateizmus korában. Ezért támadt igény a hit újfajta rövid összegezésére, összefoglalására vagy összefoglalásaira.

A hit lehetséges foglalatainak pluralizmusa

Vajon számíthatunk-e arra, hogy meg lehet alkotni az egész kereszténység számára (vagy legalábbis az egész katolikus egyház számára) egyetlen alapvető hitvallási formulát, olyan szövegezési módot, amelyet az apostoli hitvalláshoz hasonlóan a tanítóhivatal szentesít, és amely ennek következtében a vallási gyakorlatban és a liturgiában is felválthatja amazt? Vagy eleve kijelenthetjük, hogy ilyesmi többé már nem lehetséges? Úgy vélem, a második, a tagadó válasszal kell felelnünk a kérdésre. A keresztény hitnek nem lesz többé olyan alapvető összefoglalása,

amelyet tekintélyi úton az egész egyház egyetlen és általánosan kötelező hitvallásává lehetne nyilvánítani. Ebben az értelemben az apostoli hitvallásnak nem lesz utódja, és meg fog maradni.

Hogy miért nem lehet megalkotni ezt az újfajta alapvető hitvallást, amely az egész egyház egyetlen és általános érvényű hitvallása lehetne, erre vonatkozólag először is arra a tényre hívhatjuk fel a figyelmet, hogy a mindenütt érvényes, közös világkatekizmus megteremtésére és hivatalos bevezetésére irányuló kísérletek meghiúsultak, és egyértelmű ellenállásba ütköztek mind az igehirdetők, mind az elméleti katekéták részéről, annak ellenére, hogy egy időben volt hivatalosan elfogadott tridenti katekizmus (jóllehet ez előnyei dacára sem tudott a gyakorlatban alkalmazott tankönyvként elterjedni), és annak ellenére, hogy XI. Pius idején Gasparri bíboros megpróbált megalkotni egy újabb világkatekizmust. E kísérletekkel szemben joggal hivatkoztak mindig arra, hogy a hit hirdetése az egyes népeknél — a kultúrák, a társadalmi viszonyok és a hallgatók gondolkodásmódjának különbözősége miatt — mindig annyira más és más konkrét helyzetben történik, hogy lehetetlen mindenütt ugyanazt a monoton és egy kaptafára készült katekizmust tanítani. De még inkább érvényes ez rövidségük miatt az ilyen alapvető hitvallási formulákra, szövegekre.

Az ilyen alapvető hitvallási szövegnek rövidsége ellenére olyannak kell lehetőleg lennie, hogy hosszas magyarázatok nélkül, közvetlenül megértse a hallgató. A megértési horizontok rendkívüli különbözősége miatt viszont teljességgel lehetetlen, hogy egy alapvető hitvallási formula, amely rendelkezik a jelzett tulajdonságokkal, az egész világon mindenütt ugyanaz legyen. Már az Újszövetségben is nagyon eltérnek egymástól az ott található alapvető hitvallási formulák. Gondoljunk csak a különböző felségcímekre, amelyek Jézus valóságát és az üdvösségünkben betöltött szerepét fejezik ki.

Ezt a tételt — hogy tudniillik *különböző* alapvető hitvallási formulákra van szükség az egyházban, mert különböznek egymástól azok a helyzetek, amelyekben hirdetni kell az evangéliumot — ma még más megfontolásokkal is ki kell egészítenünk. Eddigi meggondolásaink szerint már abban a pillanatban létre kellett volna jönniük újonnan ezeknek az alapvető hitvallási formuláknak, amikor a kereszténység kilépett a hellénista, római és nyugati kultúra homogén közegéből, vagyis voltaképpen nem lett volna szabad „exportálnia" azokat a rövid hitvallási formulákat, amelyek a nyugati kultúra közegében megfelelőek voltak. Alighanem csak akkor magyarázhatjuk meg teljesen azt a tényt, hogy ez az „exportálás" meg-

történt, ha figyelembe vesszük az európai kolonializmus és imperializmus furcsa felsőbbrendűségi érzését. Abban a pillanatban pedig, amikor ez az európai teológiai imperializmus kezdi elveszíteni természetességét és erejét, s az egykor egységes nyugat maga is szellemi és kultúrális világnézetek sokféleségére bomlik fel: ebben a pillanatban világossá válik az is — és csak ekkor válik először világossá —, hogy az egyháznak és hitvallásának egysége ellenére sem számíthatunk többé egyetlen, azonos és homogén teológiára az egyházban. Ma a teológiában is — amely a keresztény hit rendszeres végiggondolása az ember teljes léthelyzetének és egész önfelfogásának fényében — szükségszerűen pluralizmus érvényesül: azaz egymástól lényegesen különböző teológiák jönnek létre, amelyeknek nem kell — és végső soron nem is szabad — ugyan ellentmondaniuk egymásnak, ám konkrétan az sem valósítható meg teljesen, hogy egyvalaki vagy bizonyos csoportok egyetlen egységes teológiává szintetizálják ezeket. A világegyházban érvényesülő és jogosnak elismert pluralizmus — az európai felfogás gyámsága alól felszabadult teológiai gondolkodás egyformán jogos helyzeteinek a pluralizmusa — szükségszerűen a teológiák többé meg nem szüntethető pluralizmusához visz. S bár igaz ugyan, hogy hitvallás és teológia nem azonos, hogy a kettő mindig is különbözött, és még inkább különbözik a jövőben, mindazonáltal mégsincs olyan hitvallás, amelyet minden fajta teológiától teljesen függetlenül fogalmaztak volna meg. A hitvallás megszövegezései is magukon viselik egy bizonyos teológia jegyét, olyannyira, hogy különböző teológiákat figyelhetünk meg már az Újszövetségben is, holott az Újszövetség mint kinyilatkoztatás egységet alkot. Ha tehát megmásíthatatlan tény a különböző teológiák léte, akkor nem várható, hogy az egyházban mindenki magáévá tudja tenni egy és ugyanazt az alapvető hitvallási formulát.

Bizonyos mértékben ezt jelzi talán már a II. vatikáni zsinat is. A zsinat a 19. században és a 20. század elején uralkodó hagyományos újskolasztikus teológiát némiképp eklektikus, elméletileg nem teljesen következetes módon összeolvasztotta modernebb teológiai irányzatokkal, és így általánosan elfogadott hittani okmányokat tudott alkotni. Tekintettel a mai szellemi pluralizmusra, ez egyáltalán nem volt nyilvánvaló és ezért egyházpolitikai szempontból is figyelemre méltó eredmény. De már a II. vatikáni zsinat sem tett kísérletet arra, hogy a tanítóhivatal új és hivatalos definíciókat, dogmatikai döntéseket hozzon. Mégpedig nem csupán azért, mert nagyobb együttérzést és megértést tanúsított az „eretnekek" iránt, hanem azért is, mert megérezte; ma már aligha várható, hogy mindenki számára egyformán érthető lesz egy hosszabb hittani dokumentum,

amely pozitív állítást fogalmaz meg homogén teológiai nyelven. Ez azonban nem azt jelenti, hogy megszűnik a tanítóhivatal teljhatalma dogmatikai döntések hozatalára, hanem továbbra is megmaradhat negatív anatémák kibocsátásának alakjában, ami annál is inkább biztosítja a tanítóhivatal folytonosságát, mivel a tanítóhivatal definíciói régebben is elsősorban ilyen alakot öltöttek.

Mondhatjuk tehát, hogy több ilyen alapvető hitvallási formulát is megpróbálhatunk megfogalmazni. E formulák nemcsak a különböző nemzetek, a különböző kulturális és történelmi térségek, valamint a különböző világvallások szerint különbözhetnek egymástól, amelyek mind befolyásolnak egy-egy meghatározott helyzetet, hanem különbözhetnek aszerint is, hogy milyen társadalmi réteghez tartozik, milyen korú stb. az a személy, akinek egy ilyen alapvető hitvallási formula szól.

Az egyes alapvető hitvallási formulákat elsősorban az különbözteti meg egymástól, hogy mit tételeznek fel ismertnek, és milyen új, addig ismeretlen kijelentést tesznek. Mert a különböző hallgatók helyzete — amelyhez alkalmazkodniuk kell a különböző alapvető hitvallási formuláknak — éppen abban különbözik egymástól, hogy mi az, ami egy bizonyos helyzetben nyilvánvaló a hallgatónak, s ennélfogva kiindulópontul szolgálhat annak megértéséhez, ami a formulában *új*. Ha tehát egy ilyen szöveg más kulturális környezetbe kerül, mint ahová szánták, és ott többé-kevésbé érthetetlennek látszik, akkor ez nem ellene szól e formulának, hanem éppenséggel mellette.

A hit rövid foglalatai iránti követelmények

E rövid formulákkal kapcsolatban több alapvető kérdést kell felvetnünk, s ezek közé tartozik az is, hogy mit kell kimondania egy ilyen alapvető hitvallásnak és mi maradhat belőle ki. Világos, hogy egy ilyen formula nem lehet valamilyen rendszeres dogmatika rövid összefoglalása. Nem fejezheti ki egyszerre mindazt, ami az egyház hittudatát alkotja. A tridenti zsinat előtti hitvallások között egy sem volt, amely mindazt kimondta volna, ami hozzátartozik a keresztény hithez. A II. vatikáni zsinatnak a „hitigazságok hierarchiájáról" szóló tanítása szerint nem egyformán jelentős minden igazság. Egy alapvető hitvallási formulának csak azt kell tartalmaznia, ami alapvető fontosságú és amiből önmagában véve és elvileg el lehet jutni a hit egészéhez. Ha ehhez hozzávesszük még, hogy joggal tehetünk különbséget a hitigazságok objektív hierarchiája

valamint a hitigazságok egzisztenciális és léthelyzettől függő hierarchiája között, és ha meggondoljuk, hogy egy alapvető hitvallási formula (amely csupán egy akar lenni a sok közül) bízvást teheti a hangsúlyt annak – a konkrét helyzet szempontjából – helyes és hatékony egzisztenciális kiindulópontnak a kifejezésére, amelyből el lehet jutni a hittartalom egészéhez, akkor világossá válik, hogy tartalmukat tekintve is nagyon különbözőek lehetnek a hit alapvető megfogalmazásai, amelyeknek elsősorban azt kell tartalmazniuk, ami a szóban forgó hallgató számára szolgálhat első, de sikerrel kecsegtető kiindulópontul az egész keresztény hit megértéséhez.

További kérdés, hogy mekkora legyen tisztán mennyiségileg egy ilyen fogalmazásnak a terjedelme. Elképzelhető, hogy az egyes fogalmazások terjedelme nagyon lényegesen eltér egymástól, kezdve a néhány mondat hosszúságú formuláktól – mint amilyen az apostoli hitvallás – egészen a több oldal hosszúságú formulákig. Az alább javasolt három rövid hitvallási szövegben a lehető legnagyobb rövidségre törekszünk. De a lehetséges hitvallásoknak, amelyek röviden összefoglalják a kereszténység lényegét, alighanem ebben a tekintetben sem kell egyformának lenniük.

Általánosságban véve még egy további kérdést kell megemlítenünk a hit alapvető megfogalmazásaival kapcsolatban. Hogy egy ilyen formula valóban keresztény hitvallás legyen, ahhoz az kell, hogy a történelmi Jézusban mint a mi Urunkban és az abszolút Üdvözítőben való hitet fejezze ki, hogy kapcsolatban legyen ezzel a történelmi ténnyel. Létezik ugyan anonim kereszténység, amelyben anélkül válik valósággá a kegyelem, a bűnök bocsánata, a megigazulás és az üdvösség, hogy a szóban forgó egyén bármiféle tudatos, tárgyi és megfogalmazott vonatkozásban volna a názáreti Jézus történelmi eseményével. Ezenkívül sok mindent el lehet mondani a keresztény hit leglényegesebb valóságáról anélkül, hogy közvetlenül kapcsolatba hoznánk Jézus Krisztussal. Annál inkább így van ez, mivel nem jelent feltétlenül hitet is minden megfogalmazott és tudatos kapcsolat a történelmi Jézussal és ezért maga e kapcsolat sajátos teológiai természete is magyarázatra szorul. Bizonyos körülmények között meg lehet adni ezt a magyarázatot más alapvető hittételek segítségével, amelyek *quoad nos*, ami minket illet, megfogalmazhatók anélkül is, hogy Jézus Krisztussal tételes kapcsolatba hoznánk őket. Ez vonatkozik például az apostoli hitvallás első cikkelyére. Nyilvánvaló viszont, hogy ha a kifejtett kereszténységnek pusztán *alapvető* hitvallási formulájáról van is csak szó, ennek határozottan ki kell fejeznie a formulában szereplő többi elem kapcsolatát Krisztussal vagy Jézus viszonyát ezekhez az elemekhez,

és ezért a hitvallási formulának határozottan krisztológiai szerkezetűnek kell lennie. (Ennek megfelelően nagyon figyelmesen kell olvasni az alábbi három rövid formula közül a másodikat, nehogy figyelmen kívül maradjon ez a krisztológiai vonatkozás.)

Az eddig elmondottak közelebbi kifejtése és szemléltetése végett három rövid teológiai formulát mutatunk be, és értelmezésük egyik lehetséges módját is ismertetjük. Hogy miért éppen három rövid formuláról lesz szó, azt jobban meg tudjuk majd magyarázni a formulák ismertetése után, s ezért egyelőre nyitva hagyjuk itt ezt a kérdést.

E formulák már csak rövidségük miatt is nagyon „elvont" formulák. Mivel a kereszténység az üdvtörténelem legbenső lényege és az is marad, e formulákban az egyéni és kollektív üdvtörténelem lényegét próbáljuk röviden kifejezni. Ebből adódó elvontsága miatt ez a megfogalmazás nyilvánvalóan nem lesz mindenki számára érthető. Ennélfogva e formulák nyilvánvalóan nem tartanak igényt arra, hogy mindenki számára kötelezőek legyenek: nyugati környezetben fogalmaztuk meg őket európai léthelyzetben élő embereknek.

Rövid teológiai formula

Az eredendően és egzisztenciálisan — tehát nem csupán elméletileg vagy pusztán fogalmilag — megvalósuló emberi transzcendencia körülhatárolhatatlan célját Istennek nevezzük, és Isten megbocsátó szeretetből, az ember tulajdon beteljesüléseként önmagát közli az emberrel egzisztenciálisan és történelmileg. Isten történelmi önközlésének eszkatologikus csúcspontját, amelyben nyilvánvalóvá válik ennek az önközlésnek végleges győzelme, Jézus Krisztusnak nevezzük.

Magyarázó megjegyzések

Most néhány gondolattal magyarázzuk ezt az első, „teológiainak" nevezett formulát. E formula három alapvető állítást tartalmaz: az első arra vonatkozik, hogy mit értünk *Istenen*. Lényegét és egzisztenciáját tekintve azzal próbáljuk érthetővé tenni Istent, hogy az emberi transzcendencia céljaként és éppen ebben a minőségben egyúttal olyan titokként jelemezzük, amely felfoghatatlan marad.

A formula kiemeli, hogy Istennek ez a tapasztalása — amit feltételez a transzcendencia tapasztalása — elsősorban és eredendően nem az elméleti gondolkodásban, hanem a megismerés és a szabadság köznapi meg-

valósulásaiban van jelen. Istennek ez a tapasztalása tehát egyrészt elkerülhetetlen, másrészt nagyon anonim és fogalmilag nagyon tisztázatlan is lehet. Ezért kell felszólítani az embert, hogy tudatosítva felfedezze és fogalmilag tárgyiasítsa az Istenről való tapasztalatot, amely mindenképpen jelen van benne. Ennek az első teológiai hitvallási formulának tehát nemcsak azt kell kimondania, hogy *létezik* az az Isten, akiről – miként Aquinói Szent Tamás gondolta – mindenki tudja, hogy *micsoda*. Ennek a rövid formulának inkább arra kell rávezetnie az embert, hogy megértse, *mit* értünk voltaképpen Istenen.

E rövid teológiai formula második állítása kijelenti, hogy az így jellemzett Isten nem csupán örökre elérhetetlen, csak megközelíthető célja az embernek, hanem – és ez az első döntő fontosságú keresztény állítás – *önközlésében* oda is ajándékozza magát az embernek, az ember tulajdon beteljesüléseként, ráadásul még akkor is, ha bűnös az ember, tehát megbocsátó szeretetből. A formula azt állítja, hogy ez az önközlés egyszerre történik mind egzisztenciálisan, mind történelmileg. Ez két dolgot fejez ki, egymástól való kölcsönös függőségükkel együtt: egyrészt kifejezi, amit hagyományos teológiai szóhasználattal megigazulttá tevő kegyelemnek (vagy legalábbis e kegyelem felajánlásának) neveznek, és ami nem más, mint Isten egzisztenciális önközlése a „Szentlélekben", másrészt kifejezi, amit üdvösség- és kinyilatkoztatástörténelemnek nevezünk. Ez utóbbi annak folyamata, ahogyan a történelemnek önmagát közvetíti és a történelem haladásában önmagát tárgyiasítja Isten kegyelemi önközlése, amelyet Isten, legalábbis ajánlatként, örökre beépített a történelem alapzatába. Ezzel az állítással – amelyben benne van Isten kétféle önközlése a világnak, vagyis a két üdvrendi „küldés", a „Szentlélek" egzisztenciális küldése, valamint a „Logosz" (a Fiú) történelmi küldése – el is jutottunk az üdvrendi Szentháromsághoz (hiszen Isten eredendő, felfoghatatlan és örök titkát, vagyis „Atya" voltát már említettük), ezzel pedig az „immanens" Szentháromsághoz is, mert ha nem volna immanens Szentháromság, akkor Isten *ön*közlése nem volna igazi önközlés.

A harmadik alapkijelentés az, hogy Isten történelmi önközlése – amely történelmileg tárgyiasítja és e közvetítés által eljuttatja önmagához a kegyelemben történő egzisztenciális önközlést – a *názáreti Jézusban* elérte eszkatologikus és diadalmas csúcspontját. Ha ugyanis Isten történelmi önközlése eljut arra a csúcspontra, ahol már nem csupán – az egyéni és kollektív emberi szabadságnak – felajánlott önközlésként van jelen, hanem az emberiség egészét tekintve visszavonhatatlanul, győzelmesen és határozottan el is fogadják (anélkül, hogy ez az üdvtörténelem abszolút

végét jelentené), akkor ez éppen azt jelenti, amit az egyház dogmája Istenembernek vagy *unio hypostaticának* nevez (beleértve az Istenember halálát és feltámadását is). E rövid formula harmadik állítása tehát azt vallja meg, hogy a világnak szóló történelmi isteni önközlés eszkatologikus csúcspontja konkrétan meg is valósult már a názáreti Jézus személyében. Mivel nem képzelhetjük el ezt az eszkatologikus eseményt anélkül, hogy el ne gondolnánk ennek az eseménynek történelmi folytatódását is a tovább haladó üdvtörténelemben, ezért e rövid formula megfelelő kiindulópontként szolgálhat az *egyház* teológiája számára is. Végső lényegét tekintve ugyanis az egyház csakis úgy fogható fel, mint Isten Krisztusban véghezvitt üdvözítő tettének maradandó szentsége a világ számára.

Rövid antropológiai formula

Igazi önmegvalósításban csak akkor talál rá önmagára az ember, ha feltétel nélkül kockára teszi magát valaki másért. Ha megteszi ezt, akkor nem tételesen vagy kifejtetten felfogja, hogy mit értünk Istenen mint horizonton, mint olyan Valakin, aki jótáll ezért a szeretetért, kimeríthetetlen mélységet kölcsönöz neki, és (egzisztenciális és történelmi) önközlésével önmagát teszi azzá a közeggé, amelyben lehetségessé válik e szeretet. Ez a szeretet egyrészt a személyek közötti meghitt kapcsolatban érvényesül, másrészt a társadalmi dimenzióban, és e két mozzanat elválaszthatatlan egységében az egyház lényege és alapja.

Magyarázó megjegyzések

Itt is három állítást különböztethetünk meg. Az első állítás az, hogy az egzisztenciális öntranszcendenciában, amely a *felebaráti szeretet* megvalósulásában jön létre, legalábbis burkoltan *Istenről szerez tapasztalatot* az ember. Az első állítás tehát csak a rövid teológiai formula első részének részletesebb kifejtése, konkretizálja azt, amit az első rövid formula első állítása mond arról, hogy az emberi transzcendencia eredendő megvalósulása nem az elméleti gondolkodás dimenziójában történik, hanem a megismerés és a szabadság kézzelfogható, „hétköznapi" gyakorlatában, az emberi kapcsolatok világában. Teológiailag az istenszeretet és a felebaráti szeretet egységét kifejező igazság is alátámasztja második rövid formulánk első állítását – feltéve, hogy nem azonosítjuk ezt az igazságot azzal a közhellyel, hogy nem lehet Istennek tetsző az, aki semmibe veszi Istennek a felebaráti szeretetre vonatkozó parancsát.

E hitvallási formula második állítása az, hogy Isten épp *önközlése* által teremti meg az *emberek egymás iránti szeretetének lehetőségét*, annak a szeretetnek a lehetőségét, amely gyakorlatilag lehetséges számunkra, és a feladatunk. Más szóval tehát azt fejezi ki ez a második állítás, hogy az emberek egymás iránti szeretete – ha valóban rátalál saját, végső lényegére – a Szentlélek természetfeletti, belénk oltott, megigazulttá tevő kegyelmén alapul. Ha Isten önközlését abban a szabatosabb értelemben vesszük, ahogyan az első rövid formulában közelebbről meghatároztuk – tehát úgy, hogy Isten önközlése kegyelmi önközlésének és a Logosz megtestesülésében kicsúcsosodó történelmi önközlésének az egysége, amelyben e két mozzanat megőrzi különbözőségét és kölcsönösen feltételezi egymást –, akkor abban a kijelentésben, hogy önközlése által Isten önmagát tette meg azzá a közeggé, amelyben lehetségessé válik az emberek közötti szeretet, szintén benne foglaltatik mindaz, amit az első rövid formulában és magyarázatában elmondtunk Isten önközléséről mint a keresztény hit igazi lényegéről. Ha elgondolkodunk Mt 25-ön, minden bizonnyal nem kell feltétlenül tagadnunk, hogy a tettekkel valóra váltott, gyökeres felebaráti szeretet magába foglalja már az ember egész üdvösséges viszonyát Istenhez és Krisztushoz. Ha pedig úgy találná valaki, hogy a rövid antropológiai formulának ebből a második állításából hiányzik annak a viszonynak kifejtett megfogalmazása, amely Jézus Krisztussal köti össze az embert és felebaráti szeretetét, akkor nyilvánvalóan közvetlenül is kimondhatjuk:
Az embernek szóló isteni önközlés, az emberek felebaráti szeretetének alapja Jézus Krisztusban érte el eszkatologikus és győzelmes történelmi csúcspontját, és ezért, legalábbis anonim módon, Őt szeretjük minden más emberben.

A második rövid formula harmadik állítása az, hogy kettős dimenziója van magának annak a szeretetnek is, amelyben a felebarátunkat Istenben, Istent pedig a felebarátunkban szeretjük: az egyik az *intim, személyes* szeretet *egzisztenciális* dimenziója, a másik a *történelmiség* és *társadalmiság* dimenziója. E két dimenzió megfelel az isteni önközlés két oldalának. Ha ez a szeretet eléri csúcspontját, mégpedig e két oldal egységében, akkor kapjuk meg azt a valóságot, amelyet *egyháznak* nevezünk. Mert az egyház sajátos jellemzője, ami megkülönbözteti minden más társadalmi csoporttól, éppen az, hogy benne eszkatologikus és szétválaszthatatlan egységet alkot (egységről van itt szó és nem azonosságról!) egyrészt az igazság, a Lélek, a szeretet, másrészt a Lélek közlésének mint igazságnak és szeretetnek történelmi és intézményes megjelenése.

Rövid futurológiai formula

A kereszténység az a vallás, amely napirenden tartja az abszolút jövő kérdését. Az abszolút jövő Jézus Krisztusban eszkatologikusan és visszavonhatatlanul kinyilvánította akaratát, hogy önmagát ajándékozza oda önközlésében. Ezt az abszolút jövőt Istennek nevezzük.

Magyarázó megjegyzések

E legrövidebb formula az első formulának az emberi *transzcendentalitásról* szóló állítását fogalmazza át azzal, hogy a *jövőre való ráirányítottságként* értelmezi a transzcendentalitást. A feltétlen és határtalan transzcendentalitás tehát *eo ipso*, magától értetődően feltételezi annak az abszolút jövőnek a kérdését, amely különbözik a véges és részleges jövők vég nélküli sorozatától. Az abszolút jövőről állítja a formula, hogy a történelemnek nem csupán aszimptotikus célja, nem pusztán olyan célja, amely mozgásban tartja ugyan a történelmet, de a történelem sohasem éri el a maga valóságában, hanem saját önközlése által oda is akarja magát ajándékozni. Az abszolút jövő önközléséről – amely egyelőre még a történelmi megvalósulás folyamatában van – ugyanazt állítja jelen formulánk, mint amit Isten önközléséről megállapított már az első rövid formula is: hogy tudniillik ennek az önközlésnek, amely nyilvánvalóan mindig „egzisztenciális" önközlés is, van *történelmi jellege*, és hogy ebben a vonatkozásban *eszkatologikusan visszafordíthatatlanná lett Jézus Krisztusban.*

Nem szükséges még egyszer, és részletesen kifejtenünk, hogy ez a kiindulópont – nevezetesen a világnak szóló és Jézus Krisztusban eszkatologikusan visszafordíthatatlanná lett isteni önközlés – burkoltan tartalmazza már azt, amit a szentháromságtan és a krisztológia megfogalmazva fejez ki. Azt sem kell még egyszer kifejtenünk, hogy amikor tapasztaljuk ráirányitottságunkat az abszolút jövőre (amely közvetlenül a maga valóságában akarja magát nekünk ajándékozni), akkor Istent tapasztaljuk, mégpedig a természetfeletti kegyelmi rend Istenét, tehát Istent mint abszolút titkot.

Mivel a kereszténység az egy igaz Isten imádása (és valamennyi bálvány elutasítása, amelyek mind véges hatalmak és emberi dimenziók abszolutizálásai), ezért a kereszténység az abszolút jövőre teszi nyitottá az embert, és mivel az abszolút jövő abszolút titok, és az is marad, akkor is, amikor az önközlés eljut a beteljesülésre, ezért a kereszténység az a vallás, amely napirenden tartja az abszolút jövő *kérdését.*

Ezt a három rövid hitvallási formulát először is elgondolható, lehetséges formuláknak szántuk, melyeken kívül természetesen más formulák is lehetségesek, még akkor is, ha a fogalmi elvonatkoztatás egészen meghatározott szintjén gondoljuk el ezeket a formulákat. Mindazonáltal talán nem csupán üres teológiai spekuláció, ha megpróbáljuk a Szentháromságba vetett hit visszatükröződéseiként és következményeiként felfogni ezt a három formulát, egymáshoz való kapcsolatukban és viszonyukban, vagy ha megpróbáljuk az emberi tapasztalás ama három megközelítési módja gyanánt értelmezni, ahogyan először az üdvrendi Szentháromság megértéséhez lehet eljutni, majd pedig innen kiindulva az immanens Szentháromságéhoz.

Az első formula Istenről mint az emberi transzcendencia felfoghatatlan céljáról beszél. Ha meggondoljuk, hogy ez minden elképzelhető valóság kezdet nélküli kezdetét *(principium inprincipiatum)* jelenti, amelynek egyáltalán nincs eredete, akkor az emberi transzcendenciának ez a felfoghatatlan és eredet nélküli célja valóban azonos az „Atyával", akiről a keresztény szentháromságtan beszél. Ha a második rövid formula voltaképpeni mondanivalója az az Isten, aki Jézus Krisztusban az emberek egymás iránti legmélyebb szeretetének közegévé teszi magát, akkor itt az emberré lett Istenről, a „Fiúról" van szó. Az ember abszolút jövője viszont, aki Isten és aki szabad történelmi cselekvésében közli önmagát, sajátosan épp Isten „Lelke", mivel szeretetként, szabadságként és olyan működésként jellemezhető, amely mindig valami meglepőt és újat hoz.

Természetesen még pontosabban és még behatóbban kellene megvizsgálnunk az említett rövid formulák hármasságát, összefüggésükben a Szentháromsággal mint háttérrel, erre azonban itt nincs már lehetőségünk. Mindenesetre megállapíthatjuk, hogy ha egyrészt egy rövid formulának úgy kell kifejeznie a keresztény hit valóságának végső lényegét, hogy az ember egzisztenciális tapasztalatából kiindulva lehetőleg járható utat nyisson e hit megértéséhez, és ha másrészt a keresztény hit végső lényege kétségkívül az, hogy Isten mint Szentháromság odafordult a világhoz az üdvösség rendjében, akkor nem lehet eleve elutasítani azt a gondolatot, hogy a Szentháromság dogmájának megfelelően a rövid formuláknak is három alaptípusa kell, hogy legyen. Ez nem zárja ki azt, hogy valamennyi alaptípus ismét igen nagy változatosságot mutathat, egyrészt tartalmának további részletezése és egyes elemeinek eltérő hangsúlyozása miatt, másrészt azért is, mert nagyon különbözőek lehetnek azok, akiknek ezeket az alapvető hitvallási formulákat szánják.

RÉSZLETES TARTALOMMUTATÓ

Előszó a magyar kiadáshoz /5/
Tartalom /7/
Rövidítések /9/
Előszó /11/

Bevezetés

1. Általános meggondolások
2. Előzetes tudományelméleti meggondolások
   A II. vatikáni zsinat előírása a teológiai bevezetésről /19/ A XIX. századi „teológiai enciklopédia" /20/ A mai teológia címzettje /21/ A pluralizmus a mai teológiában és filozófiában /23/ A hit igazolása az „első reflexiós szinten" /24/ A bevezetés tartalma /26/
3. Néhány ismeretelméleti alapproblémáról
   A dolog és a fogalom, az eredendő öntudatosság és a reflexió viszonya /30/ A szubjektum önmagának-való-jelenléte a megismerésben /33/ A priori alkat és lényegi nyitottság /35/ A transzcendentális tapasztalat /36/ Nem tematikus tudás Istenről /37/

Első fejezet: Az üzenet hallgatója

1. A filozófia és a teológia összefonódása
2. Az ember mint személy és szubjektum
   A ember személy volta mint a keresztény üzenet feltétele /42/ Személy voltunk nehezen tudatosítható és veszélyeztetett tapasztalata /42/ Személy voltunk sajátos tapasztalása /44/
3. Az ember mint transzcendens lény
   A megismerés transzcendens struktúrája /48/ Hogyan lehet kitérni a transzcendencia tapasztalata elől? /49/ A lét előzetes megsejtése /49/ Az előzetes megsejtés teszi személlyé az embert /51/
4. Az ember mint felelős és szabad lény
   A szabadság nem egyedi, partikuláris adottság /52/ A szabadság mint konkrétan közvetített szabadság /53/ A felelősség és szabadság mint a transzcendentális tapasztalat valósága /54/

5. A személyes létkérdés mint az üdvösség kérdése
Az „üdvösség" jelentésének teológiai és antropológiai megközelítése /56/ Az üdvösség a történelemben /57/
6. Az ember mint függő lény
Az emberi lét alapja: a titok /58/ Világi-történelmi függőség /59/

Második fejezet: Az ember az abszolút titok előtt

1. Elmélkedés az „isten" szóról
Ez a szó létezik /61/ Mit jelent az „isten" szó? /63/Van-e jövője ennek a szónak? /64/ Milyen lenne a valóság az „isten" szó nélkül? /64/ Az „isten" szó megmarad /66/ A kérdésként föladott eredeti szó /67/
2. Isten megismerése
Isten transzcendentális és a posteriori megismerése /68/ Isten megismerésének különböző fajtái és ezek belső egysége /72/ A transzcendentális istenismeret mint a titok átélése /75/ A transzcendencia végtelen, körülhatárolhatatlan, megnevezhetetlen horizontja /78/ A transzcendencia horizontja mint a „szent titok" /82/ A transzcendentális tapasztalat és a valóság /84/ Néhány megjegyzés az istenbizonyítékokról /85/
3. Isten mint személy
Az analógiás beszéd Istenről /88/ Isten személy voltáról /91/
4. Az ember viszonya transzcendens alapjához: a teremtményiség
A teremtményiség nem az általános oksági viszony egyedi esete /94/
A teremtményiség mint gyökeres különbözés és teljes függés Istentől /95/ Teljes függőség Istentől és igazi önállóság /96/ A transzcendentális tapasztalat mint a teremtményiség tapasztalatának eredeti színhelye /97/ A teremtményiség tapasztalata mint a világ deszakralizálása /98/
5. Találkozhatunk-e Istennel a világban?
A transzcendentális szemlélet és a történelmi vallás közti feszültség /99/ Az Istennel való közvetlen kapcsolat mint közvetített közvetlenség /101/ Az alternatíva: „áhítat a világ iránt" avagy Isten igazi önközlése /103/ Isten cselekvése másodlagos okok által /105/

Harmadik fejezet: Az ember mint egész valójában bűntől fenyegetett lény

1. A tárgy és ami nehézzé teszi
Miért van elrejtve a kérdés a mai ember elől? /110/ A bűn és a megbocsátás tapasztalatának kölcsönös függése egymástól /112/
2. Az ember szabadsága és felelőssége
A szabadság az emberi létezés egészére vonatkozik /113/ A szabadság mint képesség a véglegességre /114/ A transzcendentális szabadság és kategoriális tárgyiasulásai /115/

3. Az Isten elleni döntés lehetősége
Isten nem tételes elismerése vagy tagadása benne van minden szabad cselekedetben /117/ A szabadság horizontja mint a szabadság „tárgya" /118/ Az abszolút ellentmondás lehetősége /119/ Isten igenlésének vagy tagadásának szabadsága /119/ Miért marad rejtve a döntés /121/ Az igenlés és a tagadás egzisztenciálisan nem egyenrangú /121/ Az eszkatologikus kijelentések értelmezéséről /122/ A bűnnek mint maradandó egzisztenciálnak a lehetősége /123/ Isten maradandó szuverenitása /124/
4. Az „eredendő bűn"
Az emberi világ mint a szabadság megvalósításának tere /126/ Mások bűnének tárgyiasulásai /127/ Mások bűne is meghatározó; e meghatározottság eredendő és állandó volta /129/ Az „eredendő bűn" keresztény tana /130/ „Eredendő bűn" és személyes bűn /131/ Az „eredendő bűn" Isten önközlésének fényében /132/ A szentírási kijelentések hermeneutikájáról /134/ Az „eredendő bűn" következményei /134/

Negyedik fejezet: Az ember mint Isten szabad, megbocsátó önközlésének eseménye

1. Előzetes megjegyzések
Az „önközlés" fogalmáról /136/ A keresztény üzenet mint kiindulási pont /137/
2. Mit jelent „Isten önközlése"
A megigazulás kegyelme és a „visio beatifica" /137/ Isten önközlésének kettős létmódja /138/ Isten önközlése és a titok maradandó volta /139/ Maga az adományozó az adomány /140/ A formális okság modellje /141/ A közvetlen megismerés és szeretet mint Isten önközlésének eredménye /142/ Isten semmiképpen sem tartozik nekünk önközlésével /143/ A természetfelettiség nem jelent külsődlegességet /143/ Megjegyzések az egyház tanításáról /144/ A kereszténység mint az ember és Isten — Isten önközlése által megvalósuló — közvetlen kapcsolatának vallása /145/
3. Az önközlés felajánlása mint „természetfeletti egzisztenciál"
Az isteni önközlés tétele mint ontológiai tétel /147/ Az önközlés mint elfogadásának lehetőségi feltétele /148/ A természetfeletti módon felemelt emberi transzcendentalitás /149/ A kegyelem tapasztalása és e tapasztalás elrejtettsége /150/
4. A szentháromságtan értelmezéséről
A fogalmi készlet problémája /154/ A „pszichológiai szentháromságtan" problémája /155/ Az „üdvrendi", üdvtörténeti Szentháromság azonos az immanenssel /156/

Ötödik fejezet: Az üdvösség és a kinyilatkoztatás története

1. Előzetes meggondolások
2. A transzcendentalitás és a transzcendencia történelmi közvetítése
A történelem mint a transzcendencia eseménye /161/

3. Az üdvösség és a kinyilatkoztatás történelme egyenlő terjedelmű az egész világtörténelemmel
Üdvtörténet és világtörténelem /163/ Az egyetemes üdvtörténet egyidejűleg a kinyilatkoztatás története is /165/ A tétel megokolása a katolikus dogmatika megállapításaiból /167/ A tétel további, spekulatív-teológiai megokolása /169/ A természetfeletti módon felemelt transzcendentalitás kategoriális közvetítéséről /172/
4. Az általános-transzcendentális és a különös-kategoriális kinyilatkoztatástörténelem viszonyáról
A (természetfeletti) transzcendentális tapasztalat történelmi önértelmezésének szükségszerűsége /174/ A kategoriális és különös kinyilatkoztatás történelmének fogalmáról /175/ Az Ó- és Újszövetségen kívüli igazi kinyilatkoztatástörténelem lehetősége /177/ A megkülönböztetés kritériuma: Jézus Krisztus /178/
A kinyilatkoztatás hordozóinak feladata /179/ A sikeres különös kinyilatkoztatástörténelem egyetemességre irányul /182/
5. A valóságos kinyilatkoztatástörténelem szerkezetéről
Az „őskinyilatkoztatás" /183/ Tagolható-e a kinyilatkoztatás egész története? /185/
6. A kinyilatkoztatás fogalmának összefoglalása
A „természetes" kinyilatkoztatás és Isten voltaképpeni önkinyilatkoztatása /191/ A kinyilatkoztatás transzcendentális oldala /192/ A kinyilatkoztatás kategoriális, történelmi oldala /193/ Az egész kinyilatkoztatás felülmúlhatatlan csúcspontja /195/

Hatodik fejezet: Jézus Krisztus

1. A krisztológia a fejlődésre épülő világszemléletben
A témaválasztás indokolása és megvilágítása /198/ Minden teremtett dolog egysége /201/ Az „aktív öntranszcendencia" fogalma /203/ A természet- és a szellemtörténet célirányossága /207/ Az ember helye a kozmoszban /208/ Krisztus helye az evolúciós világképben /212/ Az abszolút Üdvözítő fogalmáról /213/ Néhány megjegyzés az unio hypostatica dogmájának jelentéséről /215/ Az emberi transzcendencia és az unio hypostatica viszonyáról /217/
2. Jézus Krisztushoz való viszonyunk fenomenológiájáról
Kiindulás a valóságban meglevő hitviszonyból /223/ A viszony Jézus Krisztushoz mint abszolút Üdvözítőhöz /224/ A Jézus Krisztushoz való viszony önmagából igazolódik /225/
3. Transzcendentális krisztológia
Néhány ellenvetés /226/ A transzcendentális krisztológia jelentősége korunkban /227/ A transzcendentális krisztológia előfeltételei /227/
A transzcendentális krisztológia kidolgozásáról /228/
4. Mit jelent az, hogy „Isten emberré lett"?
„Isten emberré levésének" kérdése /232/ Isten „Igéje" /234/ „Emberré" lett /235/ „Válhat"-e valamivé a változatlan? /238/ Az „Ige" lett emberré /242/ Az ember mint Isten rejtjele /244/ A dogmatikai formulák jelentősége és határaik /247/

5. A húsvét előtti Jézus életének és halálának története (teológiai szemszögből)
a) Előzetes megjegyzések /248/ Az előbbi transzcendentális kérdésfeltevés viszonya a történeti eseményhez /248/ Hogyan vállalhatunk felelősséget a Jézusba mint a Krisztusba vetett hitünkért /249/ A hitbeli megismerés körmozgása /250/ A keresztény hit történeti dimenziója /252/ Hogyan lehet egyedi történeti eseményeknek egyetemes jelentőségük /253/ A viszonylagos történeti bizonyosság és az abszolút elkötelezettség össze nem egyezése /254/
b) Hermeneutikai és fundamentális teológiai meggondolások a húsvét előtti Jézus történeti megismerésének problémájával kapcsolatban /255/ Két tétel /255/ A keresztény hit Jézus konkrét történetére van utalva /256/ A hit tárgyának és a hit alapjának viszonya /258/ A „történelmiség" és „történetiség" fogalompárjáról /260/ Az első tanúk hite és a mi hitünk /261/ Csak a hit elkötelezettségében lehetséges üdvrendi megismerés /262/ A hit tárgyát alkotó és a hitet megalapozó kijelentések megkülönböztetéséről /263/ Melyek az ortodox krisztológia feltétlenül szükséges történelmi feltételezései, amelyeket a fundamentális teológiának bizonyítania kell?/265/
c) Jézus életének tapasztalatilag konkrét alakja /266/ Eljárásunk sajátossága /266/ Tételszerű összefoglalás /267/
d) A húsvét előtti Jézus alapvető önfelfogásáról /269/ Jézus igazán emberi öntudata /269/ Mit jelent Isten „közeli uralmának várása"? /270/ Az Isten országának üzenete mint az üdvösség végérvényes meghirdetése /270/ Jézus üzenetének és személyének összekapcsolása /272/
e) A húsvét előtti Jézus viszonya vértanúságához /275/
f) A csodák Jézus életében és ezek fundamentális-teológiai helyi értéke /275/ Mi a jelentősége Jézus csodáinak a Jézusba vetett hitünk szempontjából? /275/ Az egyházi tanítóhivatal tanítása és a megértés mai horizontja /276/ A csoda általános fogalma /278/ A csoda és a természettörvények /279/ A csoda Isten és a világ szemszögéből nézve /281/ A csoda mint megszólítás /282/ Jézus különböző csodái és feltámadásának egyedülálló csodája /284/
6. Jézus halálának és feltámadásának teológiája
a) Előzetes megjegyzés /285/
b) A feltámadásról való beszéd megértésének feltételei /286/ Jézus halálának és feltámadásának egysége /286/ A „feltámadás jelentése" /287/
c) A feltámadás transzcendentális reménye mint a Jézus feltámadásáról szerzett tapasztalat horizontja /288/ Összefoglaló tétel /288/ A saját halálunkról való tudásunk /290/ Antropológiai meggondolások a halálról és az egzisztencia végérvényességéről /290/ Mit jelent a „továbbélés" és az „örökkévalóság"? /292/ „Természetes" vagy „kegyelmi" tapasztalat-e a halhatatlanság tapasztalata? /293/
d) Jézus feltámadásának megértéséről /295/ A Jézus feltámadásába vetett hit mint egyszeri tény /295/ A feltámadásról való apostoli tapasztalatnak és saját tapasztalatunknak az egysége /295/
e) A feltámadás tapasztalata az első tanítványoknál /297/
f) Jézus feltámadásának eredeti teológiája mint az egész krisztológia kiindulópontja /299/ Jézus abszolút üdvözítői igényének megerősítése és elfogadása /300/ Az Újszövetség „kései" krisztológiájának kiindulópontja /301/
g) Jézus halálának teológiája a feltámadása felől szemlélve /303/ Jézus halálának

az üdvösség okaként való értelmezése /303/ Jézus halála szótériológiai értelmezésének alapja /304/

7. A klasszikus krisztológia és szótériológia tartalma, maradandó érvénye és határai

a) A klasszikus krisztológia és szótériológia tartalma /306/ Előzetes megjegyzés /306/ Az egyházi tanítóhivatal krisztológiája /307/ A klasszikus szótériológia /309/
b) A klasszikus megtestesüléstan jogosultsága /310/
c) A klasszikus krisztológia és szótériológia határai /311/ A megértési horizont problémája /311/ A létigét („van") alkalmazó formulák kérdése /311/ A személyes egységen belüli egység mozzanatának meghatározatlansága /313/ A Krisztus-esemény szotériológiai jelentőségének nem kielégítő kifejezése /314/

8. Az ortodox krisztológia új kiindulópontjainak kérdése

a) Szorosabb egységre van szükség a fundamentális-teológiai és dogmatikai krisztológia között /315/ A létezés megvalósításának átélése elsődleges a rá irányuló reflexióhoz képest /315/ Felhívás a „kereső krisztológiára" /316/ Felhívás az abszolút felebaráti szeretetre /317/ Felhívás a halál készséges vállalására /318/ Felhívás a jövőbe vetett reményre /319/
b) Az „alulról fölfelé haladó krisztológia" feladata /319/ Az ember mint az Istennel való közvetlen kapcsolatra rendelt lény /320/ Az eszkatologikus üdvösség-eseménynek és az abszolút Üdvözítőnek az egysége /320/ E meggondolás összeegyeztetése a megtestesülés egyházi tanával /321/ Az aszcendencia-elmélet viszonya az örök istenfiúság kérdéséhez /323/
c) Dogmatikai részletproblémák /324/ A „tudat-krisztológia" ortodox, igazhitű lehetősége /324/ A preegzisztencia problémája /326/ Az Isten haláláról való beszéd /327/

9. A keresztény ember személyes viszonya Jézus Krisztushoz

Az „egzisztenciális" krisztológia szükségessége /327/ Az egyéni, konkrét kapcsolat Jézus Krisztussal /329/ Egy teo-lógiai meggondolás /330/ A konkrét felebaráti szeretet és az istenszeretet egysége /331/ A találkozás merészsége /332/

10. Jézus Krisztus a nem keresztény vallásokban

Egyetlen dogmatikai meggondolásra szorítkozunk /334/ Két előfeltételezés /335/ A kérdésfelvetés /337/ Krisztus jelenléte a Szentlélekben /338/ Az abszolút Üdvözítőre irányul valamennyi hit kereső „memóriája" /340/ A konkrét vallástörténet kérdése /343/

Hetedik fejezet: A kereszténység mint egyház

1. Bevezetés

A vallás szükségképpen intézményesen közvetített volta és ennek sajátossága a kereszténységben /344/ Nem az egyházról szóló tanítás a kereszténység központi igazsága /346/ Az igaz egyház nehéz kérdése /346/

2. Az egyház mint Jézus Krisztus alapítása

A kérdésfelvetés /348/ Jézus „egyházalapítói" működésének előfeltételei /349/ A tétel és problémái /350/ Kísérlet a válaszra: elvi meggondolások /351/ A fenti

elvek alkalmazása a Jézus és az egyház közötti folytonosság problémájára /353/ Jézus egyházalapító cselekedetei /355/

3. Az egyház az Újszövetségben

Az őskeresztény közösség önfelfogásáról /358/ Az egyház teológiája Lukácsnál és Máténál /359/ A „páli" egyháztcológiáról /360/ További egyháztcológiák az Újszövetségben /362/ Egység és sokféleség az újszövetségi egyházképben /363/

4. Elvi megállapítások a kereszténység egyházi jellegéről

A kereszténység szükségszerűen egyház /364/ Jézus Krisztus üzenete az iránta való engedelmesség igényével lép fel /366/ Az üdvösség közvetítéséhez hozzátartozik a történelmiség és a társadalmiság /367/

5. Közvetett módszer annak igazolására, hogy a katolikus egyház Krisztus egyháza

Még egyszer az egyház szükségességéről /369/ Jézus Krisztus egyháza egyetlen egyház kell hogy legyen /370/ Az egyes keresztény jogos bizalma saját egyházi közössége iránt /372/ Kritériumok és feltételezések /374/ Az eredettel való folytonos kapcsolat kritériuma mint az ekkléziológiai relativizmus elhárítása /375/ Második kritérium: a kereszténység alapvető lényegének megőrzése /377/ Az objektív tekintély kritériuma /378/ Hogyan lehet alkalmazni e kritériumokat a mi helyzetünkben? /379/ A katolikus egyház történelmi folytonossága /380/ Az alapvető lényeg megőrzésének kritériuma a reformátorok támadásainak tükrében /382/ Sola gratia: egyedül a kegyelem által /382/ Sola fide: egyedül a hit által /384/ Sola scriptura: egyedül a Szentírás /384/ A három „sola" és a katolicizmus. A végeredmény /389/ Az evangélikus kereszténység pozitív jelentősége a katolikus egyház számára /389/ A kereszténység alapvető egysége és a szakadás „értelmének" kérdése /391/

6. A Szentírás mint az egyház könyve

Néhány utalás korábbi megállapításainkra /394/ Az egyház könyve /395/ Az apostoli kor /395/ A kánon kialakulása /396/ A Szentírás sugalmazottsága /398/ A Szentírás tévedhetetlensége /399/ A Szentírás és a tanítóhivatal /401/ A Szentírás és a hagyomány /401/

7. Az egyházi tanítóhivatalról

Az „egyházi tanítóhivatal" egyedülálló voltának problémája /402/ A tanítóhivatal krisztológiai alapja /403/ Az egyház megmarad az igazságban /404/ A tanítótekintély a katolikus egyházfelfogás szerint /405/ A „hitigazságok hierarchiája" és ennek szubjektív elsajátítása /407/ A tridenti zsinat utáni dogmafejlődés kérdése /408/ A római püspök primátusa és tanítótekintélye /409/ Az „új" Mária-dogmák /411/

8. A keresztény ember az egyház életében

A keresztény ember egyházi lény /414/ Az egyház törvényéről és rendjéről /416/ A jog viszonylagosságának fokozatai /417/ Az egyház mint az istenszeretet és a felebaráti szeretet színhelye /423/ A keresztény létértelmezés egyedülálló volta a pluralista társadalomban /425/

Nyolcadik fejezet: Megjegyzések a keresztény életről

1. A keresztény élet általános jellemzői
A keresztény ember szabadsága /427/ A keresztény ember realizmusa /428/ A keresztény ember reménye /430/ A keresztények és az emberi egzisztencia pluralizmusa /431/ A keresztény ember felelőssége /432/
2. A szentségi élet
Az egyház mint alapszentség és a hét szentség /437/ A szentségeket Jézus Krisztus alapította /438/ „Opus operatum" – „opus operantis" /439/ A beavatási szentségek /440/ Az életállapotok szentségei /443/ A bűnbánat szentsége és a betegek kenete /447/ Az eucharisztia /451/ A szentségek közös vonásai /453/ Hivatalos-egyházi és egzisztenciális üdvösséges cselekvés /455/ Reductio in mysterium /456/

Kilencedik fejezet: Az eszkatológia

1. Az eszkatológia megértésének feltételei
Az eszkatológiai kijelentések hermeneutikájáról /458/ Az egységes antropológia előfeltételezése /461/ A végső dolgok el vannak rejtve előlünk /461/
2. Az egyetlen eszkatológia mint egyéni eszkatológia
Az ember szabad tettének végérvényessége /462/ Halál és örökkévalóság /463/ A „tisztítóhely" tanáról /469/ A beteljesülésről szóló kijelentések szükségszerű pluralizmusáról /470/ Az örök kárhozat lehetősége /471/
3. Az egyetlen eszkatológia mint kollektív eszkatológia
A kollektív állítások antropológiai szükségszerűsége /472/ Az emberi történelem beteljesülése Isten önközlésének beteljesülésében /473/ Világon belüli utópia és keresztény eszkatológia /474/

Epilógus

A hit rövid foglalatai

Miért kellenek a keresztény hit rövid foglalatai? /476/ A hit lehetséges foglalatainak pluralizmusa /477/ A hit rövid foglalatai iránti követelmények /480/ Rövid teológiai formula /482/ Magyarázó megjegyzések /482/ Rövid antropológiai formula /484/ Magyarázó megjegyzések /484/ Rövid futurológiai formula /486/ Magyarázó megjegyzések /486/ A Szentháromságba vetett hit visszatükröződései /487/

Részletes tartalommutató

ISBN 963 360 215 7

A kiadásért felel: Dr. Ákos Géza igazgató
Szent István Társulat
1053 Budapest Kossuth Lajos u. 1.
83/1388 Franklin Nyomda, Budapest
Felelős vezető: Mátyás Miklós igazgató