

Békés Gellért

ISTENKERESÉS

ISTENKERESÉS

Békés Gellért

ISTENKERESÉS

ÚJ UTAK A MAI TEOLÓGIÁBAN

RÓMA 1978

Második kiadás

Egyházi jóváhagyással

© Békés Gellért 1974

Tipografia Dario Detti - Via G. Savonarola, 1 - 00195 Roma

BEVEZETŐ

Isten keresése, a vallástörténet tanúsága szerint, olyan eredeti és általános törekvése az embernek, akárcsak az, hogy a világot és önmagát megismerje, vagy a természet erőit tulajdon szolgálatába állítsa. Egy német valláskutató egész antológiára valót gyűjtött össze az emberiség nem bibliai eredetű imádságaiból: ezek, a primitiv pigmeus ösztönszerű Istenhez fordulásától az Upanisádák elragadtatott istenszerelméig, valamennyien az ember természetes vallási érzéséről tanúskodnak (1). A bibliai irodalomban a zsoltáros hangján szólal meg legtisztábban, az Istent kereső ember olthatatlan szomjúságával, ez a *vox humana*:

« Mint szarvasgím a források vizére,
Úgy sóvárog utánad, én Istenem, a lelkem,
Szomjazik lelkem az Isten után,
Az élő Isten, az erős után.
Mikor lehet már elejébe mennem
És arca előtt megjelennem!
Könny a kenyerem éj-nap untalan,
Amikor egyre mondják: Istened merre van? »

(42. *zsoltár, Sík Sándor fordítása*)

De ami meglepő ebben a földi vágyakat meghaladó sóvárgásban, az éppen annak a ténynek a mindenféle keresést megelőző sejtésszerű megérzése, hogy Isten már jelen van: ott van annál, aki őt keresi. « Mielőtt segítségül hívnátok, íme itt vagyok: *ecce adsum*! » —

---

(1) Thomas Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, Wewel, Kailling vor München 1950.

alkalmazza Regulájában a prófétai szót Szent Benedek (2). És Szent Bernát híres szavaira: « Senki sem tudna keresni téged, ha előbb már meg nem talált volna » (3), szinte visszhangként válaszol a Pascal lelkében megszólaló hang: « *Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu me m'avais trouvé* — Vígasztalódjál meg, nem keresnél engem, ha már meg nem találtál volna ».

Paradox állítás ez, de lényegében nem mond mást, mint azt az önmagában is paradoxnak tűnő tényt, hogy a lelkiélet különböző fokain, amikor keressük, valójában már megtapasztaltuk Istent. Ez áll az első lépésre is: az ember minden keresését megelőzően valamiképpen már tud Istenről, s arról, hogy ez az Isten az ő Istene. Isten léte nem bizonyításra váró tétel, hanem való tény, és mint való tény jelen van tudatunk gyökerében és ott rejlik minden valódi ismeretünk mélyén. A maga elvont modorában végeredményben Szent Tamás is ezt állítja: « ...minden megismerő bármely ismeretében bennfoglaltan megismeri Istent » (4). Azok a bölcseleti gondolatmenetek, amikkel Isten létét bizonyítják, voltaképpen nem arról akarnak meggyőzni, hogy létezik egy abszolút lény, akiről eddig fogalmunk sem volt. Valójában az értelmi tudatosítás és tudatosulás útjait mutatják: feladatuk az, hogy végig vezessenek azon a szellemi folyamaton, ami Istennek szinte ösztönszerű, intuitív megsejtésétől, bensőnkből akarva-akaratlanul száműzött tudatától létezése szükségszerű tényének felismeréséhez vezet.

Homo est capax Dei — mondták a régiek. Éppen ez a megelőző istentudat tesz képessé és hajlamossá arra, hogy teljes belső meggyőződéssel felismerjük őt. Érzékenyek vagyunk Istenre. Jelen van tudatunk mélyén és szűntelen arra ösztönöz, hogy keressük őt. Ezért nem is juthatunk el az önmagával azonosult ember belső nyugalmára, amíg meg nem találtuk. Szent Ágoston szava örökérvényű: « Magadnak teremtettél minket és nyugtalan a mi szívünk, amig tebenned meg nem nyugszik. » (5)

---

(2) *Szent Benedek Regulája,* Prologus. Pannonhalma 1948.
(3) *De diligendo Deo* 7,22.
(4) *De Veritate* 22,2 ad 1.
(5) *Szent Agoston vallomásai* I, 1. Parthenon, Budapest 1944.

Ennek ellenére a mai ember mégsem érzi Isten keresését olyan magától értetődő törekvésének, mint a régebbi korok fia. Ma a gondolkodó ember, — a hivő is, nemcsak a kétkedő vagy a hitetlen, — általában egyetért Teilhard de Chardin megállapításával: « ...korunkban valami nincs rendben az ember és az Isten között, legalábbis ha úgy gondoljuk el Istent, ahogy ma az emberek elé állítják,... s ez körülöttünk mindenütt általában azt a nyomasztó érzést kelti, hogy ellenállhatatlanul terjed az ateizmus. » (6) A természettudomány és technika korának fia már nehezen tudja elfogadni azt a századok folyamán hagyományossá vált, emberszabású istenképet, amely egy idejétmúlt világszemlélettel belső kölcsönhatásban alakult ki. Az utóbbi másfél század valláskritikája vállalkozott arra, hogy a modern bölcselet, lélektan és társadalomtudomány segítségével elemeire bontsa ezt az istenképet és megállapítsa róla, hogy merőben emberi elképzelés: valami vágyálom, aminek a valóságban nincs megfelelője.

Van-e hát értelme annak, hogy tovább is keressük őt? Nem megbocsáthatlan öncsalás-e, hogy — mint a két csavargó, Vladimir és Estragon, Becket *Godotra várva* című darabjában — tovább várakozzunk egy nem létező vagy megismerhetetlen Idegen bizonytalan érkezésére? Hiszen valamikor neve volt, mondják, ma csak fogalom. Valamikor beszéltünk hozzá, most már nem is vitatkozunk róla. Valamikor Atyánknak szólítottuk, ma, a tudományos gondolkodás terjedésével, « mint valami kozmikus kandúr szétfoszló vigyora » (Julian Huxley), lassan eltűnik az emberiség szellemi látóhatáráról.

Tény az, hogy a mai ember megismerte a lét teljes valóságát és rájött arra, hogy a világ önmagában, az isteni *hypothèse inutile* (Laplace) nélkül is megmagyarázható. Semmi értelme annak, hogy ezt a világot úgy képzeljük el, mint valami láthatatlan, tér és idő mértékeit meghaladó, végtelen és örök lény működési terét. Itt a dolgok természetéből eredő szabályos folyamatokról van szó, amiket a mai ember pontosan felismert

(6) *L'Avenir de l'Homme*, Oeuvres V, Seuil, Paris 1959.

és irányítani tud. Immár rendező lett, s nemcsak szereplő többé a világ színpadán. Nem valaki másnak a darabját játssza, hanem maga írja meg történeti játékát és maga is játssza végig önmagának. Mi szerepe lehet itt még az Istennek? Mi értelme van, hogy beszéljünk vele vagy róla? A legjobb esetben is csak partnerként fogadhatnánk még el, velünk, a világgal él, cselekszik és halad. De akkor talán nem is az a világ fölötti végtelenül tökéletes lény ő, akinek hívei mondják, hanem a bennünk és általunk kibontakozó világfolyamat, maga a szüntelenül fejlődő, kiapadhatatlan lét.

A különös az, hogy mindennek ellenére mégis várakozunk rá és gyötrődünk hiánya miatt. Magyar nyelven József Attilánál senki sem fejezte ki jobban a mai embernek ezt a gyötrődését.

« Ijessz meg engem, Istenem,
Szükségem van a haragodra.
Bukj föl az árból hirtelen,
Ne rántson el a semmi sodra ...

Meghalni lélekzetemet
Fojtom vissza, ha nem versz bottal
És úgy nézek farkasszemet,
Emberarcú, a hiányoddal! »

(*Bukj föl az árból*)

Nem érzékeny lelkek neurózisáról van itt szó. Ma nagyon is jól tudjuk mekkora erkölcsi felelősség súlya nyomja az ember vállát. Egyedül képtelen elviselni ezt a terhet. Az atomenergia birtokában, vagy az élet és átöröklés biokémiai titkainak ismeretével szinte már a teremtő Isten teremtménye iránti felelősségét hordozzuk. Ember és világ, technika és szellem, egyén és társadalom, tekintély és szabadság dialektikus feszültségében hol a helyes egyensúly, a lét belső igazságából eredő rend? Hol a dolgok hiteles mértéke, valódi értelme és célja? Ma, úgy tűnik, nemcsak az emberi szív, az emberi ész és tisztesség, a világért érzett felelősségtudat kiált az Isten után.

Nem meglepő, hogy ebben az ellentmondásokkal terhes mai világban keresztény gondolkodók is gyötrőd-

nek Isten hiánya miatt. Kutatják, mi az oka annak, hogy Isten eltűnik a mai ember tudatából, és mi módon lehetne ezt az embert újra Isten tudatára ébreszteni. Vagy, helyesebben, hogyan lehetne rávezetni arra, hogy úgy, mint József Attila, « tetten érje » őt önön szívében.

« Most már tudom őt mindenképpen,
Minden dolgában tetten értem,
S tudom is, miért szeret engem —
Tetten értem az én szívemben. »

(*Isten*)

Ez a könyv is ilyesfajta gyötrődésből és kutatásból ered. Javarészt azokat a fejezetenként már megjelent írásaimat gyűjtöttem itt össze megfelelő átdolgozásban, amiket eredetileg is a mai teológia istenkeresésének témájáról szóló sorozatnak szántam. De nemcsak teológiai értekezések gyűjteménye ez a kötet. Inkább szellemi utikalauznak nevezném: baráti segítségnek a mai ember istenkeresésének útján. Magam is ezt az utat járom. Együtt talán könnyebb.

*

Az Istenkeresés második kiadása — három évvel az első után — arról tanúskodik, hogy a magyar olvasót ma jobban érdekli ez a téma, mint valaha. Számos, címemre írt levél szintén erről beszél. A Vigiliában és a Theologiai Szemlében megjelent értékelés is erre mutat. Úgy érzem, hogy az utóbbinak egy nyílt kérdésére röviden válaszolnom kell. Ez a könyv, legalábbis a probléma fölvetésében, az első három fejezetben, főleg protestáns teológusok munkájára támaszkodik, mert a szekularizmus kérdésével eredetileg a német és az angolszász protestáns teológiai irodalom foglalkozott. De ne feledjük, hogy mai neves katolikus teológusok munkája nyomán a *Gaudium et Spes* zsinati konstitució, szétágazó egyházi, kulturális és társadalmi vonatkozásaiban pontosan ezt a kérdést tárgyalja. (Egy jellegzetes részletét idézem a 131. oldalon). Különben az ilyen gyökeres és döntő kérdésben, ha van is különbség protestáns és katolikus értelmezés közt, lényegében csak keresztény, sőt csak emberi útkeresés létezik.

ISTEN MEGHALT — ÉL AZ EMBER

Újkori humanizmus és istentagadás

« Lehet-e szent az ember Isten nélkül és élhet-e autentikus emberi életet az isteni kegyelem nélkül? » — ez Albert Camus megfogalmazásában az újkori humanizmus döntő kérdése. Camus, aki a háború utáni évtizedek szellemi életének egyik legtisztább, ideológiailag el nem kötelezett alakja volt, nem hitt Istenben, de azt sem akarta, hogy a szó közönséges értelmében ateistának vagy hitetlennek tekintsék. Fellázadt Isten ellen, de nem azért, hogy ezzel felelőtlen életre, erkölcsi szabadosságra szerezzen magának jogcímet. Az ő « fellázadt embere » egyfajta « Isten nélküli szent », aki « innen és túl van azon, amit szakrálisnak nevezünk », de ugyanakkor eleven erkölcsi érzékkel — az ember s nem Isten nevében — felelősséget vállal mégis az emberért. S ha fellázad Isten ellen, azt azért teszi, mert csak így tud tiltakozni mindaz ellen, amit külső beavatkozásnak tekint az élet emberi rendjébe. Amit követel, az « emberi, vagyis észszerűen megfogalmazott válasz », minden kérdésre, amit egyéni vagy társas életünk felvet. Emberi válasz, ami életformáló cselekvésre indít. Camus úgy véli, hogy a « szakrális világban minden szó hálaadás »: a vallásos embernek úgy kell elfogadnia, köszönettel és belenyugvással, a világot, amint van. Ez ellen a passzívnak, emberhez méltatlannak ítélt magatartás ellen lázad fel a racionális kritika jogán. Ez a kritika megtiltja, hogy a világot úgy fogadjuk el, amint van, meg kell változtatni, át kell alakitani, emberibb világgá kell formálni. De ehhez ne kívülről vagy felülről várjuk az erőt. A feladat emberi: magának az embernek kell azt tulajdon erőivel végrehajtania (1).

---

(1) *L'Homme Révolté*. Gallimard, Paris 1951, 34. old.

Nyilvánvaló, hogy nem valami istentagadó propagandáról vagy valláselleni izgatásról van itt szó. Camus és vele nem egy hasonló gondolkodású és jóhiszemű mai gondolkodó meg van győződve arról, hogy az istenhit és a vallás megfosztja az embert gondolkodásának szabadságától és tetterejének akadálytalan érvényesülésétől, s ezzel gátolja emberibb világának felépítésében. Ez az ateizmus — amint egy érdekes elemzésében Alfons Auer is kimutatja (2) — egyfajta szabadságmozgalom, mert a vallás lényegére vonatkozó minden félreértése és tévedése mellett is arra törekszik, hogy az embert felszabadítsa, sajátos értékeit kifejlessze, társadalmi és kulturális javát szolgálja, szóval az embert emberibbé, a világot pedig emberibb világgá alakítsa. Ezért humánus ez az ateizmus, de — még ha vélt okok alapján is — ezért ateista ez a humanizmus.

Az ateista humanizmus nem mai keletű: sajátos mai formájában is több mint száz éves múltja van. Nem szándékom, hogy itt felvázoljam, hogyan alakult ki és milyen bölcseleti rendszerekben, milyen pozitivista, materialista vagy egzisztencialista irányzatban jutott kifejezésre. Amit H. de Lubac a háború alatt írt s azóta több kiadást megért munkájában erről elmondott, az még ma sem vesztette el értékét (3). Az egyedüli, amit a történeti előzményekből itt kiemelek, az az ateista humanizmus eredetétől elválaszthatatlan legsajátosabb vonása: Istent tagadni kell, hogy éljen az ember. Ennek az elvnek alapvető jelentősége van, ha meg akarjuk érteni Isten keresésének útjait a mai teológiában.

Senki sem hirdette meg ezt az elvet akkora drámai erővel és prófétai hévvel, mint az újkor legmarkánsabb istentagadója, Friedrich Nietzsche. « Isten meghalt » — állítja, de nem természetes halállal: nem önmagától tűnt el a mai ember tudatából, hanem valami végzetes elhatározással maga az ember ölte meg őt, hogy végre megszabaduljon attól a rossz lelkiismerettől, amit a tetteit megítélő, végtelenül szentnek és tökéletesnek el-

---

(2) *Der moderne Atheismus und die kirchliche Seelsorge.* Anima 16 (1961) 105-113. old.

(3) *Le Drame de l'Humanisme athée.* Spes, Paris 1950[4].

képzelt Isten gondolata kelt benne (4). « Siralmas történet ez, — írja a *Der Wille zur Macht* lapjain —, az ember kitalál egy elvet, aminek nevében megvetheti az embert. Kitalál egy más-világot, hogy rágalmazhassa és bemocskolhassa ezt a jelen világot. Valójában nem ragad meg mást, mint a semmit, és ebből a semmiből alkot egy 'Istent' egy 'Igazságot', ami megítéli és elítéli ezt az emberi létezést... » (5) Nietzsche hivatásának érzi, hogy megszabadítsa az embert ettől az ártalmas Istenképzetétől. A felvilágosult embernek még a legnagyobb kockázat árán, a magárahagyottság érzésének rettenetes kísértését is vállalva, ki kell ölnie tudatából ezt a képzetet minden más túlvilági és vallási elképzeléssel együtt, hogy végre önmagára találjon és ebben a világban megélhesse önálló emberi létét. « Isten meghalt: mi azt akarjuk, hogy az emberfölötti ember, az *Übermensch* éljen! ».

De nem Nietzsche volt az első, aki ezt az elvet — Isten tagadását az ember javára és érdekében — nyíltan meghirdette. Hegel « balra tartó » tanítványai közt Ludwig Feuerbach már a múlt század közepén kidolgozta az ateista humanizmus elméleti megalapozását. A *Das Wesen des Christentums* kevésbé prófétai, de jól átgondolt fejezeteinek Hegellel szemben az az alapvető tétele, hogy nem az abszolút szellemből ered a világ és az ember, hanem éppen ellenkezőleg, az emberi képzelet teremti meg az abszolútumot. Más szóval ez annyit jelent, hogy Isten merőben emberi elképzelés, nem pedig valóságosan létező lény. Feuerbach az isteneszme eredetét úgy magyarázza, hogy az ember azt, amivé lenni szeretne, vagyis a maga boldognak és tökéletesnek elképzelt lényét, mint valami eszményképet egy magasabbrendű világba vetíti ki és egy emberfölötti lényben személyesíti meg. Ez a képzeletbeli lény, az Isten, maradéktalanul kifejezi mindazt, amit igaznak, jónak, szépnek vagy nemesnek tart az ember. Éppen ezért úgy érzi, hogy Istenhez tartozik, őt kell tisztelnie

---

(4) *Die fröhliche Wissenschaft.* Kröner, Stuttgart 1956. 140-141. old.

(5) *Der Wille zur Macht.* Kröner, Stuttgart 1959.

és végülis hozzá kell eljutnia, hogy boldog és tökéletes lehessen. Feuerbach szerint ez a vallás illuziója (6).

Mindennek Feuerbach szemében az a káros következménye, hogy az Isten-eszme megalkotásával az ember önmagát fosztja meg attól, ami benne a legértékesebb, és ezzel mintegy « elidegeníti » magát önmagától. Ahhoz, hogy teljes mivoltában ember lehessen, pontosan ezt a benső ént kell újra megtalálnia és birtokába vennie. S erre más módja nincs, mint az, hogy az isteneszme eredetének az imént említett kritikus elemzésével szétfoszlassa képzeletében Isten ködös képét. « Isten volt az első gondolatom, — mondja Feuerbach —, az ész a második, a harmadik és utolsó az ember » (7). Az isteneszme racionális kritikája visszavezeti az emberhez, hogy magában az emberben, a konkrét emberi lényegben találja meg istenét. *Homo homini Deus* (8). Istent tagadja, hogy magát az embert, az ember társas kiegészülését és humanus teljessé válását tekinthesse abszolút értéknek.

A fiatal Marx elfogadja a vallásnak ezt az antropológiai redukcióját, az isteni tulajdonságoknak az emberre való visszavezetését, de bírálja Feuerbach felfogását arról, amit emberi lényegnek nevez: « Feuerbach — írja kritikai *Téziseiben* — a vallás lényegét feloldja az *emberi* lényegben. De az emberi lényeg nem valami az egyes emberben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége » (9). Más szóval, olyan állandó valami, amit általános értelemben emberi természetnek nevezünk, s ami egyedenként valósul meg, Marx szerint nincsen. Az ember történeti léte folyamán állandóan változik és fejlődik. Természetét, « lényegét » ő maga is csak fejlődése folyamatában, az általa formált világ, a szün-

---

(6) *Das Wesen des Christentums.* S. W. VI. Stuttgart 1903. 17. old.

(7) *Philosophische Fragmente.* S.W. II. Stuttgart 1904. 388. old.

(8) *Das Wesen des Christentums.* uo. 41. old.

(9) *Tézisek Feuerbachról,* Marx-Engels művei III. Budapest 1960. Ez és a következők: 8-9. old.

telenül alakított és alakuló társadalom dinamizmusában fedezi fel. S mivel a kettő, tulajdon fejlődése és a társadalom fejlesztése állandó kölcsönhatásban van, amikor a világot alakítja, ugyanakkor a világ is alakítja őt. Sőt — s ez Marx szemében a döntő — fejlődésének egy-egy szakaszában az ember valójában nem más, mint a társadalmi élet különböző összetevőinek, a gazdasági termelésnek és az ettől függő társadalmi berendezkedésnek a terméke. Ha tehát a társadalom teremti meg az embert, a vallás pedig nem más, mint az ember alkotása, akkor Marx előtt nyilvánvaló, hogy a vallást is a társadalmi fejlődésből kell megmagyarázni.

De hogyan? Marx abból a kérdésből indul ki, hogy voltaképpen miért idegeníti el a vallás az embert önmagától. Miért van az, hogy az ember megkettőzi, vagyis jelen és túlvilágra osztja a valóságot, és boldogságát a túlvilágban álmodja meg? Az okot Marx abban látja, hogy ez a világ, ez a társadalmi rend, amelyben az ember él, « meghasonlott önmagával és ellentmond önmagának ». Ezt a meghasonlást és ellentmondást kell megértenünk, ha tisztában akarunk lenni a vallás mivoltával. Marx a meghasonlást és az ellentmondást azzal magyarázza, hogy a fennálló gazdasági és társadalmi rendben az uralkodó osztály magának sajátította ki a politikai hatalmat (állam) és a nép munkájából származó hasznot (tőke). A politikai jogaitól és munkája gyümölcsétől megfosztott, « kizsákmányolt » nép ezért kielégületlennek és boldogtalannak érzi magát. Pontosan ez a társadalmi meghasonlottság és ellentmondás állapota. S mivel ebben az állapotban a jelen világ nem elégíti ki a népet, boldogságát egy más világban keresi. Boldogtalanságában a vallásba menekül és annak lelki kábulatában keresi vígaszát. De ezzel akarva-akaratlan megkettőzi a való világot és a túlvilág után vágyakozva elidegenül önmagától.

Közismertek Marx szavai a hégeli jogfilozófia kritikájához írt bevezetésében: « A vallás nyomorúsága a valóságos nyomorúság kifejezése, s egyszersmind tiltakozás a valóságos nyomorúság ellen. A vallás a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ lelke,

a szellemtelen közállapotok szelleme. A vallás a nép ópiuma. » (10)

Ennek a társadalmi és lelki « nyomorúságnak », amiről Marx beszél, csak egy orvossága van: meg kell szüntetni a nyomorúság okát, vagyis meg kell dönteni az önmagával meghasonlott, önmagának ellentmondó társadalmi rendet. A proletár forradalom feladata, hogy kivegye a politikai és gazdasági hatalmat a kiváltságosak kezéből és annak adja, akit természettől megillet: a népnek. Marx meggyőződése, hogy a javak közös birtoklásával és a hatalom társadalmi gyakorlásával a nép újra önmagára talál, a társadalmi ellentétek feloldódnak és ember életének értelmét és boldogságát ebben a való világban s nem valami képzeletbeli másvilágban fogja keresni. Ezzel a vallási elidegenedésnek, sőt magának a vallásnak alapja is megdől. De mivel a vallás nemcsak következménye a társadalmi igazságtalanságnak, hanem egyik hathatós eszköze is az igazságtalan társadalmi rend fenntartásának, az ember felszabadításához nem elég a társadalmi forradalom: a vallás ellen is harcba kell szállni. Tagadni kell Istent és a túlvilágot, hogy az ember vallási elidegenedéséből vissza tudjon térni természetes társadalmi közösségébe és megtalálja a társadalmi élet ellentéteinek megoldását. A közösség feladataival azonosulva így képes lesz arra, hogy megélje teljes humánumát.

Feuerbach és Marx nyomán, de egészen újszerű formában jelentkezik az ateista humanizmus Ernst Blochnál, aki századunk egyik legeredetibb marxista gondolkodója. *Das Prinzip Hoffnung* című munkájában Bloch a feuerbachi és marxi gondolatokat a keresztény eszkatológia elemeivel, Isten országa bibliai reménységének motivumaival szövi át, s ezzel teljesen újraértelmezi az ateista humanizmus valláskritikáját. Amit újraértelmez, az elsősorban a vallás antropológiai redukciójának feuerbachi elmélete. Feuerbach elvont lényegében és nem történeti fejlődése folyamatában tekinti az embert, akire az isteni tulajdonságokat visszavezeti. Bloch szemében viszont az ember szüntelenül alakulóban lé-

(10) *A hégeli jogfilozófia kritikájához.* Marx-Engels művei I. Budapest 1957. 378. old.

vő történeti valóság, akit egész mivoltában befejezetlensége, fejlődésre való képessége és hivatottsága, jövőre irányuló nyíltsága és reménysége, egyszóval lényegbeli történetisége határoz meg. Ha a bibliai vallás, mint a többi általában, csak túlvilági értelemben beszélne Istenről és nem volna más, mint menekülés a jelen világ nyomorából a túlvilág boldogságába, nehéz volna helytállnia a felvilágosult valláskritikával szemben. De történeti hatóerejét Bloch éppen abban látja, hogy Istent nem térben, mint valami világfölötti lényt, hanem időben mint a történeti jövő és remény eszkatológiai beteljesülését állítja az ember elé. Ezt a különbséget a marxista valláskritikának is tudomásul kell vennie: a vallás bibliai formáját helyesen csakis az ember történetiségével szoros összefüggésben lehet értelmezni (11).

Mit jelent Bloch gondolkodásában az ember történetisége? Marx szerint az ember a társadalmi viszonyok alakulásának függvénye, vagyis környező világával kölcsönhatásban állandóan alakul és alakítja az őt alakító társadalmat. De éppen mivel természete szerint nem meghatározott, nem befejezett, fejlődésre hivatott, jövőre nyíló lény, voltaképpen még nem mutatkozott meg teljes mivoltában. Jelenlegi léte nem azonos valódi lényegével: ez a lényeg, esszenciális humánuma csak történeti fejlődése folyamán valósulhat meg és válhat tulajdom egzisztenciájává. A bökkenő csak az, hogy valójában maga sem tudja, hogy mi a valódi lényege. Ez a lényeg — amit Bloch a lutheri *Deus absconditus* mintájára *homo absconditus*nak nevez — rejtett és ismeretlen: nem lesz nyilvánvalóvá, csak megvalósulásában.

Ez a megosztottság és kettőség a jelen egzisztencia és az eljövendő esszencia közt az ember történetiségének a legsajátosabb vonása. Az ember elidegenedése önmagától nem a túlvilágba való menekülésével kezdődik, — ez az elidegenedés történeti mivoltának befejezetlenségébe, a teljes humánummal való azonosulás hiányába van ontológiai kitörölhetetlenséggel beleírva.

---

(11) *Das Prinzip Hoffnung*, III. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1959. A következőkben Blochnak az 1915-1924. old. kifejtett gondolatait foglalom össze.

Ezért történeti feladata nem lehet más, mint szüntelen törekvés arra, hogy végre megtalálja a jövő méhében elrejtett, eddig még fel nem fedezett emberségét, s azzal azonosulva, valóra váltsa emberi világában azt, ami valódi lényege: a teljes humánumot.

E történeti feladatára nyilván kettős érzéssel: a bukás félelmével és a siker reményével tekint az ember. Ami feloldja félelmét, az történetiségéből, ontológiai befejezetlenségéből eredő reménysége. Ez a kiapadhatatlan emberi remény az, ami Bloch szerint megteremti a vallást és az Istent. Igazat ad Feuerbachnak: nem az ember az Isten teremtménye, hanem Isten az emberé, — az ember képe és hasonlósága. De ha « az embernek ember az Istene », ez az isten nem az embertársban megtalált emberi lényeg (Feuerbach), nem is az ellentmondásaitól megszabadult, tökéletes emberi társadalom (Marx), hanem az az eszmény, amiben az ember a még valóra nem vált, de reménykedve keresett emberségét, a teljes humánumot kifejezi. A bibliai vallásban Bloch szerint az a téves, hogy ezt az istent transzcendens földöntúli lénynek tekinti, pedig valójában nem más, mint minden történés és fejlődés végső értelme és célja: maga az Ember, mint « istenített eszménye a valóságban még emberré nem lett emberi lényegnek ».

Ez az ateista humanizmus legerőteljesebb mai megfogalmazása. Bloch a vallás korszerű antropológiai redukcióját két lépésben végzi el: először az Isten transzcendens eszméjét szűkíti le az eszkatológikus Isten-fogalomra, mint a történeti fejlődés végső beteljesülésére, azután ezt a történeti Istent helyettesíti be az eszményi humánum utópiájával. Végeredményben, mégha múlt századbeli elődeinél korszerűbb formában, ő is tagadja Istent, hogy felmagasztalja az embert.

Felvilágosodás és szekularizáció

Itt szinte önkéntelenül felvetődik a kérdés: Honnan ered az ateista humanizmusnak az a megrögzött felfogása, hogy az ember csak Isten tagadása árán válhat teljes értékű emberré? Ez a meggyőződés szorosan összefügg az újkori tudományos gondolkodás kialakulá-

sával és azzal a kulturális mozgalommal, amit felvilágosodásnak nevezünk.

Azt hiszem senki sem nyúlt a probléma gyökeréhez olyan biztos kézzel, mint Heidegger, amikor a nietzschei « Isten halál » eszmetörténeti eredetét kutatta (12). Heidegger szerint Isten halála az újkori ateizmus prófétájánál, kereken kimondva, a plátói metafizika sorsát jelenti, amely több mint másfél ezer éven keresztül meghatározta a keresztény gondolkodást. Ebben a metafizikai szemléletben két világ áll szemben egymással: egyfelől az érzékfölötti valóságok, az eszmék szellemi világa, ami Platón szerint az igazi valóság, másfelől ennek szinte lényegét fosztó megtestesülése és tovatűnő árnyéka, az anyagi világ, amit érzéki tapasztalatunkból ismerünk. Ezzel a múlandó érzéki világgal szemben Isten a teljes igazság, minden maradandó érték eszmei világát jelenti, azt a szellemi világot, ami akárcsak valami magasabb rendű fényforrás, ennek a földi életnek kívülről és felülről eszményi értelmet, célt és tartalmat ad. Ha tehát Nietzsche azt állítja, hogy Isten meghalt, ez Heidegger szerint nemcsak azt jelenti, hogy nincs többé jelen az emberi tudatban, vagyis hogy a vallás gyökerét vesztette az emberben, hanem azt is, hogy az ember egész szemléletmódja és gondolatvilága gyökerében megváltozott. Súlyos kijelentés ez, mert nem jelent kevesebbet, mint azt, hogy a mindeddig érvényes eszmék és elvek, amik egész gondolkodásunkat, életszemléletünket és erkölcsi értékrendszerünket meghatározták, érvényüket vesztették. A metafizikai gondolkodásnak nincs életalakító ereje többé, történeti kora lejárt.

Ennek a rendkívüli jelentőségű szellemi eseménynek még szélesebbkörű eszmetörténeti összefüggését véli felfedezni Karl Jaspers az úgynevezett *Achsenzeit* kultúrális hatásának kimerülésében (13). Jaspers a K.e. 800-200 közti időszakot nevezi « tengelyidőnek », amely a következő két évezred szellemi és kulturális életének kialakulására döntő hatással volt. « Az ekkor lezajlott szellemi történésekben jött létre a kínai filozófia (Kon-

(12) *Holzwege.* Frankfurt/M. 1950. 199. old.
(13) *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.* Zürich 1949.

fucius, Lao-ce), a buddhizmus és az Upanisádák Indiában, ekkor tanított Zarathustra Iránban, ebben az időben léptek fel a nagy próféták Palesztinában, a görög történetírás, irodalom és filozófia legnagyobb alakjai. Ennek a tengelyidőnek az alkotásaiból élt 2000 éven át az egész kultúrált világ, elsősorban Európa. Azóta nem keletkeztek új vallások és nem jöttek létre gyökeresen új tanok. A forrásnál minden újnak vélt gondolat megtalálható. S úgy látszik, hogy ennek az impozáns korszaknak a végéhez értünk. » (14)

Ez a véleménye W. Hellpach heidelbergi kultúrpszichológusnak is: « Roppant kultúrtény előtt állunk: nem sokkal ezelőtt, mégpedig már körülbelül 200 esztendeje, háromezer év vallásossága járt le az emberiségben; az egyik népcsoport a másik után fordul olyan életértelem és cselekvési követelmények felé, melyek kizárólag evilági meghatározottságuak, nem tapasztalaton túliak és értelemfölöttiek, hanem tapasztalatiak és részben irracionálisak, részben korracionálisak. » (15).

Végeredményben az ember vallási jellegű gondolkodásának gyökeres megváltozásáról van itt szó, s ez minden bizonnyal az újkorban kialakult tudományos gondolkodásmód következménye. Tény az, hogy Galilei után, amikor a természettudományok erős fejlődésnek indulnak, sem a két térben gondolkodó plátói metafizika, sem az arisztotelészi ontológia fogalmi rendszere nem elégíti ki többé a tudományos igényeket. Az új tudományos gondolkodás nem elvont fogalmak rendszerében, hanem tényleges tapasztalati mivoltában, úgy akarja megismerni a valóságot, amint van. Ember és világ, történeti múlt és jelen társadalom — csupa konkrét valóság. A metafizikai gondolkodás azonban nem sokat törődött a konkrétumokkal. Ami igazában érdekelte, az nem az ember, a történelem és a társadalom megismerése, hanem a lét és létezők ontológiai mivoltának megértése volt. Nem csoda, hogy az emberi tapasztalatra és a kritikai elemzésre épülő új tudo-

---

(14) Hanák Tibor, *Ideológiák és korunk*. London 1969. 61. o.
(15) *Kulturpsychologie*. Stuttgart, 1953. 230-231. old. Hanák idézi.

mány szakított a metafizikával, főleg annak lélektelenné vált késő-középkori nominalista rendszerével.

A valóság megismerésének új kritériumát, ami ettől az időtől kezdve egyre jobban érvényesült a tudományos gondolkodásban, Gianbattista Vico olasz kultúrfilozófus fogalmazta meg a 18. század elején. *Verum quia factum*: ami igaz, azért igaz, mert tény. Vico elsősorban történeti tényekre gondolt, amik hiteles dokumentumokkal igazolhatók, de ugyanúgy, vagy még inkább áll ez elv a világ és az ember tudományos megismerésére. Az új tudományos gondolkodás eszerint az egyre szélesebb körű emberi megfigyelés és tapasztalat tényeiből indul ki, ezeket a tényeket racionális kritika rostáján átszűrve rendszerezi és logikai következtetéssel igyekszik belső törvényszerűségüket megállapítani.

Ez az új tudományos gondolkodás valóban korszak alkotó eredményeket ért el. A naprendszer felfedezésével megnyitotta az utat a világegyetem megismerése felé. Kikutatta az anyag és az élet belső törvényszerűségeit. Feltárta a technikai és kultúrális haladáshoz szükséges energiákat. Végül magát az embert is jobban megismerte szövevényes pszichofizikai mivoltában, történeti fejlődésében és társadalmi életformájában. De nemcsak ismereteket gyűjtött, hanem az alkalmazott tudomány új technikai eszközeivel fokozatosan hatalmába kerítette a természet erőit.

Nyilvánvaló, hogy ezeknek a tudományos és technikai eredményeknek a kultúrtörténeti hatása sem maradt el, sőt igazában ez a hatás a korszakalkotó. Tudománya és technikai ereje birtokában az újkori ember nem érezte többé kiszolgáltatottságát a természet vak erőinek, de valami felsőbb, titokzatos gondviselést sem várta már sorsának irányítását. Rájött arra, hogy magának kell kezébe vennie tulajdon sorsának intézését. Örökkévaló célok és örökérvényű normák alkalmazása helyett magának kell felismernie földi feladatait és azok megoldásának útját. Természetfölötti segítség nélkül önerejéből kell felépítenie saját emberibb világát. Gondolkodásának és cselekvésének ez az önállósága és az ebből származó evilági felelősségtudat az, ami az újkori embert leginkább jellemzi. S éppen ezen

önállósága és felelősségtudata miatt érzi magát felnőttnek, felvilágosultnak és felszabadultnak.

Ez a kultúrtörténeti hatás « felvilágosodás » néven került köztudatba. Eredetileg nyilván a középkori « sötétségre » célzott ez az elnevezés, a s felvilágosult ember szemében a felelősség ezért az egyházat és a teológiát terhelte. Arról persze, hogy a népvándorlás barbár népeit az egyház nevelte műveltségre, erkölcsre és humánumra, már megfeledkeztek a barbárok unokái. De bármiként is legyen, annyi bizonyos, hogy a középkor felnövekedett népei kulturális és társadalmi életük egyre önállóbb és szabadabb kialakítására törekedtek. Ugy érezték, hogy a középkor bölcseletében, erkölcsi és jogi rendszerében megmerevedett egyház akadályozza ezt a jogos törekvésüket, s ezért fel akartak szabadulni erkölcsi és szellemi gyámkodása alól. Figyelemre méltó, hogy maga Kant is ebben látja a felvilágosodás legjellemzőbb vonását. Szerinte a felvilágosodott ember « kinőtt önhibájából eredő kiskorúságából » és felszabadulva az egyház és a teológia gyámsága alól, végre megtanulta, hogy « mások vezetése nélkül maga használja tulajdon eszét ».

De használta is! Értelmi emancipációja nemcsak természettudományos kérdésekben jutott érvényre, bölcseleti és teológiai téren erkölcsi és jogi kérdésekben, a kultúrális, társadalmi, politikai és gazdasági élet minden vonalán érvényesülni akart. Racionális elveinek következetes alkalmazásával megkezdte a kiváltságoktól mentes, egyenlő törvényekre, jogokra és kötelességekre épülő emberibb társadalmi rend megszervezését. Új közigazgatással, iskolákkal, kórházakkal és egyéb társadalmi intézményekkel elősegítette a nép kultúrális és anyagi fejlődését. Szóval arra törekedett, hogy megteremtse az egyházi gyámság alól felszabadult, felvilágosult és nagykorúvá lett ember autonóm világát.

Pontosan ez a folyamat az, amit nemcsak társadalompolitikai és nemzetgazdasági vonatkozásban, hanem kulturális értelemben is szekularizációnak neveznek. A páratlan tudományos eredmények és a felvilágosodás kulturális és társadalmi hatása arról győzték meg az újkori embert, hogy az élet különböző területein maga-

sabbrendű elvekre, sőt Istenre való tekintet nélkül is boldogul, s e tapasztalat mértékében egyre bátrabban veszi a maga kezébe saját sorsának intézését, földi életének emberibbé formálását. A középkori ember vallási szemlélete, egyházi jellegű kultúrája így válik a felvilágosodás hatására merőben evilági életfelfogássá. Igy lesz Isten világából az autonóm ember szekularizált világa.

Azt hiszem, hogy ebből a meggondolásból elég világosan kitűnik, honnan ered az ateista humanizmusnak az a meggyőződése, hogy az ember csak Isten tagadása árán válhat teljes értékű emberré. Ez a meggyőződés a felvilágosult és szekularizált ember gondolkodásában gyökerezik.

A szekularizált ember istentagadása

A modern tudományos és technikai civilizációban felnőtt ember ma akár nyugaton, akár keleten ebben a szekularizált világban él. Aligha lehet kétségbe vonni, hogy a technikai civilizáció terjedésével együtt ennek a világnak a szelleme is eléri majd a fejlődésben lévő népeket. Tény az, hogy a fejlődés iránya ma az egyre szekularizáltabb világ és egy Isten nélkül élő, szekularizált embertípus kialakulása felé mutat. « Egy teljesen vallástalan kor felé haladunk » — írta Hitler börtönében az 1945 tavaszán kivégzett Dietrich Bonhöffer protestáns lelkész (16). Hivő és gondolkodó ember ma nem teheti meg, hogy ne törődjék ezzel a ténnyel, hacsak nem akar valami szellemi gettóba zárkózni, mert remeteségre való magányt ma már aligha talál a világban. De aki hisz a teremtő Isten ma is fennálló egyetemes uralmában, aki hisz a krisztusi megváltás örökérvényű üdvözitő erejében és a kereszténység evilági küldetését sem tagadja, az se gettóba nem zárkózik, se remeteségbe nem vonul, — hacsak az eszmélődés idejére nem. Keresztény ember ma is nyíltan és józanul szembenéz a valósággal. Nem tagadja, nem is tagadhatja, hogy a szekularizációnak, minden vallással

(16) *Widerstand und Ergebung.* Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Kaiser, München 1966. 178. old.

szemben ellenséges vagy közömbös magatartása mellett, értékes kultúrális és társadalmi hatásai is vannak. Erre is áll az Apostol szava: « Vizsgáljatok meg mindent, ami jó, azt tartsátok meg » (1 Tessz. 5,21).

Ez indít arra, hogy mi is nyíltan és józanul szembenézzünk a szekularizált emberrel. Hogyan gondolkodik? Mik a vallási gondolkodástól eltérően szemléletének sajátos vonásai? Hogyan tekinti a világot és az embert? Mit tart az élet céljáról, az ember feladatairól, a társadalom fejlődéséről, a történelmi lét értelméről? Ha pontosabban megismerjük gondolkodását, akkor istentagadását vagy vallási közömbösségét is minden bizonnyal jobban megértjük és biztosabban kereshetjük azt az utat, amely a jelenből nem vissza a múltba, hanem a jövőbe visz, ahol az emberibbé vált ember újra találkozhat Istenével.

Heinz Zahrnt *Gott kann nicht sterben* című munkájában, ahol szintén ezekkel a problémákkal foglalkozik, világosan kifejtette a szekularizált gondolkodás főbb vonásait (17). Ezeket kell itt, bizonyos magyar gondolkodásnak megfelelő módosításokkal, megbeszélnünk, hogy elindulhassunk a mai istenkeresés útján.

1. *Középpontban az ember.* Az újkori gondolkodás egyik paradoxnak tűnő jellegzetessége az, hogy amikor Kopernikus felfedezése nyomán földünk elveszti központi helyét a fizikai világképben, ugyanakkor e földnek a fia, az ember kerül a tudományos gondolkodás középpontjába. A geocentrikus szemlélet két szinten, a jelen világ és a túlvilág kettős szintjén látta az univerzumot és ennek megfelelően azt vallotta, hogy a jelen világ minden szellemi és erkölcsi értékének végső kritériuma nem más, mint maga az értékek forrása és teremtője, a túlvilági Isten. Az új tudományos gondolkodás szakított ezzel a két térben való gondolkodással és figyelmét egészen a jelenvaló világra fordította, s ennek megfelelően az igazság és az érték kritériumává is a tapasztalati valóságot, illetőleg az el-

(17) *Gott kann nicht sterben.* Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft. Piper, München 1970. 29-42. old.

lenőrző és bíráló ész rostáján átszűrt kritikai megismerést tette. De mivel mind a valóság megtapasztalója, mind pedig a kritikai ész birtokosa maga az ember, ezért a való világban ő lett minden igazság és érték próbaköve. A világnak ő hozzá való viszonyából derül ki, hogy mi a valóság: ő annak végső kritériuma.

Az újkori gondolkodásnak ezt az antropocentrikus jellegét még erősebben kiemeli az a bölcseleti elv, amely a valóság megismerésének minden alapját és végső biztosítékát a gondolkodó ember személyi létének közvetlen megtapasztalásában látja. *Cogito ergo sum* — Descartes-nak ez az alapvető evidenciája avatja az embert minden valóságos ismeret végső kritériumává, mert végülis önmaga megtapasztalásához méri minden más megismerését, s e tapasztalatának biztonságával szegezi neki minden más tapasztalatának a kétségbevonás, a kritikai elemzés és a bizonyítás logikai fegyvereit.

Ebből az antropocentrikus szemléletből következik, hogy az újkori ember, nem mint a bibliai, mint a semmiből létre hívott teremtmény áll többé Isten előtt. Nem az Isten itéli meg őt, hanem ő állítja az Istent a kritikai ész itélőszéke elé: Ki vagy te voltaképpen? Hogyan bizonyítod létedet? Mi közöd az én emberi világomhoz? Isten, ha létezel, igazold magad! Imádás helyett a felelősségre vonás — ez az újkori ember negativ vallása.

2. *Evilági életszemlélet.* Azzal, hogy az ember kerül az újkori gondolkodás középpontjába, szorosan összefügg evilági szekularizált életszemlélete. Ez a szemlélet szintén az új tudományos gondolkodásból ered. Nem a dolgok végső értelme és oka érdekli ezt a tudományt, hanem a fizikai és pszichikai jelenségek közvetlen megismerése és észszerű megokolása. Miből áll az anyagi világ? Mi az élet és a fejlődés titka? Pszichofizikai mivoltában mi maga az ember? Mi az oka a testi-lelki bajoknak, a betegségnek, szenvedésnek, halálnak? Honnan az elemi csapások és természeti katasztrófák? Mi idézi elő a társadalmi egyenetlenséget, a faji gyűlölködést, a nemzetközi viszályokat, a háborút? S mindez nemcsak elméletben érdekli a mai tudományt, hanem azért is, mert az okok megismerésével képesnek érzi

magát arra is, hogy az emberiség jólétét és biztonságát előmozdítsa.

Ezt a gondolkodást nyilván nem elégíti ki, hogy valami sorsszerű végzetet vagy gondviselésszerű titokzatos elrendelést lásson az emberi élet eseményeiben. Joggal hivatkoznak arra, hogy ha a teológusok véleménye szerint Isten azért engedi meg a rosszat, hogy valami nagyobb erkölcsi jó, például a bűn kiengesztelése vagy az áldozatos szeretet megnyilvánulása származzék belőle, ez mit sem változtat a rosszat elviselő ember szenvedésén. Ismerős Albert Camus istentagadásának egyik legfőbb indítéka: amíg ártatlan gyermekeknek szenvedniök kell, addig nem hisz Isten létében. Felnőtt ember a rosszal szemben sztoikus nyugalommal megadhatja magát sorsának, vagy imádságában bizalommal ráhagyatkozhat az isteni gondviselésre. A tudományos gondolkodás azonban arra indítja, hogy ha felismerte a baj közvetlen okát, mindent kövessen el, hogy kiküszöbölje azt, vagy legalábbis csökkentse ártalmas hatását. Tehát passzív magatartásából kilépve, ne imádkozzék, hanem cselekedjen. Az imádság és a cselekvés nyilván nem zárják ki egymást, de a tapasztalat többnyire mégiscsak azt mutatja, hogy az ember nem látja többé az imádság értelmét, ha maga is meg tudja oldani problémáit.

S ez főként az ember jövőjére vonatkozik. A holnap gondját a ma embere nem bízza evangéliumi bölcsességgel a gondviselő mennyei Atyára s még kevésbé várja, hogy megtörténjenek vele az események, éppen ellenkezőleg, mindent elkövet azért, hogy az történjék vele, amit ő maga akar. Tudományosan is ismerve a dolgok különböző vonatkozású okozati összefüggéseit, előre tervez és tervszerűen cselekszik, akár egyéni érdekeiről, akár a társadalom javáról legyen szó. Az imádságot és az egyházi buzdítást legfeljebb csak pszichológiai eszköznek, bizonyosfajta manipulációnak tekinti annak érdekében, hogy szándékairól meggyőzze és tettre bírja a tömeget.

Mindebből úgy tünik, hogy amilyen mértékben növekszik a mai ember tudományos ismereteiből eredő önbizalma, olyan mértékben csökken mindennapi életében Isten és az örökkévalóság jelentősége. S ha ilyen

körülmények közt még meg is őrzi hitét az Istenben, félő, hogy ez a hit egyre elvontabbá, vértelenebbé válik, s nem sok köze lesz való életéhez. Igaz ugyan hogy semmiféle tudományos haladás nem küszöböli ki a halál kérdését, mint személyi s nem mint merőben biológiai problémáét, és Pascal sokat emlegetett « hátha mégis » logikája arra inti az embert, hogy ne kockáztassa meg a végső katasztrófát. De kérdés: nevezhető-e még élő hitnek az ilyesfajta önérdekből származó okoskodás? Tény az, hogy a mennyország és pokol emlegetése gyermekmesének hangzik a szekularizált fülekben és a szekularizált szíveket nem vonzza többé az örök boldogság reménye. Az « örök jutalom » kérdésében a felvilágosult vélemény különben is az, hogy erkölcsi szempontból nemesebb és értékesebb magáért a tett jóságáért tenni a jót, mint valami mennyei honorárium reményében. Hogy ez a « jutalom » nem magának az erkölcsi jónak belső mivoltából következik-e és hogy nem éppen abban áll, hogy az ember minden jótettével természetszerűen növekszik az abszolút jó felé és magának az Istennek jóságában részesedik, az meg sem fordul a felvilágosult fejekben. A szekularizált ember cselekvésének evilági a kritériuma, s célja és tartalma is evilági.

3. *Tekintély vagy szabadság.* A felvilágosult ember szekularizált gondolkodására jellemző az is, hogy mit tart a tekintélyről. A régi világban a tekintély elve lényegében vitathatatlan volt. A társadalmi életben a « tisztes hagyományoknak », vallási vonatkozásban a bibliai kinyilatkoztatásnak érvénye és kötelező ereje felől senki sem kételkedett, sőt a gyakorlati életben a kettő szinte teljesen összefonódott. A felvilágosodás embere viszont valamely állítást vagy parancsot nem érzett többé érvényesnek vagy kötelezőnek csakis azért, mert a közfelfogás szerint emberi hagyomány vagy isteni megnyilatkozás tekintélye védte. Pontosan úgy akart kinőni «önhibájából eredő kiskorúságából», hogy kétségbe vont minden rendű és rangú tekintélyt és tekintélyi megnyilatkozást, akár a vallás vagy erkölcs, akár a hagyományos társadalmi rend nevében jelentkezett.

E gyökeresen kritikai magatartásból természetszerűen kialakult a hagyományos igazságok és értékek történetiségének, vagyis viszonylagos és koronként változó jellegének felfogása. Eszerint az idők változásával maga a vallás, az erkölcs és a társadalmi rend is megváltozik. Állításaik érvényessége attól függ, hogy a kulturális és társadalmi fejlődés folyamatában mennyire tudják megőrizni meggyőző erejüket, nem pedig attól, hogy miféle külső tekintély képviseli őket. Felvilágosult ember az, aki minden kényszertől mentesen, észszerű kritikai meggyőződés alapján, nem pedig külső kényszer hatására fogadja el azt, amit igaznak, jónak, erkölcsileg érvényesnek és kötelezőnek tart.

A tekintély elvének ez az új értelmezése jelentős válságot idézett elő a hagyományos keresztény gondolkodásban. Hinni ugyanis a keresztény tanítás szerint azt jelenti, hogy a feltétlen isteni tekintély alapján elfogadom Isten kinyilatkoztatását, vagyis hogy engedelmeskedem életem Urának. Amit a Biblia tanusít és az egyház tanít, annak igazát végülis az isteni tekintély biztosítja. A felvilágosodás kritikája azonban az isteni tekintély előtt sem torpant meg. De történeti kritikájának minden túlzása mellett is megvolt az a jótékony hatása, hogy segített elválasztani a konkolyt a buzától. Hatására a teológiai gondolkodás arra kényszerült, hogy maga is kritikus szemmel vizsgálja meg a hagyományos tanítást, jobban tudatosítsa annak történeti jellegét és pontosabban megkülönböztesse örökérvényű isteni tartalmát közvetítésének viszonylagos értékű és szüntelen értelmezésre szoruló emberi módjaitól. Mai ember joggal elvárhatja a teológustól, amire Karl Jaspers int: aki Istenről beszél, az ne hivataloskodva tegye, hanem a többi emberrel mintegy közös alapra helyezkedve; ne tekintélyre hivatkozzék, inkább építsen az emberi meggyőzés erejére.

E jótékony hatás ellenére lényegében mégiscsak igaz marad, hogy ha Isten valóban Isten, akkor teremtménye hivő engedelmességgel és nem fölényeskedő kritikával álljon elébe. A hit kritériuma végülis nem az emberi ész, hanem az észszerűen felfogott, de feltétlen isteni tekintély. A problémát azonban nem is annyira az isteni tekintély, hanem annak emberi, egyházi képviselete

okozza. A szekularizált gondolkodás kereken visszautasítja az isteni tekintély bármifajta emberi képviseletét.

4. *A vallás ideológiai kritikája.* Ami az antropocentrikus evilági életszemlélet és a tekintély válsága mellett, elméleti síkon is, alapjában megingatta a vallási meggyőződést a szekularizált gondolkodásban, az kétségkívül a vallás ideológiai kritikája. Fentebb már szó volt Feuerbach és Marx valláskritikájáról, amit Ernst Bloch a mai gondolkodásnak megfelelően újra fogalmazott. Itt csak azzal szeretném kiegészíteni a már mondottakat, amit Bloch, Marx eredeti gondolatához hűségesebben, *Atheismus im Christentum* című munkájában a vallásról ír. Felfogása szerint, azzal hogy a marxizmus kielemezte a vallás gazdasági és társadalmi gyökereit, egyszer s mindenkorra elvette a mai ember kedvét attól, hogy — Bloch jellegzetes szójátékával « *im Trüben, im Drüben zu fischen* » — a túlvilág zavarosában halásszék. Evilági materialista gondolkodásával önmagából magyarázza a világot. Istent és a túlvilágot nemcsak természettudományos, hanem ideológiai meggondolásból is *ad acta* tette, mint olyasvalamit, ami az emberiség napjainkig tartó történelem előtti korszakához tartozik. A vallás ugyanis szentesíti az úr-szolga viszonyt, vagyis a társadalmi heteronomiát, a valódi történelem ellenben éppen az ember társadalmi felszabadulásával és teljes autonomiájának megvalósulásával kezdődik. A vallás végeredményben az ember társadalmi heteronómiájából eredő metafizikai heteronomiája, s ez a társadalmi autonomia helyreállításával talaját vesztette (18).

A valláskritikai problémáira később még visszatérünk. Itt még csak arról kell beszélnünk, hogy a múlt eszményeinek ledöntése után miben látja a szekularizált ember egyéni, társadalmi és történeti létének értelmét és célját.

5. *A jövőt építő új humanizmus.* A szekularizált ember úgy érzi, hogy nem tud többé « fölfelé » nézni, csak « előre », mivel Isten képe, « mint valami kozmikus kandúr vigyora » (Julian Huxley), s vele a túlvilág ködszerű « illuziója » végleg szétfoszlott tekintete előtt. A

(18) Vö. *Atheismus im Christentum.* Frankfurt 1968. 17-25. old.

tudományos eredmények és a technikai fejlődés valami sokkal reálisabbat: a korlátlan haladás, az emberibb életforma, a humanusabb jövő reményét csillogtatta meg előtte. Az újabb energiaforrások, főként az etomerő felfedezésével az a meggyőződés alakult ki benne, hogy a fokozott iparosítással és a városi életforma bevezetésével (urbanizáció) humanizálni, teljesen emberivé tudja alakítani a földet. S ebben a törekvésében még a természet beszennyeződésének egyre fenyegetőbb veszélye sem fékezi. Amit Marx ideológiai vonatkozásban mondott, — « A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték*; a feladat az, hogy *megváltoztassuk* » (19) — azt a szekularizált technokrata a modern technika segítségével akarja végrehajtani: a természet világából tulajdon tervei szerint fel akarja építeni az ember világát.

A természet technikai humanizálása ebben a gondolkodásban együtt jár a társadalom teljes humanizálásával, ami az igazságosság, emberiesség és a nemzetközi béke rendjének megvalósulása. A szekularizált társadalomban egyenlők lesznek a jogok és kötelességek s mindenki egyenlőképpen részesül az élet anyagi és szellemi javaiban. Nem lesz többé faji ellentét, nemzetközi viszály, ideológiai megkülönböztetés. Embertársával azonosulva minden ember a felvilágosodott és felszabadult társadalom teljes értékű tagja lesz. Ez a jövő a szekularizált ember nagyszerű eszméje és eszménye, létének értelme és célja: az egyetemes humanizmus autonom emberi világa.

Utópia vagy magasztos emberi ideál? Az embernek szüksége van mindkettőre. De ami itt döntő, az az istentagadás kérdése. Miért kell tagadni az Istent ahhoz, hogy humánusabb világot építsünk? A válasz az újkori szekularizált gondolkodás kialakulásának folyamán érlelődött meg: aki hisz Istenben, az tőle függő, heteronóm lény, s ezért nem képes arra, hogy maradéktalanul elkötelezze magát a világ autonóm emberi átformálása mellett. Az embernek meg kell szabadulnia Istentől, hogy felépíthesse tulajdon emberi világát. Ez a szekularizált gondolkodás istentagadásának gyökere.

---

(19) *Tézisek Feuerbachról.* ÖM III, 10. old.

ISTENHIT A SZEKULARIZÁLT VILÁGBAN

A keresztény ember paradox helyzete

Keresztény ember, érthetően, paradox helyzetben érzi magát a szekularizált világban. Mit gondoljon a merőben evilági életszemléletről? Mit válaszoljon a vallási heteronómia vádjára? S egyáltalában hogyan találja meg helyét a szekularizált társadalomban? Együttműködhet-e egy vallási hatásoktól elszigetelt, merőben öncélú kultúra és autonóm társadalmi rend felépítésében? Súlyos kérdések. Mielőtt szembenéznénk velük, szűrjük le az előbbiekből, mik a szekularizáció kultúrtörténeti és vallásbölcseleti következményei.

Kultúrtörténeti szempontból úgy tűnik, hogy valóban a végére értünk annak az időszaknak, amit általában a nyugati keresztény kultúra korának neveznek. Ezt az európai népvándorlások folyamán fokozatosan kialakult kultúrát voltaképpen három alkotóelemének: a kereszténységben kibontakozó bibliai vallásnak, a keleti elemekkel vegyült görög-római műveltségnek és az új népek sajátos életérzésének szerves egybeszövődése hozta létre. De szellemi gyökere, erkölcsi tudatának forrása, társadalmi és politikai rendjének alapja végülis az istenhit volt. Az újkori felvilágosodás és szekularizáció folyamán ez a gyökér kiszáradt, a forrás kiapadt, az alap megrendült. Az istenhitre épült keresztény kultúrát a merőben emberi jellegű tudományos és technikai civilizáció váltotta fel.

Vallásbölcseleti vonalon hasonló a helyzet. A *theismus*, mint a túlvilági istenség hite, aki a jelen világot alkotta és kormányozza, úgy tünik, szintén elvesztette szellemi hatóerejét. Pedig a múltban ez a szemlélet nemcsak a bibliai istenhitet, hanem — különböző, sokszor elferdült változataiban — az emberiség egész vallási tudatát meghatározta. Jellemző erre a « theista » szemléletre, nem keresztény környezetben is, hogyan fo-

gadta Athén szkeptikus értelmisége Pál apostol beszédét az Areopaguson. Amig a mindent teremtő és éltető Istenről beszélt, aki « nincs messze egyikünktől sem, mert benne élünk, mozgunk és vagyunk », teljes megértéssel hallgatta mindenki. Tiltakozni csak akkor kezdtek, amikor a feltámadásra fordította a szót. (Ap. Csel. 17,22-31) De mi történnék — veti fel a kérdést Zahrnt (1) — ha ezt a beszédét ma mondaná el az apostol valamelyik tudományos akadémián, mondjuk New Yorkban, Moszkvában, Párizsban vagy Tokióban? Hallgatói aligha várnának tiltakozásukkal a feltámadás kérdéséig. Már Isten neve is elég volna ahhoz, hogy tiltakozó szavukat hallassák. Nem, — mint bevezetőmben említettem, — a mai ember nem látja többé ezt a világot egy örök szellemi lény alkotásának és működési terének. Itt minden a dolgok anyagi természetéből eredő folyamat, amit pontosan ki lehet számítani és céltudatosan fel lehet használni. Az ember immár rendező és nemcsak szereplő a világ színpadán. Nem valaki másnak a darabját játssza, hanem maga írja történeti játékát és maga játssza is végig azt — önmagának. A teizmust az ateista humanizmus váltotta fel.

E helyzet láttán nem meglepő, hogy miért foglalkoztat nem egy keresztény gondolkodót olyan behatóan a kérdés: van-e út, ami ebből a szekularizált világból Istenhez vezet?

A közelmúlt egy jellegzetes keresztény alakja, Dietrich Bonhöffer evangélikus lelkész, a megélt probléma élő erejével vetette föl ezt a kérdést. Egy Hitler ellen szervezett összeesküvés miatt 1943-ban börtönbe kerül és 1945 tavaszán kivégzik. Ideje nem volt arra, hogy gondolatait, néhány teológiai értekezéstől eltekintve, elméletileg is kifejtse. Üzenete, élő tanúságként, főként börtönben írt feljegyzéseiben és verseiben jutott el hozzánk (2). Irásaiban az a meghökkentő, hogy korunk gondolkodásának és törekvéseinek elemzéséből, mint

---

(1) *Gott kann nicht sterben.* Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft. Piper, München 1970. 35. old.

(2) *Widerstand und Ergebung.* Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Kaiser, München 1966.

hivő keresztény, ő is arra a következtetésre jut, hogy a vallás kora lejárt. Ennek okát szerinte is a szekularizált gondolkodásban kell keresni: a vallás hagyományos « két térben való gondolkodására » a mai ember már nem képes. Istent, mint valami mennyei hatalmasságot, aki valahonnan felülről, a túlvilágból kormányozza a jelen világot, már nem tudjuk elképzelni. Heidegger — mint láttuk (3) — ezt úgy fejezi ki, hogy a plátói értelemben vett metafizikai gondolkodás kora lejárt. Ezért írja Bonhöffer, hogy « egy teljesen vallástalan kor felé haladunk, az emberek úgy, ahogy ma vannak, nem tudnak többé vallásosak lenni » (4).

De ennél a negatív megállapításnál nem áll meg. Mint hivő keresztény, bátran szembenéz a kérdéssel, hogyan lehet ma mégis, a vallás emberi vigasza nélkül is, keresztény módon Isten színe előtt élni. « A tisztesség azt követeli, írja, hogy elismerjük: úgy kell a világban élnünk, — *etsi Deus non daretur* —, mintha Isten nem létezne. De ezt éppen Isten színe előtt kell elismernünk! ... Felnőtté válásunk oda vezet, hogy felismerjük igazi helyzetünket Isten színe előtt. Isten a tudomásunkra hozza, hogy úgy kell élnünk, mint aki Isten nélkül is tud élni. Isten, aki velünk van, ugyanaz az Isten, aki elhagy minket (Márk 15,34). Annak az Istennek a színe előtt állunk, aki az Isten-hipotézis nélkül hagy élni minket a világban » (5).

Meglepő válasz: igazi paradoxon. Hivő ember válasza, de olyan hivőé aki maga is átélte a szekularizált gondolkodás vallási válságát. De lehet-e ezt egyáltalán válasznak nevezni? Valóban lehetséges volna Isten hipotézise nélkül Istennel élni a világban? Hogyan élhetnénk vele, hogyha ő valamilyen emberileg felfogható módon nem élne velünk és nem volnánk képesek emberi fogalmat alkotni róla? Vajon Bonhöffer válasza nem vezet teljes törésre a hit és a gondolkodás között?

---

(3) Lásd 14. old.
(4) i.m. 178. old.
(5) i.m. 241. old.

Szekularizáció vagy szekularizmus?

Ebből a paradox helyzetből napjaink nem egy keresztény gondolkodója keresi a kiutat. Az egyik legeredetibb próbálkozás Friedrich Gogartené, aki történeti és teológiai meggondolások alapján arra a meglepő eredményre jut, hogy a szekularizáció minden látszat ellenére voltaképpen a kereszténységből ered: a krisztusi hittel maga az Isten szekularizálta a világot (6). Ez a megállapítás csak akkor érthető, ha — Gogartent követve — a keresztény gondolkodást élesen szembeállítjuk az ókori embernek primitív őseitől örökölt mitikus világszemléletével.

Ez a mitikus világszemlélet titokzatos és félelmet keltő « isteni erők » működését látta mindenütt a természetben. Ebből ered az ókori embernek az a meggyőződése, hogy a világ folyása és tulajdon sorsa ezektől a megszemélyesített és istenekként tisztelt természeti őserőktől függ. Tudatlanságában és tehetetlenségében úgy érezte, hogy ki van szolgáltatva az istenek végzetszerű hatalmának, és a vallási kultusz az egyetlen módja annak, hogy maga iránt könyörületessé tegye őket. A görög filozófia megkísérelte ugyan, hogy a racionális gondolkodás józanságával felszabadítsa az embert a mitikus világnézet varázsa alól, de a sztoikus bölcsességnél a plátói intellektualizmus minden erőfeszítése ellenére sem jutott tovább. Az ember, bármit is tegyen, nem változtathat a sorsán. A legbölcsebb, amit tehet az, hogy megértve a természet kérlelhetetlen rendjét, észszerűen és szabadon beleilleszkedik a világfolyamatba és elfogadja végzetét.

Gogarten a krisztusi megváltás történelmi jelentőségét éppen abban látja, hogy a kozmikus világ mitikus varázsa és a végzet hatalma alól felszabadította az embert. Pontosan ezt nevezi szekularizációnak. A szekularizáció ugyanis lényegében a világ reális, valóságnak megfelelő megismerése, aminek az a következménye, hogy a világhoz való helyes viszonyát is megtalálja az

---

(6) vö. *Der Mensch zwischen Gott und Welt.* Heidelberg 1952. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit.* Die Säkularizierung als theologisches Problem. Stuttgart 1953.

ember. De ennek feltétele az, hogy előbb megismerje, ki voltaképp az Isten, és tisztázza az Istenhez való viszonyát. Mert, ha Istent nem keveri össze a természet erőivel és ha elismeri az ő természetet meghaladó transzcendens létét, akkor a világot, a természeti erőket sem fogja isteníteni. Istent valóban Istennek, a világot pedig világnak tekinti. Ezzel szétfoszlik előtte a világ mitikus varázsa és felszabadul a végzet hatalma alól. Gogarten szerint pontosan ez az, amit a krisztusi megváltás valóra vált.

Jézus személyében eszményi fokon valósult meg a világ szekularizációja, mert mint Isten Fia, ő maradéktalanul Istenhez tartozott, de éppen ez az Istenhez tartozása tette teljesen szabaddá a világgal szemben. Ezért volt képes arra, hogy önként és szabadon egész életét az emberek üdvösségének szentelje. Ez az üdvösség lényegében nem is más, mint részesedés Jézusnak Istenhez tartozásában, s következőleg Jézus evilági szabadságában. De hogyan? Gogarten válasza egyszerű, mert evangéliumi: a hit által, ami megigazulttá teszi az embert. A hivő és megigazult ember ugyanis már úgy gondolkodik Istenről, mint Jézus, és viszonya is olyan lesz Istenhez, mint Jézusé. Ennek következtében megtalálja a valóságnak megfelelő helyét Isten és a világ között: Isten valóban Istene lesz, a világ pedig mitikus varázsától megfosztva azzá lesz, ami a valóságban: az ember tevékenységének és az emberibb élet kialakításának színtere és eszköze.

Gogarten mindebből azt a következtetést vonja le, hogy a hitből való megigazulás, mint részesedés a krisztusi megváltásban, nemcsak hogy nem akadálya az ember evilági törekvéseinek, hanem inkább döntő lépés a művelődés történetében, mert valóban felszabadítja az embert és képessé teszi arra, hogy betölthesse eredeti feladatát: a teremtő Isten nevében « uralma alá hajtsa a földet ». (Genezis 1,28) (7).

Harvey Cox amerikai teológus *The Secular City* című munkájában (8) még mélyebben, a bibliai tanítás alap

---

(7) *Der Mensch zwischen Gott und Welt.* 9. kk. és 249-250. old.

(8) *The Secular City.* Secularization and Urbanization in Theological Prospective. Macmillan, New York 1966. vö. I. fej.

talajában keresi a szekularizáció gyökereit. Értelmezése szerint már maga a teremtésről szóló ószövetségi tanítás szekularizálta a világról való ókori felfogást. A teremtés története ugyanis egyfelől Istent, mint teremtőt, a világtól megkülönböztetett önálló személyként állítja az ember elé, másfelől a világról azt tanítja, hogy Isten azért teremtette és arra rendelte, hogy színtere és eszköze legyen az emberi munkának. A természetnek ezt a szekularizációját társadalmi téren a politikai hatalom szekularizációja egészíti ki. Az egyiptomi kivonulás története, az Exodus, Cox szerint azt mondja el, hogy a választott népnek a fáraó zsarnoki hatalmából való kiszabadításával hogyan fosztotta meg Isten a politikai hatalmat az ókori gondolkodásban általánosan vallott mítikus jellegétől. Isten szolgálatra, nem önkényes uralkodásra adta ezt a hatalmat: a társadalom evilági rendjének, jólétének és fejlődésének szolgálatára. A természeti erők és a társadalmi hatalom szekularizációját az evilági javak és értékek szekularizációja teszi teljessé, amit Cox értelmezésében tíz parancsával vitt végbe Isten. Az első — « Én vagyok a te Urad, Istened: Uradat, Istenedet imádjad és csak neki szolgálj! » — és a következő kettő azt követeli, hogy egyedül Istent ismerje el abszolút értékének az ember. A többi hét az embernek társaihoz és a földi javakhoz való helyes viszonyát határozza meg. Nincs érték, személyi vagy tárgyi, ebben a világban, ami mérhető volna Istenhez és elfoglalhatná Isten helyét az emberi szívben. Bármi volna is az, csak bálvány lehetne, ami megfosztja az embert lelki szabadságától. Aki Urának ismeri el az Istent és engedelmeskedik parancsainak, az szabad szívvel áll Teremtője előtt és ezzel az engedelmes szabadságával arra használja fel a világ dolgait, amire rendeltettek: Isten dicsőségére és az ember üdvére és javára.

Gogarten és Cox meglátása kétségkívül eredeti, de ha el is fogadjuk, hogy a szekularizáció gyökerei a bibliai tanításba nyúlnak vissza és a kereszténységgel történelmi hatóerővé váltak, a történeti tény mégiscsak az, hogy a szekularizációt nem a kereszténység hajtotta végre. Sőt, ami még sajnálatosabb, megvalósítása többnyire az egyháziak ellenállásába ütközött. Oka volt ennek a

szekularizációs törekvések hagyományromboló forradalmi türelmetlensége, de oka volt a kor teológiája is, amely szellemi tunyasága miatt nem értette meg a felvilágosodó és önállóságát kereső ember jogos követelményeit. Ennek az lett a következménye, hogy az újkori ember, aki az egyház és a teológia gyámkodását ugyan visszautasította, de szívesen fogadta volna szellemi és erkölcsi segítségüket, nélkülük és ellenük, önállóan látott feladatához (9). Végülis mint Goethe *Zauberlehrlingje,* nagy önállóságában akkora természeti és társadalmi erőket szabadított fel, hogy ma már alig képes úrrá lenni rajtuk. Pedig ha nem akarja, hogy emberi világa embertelenné váljék, önként el kell fogadnia, hogy lelkiismeretét abszolút értékü erkölcsi elvek s az ezekhez mért felelősségtudat irányítsák. De ki az, akinek az ember felelősséggel tartozik? Ha nincs örökérvényű törvény és végső számonkérés, ki akadályozhatja meg, hogy a tudomány és technika ne kerüljön önző hatalmi érdekek szolgálatába? Ki védi meg az embert attól, hogy a tökéletes észszerűséggel szervezett jóléti társadalomban merő anyagi javakért ne kelljen személyiségét és szabadságát áldozatul hoznia?

Éppen ezért, a történeti hibák ellenére, Gogarten nem fúj visszavonulót és nem húzódik a hagyományos teológia hitvédelmi sáncaiba. A megoldást inkább magában a szekularizációban, a szekularizáció kettős jellegének pontosabb megkülönböztetésében keresi. Mint az emberi emancipáció természetes történeti folyamatát, készségesen elfogadja a szekularizációt, de visszautasítja azt a felfogást, miszerint az ember felszabadításának és emberibb világának megteremtése érdekében tagadni kellene az Istent. Ezt csak az ideologizált, zárt gondolatrendszerré felépített szekularizáció követeli, amit Gogarten szekularizmusnak nevez.

De lehetséges az olyan szekularizáció, amely előbbutóbb nem válik szekularizmussá? Gogarten példaként a hit és a természettudomány közt napjainkban kialakult egészséges viszonyra hivatkozik. Ez a viszony lényegében a kettő sajátos illetékességének kölcsönös tiszteletben tartása: a hit maradéktalanul elismeri a

(9) *Der Mensch zwischen Gott und Welt.* 158-159. old.

tudomány teljes autonómiáját a világ megismerése és erőinek munkába állítása terén, a tudomány viszont a maga részéről nem zárja ki az embernek azt a természetes és jogos igényét, hogy a részleteket meghaladó teljes egészet, a dolgok egyetemes és végső értelmét keresse. Ez a keresési igény nyilván még nem maga a hit, de annak előzetes feltétele: az emberi szellemnek az az eredeti nyíltsága, ami képessé teszi arra, hogy higgyen, vagyis hogy befogadja Isten önmagát kinyilatkoztató szavát, amely végső értelmet és célt ad életének (10).

Ez a példa világosan mutatja, hogy merre látja Gogarten a szekularizmus zsákutcájából kivezető utat. Hivő ember azzal teszi meg a döntő lépést ezen az úton, ha elismeri a szekularizáció jogosultságát, sőt felelősséget is vállal végrehajtásáért. Ezt azonban csak akkor teheti, ha sikerül elválasztania a szekularizáció történeti folyamatát a szekularizmusnak minden isteni transzcendenciát kizáró merev ideológiájától, s így szabadon tudja tartani utját az Isten felé. S hivő ember ezt nemcsak hite, hanem valódi embersége érdekében is teszi, mert meggyőződése, hogy a szekularizáció csak addig szolgálja az ember emancipációját, amíg arra segíti, hogy megtalálja valódi helyét Isten és a világ között. Ez a hely Isten fiaié: tudatosan és szabadon kell vállalnunk az istenfiuságot, hogy teljes felelősséggel vállalhassuk feladatunkat az emberibb világ felépítésében (11).

Cox azokra a konkrét feladatokra is rámutat, amik a szekularizált világban az egyházra várnak. Az egyháznak ma egészen új körülmények közt kell hirdetnie az evangéliumi igével (*kerygma*) Isten abszolút felségjogait: megalkuvás nélkül le kell lepleznie a gazdasági és politikai hatalom, a jóléti társadalom merőben evilági törekvéseiben jelentkező bálványimádást. A krisztusi szeretet szolgálatával (*diakonia*) ki kell engesztelnie egymással azokat, akiket társadalmi igazságtalanság, faji megkülönböztetés vagy ideológiai ellentétek elválasztanak egymástól. S arra kell törekednie, hogy lélek-

(10) i.m. 334-341. old.
(11) i.m. 419. old.

ben előkészítse az emberiségnek azt a történeti, faji, kulturális és ideológiai ellentéteket meghaladó egyetemes egységét (*koinonia*), ami jele lesz a szekularizált világban Isten eljövendő országának (12).

A kereszténység egzisztenciális értelmezése

Gogarten és Cox, s velük a mai teológusok javarésze egyetért abban, hogy a szekularizált gondolkodásból nem következik szükségképpen Isten létének tagadása. Az, amit a szekularizált gondolkodás visszautasít, voltaképpen nem maga az Isten, hanem egy bizonyos fajta istenképhez kötött mitológiai világszemlélet. Ez a szemlélet ugyanis kettéválasztja, evilági és túlvilági részre bontja a valóságot, de ugyanakkor mégis megtévesztően összekeveri a kettőt, úgyhogy végülis a jelen világban nem lát mást, mint túlvilági erők működésének színterét. A mai ember azonban nem képes megkettőzött világképben gondolkodni, főleg nem úgy, hogy ebben a gondolkodásban a jelen világnak csak alárendelt és függő szerepe legyen. Meggyőződése, hogy ennek a világnak, amelyben él és cselekszik, megvan az önálló értéke és a sajátos autonómiája. A szekularizált és a teológiai gondolkodás viszonyának tisztázásában Gogarten és Cox szerint a döntő éppen az, hogy a bibliai kinyilatkoztatás, az ókori gondolkodáshoz szabott mitoszi szemlélete és nyelve ellenére, valójában nem keveri össze a Teremtőt a teremtménnyel, az isteni megnyilvánulást a természeti erők működésével. Ezek legfeljebb csak jelei és jelképei Isten cselekvő jelenlétének. Ezért a teremtő és a megváltó Isten hite, ha értelmes hit, megszabadítja az embert a mitoszi gondolkodástól és képessé teszi arra, hogy megtalálja valódi helyét és feladatát a lét rendjében Isten és a világ között.

De mindez nemcsak hangzatos teológiai elmélet és a mai igényekhez szabott korszerű értelmezés? Kérdés, hogy az ókori világszemlélet nem szövődik-e olyan szétfejthetetlenül a bibliai kinyilatkoztatás szövetébe, s főleg — ami bennünket közvetlenül érdekel — nem fonódik-e olyan szorosan az üdvösség újszövetségi esemé-

(12) *The Secular City.* vö. VI. fej.

nyeibe, hogy gyakorlatilag már el sem választható tőle. S ha ez így van, vajon a keresztény tanítás nem veszti hitelességét és hihetőségét a mai ember szemében? Tény az, hogy az evangéliumok az ókori « háromemeletes » világrend keretében mondják el a krisztusi üdvösség eseményeit. Jézus, mint Isten Fia, egy felsőbb mennyei világból jön a földre és lesz köztünk emberré. Földi életében nemcsak az emberi bűnnel, a gonoszság alvilági hatalmaival is meg kell küzdenie. Kereszthalála nemcsak a bűntől, a pokol alvilági kárhozatától is megvált. Feltámadása és mennybeszállása megnyitja a felsőbb mennyei világba, az Istenhez vezető utat. Üdvözítő művét végső eljövetele fejezi be, amit kozmikus katasztrófa, egyetemes feltámadás és ítélet, új ég és új föld teremtése kísér. Kétségtelen, hogy a mai ember fülében mindennek mitológiai hangzása van, amit korszerű tudományos világképébe nehezen tud elhelyezni. A problémát még csak fokozza, hogy ókori elődje önmagáról is másként gondolkodott, mint ahogy ma ő teszi. Tény az, hogy a testből és lélekből álló kettős lény dualisztikus szemléletét a mai gondolkodásban az ember pszichofizikai egységének fogalma váltotta fel. A mai ember zárt és autonóm személyi egységnek tekinti önmagát és visszautasít minden kívülről vagy felülről jövő beavatkozást, ami, véleménye szerint, megbontaná ezt a személyi autonómiát. Éppen ezért érthetetlennek tűnik előtte, hogy hogyan részesedhet ma valaki a két évezreddel ezelőtt lefolyt krisztusi megváltásban, és hogy egyáltalán hogyan lehet belső lelki hatása egy külső történeti eseménynek, mint amilyen Krisztus kereszthalála volt.

Ezeket a kérdéseket újabban ismét Rudolf Bultmann vetette fel, akinek nevéhez az *Entmythologisierung*, a bibliai kinyilatkoztatás mitoszi elemektől való megtisztításának programja fűződik. Bultmann nem fogadja el azt az ún. redukciós eljárást, amellyel a liberális bibliakritika meg akarta oldani a modern gondolkodás és a bibliai szemlélet közt kialakult ellentétet. Ez a redukciós módszer kiszűrt minden « természetfeletti » elemet az evangéliumokból és Jézus alakját egy történetileg megérthető, mégha a maga nemében páratlan vallási és erkölcsi tanító és példakép emberi

mértékeire vezette vissza, aki vértanúságával is megpecsételte igazát. Bultmann szerint ez a redukciós eljárás ellenkezik a történetkritikai értelmezés alapvető módszertani elveivel, mert a modern gondolkodás merőben racionális kritériumaival akarja megállapítani a Biblia ókori kultúrális környezetében írt evangéliumi elbeszélések hitelességét. A *Sitz im Leben*, a sajátos kulturális környezet figyelembe vétele a történeti kritika olyan elemi követelménye, hogy elhanyagolása teljesen téves értelmezésekre vezethet. Bultmann ezért azt vallja, hogy ha nem akarjuk teljesen elvetni az újszövetségi iratokat, amihez különben sincs jogunk, el kell fogadnunk őket úgy, amint vannak, mitoszi szemléletükkel együtt. El kell ismernünk, hogy az evangéliumok Jézusa nem a XIX. század humánus vallási tanítója és erkölcsi eszményképe, hanem valóban az az Istentől küldött megváltó és üdvözítő, akinek századok hagyománya tartotta. De mivel az evangéliumi elbeszélésekben a merőben mitoszi és a hitelesen történeti elemek szétfejthetetlenül összeszövődnek s ennek következtében a mitoszi elemeket nem lehet többé az elbeszélések eredeti egységéből kiszűrni, Bultmann igazi feladatát nem a mitosztalanításban látja, hanem abban, hogy a Jézus történet teljes egészének keresse az egzisztenciális értelmezését. « *Der Mythos ist nicht kritisch zu eliminieren, sondern existential zu interpretieren* » (13).

Mit jelent Bultmann nyelvén az egzisztenciális értelmezés? A válasz egy másik kérdéstől függ: Mit tart Bultmann a mitoszról? Miért alkot mitoszokat az ember? Az volna csak a szándéka, hogy úgy mesélje el az istenek ügyes-bajos dolgait, mintha valóban megtörténtek volna? Az igazság az, hogy ezek a történetek voltaképpen magáról az emberről és nem az istenekről szólnak. Az ember, amikor a tudatára ébred annak, hogy egy rejtélyes világban él, ahol erőit meghaladó titokzatos hatalmak kénye-kedvének van kiszolgáltatva, istenek képzelt történetében mondja el mindazt, amit

---

(13) *Kerygma und Mythos II.* Bartsch, Hamburg 1952. 185. old. *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: Glauben und Verstehen IV. 128-137. old. *Jesus Christus und die Mythologie*, in: Glauben und Verstehen IV. 146. és 163. old.

tulajdon létéről és sorsáról, egész érzésvilágát és gondolkodását átható reményeiről és szorongásairól érez és gondol. Ilyen értelemben a mitoszt nem úgy kell magyaráznunk, mint valami felsőbb isteni világ eseményeit, hanem mint az ember egzisztenciális problémáinak képletes elbeszélését.

Ez a mitosz-értelmezés ugyanazt a módszert követi, mint a történeti múlt egzisztenciális értelmezése, amit, előadásait hallgatva, Heideggertől tanult Bultmann. Heidegger szerint a múltat nem értjük meg teljes emberi jelentésében, ha a múltbeli események felkutatásával megállapítjuk hogy pontosan mi történt. Az embert végeredményben nem a *bruta facta*, a nyers tények érdeklik, hanem az, hogy hogyan érzett és gondolkodott, hogyan élt és cselekedett az elmúlt kor embere. Az emberi egzisztencia számtalan lehetséges és a múltban meg is valósult létmódjait ismerjük meg a történelemből (14). Ezzel szélesebbre nyílt előttünk az emberi látóhatár és tulajdon egzisztenciánknak is teljesebb és mélyebb megértésére jutunk. Ez az, ami Heidegger filozófiai gondolkodásában a döntő: a valódi létezés, az *Eigentlichkeit* felismerése. Ami csak egyszerű tárgyi, dologi mivoltában van, az voltaképpen nem létezik. A valódi létezés az az emberi lét, amit minden sorsszerűségével tudatosan, szabadon és felelősséggel vállalunk. Valódi önmaga csak akkor lesz az ember, ha minden külső függéstől, mások befolyásától mentesen, teljes tudatossággal és felelősséggel vállalja tulajdon létét. A történelem ennek a vállalkozásnak lehetőségeiről és megvalósulásairól, de határairól és csődjéről is tanúskodik, főleg az elmúlásról és a halálról, ami a létezés teljes csődjének tűnik. Van-e értelme a létnek? Szó lehet-e egyáltalán valódi létezésről? Heidegger szerint végső egzisztenciális kérdésünkkel végzetszerűen magunkra maradunk. Az egyetlen, ami még hitelessé teheti létezésünket, az nyílt és fölényes szembenézés sorsunkkal (15).

Bultmann az evangéliumi történet mitosztalan korszerű megértésére ezt a heideggeri egzisztenciális ér-

---

(14) M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1953[7]. 395. old.
(15) *Kerygma und Mythos* I. 28-28. old.

telmezést látja egyedül elfogadhatónak és célravezetőnek. De mint hivő ember, nyilván csak Heidegger módszerét alkalmazza, reménytelen sztoicizmusát a lét keresztény szemléletével helyettesíti. Szerinte valódi létezésünk végső kritériuma nem a tudatos, szabad és felelős emberi lét, hanem annak legbensőbb feltétele: a maradéktalan Istenhez tartozás. Ez az « eschatologikus », a végső valóságra nyíló és feléje törekvő létezés az, ami értelmet ad az emberi létnek és valódi létezéssé avatja (16). Az evangéliumi történet egzisztenciális értelme éppen az, hogy Jézus személye, szavai és tettei ez elé az eschatologikus helyzet elé állítják az embert. Nem Jézus életének nyers tényei a fontosak, hanem azok a végső egzisztenciális lehetőségek, amik Jézus példájában és tanításában, de főleg halálában és feltámadásában, egyszóval Istennek Jézussal véghezvitt üdvözítő tettében nyílnak meg az ember előtt. Bűn és bocsánat, ítélet és kegyelem, kárhozat és üdvösség, Isten örök hiánya és szerető közössége: ezek azok a végső egzisztenciális lehetőségek, amiket Jézus megnyit előttünk (17). Választásunk szabad, de Istenről döntve, a magunk sorsáról, létünk értelméről döntünk. « A kérdés Istenről és a kérdés önmagunkról azonos » — jegyzi meg Bultmann (18). De azonos a döntés is. Lényegében ez a kereszténység egzisztenciális értelmezése.

Hivő ember önkéntelenül is érdeklődéssel fordul e bultmanni elmélet felé, mert úgy érzi, hogy egy csapásra megoldja mindazt a problémát, amit a modern bibliakritika a kereszténység hitelessége és hihetősége ellen támaszt. De ne tévesszen meg a látszat. Bultmann elmélete, minden szándéka ellenére, abba a végzetes tévedésbe esik, hogy a mosdóvízzel a csecsemőt is kiönti. Olyan mértékben alkalmazza ugyanis az evangéliumi történetre az egzisztenciális értelmezést, hogy annak sajátos történeti jellegét szinte már semmibe sem veszi. Az evangéliumi történetből elég neki a « dass », vagyis

---

(16) i.m. 29-30. old.

(17) *Die Bedeutung der « dialektischen Theologie »*, in: Glauben und Verstehen I. 126-127. old.

(18) *Jesus Christus und die Mythologie* in: Glauben und Verstehen IV. 168. old.

Jézus történeti létezésének merő ténye, — a « wie » és a « was », vagyis ahogyan élt és amit mondott és tett Jézus, az szerinte már nem tartozik a történeti tények világába és legfeljebb csak arra segíthet, hogy felismerjük valódi egzisztenciánkat. Ami szemében a döntő, az Jézus feltámadása, a megdicsőült Krisztus, mert benne és vele, ha hittel fogadjuk, bennünk kifejezi a létezés valódi értelmét: a teljes Istenhez tartozást. Ám ha ez igaz volna, akkor az evangéliumi történet nem volna más, mint képletes elbeszélések gyűjteménye, aminek csak egzisztenciális jelentősége van, történeti nincs. Vajon elég Jézus történetéből létezésének puszta ténye ahhoz, hogy életének elbeszélése ne váljék mitoszszá? (19).

Bultmann tanítványai közül nem egy, éppen e kérdés miatt, más megoldást keres. Először E. Käsemann emeli fel szavát a történeti Jézus mellett: « A húsvét után hitt és hirdetett Krisztus folytatása annak, akit történeti Jézusnak nevezünk. » (20) De a kérdés éppen az, hogy hogyan lehet ezt a folytatólagosságot kritikailag megállapitani? Van-e út a hit Krisztusától a történeti Jézushoz és melyik az? Ezt a Jézust a feltámadt Krisztus fényében látják az evangelisták: hogyan, milyen értelmező elv segítségével lehet ebben a hivő látomásban felfedezni a történeti gyökeret? Käsemann a történeti és szövegkritikai elemzés legújabb eszközeivel keresi a Krisztushit jézusi gyökereit. Irányelve az, hogy ami nem származhat sem a kor zsidó vallási tanításaiból, sem az ősi keresztény közösségekben kialakult apostoli hagyományokból, az a hitelesen jézusi az evangéliumokban (21).

G. Ebeling és E. Fuchs, két másik Bultmann-tanítvány, egy általánosabb meggondolásból indul ki: mivel az egész jézusi üdvösség szavakban, apostoli igehirdetésben, evangéliumokban közölt esemény (*Sprach-*

---

(19) i.m. 133-134. old.

(20) *Probleme neutestamentlicher Arbeit in Deutschland,* in: Die Freiheit des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft, 1952. 151. old.

(21) *Das Problem des historischen Jesus,* in: Exegetische Versuche und Besinnungen I. Göttingen 1960. 206-212. old.

ereignis) a döntő kérdés az: *Was ist zur Sprache gekommen in Jesu?* Mi az az eredeti, sajátos és jellemző, ami Jézus életében kifejezésre jutott? Pontosan ezt az eredetit, sajátosat és jellemzőt kell kifejtenünk az újszövetségi iratokból, mert ebben fejeződik ki önkéntelen történeti hitelességgel Jézus történeti alakja. Ebeling úgy véli, hogy Jézus elsősorban is a « hit tanúja », aki egész mivoltában azt fejezi ki, hogyan kell állnia és élnie az embernek Isten színe előtt (20). Fuchs viszont azt gondolja, hogy Jézusban inkább Istennek az ember iránt érzett irgalmas szeretete jutott maradéktalanul kifejezésre (23). Más és más szempontból mindkettőnek igaza van, de még inkább igazuk van abban, amiben egyetértenek: a hit Krisztusa ugyanazt fejezi ki, ami a történeti Jézusban is kifejezésre jutott. A kettő közötti folytonosságról, sőt azonosságukról pontosan ez az eszmei összefüggés tanúskodik.

Ez a kutatás egy történeti jellegű, tárgyilagos értelmező elv után, ami — mintegy *canon in canone* — a Krisztus-hit hiteles mértéke lehet, kétségtelenül jobban megfelel a keresztény hagyománynak, mint Bultmann merőben egzisztenciális értelmezése. Egyfelől ugyanis tiszteletben tartja a Krisztus-hitnek s vele az egész újszövetségi kinyilatkoztatásnak történeti jellegét, másfelől megőrzi az egzisztenciális értelmezésnek eredeti és valódi szándékát. Ez a szándék arra irányul, hogy világosan kifejezésre juttassa a jézusi kinyilatkoztatásnak és üdvösségnek az ókori szemlélettől független, ma is és mindenkor időszerű érvényességét: azt, hogy az emberi egzisztencia valódi és végső értelme az ember teljes Istenhez tartozása, ami Jézusban és Jézussal valósul meg.

Katolikus részről kritikai állásfoglalásában Karl Rahner is kiemeli mekkora a fontossága az újszövetségi kinyilatkoztatás történeti gyökereinek. A kinyilatkoztatásnak nemcsak észszerű hitelessége, hanem tanítása és egész tartalma is megköveteli, hogy szervesen kap-

(22) *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie*, in: Wort und Glaube. Tübingen 1967³. 300-318. old.

(23) *Die Frage nach dem historischen Jesus.* Ges. Aufsatze. Tübingen 1965². 152. kk. old.

csolódjék a történeti Jézushoz. Ez a történetiség azonban, Rahner szerint, nem terjed ki az evangélium minden részletére. Ma lehetetlen figyelmen kívül hagynunk a bibliakutatás megbizható eredményeit. Mindenesetre a kinyilatkoztatás hihetősége és hitbeli elfogadása szempontjából, Rahner szerint, elég annyi, hogy a történeti Jézus, amint egész magatartása tanusítja, teljesen tudatában volt isteni küldetésének, és feltámadásával, ami Isten és ember életközösségének helyreállítása, meg is pecsételte ezt a küldetést (24). Aki hisz Jézusban, az benne és általa megtalálja léte egzisztenciális értelmét: a teljes Istenhez tartozást.

Keresztény ateizmus vagy evilági kereszténység?

A szekularizáció keresztény problématikájára, amit Bonhöffer olyan paradox hangnemben fogalmazott meg, néhány amerikai teológus egész sajátságos módon azzal válaszolt, hogy meghirdette a « keresztény ateizmus » evangéliumát. Voltaképpen különböző gondolkodású teológusokról van itt szó, akik szinte csak abban értenek egyet, hogy « Isten meghalt » a mai ember gondolatvilágában. Irásaikra akkor figyelt fel az amerikai közvélemény, amikor — a hatvanas évek derekán — élénk vita támadt J.A.T. Robinson anglikán püspök *Honest to God* című teológiai best-sellere körül (25). Azokban az években mindez annyira hatott főleg fiatal értelmiségi csoportokra, hogy például a North Carolina Wesleyan College kórusa megrendülésének kifejezésére Requiemet is énekelt a « halott Isten » emlékezetére. « Isten halott — énekelték. Meghalt, mert benned, aki tükörképe vagy, elsötétült. Meghalt, mert nem tartottad szorosan a kezét » (26).

---

(24) *Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik*, in: Die Zeit Jesu. Herder 1970.

(25) *Honest to God*. SCM, London, Westminster Press, Philadelphia 1963.

(26) Vö. Roch A. Kereszty, *God Seekers for a New Age*. Pflaum Press, Dayton, Ohio 1970. A szerző egy Amerikában élő magyar ciszterci szerzetes. Közli a kérdésre vonatkozó fontosabb irodalmat. Robinson, van Buren, Altizer és Hamilton főbb gondolatainak összefoglalásában őt követem.

Amit Robinson püspök Istenről gondol, az nem egészen világos. Annyi bizonyos, hogy a hagyományos Isten-fogalmat, az « odafönn », vagy a « világon kívül » létező Isten gondolatát ma már tarthatatlannak itéli, és Paul Tillich mai gondolkodásnak megfelelőbb kifejezésével akarja helyettesíteni, aki Istenben « minden létezés végtelen és kimeríthetetlen mélységét és alapját » látja. De Robinson ennél tovább megy. Úgy véli, hogy Istenről nem beszélhetünk többé, mint valami más, tőlünk különböző létezőről. Antropológiai és nem teológiai fogalmakkal kell beszélnünk róla és akkor kitünik, hogy ő, mint létünk mélysége és alapja, voltaképpen nem más, mint maga a szeretet. Ez az állítás önmagában még bibliainak hangzik és megfelelne Szent János teológiájának, csak az nem világos, hogy ez a Szeretet-Isten, Robinson felfogása szerint, önálló lény-e, vagy pedig csak valami egyetemes erő, ami minden létezőt betölt. Különben hogy az Isten szeretet, abból még nem következik, hogy akár valamely eszményített formájában is, maga a szeretet volna az Isten. S ha Robinson, Istent és az emberi szeretetet megkülönböztetve, azt állítja, hogy Isten minden emberi kapcsolatnak, főleg a szeretet személyi viszonyának abszolút és transzcendens feltétele, még mindig nem világos, hogy önálló lényre gondol-e vagy sem. Mindenesetre ezt a Szeretet-Istent legtökéletesebben Jézus fejezi ki ezen a világon, mert ő nem önmagáért élt: ő a *man for others*, a másokért élő ember, aki maradéktalanul odaadta magát értünk. A szeretettől elidegenedett bűnös ember általa engesztelődik ki léte alapjával, a szeretettel, és lesz új, másokért élő emberré.

Hasonló, de még radikálisabb következtetésekre jut Paul van Buren *The secular Meaning of the Gospel* (27) című munkájában. Az evangéliumnak azt az evilági értelmét keresi, amit, véleménye szerint, a mai ember még el tud fogadni. Merőben pozitivista nyelvi elemzés alapján először is azt állapítja meg, hogy ennek a szónak « isten » nincs logikai értelme, mivel semmiféle emberi tapasztalattal nem igazolható. Ezért Istenről beszélni szerinte értelmetlen dolog. De akkor mi értelme van

(27) Macmillan, New York 1963.

még annak, hogy Jézusról beszéljünk? Pedig van Buren ezt fontosnak tartja. És igazolni is tudja azzal, hogy ha nincs is közvetlen tapasztalatunk Jézusról, története, mint minden emberi történet, bizonyos megtapasztalhatóságot közvetít. És mi az, amit megtapasztalunk róla? Ami az evangéliumok szerint a legjellemzőbb Jézusra, az az ő Istenbe vetett feltétlen bizalma. Mivel ez a vallási bizalom van Burennek önmagában még semmit sem jelent, olyasvalamire vezeti vissza, amiről emberi tapasztalatunk van, s ez nem más, mint Jézus emberi szabadsága. Jézusnak, az evangéliumok tanúsága szerint, nem volt másokra szüksége ahhoz, hogy megtalálja teljes személyi önállóságát és egészen önmaga tudjon lenni. De éppen e belső szabadsága miatt, önként és szabadon, oda is tudta adni magát maradéktalanul embertársai szolgálatára. Ha az Istenre vonatkozó « mitoszi » elemeket kiszűrjük az evangéliumból, van Buren szerint, ez Jézus történetének egész értelme és tartalma. Jellemző, hogy ugyanez a szabadság jut kifejezésre az apostolok magatartásában, amikor Jézus már nincs velük. Mint megtapasztalható tény, ez Jézus feltámadásának egyetlen nyilvánvaló lelki hatása tanítványaira. Az ősegyház hitvallása: « Jézus az Úr », pontosan azt jelenti, hogy ő az a szabad ember, aki képes arra, hogy igazán szabaddá tegye azt, aki hisz benne, és arra indítsa, hogy embertársaiért éljen. Ez az, amit Istenben hiába keres, de Jézusban megtalál a mai ember. Ezért tud hinni Jézusban, anélkül hogy Istenben hinne. Van Buren szerint, ez az evangélium evilági értelme.

Az evangéliumnak ez az evilági értelmezése voltaképpen már egyfajta pozitivista « keresztény » ateizmus. Thomas J. J. Altizer azonban hegeli nyomokon egész elméletté építi ki ezt a különös, Krisztusra hivatkozó istentagadást. *The Gospel of Christian Atheism* (28). Isten halálát hirdeti, de a meglepő ebben az, hogy az istenhalál Krisztus személyében következett be. Altizer nyelvén ez azt jelenti, hogy Isten, aki Krisztusban emberré lett és a keresztfán meghalt értünk, nem létezik többé világot meghaladó abszolút

(28) Westminster Press, Philadelphia 1966.

önállóságában, mert megtestesülésével és kereszthalálával visszavonhatatlanul és végérvényesen odaadta magát az emberért.. Ám ez a Krisztusban történt istenhalál, Isten kilépése önmagából, az isteni élet dialektikájában csak antitézise az abszolút isteni létnek. A teljes szintézis akkor következik be, amikor a kereszténység terjedésével az egész emberiségben valóra válik a krisztusi inkarnáció: amint Krisztusban, végülis az emberi egyetemességben is testet ölt az Isten. Altizer nyelvén ez lesz a *Great Humanity Divine.*

William Hamilton egy Altizerrel együtt kiadott munkában (29) azzal igyekszik keresztény hitre téríteni barátjának panteista miszticizmusát, hogy a maga részéről nem tartja véglegesnek « Isten halálát ». De amíg Isten nem tér vissza az emberi tudatba, addig nélküle is van még értelme az evangéliumnak, mert Jézus önátadó emberszeretete arra tanít, hogy nagylelkűen szolgáljuk az emberibb élet, a társadalmi rend és igazságosság ügyét.

A keresztény ateizmus hirdetői, különböző módon, de valamennyien egyetértenek abban, hogy ha nincs is többé kapcsolatunk Istennel, megmarad a másik emberhez való viszonyunk és megmarad az evangéliumi Jézus, mint ennek a viszonynak a legtisztább kifejezője. Jézus egyetemes emberi jelentősége éppen az, hogy ő a *man for others,* vagy ahogy Bultmann radikális német követői nevezik, a *Mitmensch,* az Embertárs. S mivel az emberek nagyobb része elnyomott, kizsákmányolt és szenvedő, azért ennek az Embertársnak evangéliuma szociális és forradalmi: ő jelenti az elnyomottak jogát, az éhezők kenyerét, az emberi szabadságot, békét és jövőt. Herbert Braun ebben az összefüggésben újra megpróbál Istenről beszélni, nem mint olyasvalakiről aki önmagában is létezik, hanem aki « megtörténik », ott, ahol az ember megérti és átéli Jézus sajátos tanítását az isteni törvény és kegyelem paradox kettősségéről. Isten törvényét Jézus mint abszolút követelményt állítja elénk (« *ich soll* »), amit képtelenek vagyunk teljesíteni, de ugyanakkor Isten abszolút kegyelmét is

(29) *Radical Theology and the Death of God.* Bobbs Merrill, Indianapolis 1966.

meghirdeti (« *ich darf* »), ami képessé tesz a képtelenre: embertársához való viszonyában valóra válik a *Mitmenschlichkeit*, a másik emberrel való együttérzés megélése (30). Mások, mint Dorothee Sölle (31), úgy érzik hogy a mai embertelenné váló világban a « tétlen » Istennel nincs többé mit kezdeni. Jézusnak kell a helyére lépnie, mer ő az a helyettesítő (*Stellvertreter*), aki végre megteszi azt, ami Istentől várt az ember: odaadó szeretetével arra indít minket, hogy mi is odaadjuk magunkat embertársunkért.

Az evilági kereszténységnek ezek az istentagadó formái azonban végzetszerűen abba az ideológiává merevedett szekularizációba torkollnak, amitől Bonhöffer, Gogarten és Cox a helyes evilágiság keresésével meg akarják óvni a keresztény embert. Miért tudott Jézus Embertársunkká lenni? Miért tudta odaadni magát a másik emberért? Csakis azért, mert megélte helyes viszonyát Istenhez és a világhoz, vagy pontosabban, Isten színe előtt a világban. Isten nélkül Jézus alakja teljesen értelmetlen, emberszeretete és odaadása érthetetlen. Isten behelyettesítése Jézussal valójában meghamisítja az evangéliumot, mert Jézus a mi helyettesünk, nem az Istené: helyettünk áll Isten színe előtt, hogy irántunk kiengesztelve őt, megteremtse az újszövetség isten-emberi szeretetközösségét. Ennek a közösségnek a hite teszi teljessé az emberi összetartozás tudatát, ez mélyíti el a testvéri együttérzést, ez tesz képessé arra, hogy bensőnkben azonosuljunk embertársunkkal és erőinket az emberibb világ szolgálatára szenteljük. Jézus szellemében Isten szeretete nélkül nincs valódi és önzetlen emberszeretet.

A gondolkodó keresztény mai problémája sem voltaképpen az, hogy ha nincs Isten, mi értelme van még Jézus evangéliumának. A kérdés felvetése ebben az ateista értelemben keresztény embernek téves és tarthatatlan. A helyesen megfogalmazott kérdés továbbra is Bonhöfferé: ma a mitoszi jellegű istenkép és világszemlélet eltűnésével hogyan lehet továbbra is Istenben hinni és

---

(30) *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments*, in: Zeitschr. für Theol. u. Kirche 58 (1961), melléklet 12-18. old.

(31) *Von der Stellvertretung Gottes*. Kaiser, München 1967.

Isten színe előtt élni Jézus szellemében. Az evilági kereszténység az, amit Bonhöffer s vele ma annyian keresnek. Tudjuk jól, amire ő gondol az « nem a felvilágosult, a lázasan tevékeny, a kényelmes vagy a laza erkölcsű ember lapos és banális evilágisága, hanem az a mélyértelmű és fegyelmezett evilágiság, amelyben mindig jelen van a halál és a feltámadás gondolata » (32). Ennek az evilágiságnak eszménye Jézus, mert őbenne Isten valóságos emberré, « evilági » lénnyé lett, s ezt azért tette, hogy alázatát és együttérző szenvedését, nem pedig isteni hatalmát nyilatkoztassa ki a világban. Jézus evilágisága annyira teljes volt, hogy halála pillanatában még a leggyötrőbb emberi érzést, az Istentől való elhagyatottságot is átélte. Példájára a keresztény ember sem tehet mást, mint hogy ebben a világban, a szekularizált lét felelősségét vállalva, élje meg és szenvedje át a hitét. Igy lesz az emberré lett alázatos és szenvedő Isten tanítványa, de így a szó teljes értelmében az is, aminek Teremtője alkotta: ember. « Kereszténynek lenni, írja, nem azt jelenti, hogy bizonyos meghatározott módon vallásosak, hanem hogy emberek legyünk. Krisztus nem egy bizonyos fajta embertípust, hanem magát az embert teremti meg bennünk. Nem vallási aktusok tesznek minket kereszténnyé, hanem az, hogy az evilági életben résztveszünk Isten szenvedésében... Jézus nem egy új vallás követésére hiv, hanem az életre » (33).

A kérdés csak az, hogy hogyan lehet ezt a keresztény evilágiságot a valóságban is megélni? Mi a feltétele annak, hogy az ember szekularizált gondolkodással is keresztény maradjon? A keresztény ateizmus amerikai bírálói, mint például Schubert M. Ogden (34), világosan látják, hogy a probléma gyökere voltaképpen az, hogy újra megtanuljunk értelmesen és helyesen gondolkodni Istenről. Az a teológia, amely pusztán csak a bibliai kinyilatkoztatásra és a hitre épit, egymagában nem képes megteremteni a hit értelmi feltételeit a mo-

(32) *Widerstand und Ergebung.* 248. old.
(33) i.m. 244-246. old.
(34) vö. Albert C. Outler, Schubert M. Ogden, John Deschner, *Trialogue on « The Death of God »*. Perkins School of Theology, Dallas 196.

dern ember gondolkodásában. Ma, még inkább mint a múltban, szükségünk van hitünk racionális alapjainak bölcseleti elmélyítésére. Nyilván nem arról van itt szó, hogy az élő Istent emberi okoskodásunkkal a magunk képére és hasonlatosságára faragjuk. Ez végülis a bálványimádás valami kifinomultabb intellektuális formájára vezetne. Istent a maga élő személyi valóságában csak akkor ismerhetjük meg igazán, ha önmagát megismerteti velünk. De ezt az isteni önközlést, ennek helyes megértését elő kell készítenünk gondolkodásunkban. Szellemi elmélyedésre és értelmi tisztánlátásra van szükségünk, hogy értelmesen hivő és ne csak hivő választ tudjunk adni Isten önmagát kinyilatkoztató szavára. Ennek útját keressük a következőkben.

ISTEN: KÉPZELET VAGY VALÓSÁG?

Isten — az ember teremtménye?

Korunkban valami nincs rendben az ember és Isten között, — idéztem Teilhard de Chardint a bevezetőben. Kétségtelen, hogy a mai ember egyszerre zavarba jön, amikor Istenről kezd gondolkodni. « Összetört istenképek » — ezzel a címmel jelent meg német fordításban egy gyűjteményes kötet, amelyben holland szakemberek elmondják kritikájukat a hagyományos vallási gondolkodásról és keresik Isten korszerű megértésének útját (1). Kritikájukból is nyilvánvaló, hogy a mai tudományos gondolkodás nem képes többé elfogadni azt a századok folyamán meghonosodott istenképet, amely a világ és az ember idejétmúlt szemlélete nyomán alakult ki. Tény az, hogy már a felvilágosodás óta folyik ennek a hagyományos istenképnek bölcseleti, lélektani és szociológiai elemzése, s nem egy gondolkodó arra a megállapításra jutott, hogy ez a kép voltaképpen emberi elképzelés: valami vágyálom, aminek a valóságban semmiféle létalapja nincsen.

Ezért ma elkerülhetetlennek tűnik, hogy szembe ne nézzünk azokkal a problémákkal, amelyek a kor gondolkodásában ezen a téren jelentkeznek. Valóban csak merő emberi elképzelés volna az Isten? Mi a szerepe képzeletünknek az istenkép kialakításában? S képzeletünknek ebből a szerepéből következik-e valóban Isten létének tagadása? Vagy éppen ellenkezőleg: elképzelése azt bizonyítja, hogy ő valóban létezik?

Az istenkép emberi eredetének problématikáját a múlt század elején, újszerű megfogalmazásban, Feuerbach vetette fel. « Ami nem az ember, de amivé az

---

(1) *Zerbrochene Gottesbilder.* Herder, Freiburg 1969.

ember lenni szeretne, azt képzeli el az isteneiben, mint valóságot » (2) — ez az immár klasszikussá vált kijelentése egész elméletét összefoglalja. Maga a kérdés azonban nem új, mert mégha más kulturális összefüggésben, már Xenophanes görög bölcselőt is foglalkoztatta. A Krisztus előtti ötödik század elején Dél-Itáliában élt költő-filozófus megfigyelte, hogy az etiopok istenei tömpe orrúak s a hajuk fekete, a trákok istenei viszont kék szeműek és a hajuk színe vörös. Mindebből arra a derüt keltő következtetésre jutott, hogy ha az ökrök, lovak vagy oroszlánok faragni vagy festeni tudnának, isteneiket oroszlánoknak, lovaknak vagy ökröknek ábrázolnák (3).

Bármennyire is anekdotaként hangzik mindez, végeredményben ugyanaz a gondolat húzódik meg mögötte, mint amit korunkban a bölcselet, a társadalomtudomány vagy a lélektan nyelvén Feuerbach, Marx vagy Freud is elmondott, s amit követőik több-kevesebb módosítással azóta is elismételnek. Nem Isten alkotta az embert a maga képére és hasonlóságára, hanem éppen fordítva, az ember az Istent. Isten a valóságban nem létezik, csak emberalkotta kép, az emberi képzelet szüleménye. Feuerbach ezt azzal magyarázza, hogy az ember azt, amivé lenni szeretne, vagyis a maga boldognak és tökéletesnek elképzelt lényét, mint valami eszményképet, egy képzelt természetfölötti világba vetíti ki és Isten alakjában személyesíti meg. Beszéltünk már róla, hogy mit kifogásol a fiatal Marx Feuerbach elgondolásában (4). Az emberi lényeget Marx szerint nem valami eszményi humanumban, hanem a létező társadalmi valóságban kell keresni. Az ember azért képzeli el Istent és azért menekül a vallás bódulatába, mert a fennálló társadalmi rendben nem találja meg, amit keres.

Freud a maga sajátos módján, az istenkép lélektani eredetét kutatva, szintén a projekciós elmélethez jut. Az

---

(2) *Über das Wesen der Religion.* Werke VIII. Leipzig 1851. 257. old.

(3) Hermann Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* I. Berlin 1954. 132-133. old.

(4) Lásd 9. old.

ő szemében Isten nem más, mint az atyának, vagyis a benne kifejezésre jutó szülői tekintélynek a gyermek lelkébe ivódott képe, illetőleg annak felmagasztalt és eszménnyé vált formája. Végtére a vallás szerinte is merőben lélektani jelenség és Isten voltaképpen egy konkrét emberi tapasztalat transzcendens valóságként való elképzelése. A képzeletnek ez a megtévesztő játéka az emberiség gyermekkorában még megbocsájtható, de a felnőtt embertől Freud megköveteli, hogy lépjen ki a gyermekszobából és józanul nézzen szembe a valósággal (5).

Mindebből kétségtelenül le kell szűrnünk az a tényt, hogy képzeletünknek döntő szerepe van istenképünk kialakításában. De ez még nem volna baj, ha az emberek jórésze nem úgy képzelné el az Istent ma is, mint gyermekkorában. Ennek pedig az az aggasztó következménye, hogy felnövekedve, a gyermekmesékkel együtt Isten dolgait is a képzelet világába utalják: úgy érzik, hogy el kell szakadniuk a vallástól, hogy felnőtt számba vegyék őket. Ezért világosan látnunk kell, mi itt a szerepe képzeletünknek, hogy meg tudjuk különböztetni azt, amit mi alkottunk, attól aki minket alkotott.

Az emberarcú Isten

Már Xenophanes megfigyelése arról tanúskodik, hogy az emberek a maguk képére és hasonlóságára képzelik el az Istent. Tény az, hogy Isten képe korok és kultúrák változásai szerint az emberek szemléletében is megváltozik. A klasszikus teológia és filozófia beszélhet változatlan örök lényről, az emberi világban, úgy tűnik, szüntelenül más és más képet ölt az Isten.

Maga Marx a gazdasági és társadalmi struktúrák s következésképp az ezekre épülő kultúra változásai alapján pontosan megkülönbözteti a kereszténység egymástól eltérő történeti formáit. Nem lehet kétségbe vonni, hogy — legalábbis történeti megjelenésében — más a jeruzsálemi őskereszténység és mások Pál apostol hellenista egyházai, más Bizánc és más Róma, más a

---

(5) *Gesammelte Werke* XIV, 373. old. és XV. 181. old.

középkori feudális társadalom, az újkori városi polgárság vagy a szocialista államokban már alakulóban lévő újarcú kereszténység.

Ez a változás azonban nemcsak a vallás külső megjelenési formáiban, az istentisztelet módjában vagy a népszokásokban jelentkezik. A valóság az, hogy koronként változik az evangélium eszméinek megértése, s ezzel változik a lelkiélet stílusa, az erkölcsi eszmény tudatosult formája, sőt a tanításban kiemelt hitigazságok jelentősége is. Gondoljunk csak a keresztény századok Krisztus-képének változásaira: a katakombák jó Pásztora nyilvánvalóan más vallási szemléletet tükröz, mint a bizánci vagy román bazilikák mozaikjairól tündöklő Pantokrator, és Szent Ferenc Megfeszítettje más látomásból ered mint Alacoque Szent Margit szívét feltáró Jézusa vagy Teilhard de Chardin kozmikus Krisztusa.

Kétségtelen, hogy ezekre az eszmei változásokra a gazdasági és társadalmi életkörülmények és a kulturális szemlélet megváltozása döntő hatással van. Elég itt arra a közismert tényre utalnom, hogy az ember társadalmi helyzete mennyire befolyásolja istenképét: a földműves az « esőt adó » Istenhez könyörög, a katona a « hadak Urát » hívja segítségül, az uralkodók Istenben a « társadalmi rend őrét » és a « legfőbb ítélő bírót » tisztelik, a birtokosok a « minden javak adományozójának » hódolnak, a nincstelenek pedig a « szegények Atyjának » gondviselésére bízzák magukat.

Érdekes, hogy Luther is, nyilván anélkül, hogy kételkedett volna Isten valóságában, mennyire tudatában volt annak, hogy istenképünk kialakítása bizonyos emberi feltételektől függ. A Római levélhez írt magyarázatában ez áll: « *Deus est mutabilis quam maxime... Qualis est enim unusquisque in seipso, talis est Deus in obiecto* » (6). Magyarul így lehetne ezt mondani: « Isten a legnagyobb mértékben változó... Amilyen ugyanis mindegyikünk önmagában, olyan lesz az Isten bennünk mint ismeretünk tárgya ». Luther, mint teológus, jól tudta, hogy Isten örök és változatlan, de mint hivő keresztény, azt sem feledte, hogy *bennünk* a hit által

(6) *Werke*, Weimarer Ausgabe 56, 234. old. vö 37, 451. old.

lesz valósággá ez az Isten. Hitünk ezért Luther szemében döntő feltétele annak, hogy valóban megismerjük-e, és hogyan ismerjük meg az Istent. Amilyen az ember, hivő vagy hitetlen önmagában, olyan lesz az Isten is — önmagát közlő vagy elrejtő — az ember tudatában. Ez a lutheri fogalmazás olyan erős, mintha, hit nélkül, bármiféle istenismeret lehetőségét kizárná. E túlzása ellenére azonban mégiscsak rámutat a probléma gyökerére.

Lényegében alany és tárgy viszonyáról van itt szó az emberi megismerés folyamatában. Az újabb filozófiai irodalomban évtizedes vita folyik erről a kérdésről, ami legalább arra az eredményre vezetett, hogy ma általánosan elismerjük: a megismerő személy nem merőben passzív szemlélője a megismert valóságnak és nem, mint egy fénylemez, személytelenül fogadja be és rögzíti tudatában ezt a valóság-tárgyat. A megismerés folyamán valójában alany és tárgy kölcsönös kapcsolatba lépnek egymással, s nemcsak annyit jelent, hogy — a közismert iskolás kifejezéssel — *cognoscens fit cognitum*, vagyis hogy a megismerő személy tudatában informálódik, átalakul a megismert valósággá. Nem, itt nemcsak a valóságnak alanyi tudatosításáról van szó, hanem pontosan arról, hogy ez a tudatosítás *per modum recipientis*, vagyis a valóságot befogadó megismerő alany sajátos létmódja, sőt jelen alanyi állapota és körülményei szerint történik meg. Alany és tárgy tehát kölcsönösen összekapcsolódnak a megismerés élő aktusában, s a megismerés éppen ebben az új harmadikban, a valóság által megtermékenyített alanyi tudat gyümölcsében lesz személyes ismeretté.

Ezek szerint a megismerő alanynak valóban cselekvő része van a megismerésben. Ezt ma a tudományok terén általában elfogadják. De nemcsak az olyasfajta megismerésekre érvényes ez, ahol a személyi megértésnek és értékelésnek elsődleges szerepe van, mint például a történeti kutatásban, hanem az egzaktnak nevezett természettudományokban is. Az nyilvánvaló, hogy egy új történeti helyzetben a történetkutató más szempontból, más kérdésekkel fordul a múlt felé, mint az előző kor fia, s ennek következtében a múltat is másként fogja megérteni és magyarázni, mint amaz. De ma

már a természettudós sem vélekedhet úgy, hogy tudományában lehetséges a személyétől független, abszolút objektivitás. Elég csak arra gondolnunk, hogy a tudós maga választja meg módszerét, maga fogalmazza meg a természethez intézett kérdéseit, — s a természet nyilván ezekre a kérdésekre válaszol, ezeknek szempontjai szerint mutatkozik meg más és más vonatkozásban. Legjellemzőbb példa erre az, hogy maga a fény a kutató szempontja szerint akár mint hullám, akár mint anyagi részecske jelentkezhet.

Ha mármost ezt az alapvető meggondolást az Isten megismerésére vonatkoztatjuk, abból az következik, hogy Isten megismerése sem független az őt megismerő személy létmódjától, történeti körülményeitől és alanyi állapotától. Ha tehát Istennek ebben az értelemben emberarca van, s ez az arc magával az emberrel együtt változik, akkor — bármennyire is örök és változatlan önmagában — szemünkben maga az Isten is megváltozik. S ha megváltozik, kérdés, hogy el tudunk-e jutni egyáltalán a változások mögött rejtőző változatlan örök istenarc felismerésére? Itt vetődik fel az újabb kérdésünk: Hol a határa az istenarc változásának? Valóban csak a magunk emberi arcát ismerjük fel Istennek bennünk kialakult képében? A magunk emberi körülményeitől megszabott elképzelése, egyéni vagy kollektív vágyaink kivetítése az Isten, vagy pedig az emberarcú Isten képében valóban feldereng előttünk az Örökkévaló?

Elképzelés vagy valóság?

Heinz Zahrnt, napjaink teológiai problémáinak kitűnő ismerője, a már említett *Gott kann nicht sterben* című könyvében (7) külön fejezetben tárgyal arról, amit *Verdacht der Projektion*, a « kivetítés gyanujának » nevez. A mai emberben, mondja Zahrnt, Feuerbach, Marx és Freud örökségeként tudatosan vagy tudatlanul ott él a gyanú, hogy Isten valójában csak a léte tökéletességét és boldogságát megálmodó emberi képzelet szüleménye, egy eszményi túlvilág ábrándképe, de ezen elképzelés mögött nem rejtőzik semmiféle titokzatos valóság.

(7) Piper Verlag, München 1970, 80-89.

A következőkben szabadon összefoglalom Zahrnt gondolatmenetét, de némely pontban, főleg Isten analógiai megismerésének lényeges kérdésében. a korszerű katolikus gondolkodást követve, eltérek tőle.

1, Elsősorban is szögezzük le újra, hogy Isten megismerésében — mint minden más emberi megismerésben — a megismerő alanynak aktív szerepe van. S mivel az olyan megismeréseknél, amelyek kölcsönös személyi viszonyt teremtenek megismerő és megismert között, ez az aktív szerep még csak fokozódik, nyilvánvaló, hogy Isten megismerésénél is fokozottan érvényre jut. Ennek következménye az, hogy a projekció gyanúját nem lehet könnyűszerrel eloszlatni. Isten, mégha abszolút értelemben is, élő személy és nem elvont eszme. Őt, akárcsak barátját, élettársát vagy gyermekét, nem merő értelmi fogalmakkal, hanem a személyi kapcsolat konkrét valóságában ismeri meg az ember teljes mivoltában. Ebben a megismerésben azonban döntő jelentősége van az érdeklődésnek, a rokonszenvnek és a bizalomnak. Sajátosan személyi ismeret ez, amelyben érzelmeim hatására képzeletem felöltözteti a megismert lényt mindazzal az értékkel és előnyös tulajdonsággal, amit szeretnék megtalálni benne.

2. De menjünk egy lépéssel tovább: az emberi képzeletnek nemcsak szerepe van Isten megismerésében, hanem ez a szerepe elkerülhetetlen. Mert lehetetlen, hogy akivel személyi kapcsolatom van, annak belső képét ne alkossam meg magamban. Ha nem élne bennem barátom képe, barátságunk nem is volna belső találkozás és kölcsönös azonosulás, szóval nevére méltó barátság. Ez azonban egyfajta dilemma elé állít: vagy nem alakítom ki magamban a másik ember képét, de akkor lassanként megszűnik belső kapcsolatom vele és barátságunknak előbb-utóbb vége szakad, vagy kialakítom magamban ezt a képet, de ez azzal a veszéllyel jár, hogy képe, állandósulva bennem, lassanként elmerevedik nem követi az élő ember alakulását, s végülis nem felel meg a valóságnak, hamissá lesz.

Ugyanez áll Istenre is. Ha nem él bennem az ő képe, ő maga hal meg bennem. Ha viszont él bennem ez a kép, akkor az mindenképpen torzított egyéni alkatom-

hoz, műveltségemhez, szellemi és erkölcsi érettségemhez mért emberszabású kép lesz. Áll ez nyilván az önmagát kinyilatkoztató Istenre is. Mivel Isten szava emberekhez szól, az Igének testté kell lennie, emberi formát kell öltenie. S mielőtt emberi személlyé lett volna Krisztusban, már emberi gondolattá, képekké és szavakká lett a próféták ajkán, azzá lett újra az apostolok, a történeti egyház igehirdetésében, s az is marad, amíg embereknek hirdetik az evangéliumot. Ember csakis a maga módján — *per modum recipientis* — képes felfogni és kifejezni Istent, még akkor is, ha Isten közvetlenül maga nyilatkozik meg az emberben. Nincs más kivezető út ebből a dilemmából, mint az, hogy Istenről formált képünket soha ne azonosítsuk magával az élő Istennel. Amit tennünk kell, az ennek éppen az ellenkezője: ki kell tárnunk szívünket, lelkünket az élő Isten felé. Amikor elmélkedve olvasunk, gondolkodunk vagy imádkozunk, arra kell törekednünk, hogy személyesen találkozzunk vele. S e találkozások nyomán szüntelenül javítanunk kell ezen az istenképen, ki kell egészítenünk és meg kell újítanunk magunkban. « Ma még csak mintegy tükörben, homályosan látunk », — mondja az Apostol, — a magunk szellemi tükrében s emberi prizmáján megtörve az isteni fényt. Ez a látás csak akkor lesz egészen tiszta és teljes, amikor majd úgy látjuk őt, ahogy ő lát minket: a maga valóságában színről színre (1 Kor. 13, 12).

3. Annak alapja és oka hogy Istent csak emberi módon tudjuk felfogni és kifejezni, magában az emberi természetben van. Természetünket az határozza meg, hogy testbe gyökerezett tudat és tudatban élő, öntudatos test vagyunk. Ez határozza meg gondolkodásunkat is: értelmi megismerésünk szüntelen érzéki tapasztalatunkból táplálkozik, ez az érzéki tapasztalat viszont az értelem világánál lesz tudatossá és teljessé. Ami meghaladja ennek a sajátosan emberi, testi lelki megismerésnek a szintjét, ami tehát tisztán szellemi, mint maga az Isten, azt csakis bizonyos hasonlóság alapján, emberi tapasztalataink és ismereteink analógiájára, rájuk vonatkoztatva vagyunk képesek megismerni. Ami igazat, jót, nemeset és tökéleteset felis-

merünk ebben a világban, azt az Istenről is állítjuk, — elsősorban azt, hogy ő van. Ugyanakkor azonban annak tudatában, hogy mindez merőben emberi gondolat, kép és szó, ami nem azonosítható az élő Istennel, tagadnunk is kell előző állításunkat. Igen, van Isten, aki igazságos, jóságos, könyörületes, — de ha ő valóban Isten, másként létezik, mint az ember, s nem az emberrel azonos módon igazságos, jóságos vagy könyörületes. Hát hogyan? Nem kétséges, hogy minden emberi mértéket meghaladó, isteni módon, amit a maga valóságában sem felfogni, sem kifejezni nem vagyunk képesek, hacsak azzal nem, hogy nem tulajdonítjuk neki az igazságot, jóságot vagy könyörületességet, hanem valljuk, hogy ő maga abszolút értelemben az Igazság, Jóság és Könyörület. S mindez csakis azért, mert ő maga a lét maradéktalan teljessége. De ha logikailag érthető is, ilyesmit a maga valóságában felfogni emberi értelem nem képes.

4. Isten analógiás ismeretének ez a dialektikája, vagyis a földi tökéletességek állítása Istenről, majd pedig ezek teremtményi létmódjának tagadása s végül transzcendens fokon való újraállítása, az egyetlen lehetősége annak, hogy ha tökéletlenül is, de valamelyest méltóképpen beszéljünk Istenről. Végeredményben Feuerbach, Marx és Freud hasznos szolgálatot tettek a mai teológiának azzal, hogy a hagyományossá vált emberi állításainknak ellentétjeit korszerű antitézisként megfogalmazták és segítettek összetörni azt a szinte már bálvánnyá merevedett hagyományos istenképet, ami korunk gondolkodásának semmiképpen sem felel meg. Az « időjárás Istene », a « hadak Ura », a « rend őre » vagy a « javak adományozója » bizonyos kulturális és társadalmi összefüggésben már bálvánnyá válik, mert egy embercsoport érdekeit és törekvéseit képviseli. Mint ahogy bálvánnyá válhat az atya képe is, ha tekintélyében és erejében nem szellemi, erkölcsi és fizikai életünk létalapját keressük, hanem a magunk élhetetlenségének és tehetetlenségének valamiféle « mennyei » támaszát.

Isten voltaképpen misztérium, — a projekciós elméletek nyomán ez lesz egyre tudatosabbá a mai keresz-

tény ember gondolkodásában. Misztérium, aki kinyilatkoztatásában is elrejtőzik, világosságában is áthatolhatatlan homályban marad, közelségében is megközelíthetetlen, minden létező megokolhatatlan ősoka, létének forrása és végső értelme. Titokzatosságában minden gondolatunkat meghaladja, de mérhetetlen örök szeretetében mindnyájunkat magához vonz. « Minden belőle, általa és érte van: dicsőség neki mindörökké » (Róm. 11,36). S ha ő valóban misztérium, akkor kétségtelenül van mit javítanunk, tisztítanunk, újítanunk az ő bennünk élő képén, amíg ezen a képen át nem ragyog minden emberi kifejezést mérhetetlenül meghaladó, titokzatos valósága. « Most Isten fiai vagyunk, de hogy mik leszünk, az még nem nyilvánvaló. Tudjuk azonban, hogy megjelenésekor hasonlók leszünk hozzá, mert látni fogjuk őt úgy, amint van. Mindaz, akit ez a reménység tölt el iránta, megszenteli magát, amint ő is szent ». (1 Ján. 3,2-3).

5. Kérdés azonban — s itt érünk a döntő ponthoz —, hogy ez a misztérium létezik-e a valóságban. Az emberarcú istenkép valóban csak emberszabta mása az isteni valóságnak, vagy pedig teljes mivoltában az emberi képzelet szüleménye? A mindennapi életben képzelet és valóság nem zárják ki egymást. Ha képzeletünk át is formálja azt, akit megismertünk és megszerettünk, emiatt nyilván nem vonható kétségbe valódi létezése. S ha idealizáljuk is barátunkat, valóságos lényt idealizálunk. El kell azonban ismernünk a különbséget: az emberi világban mindig megvan a lehetősége, hogy képzeletbeli képünket a valósággal szembesítsük, és a valóságnak megfelelően módosítsuk és megújítsuk. Az istenkép esetében viszont az a komoly nehézségünk, hogy Istenről nincs közvetlen tapasztalatunk, s ezért ezt a belső képet nem tudjuk egy valóságban is megtapasztalt lényre vonatkoztatni.

De ilyen körülmények közt a projekciós elmélet sincs feljogosítva arra, hogy kimondja a végső szót, mivel merőben lélektani síkon nemcsak Isten létezését lehet projekciós értelemben magyarázni, hanem annak ellenkezőjét, az istentagadást is. Mert ha az istenhitet értelmezhetem úgy, mint a védelem és a támasz keresésének atya-komplexumát, az istentagadásban sem kell

többet látnom, mint az atyai tekintély kényszere ellen forduló lázadás és elutasítás maradék csökevényét. Nyilvánvaló, hogy mélyebben kell keresnünk a megoldást.

Történeti vonalon újabban W.Pannenberg vitatta meg ismét a projekciós elméletet (8). Véleménye szerint, az emberiség őskorában éppen az ellenkezője történt annak, mint amit Feuerbach állít. A primitív ember, mielőtt elképzelte volna az Istent, már ösztönszerűen átélte önmaga és a világ Istentől való függését. Az ősi kultúrák pontosan azért alkottak különböző istenképeket, mivel a nép hitt az isteni valóságban és ebből a hitből magyarázta a világ létezését. A vallás nem későbbi járulékos jelensége az ember kulturális fejlődésének, hanem éppen olyan elsődleges jelenség, mint a tűz és a szerszám használata, vagy a beszéd képessége.

Ám ez a történeti meggondolás, ha a vallás eredetére vonatkozóan helyes is, nem ad közvetlen választ az Isten elképzelésének és kivetítésének lélektani problémájára.

Tovább kell kérdeznünk: mi az igazi oka annak, hogy egyáltalán foglalkozik az ember Istennel és elképzeli őt? Az ateista humanizmus ennek okát kizárólag az emberben látja: Feuerbach az embernek a teljes humanumra való törekvésében, Marx a kizsákmányolt néposztályok felszabadulási vágyában, Freud pedig abban, hogy a gyönge, ember ösztönszerűen védelmet és támaszt keres. Nem kétséges, hogy mindez lehet közvetlen indítóoka az ember Isten felé fordulásának, de elfogadható-e igazában, mint annak teljes és kielégítő megokolása? A kérdés ugyanis a kűlső jelenségeken túl magára a képességre irányul: miért *képes* az ember arra, hogy olyasvalamit keressen, vagy olyasmire törekedjék, ami túl van tapasztalati körén és fizikai létének határain? Honnan az a képessége, hogy egy magával valamiképpen rokon, de mégis mérhetetlenül nagyobb és tökéletesebb lényt el tudjon képzelni? És honnan az a belső indítása és törekvése, hogy akit elképzelt, azzal

---

(8) *Wie kann heute glaubwürdig von Gott geredet werden?* A 14. Német Evangélikus Egyházi Napon tartott előadás, Stuttgart 1969. Stuttgart/Berlin 1970. 147. old.

valamiféle kapcsolatba is jusson? Végeredményben miért keresi az ember Istent?

A kielégítő válasz, ami akarva-akaratlan magából a projekciós elméletből is következik, aligha lehet más, mint az, hogy az ember természettől *transcendentia sui*: önmaga felülmúlására képes lény, aki egész mivoltában ösztönszerűen arra törekszik, hogy meghaladja önmagát. Ez a transzcendens dinamika viszont arról tanúskodik, hogy léte mástól, nem önmagától származik és beteljesedését is abban éri el, aki létének forrása. Már természeti fejlődése sem magyarázható meg eredetében és célra rendeltségében — legalábbis bölcseletileg nem — önmagából. Még kevésbé magyarázható meg gondolkodásának és alkotó képességének dinamikája. De főleg nem magyarázható meg dinamikájának végső értelme: az istenkeresés. Ennek csak egy magyarázata van: az, hogy az ember Isten alkotása és teljes mivoltában Istenre rendelt lény.

A Biblia ezt úgy fejezi ki, hogy az ember Isten képére és hasonlóságára alkotott teremtmény (Gen. 1,27). S éppen mivel Isten képe és hasonlósága, azért tud képet alkotni magának Istenről és képes arra, hogy keresse őt. Ha emberarcú is ez az istenkép, lényegében mégsem képzeletének a műve, hanem valódi felismerés: a világ és önmaga megismerésén keresztül az ember felismeri a lét abszolút forrását és alkotóját, aki képessé tette arra, hogy felismerje őt. Ez a belső képesség az igazi oka annak, hogy istenképünk emberi vonásai mögött valóban földereng bennünk a minden emberi elképzelést meghaladó láthatatlan Isten arcának fénye.

AZ ISTENKERESŐ EMBER

Keresi a mai ember Istent?

Isten képe, amit életünk folyamán kialakítunk, esetleg félbehagyunk vagy el is rontunk magunkban, nem merő emberi elképzelés, hanem az élő Istennek, Isten önmagában felfoghatatlan valóságának emberi megértése és kifejezése tudatunkban. Ez a keresztény ember meggyőződése. De ha ez valóban így van, akkor az istenkép kialakítását meg kell előznie valamiféle valóságos istenismeretnek. Nem egy mai gondolkodó véleménye, hogy az ember minden bölcseleti okoskodását megelőzően *már tud* az Istenről. *Homo est capax Dei*, — idéztem bevezetésemben a régiek bölcsességét. Az embernek valami ösztönszerű hajlandósága és képessége van arra, hogy megismerje, és valamiképpen meg is ismeri az Istent. Az ősegyház tanítói, a szentatyák ennek gyökerét abban látták, hogy — amint a bibliai teremtéstörténet mondja — Isten a maga képére és hasonlóságára alkotta az embert. A sztoikus bölcselet fogalmainak felhasználásával ezt úgy magyarázták, hogy az ember azért képes megismerni Istent, mivel egyfelől a természet rendjében az ő egyetemes teremtő és rendező értelme, a *Logos* nyilvánul meg, másfelől az ember a Logos részeseként maga is *logikos*, értelmes és gondolkodó lény, aki a hasonlóság alapján és isteni megvilágításra művéből felismeri Alkotóját.

De úgy tűnik, mintha ez a hajlandóság és képesség a mai emberben veszendőbe ment volna. Kit érdekel ma az Isten ügye? Technokrata vagy közember, mintha kirázólag csak a jelen világ érdekelné, sőt annyira meg van győződve róla, hogy a mai problémák megoldásában nincs szüksége Istenre, hogy végülis Sartre-ral kije-

lenti: még ha volna is Isten, az sem változtatna semmit a helyzeten (1).

Érdekes, hogy ma elégedetlenek vagyunk az ilyesfajta válasszal, mert úgy látjuk, hogy Isten halála nem befejezett tény a mai gondolkodásban hanem csak a középkori gondolkodás ellenhatásaként jelentkező felvilágosodás és szekularizált létszemlélet átmeneti hatása. Ma, úgy érezzük, újra időszerű a kérdés Istenről. Csak azt nem látjuk, hogy milyen formában jelentkezik a mai ember tudatában a régiek Isten iránti érzékenysége. Nem kiváltságos elmékre gondolok, hanem a közember mindennapi gondolkodására, nyugtalanító kérdéseire, tudatos vagy tudattalan keresésére. Keresi-e a mai ember valamiképpen Istent?

A kérdező ember és a végső kérdések

Heinz Zahrnt munkájában ősi nyomokon, de eredeti módszerrel, a kérdező ember fenomenológiai elemzésével közelíti meg a választ (2). Kétségtelen, hogy aligha van jellemzőbb tulajdonsága a tudatára ébredt embernek, mint az a tény, hogy kérdez. Kérdez a gyermek, mert értelmi ébredésének jeleként tudni akarja, hogy mi van körülötte. Kérdez a felnőtt, mert meg akarja ismerni a világot, az embereket, önmagát. Ami az embert emberré teszi, az éppen megismerésre törekvő ösztöne és képessége. Ám a megismerés felé az első lépés a kérdés, illetőleg az a csodálkozás és felfigyelés, amiből a kérdés ered. Szokratésznek az a megállapítása, hogy minden megismerés csodálkozással és az ebből eredő kérdéssel kezdődik, örökérvényű. Antik bölcsesség, modern fenomenológia vagy általános tapasztalat egyetértenek abban, hogy az ember lényegében kérdező lény.

De mit kérdez az ember? Nyilvánvalóan azt, amit nem tud, pedig közvetlenül érdekli. Kérdezi, ami életének mindennapi dolgaira, környezetére, tapasztalataira, szükségleteire vonatkozik. S mint felnőttet, főleg az

---

(1) J. P. Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme.* Nagel, Paris 1951. 95. old.

(2) *Gott kann nicht sterben.* Piper Verlag, München 1970. 90. kk. old.

érdekli, hogyan találja meg helyét a világban, hogyan tudja biztosítani létét, érdekeit, boldogságát abban a környezetben, amelybe akarva-akaratlan került. Kérdéseit egyéni és családi gondja-baja, a több kereset, a jobb életkörülmények, a biztosabb jövő határozzák meg.

Ám az az érdekes, hogy ismereteinkkel együtt kérdéseink is szaporodnak: egyik kérdés természetszerűen szüli a másikat. Minél több a kérdésünk és minél változatosabbak a kérdéseinkre kapott válaszok, annál jobban tágul ismereteink köre és annál több újabb kérdésre érzünk indítást. De még ennél is érdekesebb az, hogy kérdéseink nemcsak számban szaporodnak, nemcsak a mennyiségük növekszik, hanem a minőségük is megváltozik. Tapasztalat bizonyítja, hogy tudáskörünk tágulásával kérdésskálánk is szélesebb, változatosabb és színesebb lesz, mert egyre többet veszünk észre az élet számtalan tényéből és vonatkozásából. A kérdező ember szellemi ébersége, intelligenciája is növekszik. De ez a szellemi ébersége nemcsak abban nyilvánul meg, hogy az embert egyre több dolog érdekli — nem, az értelmes ember a dolgok hogyanját és miértjét is tudni akarja. Érdeklődése nemcsak tapasztalatának felszínére, széltére és hosszára, hanem magasságára és mélységére is kiterjed. Értelmi fejlettsége éppen abban mutatkozik, hogy a dolgok felszínén túl azoknak megokolását, sajátos belső mivoltát és természetét is tudni akarja.

Heidegger ennek a jellegzetesen emberi oknyomozó gondolkodásnak két fajtáját különbözteti meg. Az egyik a tervező, számító és szervező technikai gondolkodás, *das rechnende* Denken, a másik a dolgok mélyebb értelmét kereső elmélkedés, *das wesentliche Denken* (3). Az elsőt merőben hasznossági szempontok érdeklik: dolgok és személyek használhatósága, intézmények működése, üzemek termelékenysége, — mindaz, ami a társadalmi jólétet és fejlődést előmozdítja. A másik átlép a hasznossági kérdés határán és magát a hasznossági elvet is kérdésessé teszi. Miért keres-

(3) Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Klostermann, Frankfurt/M. 1951[6], 43, kk. old.

sük a jobb életkörülményeket? Mi voltaképpen az egyéni és társadalmi jólét meghatározója? Mi a technikai fejlődés célja, a történelmi haladás értelme? Végülis mi az, amit az ember keres? És miért keres egyáltalán?

Ma a technikai civilizáció korában úgy tűnik, mintha az emberi gondolkodásnak éppen ezek a magasabb és mélyebb távlatai mennének veszendőbe. A természeti erők tudományos megismerése és technikai felhasználása a társadalmi élet egyre észszerűbb megszervezését követeli és megnyitja az emberi jövő szinte mérnöki előre tervezésének útját. Mindez, érthetően, háttérbe szorítja a dolgok értelmét kereső gondolkodást és a mai ember figyelmét a teljesítőképesség, az eredményes működés, a gazdasági termelés gyakorlati kérdéseire irányítja. Az egyéni ember nem képes kivonni magát a társadalmi gondolkodás sodrából. Nincs mit okoskodni, mondják. Az életet úgy kell elfogadnunk, amint van. Sorsunk alakulása a társadalmi körülményektől függ, de okos ember, némi szerencsével, mégiscsak megtalálja boldogulásának útját. *Prius vivere, deinde philosophari.*

Ez a gyakorlati gondolkodás azonban szellemi és erkölcsi tunyaságra vezet s ezzel magának az embernek humánus értékét, önmaga iránt érzett felelősségének tudatát csökkenti. Emberi méltóságunk követeli, hogy ne hagyjuk elsatnyulni magunkban kérdezésünk természetszerű dinamikáját, inkább segítsük elő, hogy kérdéseink az egyéni érdek zárt köréből egyre átfogóbb, általánosabb érdekű, egyetemesebb kérdésekben bontakozzanak ki. A jobb megélhetés és a biztosabb jövő kérdése logikai következetességgel felveti az alkalmasabb eszközök és körülmények megteremtésének kérdését. Ezek a társadalmi szervezés és a gazdasági termelés problémáihoz vezetnek. Miféle intézkedésekre, tervekre, eszmékre van szükség az emberibb életkörülmények megteremtésére? S mindennek mi az értékmérője? Mi az, aminek valódi humánus értéke van, s miért humánus érték az, amit annak tartunk? Végülis mi a teljes humánum, az emberi lét végső értelme, igazsága és beteljesülése?

Az emberiség évezredes szellemi fejlődése a szüntelenül tartó és határokat nem ismerő emberi kérdezés

dinamikájának köszönhető. Ennek bármi módon határt szabni és azt a technikai civilizáció korlátai közé szorítani annyit jelent, mint magát ezt a dinamikát elfojtani. Kétségtelen, hogy a technikai civilizáció új formában veti fel az emberibb lét s a humánusabb társadalmi berendezkedés kérdését, de ennek megválaszolása is logikai következetességgel előbb vagy utóbb a végső kérdések elé állítja az embert.

Jézus egyik példabeszéde pontosan erről szól: « Egy gazdag embernek bőséges termést hozott a földje. Igy okoskodott: Mit tegyek? Nincs hová gyűjtsem a termést. Tudom már mit teszek. Lebontom csűreimet és nagyobbakat építek, oda gyűjtöm a termést és minden vagyonomat, aztán elégedetten mondom: Ember, van elég vagyonod, sok évre eltart. Nyugodjál meg végre. Egyél-igyál, élvezd az életet. De Isten így szól hozzá: Esztelen! Még az éjjel számonkérik tőled életedet. Kié lesz mindaz, amit szereztél? » (Lk 12,16-20).

A gazdag ember « kapitalista » gondolkodásmódja nyilván egész intézmények és rendszerek életszemléletét kifejezi. Amit Jézus kifogásol ebben, az nem az emberi szorgalom és az eredményes termelő munka, a jobb megélhetésre, emberibb életkörülményekre való törekvés. Jézus ennek a gondolkodásnak korlátoltságát és lezártságát itéli el, mert nincs más törekvése, mint az anyagi jólét: « Kincset gyűjt magának ahelyett, hogy Istenben gazdagodnék » (uo. 21). Jézus tanítása ezzel szemben az, hogy «nem a vagyonban való bővelkedéstől függ az ember élete » (uo. 15).

Hát mitől függ az életünk? Mi dönti el sorsunkat? Mi a boldogságunk igazi titka? Pontosan az, hogy földi törekvéseink ne legyenek lezártak és öncélúak. Az ember csak akkor méltó önmagához, ha nyíltan áll léte végső értelmének kérdése előtt és nem fojtja el magában értelemkereső kérdezésének élő dinamikáját. Ennek a dinamikának személyi felelősségünk tekintetében döntő jelentősége van, mert arról tanúskodik, hogy minden emberi kérdés gyökerében ott rejlik a lét végső kérdése.

Érvényesek a végső kérdések még ma is?

A végső kérdéssel kapcsolatban egészen újszerű nehézségek állnak elő a mai ember gondolkodásában. Voltaképpen nem is csak egy kérdésről, hanem a kérdések egész soráról van itt szó, mert a lét értelmének gyökeres kérdésétől a valódi humanum, az emberi szabadság, a szenvedés és boldogság, a bűn és bünhődés, végül a halál problémája elválaszthatatlan. Az utóbbi évtizedekben az egzisztencialista gondolkodók, főleg Kierkegaard nyomán különös érdeklődéssel foglalkoztak ezekkel a kérdésekkel. Hogyan jut el a közönséges értelemben vett létezésből léte tudatos megélésére az ember: arra a személyi létezésre, amit az *existence authentique*, vagy az *Eigentlichkeit* szakkifejezéssel jeleznek? — ez az alapvető kérdésük. Válaszuk lényegében az, hogy az embernek tudatosan és józanul szembe kell néznie létének határeseteivel, főleg a szenvedéssel és a halállal, és szabadon vállalnia kell azokat, mint az emberi lét sorsszerű és sorsdöntő meghatározóit. Amíg ezt meg nem tette, addig valójában még nem birtokolja tudatosan és szabadon önmagát s még nem képes arra, hogy autonom döntéseivel maga adjon értelmet tulajdon létének. Pedig enélkül nincs hiteles és valódi emberi létezés. Még ha volna is Isten, az sem változtatna ezen a helyzeten, mert az ember szabadságával végzetszerűen önmagára van utalva s csak ő maga válthatja meg önmagát. Ez az ateista álláspont (4). Az irányzat keresztény képviselői, mint Gabriel Marcel, nem zárják ki a lét sorsszerű elemeit, de vallják, hogy minden sorsszerűségnek értelmet az ad, ha az ember, mint *homo viator*, a transzcendens reménység önátadásával tudatosan vállalja és járja végig földi zarándokútját (5).

Ezzel az egzisztencialista gondolkodással szemben egy újfajta, ún. szociológiai szemlélet terjedt el a fiatalabb nemzedék körében: újabban sok szó esik a « tár-

---

(4) J. P. Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme*, 38-39. old.

(5) Gabriel Marcel, *Homo Viator*. Prolégomènes a une métaphysique de l'espérance. Aubier. Éd. Montaigne, 1944.

sadalmi elkötelezettség teológiájáról » (6). Véleményük szerint az egzisztencialista gondolkodás az individualista « polgári » szellem megnyilvánulása. Bármiként is legyen a gondolkodás « polgári » annyi bizonyos, hogy az egzisztencialisták olyan mértékben elvonatkoztatták az egyéni létet a környezethez és a társadalomhoz való viszonyától, hogy végül megfeledkeztek arról, hogy az ember nemcsak személyi *ego*, hanem, mint Marx mondja, « az életkörülmények összesége » is. A szociológiai szemlélet azt kívánja, hogy az embert ne elvontan, egyéni léte elszigeteltségében tekintsük, hanem társadalmi viszonyainak összességében. A közösségi élet egészében, szerintük, az egyén végső kérdéseinek nincs akkora jelentőségük, amekkorát az egzisztencializmus tulajdonít nekik. Munka és fáradság, szenvedés és halál az élet természetes medrében folyik, az emberi sorsnak a közösség ad társadalmi életkeretet, emberi támaszt, célt és értelmet. Létünk egyéni értelme, mondják, a társadalom egészében teljesedik be.

Ennek a felfogásnak az a következménye, hogy a szociológiai szemlélet hívei nem tartják tisztességesnek az apologétika hagyományos módszerét, mert az úgy akarja Istenhez vezetni az embert, hogy a végső kérdések kutyaszorítójába hajszolja, ahonnan aztán nem lát más kivezető utat, csak az Isten felé. Ma nem a lét peremén, a végső kérdések határzónájában kell keresnünk Istent, hangoztatják, hanem az élet kellős közepén. Ma emberi közösségben kell találkoznunk Istennel, megosztva embertársaink, az egész társadalom minden gondját-baját. Különbenis a végső kérdések egzisztencialista elemzése azzal a veszéllyel jár, jegyzik meg, hogy ha például a szenvedés értelméről gondolkodunk akkor nagyon is könnyen, szinte magától értetődően elfogadjuk a szenvedés tényét, ahelyett hogy arra törekednénk, hogy kiküszöböljük előidéző okait.

Következik-e mindebből, hogy a végső kérdések hitelüket és érvényüket vesztették Isten mai keresésében?

---

(6) Johann B. Metz, *Zur Theologie der Welt*. Grünenwald, Mainz, és Kaiser, München 1968. A kérdés megvitatása: *Dibattito sulla « Teologia politica »*, Queriniana, Brescia.

Szögezzük le mindenekelőtt, hogy ezek a kérdések egyáltalán nem a « polgári » gondolkodásból erednek. Valójában olyan régiek, mint maga a dolgok értelmét kereső gondolkodás, ami az ember szellemi ébredésével kezdődött. Az ember azóta nem szűnt meg kérdezni, hogy mi a világ és benne mi ő maga? Mi a jó és az igaz? Miért a rossz, a szenvedés, a bűn? S egyáltalán mi értelme az életnek? Minek űzi a boldogság kék madarát, ha végzetét el nem kerülheti — kérdezi ma, és kérdezni fogja holnap is. Nyilván nem társadalmi és kulturális környezetétől elszigetelten, önértelmezésének elefántcsont tornyába zárva, hanem abban a konkrét helyzetben, létének abban a számtalan gazdasági, társadalmi és művelődési vonatkozásában, amelyben él. Sőt úgy látszik, hogy a mai termelő és fogyasztó társadalom mechanizmusában, a racionalizált munka és a formálissá vált emberi kapcsolatok fogaskerekei közt őrlődve, még erősebben érzi elveszettségét és még sürgetőbben jelentkeznek kérdései. Az alkoholizmus és a kábítószerek terjedése, a válások és öngyilkosságok szaporodása, még ha negatív értelemben is, nem azt bizonyítják, hogy az ember ösztönszerűen és nyugtalanul keresi életének értelmét?

De túl az egyéni problémákon, ma a technikai civilizáció és a nyomában kialakuló ipari társadalom maga veti fel egészen új összefüggésben a végső kérdéseket. A mai embernek ugyanis nem kisebb a törekvése, mint hogy tudományának és technikájának szinte kimeríthetetlen erőivel felépítse a maga emberibb világát és általános társadalmi jólétet teremtsen. Új technikai humanizmusról, az atomkorszak emberibb társas rendjéről beszélnek világszerte. Erre a ragyogó új világra azonban, akarva-akaratlanul, rávetődik az embertelenség baljós árnyéka. Egyre sűrűbben hallani a kérdést, vajon nem éppen a legelemibb humánus értékeinket fenyegeti-e ez a merőben racionális technikai szervezés? Az észszerűen kitervezett emberibb világnak nem maga az ember esik áldozatául? Még a kevésbé tapasztalt, de annál érzékenyebb fiatal nemzedéket is gondolkodóba ejti a mai fejlődésnek ez a belső ellentmondása és kétértelműsége. Hogyan lehet ebben a racionalizált technikai társadalomban nemcsak megmen-

teni, hanem maradéktalanul érvényre is juttatni a valódi humánumot?

Társadalmi vonatkozásban a döntő tény az emberiség ugrásszerű szaporodása. 1970-ben mintegy hetvenmillióval növekedett az emberiség száma és ma több mint három és fél milliárd ember elemi szükségleteinek kielégítéséről kell gondoskodni. Ez a mezőgazdaság és az ipar tervszerű fejlesztését, a termelés fokozását, a termelt javak arányos elosztását követeli. Korunk tudományos és technikai felkészültségével, s főleg az atomerő birtokában kétségtelenül nem hiányoznak ennek a racionális gazdasági szervezésnek az anyagi feltételei. De állíthatjuk ezt a humánus és erkölcsi feltételekről is? Vajon az emberiség mai és holnapi vezetői, akiknek vállalniuk kell a szervezés feladatát, humánus és erkölcsi hivatásukra is fel vannak készülve? A termelést korszerűsítő technológia különböző ágaiban a szakemberek és szervezők egész seregét képezik ki, akik a technikus szemével, a gazdasági fejlődés szempontjából tekintik a világot. De nemcsak kenyérrel él az ember! A vezető nemcsak az ember fizikai jólétéért felelős, hanem az egész emberért. Az áldott emlékű János pápa, és napjainkban Pál pápa minden társadalmi jellegű megnyilatkozása, apostoli levele is arra int, hogy a tudomány mai eredményeivel és az általuk nyújtott gazdasági és politikai hatalommal arányosan az ember erkölcsi érzékét és felelősségtudatát is fejleszteni kell. A növekvő tudomány és hatalom csak növeli az erkölcsi felelősség súlyát. Pedig ez korunkban, amikor emberi mértéket meghaladó félelmetes erők állnak a hatalom rendelkezésére, már akkora, hogy szinte csak a teremtő Isten teremtménye iránt érzett felelősségével mérhető. Ki akadályozhatja meg a társadalom emberibb világot tervező « mérnökeit » abban, hogy vissza ne éljenek hatalmukkal? Hol az az erkölcsi tekintély, amit mindenki elismer? Hol azok a humánus értékek és erkölcsi elvek, amiket főnök és közember egyaránt tiszteletben tart? Mi jogon lehet megkövetelni, hogy a vezetők ne önkényesen, hanem a felelős szolgálat szellemében gyakorolják hatalmukat?

A technika és a természet viszonyát tekintve nem kevésbé nyugtalanítók a mai ember kérdései. Kétségtelen,

hogy a technikai fejlődés folyamatát akadályozni felelőtlenség volna. Az iparosodás munkát és kenyeret, a városiasodás jobb életkörülményeket és művelődési lehetőséget biztosít az embernek. De ugyanakkor mindez átalakítja az ember természetes környezetét, káros hatással van a növényekre és az állatvilágra, beszennyezi a földet, vizet, levegőt. A problémát még súlyosabbá teszi, hogy a technikai fejlődés társadalmi hasznát közvetlenül meg lehet tapasztalni, a természet tisztaságának és egészségének megőrzése viszont látszólag csak áldozatot követel, s ezért az a veszély fenyeget, hogy természetes életfeltételeink védelme terén pótolhatatlan mulasztások történnek. Pedig, ha az ipar fejlesztésére, akkor nyilván a szennyeződés kiküszöbölésére is megvannak a megfelelő technikai eszközök. Hatásos alkalmazásukról azonban csak akkor lehet szó, ha a technikai és társadalmi fejlődés irányítói a közvetlen szükségletek mellett az ember egyetemes javára is tekintettel lesznek. Ehhez pedig ismét erkölcsi erő és felelősségtudat szükséges.

E példákból nyilvánvaló, hogy a végső kérdések a mai ember gondolkodásában teljesen új társadalmi összefüggésben vetődnek fel, ezzel hitelességük és érvényességük is egészen eredeti formában jelentkezik. Ma nemcsak saját sorsának, tulajdon személyi létének értelmét keresi az ember, hanem az egész társadalmi lét és történeti fejlődés hogyanját és miértjét is kérdezi, s a maga sorsát ebben az egyetemes összefüggésben akarja megérteni. Tudományos és technikai erőfeszítései egy emberibb világ megteremtésére ellentétes értékű és kétértelmű eredményekre vezettek. Természetszerűen keresi tehát azokat az egyetemes érvényű humánus értékeket és feltétlenül kötelező erkölcsi elveket, amik a racionális tervezés és termelés világában a tudomány és technika személytelen erőivel szemben megvédik személyi jogait és szabadságát, egészséges életkörülményeit, igazságos társadalmi rendjét, emberibb jövőjét és boldogságát.

De kérdés, mi köze az ilyen értelemben megfogalmazott végső kérdéseknek az Isten kereséséhez.

A kérdező ember transzcendens nyíltsága

A kérdés azért helyénvaló, mert úgy tűnik, hogy amikor a technikai társadalom humánus értékei és értelme felől kérdez az ember, akkor voltaképpen önmagát, a saját emberibb világát keresi. De nem teszi ezzel a tökéletes társadalom emberi eszményét az Isten helyére? S nem éppen ez az amire az ateista humanizmus is törekszik?

Nem, szó sincs róla, hogy keresztény ember összetévessze Istennek minden más létezőt meghaladó transzcendens mivoltát a tökéletes társadalom emberi eszményével, mégha a legtisztább erkölcsi ideál és a legszociálisabb létforma volna is az. Arról sincs szó, hogy az ember tulajdon tökéletességére törekedve mintegy önműködő törvényszerűséggel, akarva-akaratlanul Istenhez jutna. Isten különben sem valami tudományos megismerés tárgya, amit önerejéből felfedezhet és birtokába vehet az ember. Ő személy, sőt abszolút értelemben az, aki valódi mivoltában csak akkor ismerhető meg, ha személyesen közli önmagát.

Ami itt foglalkoztat bennünket, az annak a felderítése, hogy vajon a léte értelmét kereső emberben nem éppen ez a keresés, a valódi humánum ösztönös igénye az a pont, ahol mintegy megnyílik az Isten felé, s mivel nyíltan áll Isten előtt, ő természetszerű válaszként beléphet az ember életébe. Erről az érintkezési pontról van itt szó, amit az újabb német teológia *Anknüpfungspunkt* szóval jelöl. Isten ugyanis, éppen mivel teremtménye önkéntes szeretetét várja, nem erőlteti rá magát, de eleve olyannak alkotja, hogy képessége és igénye legyen felismerni és elfogadni Teremtőjét. Ez az emberi keresésben megnyilvánuló képesség és igény az az érintkezési pont, amire Szent Ágostonnál pontosabban aligha talált rá istenkereső ember. *Tu fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* — magadnak, arra, hogy a tieid legyünk, teremtettél minket és nyugtalan a mi szívünk, amíg tebenned meg nem nyugszik (7).

Ennek az érintkezési pontnak helyes megértése visz-

(7) *Vallomások*, I, 1. Parthenon, Budapest 1944.

szavezet a kérdező emberhez. Zahrnt nyomán (8) most magát a kérdezést, mint jellegzetes emberi tulajdonságot, s a kérdezés belső szerkezetét elemezzük. Nem nehéz minden kérdezés három jellegzetes vonását megállapítanunk. Az első mindjárt a kérdezés tényében megnyilvánuló bizalom: nem kérdeznénk, ha nem várnánk választ, és nem bíznánk abban, hogy azt a választ kapjuk, amire vártunk. A második a kérdezés jövőre irányuló nyíltsága: nem kérdeznénk, ha nem volna valami jövőre vonatkozó szándékunk a válasszal. Belsőleg azért nyílunk meg a kérdezett felé és azért vagyunk készek elfogadni válaszát, mert attól várjuk, hogy elérjük, ami szándékunkban van, de ami még csak remélt jövő. Végül a harmadik az a különös hiányérzet, a kérdezett dolog ismeretének a hiánya, ami egyszersmind annak bizonyos megelőző, sejtésszerű, homályos tudásával párosul. Nyilván nem kérdeznénk, ha tudnánk azt, amit kérdezünk. De — s ez itt a döntő — akkor sem kérdeznénk, ha már előzőleg nem tudnánk valamit arról, amit kérdezünk. Német szaknyelven ezt az előzetes tudást *Vorverständnis* szóval fejezik ki. Ha például azt kérdezzük, mi az atomerő, feltételezhető, hogy már tudjuk azt, hogy az anyag legapróbb alkotóelemét atomnak nevezik, és hogy ebben valamiféle technikában alkalmazható fizikai erő rejlik. Amikor tehát kérdezünk, akkor olyan választ várunk kérdésünkre, ami hiányos, töredékes vagy homályos ismeretünket megvilágítja és kiegészíti, szóval pontosabb megismerésre, világosabb és teljesebb tudásra vezet.

Az emberi kérdezésnek ez a három jellegzetes vonása: a bizalom, a jövőre nyíltság és a teljességre törekvés arra segít, hogy jobban megértsük az említett érintkezési pontot. A kérdező ember ugyanis bizalommal és nyíltsággal fordul a világ felé, de éppen kérdezésének jövőre irányuló dinamikus jellege miatt nem elégszik meg az egyszerű közlésekkel és közvetlen megokolásokkal. A kapott válaszokból egy-egy újabb kérdést, a kérdések egész sorát formálja. A döntő itt az, hogy kérdései nemcsak szaporodnak, hanem tartalmukban is általánosabbak, mélyebbek, humánusabbak lesznek, anélkül hogy személyi vonatkozásukat elvesztenék. Kér-

(8) *Gott kann nicht sterben,* 102 kk. old.

déseivel valójában szüntelenül felülmúlja önmagát: szellemileg növekszik az ember. Kérdezésének ez a « transzcendens » dinamikája végülis egyéni, társadalmi és történeti létének végső és valódi értelmére, a teljes valóság megértésére irányul.

De éppen az imént említett előzetes tudás értelmében azt kell mondanunk, hogy nem volnánk képesek erre a « transzcendens » kérdezésre, ha ösztönösen és sejtésszerűen nem tudnánk, hogy a végső válasz, az emberi lét valódi és teljes értelme, magát az embert s mindazt, ami emberi, felülmúlja és meghaladja. Ha nincs válasz előzetes kérdés nélkül, kérdés sincsen megelőző válasz nélkül. Nem tudnánk bizalommal kérdezni, mi létünk értelme, ha valamiképpen sem sejtenénk, hogy valóban van értelme. Nem tudnánk nyíltan nekivágni a jövőnek ha ez a jövő, mint valami bensőnkben megfogamzott igéret, nem vonzana. Nem keresnénk a végső és teljes valóságot, ha ebben valamiféle elővételezés formájában nem volna már részünk. De éppen azért keressük, mert ösztönszerűen tudjuk, hogy amit keresünk, voltaképpen az hordoz minket, mert « benne élünk, mozgunk és vagyunk ». (Ap. Csel. 17,28).

Mindez végeredményben annyit jelent, hogy az ember minden tudatos gondolkodását megelőzően, mégha homályosan és sejtésszerűen, de *már tud* Istenről. Létének végső kérdéseiben valamiképpen már jelen van az Isten. Tud róla, nem mint kérdéseire önerejéből adott világos válaszról, hanem mint a válasznak, — a valódi, teljes és végleges isteni válasznak belső igényéről. Ez az igény, mint sejtésszerű előzetes tudat, mint *Vorverständnis,* tanusítja az ember gondolkodásának és érzésvilágának nyíltságát a transzcendencia felé és transzcendens irányt ad érzéseinek és gondolkodásának. Végeredményben ez a transzcendenciára nyíltsága és irányítottsága teszi képessé az embert arra, hogy keresse az Istent. Ebben a dinamikus képességben kell látnunk azt a reális lehetőséget, az *Anknüpfungspunkt*ot, ahol Isten valóságosan is megérintheti és megszólíthatja természetének megfelelő módon az embert. Ez az a pont, ahol áthidalhatóvá lesz az « a reménytelen szakadék a kérdező ember és a világ hallgatása közt », amiről Camus panaszkodik. Ez az a pont,

ahol minden következményével együtt érvényre jut az a tény, hogy az ember az Isten képe és hasonlósága, az Isten « rokona », akivel Isten személyesen közölheti magát, ha akarja.

A társkereső ember transzcendens törekvése

Az ember transzcendens nyíltsága és ösztönszerű Istenhez törekvése nemcsak a lét végső kérdéseinek vonalán jelentkezik. Jelen van az ember társas kapcsolataiban, embertársi viszonyainak egzisztenciális megélésében is. Legújabban H. Stenger foglalkozott ezzel a kérdéssel az emberi kapcsolatok teológiai vonatkozásairól írt, gondolkodásra indító tanulmányában (9). Stenger, főleg C. G. Jung és Szondi Lipót nyomán (10), azokból a mélypszichológiai kutatásokból indul ki, amik az embernek társat, személyi kapcsolatot kereső ösztönszerű törekvését igyekeznek gyökerében kielemezni. E törekvés pszichogenetikai gyökerét az ún. participációs igényben (*Partizipationsbedürfnis*) fedezik fel, ami nem egyszerűen az ember pszichofizikai fejlődéséhez szükséges javakban és értékekben való részesedés vágya, hanem az a pszichikai igényünk, hogy ezekben a javakban emberi közvetítés útján, embertársunkkal személyes kapcsolatban legyen részünk.

Ez az igény a legelemibb fokon, biofizikai formájában, a gyermek és az anya viszonyában jelentkezik. A csecsemő anyjának védő, tápláló, meleget adó szeretetében éli meg először azt a boldogító kielégülést és beteljesedést, amire ösztönszerű igényt érez. De a gyermek testi-lelki fejlődése folyamán fokozatosan elszakad anyjától és megindul a személyi tudatosulás és az önálló létezés útján. Ezen az úton természetesen újabb meg újabb javak és értékek szükségét érzi. A participációs igény szempontjából a döntő az, hogy ezek kielégítése

(9) Hermann Stenger, *Az elfelejtett dimenzió - Az emberi kapcsolatok empirikus teológiája felé.* Mérleg 10 (1974) 217-232. old. - W. Lauer, *Partizipationsbedürfnis und christlicher Glaube.* Theologie der Gegenwart 16 (1973) 140-148. old.

(10) L. Szondi, *Triebpathologie. Elemente der exakten Triebpsychologie und Triebpsychiatrie,* Bern 1952. További irodalom: Stenger i. m.

csak akkor teszi igazán boldoggá, ha személyi közvetítés útján, közvetlen emberi kapcsolatban jut a birtokukba. Ily módon a másik emberrel, az embertárssal kialakuló kapcsolatának élménye egyre tudatosabb belső igényévé válik. Tény az, hogy a felnőtté érés útján nem pusztán létfenntartásunk, hanem kulturális fejlődésünk, érzésvilágunk kibontakozása, teljes emberré válásunk is számtalan emberi kapcsolatot, sőt társas együttlétet kíván. S mindezt nem valami önző individualista értelemben, mintha a másik emberre csak eszközként volna szükségünk egyéni kibontakozásunk és boldogságunk érdekében. Hiszen az ember csak akkor lehet igazán boldog, ha a másik emberben megtalálja embertársát: azt, aki emberi létében kiegészíti és teljessé teszi. Akár a barátság egyéni vagy társas formájában, akár magában a szerelemben az ember végülis ezt a kiegészülést és beteljesedést keresi: személyes emberi kapcsolatok egzisztenciális megélése útján részesedni akar a teljes emberi létben.

Bizonyos erősen elfogult freudista pszichogenetikai elemzés, jegyzi meg Stenger, könnyen juthat arra az elhamarkodott következtetésre, hogy ez a participációs igény nem más, mint « az anyával elvesztett kapcsolat pótlásának vágya ». Kétségtelen, hogy a participációs igénynek ez a regresszív, visszahajló formája valóban megtalálható az ember minden társas viszonyában, a nemi kapcsolattól az Istennel való lelki egyesülés átéléséig. S ez felnőtt emberhez nyilván méltatlan, mert a teljes pszichés függés infantilis állapotába veti vissza. Szondi például a kábitószerekhez való ösztönös kötődést, Mitscherlich pedig a divatos társadalmi formákhoz automatikusan alkalmazkodó magatartást, az ún. « szociálautomaták » viselkedését ilyen anyapótléknak tekinti. Stengert azonban, akárcsak Jungot és Szondit, nem rettentik vissza a participációs igénynek ezek a vadhajtásai. Meggyőződése, hogy ennek az igénynek fontos pozitív szerepe van az ember életében, mert a társas kapcsolatok, barátság és szerelem érett formáiban történő kielégítése nélkülözhetetlen az ember személyi létének és egyéniségének teljes kibontakozásához.

Nos, ez a participációs igény is, akárcsak a kérdező ember szellemi dinamikája, arról tanúskodik, hogy az

ember lényegében *transcendentia sui*: az a lény, aki sohasem elégszik meg « kis mai magával » (Sík Sándor), aki állandóan arra törekszik, hogy « meghaladja önmagát » (E. Bloch). Az a lény, aki szüntelenül kilép önmagából, vagy még inkább túllép önmagán és a másik ember felé tart, hogy vele, mint társával, baráti körével, társadalmi környezetével találkozva, részese legyen azoknak a humánus értékeknek és tapasztalatoknak, amik a teljesebb emberi lét egzisztenciális megtapasztalására vezetik.

A meglepő azonban a társkereső embernél éppúgy, mint a kérdező embernél az, hogy a humánus értékek és tapasztalatok, amikben részesedni akar, művélődésével és felnőtté érésével nemcsak számukban szaporodnak és mennyiségükben növekednek, hanem minőségükben is változnak, emberi értékükben is emelkednek. Az ember társkereső törekvése ugyanis, akárcsak a dolgok értelmét kereső kérdezése nem egysíkú, nemcsak ugyanazon értékek rendjében halad előre, ahol esetleg meg is feneklik, hanem a személyi kapcsolatoknak egyre humánusabb, elmélyültebb és bensőségesebb formáit keresi. Stenger az ember társas viszonyaiban jelentkező humánus törkvésnek három minőségi szintjét különbözteti meg: a személytelen, a személyes és a személyentúli szintet. A participációs igényből eredő transzcendens törekvésünk éppen abban nyilvánul meg, hogy az alacsonyabb szintről a magasabbikra igyekszünk eljutni: arra törekszünk, hogy személytelen együttlétünket embertársunkkal valódi személyes viszonnyá alakítsuk át, ebben a személyes viszonyban pedig, annak elmélyülésével, valami személyentúli lényeges emberi tartalmat, baráti együttérzést, megértő szeretetet, lelki találkozást, önzetlen odaadást éljünk át és tapasztaljunk meg.

E személyentúli tapasztalatnak, nem egy mai pszichológus szerint, «numinózus» jellege van. K. G. Dürckheim ezt úgy magyarázza, hogy a személyentúli tapasztalatban maga a létezés lényege, a lényegi lét érinti meg az embert (11). Érthetőbben talán úgy lehetne mon-

---

(11) K. G. Dürckheim, *Überweltliches Leben in der Welt. Der Sinn der Mündigkeit.* Weilheim, 1972. 122 old.

dani ezt, hogy az ilyen tapasztalás szinte vallási jellegű mert általa a létet Istentől eredő teljességében éli át az ember. Ez a tapasztalás kiszabadít egyéni életünk szűk korlátai közül és a lét egzisztenciális beteljesedésének élményét kelti bennünk. Társkereső participációs igényünk és törekvésünk éppen azért transzcendens jellegű, mert a személytelentől a személyesen keresztül a személyentúli valóság megtapasztalását keresi, úgyhogy a három élményszint kölcsönös kiegészülésében megélje teljes emberségét.

További elvont fejtegetés helyett forduljunk a férfi és nő házastársi kapcsolatának konkrét példájához. Szerelmükben, pontosan meg tudjuk különböztetni a három minőségbeli szintet, mégha a valóságban nem is választhatók el egymástól: a szexualitás személytelen ösztönét, az érosz személyes érzelmi kapcsolatát és az éroszban jelentkező személyentúli numinózumot. A három természetszerűen összetartozik: boldog házasságban kölcsönösen jelen vannak egymásban és folyamatosan kiegészítik egymást. Ez a kölcsönös jelenlét és kiegészítés egészen nyilvánvaló a szexualitás és az érosz kapcsolatában: a testi szerelmet az érosz érzelmi összetartozása teszi teljes emberi élménnyé, az összetartozás élménye viszont elmélyíti a testi szerelmet és felszabadítja lelki dimenzióit. Ami kevésbé nyilvánvaló, az a személyentúli numinózum megtapasztalása az éroszban. « Szomorú jele az emberiség mai állapotának, írja Dürckheim, hogy a lét testszerű megtapasztalásáról mit sem tud, vagyis, hogy nem ismeri el az erotika transzcendens jelentőségét... (pedig) minden erotikában jelen van egy minőségileg megélhető tényező, amelyben az ember kicsiny énjével mintegy eltűnik, és amely túllendíti önmagán az embert... A szexuális nevelésnek erre a sugárzó numinózumra kellene irányulnia, amely az erotikumnak már a legenyhébb érintésére is hidat tud verni a másik part felé » (12).

Mi ez a szerelemben jelentkező numinózum? Kétségtelenül olyasvalami, ami magában a szerelemben foglalt szeretetben, annak ajándékozó jóságában nyil-

(12) K. G. Dürckheim, *Vom doppelten Ursprung des Menschen.* Freiburg in Br. 1973. 211. old.

vánul meg. Ha férfi és nő igazán szeretik egymást, akkor nem használati tárgyat, élvezetük személytelen eszközét keresik egymásban, hanem valódi élettársukat. Éppen a társ-érzés az, ami az önzetlen ajándékozás és a hálás elfogadás kölcsönös szeretetére indítja őket. Nos, pontosan ez az ajándékozó és elfogadó szeretet az, amiben megélik a létet adó Teremtő és a létét elfogadó teremtmény személyi tudaton túli, ontológiai viszonyát. Ez az élmény az, amiben felcsobban a lét legmélyéről minden létezés ősforrása, az abszolút szeretet. Csak az a szerelem nevezhető a lét egyetemes rendjében teljesnek, csak abban a szerelemben éli meg maradéktalanul teljes humánumát az ember, amely önzetlenül ajándékozó és hálásan fogadott transzcendens jóságával az abszolút szeretet felé nyílik.

A szerelem példájából is világos, hogy az ember társas kapcsolatainak transzcendens dinamikája, ami a személytelentől a személyesen keresztül a személyentúli felé törekszik, nem jelenti azt, mintha a magasabb szinten meg kellene tagadni az alacsonyabbat. Stenger éppen abban látja az ember humánus érettségét, hogy alacsonyabb szinten képes úgy megélni társas kapcsolatait, hogy azokban megtapasztalja a magasabbrendű érték megnyilvánulását. Magában a társas együttlétben ugyanis, mint lehetőség, már jelen van a szeretet személyes kapcsolata, a személyes találkozás mélyén pedig valamiképpen már ott rejlik az abszolút szeretet. Emberi kapcsolatainknak transzparensekké, áttetszőkké kell válniuk, — ez Stenger kifejezése —, hogy valóban felcsillanjon bennük, mégha elmosódott, sejtésszerű módon is, ez az isteni szeretet. Ez a transzparencia az, amire a participációs igényből eredő transzcendens törekvésük voltaképpen irányul. S ez tanúskodik arról, hogy az ember természete szerint az isteni transzcendencia felé nyílt, istenkereső lény.

Kétségtelen, hogy az ember a maga erejéből nem képes áthidalni azt a reménytelen szakadékot, ami, Camus szerint, ott tátong nemcsak a kérdező ember és a világ hallgatása, hanem a társkereső ember és az emberi találkozások homályossága közt is. Bölcsek, költők és próféták évezredek óta igyekeznek szólásra bírni ezt a néma világot és próbálják meglátni az embertárs-

ban Isten képét. Ihletett szavukra, ha többet nem, azt már tudjuk, hogy « *alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis* » (Goethe), — minden mulandó csak jelkép és szimbolum: az Örökkévalót jelzi. A kérdező és társkereső ember istenigénye voltaképpen az a szimbolikus látásra és tudásra érzékeny szellemi alaptalaj bennünk, amiből istenkeresésünk ered. Tény az, hogy Isten arra teremtett, hogy az övé legyünk, és — tudva vagy tudatlanul — nyugtalan szívvel keressük őt ma is.

AZ EMBERHEZ SZÓLÓ ISTEN

Isten üdvözítő szava: a kinyilatkoztatás

Isten szól az emberhez — ez a Biblia egyik leggyakoribb és legjellemzőbb kifejezése. Isten nem valami némán fenyegető kozmikus hatalom, nem egy minden létezőt átjáró és éltető titokzatos őserő. Isten, még ha egészen sajátos értelemben is, önmagát tudatosan birtokló lény, élő szabad személy, aki képes önként és szabadon közölni magát. Ez a titokzatos hatalom, akinek fenyegető erejét érzi az ember a világmindenségben, nem burkolózik rejtélyes létének reménytelen némaságába. A némának tűnő Isten megszólal és közli magát az emberrel, személyi kapcsolatba lép a tulajdon képére és hasonlóságára tudatos és szabad személynek alkotott teremtményével és arra hívja, hogy vele szövetségben, szinte baráti közösségben találja meg üdvösségét. Dióhéjban ez a Biblia egész mondanivalója, akár a Krisztust megelőző ószövetségi könyveket, akár a Krisztust követő újszövetségi iratokat lapozzuk is fel. « Többféle képpen és különböző módon szólt hajdan Isten a próféták ajkával az atyákhoz, e végső korszakban pedig Fia által szólt hozzánk » (Zsid. 1,1), hogy üdvösségre vezessen. Lényegében ez az egész bibliai tanítás: Isten üdvözítő szava az emberhez.

Isten személyi megnyilatkozásának ebben a szuverén aktusában a legelső, amire figyelnünk kell, nem az, hogy ő *mit* mondott. Mondanivalóját megelőzi az a *tény*, hogy egyáltalában megszólalt és közli magát az emberrel. Ezzel az Isten maga jelenti ki, hogy ő nem valami személytelen valóság, titokzatos őserő vagy ismeretlen eszme, amit az embernek kell felfedeznie és kikutatnia. Ő élő személy, aki önként és szabadon közli magát azzal, akivel akarja, és csak az ismerheti meg őt a maga teljes valóságában, akivel közli magát.

Mindez nincs ellentétben azzal, amit előzőleg Isten ösztönszerű intuitív megsejtéséről mondtam. Sőt, éppen ellenkezőleg: érzékenységünk Isten iránt és előzetes tudásunk róla a feltétele annak, hogy ha szól hozzánk, meg is tudjuk érteni szavát. Istennek ez a személyi megnyilatkozása nem zárja ki azt sem, hogy az ember észszerű érvek egész rendszerét dolgozza ki létének bizonyítására, amint a görög bölcselet és a teológiai hagyomány nyomán például Aquinói Szent Tamás tette. Ezek az érvek valójában nem is azt bizonyítják, hogy létezik valami abszolút lény, amiről eddig semmit sem tudtunk, hanem azt, hogy az, hogy ez az abszolút lény, Isten van, szükségszerű tény és nem lehet másként. Bizonyos tudatosítási folyamatról van itt szó, amely az ösztönösen és sejtésszerűen bennünk élő homályos istentudattól az isteni lét szükségszerűségének nyilvánvaló felismerésére vezet. De az első Vatikáni zsinat szerint ahhoz, hogy az ember könnyen, teljes bizonyossággal és minden tévedéstől mentesen megismerhesse Isten létét, az emberiség általános szellemi és erkölcsi életkörülményei közt, szükség van arra, hogy az Isten maga megnyilatkozzék (1). Mennyivel inkább szükséges ez az isteni megnyilatkozás akkor, ha Isten személyi kapcsolatba akar lépni velünk és arra hív, hogy baráti közösségben éljünk vele! Pedig a második Vatikáni zsinat szerint pontosan ez az értelme és célja az isteni kinyilatkoztatásnak: « A láthatatlan Isten szeretetének bőségében, mint barátaihoz szól az emberekhez, társalog velük és közösségébe fogadja őket — mondja a kinyilatkoztatásról szóló zsinati határozat (2).

Tévednénk azonban, ha Isten szavában puszta szót, vallási tanítást, erkölcsi parancsokat vagy üdvösségre irányító útmutatást látnánk. Isten szava nemcsak szó, hanem tett is. Ő nemcsak prófétai tanításban közli magát, hanem történeti tényekben, egy-egy ember,

---

(1) Const. dogm. de fide catholica, cap. 2. Denzinger-Schönmetzer n. 3005.

(2) A II. Vatikáni zsinat *Dei Verbum* kezdetű dogmatikai határozata az isteni kinyilatkoztatásról, 2, pont.

család vagy nép életének eseményeiben, sorsukra döntő hatású történésekben, — sőt mindenekelőtt magában a természetben, a teremtés műveiben is megnyilvánul. A kettő: a szó és a tett igazában elválaszthatatlan egymástól az isteni kinyilatkoztatásban. A tanítás, a prófétai szó természeti jelenségekhez vagy történeti eseményekhez, azok egymással összefüggő folytatólagos sorozatához fűződik és azokat magyarázza, az események viszont az élet valóságában fejezik ki Isten gondviselő jelenlétét és irányítását. Az eseményekben az isteni cselekvés, az üdvösségre vezető gondviselő jóság nyilvánul meg, de ezt az isteni tevékenységet nem érthetjük meg, csakis a prófétai szó világánál, amely az isteni tettben megnyilvánuló üdvözítő szándékot megmagyarázza. Prófétai szó és történeti esemény így fűződik össze az üdvösség folyamatos történetévé. « A tettek, amiket Isten az üdvösség történetének folyamán végbevisz — mondja a zsinati határozat —, nyilvánvalóvá teszik és megerősítik a tanítást és a szavak által kifejezett dolgokat, a szavak viszont kijelentik a tetteket és megvilágítják a bennük rejlő misztériumot » (3).

Az isteni szónak és a tettnek ez az egymásra rendelt és egymást kiegészítő egysége a Bibliának főleg történeti jellegű könyveiben nyilvánvaló. Az ószövetségi zsidó nép élete ennek a szavakban és tettekben történő isteni megnyilatkozásnak, különleges kegyelmi kiválasztás folytán, sajátos jele és eszköze lett. Történetükben példaszerűen megnyilvánul Isten gondviselő jelenléte és csodatettei, parancsai és igéretei, üdvözítő szándéka és a nép viselkedéséhez mért igazságos ítélete, jutalmazása vagy büntetése. De amire a történeti könyveken kívül a prófétai iratok, a zsoltárok és a bölcsesség könyvei szüntelenül hivatkoznak, az is a *magnalia Dei*, Istennek a teremtés művében és Izrael történetében megnyilvánuló nagyszerű tettei. És amit mondanak, az maga a prófétai szó, amellyel Isten tulajdon tetteit értelmezi és magyarázza.

Ugyanez áll az újszövetségi iratokra is azzal a különbséggel, hogy a kiválasztott nép helyét a kiválasztott

---

(3) uo. 2. pont.

ember: Jézus személye foglalja el. Isten üdvözítő szándéka Jézus alakjában összpontosul. Az üdvösség művét Isten Jézus történeti életében, szenvedésében és megdicsőülésében viszi végbe. Lényegében ezt mondják el, többnyire Jézus prófétai szavaival, az evangéliumok. Az apostoli iratok pedig, sajátos műfajuk szerint, szintén nem mások, mint prófétai értelmezései és magyarázatai Jézus misztériumának: ő a Krisztus, akiben az ember üdvössége és Istennel való közössége megvalósult. Általa és benne hivatott minden ember az isteni üdvösségre.

Eszerint a kinyilatkoztatás bibliai értelemben Isten szuverén személyi tette, üdvözítő jelenlétének és cselekvésének megnyilatkozása, előkészítésképpen a választott nép történetében, sőt magában a teremtés művében, megvalósulásában Jézus Krisztus történeti életében, szenvedésében és megdicsőülésében, amit isteni megvilágításra a prófétai szó értelmez, mint Istennek emberhez intézett üdvösségre hívó szavát. A Biblia ennek az üdvösség története folyamán végbevitt kinyilatkoztatásnak írásbeli dokumentuma.

A Biblia: Isten írott szava

A Biblia mint emberi alkotás is rendkívül jelentős könyv, vagy inkább könyvek gyűjteménye, mert az emberiség történetének legősibb emlékeit, kultúránk legmélyebb gyökereit őrzi. Érdekes, amit ezzel kapcsolatban Hahn István a Magyar Rádió egy művelődéstörténeti előadássorozatában mond. Szerinte az ószövetségi Biblia « egy sorba állítható az emberi szellem ébredésének, az önmagukra eszmélésnek olyan nagy, reprezentatív alkotásaival, mint a Gilgames-eposz, az Iliász, az Odüsszeia, a Védák vagy az Aveszta gyűjteménye. Mindezek az egymástól természetesen nagymértékben eltérő alkotások az emberi fejlődés egy sok évezreddel ezelőtti stádiumát örökítik meg: amikor az ember először csodálkozott rá a világra, először töprengett el a természet csodáin, először eszmélt önmaga — saját népe, közössége és az egész emberiség — homályba vesző múltjára és először kérdezte mind ennek a titoknak: emberi munkának és szenvedésnek,

sikernek és kudarcnak, bűnnek, büntetésnek és megbocsátásnak, szeretetnek és gyűlöletnek, bátorságnak és okosságnak, szándék és megvalósulás ellentétének, — születésnek és elmúlásnak okát, eredetét, célját és értelmét. A válaszok lehetnek mitikus jellegűek és akár gyermekdedek is: de mindig megragadó lesz a nyiladozó emberi értelem birkózása a létnek azokkal a végső — és akkor először megsejtett — kérdéseivel, amelyeknek megválaszolásáért azóta is minden kornak és minden nemzedéknek a maga szellemi eszközeivel kell újra megküzdenie » (4).

Ez a szakemberek közt ma általános pozitív kultúrtörténeti értékelés azonban nem jelenti azt, mintha Hahn István többet látna a Bibliában merőben emberi alkotásnál. Véleménye szerint a modern kritikai szellemű tudományos kutatás a Bibliát « megfosztotta isteni eredetének, isteni sugalmazottságának egykori hamis dicsfényétől. Emberi alkotásként áll immár előttünk: emberek választották ki és gyűjtötték egybe könyvecskéit, és egykor élt emberek gondolatai, történeti emlékei, vágyai és reményei, a világról, önmagukról, az emberiség helyzetéről alkotott elképzelései szólnak hozzánk lapjairól. Nagyságát és jelentőségét igazán akkor foghatjuk fel, ha így látjuk: emberi dokumentumként, együtt és egy szinten a távoli múlt többi nagy és emelkedett szellemű alkotásával ». Ennek a szemléletnek az lesz a következménye, hogy egyfelől nem fogjuk a Bibliát « korlátlan és kritikátlan bámulattal a « könyvek könyvének », a tudás, hit és erkölcs útmutatójának tekinteni » de másfelől « ismerve emberi eredetét, gúnyolni sem (fogjuk) naivitásait, tudatlanságnak nevezni természetet magyarázó mitoszait... és felháborodni sem fogunk, amikor az évezredekkel ezelőtti erkölcsi normák kapnak benne hangot... » Emberi dokumentumként tekinteni a Bibliát annyit jelent, mint « igazi mivoltában, történeti kialakulásában, a benne feszülő különböző felfogások és

---

(4) *A Biblia világa.* A Magyar Rádió művelődéstörténeti sorozata. Szerkesztette és a bevezetést írta Rapcsányi László. Minerva, Budapest 1972. 20. old.

szemléletek ellentmondásosságában » megérteni az emberi művelődésnek ezt a múltbeli nagy alkotását (5).

Ez a kritikai szemlélet részben helyes, részben nem. A mai keresztény bibliakutatás, a katolikus és a protestáns egyaránt, lényegében elfogadja Spinoza elvét: *naturaliter et rationaliter*, azaz természetes és észszerű módszerek alkalmazásával kell értelmezni a Bibliát, mint az emberi szellem minden más alkotását. Ma nincs nevére érdemes keresztény egzegéta, aki bibliakutatásában ne alkalmazná a korszerű szövegkritikai és formatörténeti módszereket, hermeneutikai eljárásokat. Amit azonban ezek a módszerek megkövetelnek, az pontosan az, hogy tekintettel legyünk a *Sitz im Leben*-re, vagyis a szóbanforgó dokumentumot tulajdon korában és kultúrkörében, e kor és kultúra sajátos helyi szemléletének megfelelően magyarázzuk. Nos, a Biblia valóban hitt abban, hogy Isten szavát közvetíti. Kérdés, hogy mi jogon, milyen kritérium alapján tekinthető tudományos kutatás tárgyának az, amit a Biblia kultúrtörténeti vonatkozásban mond, és mi jogon, milyen kritérium alapján utasítható vissza mint tudománytalan elem, mindaz, amit az isteni megnyilatkozásról tanít. Ez a jog és kritérium kétségtelenül nem magából a tudományból, hanem legfeljebb csak valami ideológiai gyökerű pozitivista tudományszemléletből származik. Ha pedig abból, akkor az kívül áll a tudományon, tárgyilagosságától megfosztja és elfogulttá teszi a tudományos gondolkodást.

Hahn István fejtegetéseit olvasva az a gyanú ébred az emberben, hogy ő voltaképpen nem is a Biblia isteni eredetét és vonatkozásait, hanem mindennek valami idejétmúlt « mitikus » felfogását vonja kétségbe. Pedig ma aligha találhatna keresztény bibliakutatót, de átlagos műveltségű papot sem, aki « égből szállott » könyvnek, « Isten emberekhez írt, tollba mondott levelének » tekintené a Bibliát, amit « korlátlan és kritikátlan bámulattal » és nem józan és észszerű kritikával kell olvasni. Sőt a hagyományos tanítás szerint

(5) uo. 308-309. old.

sem merőben isteni, hanem *istenemberi* alkotás a Biblia. A kettő közt a különbség döntő, mivel egyházi körökben a modern bibliakutatás éppen azért tudott utat törni magának, mert az egyház nemcsak isteni, hanem valóságos emberi alkotásnak tekintette az Irást. Legutóbb a már említett zsinati határozat így fejezte ki ezt a hagyományos tanítást: « A szent könyvek megírására Isten tehetségük és képességük birtokában lévő embereket választott ki azért, hogy mint valódi szerzők, a bennük és általuk működő isteni hatásra, megírják mindazt és csakis azt, amit Isten megírni akart » (6).

A szent könyvek írói eszerint a szó teljes értelmében valódi szerzői alkotásuknak, s ebből az következik, hogy a tudományos kutatásnak minden joga megvan arra, hogy emberi dokumentumként nyúljon a Bibliához és kritikai módszerrel foglalkozzék történeti és irodalmi kérdéseivel. Elismerem, hogy a hivatalos egyházi tanítás, főleg a kritikai bibliakutatás első időszakában, nem volt felkészülve arra, hogy késedelem nélkül levonja ezt a következtetést. De ha elfogulatlanul akarunk ítélni, akkor arról sem feledkezhetünk meg, hogy a tanító egyház elsőrendű feladata nem az, hogy a tudományos kutatással törődjék, hanem hogy épségben megőrizze az isteni kinyilatkoztatást és sértetlenül továbbadja a következő nemzedéknek. Ezért érthető, hogy az egyházi vezetők az újonnan jelentkező, még ki nem forrott tudományos módszerek iránt bizalmatlanok, főleg akkor, ha a Biblia isteni eredete ellen irányuló, ideológiai gyökerű világnézeti kritika formájában jelentkeznek. A korszerű teológiai gondolkodás múlhatatlan feladata volt, hogy a hagyományos tanítást szembesítse az újabb tudományos módszerekkel és eredményekkel. Csak ebből a szellemi erőfeszítésből születhetett meg az a korszerű teológiai szemlélet, amely egyfelől híven ragaszkodik a Biblia isteni eredetéhez, másfelől maradéktalanul feldolgozza a tudományos kutatás helytálló megállapításait.

Ez annál is időszerűbb volt, mivel a források kritikai elemzése és a különböző szöveghagyományok

(6) *Dei Verbum*, 11. pont.

szétválasztása után, akárcsak a Homérosz-kutatásnál, természetszerűen felvetődött a Biblia egységének a kérdése (7). A kérdés elsősorban a mózesi Ötkönyvnek ókori egységbe foglalására és mint egységes egésznek megértésére vonatkozott. De nyilván az egész Bibliára is áll ez a kérdés. Mi a magyarázata annak, hogy a különböző korokban keletkezett és egymástól eltérő tárgyú, különféle műfajú és változatos szemléletű iratokat végülis egy könyvben gyűjtötték össze? Kétségtelen, hogy ennek a folyamatnak, amit kanonizálásnak neveznek, megvoltak a sajátos történeti okai, de az sem vitás, hogy ezen okok mögött az az egyöntetű meggyőződés húzódik meg, hogy ezek az iratok Isten történeti megnyilatkozásainak írásban őrzött hiteles tanúbizonyságai. Pontosan ez a meggyőződés az, amiből a mai teológia a Biblia isteni eredetének kérdésében kiindul. A Biblia nem maga az isteni kinyilatkoztatás, hanem annak írásbeli dokumentációja. A Biblia isteni eredetének kérdését végülis nem az dönti el, hogy amit dokumentál, azt hűségesen teszi-e, vagy sem. Ez az isteni sugalmazás kérdése. A döntő az, *amit* a Biblia dokumentál: maga az isteni kinyilatkoztatás. A következőkben ennek korszerű megértését keressük.

Mi a kinyilatkoztatás?

Az első, amit már az előzőkből is leszűrhetünk, az az isteni kinyilatkoztatásnak tulajdon mivoltából eredő történetisége. Mint a Biblia, a kinyilatkoztatás sem merőben isteni, hanem isteni és emberi tény, s mivel emberi, az ember kultúrtörténetének talajába van beleültetve és, mint sajátos terméke, ebből a talajból sarjad ki. Isten szavát ugyanis történeti események és az ezeket magyarázó prófétai szó közvetítik. Ám mindkettő, történeti esemény és prófétai szó, éppen mivel emberi jele és eszköze az isteni megnyilatkozásnak, meghatározott történeti korban és kultúrkörben, mint e kor és kultúra szerves része, a sajátos helyi feltételeknek és körülményeknek megfelelően játszódik le és

---

(7) Erre Hahn István is utal, vö. *A Biblia világa,* 301-302. old.

hangzik el. De nemcsak egy-egy elszigetelt történeti eseményről és prófétai értelmezésről van itt szó. Az isteni kinyilatkoztatás nem egyetlen eseményben és időpontban történik, hanem századokon keresztül egymást követő események és értelmezések szervesen összefüggő folyamataként jelentkezik. S a meglepő az, hogy ez a folyamat fejlődő irányú, vagyis az Isten és ember viszonyáról s az emberi üdvösségről egyre bővebb, világosabb és teljesebb a mondanivalója. Nyilvánvaló, hogy a kinyilatkoztatásnak nemcsak egy-egy ténye, hanem ez a fokozatos kibontakozása sem független a zsidó nép történeti életétől és kulturális fejlődésétől, sőt éppen e fejlődés mértékében és ütemében valósul meg.

Itt önkéntelenül felvetődik a kérdés: hogyan lehet, hogy Isten egy olyan rendkívüli jelentőségű eseményt, mint az ő történeti megnyilatkozása és üdvözítő szándékának közlése, évszázadokon keresztül egyetlen és az ókori népek közt elég jelentéktelen nép történeti életével kapcsolja össze? Ujszövetségi vonatkozásában: hogyan lehet, hogy ez a kinyilatkoztatás és üdvösség egy a római birodalom peremén élő alig ismert népnek még kevésbé ismert fiában, a názáreti Jézusban valósuljon meg? Nem túlzás-e azt állítani, hogy egyedül a Bibliában őrzött isteni megnyilatkozás a hiteles? Nem ugyanez történt-e különféle változatban a többi sokkal jelentősebb ókori nép történetében is? A nagy keleti vallások, főleg a brahmanizmus és bizonyos értelemben a buddhizmus, vajon nem arról tanúskodnak, hogy itt egy általános vallástörténeti jelenségről van szó, amelynek a bibliai kinyilatkoztatás csak egy sajátos, még ha történeti hatásában rendkívül jelentős esete is?

Ezekre a kérdésekre válaszol az a teológiai magyarázat, amely a Bibliában őrzött kinyilatkoztatást úgy tekinti, mint a különböző népek életében különféle módon történt, általános értelemben vett isteni megnyilatkozás egy különleges esetét, sajátos, gondviselésszerű megvalósulását. Ennek az elgondolásnak, amit a mai teológiában főleg Karl Rahner képvisel (8), az a

(8) *Hörer des Wortes.* Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearbeitet von J.B. Metz. München 1963.

jelentősége, hogy egyfelől a bibliai kinyilatkoztatást visszahelyezi vallástörténeti távlatába és összefüggésébe, másfelől megőrzi annak egyedülálló sajátos jellegét. Maga a Biblia is feljogosít erre az elgondolásra, mert amit a Genezis első tizenegy fejezete elmond, az — ha más szemléletben is — voltaképpen mind az ókori népek közös vallástörténeti emléke és nem a zsidó nép tulajdon története.

Mi ez az *általános* értelemben vett kinyilatkoztatás? Tartalmi tekintetben nem más, mint az emberiség istentudata. Ennek az istentudatnak eredetéről előzőleg már szó volt. Itt elég arra a tényre hivatkoznom, hogy a kultúrtörténeti kutatások legősibb emlékei szerint az emberben tudatos életének hajnalán öntudatával és világtudatával együtt vallási tudata is jelentkezik. Öntudatra ébredésével ugyanis felismeri, hogy személyi léte a világhoz viszonyítva önálló, de mégis számtalan szállal a környező természethez fűződik. Ugyanakkor felismeri azt is, hogy ez a világ, mint ő maga, állandóan változik: születik, fejlődik, elmúlik és újraéled. A látható dolgok mögött ezért ösztönszerűen megsejti valami láthatatlan, nem változó, ősi hatalmasság létezését. Ez a titokzatos hatalom — Rudolf Otto szavával a *numinosum* (9) — úgy jelentkezik tudatában, mint a létezők rejtélyes eredete, ura és éltetője, ami egyszerre vonzza és taszítja is, vágyat és reményt kelt benne, de félelmet és rettegést is. Ám éppen ezek az érzések vezetik rá, hogy erkölcsi tekintélyt is lásson ebben a hatalmasságban, életének urát, akitől teljes mivoltában függ, akinek segítségére mindenestől rá van utalva, s akinek mindazért, amit tesz, számot kell adnia. Az ember — Karl Rahner szavaival — természettől *Hörer des Wortes*, Isten képére teremtett mivoltánál fogva képes arra, hogy megértse Istennek a teremtett világban megnyilvánuló szavát. Istentudata ezekből az ösztönszerű primitív felismerésekből ered, amikben voltaképpen Istennek a világban és az emberben való megnyilatkozása tükröződik. Az ember pszichofizikai fejlődésével, szellemi és erkölcsi kibonta-

---

(9) Rudolf Otto, *Das Heilige*. Breslau 1923[10].

kozásával állandó kölcsönhatásban, ez a primitív istentudat bontakozik ki a vallás egyre tisztultabb és magasabbrendű formáiban és tanúskodik az általános értelemben vett isteni kinyilatkoztatásról.

A mai fenomenológiai elemzés ennek az istentudatnak antropológiai gyökereit az ember megismerésre és szeretetre való képességében keresi. Az ember természettől képes arra, hogy megismerje és szeresse embertársait és a világot. A meglepő az, hogy ennek a kettős képességnek nincs határa. Amit megismertünk, az újabb kérdések és ismeretek forrása lesz, és szeretetünk minden valódi megnyilvánulása még nagyobb szeretetre képesít. De még meglepőbb, hogy ismereteink nemcsak mennyiségben, hanem minőségben is növekednek, nemcsak többet tudunk, hanem jobban is tudjuk, amit tudunk. Értelmi fejlődésünk éppen abban nyilvánul meg, hogy a felszínes ismereteket meghaladva magát a valóságot, a világ és az ember mivoltát, a társadalom és a történelem értelmét és rendeltetését s benne a magunkét is meg akarjuk ismerni. Megfelelő változatban ugyanez áll a szeretetről is. Belső fejlődésünk folyamán képessé válunk arra, hogy nemcsak erősebben, hanem igazabban, önzetlenebbül is szeressünk. S ha élünk ezzel a képességgel, cselekvésünk személyi indítékai egyre jobban megtisztulnak és érdeklődésünk, odaadásunk egyre valódibb szellemi és erkölcsi értékekre fog irányulni. Megismerésre és szeretetre való képességünk távlatai valóban határtalanok. Nos, szellemi struktúránknak ez a határtalan fejlődésre, egyre teljesebb ismeretre és szeretetre képes nyíltsága az emberi alapja és feltétele annak, hogy Isten léte, mint abszolút valóságé, tudatossá válhassék bennünk.

Ám ez az abszolútum felfogására képes, határtalan szellemi nyíltság önmagában még nem elég ahhoz, hogy az ember Isten valódi ismeretére jusson. Van ennek egy másik feltétele is, ami nem más, mint az emberi nyíltságra válaszoló isteni szándék: az, hogy Isten valóban közölni akarja magát öntudatra ébredő teremtményével. A kettő, az ember szellemi nyiltsága és Isten önmagát közlő szándéka együttesen az, amit Karl Rahner *transzcendens* kinyilatkoztatásnak nevez

(10). A transzcendens itt pontosan a tényleges kinyilatkoztatást *megelőző*, imént említett kettős feltételt jelenti. E feltételek megvalósulása nélkül nincs valódi kinyilatkoztatás, mert ha az emberi szellem nem volna nyílt az abszolútumra, akkor az isteni kinyilatkoztatás szellemileg valóságosan megerőszakolná, ha pedig Istennek nem volna szándékában közölni magát az emberrel, az ember egymaga nem volna képes felismerni őt teljes személyi mivoltában. A kettő együtt azonban már lehetővé teszi az Istent kereső ember és az embert üdvözítő Isten találkozását a történeti kinyilatkoztatásban.

Nos, az általános értelemben vett kinyilatkoztatás nem más, mint ennek a kettős feltételnek történeti megvalósulása. Tény az, hogy Isten valóban megnyilvánul a világban, mint tulajdon alkotásában, de egyúttal meg is világosítja az embert, természettől az abszolútumra nyílt emberi szellemet, hogy fel tudja ismerni ezt a megnyilvánulást, mint Isten személyes kinyilatkoztatását. « Istenről ugyanis ami megismerhető, — mondja az Apostol a bibliai kinyilatkoztatáson kívül élőkről —, azt Isten nyilvánvalóvá tette előttük. Hiszen ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, a világ teremtése óta művei alapján felismerhető » (Róm. 1,19-20).

De éppen mivel itt nem merőben isteni megnyilatkozásról van szó, mert Isten nem közvetlenül, hanem teremtménye által nyilatkozik meg és megnyilatkozása az emberi tudatban tükröződik, egyáltalán nincs kizárva annak a lehetősége, hogy az ember félreismerje, sőt el is torzítsa az isteni megnyilatkozást. A valóságban pontosan ez történt: a természettől tökéletlen és tévedésre hajló emberi gondolkodást az ember önző szenvedélyei megrontották, istentudata elhomályosult és fejlődésében hamis útra terelődött. « Noha felismerték Istent, — folytatja az Apostol —, nem dicsőítették őt, mint Istent, és nem adtak hálát neki, hanem szégyent vallottak okoskodásukban és oktalan szívük elborult... Fölcserélték a halhatatlan Isten dicsőségét

---

(10) K. Rahner, i.m. (8).

halandó emberek, sőt madarak, négylábúak és csúszómászók képmásával » (21-23).

Történeti megvalósulásában az általános értelemben vett kinyilatkoztatás megistenített emberi ösztönök és szenvedélyek bálványimádásává, babonás és mágikus vallási kultuszává fajult.

Az istentudatnak éppen ez az eltorzulása az, ami szükségessé tette a *sajátos* értelemben vett isteni kinyilatkoztatást. Ez voltaképpen csak Ábrahám történetével, az ő isteni kiválasztásával és meghívásával kezdődik. Amit a Genezis 12.-25. fejezete Ábrahámról elmond, abban az istentudatnak, Isten és ember viszonyának egészen új és magasabbrendű elemei jelentkeznek. A személyes viszony a teremtményét nevén szólító Isten és a nevén szólított ember közt, az isteni kiválasztás, igéret, szövetség és küldés, az ember részéről pedig minderre válaszként az isteni szónak engedelmeskedő hit, a hitből való megigazulás és a szövetség Istennel — ezek azok a sajátos vallási elemek, amik Ábrahám életében olyan markánsan kifejezésre jutnak. S ezek azok, amik — minden népnek szánva — egyre egyetemesebb értelemben és mélyebb vallási tartalommal bontakoznak ki az ószövetségi kinyilatkoztatás folyamán.

Nyilván ez a sajátos értelemben vett kinyilatkoztatás sem merőben isteni megnyilvánulás: Ábrahám és a zsidó nép pátriárkái, Mózes és a próféták közvetítésével történik és századokon keresztül tartó fejlődésében lépést tart a zsidó nép történeti életével és kulturális fejlődésével. Éppen ezért ezt a kinyilatkoztatást is erősen módosítják a történeti körülmények és létfeltételek, emberi mértékekhez szabja az a kulturális környezet, amelyben a pátriárka vagy a próféta él. Sőt maga a nép, tudatlansága és bűnös szenvedélyei miatt, félreismeri és el is torzítja a prófétai szót, vagy ugyanúgy ellenszegül neki, mint ahogy az egész emberiség ellenszegül a világban és az emberi lelkiismeretben megnyilvánuló Istennek. De éppen ez a népnek és prófétáinak századokon keresztül tartó küzdelme az, ami az egy Isten személyi valóságának és üdvözítő szándékának egyre tisztultabb és mélyebb megértésére vezet.

Jézus alakja érthetetlen volna e fokozatosan kibontakozó kinyilatkoztatás történeti háttere nélkül. Amint ő maga mondja, nem azért jött, hogy megszüntesse « a törvényt és a prófétákat », az ószövetségi kinyilatkoztatást, hanem azért, hogy azt teljessé tegye. (Mt 5,17). Jézus a sajátos értelemben vett kinyilatkoztatás beteljesülése. Ami előtte történt, az csak előkészítése annak, amit Isten az ő személyében végbevitt. Mert ha a kinyilatkoztatás történeti eseményben és annak prófétai értelmezésében közvetített isteni megnyilatkozás, emberi szóban és tettben közölt isteni üdvösség, akkor Jézus, mint Istenember, tulajdon személyében és sorsában az az emberi szó és tett, akiben Isten az adott emberi körülményekhez képest a legteljesebben megnyilvánult, akiben üdvözítő szándéka maradéktalanul valóra vált. Benne a lehető legteljesebb mértékben módosította az emberi közvetítés az isteni szót. Az ő evangéliumi örömhíre és tanúságtétele, önfeláldozó halála és megdicsőülése végre megteremtette azt az istenemberi közösséget, Isten és ember új és örök szövetségét, ami az egész kinyilatkoztatás célja és értelme.

ISTEN KÉPE A BIBLIÁBAN

Izrael és a pátriárkák Istene

Isten nem zárkózott személytelen némaságba: szólt az emberhez, személyesen válaszolt ösztönszerű istenkeresésére. Isten személyes szava az a sajátos kinyilatkoztatás, amiről az előző fejezetben volt szó. De mit mondott önmagáról? Hogyan nyilatkozott meg teremtménye előtt? Milyen az az istenkép, amit a Biblia elénk állít? (1)

Az előző fejezetben mondottak után nem meglepő, de tanulságos, hogy a Biblia sajátos ószövetségi istenképe egy történeti eseményhez fűződő kinyilatkoztatásból, nem egy ókori bölcs vallási tanításából ered. Ez az esemény, Izrael népének kivonulása Egyiptom földjéről, a K.e. 15.-14. században történhetett. Isten Mózest választja ki, hogy népét ősatyái földjére vezesse és megkezdje önálló nemzetté formálását. Az ő kiválasztását és küldetését közlő isteni jelenés az, ami az ószövetségi istenképet egyszer s mindenkorra meghatározza.

Mózes az Exodus könyvének 2. fejezete szerint különös gondviselés folytán a fáraó udvarában nő fel, ugyanakkor, amikor tulajdon fajtáját, az erősen szaporodásnak indult zsidó népet kényszermunkára fogják Egyiptomban. Mózes, sanyargatott népével együttérezve, megöl egy zsidót bántalmazó egyiptomit, s hogy a fáraó haragját elkerülje, a Sinai félszigetre, a pásztorélet magányába menekül. Ott, Hóreb hegyén éri

---

(1) A következőkben J. Ratzinger *Einführung in das Christentum* (Kösel, München 1968) c. munkájának gondolatmenetét követem (84-102. old.) de több helyütt kiegészítem. Az újszövetségi részt teljesen átdolgoztam.

az a látomás, amely mind vallási, mind pedig nemzeti szempontból döntővé válik Izrael történetében. Egy égő, de el nem hamvadó csipkebokorból hangzik feléje az Izrael kiszabadítására szóló isteni parancs. Mózes csak vonakodva engedelmeskedik: előbb pontosan tudni akarja, hogy ki az, aki a súlyos feladattal megbízza. Ebben az összefüggésben folyik le az alábbi párbeszéd Isten és Mózes között.

« Mózes igy szólt az Istenhez: Ha én elmegyek Izrael fiaihoz és azt mondom nekik: Atyáitok Istene küldött engem hozzátok, s erre ők megkérdezik tőlem: Mi a neve? — mit mondjak nekik? Isten így válaszolt Mózesnek: Én az vagyok, aki vagyok. Aztán így folytatta: Ezt mondd Izrael fiainak: Az "Én vagyok" küldött engem hozzátok. És így beszélt tovább Isten Mózeshez: Ezt mondd Izrael fiainak: Az Úr, atyáitok Istene, Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákob Istene küldött engem hozzátok. Ez legyen az én nevem mindörökre és így szólítsanak engem nemzedékről nemzedékre » (3, 13-15).

A lényeges ebben a párbeszédben az, hogy Isten Mózes kérésére megnevezi magát: ő Izrael atyáinak Istene. De ennél többet mond. Első pillanatra úgy tűnik, mintha válasza elutasító volna. Mintha azt mondaná: Miért kérded nevemet? Az vagyok, aki vagyok. Engem nem lehet megnevezni, mint az egyiptomiak vagy a többi nép isteneit. Nem vagyok egy közülük, nem lehet közéjük sorolni. Olyan nevem, mint nekik, nincsen (2). De ennek ellenére az Isten maga ismétli meg a szót és nevezi meg magát vele: Jahve, az "Én-vagyok" küldött — ezt kell mondania Mózesnek — s ez az "Én-vagyok" azonos Izrael atyáinak Istenével. Igy kell őt hívni, ha nevén akarják szólítani (3).

---

(2) Ilyen elutasító választ kap Jákob (Gen 32,30) és Mánuel (Bírák 13,18), amikor Isten nevét kérdi.

(3) Ezt az istennevet az ókori népek közt egyedül a zsidók ismerték. A szöveg a nevet a héber *haja* (vagyok) igéből származtatja. Ezt a szóelemzést nem egy nyelvész kétségbe vonja. Ma általában azt tartják, hogy itt is, mint a Genezisben előforduló több szóelemzés esetében, a szöveg a szónak teológiai és nem filológiai értelmezését adja. A név eredetéről nincs biztos etimológiai ismeretünk.

Az a tény, hogy ez a történeti szempontból olyan jelentős szöveg Jáhve nevét a « vagyok » igéből, vagyis a létezés fogalmából származtatja, fontos következményekkel járt, főleg akkor, amikor K.e. 285 körül elkészült a héber Bibliának ún. Hetvenes görög nyelvű fordítása, a Septuaginta. A szóban forgó szöveg görög fordítása így szól: « Én vagyok a *létező* », ami nyilván a létezés egyetemes plátói eszméjét, magát az abszolút létet juttatta a görög bölcseleti hagyományokon felnőtt első nagy egyházi tanítók, a szentatyák eszébe. Nem is csoda, hogy kapva-kaptak ezen a kifejezésen, mivel az értelem és a kinyilatkoztatás, a filozófia és a teológia, Plátón és Mózes meglepő szellemi találkozását fedezték fel benne. Sőt a kor zsidó felfogása nyomán olyanok is akadtak, mint már a 2. században Szent Jusztin, akik azt állították, hogy Plátón Mózestől vette át az abszolút lét eszméjét. Ám az igazság ennek csaknem a fordítottja: nem Plátón merített Mózesből, hanem a görög Biblia hellén műveltségű zsidó fordítói használták Isten nevének megjelölésére ezt a bölcseleti nyelvből ismert szakkifejezést.

Ma némely bibliakutató úgy véli, hogy ez a görög fordítás igen káros következményekkel járt a teológiában, mivel a kinyilatkoztatás Istenének « hellenizációjára », az élő Istennek egy elvont bölcseleti eszmével való behelyettesítésére vezetett. Emil Brunner neves protestáns teológus kifejezetten a bibliai isteneszme meghamisításáról beszél: Isten neve helyére egy fogalom, a meghatározhatatlan helyére egy meghatározás került. Ilyesmit állítani azonban nyilvánvaló túlzás. Itt valójában nem Isten nevének bölcseleti fogalommal történt behelyettesítéséről van szó. A szentatyák, az emberi gondolkodás és az isteni kinyilatkoztatás közti kapcsolatot keresve, csak azt állították, hogy a létnek a bölcselet által kidolgozott egyetemes eszméje igenis alkalmas arra, hogy megjelölje azt az emberi szóval kifejezhetetlen abszolút Valóságot, s mint elvont bölcseleti fogalom, elméleti gondolkodásunkban hordozója is legyen Annak, aki élő személyi mivoltában meghalad minden emberi fogalmat.

Éppen az elvont fogalom és az élő személy közti különbség szemszögéből tekintve jellemző, hogy Mózes Is-

ten nevét és nem mivoltát vagy természetét akarja megismerni. Valakinek a nevét tudni más, mint természetét vagy mivoltát ismerni. Az utóbbi ugyanis általános jellegű, merőben értelmi és fogalmi megismerés, amely független minden személyi viszonylattól, az előbbi viszont közvetlen személyes ismeret amely személyközi viszonyt teremt. Aki bemutatkozik, az megmondja a nevét és ezzel kilép az emberi lét általánosságából. Személyesen közli magát embertársával, abban a reményben, hogy az is személyesen válaszol neki. Ebből nyilván megérthető, hogy Mózes is, amikor Isten nevét kérdi, az ő személyes megnyilatkozását várja, s nem valami elvont istenismeret közlését. Mintegy biztosítéknak kéri Isten nevét, mert ha ő megnevezi magát, akkor el is kötelezi magát arra, hogy a Mózesre bízott súlyos feladat végrehajtásában vele marad és személyi gondviselésével támogatja őt. A népnek is erre a biztosítékra van szüksége: az atyák Istenére, aki sanyarú sorsában sem hagyja el Izraelt, s ime, most kivezeti Egyiptomból, hogy önálló néppé teremtse, az üdvözítő messiási igéret hordozójává tegye. Ebben az értelemben az "Én-vagyok" azt jelenti: Én, az embert szerető és üdvözítő Isten, veletek vagyok: ha velem maradtok és segítségül hívtok, részesültök üdvösségemben.

Ez az Isten — amint az Exodus fenti szövegében ő maga tesz tanúságot róla — Izrael atyáinak, a pátriarkáknak az Istene, akit *El* vagy *Elohim* néven hívtak segítségül. A mai vallástörténet az ősi népek istenes-zméjének abba a típusába sorolja őt, amelynek *numen personale* jellege van. A *numen locale* a helyhez kötött istenség: lombos fák alatt, forrásoknál, nagy köveknél tisztelték a népi hit szerint ezeken a helyeken megjelent istenséget. A szent helyek számával persze az istenek száma is szaporodott. A *numen personale* ezzel szemben személynek és nem helynek istene: ahol híve, az ember van, ott van jelen ő maga is. Nincs helyhez kötve, s ha megnyilvánul és cselekszik, azt mindig az emberrel személyes kapcsolatban, az ember üdvösségére teszi. Így is történt Ábrahám, Izsák és Jákob életében, amint a Genezis elbeszéli. Sorsuk egy-egy döntő fordulóján megszólal bennük az Isten és gondviselő akaratának útjára irányítja őket. A pátriarkák hisznek az

isteni szónak, s ez igazzá teszi, az ég és föld urának híveivé avatja őket. Nem természeti erő, nem is kozmikus hatalom ez az Isten, hanem az « igéret Istene », aki ugyan földi jólétet igér, de valami a földieket meghaladó üdvösség reményét kelti bennük, s ezzel ösztönzi őket a jövő útjaira.

Mindebből leszűrhetjük, hogy az Exodus fent idézett szövegében, amely döntő hatással volt az ószövetségi istenkép kialakulására, Jáhve nem úgy jelenik meg, mint egy a népek istenei közül, ahogy az a vallástörténeti körülményekhez képest várható volna, hanem mint maga a személyes Megnevezhetetlen, az ősatyák gondviselő Istene, aki ugyanakkor mégis nevet ad megnevezhetetlenségének. Ezzel ő maga teszi lehetővé, hogy segítségül hívhassa Izrael, ő maga teremt személyes viszonyt népével s lép be történeti életébe, hogy általuk — tagadásuk által is — végbevigye üdvözítő művét a világban.

A próféták monoteizmusa és a Messiás

A mondottakból korántsem következik, hogy Jáhve hite már Mózes idejében szoros értelemben vett tudatos egyistenhit (monoteizmus) lett volna Izraelben. Másrészt azonban a racionalista bibliakritika ellenkező állítása sem bizonyítható, miszerint Izraelben az egy igaz Isten hitét az ősatyák többistenhite (politeizmus), majd pedig Jahvénak Mózes által bevezetett kizárólagos kultusza (monolatria) előzte volna meg. A helyes történeti megítélés érdekében különbséget kell tennünk a vezetők és a nép istenhite, valamint az elméleti és gyakorlati monoteizmus között. Kétségtelen, hogy — ha későbbi kiegészítésnek is tekintjük Mózes ötödik könyvének, a Deuteronomiumnak némely határozott kijelentését, mint például « Jahve az Isten... és senki más » (4,39) (4) — Mózes és Izrael többi vezetői megkövetelték, hogy a népnek « más istene ne legyen » (Exod. 20, 3). S ha az egyszerű nép nem is tudta teljesen kivonni magát a környező népek természeti erőket istenítő vallási kul-

(4) Vö. Deut 4,35; 6,4; 32,9.

tuszának hatása alól, a vezetők sohasem ismerték el az ilyen kultuszok érvényességét, más szóval gyakorlatban monoteisták voltak.

Különben Izrael istenhitének fokozatos fejlődése a gyakorlati monoteizmusból a tudatos egyistenhit felé, könnyen megérthető, ha az emberi megismerés általános érvényű lélektani törvényszerűségére gondolunk. Ez a törvényszerűség abban áll, hogy gondolkodásunkban a konkrét valóság, a megtapasztalt és átélt tény mindig megelőzi az elvont fogalmakat, általános eszméket, elméleti igazságokat és elveket. Sőt, az eszmék és igazságok felismerésére csakis hosszas elvonatkoztatási folyamat során jut el az ember. De ez nemcsak az egyéni gondolkodásra, hanem a népek kulturális fejlődésére is áll, s főleg áll a vallási és erkölcsi eszmék tudatosulására, még akkor is ha ezek isteni kinyilatkoztatásból erednek. Bármit ismerjen is meg az ember, azt mindig emberi módon, adott történeti helyzetében és kulturális fejlődési fokán ismeri meg. Ez a tény a kinyilatkoztatás történetében is mint fokozatos tudatosulási folyamat jelentkezik. Krisztus előtt a 13. században Izrael még nem volt képes arra, hogy valami elvontabb vallási tanításból ismerje meg az Istent, de Egyiptomból való kiszabadulásának és önálló néppé válásának történetében valóságosan átélte üdvözítő jelenlétét és hathatós segítségét.

A tudatos monoteizmus a próféták igehirdetése nyomán, főleg Izajás hatására, talán csak a 8. században kezd elterjedni a nép között. De ezt a prófétai igehirdetést sem bölcseleti meggondolás, hanem az Izrael Istene iránt érzett hűség sugallja. Más népek isteneinek imádása a Jáhvéval kötött szövetség megszegése, — Ozeás próféta szerint « házasságtörés » (2, 4). De a hűség érzésének gyökereként egyre tudatosabbá válik, hogy a népek istenei nem istenek, hamisak, holtak, végeredményben « semmik » (Izajás 2, 8; 10, 10; 19, 3). Velük ellentétben Jáhve « az élő és igaz Isten, az örök Király » (Jeremiás 10, 10).

A hamis istenek ellen megindult prófétai küzdelmet még csak fokozza Jeruzsálemnek a 6. században történt elpusztítása és a népnek Babilonba való áttelepítése. Izrael ott egy hatalmas birodalom isteneivel és fényes

vallási kultuszával találkozik, s a hitehagyás veszélye fenyegeti, annál is inkább, mivel a kor emberének értékelésében a birodalom hatalma isteneinek hatalmát mutatja. Érthető tehát, hogy az 5. században a babiloni fogság végét és Izrael visszatérését atyái földjére a próféták úgy hirdetik, mint Jáhve győzelmét: a babiloni hatalom pusztulása a hivő zsidóság szemében egyet jelentett a birodalom isteneinek alkonyával. A halottnak hitt Izrael azonban nem pusztul el, mivel az ő Istenének, Jahvénak hatalma örökkévaló. Izajás próféta könyvének ebből a későbbi korból való kiegészítő részében világosan kifejezésre jut a meggyőződés: mindaz, ami a világon van, a hatalmasok és isteneik is, mint a mező virága, elenyésznek, de Jáhve szava örökre megmarad (40, 6-8). « Én, Jáhve, vagyok az első, és a legutolsókkal is én vagyok,... rajtam kívül nincsen más Isten » (41, 4 és 44, 6). A próféta ajkán újra felhangzik az égő csipkebokorból hangzó istennév: « Én vagyok » — népemmel, veletek vagyok! Mint annak idején Egyiptomból, most Babilonból szabadítja ki népét Jáhve, s a pusztulás földjén, a reménytelenségben ő Izrael egyetlen reménye, mert ő az egy igaz Isten, az Örökkévaló.

Ez a világos és határozott prófétai monoteizmus kétségtelenül tisztultabbá és szellemibbé teszi az ószövetségi istenképet. Hatására egyre tudatosabbá lesz Izraelben, hogy Jahve az egy igaz Isten, ég és föld teremtője, minden nép örökkévaló Ura és igazságos ítélőbírája. Ő Izrael Szentje, aki megközelíthetetlen fennségében uralkodik, s akinek színe előtt csak oldott saruval állhat meg az ember. Ő az a « rejtőző » Isten (Izajás 45, 15), aki minden titokzatossága ellenére mégiscsak megnyilvánul népe életében és prófétái szavában. Ő az a szövetségéhez hűséges Isten, aki Izrael minden hűtlensége ellenére is kitart üdvözítő szándéka mellet. De ő az ítélet Istene is, aki szent haragjának napján elpusztítja népe ellenségeit, az istenteleneket, Izrael hűtlen fiaival együtt. Az itélet azonban nem az utolsó szava. Ő az az üdvözítő Isten, aki végülis összegyűjti népének hivő maradékát és velük együtt minden megtért népet részesít üdvösségének áldásában. A megközelíthetetlen Isten immár maga közeledik teremt-

ményéhez. Az egy igaz Isten hitével együtt a fenyegető ítélet félelme és a megigért üdvösség reménye is egyre határozottabban jut kifejezésre a prófétai szóban és egyre tudatosabbá válik a nép lelkében. Közelednek azok a végső napok (*eschata*), amikor minden prófétai szó beteljesül: Jáhve végre elküldi a Messiást, akiben felragyog nevének dicsősége a népek fölött. Ő lesz az, akiben megnyilvánul Jáhve büntető haragja, de üdvözítő szeretete is. Ő lesz az, akiben új és örök szövetséget köt hivő és megtérő zsidóval és pogánnyal egyaránt. Ő lesz az, aki valóra váltja Isten országát: az istenfélelem, igazságosság és béke uralmát a földön.

A Messiás alakja nélkül az ószövetségi istenkép nem volna teljes. Az a kettősség, ami ebben az istenképben sajátságos feszültséget teremt, a Messiás személyével egyszerre valóságossá és emberivé válik: a megnevezhetetlennek emberi neve lesz, a rejtőzőnek és titokzatosnak emberi arca, a megközelíthetetlen pedig mint embertárs lép közénk. Ő az ítélet és az üdvösség: az istentelenség pusztulása és Isten igazának végső győzelme. Benne végleg és egészen velünk lesz az Isten, hogy szeretetének üdvözítő közösségében mi is vele lehessünk.

Jézus és az Isten országa

Jézus, a mai bibliakritika szerint, valószínűleg sohasem mondta magáról, hogy ő a Messiás. Nyilván el akarta kerülni, hogy félreértsék és politikai jelentést tulajdonítsanak küldetésének. Az adott körülmények közt ennek meg is volt a veszélye. De ha nyíltan nem is mondta, úgy cselekedett, mint aki a Messiásnak tudja magát (5). Igehirdetését mindjárt ezekkel a sajátosan messiási jellegű szavakkal kezdi: « Az idő betelt és Isten országa közel van: térjetek meg és higgyetek az evangéliumnak », — higgyetek Isten országa örömhírének (Mk 1,15). A prófétai igéretek nyomán pontosan ezt az örömhírt várta a nép a Messiástól.

---

(5) Vö. Karl Rahner *Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik.* Die Zeit Jesu. Herder 1970.

De kérdés, hogy Jézus valóban azt hirdette-e, amire a nép várt. Mit gondolt ő voltaképpen Isten országáról? Hogyan látta küldetésének viszonyát az eljövendő istenuralomhoz? Döntő kérdések ezek: megválaszolásuktól függ, hogy milyen képet alkotunk magunknak Jézusról, s ennek nyomán hogyan alakul ki újszövetségi istenképünk.

Előbb már láttuk, hogy Isten országa Jáhve nevének egyetemes kinyilatkoztatása és uralmának végső megvalósulása Izraelben és minden nép között. Jézus idejében azonban a zsidóság javarészének gondolkodásában végzetesen összekeveredtek ennek az uralomnak vallási és politikai vonatkozásai. A Messiástól azt várták Jézus honfitársai, hogy nemcsak az egy igaz Istent nyilatkoztatja ki minden népnek, nemcsak az ő vallási uralmát terjeszti el az egész világon, hanem azt is, hogy a zsidó népet felszabadítja a római uralom alól és a dávidi teokrácia mintájára visszaállítja Izrael politikai függetlenségét. Sőt, hogy az egyetemes istenuralmat éppen a választott néppel valósítja meg. Az evangéliumokból nyilvánvaló, hogy Jézus Isten országának ezt a politikai felfogását kereken visszautasította.

Ezzel a felfogással azonban egy sajátos eszkatológiai szemlélet párosult, amit Jézus lényegében már nem utasított vissza. A nép javarésze azt várta, hogy Isten uralma, az emberiség történeti létének végső korszakában egészen, váratlanul és meglepetésszerűen valósul meg, mintegy rátör a világra: a Messiás megjelenését apokaliptikus események, kozmikus katasztrófák fogják kísérni, ég és föld erői megrendülnek, az isteni ítélet elsöpri a választott nép ellenségeit, az istenteleneket, — ekkor ragyog fel végre Jáhve neve, ekkor teljesül be Isten uralma a világon.

A huszas években, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* című munkájában, Albert Schweitzer hívta fel újra a figyelmet erre a késő-ókori zsidóság körében erősen elterjedt eszkatologikus vallási szemléletre (6). Szerinte ez az a *Sitz im Leben*, az ószövetség végső

(6) Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. 6. kiadás. Tübingen, 1951.

időszakának az a vallási világa, amelyben, és csakis ebben, Jézus alakját hitelesen meg lehet érteni. A liberális teológia merőben etikai Jézus-képe hamis (7), mert nem veszi tudomásul, hogy Jézus ebben a vallási környezetben lépett fel, mint a végső idők beteljesedésének prófétája. Az evangéliumi örömhír lényegében nem más, mint annak meghirdetése, hogy Isten eszkatologikus uralma immár közvetlen megvalósulása előtt áll. Jézus vallási és erkölcsi tanítása, a hegyibeszéd és a példabeszédek, de ördögűzése, gyógyítása és egyéb csodatette is mind ennek a küszöbön álló istenuralomnak előkészítése a lelkekben: felhívás a megtérésre és Isten uralmának belső elfogadására. Schweitzer azonban addig megy ebben a következetes eszkatológiai szemléletben, hogy végülis Jézus halálában küldetésének tragikus csődjét látja. Szerinte Jézus tragédiája akkor kezdődik, amikor a nép vezetői visszautasítják Isten országának evangéliumát és ő válaszként, mintegy erőszakkal ki akarja kényszeríteni ennek az istenuralomnak eszkatológiai apokaliptikus megnyilvánulását. Utolsó húsvétján szinte keresi a halált Jeruzsálemben, mert ettől várja a meglepetésszerű isteni közbelépést. Halálából azonban nem az Isten országát győzelemre vivő Messiás támad fel. Az ősegyház hite a Feltámadottban, Schweitzer szerint, csak azt bizonyítja, hogy Isten másként valósította meg az üdvösséget, mint ahogy azt maga Jézus gondolta.

Ezzel ellentétben, Charles Dodd kereken tagadja, hogy Jézus várta volna az istenuralom váratlan beteljesedését. Szerinte a legősibb evangéliumi szöveghagyományok arról tanúskodnak, hogy nem lehet Jézus valamennyi Isten országára vonatkozó kijelentését a jövőre érteni. Némely kijelentése egyértelműen a jelenre vonatkozik, és nem egy kijelentésének amely úgy hangzik, mintha a jövőre vonatkoznék, igazában

---

(7) A liberális teológusok mint Schleiermacher, Ritschl, Harnack stb. Kant és Hegel eszméit követve, az ember vallási és erkölcsi tudatának legtisztább kifejezőjét látták Jézusban, nem pedig az ószövetségi prófétai hagyomány sajátos kifejezőjét és a messiási jövendölések beteljesítőjét.

jelen értelme van. Mindez azt bizonyítja, hogy Jézus nem várta Isten országát, mert meg volt győződve róla, hogy ez az ő személyében már beteljesült (8).

Melyik értelmezés felel meg Jézus eredeti szándékának? A keresztény bibliakutatók javarésze, mind Schweitzer, mind Dodd felfogásából tanulva, arra a meggyőződésre jutott, hogy Isten országának beteljesülését, úgy amint Jézus beszélt róla, nem lehet sem a jelenben, sem a jövőben időzíteni. Jézus igehirdetésében ez a beteljesülés nincs időhöz kötve és időtlensége miatt sajátosan kettős jellegű: *már* jelenvaló, de *még* eljövendő valóság (9).

Isten uralma kétségtelenül már jelen van Jézussal. Jézus ugyanis kifejezetten hivatkozik arra, hogy csodatetteiben az a messiási jövendölésekben előre jelzett üdvözítő tevékenység valósul meg, ami az istenuralom beköszöntésének a jele: « A vakok látnak, a sánták járnak, a leprások megtisztulnak a süketek hallanak, a holtak feltámadnak és a szegényeknek hirdetik az üdvösség örömhírét » (Mt 11,5). A bűnbocsátás hatalma (Mt 9, 2-8) és a gonoszlélektől megszállottak megszabadítása Jézus tulajdon szavai szerint szintén Isten uralmáról, üdvözítő erejének működéséről tanúskodik: « Ha én Isten ujjával (erejével) kiűzöm a gonoszlelket, akkor már elérkezett hozzátok Isten országa » (Lk 11,20).

De nemcsak a messiási csodatettek, maga a messiási örömhír és Jézus tanítása is ezt a jelenlétet tanúsítja. Igehirdetésének első szavában már metanoiára, a merőben emberies gondolkodás és érzésvilág gyökeres cseréjére és megújítására, valódi belső megtérésre hív, mert Isten uralmát csak az képes igazán elfogadni, aki minden önző szándékot félretéve, őszintén megnyílik Isten szavának és üdvözítő kegyelmének. Ilyen értelemben hirdeti paradox módon a szegények, az éhezők, a sírók « boldogságát », mert ha tiszta szándékúak, bennük nincs ami megakadályozná Isten üd-

---

(8) Charles Dodd, *The Parables of the Kingdom.* London 1935.

(9) Vö. Főleg Rudolf Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich.* 4. kiad. Freiburg/Br. 1965 és Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit.* 3. kiad. Zürich 1962. *Heil als Geschichte.* Heilsgeschichtliche Existenz im NT. Tübingen 1965.

vözítő uralmát (10). A hegyibeszédben pedig, szintén ebben a szellemben, az isteni parancsok merőben betüszerinti teljesítésével szemben szándékunk tisztességét és tisztaságát, életünk belső « igazságát » követeli: « Ha nem múlja fölül a ti életetek igazsága az írástudókét és farizeusokét, nem juttok be az Isten országába » (Mt 5,20). De aki úgy él, ahogy Jézus követeli, abban már jelen van Isten uralma.

Nyilvánvaló, hogy Jézus mindazt, amit tanítványaitól megkövetel, maga is életté váltotta. Ezért érzi magát feljogosítva arra, hogy minden földi érték feláldozása árán is, példájának követésére hívjon, sőt attól sem retten vissza, hogy tulajdon személyét, példájának követését tegye az Istenhez tartozás és az üdvösség kritériumává: « Aki tanítványom akar lenni, az tagadja meg magát, vegye föl keresztjét és kövessen engem. Mert aki meg akarja menteni életét, elveszti azt, de aki értem elveszti életét, megmenti azt » (Mt 16, 24-25). Jézusban hinni vagy nem hinni, szavára megtérni vagy megátalkodni, őt megvallani vagy megtagadni az emberek előtt — mindennek már most döntő érvénye van Isten jövendő ítéletében: « Aki megvall engem az emberek előtt, azt én is megvallom Atyám előtt a mennyben. De aki megtagad engem az emberek előtt, azt én is megtagadom Atyám előtt a mennyben » (Mt 10, 32-33).

Mindez arról tanúskodik, hogy szavain és tettein túl, Jézus tulajdon személyében van jelen Isten országa. Origenész találó szavával, ő maga Istennek személyes megnyilatkozása és uralmának beteljesülése a világban: ő az *autobasilea*. Ezért mondhatja tanítványainak: « Boldogok vagytok, mert a ti szemetek lát és a ti fületek hall. Bizony mondom nektek: sok próféta és igaz kívánta látni, amit ti láttok, és nem látták, hallani, amit ti hallotok, és nem hallották » (Mt 13, 16-17). Boldog, aki Jézusban el tudja fogadni Isten üdvözítő uralmát! Boldog, aki benne meg nem botránkozik! (Mt 5,6).

De annak ellenére, hogy Jézussal és Jézusban ilyen

---

(10) Vö. Jacques Dupont, *Les Beatitudes II. La Bonne Nouvelle.* Paris 1969[2].

sajátos módon megnyilvánul az üdvözítő Isten, a tény mégiscsak az, hogy « hatalmában és dicsőségében », teljes kozmikus megnyilvánulásában még nem jött el az Isten országa. Maga Jézus ismételten beszél a még eljövendő, váratlan és végleges beteljesedéséről. Az lesz az a végső idő, amikor nyilvánvalóvá lesz az Emberfiának teljes messiási hatalma, főleg az egyetemes világítéletnek és az igazak üdvözítésének szuverén isteni tettében. Akkor minden nép látni fogja az Emberfiát, hogy « eljön nagy hatalomban és dicsőségben » (Mt 24,30), « eljön Atyja dicsőségében, hogy kinek-kinek megadja, amit tetteiért érdemel » (Mt 16,27).

Ha tehát Jézusban, mint Messiásban, kétféle módon nyilvánul meg Isten országa: már most, mint Isten üdvözítő uralma, a meghatározatlan jövőben pedig, mint a végső isteni ítélet és üdvösség nyilvánvaló kozmikus megvalósulása, a kérdés az, hogy mi ennek a kettős megnyilvánulásnak teológiai értelme. Van-e jelentősége az újszövetségi istenkép megértése szempontjából és mi az? A kérdés végülis arra irányul, hogy az isteni üdvösség jelen megvalósulásának nem az-e a valódi értelme és teljes megokolása, hogy Jézusban nemcsak üdvözítő erejével, hanem személyesen is megnyilatkozik az Isten.

Jézus, az Atya személyes megnyilatkozása

Állítható-e az újszövetségi iratok alapján, hogy Jézusban személyesen megnyilatkozott az Isten?

Erre a kérdésre csak akkor találhatunk kielégítő választ, ha meggondoljuk, mi az üdvösségtörténeti jelentősége annak, hogy a választott nép nem fogadta el Jézust, mint a Messiást. Ez a mondottak után azt jelenti, hogy a korabeli zsidóság nem volt hajlandó megérteni és nem is akarta minden következményével elfogadni azt a tényt, hogy Jézusban már jelen van és kifejti üdvözítő hatását Isten országa. A Messiásban ők Jáhve hatalmának és dicsőségének kinyilatkoztatóját, Dávid király uralmának helyreállítóját várták, nem pedig azt az alázatos istenszolgát, aki, éppen Jáhve uralmának elérkezésére hivatkozva, belső

megtérésre és igaz életre szólította fel őket. Hitetlenségüknek az az üdvösségtörténeti jelentősége, hogy Isten üdvözítő uralma másként valósult meg, mint ahogy ők várták.

Jézus ezt előre látta és, amikor a nép vezetőinek hitetlensége nyilvánvalóvá lett, ki is jelentette tanítványainak, hogy « föl kell mennie Jeruzsálembe, sokat kell szenvednie a nép vezetői, a főpapok és írástudók részéről, azok megölik, de harmadnapon feltámad » (Mt 16,21). Az evangelista még két alkalommal megismétli ezt a döntő fontosságú jézusi kijelentést (Mt 17, 22-23; 20, 18-19), mert hangsúlyozni akarja, hogy Jézus tudatosan vállalta Isten szolgája, az *ebed Jahve* sorsát, akiről a próféta századokkal előbb megjövendölte, hogy népe képviselőjeként magára fogja vállalni azok minden bűnét, halálának engesztelő áldozatával kibéküti népét az Istennel és az egész emberiségnek megnyitja az üdvösség útját (vö. Izajás 40.-66. fej.). Nem szükséges, hogy itt részletesen foglalkozzunk a megváltás teológiájával. Az újszövetségi istenkép megértéséhez elég annyi, hogy éppen Jézus kereszthalála és megdicsőülése az a döntőfontosságú esemény, amiből, mint minden emberi okoskodást és számítást meghaladó, üdvözítő isteni tettből, a tanítványok megértették, hogy Jézus a szó teljes értelmében a Messiás: Isten személyes megnyilatkozása.

Ez a meggyőződés, mindjárt a tanítványok pünkösdi megvilágosodása után, meglepő határozottsággal jut kifejezésre Péter első igehirdetésében. « Az élet urát megöltétek — veti szemére a népnek —, de Isten feltámasztotta őt a halottak közül » (ApCsel 3,15), Isten « Urrá és Messiássá tette azt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek » (uo. 2,36). « Mit tegyünk, testvérek? » — kérdi a megrökönyödött nép. Péter válasza világos: « Térjetek meg és keresztelkedjék meg mindegyiktek, Jézus, a Messiás nevében bűneitek bocsánatára, s akkor megkapjátok a Szentlélek ajándékát », a messiási üdvösséget (uo. 2, 37-38).

Isten üdvözítő uralma valóban másként teljesedett be, mint ahogyan a nép várta. Nem « hatalomban és dicsőségben » jött el, hanem Isten szolgájának mindhalálig engedelmes életével és erről tanúságot tévő

halálával, Istennek felajánlott engesztelő áldozatával lett jelenvaló a világban. Jézus feltámasztásával Isten szuverén módon szentesítette ezt az új messiási üdvösséget. Benne új és végérvényes szövetséget kötött teremtményével. Uj kegyelmi időt, az egyetemes üdvözülésre isteni « haladékot » ajándékozott az embereknek, hogy Jézusban megtalálják a hivő megigazulás és az istenes élet útját. A megdicsőült Jézus által kiárasztotta Lelkét Jézus híveire, zsidókra és pogányokra egyaránt, hogy a messiási üdvösség új közösségébe, az egyházba gyűjtse népét, amig teljes nyilvánvalóságában el nem jön megigért országa. Lényegében ez az ősegyház egész hite és apostoli igehirdetése.

Ennek az igehirdetésnek középpontjában már Jézus, a megdicsőült Messiás áll, nem az Isten országa. Benne, akit Isten felmagasztalt és minden teremtménye urává tett, az ősegyház Isten öröktől való Fiát ismeri fel, aki engedelmesen vállalta emberi sorsunkat és üdvösségünkért kereszthalált szenvedett. Pál apostol, valószínűleg egy még ősibb keresztény himnusz nyomán, ezekben az ihletett sorokban írja le Jézus egész messiási misztériumát:

« Ő, isteni mivoltában,
nem tartotta az Istennel való egyenlőségét
olyasminek, amihez feltétlenül ragaszkodjék,
inkább szolgai alakot öltve,
kifosztotta önmagát
és hasonló lett az emberekhez:
külsejét tekintve olyan lett, mint egy ember.
Megalázta magát
és engedelmes lett mindhalálig,
mégpedig a kereszthalálig.
Ezért Isten felmagasztalta őt
és minden mást fölülmúló nevet adott neki,
hogy Jézus nevére hajoljon meg minden térd
a mennyben, a földön és az alvilágban,
és minden nyelv hirdesse
az Atya-Isten dicsőségére
hogy Jézus Krisztus az Úr. »

(Filippi levél 2,5-11)

Ez a Jézus az, akiben János evangelista meglátta az Atya emberré lett Egyszülöttjét, akiben Isten személyesen magnyilatkozott: « Istent soha senki nem látta: az egyszülött Fiú, aki mint Isten, az Atya keblén nyugszik, ő maga nyilatkoztatta ki nekünk » (1,18). Egy elragadtatott pillanatában Jézus lelkéből is kitört ez a tudat:

« Áldalak téged Atyám,
mennynek és földnek Ura,
mert elrejtetted ezeket
a bölcsek és okosak elől,
és a kicsinyeknek jelentetted ki.
Igen, Atyám, igy tetszett ez neked.
Atyám mindent átadott nekem:
senki más nem ismeri a Fiút, csak az Atya,
és az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú,
és az akinek a Fiú ki akarja jelenteni. »

(Máté 11,25-27)

Ezért nem meglepő, hogy János evangéliumában mostmár Jézus ajkán hangzik fel Isten önmagát kinyilatkoztató szava, az « Én vagyok ». « Én vagyok a jó pásztor », mondja Jézus aki üdvösségre vezetem azokat, akik hisznek bennem (10,11), de én vagyok az örök élet kenyere (6,35) és az üdvösség élő vizének forrása is (7,38): lelki ételük és italuk. « Én vagyok a világ világossága, aki engem követ nem jár sötétben, mert övé az élet világossága » (8,12) — mondja ismét. Mi ez a világosság? Jézus maga, aki Atyjához vezet: « Én vagyok az út, az igazság és az élet: senki sem jut az Atyához, hacsak énáltalam nem » (14,6). Miért? Mert Jézusban maga az Isten van jelen és nyilatkozik meg: « Aki engem lát látja az Atyát... Higgyétek nekem, hogy én az Atyában vagyok és az Atya énbennem » (14, 9-11).

Az újszövetség égő csipkebokra Jézus, akiben személyesen nyilatkozik meg az Isten: benne a megnevezhetetlennek immár emberi neve van, a láthatatlannak emberi arca, a megközelíthetetlen pedig mint embertárs lép közénk és személyesen szólít meg minket, hogy mi is Atyánknak szólíthassuk őt Jézusban. Ő az

egyszülött Fiú, akiben Isten egészen az embernek adja magát, de ő az az Isten képére és hasonlóságára alkotott teremtmény is, akiben az ember maradéktalanul Istené. Benne nyilatkozik meg előttünk személyesen az Isten és benne vagyunk mi is az övéi. « Megismertettem velük nevedet, mondja az utolsó vacsorán Istennek, és meg is fogom ismertetni, hogy a szeretet, amivel engem szeretsz, bennük legyen és én őbennük » (17,26).

Ez az Isten, Jézus Krisztus Atyja, a biblia Istene: az a felfoghatatlan, titokzatos és megközelíthetetlen abszolút lény, aki Jézusban visszavonhatlanul nekünk adta magát, hogy mi isteni szeretetének közösségében örökre az övéi legyünk.

ISTEN MISZTÉRIUMA

Isten: paradox kettősség

Isten képe sajátos, mondhatni paradox kettősséggel rajzolódik ki a Biblia lapjain. A figyelmes olvasó úgy érzi, hogy Isten egyszerre közel van és távol, megnyilvánul az ember előtt, de ugyanakkor láthatatlan lényének titokzatosságába rejtőzik. Tény az, hogy az üdvösség története folyamán, Ábrahámtól, vagy akár a bűnbeesés őstörténetétől kezdve a Messiásig, egyre közelebb jön az emberhez, olyan közel, hogy Jézussal személyesen lép be világunkba. De minél közelebb jön hozzánk, úgy érezzük, annál mélyebbre nyílik az a szakadék, amely örökkévaló szent lényét elválasztja elmúlásra ítélt, bűnös világunktól. Közelségének és távolságának ez a paradox bibliai kettőssége kétségtelenül abban gyökerezik, hogy a zsidó nép prófétáinak tanítása nyomán egyre világosabban fölismerte Jahvéban, Mózes és az ősatyák Istenében, az egy igaz Istent, minden nép Urát és a világ Teremtőjét. Jahve, a Sinai szövetség Istene, nem *egy* a népek istene közül, hanem abszolút értelemben maga a fölséges Isten. Ez a kettősség Jáhve konkrét személye és az abszolút isteni valóság között még jobban kiéleződik az evangéliumban, ahol ezt az Istent Atyánknak nevezi Jézus, de ugyanakkor határozottan megmondja azt is, hogy ezt az Atyát láthatatlan isteni valóságában mégsem ismeri más, « csak a Fiú, és az, akinek a Fiú ki akarja őt jelenteni » (Mt 11,27).

Mi az értelme ennek a kettősségnek? Ha jól meggondoljuk, voltaképpen itt ugyanannak az isteni valóságnak két különböző szemléletéről van szó: a bölcseleti jellegű, elvontabb gondolkodás Istent a maga abszolút mivoltában tekinti, a konkrét vallási szemlélet viszont

élő személyt, a teremtményét szerető Atyát látja benne. De ezt a kétfajta szemléletet nem könnyű egy nevezőre hozni. A mennyei Atya krisztusi kinyilatkoztatása óta talán még nehezebb, mint valaha. Két évezred elmélyedő keresztény gondolkodása ugyanis egyfelől világosan kifejtette Istennek, mint az abszolút szellemi létnek elvont bölcseleti fogalmát, másfelől azonban hűségesen kitartott Isten személyi mivoltának és emberhez való személyes viszonyának hivő megvallása mellett.

Természetszerűen vetődik fel a kérdés: talán választani kell a két szemlélet között? A műveltség magasabb fokán talán istenképünknek is meg kell változnia? Kétségtelen, hogy ez a kép művelődésünkkel egyenes arányban fokozatosan megtisztul, de az sem kétséges, hogy Isten szemléletének alapvető kettőssége a művelt emberben is megmarad.

Melyik hát a helyes szemlélete Istennek: a vallási vagy a bölcseleti? Önmagában egyik sem. A bölcseleti szemléletben ugyanis elvont eszme lesz az élő Isten személyi valóságából, a vallási szemlélet viszont az emberi képzelethez szabja s ezzel emberivé torzítja az abszolút szellemi lényt. Az igazság a kettő isteni szintézisében, magában az élő Istenben van, de ő, mint abszolút szellemi lény, még a boldogító istenlátás mennyei beteljesülésében is kimeríthetetlen misztérium marad. Teremtett szellem még a *visio beatifica* isteni fényében sem képes Istent a maga teljes valóságában megérteni. Ennek ellenére állandóan törekednünk kell arra, — kétezer év keresztény gondolkodásában éppen ez a törekvés mutatkozik, — hogy ez a kettős szemlélet: a bölcseleti és a vallási istenképünk kölcsönösen kiegészítse egymást, különben helytelenül gondolkodnánk Istenről és nem értenénk meg azt, ami a leglényegesebb benne: azt, hogy Isten örök misztérium, az abszolút szellemi lét és az önmagát közlő személyes isteni szeretet kettős egysége.

A következőkben éppen ez a törekvés vezet. Először visszatekintünk a múltba és azt kérdezzük, hogy hogyan jelentkezett ez a kettős szemlélet és a kölcsönös kiegészítésükre irányuló törekvés a keresztény gondolkodás születésénél. Azután a jelenre irányítjuk figyel-

münket és arra keresünk választ, hogy a két szemlélet egymás kölcsönös kiegészítésével hogyan segítheti a mai tudományosan gondolkodó embert arra, hogy helyesen gondolkodjék Istenről. Végül Isten szentháromsági életközösségében találjuk meg az abszolút lét és a személyes szeretet paradox kettősségének feloldását.

Mitosz vagy Logosz?

Isten kétfajta szemléletének különbsége (1) akkor kezdett tudatosulni a keresztény gondolkodásban, amikor a fiatal egyház, áttörve eredetének ószövetségi kereteit, kilépett a hellenista világ nyilvánossága elé. Az igazat megvallva, Jáhve hite a szórvány-zsidóság révén már a Krisztus előtti századokban ismertté vált nemcsak az asszír-perzsa Keleten, hanem a hellenista kultúra központjává fejlődött Alexandriában is, ahol Krisztus előtt 285 körül, hetven zsidó « hellenista » görög nyelvre fordította a Bibliát. Ugyanott alakult ki már a Krisztus előtti második század közepétől kezdve egy zsidó-görög filozófiai iskola, amelynek tanítói, — köztük a legismertebb a Krisztus idejében élt plátói gondolkodású Philon, — arra törekedtek, hogy a Biblia tanítását összeegyeztessék a görög bölcsességgel. A rómaiak térhódítása után a mediterrán vidék nyugatabbra fekvő városaiba, sőt magába Rómába is bevándoroltak zsidó kézművesek és kereskedők, s a szórvány-zsidóság környezetében nem egy pogány tért át Jáhve hitére (prozeliták). Ám a bibliai istenhit igazában csak akkor terjedt el a hellenista világban, amikor egyfelől nyilvánvalóvá vált, hogy a zsidó nép nagyobb része nem fogadja el Jézust Messiásának, de másfelől Jézus első zsidó hívei, akik közt nem egy hellenista műveltségű is volt (vö. Ap. Csel. 2, 5-12), megértették, hogy Isten országának evangéliuma egyetemes és minden néphez szól. Az Apostolok Cselekedeteinek elbeszélését olvasva pon-

---

(1) Vö. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum.* 103-114. old.

tosan nyomon követhető ez a folyamat, amely Jézus híveinek a zsidó nép vallási közösségéből való kiszakadásához vezetett. A hellenista világ szórványzsidósága körében főleg Pál apostol volt az, aki ezt a folyamatot megindította és a zsinagógákból Jézus gyülekezetében, az *ekklesia*ban gyűjtötte össze mind a Jézusban hívő zsidókat, mind a Jézushoz tért pogányokat. Az Apostol már K.u. 58 körül azt írta Rómába egy ilyen új gyülekezetnek, hogy « az evangélium Isten ereje minden hívőnek, először (történeti időrendben!) a zsidóknak, aztán a pogányoknak üdvösségére » (1, 16). Ez az üdvösség az evangélium híveinek az az *új* szövetsége Jézusban Istennel, amely meggyőződésük szerint az ószövetségnek nemcsak beteljesedését, hanem befejezését is jelentette. Jézus gyülekezete, az egyház, Isten új választott népe: « királyi papság, szent nemzetség, Isten tulajdonául lefoglalt nép » (1 Péter 2, 9), amelynek az a feladata, hogy megélje és szerte a világon hirdesse Isten üdvözítő uralmának elérkezését, a messiási üdvösséget.

Nos, ez a missziós tudattal eltelt fiatal egyház nem kerülhette el, s nem is akarta elkerülni a hellenista nyilvánosságot. Kétségtelen, hogy az apostoli levelekben, nemcsak Péter és János, hanem maga Pál is, állandóan arra inti a helyi egyházakat, hogy ne közösködjenek a pogányokkal, de szándékuk nem más, mint az hogy a pogány babonától és erkölcstelenségtől megóvják Jézus híveit. Ugyanakkor, főleg Pál a hellenista városokban, s később Rómában már görögül, hellenista gondolkodású embereknek hirdeti az evangéliumot, ami azt követelte, hogy az Apostol alkalmazkodjék hallgatóihoz, de ugyanakkor azzal is járt, hogy hallgatósága, akarva-akaratlanul, szembesítette tudatában a bibliai istenhitet és a krisztusi evangéliumot a hellenista környezet vallási felfogásával és népies bölcseleti eszméivel. Ez a szembesítés a következő két évszázad folyamán nemcsak a hellenista világra lett döntő hatással s alakította kereszténnyé azt, hanem az evangélium eszméinek kifejtése és közlése terén magának a kereszténységnek is új távlatokat nyitott.

Itt meg kell jegyeznem, hogy a görög kultúrvilágban százados küzdelem folyt a homéroszi hagyomány népi

vallássá vált mitológiája és — Xenophanestől Platonig — a bölcselők valláskritikája között. A bölcselők megkísérelték, hogy észszerűen magyarázzák a mitoszi elbeszéléseket, kifejtve azok emberi sorsot kifejező képletes értelmét. De a nép ebben istentelenséget látott: a mitosz visszautasította a vallás kérdéseibe szerinte avatatlanul beleavatkozó logoszt. Az értelmi elemnek ezzel a kizárásával azonban a vallás vált egyre szegényebbé: babonás hiszékenység vagy üres szertartásoskodás lett belőle, amit aztán teljes erkölcsi züllés követett. Az Apostol így jellemzi ezt a vallási állapotot a rómaiakhoz írt levelében: « Noha felismerték az Istent, nem dicsőítették őt, mint Istent és nem adtak hálát neki... Azzal kérkedtek, hogy bölcsek, de oktalanokká váltak... Felcserélték a halhatatlan Isten dicsőségét halandó emberek, sőt madarak, négylábúak és csúszómászók képmásával... Ezért Isten szívük hajlama szerint kiszolgáltatta őket a tisztátalanságnak... » (1, 21-25). Ezzel szemben az észszerű, de elvont bölcseleti gondolkodást, a logoszt, az a veszély fenyegette, hogy elszakad a való élettől. A filozófusok azzal akarták ezt elkerülni, hogy vagy egyfajta misztikus vallási bölcseletbe, mitológiai elemekkel kevert keleti gnoszticizmusba, vagy merőben racionális sztoikus moralizálásba menekültek.

Mindebből kitűnik, hogy a hellenista világban hiányzott a mitosz és a logosz, a vallási hit és az értelmet kereső bölcselet egymást kölcsönösen kiegészítő találkozása. A kereszténység nagyszerű kultúrtörténeti tette, amely egészen az újkorig, sőt még máig is hat, éppen az volt, hogy ebben a korban, magasabb síkon, szintézist teremtett a hit és az értelem között. Igaz ugyan, hogy — akárcsak a bölcselet — a kereszténység is visszautasította a mitoszt, s ez a visszautasítás olyan határozott volt, hogy a pogány bírák nem egyszer az ateizmus vádjával küldték halálba Jézus híveit, mert nem akartak áldozni az isteneknek. Ám ugyanakkor mégiscsak valláskén jelentkezett a kereszténység, mert Isten igaz hitét, a Jézusban megvalósult üdvösséget és Isten országának eljövetelét hirdette.

A hallatlanul új ebben a vallásban az volt, hogy

központi alakja, Jézus, nem más mint maga az emberré lett Logosz. Jézus Krisztus maga a vallási hit és a bölcseleti értelem személyi szintézise. Már a második század keresztény apologétáinak gondolkodásában tudatosult ez az eszme, amikor Szent János evangélista Logoszát, a láthatatlan Istent kinyilatkoztató, Jézusban emberré lett isteni Igét azonosítják a görög bölcselet logoszával. Ez a logosz nem más, mint a világot átható és éltető őseszme és őserő, amely helyes rendet teremt a világban — amit a görögök páratlan érzékkel kozmosznak, ékes szép rendnek neveztek — és ezáltal meg is nyilvánul a természeti folyamatok értelemmel felfogható törvényszerűségében. Mivel az ember értelme révén részese ennek a Logosznak, már e korai keresztény gondolkodók szerint, meg is van a képessége arra, hogy a teremtett világból fölismerje a teremtő Isten létét. Ezt különben, általános értelemben Pál apostol is állítja: « Ami Istenben láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, a világ teremtése óta művei alapján értelemmel fölismerhető » (Róm. 1, 20).

A keresztényeknek tehát semmi kétségük nem volt affelől, hogy Istenük abszolút szellemi lény: a logosz és nem a mitosz Istene. Ugyanakkor azonban meg voltak győződve arról is, hogy Isten a maga élő valóságában végtelenül felülmúlja a filozófusok elvont isteneszméjét. Nem, a Biblia Istene és Jézus Krisztus Atyja nem elvont, személytelen eszme, hanem személyi tudattal bíró szellemi lény, teremtményeit személyesen ismerő és szerető Atya, aki gondját viseli övéinek. Jézus példabeszédei világosan és határozottan beszélnek Istennek erről a személyi jellegéről. Egyik legjellegzetesebb, a tékozló fiúról szóló történet például részletesen leírja, hogy Isten mint tulajdon fiát szereti az embert, a bűnbánónak megbocsát s a megtérőt változatlan szeretettel visszafogadja atyai házába (Lk 15, 11-32). Mindez egy görög hagyományon felnőtt filozófus szemében együgyű antropomorfizmusnak tűnhetett. A Logosznak, a bölcselet szerint, semmi köze az emberek világához, a földi élet futó eseményei nem eszmei létsíkon történnek, s éppen ezért nincs is, aki törődjék az emberrel és szeresse őt. Gondviselés keresztény értelemben nincs, csak emberi sors és végzet. Az örök

Logoszt szemlélő bölcs pontosan azzal bizonyítja bölcsességét, hogy tudatosan és szabadon megadja magát elkerülhetetlen sorsának: elfogadja a lét végzetszerű folyamatát.

De éppen itt jelentkeznek a bölcseleti isteneszme határai. Aki hisz az önmagát kinyilatkoztató Istenben, az jól tudja, hogy, ha egyáltalán meg lehet őt érteni, az csakis a filozófusok isteneszméjének vonalán lehetséges, mert Isten valóban abszolút szellemi lény. De tudja azt is, hogy ez a szellemi lény élő valóság, aki nemcsak mint teremtő eszme és őserő, van jelen a világban, hanem úgyis, mint személyes ismeret és szeretet. Jelen van nemcsak a kozmosz törvényszerűségében, hanem az ember személyes szellemi életében is, mint tudatának és szabadságának gyökere. Aki önként megnyílik feléje, azt szeretetébe fogadja, mint abszolút jóbarát: mint az a Te, akiben az ember transzcendens rendeltetése beteljesül.

Az isteni értelem és erő, a Logosz immánens belső jelenléte a világban ismert volt a görög gondolkodásban is. Ami új a keresztény felfogásban, az ennek az immanenciának személyi jellege. Istennek ez a benső személyi jelenléte minden teremtményében az ő teljes transzcendenciájában gyökerezik: ő abszolút értelemben, magában a létezési módjában felülmúl minden más létezőt, s ezért képes arra, hogy mint szüntelenül teremtő eszme és erő magában az emberi személyben is jelen legyen mint személyi autonomiájának létfeltétele, tudatának, szabadságának és felelősségének végső gyökere.

Az új tehát, amit a kereszténység hozott, lényegében az, hogy a Logosz nem önmagába zárt és önmaga szemléletében elmerülő abszolút szellem, hanem olyan személyes abszolútum, akinek tulajdon mivoltához tartozik hogy önmagából kilépjen és személyesen közölje önmagát értelmes teremtményével. Ebből az következik, hogy a Logosz nem merő értelem, hanem szeretet is. Isten lényegében szeretet, nemcsak szellemi látás. A lét forrásánál a teremtő eszme mellett ott a létet adó szeretet is, sőt a kettő egy: szerető értelem és értelmes szeretet. S a kettő együtt az egész létet hordozó abszolút valóság: az Isten.

Személytelen abszolútum vagy abszolút személy?

Az a kettős fölismerés, hogy Isten egyrészt abszolút szellemi lény, másrészt személyes szeretet, aki végtelenül felülmúlja az abszolútum bölcseleti eszméjét, pontosabban a kettő paradox feszültségének átélése és az egymással való kölcsönös kiegészítésük keresése végigkíséri két évezred teológiai kutatását és töprengését, s ma, a természettudomány és technika világában, egészen új formában újra időszerű problémaként jelentkezik (2). Nem kétséges, hogy a kettőt: az ész és a hit Istenét magában az isteni élet misztériumában gyökerező egységükben ma sem képes fölfogni emberi elme. De ugyanakkor lelkiismeretes gondolkodók előtt egyre világosabbá válik, hogy szellemi és erkölcsi életünk rendje és tisztasága, s ennek következményeként a technikai társadalom humánus fejlődése is sürgetik, hogy tudatunkban a kettős istenkép kiegészítse egymást. A humánus társadalmi fejlődés ugyanis az ember személyi szabadságának és társadalmi jogainak elismerését követeli, ez viszont az ember Isten képére alkotott személyiségének értékelése nélkül gyakorlatban aligha lehetséges. Az ember személyi értékének a személyes Isten a végső biztosítéka.

De amit ma tudatosítanunk kell, az éppen az, hogy ez a *személyes Isten* nem jámbor lelkek házi « istenkéje », hanem az abszolút értelem és erő, az ész Istene, aki az atommagtól és életcsirától a galaktikákig és a mindezt fölismerő emberi szellemig teremt, áthat és éltet minden létezőt. Ez a *kozmikus Isten* viszont nem valami személytelen abszolútum, hanem abszolút személyi valóság, személyi létünk Ura és hitünk Istene.

Mindennek tudatosítása nem könnyű. Helyesen gondolkodni Istenről ez ma először is azt jelenti, hogy őt, mint Logoszt, mint értelmes teremtő szellemet elébe helyezem teremtményének, az anyagi világnak. Nem az öntudatlan matéria az első, hanem a tudatosan és szabadon alkotó értelem. Ebből következik, hogy a gondolatot és az abból születő szabadságot és szeretetet

---

(2) Vö. J. Ratzinger: i.m. 115-124. old.

nem az ősanyag s a világfejlődés szinte véletlen melléktermékének tekintem, hanem éppen a teremtő fejlődés valódi értelmét és célját látom benne, ami voltaképpen a minden létezést gyökerében és fejlődésében meghatározó, tudatos és szabad, tehát személyes Értelem legmagasabbrendű alkotása (3).

Hogy ez nem könnyű, az nyilvánvaló. Korszerű példa rá Einstein, aki maga is küzködött a gondolattal. Nem abban kételkedett, hogy az abszolút értelem megelőzi az anyagvilágot, mert — amint a *Mein Weltbild* c. munkájában maga írja — a természet törvényszerűségében « olyan mindent fölülmúló értelem nyilvánul meg, hogy ahhoz képest minden értelmes emberi gondolkodás vagy alkotás annak csak halvány visszfénye ». De hogy ez az értelem, ez a « kozmikus Isten » személyi valóság volna, azt Einstein több más nem materialista természettudós társával kétségbe vonja. Einstein a túlságosan is emberi képzelethez szabott személyes Isten « erkölcsi vallásával » szembeállítja a matematikai ésszel felfogott abszolút értelem iránt megnyilvánuló « kozmikus vallásosságot », ami nem más, mint « a természet törvényein való elragadtatott ámulat », « mélységes hit a világ értelmes felépítésében » és « vágyakozás a világban megnyilvánuló értelem valami csekély visszfényének megértése után » (4). A háború és a faji üldözés borzalmai természetesen Einsteinben is fölvetették az erkölcsi felelősség kérdését, s ezzel kapcsolatban a kultúra, erkölcs és vallás összefüggésének problématikáját, de igazi megoldásra ezen a téren nem jutott (5).

Pedig a megoldás éppen abban az irányban van, amerre Einstein is tapogatódzott. Az igazság az, hogy az emberi lét valósága sokkal szélesebb skálájú, mint amit a merőben matematikai és természettudományos gondolkodással át lehet fogni. Nemcsak a világ

---

(3) Vö. P. Teilhard de Chardin, *Az emberi jelenség.* Rezek Román ford. Occidental Press, Washington 1968; Bittei Lajos és Rónay György ford. Gondolat, Budapest 1973.

(4) A. Einstein, *Mein Weltbild.* C. Seelig, Zürich-Stuttgart-Wien 1953. 18-22. old.

(5) i.m. 22-24. old.

fizikai valósága, a természet törvényszerű rendje és dinamikája létezik, hanem a létezésnek, az emberi egzisztenciának olyan szellemi, erkölcsi és esztétikai értékei is, amiket a matematikai gondolkodás nem képes fölfedezni. A dolgok törvényszerűségén és célszerűségén túl az ember a lét feleslegesnek tűnő mérhetetlen gazdagságára és hasznot nem hajtó szépségére bukkan. De főként rábukkan önönmagában a világot értelmesen felfogó és tükröző tudatra, ezen világtudata mögött pedig tulajdon énjét, személyi azonosságát őrző öntudatára. S mint öntudatának élő kibontakozását, fölfedezi tulajdon szabadságát, képességét arra, hogy szeressen, hogy felelősséget vállaljon másokért és számot is adjon róla, hogy helytálljon, ha kell, és nagylelkűen, még élete árán is segítse azt aki rászorul.

Megannyi valóság és érték, amit nem lehet matematikával kiszámítani. Hol van ezeknek az értékeknek a forrása? Micsoda ragyogó szépség és túláradó jóság az, ami az abszolút értelemtől elválaszthatatlanul átsugárzik a világmindenségen! De micsoda abszolút öntudat és szuverén szabadság az, ami az öntudatlan anyagi létből fokozatosan kibontja — tulajdon képére és hasonlóságára — az emberi tudatot és szabadságot! S micsoda önmagát felülmúló szeretet az, ami az érvényesülés és élvezet önzéséből az önátadás szabadságára hív és áldozatkész szeretetre tesz képessé! Nemcsak a világ észszerű rendjéből sugárzik az abszolút értelem fénye, az öntudatos erkölcsi személy is, mint az abszolút tudat és szeretet kicsiny képmása, eredetijét tükrözi a teremtett világban. Ez a tudat és szeretet pedig nem más, mint az az abszolút Személy, aki szellemének fényével áthat és belsőleg megért, szeretetének erejével szüntelen teremt, fenntart és beteljesít minden létezőt.

De bármennyire is követeljék az ember személyi értékei, hogy a teremtő értelem maga is személyi valóság legyen, mégis úgy tűnik, hogy az emberi ész a maga erejéből nem képes az Isten személyi létének fölismerésére. Isten, mint az emberrel szembenálló abszolút személy, mint az abszolút Te, teljes valóságában csak akkor ismerhető fel ha önmagát megismer-

teti. Ez különben minden személyes megismerés esetében így van. A személy nem merőben ismereti tárgy. A mai tudomány alapján biológiai, pszichológiai s egyéb szempontból sok mindent tudhatok a másik emberről, de személyi mivoltában csak akkor ismerem meg, ha ő maga mondja el magáról, hogy kicsoda. S ez a személyi közlés olyan közvetlen személyi kapcsolatot teremt vele, amit semmiféle tudományos megismeréssel sem lehet elérni. Nos, ugyanígy vagyok az Istennel is: személyi valóságában őt is csak tulajdon közléséből, kinyilatkoztató szavából ismerem meg igazán, annál is inkább, mert ez az isteni szó, ha figyelek rá és elfogadom, közösséget teremt közte és köztem. S mivel ez az isteni szó valóban elhangzott, azért az isteni életközösség valóban létre is jöhet, — ez a kereszténység alapvető tanítása. Aki megnyílik a hozzá intézett isteni szó, az önmagát ajándékozó isteni szeretet felé, annak máris része van az isteni szeretet közösségében. A kinyilatkoztatásról szóló zsinati konstitucionál világosabban ezt aligha lehetne kifejezni.

« Jóságában és bölcsességében Isten úgy határozott, hogy kinyilatkoztatja önmagát, és tudtunkra adja akaratának szent titkát, melynek folytán Jézus Krisztus, a megtestesült Ige által, a Szentlélekben az Atyához járulhatnak az emberek, és az isteni természetben részesülhetnek. Ebben a kinyilatkoztatásban a láthatatlan Isten szeretetének gazdagságából mint barátaihoz szól az emberekhez, társalog velük, hogy meghívja és befogadja őket saját közösségébe » (6).

Isten paradox kettősségének gyökeres egységét minden bizonnyal itt kell keresni, ebben a személyes isteni megnyilvánulásban. Helyesen gondolkodni Istenről kétségkívül azt követeli, hogy meglássam benne a kozmikus Logoszt, az abszolút teremtő értelmet és erőt. De istenképem ezzel még korántsem felel meg a teljes valóságnak. Ami teljesen valóságossá teszi, az éppen az a tény, hogy ez a kozmikus Isten kinyilatkoztatta magát s kinyilatkoztatásával önmagát adta az embernek. Az ajándékozó szeretetnek erre az isteni ekszázisára

---

(6) *Dei Verbum*, 2. pont.

csak abszolút szellemi lény képes, de olyan szellemi lény, aki ugyanakkor szeretni is tud és szeretetével képes személyesen is ajándékozni önmagát: Isten, aki maga az abszolút személyes szeretet. Ez Isten létének legbensőbb misztériuma: « szeretet az Isten: aki szeretetben él, Istenben él, és Isten őbenne ». (1 Jn. 4,16).

Isten: szentháromsági életközösség

Istennek, mint az abszolút személyes szeretetnek eszméje egyenesen az isteni lét szentháromsági misztériumához vezet. Az abszolút szellemi lét és az önmagát ajándékozó személyes szeretet paradox kettősségét csakis ennek a hármas isteni egységnek titka képes föloldani. Ez a következő meggondolásból tűnik ki. Isten, mint abszolút személyes szeretet, a szeretetnek sajátos természete szerint, közli magát és közösséget teremt. Közlés és közösség azonban társat követel: a másikat, akivel közlöm magamat, a tőlem különbözőt, akivel közösségre lépek. Ám ez a közlés és közösség igazában csak akkor teljes és maradéktalan, ha egyenlő társak közt, a lét azonos síkján történik. Embernek, a szó teljes értelmében, csak ember, s nem állat lehet a barátja. Az isteni életet is, a maga teljes valóságában, csak Isten tudja megosztani Istennel. A hármas isteni egység titkának gyökere éppen az isteni életnek ez az azonos létsíkon történő, egylényegű közlése és megosztása.

Mit jelent ez? Nem kevesebbet, mint azt, hogy Isten nem zárkózik abszolút létének örökkévaló egyedüllétébe és merev mozdulatlanságába. Az ő szellemi léte dinamikus életáramlás és életközlés, amiből a szeretet valódi életközössége származik. Az Atyából, mint az isteni élet kiapadhatatlan ősforrásából, szüntelenül áramlik a Logosz, mint az abszolút szellem egylényegű kifejezése: az örök isteni eszme. Benne, mint tökéletes képmásában és lényegét kimondó szavában, az Atya maradéktalanul kifejezi önmagát. S ő, a Logosz, mint szüntelenül születő isteni élet és isteni tükörkép, mint Fiú-Isten, teljes mivoltában visszasugározza az Atyát. Ez az Atya és a Fiú, az Isten Én és Te létének lényegéből folyó párbeszéde. Ezen szüntelen párbeszédéből árad ki

az isteni Lélek, mint az Atya és a Fiú kölcsönös szeretetének egymásba áradása és beteljesülése. Ebben a dinamikus életáramlásban és életközlésben, amiből az Atya, a Fiú és a Lélek szentháromsági életközössége ered, egyedül ebben oldódik föl az isteni lét paradox kettőssége.

De itt elkerülhetetlenül fölvetődik a kérdés: egyáltalán honnan tudunk mi erről a szentháromsági életközösségről? Kétségtelen, hogy egyedül Jézustól tudhatunk róla, de tőle is csak közvetve és csak annyit, amennyit üdvösségünk helyes és teljes megértése megkövetel. Jézus történeti küldetésének elsődleges célja és valódi értelme ugyanis az, hogy az embert üdvözítse, nem pedig az, hogy az Istenről való elméleti tudásunkat növelje. A tudásnak az üdvösség rendjében a szeretetet kell szolgálnia. Istenről is annyit kell tudnunk, amennyi szükséges ahhoz, hogy helyesen, de határtalanul tudjuk őt szeretni. Jézus valóban azt tanította, ami lényegesen hozzátartozik üdvösségünkhöz, de ami hozzátartozik, az pontosan Isten szentháromsági életközösségének a ténye. Üdvösségünk ugyanis nem más, mint részesedés ebben az életközösségben. Hogy megértsük ezt a szokatlan állítást, röviden végig kell gondolnunk, hogy miben áll Jézus tanítása szerint az emberi üdvösség.

Az emberi üdvösség gyökere, Jézus szerint, a hit Istenben. Hit nemcsak abban, hogy ő életünk Ura, hanem abban is, hogy ő — minden teremtői felségjoga mellett — gondviselő Atyánk. Ez pontosan azt jelenti, hogy ő személyes szeretettel törődik a tulajdon képmására alkotott emberrel. Gondviselő szeretetének legszemélyesebb megnyilvánulása az, hogy tulajdon társaságában örök életet szán az embernek s ezért meghívja isteni életének közösségébe. Aki bevezet ebbe az isteni életközösségbe, az maga Jézus. Ő úgy ismeri az Atyát, mint senki más (Mt 11,27), s a hozzá vezető utat is ő tudja (Jn 14,6). Jézust kell hallgatnunk, őt kell követnünk, hogy magunk is Isten fiai legyünk és eljussunk Jézus istenközösségébe. Ez az evangélium örömhíre, az üdvösség útjának kinyilatkoztatása, amiről vére ontásával is tanúságot tett Jézus. Sőt éppen vértanúságával fejezte ki legerőteljesebben, hogy az ember milyen készséges

válaszát, a szeretetének mekkora odaadását várja el atyai szeretetére válaszként az Isten. Pontosan ez a vértanúságig menő jézusi szeretet és odaadás a mi megváltásunk: Jézusnak ezzel a maradéktalan önátadásával kell belsőleg azonosulnunk, hogy vele nekünk is szabad utunk legyen az Atyához.

De Jézus szavát megérteni, őt követni és személyével belsőleg azonosulni nem lehet anélkül, hogy az embert át ne hatná és képessé ne tenné erre Jézus szelleme. Jézus világosan tanítja, hogy az üdvösség Isten műve, nem az emberé. Az ember egyetlen lépést sem tehet Isten felé s még kevésbé járhat Jézus útján, ha lelke mélyén az Atya nem hívja és kegyelmével el nem indítja. Kétségtelen, hogy Isten minden jószándékú embert meghív az üdvösség útjára, de sokan, érthetetlen tompaságukban, érzéketlenek maradnak e belső indításra. Ellenállnak Jézus szellemi hatásának, nem veszik tudomásul a Lélek sugallatát. De aki elfogadja az isteni szót és megindul Jézus utján, az belsejében megújulva és átalakulva maga is Isten fia lesz és Jézussal immár Atyjának szólíthatja az Istent. A lélekben szabad útja van Jézussal az Atyához. Szabad útja azokkal együtt, akik ugyanezen az úton járnak: Isten zarándok népével Jézussal testvéri közösségben.

Ebből a rövid meggondolásból nyilvánvaló, hogy üdvösségünk szentháromsági jellegű, mert természete szerint belekapcsolódás Isten szentháromsági életközösségébe. Ha hiszek Jézusban, az ő Lelke engem is Isten fiává formál, magam is az Atya gyermeke leszek és az a hivatásom, hogy életem igazságával és szeretetével fejezzem ki ezt a gyökeres Istenhez tartozásomat. De ez a belekapcsolódás a jézusi üdvösség által az isteni élet közösségébe csak akkor lehet tényleges valóság, ha maga az Isten sajátos mivoltában nem az abszolút szellem örökkévaló egyedülléte és merev mozdulatlansága, hanem dinamikus életáramlás és életközlés: az isteni lét és szeretet személyes életközössége. Aki kész arra, hogy Jézussal belekapcsolódjék ebbe az életközösségbe, az megtalálta Istent, mert Isten megtalálta őt.

Úgy érzem, hogy itt abba kell hagynom az írást. Ennél többet nem lehet mondani Istenről. Hitem és gon-

dolkodásom megtorpan az isteni élet minden értelmet fölülmúló kimondhatatlan misztériuma előtt. Csak azt kell még megmondanom, hogy a tanítvány hitével vallom: ez a szentháromsági életközösség az ember egyéni és közösségi létének, egész történeti fejlődésének és az egyetemes teremtett létezésnek valódi belső értelme és végső célja, mert « minden belőle, általa és érte van: dicsőség neki mindörökké! (Róm. 11,36).

De amikor a teológus elhallgat, az imádkozó embernek még jogában áll szólni, főleg ha maga az Apostol az, aki könyörög értünk az Istenhez:

> « Urunk Jézus Krisztus Atyja adja meg nektek
> dicsősége gazdagsága szerint,
> hogy Lelke által belső emberré erősödjetek,
> hogy a hittel Krisztus lakjék szivetekben
> s ti gyökeret verjetek
> és alapot vessetek a szeretetben.
> Akkor majd föl tudjátok fogni mind a szentekkel,
> hogy mi (Isten gondolatainak)
> szélessége és hosszúsága,
> magassága és mélysége,
> s akkor majd megismeritek
> Krisztus minden ismeretet fölülmúló szeretetét
> és beteltek Isten egész teljességével ».
>
> (Efezusi levél 3,16-19)

TARTALOM

BEVEZETŐ 5

ISTEN MEGHALT — ÉL AZ EMBER

Újkori humanizmus és istentagadás . 10
Felvilágosodás és szekularizáció . . 17
A szekularizált ember istentagadása . 22

ISTENHIT A SZEKULARIZÁLT VILÁGBAN

A keresztény ember paradox helyzete. . . 30
Szekularizáció vagy szekularizmus? . . . 33
A kereszténység egzisztenciális értelmezése
Keresztény ateizmus vagy evilági kereszténység? . . 45

ISTEN: KÉPZELET VAGY VALÓSÁG?

Isten — az ember teremtménye? . 52
Az emberarcú Isten 54
Elképzelés vagy valóság? . . . 57

AZ ISTENKERESŐ EMBER

Keresi a mai ember Istent? 64
A kérdező ember és a végső kérdések . . . 65
Érvényesek a végső kérdések még ma is? . . 69
A kérdező ember transzcendens nyiltsága . . 74
A társkereső ember transzcendens törekvése . 77

AZ EMBERHEZ SZÓLÓ ISTEN

Isten üdvözítő szava: a kinyilatkoztatás . 83
A Biblia: Isten írott szava 86
Mi a kinyilatkoztatás? 90

ISTEN KÉPE A BIBLIÁBAN

Izrael és a pátriárkák Istene 97
A próféták monoteizmusa és a Messiás . . . 101
Jézus és az Isten országa 104
Jézus, az Atya személyes megnyilatkozása . . 109

ISTEN MISZTÉRIUMA

Isten: paradox kettősség 114
Mitosz vagy Logosz? 116
Személytelen abszolútum vagy abszolút személy? . . 121
Isten: szentháromsági életközösség 125

A II. Vatikáni zsinat tanítása az emberi autonómiáról és a kultúra jogos szekularizációjáról:

« Ha a földi valóságok autonómiáját úgy értelmezzük, hogy a teremtett dolgoknak és a társadalmaknak megvannak a maguk sajátos törvényei és értékei, amiket az ember fokozatosan megismer, alkalmaz és szabályoz, akkor az autonómia megkövetelése teljesen jogos. Ezt azonban nemcsak korunk embere követeli meg, hanem a Teremtő akaratával is egybevág. A teremtés körülményei ugyanis maguk ruházták fel a valóságot szilárdságával, jóságával, törvényeivel és rendjével. Az embernek mindezt tiszteletben kell tartania, elismerve, hogy minden tudományágnak és technikai eljárásnak önálló a módszere. Ha tehát az egyes tudományágak területén folytatott módszeres kutatás valóban tudományosan és az erkölcsi szabályok szerint jár el, nem kerülhet valóságos ellentétbe a hittel, hiszen egy és ugyanaz az Isten a földi valóságnak és a hit valóságának forrása.

Ám ha a « földi dolgok autonómiája » kifejezésnek olyan értelmet tulajdonítanak, hogy a teremtett valóság nem függ Istentől, és az ember anélkül használhatja, hogy a Teremtőre vonatkoztatná: mindenki, aki Istent elismeri, érzi, mennyire hamis ez a gondolatmenet. Egyébként, aki hisz, bármilyen vallású legyen is, mindíg kihallotta Isten hangját és megnyilatkozását a teremtmények szavából. Tegyük még hozzá: ha Isten feledésbe merül, homály borul a teremtményre is.

Az Egyház a rábízott Evangéliumra támaszkodva az ember jogait hirdeti, és elismeri, sőt nagyra értékeli a mai idők dinamizmusát, amely mindenünnen új lendületet ad e jogok fejlesztésének. Ezt a mozgalmat azonban át kell itatni az Evangélium szellemével, s meg kell óvni a hamis autonómia minden válfajától. Ki vagyunk téve ugyanis annak a kísértésnek, hogy személyi jogainkat csak akkor tekintjük sértetlennek, ha egyúttal az isteni törvény zsinórmértékétől is függetlenné válunk. Ez az út azonban nem a személyi méltóság fenntartásához, hanem megsemmisüléséhez vezet ».

(*Gaudium et Spes*, 36. és 41. fejezet).

Raffaello: *Mózes az égő csipkebokor előtt* (Alinari felvétele).

