Horváth Tibor

A KINYILATKOZTATÁS TEOLÓGIÁJA

tkk
teológiai kis-könyvtár

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR I/4
Horváth Tibor: A kinyilatkoztatás teológiája

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

Szerkesztőbizottság:

Alszeghy Zoltán (Róma) — Nagy Ferenc (Róma) — Szabó Ferenc (Róma) — Weissmahr Béla (München)

Munkatársak:

Adriányi Gábor (Bonn) — Alszeghy Zoltán (Róma) — András Imre (Bécs) — Babos István (New York) — Balás Dávid (Dallas) — Békés Gellért (Róma) — Békési István (Klagenfurt) — Csányi Apor Dániel (Dallas) — Farkasfalvy Dénes (Dallas) — Gajáry Aladár (Chur) — Gánóczy Sándor (Würzburg) — Hardy Gilbert (Dallas) — Henkey Károly (Montréal) — Horváth Tibor (Toronto) — Juhász László (Buffalo) — Kereszty Rókus (Dallas) — Mehrle Tamás (Fribourg) — Mihályi Gilbert (Chicago) — Nagy Ferenc (Róma) — Nemeshegyi Péter (Tokió) — Nemesszeghy Ervin (London) — Őrsy László (Washington) — Őry Miklós (Klagenfurt) — Somfai Béla (Toronto) — Szabó Ferenc (Róma) — Vass György (London) — Veszelovszky Albin (Green Bay) — Weissmahr Béla (München).

HORVÁTH TIBOR

A kinyilatkoztatás teológiája

RÓMA 1975

A Teológiai Kiskönyvtár munkatársai különböző teológiai irányokhoz tartoznak; mindegyik saját módszerét követi, és saját nézeteit fejti ki. A szerkesztőbizottság nem törekszik arra, hogy a közös hit egységével megférő többféleséget elsimítsa, hiszen éppen az eltérő hangok egymást kiegészítő harmóniája adja meg a mai katolikus hittudomány hű képét.

Imprimatur. † Giovanni CANESTRI, Vicegerente, Arciv. tit. di Monterano.
Dal Vicariato di Roma, 4.6.1975.

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

BEVEZETÉS

A művészettől eltérően, a tudomány nem teremti, hanem vizsgálja és kutatja a valóságtól kapott tárgyát. Így a teológia sem a hit létrehozására, hanem annak egyre behatóbb megértésére törekszik.

A világban számos csodás jelenség van, melynek kikutatása a tudományra vár. E titokzatos jelenségek egyike a hit. Nem a hitetlenség, hanem a hit a meggondolkoztató rejtély. Az igazi titok az, hogy immár majdnem kétezer év óta mindig létezik egy különböző népekből álló közösség, mely lelket bontó benső ellentmondás érzése nélkül hinni tudja, hogy a történelem egy meghatározott pontján egy meghatározott személyben, név szerint a Názáreti Jézusban, Isten emberré lett.

Ez a közösség az a fogható tény, mely a teológiai kutatás kiindulópontjául szolgál. Azzal, hogy nem a kutatást megelőző elvont fogalmak, mint például Isten és vallás, hit és értelem, teológia és tudomány stb. vizsgálását, hanem egy időben és térben megjelölhető adottságot veszünk kiindulópontnak, a teológiai kutatás egyszerre tényszerű lesz. Feladata így nem az, hogy az elvont fogalomrendszerből a valós világot megközelítse, hanem hogy az adott valóságot teljesebben megértse és közvetlenül megélje. Módszere tehát elsősorban nem a dedukció, nem is az indukció, hanem inkább az analitikusan leíró fenomenológia lesz.

A fenomenológiai módszer célja főleg azoknak a feltételeknek előteremtésében áll, melyek mellett a kutatott jelenség a legkészségesebben és legérthetőb-

ben szóhoz jut és magát kinyilatkoztatja. Ilyen értelemben a tudós feladata a feltételek megteremtése és az « okos » kérdések felvetése után nem más, mint « meghallani » mindazt, amit a kísérletezett jelenség önmagáról el akar mondani. A kutatás, és következésképpen a megértés is, nem annyira elvont ismeret közlése, hanem sokkal inkább a tudós és a vizsgált jelenség között beálló párbeszéd, melyen keresztül a tudós próbálkozik a vizsgált esemény világába egyre jobban belépni, hogy a kutatott valóság « nyelvét » egyre jobban elsajátítsa. Ebben különbözik ugyanis a tudós kutatásának tárgyától. Amíg a tanulmány tárgya csak magáról tud « beszélni », addig a tudós képes figyelemmel kísérni olyan beszédet is, amelynek nem önmaga a témája. A kutató sajátossága, hogy tud kérdezni és igenis tud szóhoz juttatni másokat. Ez a fenomenológiai kutatás első lépése.

A második lépés a vizsgált tárgi « kitárulásában » és « vallomásában », valamint a « vallomásban » feltételezett alapelvek és következtetések ellenőrzésében áll egy harmadik alany dialógusba vonása által. A vizsgált tárgy magatartásának ellenőrzésére a tudós a közte és a tárgy között kiépített párbeszédet egy új pontra vagy témára irányítja. Mondhatjuk tehát, hogy a tudományos megértés a tárgyról jövő ismeret felfogásában és tudományba való fokozatos bekapcsolásában áll.

Ha ez igaz, a hitkutatás feladata elsősorban az, hogy a hivő közösséget szóhoz juttassa, vallomásának feltételezett és kifejezett összefüggéseit ellenőrizze, s mindezt a különböző valóságok előzetesen elfogadott rendszerébe bekapcsolja.

E különböző valóságrétegeknek megfelelően a hittudomány, illetve a hitkutatás több ágra oszlik: szent-

írási, történelmi, dogmatikai, lelkipásztori, filozófiai, lélektani, társadalomtani vagy szisztématikus hittudomány lesz aszerint, hogy a közösség hitének megnyilatkozását a Szentírás, történelem, dogmatika, lelkipásztorkodás, bölcselet, lélektan, társadalomtudomány vagy szisztématikus gondolkozás látsíkjára vonatkoztatjuk.

Mégis a hittudomány mindegyik ágának az első mozzanata az, hogy a hivő közösség öntudatát kutatja. Ha mármost a hivő közösség jelölésére az általában elfogadott Egyház szót átvesszük, mondhatjuk, hogy a hittudomány első mozzanata az Egyház öntudatának kutatása. A megadott leírás alapján a teológiai kutatás az « Egyház » szóval a hivőknek azt a közösségét jelzi, amely vallja: Jézusban Isten emberré lett. A témának, jelen esetünkben a hivők közösségének, ilyen elhatárolása a tudomány jogában áll. Semmifajta emberi tudomány nem terjesztheti ki figyelmét a valóságra valamilyen elhatárolás nélkül. A teológia, mint minden szaktudomány, létjogosultságát annak köszöni, hogy fel tudja mutatni a valóságnak egy bizonyos szempontját, melyet a többi szaktudomány eddig figyelmen kívül hagyott, vagy legalábbis nem a hittudomány módszerével közelített meg.

Mindezt feltételezve, a kérdést, melyet a hittudomány kutatásának elején feltesz, így lehet megfogalmazni: mit tart az Egyház önmagáról. A kérdés feltevése után a következő lépés az Egyház vallomásában feltételezett összefüggések és következtetések ellenőrzése, és mindennek egy harmadik témára való irányítása.

A kérdésre, mit tart az Egyház önmagáról, többféleképpen lehet válaszolni. Általában valaki után érdeklődve három dolgot szoktunk kérdezni: honnan

való, hová tart, és milyen kapcsolatokat, tevékenységet tételez fel céljának elérése.

Az Egyház célja (megváltás és üdvösség), úgyszintén az ehhez szükséges kapcsolatok (a Szentháromságos Istenhez, Jézushoz, a megtestesült Igéhez, Szűz Máriához, a hivők közösségének egymáshoz és a világhoz való viszonya) és a kapcsolatoktól elvárt tevékenység (kegyelmi élet, szentségek) az úgynevezett dogmatikai hittudomány körébe tartoznak. Míg viszont az Egyház eredetének, származásának kérdése az alapvető, fundamentális hittudomány területe. Ez utóbbit egyik főtémája miatt a kinyilatkoztatás teológiájának is szokták nevezni. A hivő közösség öntudatának vizsgálása és kutatása folyamán ugyanis látni fogjuk, hogy az Egyház eredetének kérdésére a hivők válasza nem más, mint az, hogy Isten az emberek iránti szeretetéből önmagát közölni óhajtja és hitre szólítja fel az embert. E felszólításból és az ember válaszából születik meg az Egyház. A XIX. század óta a második vatikáni zsinatig a kinyilatkoztatás teológiája csupán Isten önközlését foglalta magában, míg a zsinat óta a kinyilatkoztatás fogalma nagyon helyesen a hivő ember válaszával, a hittel bővült.

Mármost az ilyen teljes értelemben vett kinyilatkoztatást kétféleképpen lehet tanulmányozni.

A kinyilatkoztatás tartalmának elemzése a dogmatikus hittudomány feladata. Ennek törekvése az, hogy az Egyház létét megalapozó, Isten és ember között megindúló dialógus tartalmát és témáját vizsgálja. Fő kérdése: mit mond a kinyilatkoztatás.

A kinyilatkoztatás mikéntjének elemző leírása az alapvető, fundamentális hittudomány feladata. Törekvése az, hogy az Egyház létét magalapozó istenélményt, az Isten és ember között megindúló dialógus körül-

ményeit és módját vizsgálja. Fő kérdése: hogyan megy végbe a kinyilatkoztatás.

A tudomány fent megadott leírása alapján a kinyilatkoztatás alapvető teológiájában két mozzanatot kell megkülönböztetnünk: az Egyház önvallomásának elemző leírását és kritikai kiértékelését. E két szempont lesz fundamentális teológiánk két kötetének témája: a kinyilatkoztatás teológiája és a kinyilatkoztatás kritikája. Az egyik az Egyház Krisztusba vetett hitének mikéntjét és eredetét tanulmányozza, a másik viszont hitbeli meggyőződésének ésszerűségét vizsgálja.

RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

A szentírási könyvek könnyen érthető jelzésein kívül kötetünkben a következő rövidítések fordulnak elő:

AAS *Acta Apostolicae Sedis.*

DB H. Denzinger-Cl. Bannwart, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum.*

DH A II. vatikáni zsinat *Dignitatis humanae* kezdetű nyilatkozata a vallásszabadságról.

DS H. Denzinger-A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum.*

DV A II. vatikáni zsinat *Dei verbum* kezdetű hittani rendelkezése az isteni kinyilatkoztatásról.

GS A II. vatikáni zsinat *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori rendelkezése az Egyházról a mai világban.

LG A II. vatikán zsinat *Lumen gentium* kezdetű hittani rendelkezése az Egyházról.

NA A II. vatikáni zsinat *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozata az Egyháznak a nem keresztény vallásokhoz való viszonyáról.

PG *Patrologiae cursus completus, Series graeca,* ed. J.-P. Migne.

PL *Patrologiae cursus completus, Series latina,* ed. J.-P. Migne.

ELSŐ RÉSZ

A FUNDAMENTÁLIS TEOLÓGIA KIINDULÓPONTJA

1. A FUNDAMENTÁLIS TEOLÓGIA TÖRTÉNETE

Amikor Origenész 230 körül megírta *Peri Archôn* címmel az első dogmatikát, eszmélődését Istennel kezdte. Ha első princípiumait akarja vizsgálni a hittudomány, mi sem természetesebb, mint hogy Istennel kezdi. A középkor teológiai kézikönyvei, *Summái* is mind ezt a sorrendet követik.

Szent Tamás az új arisztotelizmussal folytatott viták alapján szükségesnek tartotta, hogy a *Summa theologiae* elején, Isten mibenlétének vizsgálása előtt, magáról a hittudomány lehetőségéről, jogosultságáról és módszeréről írjon néhány fejezetet.

Így maradt ez körülbelül a XIX. század végéig, mikor is egyre általánosabb igény lett, hogy a hittudomány első témájának a kinyilatkoztatást válasszák. Ennek az újításnak megvolt a sajátos oka. A felvilágosodás óta egyre több és több írás jelent meg, mely kétségbe vonta a keresztény hit isteni eredetét, és helyébe az emberi észt jelölte meg minden tudás és így a keresztény öntudat forrásának is. Ilyen körülmények között alkalmasnak látszott, hogy a hittudomány szokásos témája — a Szentháromságos Isten — elé egy új értekezést írjanak, és benne azt kutassák, hogy vajon igaz-e, hogy a hit szerzője nem az Isten, hanem csupán önmaga az ember.

Mármost a kinyilatkoztatás mibenlétének vizsgálatát sokféleképpen lehet elkezdenünk. Kiindulhatunk például a

« kinyilatkoztatás » szó (latinul *revelatio*, németül *Offenbarung*) elemzéséből, vagy pedig az összehasonlító vallástörténet megállapításaiból. Szóelemzés alapján a kinyilatkoztatás valamely titok közlését és az evvel járó felvilágosítást jelenti. A titok közlése természetesen történhet szóval vagy benső értelmi megvilágosítással. A racionalizmus ellenvetéseire adott válaszokban a keresztény kinyilatkoztatás olyan titok feltárását jelentette, melyre az ember önmagától nem tud rájönni. A védekezés hevében a kinyilatkoztatás ilyen értelmezése hamarosan egyoldalú lett, és szükségszerűen ellenhatást váltott ki. Az ellenhatást fokozta az is, hogy az összehasonlító vallástörténet kutatása veszélyeztette a keresztény kinyilatkoztatásnak egyedülálló és ennek következtében isteni eredetét. Nemcsak a régi gnosztikus tanok, hanem a többi régi vallások is (mint például hinduizmus, buddhizmus, zoroasztrizmus) tanaikat valamelyes isteni kinyilatkoztatásra vezették vissza.

Ilyen körülmények között a hittudósok kénytelenek voltak a kinyilatkoztatás elvont bölcseleti és általános vallástörténeti kutatásától a Szentíráshoz visszatérni. A kinyilatkoztatás korábbi, helytelenül egyoldalú fogalmának megdöntésére számos könyvet írtak. Az új felfogás egyöntetűen hangsúlyozta, hogy a keresztény kinyilatkoztatás nem egyeztethető össze a többi vallásban ismert kinyilatkoztatással. Lényege ugyanis nem annyira elvont titkos ismeretek közlése, hanem az Isten és ember között folyó párbeszéd, mely Isten sajátos önközlését célozza az emberek üdvösségére (lásd *DV* 2).

Ha a kinyilatkoztatás teológiájának majdnem 2000 éves történetét áttekintjük (lásd R. Latourelle, *Théologie de la Révélation*, Paris, Desclée De Brouwer, 1963; A. Dulles, *Revelation Theology, A History*, New York, Herder and Herder, 1969), a kinyilatkoztatás mibenlétének kérdésére számtalan választ kapunk. Íme íze-

lítőnek: a kinyilatkoztatás egy magasabb rendű titkos tan közlése (első és második századbeli gnosztikusok és marcioniták, tizenharmadik századbeli albigensek és katarok), prófétai ismeret új értelmi kép és értelmi fény közlése révén (Sz. Tamás, *Summa theologiae*, II-II, qq. 171-178), a Szentlélek benső tanuságtétele a hivő lélekben (XVI. századbeli protestantizmus), a Szentírás szava (XVII. századbeli protestantizmus), belső fény (Bañes és Cano), Isten igéjének prédikálása (Suárez és Lugo), Isten megszólalása (IX. Pius 1846-ban írt *Qui pluribus* című körlevele), természetfeletti cél és az arra szükséges eszközök megismerése (I. vatikáni zsinat *De fide catholica* című dogmatikai konstitúciója: *DS* 3005, *DB* 1786), minden emberi végességtől, különösképpen a halál kötelékétől való szabadulás (R. Bultmann, *Der Begriff der Offenbarung im neuen Testament*, Tübingen, Mohr, 1929), a bibliai író egykor elhangzott emberi szavában itt a jelenben beszélő Isten szavának felismerése (K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, I, München, Evangelischer Verlag, 1932), bűnök megbocsátása (E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, Zürich, Zwingli Verlag, 1941), az ember végső és legmélyebb érdekkörének tudatosulása (P. Tillich, *Systematic Theology*, I, Chicago, University of Chicago Press, 1951), a fájdalom és öröm váltakozó kuszaságában mindent bevilágító meglátás (H.R. Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, New York, MacMillan and Co., 1955), egészen elütően új helyzetbe, nevezetesen Isten jelenlétének teljességébe való jutás (J. Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, New York, Columbia University Press, 1956), Isten csodás tettei (W. Bulst, *Offenbarung*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1960), Isten önkiüresítő halála (T.J.J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia, Westminster Press, 1960), Isten és ember találkozása (R. Latourelle,

Théologie de la Révélation, Paris, Desclée de Brouwer, 1963), Krisztus feltámadása (W. Pannenberg, *Offenbarung und Geschichte,* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1963), a megszentelő kegyelemben való részesedés (K. Rahner, J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung,* Freiburg, Herder, 1965), Isten ígérete (J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung,* München, C. Kaiser, 1966), az Isten és ember közösségén alapuló keresztény élet öntudatosulása (G. Moran, *Theology of Revelation,* New York, Herder and Herder, 1966), Isten embert üdvözíteni akaró hívása (G. O' Collins, *Theology and Revelation,* Cork, Mercier Press, 1968), az isteni természetben való részesedés és a megtestesült Isten emberek közötti lakozása (II. vatikáni zsinat, *DV*).

A kinyilatkoztatás mibenlétének e sokoldalú magyarázata egyeseket arra késztetett, hogy a kinyilatkoztatás teológiájának lehetőségét kétségbe vonják (így például F. G. Downing, *Has Christianity a Revelation?,* London, SCM, 1964). Ha ugyanis a kinyilatkoztatás könnyen visszavezethető más hittudományi témakörre, mint például Krisztus, kegyelem, bűnbocsánat, feltámadás stb., akkor nem világos, miért lenne szükség a kinyilatkoztatás külön teológiájára.

A sokoldalú leírás azonban éppen a kinyilatkoztatás titkának alapvető természetét érezteti. Mint alapvető titok átjárja a hittudomány minden titkát, és szerves részük lesz. Ennek köszönhető, hogy az Istenről, emberről, világról szóló hittudományi eszmélődések sosem lesznek elvont bölcseleti fogalomelemzések, hanem az Isten és ember között fennálló személyes kapcsolat egyre behatóbb tudatosítása.

A kinyilatkoztatás különböző elemeit a hittudósok nemegyszer próbálták már valamelyes rendszerbe foglalni.

Könnyebb megértés végett megkülönböztettek Teremtetlen Kinyilatkoztatást (maga a Szentháromságos Isten, aki kinyilatkoztat; a kinyilatkoztatás aktív formája) és teremtett kinyilatkoztatást (a Szentháromság tevékenységének eredménye; a kinyilatkoztatás passzív formája). Ez utóbbihoz sorolható az Egyház, Szentírás, szenthagyomány, prédikáció, hit, megszentelő kegyelem stb.

Megkülönböztettek továbbá közvetlen és közvetett kinyilatkoztatást. Az elsőben az apostoloknak volt részük. A második az apostolokat követő nemzedéknek lett osztályrésze, amennyiben csak az apostolokon keresztül részesülhetünk a kinyilatkoztatásban.

Paul Tillich, protestáns hittudós, az elsőt független, a másodikat pedig függő kinyilatkoztatásnak nevezi. Minden kinyilatkoztatásban kettős: személyi és tárgyi, pozitív és negatív megkülönböztetést tesz. A személyi oldal nem más, mint egy bizonyos elragadtatás, ekszтázis megtapasztalása, melynek tárgyi szempontból egy külső esemény felel meg. Mármost mind a személy, mind a tárgy oldalán van még szerinte egy negatív és pozitív szempont is.

A kinyilatkoztatás alanyi negatív szempontja kiemeli a megsemmisítő isteni erőnek intenzív megélését (más szóval a nemlétezés fenyegetően közeli lehetőségére való rádöbbenést), a pozitív szempont pedig ugyanennek a megsemmisítően félelmetes isteni jelenlétnek egyben felemelő és megváltó megtapasztalását.

A tárgyi negatív szempont a nemlétezéssel fenyegető « léthasadás » (stigma) megtapasztalása, mely mintegy az ember lába alól húzza ki az addig biztosnak vélt talajt. A tárgyi pozitív szempont pedig a csodaélmény, melyben sajátos új adottságok, konstellációk következtében a jel mögött rejlő jelzett valóság a jelen

(Teremtetlen a teremtetten) át tud törni, és közvetlenül « jel-en » lesz. A kinyilatkoztatásnak ilyen jele vagy eszköze lehet az ember élete, a történelem, a közösség, a szent, az Egyház, de legfőképpen Jézus Krisztus, mert egyéniségének teljes birtokában egyedül képes magát teljesen úgy átadni Istennek, hogy benne Isten igazán megmutatkozhassék. Krisztus a kinyilatkoztatás végső eseménye, jele és eszköze, mert benne az említett feltételek, a teljes önbirtoklás és az azt követő Istennek való határtalan önátadás sikeresen megvalósulnak. Az eredeti és a függő kinyilatkoztatás között most már az a különbség, hogy míg az eredeti kinyilatkoztatásban mindkét oldal, a csoda és eksztázis, vagyis az adó és fogadó oldal eredeti, a függő kinyilatkoztatás megtapasztalásában a csoda és az első eksztázis (a kinyilatkoztató Isten és a hivő apostolok együtt) mindig ugyanaz marad (a nekem kinyilatkoztató Isten mindig az apostoloknak már megmutatkozott Isten marad), csupán az elfogadó személyek, a hivők lesznek mindig újak.

E történeti bevezetés alapján a kinyilatkoztatás teológiájának témáját most mi úgy fogjuk meghatározni, hogy számtalan titkot átfogó természete ellenére a kinyilatkoztatás témája annyira egyedi lesz, hogy megadja a kinyilatkoztatás teológiájának mint az általános hittudomány egyik önálló ágának létjogosultságát.

2. TÉMA ÉS FELADAT

Amit fentebb a hittudományról mondtunk, már jelezte, hogy a kinyilatkoztatást leíró és elemző teológia t é m á j a az Egyház eredetét és életben maradását megalapozó tapasztalat lesz. F e l a d a t a pedig az Egyház ez irányú öntudatának és vallomásának

összefüggő leírása és rendszerezése. Hogy e feladatát elvégezze, a fenomenológiai módszer követelményei szerint elsősorban össze kell gyűjtenie és rendszereznie mindazt, amit az Egyház saját eredetéről, ennek későbbi életére való befolyásáról közölni tud.

Mármost mivel az Egyház éppen a második vatikáni zsinatban törekedett különösen arra, hogy öntudatát szavakba foglalja és kilétét megvallja, ezért legcélszerűbb, ha kutatásunkat a vatikáni zsinatnál kezdjük el.

A második vatikáni zsinat az emberiség különböző csoportjainak más és más formában próbálta kifejezésre juttatni, hogy mit is gondol eredetéről és másokhoz való viszonyáról.

Amikor a mai világhoz fordul a *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciójában, az Egyház kifejezésre juttatja, hogy mennyire az emberiség szolgálatára érzi magát hivatva. Hivatása, hogy az ember méltóságát emelje, különböző közösségek kapcsolatait erősítse azáltal, hogy az emberi élet legmélyebb értelmét és fontosságát feltárja (*GS* 40). Továbbá növelni akarja az ember szabadságát, és biztosítani a szabad lelkiismeret szavát (*GS* 41). Szorgalmazza az emberi értékek és kultúra egyre nagyobb fejlődését. Segíteni óhajtja a gazdasági fejlődést, politikai szabadságot és békés egységet a nemzetek között (*GS* 53, 63, 76). Végül szeretne mindent megtenni a családért és általában a népek boldogulásáért (*GS* 52).

Amikor a világvallásokhoz fordul a *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozatban, a zsinat vallja, hogy elő kívánja mozdítani mindazt a szellemi és erkölcsi jót, mely minden egyes vallásban valamiképpen feltalálható (*NA* 2).

Amikor pedig a zsinat a *Lumen gentium* dogma-

tikai konstitúcióban mintegy önmagának az Isten színe előtt akarja hivatását megfogalmazni, létének értelmét az Istennel való benső egyesülésben és az emberiség egységének szentségi kifejezésében és végérvényes megvalósításában látja (*LG* 1). Következésképpen mint Isten népe azonosítja magát nemcsak azokkal, akik kifejezetten hívei körébe tartoznak, hanem mindenkivel, aki jobb életre törekszik, akár eljutott Isten kifejezett ismeretére, akár nem. Legyen keresztény vagy nem, legyen istenhivő vagy nem, minden jóindulatú ember, ha különböző formában és fokon is, az Isten népéhez és ennek következtében az Egyházhoz tartozik (*LG* 4-6).

Ebben az önvallomásban jelen van a küldetés gondolata. Az Egyház mint a hivők közössége az említett célokra hivatva és elkötelezve érzi magát, mert örök érvényes küldetés erre rendeli. E küldetés leírásában a második vatikáni zsinat az Atya, a Fiú és a Szentlélek munkásságára és teremtő küldetésére utal (*LG* 2-4). Először is megemlékezik az ószövetségi istenélményekről, majd és főleg arról, hogy Jézus Krisztusban a történelembe lépett Istennel találkozott az ember.

Az istenélményeknek a zsinat leírása szerint van bizonyos közös formája és azonos funkcionális struktúrája: Isten ajánlatát egy hivő csoport elfogadja, és így az egész emberiség javát minden időkre szolgálja. Ennek megfelelően az Egyházat megalapító istenélményt három mozzanat szerint vizsgáljuk: (1) az emberhez lépő Isten, (2) az Isten közelébe került ember igényei, (3) Isten és az ember találkozásának aktualizálódása, korszerűsödése az idők folyamán.

Az első mozzanatban újra két szempontot lehet megkülönböztetnünk: az önmagát közlő Isten felhívása és az Isten felhívását elfogadó ember válasza a hitben.

Ezt a témát az Egyház szentírási, történeti és szisztématikus megfogalmazásai alapján fogjuk rendszerezni.

Az istenközelbe került ember igényére és törekvéseire vonatkozólag az Egyház megnyilatkozása mellett a vallástörténet, lélektan és vallásbölcselet eredményeire fogunk támaszkodni.

A harmadik mozzanatban az Egyház eredeti tapasztalatának minden korban jelenlevő aktualizálódását illetően rámutatunk a Szentírásra, a szenthagyományra, az Egyházra mint szervezetre, a hit mivoltára és fejlődésére, továbbá az emberiség fejlődésének irányára.

MÁSODIK RÉSZ

AZ EGYHÁZAT MEGALAPÍTÓ ISTENÉLMÉNY ELEMZÉSE

1. AZ EMBERHEZ LÉPŐ ISTEN

(1) *Az önmagát közlő Isten felhívása*

Az Egyház tudata szerint a létét magalapozó istenélmények tapasztalata messzi múltba megy vissza. A többi valláshoz hasonlóan az Egyház is hiszi, hogy istenélményei egyedülállóak, melyekben semmi más vallásos csoportnak sohasem volt része. Az istenélményt, mely Krisztusban érte el csúcspontját, az istentalálkozások hosszú sora készítette elő.

[1] Kinyilatkoztatás az Ószövetségben

Mielőtt az ószövetségi istentalálkozások különböző formáit leírnánk, előrebocsátjuk az ószövetségi kinyilatkoztatás idevonatkozó szóhasználatát. Számos szó van, mint például *gâlâh,* mely kinyilatkoztatást jelent. Így olvasunk Istennek (1Sám 3,21), Isten szavának (1Sám 3,7), hatalmának és karjának (Iz 53,1), tervének (Iz 22,14) és igazságosságának (Iz 56,1) kinyilatkoztatásáról. Dániel könyvében a szó titkos ismeret feltárását jelenti (Dán 2,28.29.30.47;10,1). Hasonló jelentésű a *râ'âh,* mely Isten megjelenését (Ter 12,4; 17, 1; 48,3; stb.; Kiv 3,2.16; 4,1; 6,3; Szám 14,10; 16,19), a *yâda* Isten felismerését (Kiv 6,7; 33,13; Iz 19,21; 20,12), a *hâzâh* Isten látását (Kiv 24,11; Szám 24,4; stb), a *dibbêr, 'âmâr* Isten szavát (Ter 8,15; 12,4 és Ter 32,4; 42,22), a *šâma'* ennek meghallását (Ter 3,8) jelenti. Ám a latin *revelatió*nak pontosan megfelelő

szakkifejezés nem található meg az ószövetségi könyvekben.

Az istenélmények és istentalálkozások tanulmányozásában a Szentírás könyveit keletkezésük sorrendjében olvassuk. Így jobban látjuk az istentapasztalat fejlődését és az erre vonatkozó kifejezések variánsait. (A szentírási könyvek keletkezési sorrendjét a függelékben közöljük).

Az istentapasztalatok leírásában öt fázist különböztetünk meg: a sorshúzás és jóslás, a teofániák, a krónikák, a próféták és a bölcsességirodalom kora. Ezt a beosztást a kinyilatkoztatást jelölő szavak használata is alátámasztja. Így például a bölcsességirodalomban, a Kr.e. negyedik századtól kezdve, a kinyilatkoztatás kifejezései nem annyira Isten, hanem valamelyes titkos látomás vagy ismeret feltárását jelentik. Egy másik variáns a prófétai kor kezdetétől található. Ámosz prófétától kezdve Isten látását fokozatosan felváltja Isten hallása. 1Sám 9,9 szerint régen a prófétát látnoknak hívták. Ámosz korától kezdve a próféta és látnok azonos értelmű szó (Ám 7,12-14; Iz 29,10; 30,10). A szóhasználat története jelzi, hogy a látomásszerű kinyilatkoztatások régebbi természetűek, mint a hallásszerűek.

Sorshúzás és jóslás

A legrégebbi időkben a sorshúzás és jóslás voltak az isteni akarat megismerésének szokásos eszközei. Nem egy szentíró emlékszik arra az időre, mikor a pap feladatai közé tartozott hogy az Urim-Tummimhoz értsen (Bír 17,5; 18,5). Urim-Tummim sorshúzási eszköz volt, melynek segítségével a pap « igen » vagy « nem » feleletet várt az Istentől (Kiv 28,30). A kinyilatkoztatás e « gépies » formáját később a hivatalos pró-

féták csoportja váltja fel, kik Isten lelkétől ihletve eksztázisba esnek, és így feleletet tudnak adni a mindennapi élet kérdéseire is, mint például arra, hogy mi lett Saul elveszett szamaraival (1Sám 9,6;10,2.16).

Teofániák

Az istentalálkozás legrégibb formái azok a teofániák, melyekben Isten emberi alakban jelenik meg. Két hagyomány található az ószövetségi könyvekben: az egyik szerint maga az Isten jelenik meg emberi formában (Ter 18,1kk; 3,8-24; Ez 1,4-2,9; stb.), a másik szerint csupán csak az Isten angyala (Bír 6,11; Ter 16, 20;21,17; stb.).

Az antropomorf leírások valószínű célja, hogy kiemeljék az igaz Isten élő valóságát. Isten van, igazán létezik, annyira igazán, mint ahogy az ember él. Így érthető, hogy sok szöveg miért kárhoztatja ugyanakkor azt, hogy az Istent emberként ábrázolják (Óz 11,9; MTörv 4,15-16).

Egy másik kettős hagyomány is van Isten megjelenésével kapcsolatban. Az egyik szerint Isten megjelenése halált hoz az emberre (Bír 6,22; 13,22; MTörv 4,33; Iz 6,4; Ter 32,31; Kiv 24,10.11; stb.), egy másik hagyomány szerint Isten megjelenése inkább életet, üdvösséget jelent (Kiv 24,9-11).

E kettős felfogás közötti ellentét (egyik szerint Isten nagyon is közel van az emberhez, és így kinyilatkoztatja magát emberi formában és a természet jól ismert jelenségeiben; a másik szerint Isten hozzáférhetetlen, teljes egészében transzcendens) fokozatosan vezetett a teofániák átszellemesítéséhez. A teofániák egyre jobban Isten angyalának (*mal 'ak*), Isten arcának

(*pānîm*), nevének, dicsőségének (*kābōd*) megmutatkozása lesz. A próféták már nem Istent, hanem csupán Isten dicsőségét látják.

A krónikák kora

Az ószövetségi nép történetírói nem sajátos értelemben vett történészek. Inkább visszaemlékező hálás hívők, akik a múlt szerencsés és szerencsétlen eseményeiben Isten kinyilatkoztatását látják. Írásukon keresztül Isten mint a történelem és később mint az egész világegyetem Ura jelenik meg.

Mint mélyen hívő lélek, az író megtapasztalja Istent azokon a történelmi közbelépésein keresztül, melyekkel népét életre hívta, és számtalanszor megmenti. E hatalmas tetteket (*gebûrâh*: MTörv 3,24) nagy dolgoknak (*gedôlâh*: 2Kir 8,4; Jób 5,9), csodálatos (*pele', niflâ'âh*: Kiv 15,11; 34,10), káprázatos (*môphêt*: Kiv 7, 3;4,21) tetteknek, félelmes jeleknek (*nôrâ'*: Kiv 34,10), szimbólumnak (*'ôt*: Kiv 4,8) nevezik. Ám mind kivétel nélkül a szent és hatalmas Isten megnyilatkozásai. Valójában elmondhatjuk, hogy az ószövetségi régi hitvallás nem volt más, mint ezeknek a nagy isteni tetteknek megvallása (lásd MTörv 26,5-9).

A próféták

A próféták kora új szakaszt jelent az ószövetségi istentapasztalatban. Isten kinyilatkoztatása Isten szavának meghallása, megtapasztalása lett. A próféták hivatása az Isten népével történt események magyarázata. Jeremiás szerint a próféta Isten ajka, amennyiben szavát az Úr a próféta ajkára helyezi (Jer 15,19).

Érdemes megjegyezni, hogy az Úr külön meghívással meghívott úgynevezett klasszikus prófétáinak nem

volt olyan misztikus, eksztatikus elragadtatásban részük, mint amilyenről például a hindu, görög, arab stb. misztikusoknál olvasunk. Az ószövetségi klasszikus próféták meghívásuk istentapasztalatának pillanatában nagyon is tudatában vannak a köztük és Isten között fennálló végtelen távolságnak, és semmiképpen se érzik magukat egynek a végtelennel, mint a vallástörténetből ismert misztikusok.

A prófétai irodalom leggyakoribb kifejezése az, hogy az Úr lelke szállja meg a prófétát. Mármost nemcsak az Úr arcának, nevének, dicsőségének, de az Úr lelkének is van meghatározott jelentése. Elsősorban jelzi, hogy az Úr személy, akinek módjában áll az emberre hatni, és őt cselekvésre indítani. Amint az Úr keze Isten cselekvését, az Úr ajka Isten akaratának kijelentését Iz 30,2; Józs 9,14), úgy az Úr lelke Isten szabad tevékenységét jelenti az emberben.

A Krisztus előtti V. századtól kezdve a prófétálás fokozatosan megszűnik. Zakariás szerint (13,3) a prófétálás annyira rossz hírbe került, hogy csúfságot és szégyent hozott mindarra, aki prófétálni merészelt. A Makkabeusok idejében (1Makk 4,46) a prófétálás már egészen feledésbe ment. Helyébe az írástudók léptek szentírás-magyarázatukkal (midrás). Az Isten szava helyébe az Írás írott szava lép. A kinyilatkoztatást már nem a jelentől, hanem a múltban elhangzott szó tanulmányozásától várják.

Bölcsességirodalom

A jeruzsálemi írástudók törvénymagyarázatával egyidejűleg, főleg a diaszporában élő zsidók között az istenélmény egy újabb formája jelentkezik. Ettől az időtől tudatos lesz, hogy Isten nemcsak a választott nép történetében, hanem az emberélet mindennapos

eseményeiben is kinyilvánítja magát. Mivel az Úr adja a bölcsességet, és az ő szájából származik minden tudás és értelem (Péld 2,6), továbbá mivel az ember lelke az Úr « szövétneke » (Péld 20,27), az emberi magatartáson és életen való elmélkedés az Istennel való találkozás alkalma lesz (lásd H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament,* Oxford, Clarendon Press, 1946, 235-237. oldal).

Az ószövetségi istenkinyilatkoztatás eredetisége

Az ószövetségi istentalálkozások különböző formáinak leírása után három kérdést lehet feltenni: 1. mi ezeknek az istentalálkozásoknak a témája, 2. miben különböznek a többi vallásban ismert istentalálkozásoktól, és végül 3. hogyan lehetünk bizonyosak, hogy ezek valóban istentalálkozások és nem emberi képzelődések. A harmadik kérdés vizsgálása *A kinyilatkoztatás kritikája* című kötetünk feladata. Az első két kérdést itt válaszoljuk meg röviden.

Ha mármost az ószövetségi istentalálkozások témáját röviden össze akarjuk foglalni, a következőket kell mondanunk. Az istenélményekben Isten benső életének feltárásán keresztül mint az ember megmentője jelenik meg. Kinyilatkoztatásának célja tehát nem az, hogy az embert elkápráztassa, hanem hogy megmentse, üdvözítse. Éppen emiatt van szükség kinyilatkoztatásra. Amit az Isten benső világából leginkább megtudunk, az az, hogy ő a szavát minden körülmények között megtartja, és így ígéretéhez akkor is hű marad, ha az ember hűtlen lesz hozzá. Még az ember hűtlensége sem tudja szava megmásítására kényszeríteni. Az üdvösség ilyen természetű isteni ígérete keltette a kiválasztott népben a messia-

nizmus reményét, és benne a világtörténelem céljának és értelmének felismerését. Az Egyház tanúsága szerint e messianizmus értelme Jézusban mint az istentalálkozás csúcspontjában bontakozott ki.

Arra a kérdésre, hogyan különböznek az ószövetségi istentalálkozások a többi vallásban hirdetett istentalálkozásoktól, már nem olyan könnyű rövid választ adni. Jóllehet minden vallás ismeri a kinyilatkoztatás valamilyen formáját, a vallástörténet csak azokat ismeri el kinyilatkoztatásos vallásoknak, melyekben a kinyilatkoztatás az illető vallás központját képezi; így a kereszténységen kívül a védizmust, a zoroasztrizmust, az iszlámot. A véda kinyilatkoztatás sajátossága ismeret, a világ egységének és a társadalmi rend titkos törvényeinek feltárása. A zoroasztrizmus és az iszlám a kinyilatkoztatás lényegét az Isten kifürkészhetetlen akaratának kinyilvánításában látja. Ezzel szemben az ószövetségi istentalálkozások sokkal többrétűek, mintsem hogy egy mindenki által elfogadott leírást tudnánk adni.

Egyesek szerint (mint például G. E. Wright, *God Who Actes*, Chicago, H. Regnary, 1952; J. Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thoughts*, New York, Columbia University Press, 1956; W. Pannenberg, R. Rendtorff, *Offenbarung und Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1963; stb.) az ószövetségi istentalálkozások sajátossága a történelembe benyúló Isten eszméje. Ezekkel szemben B. Albrektson (*History and the Gods*, Lund, Cwk Gleerup, 1967) meggyőzően kimutatta, hogy ilyenről a sumér iratok már Krisztus előtt 2400-ban tudnak.

Az ószövetségi kinyilatkoztatás különössége talán inkább abban van, hogy *az önmagát kinyilatkoztató Isten közli, hogy neki a történelemben megvalósítandó*

célja van, és ennek végrehajtását hűségesen megígéri. Erre a kinyilatkoztatásra az ember válasza nem lehet más, mint az engedelmes hit és bizalom, hogy Isten, ígérete szerint, őt is be fogja vezetni a Vele való szoros életközösségbe. Ennek történeti megvalósításában Isten mindvégig megőrzi saját kezdeményezését, és ennek következtében Isten mindig teljesen szabad marad. Nem az ember a kezdeményező, hanem Isten keresi az embert és hívja meg. Ezen az alapon lehet állítani, hogy az ószövetségi istenélmények bizonyos értelemben Isten emberélményei. Jóllehet a választás ígéret, és az ígéret megtartása mindenegyes istentalálkozás visszatérő mozzanata, maguk az istentalálkozások mégsem körben mozgó ismétlődések, hanem egyenes irányba előrehaladó folyamatot alkotnak, melynek végső végérvényes csúcspontja van, az Istennel való találkozás legmagasabb foka. Ez a végső beteljesülés ugyanis nem akármilyen üdvösség, hanem Isten jelenlétének köszönhető üdvösség. Így tehát a kinyilatkoztatás, illetve istentalálkozás az üdvösség kezdete, hajtó ereje, és ugyanakkor végcélja is. Mindez az ószövetségi istentalálkozások megkülönböztető vonása és funkcionális modellje.

Úgyszintén sajátos az ószövetségi istenélmény történeti fejlődése. Egyéb vallás istenélményeitől eltérően a kinyilatkoztatás formájának és módjának változásával a megtapasztalt Isten nem változik. Ugyanaz az Isten, aki megjelent a teofániákban, jelenik meg a bölcsességirodalomban. Még a bölcselkedés világában sem lesz Isten személytelen. Kinyilatkozása sajátos logikával halad a kezdeti megismerkedés egyszerű formáitól a legbensőbb személyi megismerésig. A régi teofániák célja egyszerű: az embernek fel kell ismernie, hogy az újra és újra megjelenő Isten az, aki tegnap az elődöknek megjelent. Azonosságán kívül keveset tud

meg róla az ember. Ám később, amikor a választott nép már meg tudta különböztetni az Urat a pogány istenektől, a prófétai istenélményben nem személyi azonosságát, hanem benső világát, terveit is közli. A prófétai istenélmény formáját egy nyugodtabb, csendes idő követi, amikor az ember Isten kinyilatkoztatott világát átelmélkedve magáévá tudja tenni. Ez az idő, a Jézus idejét megelőző kor, a mesterek, az írástudók ideje (a midrás kora). Végül e hosszú ismerkedés után megjelenik az istentalálkozás teljessége.

[2] Kinyilatkoztatás az Újszövetségben

Sok változatosság ellenére az Újszövetség írásainak egy a témája: a Názáreti Jézus a kinyilatkoztatás teljessége. Az ószövetségből ismert istentalálkozások különböző formái még egyszer feltűnnek. Az újra felemlített sorsvetés (Csel 1,26), álomlátás (Mt 1,20-24;2,13.19-20), látomás (Csel 10,9;27,33), elragadtatás (2Kor 12,1), prófétálás (2Pét 1,9; 1Pét 1,10; 1Kor 14,1.4), mintegy jelzi, hogy az új a régi beteljesedése, és Jézussal az ószövetségi istenélményekben megígért idő végre elérkezett. Ám az istenélmény e régi formái egyszer s mindenkorra letűnnek, amikor a hivő közösség végérvényesen felismeri Jézusban az istenélmény teljességét.

János evangéliuma fejezi ki ezt a legvilágosabban: Isten kinyilatkoztatta magát az embernek azáltal, hogy az Ige testté lett, és az emberek között lakozott (Jn 1,14-18). A nagy kérdés: hogyan lehet Istent megtalálni, vagy helyesebben, hogyan lehetséges, hogy Isten kinyilatkoztatja magát az embernek, most végre megkapta a világos, végérvényes válaszát. Isten kinyilatkoztatta magát az embernek, mint ember

az embernek, hogy ezáltal az ember Isten természetéből részesedjék (lásd *DV* 2). A kinyilatkoztatás titka így elválaszthatatlanul egybekapcsolódott a megtestesülés és az ember megszentelése titkaival. A kinyilatkoztatás nem annyira ismeretközlés, mint inkább új élet a régi teofániák értelmében: aki látja Istent, nem hal meg, hanem él Isten életével.

A János-evangélium e tétele, ha nem is ennyire kifejezetten, a többi újszövetségi írónál is megtalálható. Mivel Márk evangéliuma a legrégibb, igen jó például szolgál annak tanulmányozására, hogyan fejezi ki az első keresztény nemzedék meggyőződését, hogy Jézus az isteni élmény beteljesedése.

Márk evangéliuma

A bevezető mondat szerint a könyv Jézus Krisztusnak, Isten Fiának evangéliuma. Az e v a n g é l i u m szónak a pogány császárok kultuszából sajátos értelme van. A császár, az isteni uralkodó megjelenését és trónfoglalását jelentette. Az uralkodó törvényei, döntései evangélium, örömhír voltak a népnek. Az ószövetségi megfelelő szó *bśr* (Iz 61,1; 49,9; Zsolt 96,2) az üdvösség hírét, Isten üzenetét jelzi, és Isten végső uralkodásának kezdetét hirdeti meg. Az evangélium szó tehát, az újszövetség kedvelt kifejezése, azt jelenti, hogy Jézussal a végső isteni megnyilatkozás megkezdődött, és benne Isten elfoglalta földi trónját.

Az evangélium, mondja tovább a szerző, Jézusnak, I s t e n F i á n a k e v a n g é l i u m a. Mármost a Bölcsesség könyve szerint (10,10) az Isten fia az, aki ismeri Isten életének és országának titkait. Az ószövetség népét Isten többször elsőszülött fiának nevezi (pl. Iz 43,6). Következésképpen Márk e szó használatával két dolgot állít: Jézus az Isten Fia, ki ismeri Istennek,

az ő Atyjának titkait, és így Jézus a kiválasztott nép végső megvalósulása és beteljesülése. A könyv folyamán a szerző hármas tanúságtétellel erősíti meg, hogy Jézus az Isten Fia. Az égből maga az Atya ismeri el Jézust egyszülött Fiának (1,11;9,8), az alvilágból az ördögök (5,9), a földön pedig az akkor leghatalmasabb nép egyik képviselője, a római százados (15,39) tesz erről tanúságot. A hármas létsík valamiképpen emlékeztet Sz. Pál gondolatára: Jézus nevére meghajol minden térd: a mennyben, a földön és az alvilágban (Fil 2,10).

Ugyanakkor Márk evangéliuma szerint Jézus próféta (6,15; 8,28), aki telve a Szentlélekkel Mózes és Illés felett áll (9,4). Szentlélekkel keresztelve, nemcsak befogadója, mint a többi próféták, hanem adója is ugyanannak a Szentléleknek. Mivel a Szentlélek nemcsak az élet teremtője és adója, hanem a kinyilatkoztatás feltétele, Márk szemében Jézus az Istennel való találkozás hirdetője és egyben megvalósítója.

Jézus továbbá tanító és mester (9,5; 11,5). Jézus tehát az ószövetségi kinyilatkoztatás és istentalálkozások változó formáinak teljes megvalósítója. Nemcsak a régi teofániák részese (lásd megkeresztelkedése és színevátozása), hanem mint próféta és tanító az Isten szavának közlője és magyarázója is.

Mint tanító hatalommal tanít. Hatalma Isten hatalmához hasonló. Bűnöket bocsát meg, tisztátalan szellemeket űz ki az emberből. Igazán hatalmas (1,7), mert megteheti azt, amit akar (a szó értelmezéséhez lásd Gal 5,5; Fil 4,13). Előre meg tudja mondani, amit tenni fog, mert teljesen ura saját jövőjének.

A többi prófétával ellentétben nem Istenbe, hanem önmagába vetett hitet követel az embertől. Szava egyenlő Isten szavával. Benne hinni annyit jelent,

mint elhinni, hogy mindazt, amit ő mond, meg is tudja tenni.

Így Márk evangéliumában Jézus mintegy *átveszi Jahve szerepét*. Malakiás idézésekor Márknál Isten helyét Jézus váltja fel: « Íme elküldöm előtted követemet, hogy elkészítse utadat » (1,2).

Jézus az apostolokat teljes hatalommal küldi hirdetni és megtenni műveit, mint ahogy Isten az ószövetség prófétáit küldte.

Mint Isten, aki a tenger hatalmas hullámain lépked (Jób 9,8), Jézus is a tengeren jár (6,48-50;4,41).

Az ószövetség szerint Isten egyedül ítél a végső napon. Márk szerint ennek megint Jézus, az Emberfia, az egyedüli végrehajtója (13,24kk).

Isten ószövetségi tetteit és műveit Márk evangéliumában Jézus viszi végbe. Hirdeti, hogy vele és benne az Isten országa közeli lett a földön mindenkihez. A leprát, a halál elsőszülöttjét (Jób 18,13) megszünteti, és mint Isten, ő is halottat támaszt (5,21kk).

Mint Istennek, neki is angyalok szolgálnak (1,13; 13,27).

Ahogy Isten a választott népnek (Óz 1,2-5), Jézus is a hivő népnek vőlegénye (2,10). Jelenléte nászünnep, ahogy Izaiás (62,4-5) a messiási kort leírja.

Márk tehát ennyi formában fejezi ki, hogy Jézus Isten kinyilatkoztatásának teljessége. Következésképpen ez időtől kezdve nincs Istennel találkozás Jézussal való találkozás nélkül. Az istenélmény egy lesz a Jézus-élménnyel, mert Jézus Krisztusban Isten látható formában jelent meg az embernek.

Az újszövetség többi könyvei

Márk bizonyító gondolatai kisebb-nagyobb változásokkal megtalálhatók a többi újszövetségi írónál is.

Az Apostolok Cselekedetei különös hangsúlyt fektet az isteni ige hirdetésére mint a kinyilatkoztatás és istentalálkozás legáltalánosabb formájára. Az apostolok küldetése éppen ezért igehirdetés és tanúságtétel. Isten ugyanis azt akarja, hogy az igehirdetés és tanúságtétel által higgyék és ismerjék el, hogy Jézus az egész prófétai üdvtörténet beteljesedése és csúcsa. Szent Pál ezt legtöbször a misztérium szóval jelzi; a századokon át titokban tartott igazság most Jézusban nyilvánvaló lett: az idők teljességében Jézus Krisztusban mint főben az Isten összefoglal mindent, ami mennyben és földön van (Ef 1,10). Ám mindennek megértésére és elfogadására a hit az egyedüli lehetőség. A hit az ember válasza Istennek Jézusban megismert szavára.

Jézus az isteni kinyilatkoztatás teljessége életében, ám még inkább feltámadásának titkában. Ez közös tana minden evangéliumnak, de legfőképpen János evangéliumának. Szent János ismételten említi, hogy a tanítványok nem ismerték fel igazán Jézust megdicsőülésének pillanatáig. Megdicsőülése pedig nem más, mint feltámadása. A két titok, Isten kinyilatkoztatása és Jézus feltámadása, annyira egyértelmű, hogy mindkét állítás egyformán megállja helyét: a feltámadás kinyilatkoztatás, a kinyilatkoztatás feltámadás. Lássuk röviden e két állítás értelmét.

A feltámadás kinyilatkoztatás

A feltámadás kinyilatkoztatás: ez annyit jelent, hogy a feltámadás mozzanata pontosan az az esemény, melyben a tanítványok, illetve a hivők Krisztusban végérvényesen felismerik az Istent.

Ha mármost a feltámadást történeti eseményként fogjuk fel (lásd *A kinyilatkoztatás kritikája* című kötc-

tünket), egy másik kettős állítás is egyformán igaz lesz: a kinyilatkoztatás történelem (a), illetőleg a történelem kinyilatkoztatás (b).

(a) *A kinyilatkoztatás történelem*; ez nem jelent mást, mint azt, hogy a kinyilatkoztatás nem egyszerre, hanem fokozatosan valósult meg a történelemben, és érte el az első istentalálkozástól kezdve Jézusban végső beteljesülését. Ez a beteljesülés az egyes hivő életében a feltámadásba vetett hit pillanatában lesz teljes valóság.

(b) *A történelem kinyilakoztatás;* ez viszont azt jelenti, hogy éppen a történelem nyilvánította ki, hogy Jézus Isten végső kinyilatkoztatása. E felfogás legnevesebb magyarázója W. Pannenberg (« The Revelation of God in Jesus of Nazareth »: James M. Robinson etc. *Theology as History,* New York: Harper and Row, 1967, pp. 101-133). Szerinte az ószövetségi messiási hit, melyben Jézus tanítványai is részesültek, megköveteli azt a föltevést, hogy az apostolok csakis a feltámadás tényének megtapasztalásában tudták felismerni Jézust, mint Isten végső ígéretét.

A történelem folyamán a választott nép ugyanis megismerte Istent mint a végtelenül hatalmas és hűséges Urat, ki szavát mindig megtartja. Mivel hatalmas és szent, azért amit egyszer megígért, azt hűségesen megteszi. Sem égen, sem földön, sem az alvilágban nincs hatalom, mely szava megtartásában megakadályozhatná. A történelemben megtapasztalt nehéz idők, melyek nem látszottak az Istenbe vetett hitet igazolni, nem egy krízist váltottak ki. Ám erre a krízisre nem az Isten hűségébe vetett hit feladásával, hanem Isten ígéreteinek mélyebb megértésével válaszoltak. Így például biztosak voltak abban, hogy az Úr megígérte, hogy országot ad nekik örökre. Ám amikor idegen hatalmak

megszállták földjüket, és idegenbe hurcolták őket, minden arra mutatott, hogy az Isten elfelejtette nekik tett ígéretét. A próféták vezetése alatt azonban ahelyett, hogy Istenbe vetett hitük megingott volna, inkább istenfogalmuk tökéletesedett az események folyamán. Meg lévén győződve arról, hogy az Isten szavát tartva egyszer vissza fogja vezetni őket hazájukba, belátták, hogy Istenük nemcsak népüknek, de minden népnek, az egész világnak teremtője és Ura is kell hogy legyen. Másképp ugyanis nem volna képes szavát megtartani és kiszabadítani őket hódítóik kezéből. Ez volt az az idő, mikor az ószövetségi nép hinni kezdett Istenben, nemcsak mint Izrael atyjában, hanem mint az egész világ teremtőjében is.

Amikor végre a fogságból visszakerültek, Istenbe vetett hitüket a történelem megint próbára tette. Mivel nemzetük életében Isten szavának hihetőségét nem tudták felismerni, megint Isten szavának értelme lett világosabb előttük. Rájöttek arra, hogy Isten ígérete nem szól minden különbség nélkül a nép minden fiának, hanem csupán az igaznak. Nem elég, hogy valaki a nép körében szülessen. Az igazság és a törvény megtartása nélkül senki sem várhat megváltást Istentől. Ám amikor a Makkabeusok idejében (Kr.e. II. század, a halottak feltámadásába vetett hit kezdete) az igazak is elestek, és Isten hűsége kétségessé vált, Isten szavának igazát nem tudták másképp maguk előtt igazolni, mint a halál után bekövetkező életnek és így a halottak feltámadásának lehetőségével. Ebben az időben adták fel a régi babiloniakéhoz hasonló, e világra irányuló hitüket, mely szerint a halál után nem volna élet, legfeljebb egy nyomorúságos árnyékvilág, mely után senki igazán nem vágyódik. Helyébe a boldog feltámadásnak mint Isten igazságossága beteljesülésének hite lépett.

A hit a történelem folyamán fejlődött. Történelmi események voltak a kinyilatkoztatás eseményei, melyek segítették a népet az igaz Isten szándékainak megismerésében. A Krisztus előtti időkben a feltámadás lesz a hit és a látó megtapasztalás, a hittörténelem és a világtörténelem találkozó pontja, mikor is a kettő kölcsönösen igazolja egymást. Mind a kinyilatkoztatás vége, mind a világtörténelem vége a halálból való feltámadás, amikor is Isten hatalma és hűsége szemmel látható lesz. Ilyen gondolat- és hitvilágban a tanítványok ésszerűen csak úgy győződhettek meg arról, hogy Jézusban Isten ígéreteinek végső beteljesedése megvalósult és szemmel látható lett, ha Jézust hallottaiból feltámadni látták. Ha tehát az apostolok hittek Jézusban, mint a kinyilatkoztatás teljességében, ez igazolja, hogy Jézus feltámadásának meg kellett történnie.

A kinyilatkoztatás feltámadás

Ennek az állításnak az értelme az, hogy a kinyilatkoztatás mindig a feltámadás eseményében valósul meg. Ez lehet a test végső feltámadása az utolsó napon, vagy annak elővételezése a hitben a kegyelmi életben való részesülés által. Mindkét esetben a kinyilatkoztatás következtében beálló kezdő vagy végleges feltámadás új időt jelent, a megváltás idejét, amikor a közönséges idő az új kegyelmi élet feltámadásának idejévé változik át. Krisztus feltámadásának értelme ugyanis az, hogy feltámadása által a világ minden térés időbeli pontján önmagát közlően jelen lesz saját feltámadt emberségében. Feltámadása következtében ugyanis teste részese lett az isteni szeretet végtelen teljességének. A feltámadás valójában az Isten ember iránti végtelen szeretetének beteljesülése a test méreteiben, és ennek folytán a tér és idő keretei a tér és

idő feletti dimenziókká, létsíkokká változnak át. Ez a feltámadt test tulajdonsága, melyet Sz Pál a korában szokásos képekkel részletesen leír (1Kor 15,35-58). A feltámadt Jézus megjelenéseit tehát nem szabad úgy elképzelnünk, mintha valamilyen rejtekhelyből lépne elő, ahová feltámadása után visszavonult. Valójában ő mindig mindenki számára jelen van (lásd Mt 28,20), jóllehet nem láthatja őt, csupán az, aki erre Istentől rendelve van (lásd Csel 10,40) a hit kegyelme által. A hit kegyelme éppen a feltámadás dimenziójába való felemelést jelenti. Ezen az új létsíkon a hivő sokkal inkább hasonlít a látóhoz, mint a kereső töprengőhöz. A hivő nem annyira következtetéssel, hanem bizonyos közvetlen tapasztalással vesz tudomást a feltámadás valóságáról és benne a kinyilatkoztatás adottságáról. A hit adta feltámadás élményében a hivő emberi történelmi idejének végső beteljesülését éli meg, amennyiben « idő előtt » éri el történelmi idejének végső pontját.

A krisztusi kinyilatkoztatással ugyanis változás áll be az emberlét történetiségében. A XX. század embere nagyon számon tartja, hogy léte szükségszerűen történeti (*geschichtlich*). Mármost az emberi élet történetisége azt jelenti, hogy az ember a kezdet (*Proton*) és a vég (*Eschaton*) feszültségében él. Jelenét múltja és jövője határozza meg. Kezdete nemcsak egy pont életének többi pontja között, hanem életének végét is meghatározó pillanat, mert magában hordja a végső pillanat irányát. Az ember időben él; ez azt jelenti, hogy egyre jobban meg kell valósítania kezdetét és jövőjét. A kezdet és vég nincs egészen az ember hatalmában. Ami hatalmában van, az nem más, mint jelenjének « végre-hajtása », más szóval személyi jelenjének megteremtése és annak az emberiség idejébe (*kairos*) való beiktatása.

Krisztus feltámadása annyiban változtatta meg az ember történetiségét, hogy az ember « vég-zete », a szó eredeti értelme szerint, elvégzett élet; nem az emberiség általános, meg nem határozott, bizonytalan *eschaton*jába, hanem Krisztus « végzetébe », feltámadásába való beiktatást jelent. Krisztus feltámadásával a feltámadás ideje az emberiség ideje lesz. A hit által ugyanis a feltámadt Krisztus ideje minden ember végzete lesz idő előtt úgy, hogy a test feltámadásáig hátramaradt idő nem annyira a múltnak, mint inkább a jelenben lévő jövőnek « végre-hajtása ».

Ezért a kinyilatkoztatás megváltás a múlttól. Magában hordja a bűnbocsátás erejét, azaz a felszabadulást a bűn múltba börtönző hatalmától, és az ezzel járó teljesen szabad, bátor megnyílás kegyelmét (*parrésia*: 1Jn 3,21; 5,14; Kol 2,15; 2Kor 3,21; 7,4; 1Tessz 2,2; 1Tim 3,13; Filem 3) a jövőnek, Isten önmagát közlő szándékainak.

[3] A kinyilatkoztatás teológiája a katolikus és protestáns hagyományban

Amint láttuk, az újszövetségi Szentírás könyvei az Egyházat megalapozó istenélményt abban látják, hogy Krisztusban az emberré lett Istennel találkozunk. A többi vallástól eltérően ez az istentapasztalat a kereszténységnek nem csupán mellékes járuléka, hanem alapvető eseménye.

Így érthető, hogy az első századoktól kezdve az Egyház minden korban érdeklődésének megfelelően megkísérelte, hogy alapvető istenélményét újra és újra átélje és rendszerbe foglalja. Váltakozó korok és irányok az istenélmény összetevőiből hol az egyik, hol a másik elemet próbálták elsődleges szemponttá ten-

ni, és a többit köréje csoportosítani. Így minden idő megalkotta magának a kinyilatkoztatás sajátos teológiáját.

A következőkben a különböző teológiai rendszereket fogjuk áttekinteni, kezdve az első századtól egészen napjainkig. Erre azért van szükség, mert az istenélmény tanulmányozása nemcsak a kinyilatkoztatás tárgyi ismertetése, hanem magának az istenélménynek szükségszerű követelménye és folytatása. Az Egyház istenélménye a teológiai kutatásban nem annyira tárgya a kutatásnak, mint inkább alanya, amennyiben teológiai megfogalmazásait mint mindent átfogó megváltói dinamizmusának egyik megvalósulását megköveteli. A kinyilatkoztatás teológiája ugyanis nem más, mint az istenélmény megváltó erejének kiterjedése az emberi észre. A teológia igazán a hit észmegváltó apostoli tevékenysége. Így bizonyos értelemben a kinyilatkoztatás teológiájának története a kinyilatkoztatás története.

Az apostoli időket követő *első évezred* érdeklődése elsősorban a kinyilatkoztatás témájára szorítkozott. A görög-római és később a német-szász mitológia világával szemben érdemes volt kiemelni a kinyilatokztatásban felfogott isteni üzenet frissítő újdonságát.

Még 1215-ben is a negyedik lateráni egyetemes zsinat ilyen értelemben fogalmazza meg a kinyilatkoztatás lényegét. A kinyilatkoztatás célja az örök élet, tárgya az életre vezető üdvös tanítás, melyet a teljes Szentháromság adott az emberiség számára, és melyet Isten egyszülött Fia, Jézus Krisztus, emberré lévén, mindenik számára nyilvánvalóvá tett (*DS* 800-801; *DB* 428-429).

Az istenélmény módját elemző kutatás kifejezet-

ten csak a skolasztikus korban lett szokásos. Aquinói Sz. Tamás a *Summa theologiae*ban (2-2, qq. 171-174) tette fel a kérdést, hogyan lehetséges az, hogy Isten gondolatait embernek közölni tudja. A feleletet a prófétai megismerés lehetőségében találta meg. A prófétai ismeret Sz. Tamás szerint karizmatikus adomány, mely a többi istenadománytól eltérően csak kevés kiválasztottnak lesz osztályrésze. Amíg például a nyelvek, beszéd és csodák adománya Isten titkainak kifejezésére, illetve végbevitelére, a prófétai ismeret elsősorban az Isten titkának megismerésére irányul. Lényege az, hogy Isten új, természetfeletti képeket, illetve fogalmakat közöl az emberrel egy egészen különös ismereti fény kíséretében, mellyel a kapott új benyomásokról a próféta Isten értelmében helyesen tud beszélni. A szentírók sugallatától a prófétai ismeret abban különbözik, hogy míg a próféta kifejezetten tudatában van annak, hogy istenélménye van, a Szentírás sugalmazásakor ez a tudat nem az író, hanem a hivő közösség öntudatában világosodik fel.

Az isteni képek vagy eszmék közlését két okból lehet isteni szónak nevezni: a közlés nem Isten lényegének, hanem lényegét jelző « szavának » feltárásával történik (belső isteni szó); továbbá a közvetett kinyilatkoztatás esetében, vagyis amikor Isten követe által közli üzenetét az emberrel, a belső ige a követ ajkán külső ige lesz (igehirdetés, prédikáció).

E két isteni szó, a belső fény és az ige hirdetése, lesz az elkövetkező századok idevonatkozó kutatásának két szempontja. Hol az egyiket, hol a másikat emelik ki egymás rovására. Így például amíg a protestáns újítók a Szentlélek belső szavát és később a Szentírást, addig a katolikusok között a domonkos Bañez és Cano a belső isteni fényt, a jezsuita Suárez és Lugo

az ige prédikációját állítja a kinyilatkoztatás teológiájának központjába.

A trentói zsinat hatodik ülésén, 1547-ben a megigazulásról szóló határozatban inkább a hit, mint az ember válasza kerül előtérbe (*DS* 1526; *DB* 798). Az üdvösségre szóló igazságot, mely a szent könyvekben és a szent hagyományban található, az « evangélium » szó jelzi, ezt viszont több mint háromszáz év után, az első vatikáni zsinat, amikor idézi, a « kinyilatkoztatás » szóra cseréli fel (*DS* 3006; *DB* 1787).

A felvilágosodás hatására a kinyilatkoztatás egyértelmű lesz az emberi természetes megismerés folyamatával. Spinoza és Kant számára az emberi megismerés egy formája, míg Schleiermacher szerint az Istentől való függés tudata. Így érthető, hogy az első vatikáni zsinat 1870-ben, *Dei Filius* kezdetű konstitúciójában különösen kiemelte, hogy a természetes kinyilatkoztatáson, illetve istenismereten kívül, egy különös Istentől adott kinyilatkoztatás is van, melyet természetfelettinek kell neveznünk (*DS* 3004; *DB* 1785). Erre a természetfeletti kinyilatkoztatásra nem azért van szükség, hogy az ember Istent mint az egész világ teremtő okát és végcélját megismerje, hanem mindenekfölött azért, mert nélküle az ember természetfeletti célját, az isteni életben való részesedést sem felfogni, sem elérni nem tudja. Ez utóbbi ugyanis annyira meghaladja az ember mindennemű vágyát és álmát, hogy azt még vég nélkül tartó szüntelen fejlődés eredményeként sem tudná önmagától megismerni (*DS* 3028; *DB* 1808). Az Isten által kinyilatkoztatott igazságokat a Szentírásban és a Szenthagyományban találjuk (*DS* 3001, 3006; *DB* 1792, 1787).

A XX. század elején a modernizmus, mint az istenélmény racionalizálása, arra kényszerítette az

Egyházat, hogy figyelmét a kinyilatkoztatás tartalma helyett inkább a kinyilatokztatás eredetére irányítsa (lásd X. Pius modernizmus ellen előírt esküszövegének két kitételét: *DS* 3542, 3548; *DB* 2145, 2147).

XI. Pius körleveleiben (*Mortalium animos*: *AAS*, 1928, 8,1; *Mit brennender Sorge*: *AAS*, 1937, 150,1) többször használta a néhány évtized múlva nagyon kifogásolt leírást: Isten kinyilatkoztatása nem jelent mást, mint azt, hogy Isten szóval fordult az emberhez (*Deus locutus est*). E meghatározás hasznosságát nem annyira az Isten és az ember közötti személyes viszony kiemelésében, hanem Isten szólása történeti valóságának aláhúzásában kell keresnünk. A keresztény hit nem egy emberi tudatalatti vágy és akarat tudatos megnyilatkozása, hanem egy történeti időben előfordult, következésképpen igaz eseményre, Isten felszólítására adott válasz.

Így a század első felében a katolikus teológia hitvédelmi okokból egyre inkább a kinyilatkoztatás tényének igazolására szorult. Lényegében ez IX. Pius *Qui pluribus* körlevele programjának végrehajtása volt: hogy az ember hiszékenyen ne tévedjen, szükséges, hogy a kinyilatkoztatás ténye után szorgosan kutasson, és így világossá váljék előtte, hogy valóban Isten beszélt, és Neki ezért ésszerűen alá kell vetnie magát (*DS* 2778; *DB* 1637).

A század elejének e teológiai tételét később nem egy hittudós kifogásolta. Az első ok az volt, hogy a kinyilatkoztatás nemcsak Isten tanító szavában, hanem tetteiben is megvalósul (lásd W. Bulst, *Offenbarung*. Düsseldorf, Patmos, 1960). A másik ok az volt, hogy a kinyilatkoztatás nemcsak egy a múltban megtörtént tény, hanem egy ma is a hit megszületése pillanatában újra és újra megismétlődő esemény (G. Moran, *Theology of Revelation,* New York, Herder and

Herder, 1966). Végül a kinyilatkoztatás inkább a jelenben megismetlődő párbeszéd Isten és ember között (R. Latourelle, *Théologie de la Révélation,* Paris, Desclée, 1963), melyben Isten nem annyira mint egy mindentudó tökéletes tanító és legfelsőbb hatalommal rendelkező bíró beszél (lásd például S. Tromp, *De revelatione christiana,* Roma, 5. kiadás, 1945, 62-63. oldal), hanem mint barát szól barátjához (lásd 2. vatikáni zsinat, *DV* 2).

A kinyilatkoztatás teológiájába nagy változást hozott a második vatikáni zsinat. Az 1962. július 13-án kiküldött szkéma kétségtelenül még a század első felében szokásos teológia irányát képviseli. Ám az 1965. november 18-án közzétett végső szöveg egészen új világot tár fel. A *Dei verbum* kezdetű dogmatikus konstitúció a második vatikáni zsinat egyetlen okmánya, melynek szerkesztésén 1962-től 1965-ig, az egész zsinat idején dolgoztak.

A konstitúciónak végső megfogalmazásában hat fejezet van. Az első fejezet a kinyilatkoztatással önmagában, a második a kinyilatkoztatás továbbadásával foglalkozik. A többi négy fejezetet mind a Szentírásnak szentelték. A zsinat a kinyilatkoztatás lényegének leírásában hét hozzanatot kapcsol egybe, hogy az Egyházat alapító istenélmény a maga teljességében kifejezésre jusson.

(1) Bölcsességgel és jósággal teljes szeretetből Isten ki akarta nyilvánítani és egyben közölni magát benső szándékaival együtt az embernek, hogy ezáltal az ember (2) Isten közelébe jusson, és isteni természetének részese legyen. (3) A kinyilatkoztatásban tehát Isten beszél az emberhez, mint barát a barátjához, vele él, (4) hogy a bűn és halál sötétségéből kiszabadítva az örök életre vezesse. (5) Mindez pedig Krisz-

tusban, a megtestesült Igében, történik, akiben Isten kinyilatkoztatása elérte végső teljességét. (6) Jézus Isten kinyilatkoztatását avval valósította meg és vitte végbe, hogy mint az Atya képe (Jn 14,9) köztünk jelen lett, tetteivel, szavaival, csodálatos jeleivel, különösen pedig halála és feltámadása, valamint (7) a Szentlélek elküldése által az Atyától rábízott üdvösség munkáját befejezte. Mivel benne az Ige testté lett, Isten szavát mint ember embernek el tudta mondani. Ám ez a kinyilatkoztatás csak hittel fogadható el, amikor az ember magát szabadon teljesen átadja a kinyilatkoztató Istennek.

Így a zsinat sikeresen kapcsolta egybe a kinyilatkoztatás titkát a megtestesülés, megváltás és üdvözülés titkával. Az istenélmény a hittel egybekapcsolva az Isten és ember közötti baráti párbeszéd formáját veszi fel.

A zsinatot megelőző és követő problémák megoldására számos tanulmány jelent meg a katolikus teológiában. Az elsők között volt a kanadai jezsuita R. Latourelle-nek, a római Gergely Egyetem tanárának tanulmánya, mely *Théologie de la Révélation* címmel 1963-ban jelent meg. A könyv a kinyilatkoztatás teológiatörténetének ismertetése, főleg a katolikus oldalról, az első századtól a második vatikáni zsinatig. A könyv második részében a szerző összefoglalóan jelzi mindazt, amit a kinyilatkoztatás jelent az Egyház számára: Isten tette és szava, tan és történet, ismeret és erő, logikus okoskodás és ugyanakkor személyes találkozás Istennel, evilági és mégis természetfeletti, végleges és egyben állandóan haladó és fejlődő, beteljesedés és várakozás, múlt és ugyanakkor örökké jövőt teremtő jelen.

1966-ban jelent meg G. Moran könyve a kinyilat-

koztatásról (*Theology of Revelation*). Ezt 1972-ben egy másik könyve követte, *The Present Revelation* (New York, Herder and Herder). Moran főcélja az volt, hogy az általánosan elterjedt közhitet, mely szerint a kinyilatkoztatás egy tan közlése, valamiképpen megingassa, és helyébe a kinyilatkoztatást mint Isten létének hitben való egszisztenciális megtapasztalását mutassa be. Számos más a kinyilatokztatásról szóló katolikus tanulmány közül (mint például Hans Urs von Balthasar, *Verbum Caro, Skizzen zur Theologie* I, Einsiedeln, Johannes, 1960; E. Schillebeeckx, *Revelation and Theology,* New York, Sheed and Ward, 1967; G. O'Collins, *Theology and Revelation,* Cork, Mercier Press, 1968; A. Dulles, *Revelation Theology, A History,* New York, Herder and Herder, 1969) Karl Rahner tanulmányát kell kiemelnünk (K. Rahner, J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung,* Freiburg, Herder, 1964, 11-24. oldal).

Rahner a két látszólag ellentétes nézett között — a kinyilatkoztatás kizárólag személyi élmény (szubjektivizmus, immanentizmus), illetőleg kizárólagosan külső tény (tradicionalizmus és extrinszecizmus) — akar megoldást adni a kegyelem mint belső isteni fény és külső történés egymáshoz való viszonyának meghatározásával. Ehhez a megszentelő kegyelem és az Isten egyetemes üdvözítő akaratának tana szolgál segítségül. A kinyilatkoztatás, amennyiben az ember természetfeletti célját és üdvét műveli, tér és idő korláta nélkül mindig és mindenütt mindenki számára jelen kell, hogy legyen. Isten kegyelemteljes közelsége ott kell, hogy legyen mindenki számára, még akkor is, ha nem vagyunk képesek szavakkal azt mondattá formálni. Ilyen értelemben a kinyilatkoztatás transzcendentális, időtől és tértől független. Ám a kinyilatkoztatás eseménye ugyanakkor történeti is, mert a történelem-

ben ment végbe, és a történelemben kell kibontakoznia. Így a kinyilatkoztatás jelen van mindig és mindenütt anélkül, hogy megszűnne egy meghatározott időben és térben létezni. Ez lehetséges, mert Isten nem egy ember a sok ember között, és cselekvő tevékenysége nem egy a többi véges cselekedet között. Sokkal inkább minden cselekvő tevékenységben jelen van mint fenntartó alap és erő. A kinyilatkoztatás titkában ez az isteni cselekvő jelenlét odahat, hogy a történeti időhöz és helyhez kötött eseményben Isten teljesen önmagát adja, és ezáltal a térhez és időhöz kötött eseménynek egy időt és teret meghaladó örök érvényű, megváltói és üdvözítői erőt kölcsönöz. Ezáltal a történet a természetfeletti istenmegpasztalásnak lesz közvetítője.

E rövid áttekintésből látjuk már, hogy a kinyilatkoztatás jelent formáló élő ereje mennyire érezhető a katolikus teológiában. Ugyanez az emberi értelmet állandóan kihívó erő tűnik ki az utóbbi évek protestáns teológiájának nyugtalanságából.

A protestáns teológia számára több sajátos ok miatt különösen szükséges volt a kinyilatkoztatás mibenlétének vitatása. Az első újítók szellemében a protestáns hittudomány számára a kinyilatkoztatás egyértelmű lett a Szentírás írott szavával. A XIX. század tudományos forradalma a Biblia világképével ellenkező következményekre jutott, és ezáltal komoly nehézségeket emelt a Szentírás mint Isten tévedhetetlen szava ellen (lásd H.D. McDonald, *Theories of Revelation, A Historical Study 1860-1960,* London, Allen and Unwin, 161. oldal). A tudományos fejlődés lehetetlenné tette a Szentírás szó szerinti isteni sugallását, következésképpen a kinyilatkoztatás új forrása után kellett nézni. Ha nem a szó szerint vett Szentírás, akkor mi lehet a végső döntő tekintély a kinyilatkoz-

tatást illetőleg? A Szentlélek tanúsága? Az Egyház? Személyi vallásos tapasztalat? Hol van a tévedhetetlen forrás? (H.D. McDonald, i.m., 32. lap). Mint mindig, a válság termékenyítően hatott a teológiai munkákra. Kutatások eredményeképpen az Egyház beható és mély meglátást nyert istenélményének kiértékelésében.

1929-ben Tübingenben adta ki Rudolf Bultmann kis tanulmányát a kinyilatkoztatásról (*Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament,* R. Bultmann, *Glauben und Verstehen,* III, Tübingen, Mohr, 1962, 1-34, lap). Bultmann szerint a kinyilatkoztatás az Istentől való « megszólítás » (*Anrede*) megtapasztalása. Ebben az isteni megszólításban az ember felismeri, hogy ő nem isten, hanem Istentől « megidézett » (*unter Gottes Anspruch stehend*). E pillanatban megkapja bűnei bocsánatát, hiszen bűne nem volt más, mint az, hogy önmagát képzelte el istennek, saját léte egyetlen biztonságának. Az önbizalom az eredeti bűn. A bűn az időlegest örökkévalóvá akarja átformálni, és a teremtményt a teremtő helyébe ültetni. A kinyilatkoztatás bűnbocsátása ezért nem más, mint visszaadni az időlegesnek időleges jellegét. A jelen evilági birtoklás, úgyszintén az evilági halál is tünékeny. Az Istentől megszólíttot ember birtokol, mintha nem birtokolna, meghal, mintha meg nem halna (... *Haben, als hätte er nicht... Deshalb ist auch für ihn das Sterben zu einem 'Sterben, als stürbe er nicht' geworden*: R. Bultmann, i.m., 28. lap). Ha a kinyilatkoztatás a végesség, a korlát feltörését jelenti, akkor a keresztény kinyilatkoztatás a halálnak mint az emberélet korlátjának feltörése. Ez azonban nem halhatatlanság, mert a hivő ember éppúgy meghal, mint minden ember. Értelme inkább az, hogy a halál is elveszti örök érvényű jellegét, és időleges lesz abban

a pillanatban, amikor Isten az embert megszólítja, és mint az ember egyetlen igazi « korlátja », illetve határa lesz (*So ist Gott geoffenbart als der den Menschen Begrenzende und ihn in seiner Begrenzung zu seiner Eigentlichkeit Bringende verstanden wird*: i.m., 32. lap). A közvetlen istenélmény pillanatában egyedül Isten lesz Isten, és minden más visszatér teremtményi mivoltába, amelyet a bűn következményeként el akart hagyni. A keresztény kinyilatkoztatás nem új kinyilatkoztatás az Isten életébe való felemelés által, mint a katolikus tanítás látja; csupán a bűn következtében elvesztett teremtésben megadott kinyilatkoztatás fényének visszaszerzése. Mint ahogy volt a bűn előtt, az ember ember lesz, és Isten egyedül Isten. A keresztény kinyilatkoztatás mégis minden kinyilatkoztatás teljessége, mert benne az ember önmagát mint teremtményt érti meg. Ha pedig az ember önmagát mint teremtményt megérti, minden további kérdezés feleslegessé válik. A kinyilatkoztatás teljes. A kérdezésnek vége.

Fontos megjegyezni, hogy Bultmann a korai Heidegger egzisztencializmusának befolyása alatt nem tartja az isteni beszéd témáját szükségesnek. Amit az ember a kinyilatkoztatásban hall, az emberi szöveg. Mivel a lét és a szó között kapcsolatot nem ismer, Bultmann számára a történelmi kereszténység, az Isten és ember közötti « társalgás » témája jelentéktelen. Szerinte minden egyes nemzedék ugyanabban az eredeti közvetlen istenkapcsolatban él, mint az első. Az első keresztény istentalálkozás szavakba öntése nincs befolyással a mai ember istenélményére.

Bultmann tanítványai már több érdeklődést mutattak a kinyilatkoztatás « tana » iránt. Ők már akkor kezdték teológiai munkájukat, mikor Heidegger az 1950-és évek elején belátta, hogy a « léttel » találkozni

szavak nélkül nem lehet. Ezért P. Althaus, E. Käseman, G. Bornkamm, H. Honzelmann, E. Fuchs és E. Ebeling szerint istentalálkozás lehetetlen anélkül, hogy az isteni megszólítás isteni szóvá ne váljon.

Egyoldalúsága ellenére nem szabad Bultmann érdemét felejtenünk. Neki köszönhető jórészben, hogy a kinyilatkoztatás mint jelenben történő esemény tudatos lett, és a figyelem a szavak tartalma mellett magára a kinyilatkoztató Istenre irányult.

A keresztény istentalálkozás kettős mozzanatának, a múltnak és a jelennek szerves egybeépítésében Karl Barthnak nagyobb sikere volt. A *Kirchliche Dogmatik* 1932-ben megjelent első kötete szerint a kinyilatkoztatás, mint egyszer és mindenkorra érvényes tény, fő mozzanata az, hogy Jézusban az Ige testté lett. A kinyilatkoztatás, mint folyamat abban áll, hogy Jézus az Isten egykor kimondott szavát a jelen emberhez irányítja, hogy az «akkor» és «ott» számomra « most » és « itt » legyen. Az Istennek a ma élő emberhez intézett szava kettős közvetítésben érkezik: éspedig a Szentírásban és az Egyházban élőszóval hirdetett Isten igéje által. A kinyilatkoztatás, azaz Isten szól az emberhez; a Szentírás, az Egyház, az igehirdetés nem választható szét. Mind egy és ugyanannak az eseménynek különböző mozzanata. A Szentírás önmagában nem Isten szava. Csak akkor válik Isten szavává, amikor az Egyház igehirdetésében a hivő nem Pétert vagy Jánost hallja, hanem azt, akit Péter vagy János hallott, a Krisztusban megszólaló Istent. A kinyilatkoztató Isten szavát viszont az Egyház igehirdetése által elfogadott Szentírásból ismerhetjük fel. Hasonlóképpen a Szentírás is az Egyház igehirdetésében megvalósuló kinyilatkoztatás által lesz ismeretes. Végül az Egyház által hirdetett Isten szavát csak a kinyilatkoztatás által igazolt Szentírás által fogjuk fel.

« Isten szava » nem azt jelenti, hogy Isten mint alany nyelvtanilag szavához mint tárgyhoz van kötve. « Isten szava » mint kifejezés azt jelenti, hogy Isten az alany, azaz ő az, aki szavát mondja. Istennek nincs szüksége a Szentírásra, hogy az emberhez szóljon. Ő tud szólni anélkül is. A Szentírásra azért van szükség, mert Isten akaratából az apostolok és az első keresztények hite, eltérően a többi hivő nemzedéktől, minden keresztény hit állandó alapja lett. Mármost Szentírás nélkül az Egyházat magalapozó apostoli hit nem lehetne az elkövetkező századok hitének alapja. A kinyilatkoztatás igazi ereje az, hogy általa a hivő képes felismerni, hogy Isten az, aki « szavát hallatja » az Egyházban és Szentírásban.

Paul Tillich kinyilatkoztatási teológiájáról már szóltunk. Itt inkább a tanítványaiból alakult radikális teológusok egy csoportját említjük meg, kik magukat a keresztény ateizmus, illetve az Isten halála teológusainak nevezték. T. A. J. Altizer 1960-ban kiadott *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia, Westminster Press) című könyvében hívja fel olvasóinak figyelmét arra, hogy az Isten önkinyilatkozása, önmegtagadása, illetve önkiüresítése között elválaszthatatlan kapcsolat van. Isten önkinyilatkoztatása önkiüresítése. A bibliai kinyilatkoztatás eredetisége abban áll, hogy míg a többi vallásban a kezdeti paradicsomi állapot felé törekednek visszatérni, addig a Biblia az állandó és a jövő felé irányuló fejlődést hirdeti. Azáltal, hogy az Isten testet öltött, a Szentírás tanúsága szerint egyre jobban beletestesült a történelembe, és a mindent átfogó Isten országának általános fogalmává változva veszik el a profán világ mélységébe. Isten halála elkerülhetetlen következménye a világba való lépésének. Krisztusban az Isten és vallás megszűnik és a világgá oldódik fel. A teljesen emberré lett Isten

kiüresíti magát istenségéből, hatalmából és természetfelettiségéből (lásd P. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel,* New York, Macmillan, 1963).

Tillich joggal vádolta tanítványait, hogy túlzásba mentek. Ám nehéz a túlzás határait megvonni, ha az Egyházat megalapozó istenélmény tanulmányozása helyett az általános emberi vallásélményben keresi valaki hitélményének felfrissítését. Amint később látni fogjuk, az általános emberi vallásélmény és a keresztény hit istenélménye nem hasonlít egymáshoz.

W. Pannenberg (*Offenbarung und Geschichte,* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1961) és a róla elnevezett kör kétségbe vonta a reformáció történelemmentes szubjektivizmusának és az annyira kihangúlyozott « szó » teológiájának helyességét. Szerinte az ószövetségi kinyilatkoztatás nem szóban, hanem elsősorban tettekben történt kinyilatkoztatás. A kiválasztott nép nem abból ismerte meg az Istent, hogy mit mondott, hanem hogy mit tett. Szerinte Isten volt az, aki olyan tetteket művelt, amelyekre senki más nem volt képes. A szó nem annyira kinyilatkoztatás volt, hanem a kinyilatkoztató tett vagy esemény meghirdetése, magyarázója vagy megemlékezése. Jézus Krisztus Isten végső kinyilatkoztatása, mert benne a halálból való feltámadása által minden ember Istentől rendelt sorsa nyilvánvaló lett: a világ végén minden embert Isten fel fog támasztani a halálból, mint ahogy Jézust is feltámasztotta.

J. Moltmann, a marxista E. Bloch *Prinzip Hoffnung* (Kelet - Berlin, 1954-1959) című tanulmánya hatására, az ígéretet teszi a kinyilatkoztatási teológia központi gondolatává (*Theologie der Hoffnung,* München, Kaiser, 1966). Amint Bultmann számára az ember teremtett személyi mivolta, Barth számára a szó,

Pannenberg számára a történet, úgy Moltmann számára az ígéret a kinyilatkoztatás. Isten az, aki Istenhez méltó ígéreteket tesz. Az ember nem tetteiből, hanem ígéreteiből ismeri fel Istent. Isten megjelenése nem más, mint reményt adó ígéret, mely jövőt nyit a reménytelenségben élő embernek. Amíg az egzisztenciális gondolkodó az embert tetteiben és döntéseiben akarta felismerni, a reményteológia emberismerete az ember reményén alapszik. A jövő nem valami rejtett világ feltárulása, hanem egy megadott ígéret beteljesülése. Marx, úgyszintén Bloch az ószövetség hagyományától sugalmazva, az arisztotelészi elvet: « ember az ember », az « ember emberré lesz » elvével váltotta fel. E gondolkozás alapján Moltmann a « Vagyok, aki vagyok» isteni kinyilatkoztatást (Kiv 3,14) «Vagyok, aki leszek » értelemben fogta fel, kifejezvén így, hogy nemcsak az embernek, hanem magának az Istennek is van jövője. A kinyilatkoztatás, mint a boldogabb jövő ígérete, hasznos gondolat és eszme, mert benne a keresztény és marxista ember könnyen egyetérthet. A reményteológia nagyban előmozdította a kereszténymarxista dialógusokat és vitaüléseket. Néhány hittudós, mint J. B. Metz, a politika, majd később a forradalomteológia kiépítésére nyert innen indítást.

A kinyilatkoztatás mint remény kétségtelen fontos mozzanata a keresztény istenélménynek. Ám téves volna lényegét kizárólagosan a jövőben látni. Az istenélmény egyben jelen és múlt is. Ez még a szentíróknál is kitűnik. Amíg például Sz. Pál sokat beszél a jövőről mint elkövetkező időről, Sz. János ki tudja fejezni a keresztény istenélmény lényegét a remény szó használata nélkül. Számára a jövő már befejezett jelen. Nem is csoda, ha Moltmann tételének bizonyítására egyszer sem tudta Sz. János iratait felhozni. Sz. János már a jelenben látja a megvalósult reményt. Aki hisz, az

már most részese az örök életnek. Amint a csak a múltat hangsúlyozó hagyományos teológia, úgy a kizárólagosan a jelent (Bultmann) vagy a jövőt (Moltmann) állító kinyilatkoztatásteológia is elégtelen a keresztény istenélmény jelent, múltat és jövőt magába záró, de mindhármat ugyanakkor meg is haladó tapasztalatának rendszerezésére.

Befejezésül még egy a katolikus és protestáns hagyománytól független, és éppen ezért mindkettőt egyformán érintő irányt említünk meg, mely szintén elmélyítő hatással volt a kinyilatkoztatás teológiájára (lásd J. B. Metz, *The Crisis of Religious Language*, Concilium 85, 1973). Különösen A. J. Ayer *Language, Truth and Logic* című 1936-ban először kiadott könyve óta kétségessé vált minden Istenről való beszéd és nyelvhasználat helyessége és jogosultsága.

Az úgynevezett elemző nyelvészeti elmélet értelmetlennek találja a beszédnek vagy szónak minden olyan alkalmazását, amely az érzék megadta valóságon túl mutat. A beszédben két fajta mondat van, analitikus és szintetikus. Az analitikus mondat állítása független a tapasztalattól. Érvénye a szavak, illetve a fogalmak meghatározásától függ. A szintetikus mondat érvénye a tapasztalt valóságtól függ, ti. attól, hogy vajon a két szóval jelöl valóság a tapasztalt tárgyban valóban egy-e vagy sem.

Mármost az az állítás, hogy Isten létezik, vagy hogy Isten kinyilatkoztatja magát, se nem analitikus, se nem szintetikus, következésképpen igaz sem lehet. Nem lehet analitikus, mert feltevés szerint ilyen mondat semmit sem állít a külső létező valóságról, csupán két gondolat összekapcsolását. Nem lehet szintetikus, mert Isten léte és kinyilatkoztatása nem érzékekkel tapasztalt valóság.

De a logikai pozitivizmus e nyelvtani felosztása nem felel meg a nyelv valóságának. Az emberi kijelentéseket nem lehet csupán a fent említett kétfajta állításra visszavezetni. A statisztika szerint kérdések, parancsok, fogadások, eskük, szónoki fordulatok, óhajok stb. teszik ki a köznyelv jó részét. Ezek közül egyik sem anatilikus vagy szintetikus mondat. A nyelv nem végső valóság.

Továbbá az elemző nyelvészet tételei csupán egy nagyobb nyelvcsalád, az indoeurópai nyelvcsalád megfigyeléséből származnak. Ám nem ésszerű egyetlen nyelvcsalád nyelvtanából általános törvényeket levonni az emberi gondolkozásra. Több nyelv van, melyben az alany-állítmány szerkezetnek nincs akkora fontossága. A nyelv nem csupán szót jelent, hanem a lét benső teljességének kifejezését is. Ilyen értelemben a kinyilatkoztatás éppen a lét megnyilatkozása vagy önmaga előtt (lásd Szentháromság), vagy rajta kívül állónak, amikor szabad szeretet túláradásából a lét teljessége *szóvá teszi* magát. Az istentapasztalat nyelve nem analitikus, sem nem szintétikus, hanem szimbolikus. Mármost a szimbolikus nyelv nem más, mint egy személyes létező önkifejezése szavakban, hogy ezáltal egyrészt egy másik személynek adja magát, másrészt hogy ugyanannak a személynek lehetővé tegye saját személyiségének benső megközelítését. Csakis ilyen értelemben lesz igaz, hogy az istenélmény nyelv-beszéd-esemény. Az istenbeszéd nem csak Istenről szóló beszéd, hanem Isten beszédje, amely révén az ember tudja, hogy az élő Isten közelében saját emberi szavával önmagát átadva « igazán » és erőteljesen válaszol a szavaiban önmagát közlő Istennek (lásd K. Rahner, «Zur Theologie des Symbols»: *Schriften zur Theologie, IV*, Einsiedeln, Benziger, 1960, 275-311. oldal).

(2) *Az Isten felhívását elfogadó ember válasza: a hit*

Az Egyházat alapító istenélmény kutatása szükségszerűen magában foglalja a kinyilatkoztatás mellett a hit elemzését is. Az Egyházat létrehozó tapasztalat ugyanis alapjában véve találkozás az önmagát kinyilatkoztató és közlő Isten és az Isten hívását elfogadó ember között. Amint a kinyilatkoztatásnak, úgy a hitnek is megvan a maga története, kezdve az első istenélménytől az Egyház egész története foyamán.

A hit a Szentírásban

A hit fogalmának fejlődésében három kort különböztethetünk meg az ószövetségben: a babiloni fogság előtti, alatti és utáni kort.

(1) A babiloni fogság előtti korban megint három korszakot lehet feltüntetni. A próféták korát megelőző nemzeti ébredés korában, kezdettől egészen Kr.e. 760-ig, az *amuna* « hinni » szó annyit jelentett, mint bízni az Úr ígéreteinek beteljesülésében (Ter 15,6), felismerni az Ő megjelenésének valóságát (Kiv 4,1.5.8), valamint az Úr végbevitt nagy tettei alapján elfogadni az isteni tervek végrehajtására kiválasztott Mózest mint az Úr küldöttjét (Kiv 4,31;9,9;14,31; Szám 14,11). A próféták korában Ámosztól Józsiás vallási reformjáig, Kr.e. 760-tól 622-ig, a hit Isten szavához való hűséges ragaszkodást (Óz 2,10;11,12; Iz 25,1), törvénye szerinti életet (Iz 1,26; 11,5), Istenbe vetett bizalmat (Iz 28,16) és ígéreteinek elfogadását jelenti (Iz 7,9). Végül a Másodtörvény korában, Józsiástól a babiloni fogságig, Kr.e. 622-től 586-ig, a hit annyi, mint törvény szerinti engedelmesség (2Kir 17,14).

(2) A babiloni fogság idejében, Kr.e. 586-538, a

hit megkívánja az Úrnak mint Izrael egyetlen Istenének elfogadását (Iz 43,10-12; Zsolt 78,22-32;106,72-74), és sürgeti a megingathatatlan bizalmat, hogy az Isten minden látszat ellenére is hűséges (Iz 49,7; Hab 2,4).

(3) A babiloni fogságból való visszatérés után a hit inkább emlékezés Isten nagy tetteire (MTörv 1,32; 6,20-24;7,9), hogy a hivő ezáltal indítást érezzen Isten parancsainak, törvényeinek megtartására és következésképpen a boldog földi élet biztosítására (MTörv 26,5-9).

Ezdrás idejétől, Kr.e. 400-tól, a makkabeusi szabadságharcig, Kr.e. 167-ig, a hit még jobban a törvény megtartása lesz. Általános elv, hogy aki hisz, megtartja a parancsokat (Jer 42,5; Péld 12,32; 14,21; Sir 25,16; 32,28). A makkabeusi harcok alatt a hit lassan egyértelművé válik a vértanúsággal. Az igaz hivő a törvényhez hű marad minden sanyargatás, üldöztetés és halálveszély ellenére (Judit 8,22; 1Makk 2,52). A bölcsesség könyvei dicsérik az Istenbe vetett bizalmat (Bölcs, 1,2; 3,9.14; Sir 50,25; Zsolt 78,22-32, Vulg. 77,22-37), ám a könnyelmű, emberbe vetett hiszékenységet elítélik (Jer 12,6; 2Krón 9,6; Péld 14,15).

Az ószövetségi hit fejlődése tehát a választott nép sorsát tükrözi. Változó időknek megfelelően, hol Istenbe vetett bizalmat, hol Isten szavának, parancsának lelkiismeretes megtartását, vértanúságot, az Úrnak mint egyetlen igaz Istennek elismerését, vagy pedig csak egyszerű becsületességet, munkaszeretetet és kedvességet (Náh 13,13; Tób 5,4; Sir 1,35; 1Makk 3,13; 14,41) jelent.

A történelmi időknek megfelően Isten ígérete változik, és ennek következtében a várakozó messiási hit más és más reményt táplál. A pátriárkák idejében az ígéret földje, a Kivonulás (Exodus) alatt az egyiptomi

szolgaságból való szabadulás, a Sinai félszigeten való vándorlás alatt a nemzeti eggyéforrás, majd az ígéret földjének meghódítása az, ami állandóan várakozó reménnyel tölti el az ószövetségi hivőt. A királyság megalakulásától kezdve e várakozó hit kifejezetten messiási hit lesz (lásd 2Sám 7,12-16). Isten, ígérete szerint, Dávid családjából egy Messiás királyt fog támasztani, aki uralkodni fog népén örökre.

Isten e változó ígéreteinek hűséges megtartása szolgál motívumul ahhoz, hogy az ószövetségi hivő Jahvét mint Izrael egyetlen Istenét elfogadja, és elismeri, hogy rajta kívül nincs más Isten (Óz 13,4; MTörv 4,35-36; Ez 6,7; Iz 45,5.21; 46,9; Zsolt 18,31-32; Tób 13,4; Judit 9,19). Érdekes azonban, hogy az istentapasztalat pillanatában sem a pátriárkáknak, sem a prófétáknak nincs szükségük ilyen motívumra, hogy Isten jelenlétében hinni tudjanak. Amikor Ábrahám (Ter 15,1kk) vagy Mózes (Kiv 3,1kk) jelt kérnek, ez nem arra szolgál, hogy bizonyosságot nyerjenek, hogy Isten az, aki hozzájuk szól. A jel sokkal inkább önbizalmuk növelésére szolgál, hogy minden gyengeségük és alkalmatlanságuk ellenére is képesek lesznek megtenni mindazt, amit az Úr kíván tőlük. Amikor a fiatal Sámuel Isten hívó szavát Héli főpap szavával keveri össze, az író ezt azzal magyarázza, hogy Isten szava váratlanul jött, mert abban az időben nagyon ritka volt, hogy az Isten valakihez szólt (1Sám 3,1). Csupán a Bírák könyvében olvassuk, hogy Gedeon egyszer jelt kért az Úrtól, hogy meggyőződhessen arról, hogy valóban az Isten szól hozzá (Bír 6,17). Ám M.-J. Lagrange szerint (*Le Livre des Juges*, Paris, Libraire V. Lecoffre, 1903, 121. lap) a jelen szöveg egy régebbi szöveg átdolgozása. A mostani 17b vers az Elohim-hagyományból (mely Istent nem Jahve, ha-

nem Elohim névvel ismeri) a 36. versből került a 17a. és 18. vers közé. Az eredeti szöveg tehát így hangzana: « Ha csakugyan kegyelmet találtam előtted (17a), ne menj el innen, míg vissza nem térek hozzád, s ki nem hozom áldozatomat, hogy felajánljam neked (18)... Ekkor Gedeon azt mondta az Úrnak: Ha csakugyan meg akarod szabadítani kezem által Izraelt, amint azt Te nekem mondtad (36), adj nekem jelet (17b)... » Megjegyzendő, hogy a Hetvenes görög fordítás vatikáni kódexe *sêmeion* « jel » helyett *sêmeron* « holnap »-ot olvas. Eszerint Gedeon kérésének értelme megegyezik Ábrahámével: « Ha csakugyan kegyelmet találtam előtted, és holnap úgy teszel velem, mint azt nekem mondtad, ne menj el innen, kérlek, míg vissza nem térek... » A jel tehát itt nem az Úr jelenlétének bizonyosságára, hanem a választott önbizalmatlanságának legyőzésére szolgál. A legáltalánosabb azonban az, hogy az Isten küldöttje a nép számára kér jelet, hogy azáltal isteni küldetése a hivők előtt nyilvánvaló legyen.

Az ószövetségi hit a maga egészében magában foglalja mind az Isten ígéreteinek látható megvalósulását, jeleit, mind az ígérő Isten közvetlen megtapasztalását. A közvetlen istentapasztalat az Úr Lelke erejének köszönhető. Az Úr Lelke (*Spiritus Dei*) nem más, mint Isten személyes cselekvő jelenléte az emberben. A jövendő Messiás éppen az Úr Lelkével eltelve az Isten személyes és cselekvő jelenlétének teljességét valósítja meg. Következésképpen a messiási kor nemcsak új hitet, hanem a hitnek új formáját is jelenti.

Az ószövetségi hit mindvégig megmaradt « várakozó hitnek »: hit a Messiásban, aki jönni fog. Ezzel szemben az újszövetség hite inkább hit a

megváltó Messiásban, aki már eljött, és aki a világ végén újra el fog jönni.

(1) Így az újszövetség hitfogalma sokban különbözik az ószövetségétől. Itt a hit mindenekelőtt hit Jézus Krisztusban. A szinoptikus evangéliumok szerint ez főleg Jézus csodatevő hatalmába vetett hitet jelent. Mint régen, úgy most is egy és ugyanaz a szó jelenti mind Jézus Istentől való küldetésének elfogadását (Mk 15,32; Mt 27,42; Lk 23,35; 24,25; lásd még Mk 1,14; 8,29; Mt 19,16; Lk 9,20), mind a személyébe vetett reményt és bizalmat. Ez érthető, hiszen a szinoptikus írók által leírt világ még jó részében az ószövetség hitének megfelelően a várakozó hit világa.

Krisztus halálával és feltámadásával azonban a megváltás egyszerre befejezett tény lett. A hit nem annyira várakozás, mint éppen a Krisztusban befejezett megváltás elfogadása. A várakozó bizalom tárgya csupán az egyesek és a világegyetem krisztusi megváltásban való részesedése. Éppen ezért Sz. Pál szükségesnek találta, hogy a hit és remény megkülönböztetésére most már két különböző szót vezessen be: *pistis és elpis.* A hit — *pistis* — lényegében a már Krisztusban megtörtént megváltás felismerését jelenti, míg a remény — *elpis* — az egyesek és az egész világ feltámadásának jövőben való megvalósulását várja bizalommal.

Sz. János ezzel szemben már annyira az eljövendő világ jelenlétében élt, hogy a remény szó használatát nem is tartja szükségesnek. A hit szinte egyértelmű a tudással és látással (lásd a két szó párhuzamos, egyértelmű alkalmazását: tudni: Jn 7,26; 8,28; 17,23; 14,20; 17,3; hinni: Jn 11,27; 8,24; 17,21; 14,12; 20,31, hogy Jézus a Krisztus). Sz. János szemében nemcsak a megváltás, hanem az emberek hivő és hitetlen két

csoporttá válása is befejezettnek látszik. A Krisztus-esemény állandó jelenként tűnik fel.

(2) Amíg Sz. János mintegy az égbe már megérkezett hivő szempontjából nézi, Sz. Pál a földön élő, a már megtörtént megváltás végleges kivitelezésén fáradozó ember szemszögéből állítja elénk Isten kinyilatkoztatását. Éppen ezért Sz. Pál hármas felosztása (hit-szeretet-remény: lásd 1Tessz 1,3; 5,8; Róm 12,6-12; Ef 1,15-18; 4,2-5; Kol 1,4-5) általánosabban fejezi ki a Krisztus első és második eljövetele között ma élő ember hitét. Sz. Pál kiemeli, hogy hit nélkül nincs üdvösség (Róm 9,32; 11,23; Zsid 11,6; lásd Jn 3,36). Az ok, illetve a magyarázat az, hogy az üdvösség nem az ember teljesítménye, hanem Isten ajándéka, melyet hittel kell elfogadnunk, és nem erővel megszereznünk. A hit mint a keresztény élet alapmagatartása arra utal, hogy a megváltás és következésképpen a hit is az Isten ajándéka, mellyel az ember Istentől segítve válaszol a kezdeményező Isten felszólítására. Hogy amikor Sz. Pál a keresztény élet létrejöttét vázolja, a hit az első és nem a szeretet, az könnyen érthető, ha valaki szem előtt tartja a minden más vallástól eltérő keresztény meggyőződést: Isten előbb szerette az embert, mint az ember az Istent, és az ember istenszeretete csupán válasz az Isten teljesen szabad, minden emberi érdemtől független örök emberszeretetére. Hogy a hit és nem a szeretet az első a keresztény élet kezdetén, ez nem jelent mást, mint azt, hogy az embernek hittel kell tudomásul vennie, hogy Isten szereti őt, és ő csupán azért szereti Istent, mivel Isten előbb szerette őt.

A második orange-i zsinat, 529-ben (*DS* 370-400; *DB* 174-200b), joggal ítélte el a szemipelagiánus eretnekséget, mely Isten kegyelmét az ember Isten iránti

kezdeti jóakaratának függvényévé akarta tenni. A hit lehetősége és kezdete az ember jóakaratától függ, csupán a hit növekedése származna Isten kegyelmétől. Így akarták egyesek Istent a hit kegyelmének ajándékozásában a személyválogatás vádjától megmenteni. A hit ajándéka, gondolták, így nem Isten szabadságán, hanem az ember szabadakaratán múlik. Maga Sz. Pál e titkot megoldhatatlannak találta. Ám ez mégsem riasztotta vissza attól, hogy Isten teljesen szabad szeretetét és a hit teljes ingyenességét hirdesse. Sz. János épp olyan világosan látta ezt, mint Sz. Pál: Senki sem tud Jézushoz jönni, hacsak az Atya, ki Jézust küldte, őt nem vonzza (Jn 6,44; 1Kor 12,3).

(3) Ha mármost a hit az isteni szeretet emberi érdemtől mentes igazságának elfogadását jelenti, a kérdés csupán az, hogyan ismeri fel az ember hitében, hogy éppen Isten és nem valaki vagy valami más közeledik felé. Más szóval, hogyan tudja a hivő, hogy Isten az, aki önmagát kinyilatkoztatja, nem pedig saját emberi vágyainak kivetítéséről van szó?

A kérdésre a « hit a nem látott dolgok igazolása » (Zsid 11,1) alapján azt lehetne felelni, hogy a hit lényege folytán homályos, következésképpen a hit mindig kockázat, ugrás a sötétbe. Csakis ilyen merész vállalkozásnak lesz jutalma az örök élet. Hinni annyi, mint bátornak lenni. Sokat nem veszthetünk, legfeljebb nyerünk. Mintha a Szentírás is így beszélne. A hit engedelmesség (Róm 16,26), reménykedés miden remény ellenére (Róm 4,18-22). Amíg a hajnalcsillag és a nappal fénye fel nem kel a szívben (2Pét 1,19), nem látomásban, hanem hitben (2Kor 5,7) él az ember. Homályos és törött tükörbe néz, nem látja az Istent színről színre (1 Kor 13,13), a sötétben botorkál parányi méccsel a kezében.

Ha jobban megfigyeljük, mindezekben a példákban a hit nemcsak homályt, hanem fényt és tudást is jelent. A hit egy tükörben látás; igaz, tökéletlen, ám mégis látás és tudás, és mécs a kezünkben. A hit továbbá nemcsak parancs végrehajtása, hanem a lélek benső tanítása (Jn 6,44-46; 14,16-17; 15,26; 16,13-14), világosság, mely ismeretet ragyogtat fel a szívben (2Kor 4,6), kinyilatkoztatás (Mt 11,25), szívünk feltárása (Csel 16,14), új érzék (*dianoia:* 1Jn 5,20), melyet csak a hivő képes felismerni mint az igazság Lelkét (Jn 14,16-17; 1 Kor 2,14).

A Szentírás tanítása alapján valóban helytelen lenne a hitet a bravúros merészséggel azonosítani. A *pistis* szó használata az újszövetségben annyi variánst mutat, hogy szinte lehetetlen röviden összefoglalni sokfajta gazdag jelentését. Az « Isten » (548 esetben), « Krisztus » (379), « Úr » (275), « Jézus » (213), « Lélek » (146) szavak után a « hit » szó fordul elő legtöbbször az újszövetségben (142 esetben, az 54 « hinni » igei formát leszámítva).

(4) A hit nemcsak bizalmat és Krisztus tanát (Csel 6,7) jelenti, hanem az egész új üdvösségrendet (Gal 5,6; Róm 12,3), azaz magát az Egyházat, és annak egyedi megkülönböztető jegyét. A « keresztény » elnevezés előtt (lásd Csel 11,26; 26,28; 1Pét 4,16) a « hivő » szó volt Krisztus követőinek általános neve (2Kor 6,15). A hit személyes kapcsolat és életközösség Krisztussal (Jn 4,21; 5,38.46; 6,30; 10,14; 17,8.21. 23.25), az örök élet megkezdése itt a földön (Jn 1,13; 3,14-16), Isten tanúságának (Jn 3,36), Jézus feltámadása igazvoltának elfogadása (Csel 2,44 és 2,14-36), engedelmesség (Csel 6,7; Róm 10,17; 2Kor 9,13), a parancsok megtartása (Jn 17,7.20.21.26), Jézus isteni küldésének felismerése (Jn 16,27; 20,31; 11,27 7,26-tal

együtt; 8,24 8,28-cal; 14,12 14,20-szal; 17,21 23-mal és 20,31, 17,3-mal egybevetve).

Mindent összefoglalva talán így lehetne a hitet a Szentírás tanítása szerint leírni: a hit az emberi életet és minden tevékenységét, megnyilatkozását átjáró életerős meglátás, amelynek erejében az ember képes a Krisztusban kinyilatkoztatott megváltó Istent minden emberi és személyes élet legfőbb boldogságának felismerni és elfogadni. Következésképpen a szeretettől abban különbözik, hogy míg a szeretet az emberi személy határtalan önátadása Istennek, addig a hit Istennek mint az egyetlen legfőbb boldogságnak állítása és elfogadása.

A hit az Egyház történetében

A történelem folyamán kérdések és viták, tévedések és helyes meglátások gondolkodásra késztető mozzanataiban az Egyház egyre jobban értette meg a hit mivoltát. Különböző időszakokban a kérdés természetének megfelelően váltakozva a hit különböző tulajdonságai kerültek előtérbe a teológiai megértés világában.

(1) Az Egyház első századaiban, az ún. patrisztikus korban, a Krisztusban megtapasztalt istentalálkozások témáinak összefoglalása és rendszerezése volt a főtörekvés. Erre nem annyira a múltra való hálás visszaemlékezés, mint inkább a pogány világgal való találkozás és annak kihívása késztetett. A sok és változatosságában annyira gazdag istenélményt nem volt könnyű egy magas bölcselettel rendelkező társadalom kérdéseire megfelelve bemutatni. Szükséges volt tehát, hogy arra a többször megismétlődő kérdésre, a keresztény miért és miben különbözik a többi embertől, ki igazán az Egyház tagja, mik a csatlakozásnak fel-

tételei, stb., rövid, világos és mégis egészen igaz választ tudjon adni minden hivő.

Ezért nem csoda, hogy az első hittudósok érdeklődése nem annyira a hit sajátosságára és mivoltára, hanem sokkal inkább a hit témájára irányult. A főkérdés nem az volt, hogyan különbözik a hit minden más emberi cselekedettől, hanem inkább az, hogy mit kell valakinek hinnie, hogy Krisztushoz hű maradjon, és Krisztusnak a világtól eltérő, teljesen új és az egész emberiségnek adott üzenetét hamisítatlanul hirdesse. E törekvésnek eredménye voltak az ősrégi hivallások, illetve credók, melyek hitágazatokban foglalták össze mindazt, amit a hivőnek hinnie és tudnia kell. A sokfajta hitigazságok között azonban sohasem felejtették el, hogy bennük van egy egyetlen központi téma, mely az egészet egybefoglalja: az Isten Jézusban minden embert meghív az örök üdvösségre. Ezt a hitet már Jeruzsálemi Sz. Cirill (*Catech.* 5; *PG* 33,518-519) a negyedik században dogmatikus hitnek nevezi, és így a csodahittel szembeállítja.

A hitvallások megfogalmazásában az Egyház mindig ügyelt arra, hogy saját emberi gondolatait össze ne keverje Istennek Krisztusban adott tanításával. Mivel az Egyház nem a kinyilatkoztatás, hanem csupán eszköze annak, hitvallásának minden ágazatát iparkodott a Szentírásra vagy az apostoli idők hagyományára visszavezetni.

(2) Ám később, amikor a teológia egyre inkább magáévá tette az arisztotelészi logikát és a szillogizmus használatát, különösen a XVI. században felmerült a kérdés, hogy vajon a hitigazságokkal együtt a hitigazságok által feltételezett vagy azokkal egybekapcsolt emberi következtetéseket is hinni kell-e épp úgy, mint a hitigazságok kifejezett állításait. Egyes

hittudósok (Vasquez, Soto, Suarez és Lugo) lehetőnek tartották, hogy nemcsak a kifejezett hitigazságokat, hanem azok logikus következményeit is mint Isten szavát kell elfogadni. Feltételezhető ugyanis, hogy mindezek a következtetések Isten szándékában voltak, amikor Krisztusban az emberhez szólt. Ez a felfogás azonban nem lett általános. Feltéve, hogy az Isten emberi módon szól az emberhez, mint az embertől, úgy Istentől sem várható el, hogy felelősséget vállaljon állításának minden ember felfogta következményéért. A hitvallás megszerkesztésében az Egyház szerepe nem az Isten szaván való okoskodás, hanem Isten szavának megértése. Az előbbi inkább teológiai okoskodás, melyet nem szabad Isten szavával azonosítani. Ezért az első vatikáni zsinat ünnepélyesen kijelentette, hogy Isten szavának kijáró hittel csupán azt kell hinni, amit az Egyház az Isten írott vagy hagyományozott szavában mint Istentől kinyilatkoztatott állítást ismer meg (*DS* 3011, *DB* 1792). A második vatikáni zsinat ezt avval húzta alá, hogy az Egyházat Isten szava szolgájának nevezte (*DV* 10).

(3) A szentatyák gondolatának jegyében a középkor számára a hit elsősorban erény volt. Az erény pedig nem más, mint képesség mindazoknak a cselekedeteknek elvégzésére, amelyek által az ember örök boldogságát eléri (*ST* 1-2, q. 62, a. 1). Ezért Sz. Tamásnál a hit az örök élet kezdete (*ST* 2-2, q. 4, a. 1), az üdvösség útja. A hit üdvözít, mert célhoz viszi az embert. Így Isten nemcsak a hit témája *(credere Deum)*, hanem annak célja is *(credere in Deum)*. Ugyanakkor a hit mint tett lényegében nem más, mint az igazság állítása, az igazi valóság « megérintése ». Mivel Luther ez utóbbit feledésbe hagyva csupán a hit megváltó szerepét hangsúlyozta, a trentói zsinat 1547-ben érthetően kiemelte, hogy a hit által

vagyunk képesek igaznak tartani mindazt, amit Isten üdvösségünkre szükségesnek kinyilatkoztatott és megígért (*DS* 1526, *DB* 798).

(4) Mivel a hit az üdvösség alapja és Isten tévedhetetlen szavának felismerése, a hit kezdettől fogva az Egyház számára biztos és tévedhetetlen volt. Az emberi hittől eltérően nem emberek, hanem Isten tekintélyén alapult, aki sem tévedni nem tud, sem másokat megtéveszteni nem képes. A hit nem téveszthető össze a tudással, amely emberi ismereten alapszik, sem a puszta akarattal, amelynek kitartása bizonytalan és kétes. A hit egyetlen motívuma és magyarázata az Isten. Így tehát Isten a hit tárgya *(credere Deum)*, célja *(credere in Deum)* és a hit motívuma is *(credere Deo)*. Az első vatikáni zsinat (*DS* 3008, *DB* 1789) a hit és tudás kapcsolatának Sz. Ágostontól feltett kérdésére (*Praed. Sanct.* 2,5; *PL* 44,963) teljesebb választ tudott adni már azért is, mert a racionalisták és a tradicionalisták túlzásaira kellett válaszolnia.

(5) A hit egyik legnagyobb rejtélyét Duns Scotus fogalmazta meg a XIII. században. Íme a feltett kérdés: miért hiszem, hogy az Isten nyilatkoztatta ki, hogy egy Istenben három személy van? Ha azt mondom: azért, mert Isten nyilatkoztatta ki, válasz helyett a kérdést ismétlem meg. Ha azt mondom: azért hiszem, mert tudással meggyőződtem, hogy Isten az, aki a fenti titkot nekem kinyilvánította, akkor az egész hit emberi tudáson alapszik és nem Isten szaván és becsületén. Következésképpen hitem sem biztos, sem tévedhetetlen nem lehet, mert éppen emberi ismereten alapszik, amely lényegében bizonytalan és tévedhető.

A XIX. század két iskolája megosztotta egymás között a fenti két lehetőséget. Az ún. tradicionalista

irány (Louis Bautain és Augustin Bonnetty) szerint a hit nem bizonyítható, mert csupán örökségből átszármazott hagyomány. Ezzel szemben a racionalista törekvés (Georg Hermes) a hitet az ésszerű kutatás logikus következményeként fogta fel.

E két túlzással szemben az első vatikáni zsinat szükségesnek tartotta újra kiemelni, hogy a hit Isten ajándéka, természetfeletti kegyelem (*DS* 3010; *DB* 1791), ahogy ezt már régen a második orange-i zsinat tanította (*DS* 388,397; *DB* 191,200); következésképpen a hit szabad, mert nem függ és nem is függhet logikai kényszertől (*DS* 3035; *DB* 1814). Ugyanannak a zsinatnak tanítása szerint azonban helytelen lenne arra következtetni, hogy a hit nem ésszerű (*DS* 3010; *DB* 1791). A hit és ész között sohasem lehet igazi ellentmondás (*DS* 3015; *DB* 1797). A kettő összhangban kell hogy legyen egymással, egymást kölcsönösen segíti (*DS* 3009, 3019; *DB* 1790, 1799), mert a hit a maga hihetősége bizonyítékának (*evidentia credibilitatis: DS* 3034; *DB* 1794) birtokában van. A hit egyszerre ésszerű és természetfeletti.

A hit szisztematikus elmélyítése

Amint a kinyilatkoztatás teológiájának, úgy a hit elemzésének a története is mutatja, hogy mindkettő időt felülmúló erővel újra és újra képes volt izgató kérdésként az emberi ész elé állni. A kérdés kutatása maga is kegyelem lesz, amikor a kinyilatkoztatás megtapasztalásába állított ember a hozzá szóló Istennek egy új, szabadon feltett kérdéssel válaszol.

(1) (a) A hozzánk forduló Istennek az a célja, hogy az embert olyan megélő-megértő helyzetbe hozza, mely elég tágas ahhoz, hogy Isten mint Isten benne szóhoz jusson. Istennek az ember világába való belé-

pése ugyanis szükségszerűen az emberi « látó-határ » tágulását hozza magával. Az ember új világba lép, hol Isten mint Isten és nem mint teremtmény áll az emberrel szemben.

Innen világos, hogy a szó közönséges értelmétől eltérően a hit az istentalálkozásban nem azért elengedhetetlen, mert a hivő ember tudatlan vagy együgyű, akinek fanatizmussal kell pótolnia a tudást. A kinyilatkoztatásban a hit azért szükséges, mert Isten Isten, és nem mert az ember tudatlan. A hit az egyetlen út és mód, amely az ember számára egy olyan adottságot nyit meg, amely másképpen zárva maradna előtte. Egyedül a hitben lehet Isten közvetlenül megismerni. Ezzel szemben a tudásban Isten csakis teremtményein keresztül mint azok alkotója ismerhető fel.

(b) Mivel Istent nem láthatjuk, a hit nélküli istenismeretben fel kell tételeznünk mindig valamit, ami számunkra könnyebben érthető, mint Isten. Csupán e hozzánk közelebb álló és értelmünk számára könnyebben felfogható valóságon keresztül fogjuk fel magát az Istent. Ennek következtében nem Isten önmaga, hanem a számunkra világosabb és hozzánk megismerésben közelebb álló valóság nyilatkoztatja ki őt nekünk. Ilyenképpen az Isten és ember közötti közvetlen « én » és « Te » találkozás nehezen képzelhető el. Alig lehet szó Isten önkinyilatkoztatásáról. Inkább valami másnak önkinyilatkoztatása lenne ez, amely azután önmagán keresztül képes lenne Istenről is beszélni az embernek.

Röviden, a hit nélkül az ember az emberrel vagy a teremtett világgal tudna Istenről beszélni, de semmiképpen sem tudna Istennel az Istenről és a teremtett világról szót váltani. Hit nélkül Isten csupán a kinyilatkoztatás tárgya lehet, nem pedig annak alanya. A hit tehát az egyetlen lehetőség arra, hogy Isten lehes-

sen mind a közvetlen elsődleges kinyilatkoztató, mind az elsődleges kinyilatkoztatott. Minden egyéb hitet nem kívánó kinyilatkoztatásban a teremtmény az elsődleges kinyilvánító és kinyilvánított, míg Isten csupán másodlagos helyet foglal el.

(c) Továbbá a hit az egyetlen istentalálkozás, amelyben Isten személyisége sohasem megy feledésbe. Egyedül a hit nem jár azzal a veszéllyel, hogy az ember Istent a megismerés általános, elvont, személytelen alapformáira fokozza le. A személy tulajdonsága éppen az, hogy kimondhatatlan, mások számára hozzáférhetetlen, mert nem nyilvánvaló minden további nélkül mások ismeretének. Senki sem ismerhető meg engedélye és hozzájárulása nélkül. A személy éppen abban különbözik a tárgyi világtól, hogy megismeréséhez az önkinyilatkoztatás legmagasabb fokon szükséges. Ha valaki megismerése végérvényesen visszavezethő lenne személyiségének feltételezett « összetevőire » és alkotó « elemeire », akkor személyi szabadsága függvénye lenne mind a személyiségét alkotó elemek, mind ezek strukturája, illetőleg mindkettő ismeretének. Igazi szabadság azonban elképzelhetetlen, ha valaki más tudásának függvénye. Ilyen esetben személy helyett bábról beszélünk. Az igazi személy lényegénél fogva titok mindenki előtt, aki nem önmaga.

(d) Valaki megismerésére nincs más út, mint az, hogy felkérjük az illetőt, hogy szavakban, gesztusokban és jelekben nyilatkoztassa ki magát. Mármost minden személy szabadon választja meg azokat a szavakat, gesztusokat és szimbólumokat, amelyeket legalkalmasabbnak talál személyiségének kifejezésére és közlésére. A szimbólumok megválasztásában a személy függetlensége nem lesz állandó. Mivel minden választott szimbólum a szimbolizált személy meghatáro-

zása és bizonyos értelemben megvalósulása, az egyszer megválasztott szimbólumot nem lehet egykönnyen érvényteleníteni. Amikor valaki személyiségének egyszer megválasztott szimbólumát megváltoztatja, szükségszerűen vagy a megtévesztő, vagy a megtévesztett, vagy a kiforratlan egyéniség benyomását kelti.

(e) Három oka lehet valakinek arra, hogy személyiségének egyszer megválasztott szimbólumát megváltoztassa.

Az első oka lehet, hogy valaki felismeri, hogy személyiségének kinyilatkoztatására képtelen volt a helyes szimbólumot megtalálni, következésképen a helytelenül választott szimbólumot mellőznie kell. A második ok az lehet, hogy valaki személyiségének oly fokú megváltozását tapasztalja, hogy az előzőleg választott szimbólum nem alkalmas megváltozott személyiségének kifejezésére. Új szimbólumra van szükség, amely az előzőt tagadja, vagy legalábbis kétségbevonja. A harmadik ok az lehet, hogy valaki megbánta személyiségének kinyilvánítását. Ezért új, félrevezető szimbólumot alkalmaz, hogy evvel a másik előtt kapuját becsukja.

(f) Az előbbi megfontolásból következik, hogy ha Isten mint személy az embernek ki akarja magát nyilatkoztatni, szimbólumokat kell választania. Ám, az embertől eltérően, a szimbólumok megválasztása után Istennek egyre kevesebb lehetősége marad a kiválasztott szimbólumok megcserélésére. Ami két ember között magától értetődik, az alig állítható, ha az egyik társalgó az Isten. Ha az Isten megváltoztatná az egyszer kifejezett szimbólumait, az előbb említett első ok alapján gyanússá tenné magát, hogy vagy képtelen volt mindjárt a kezdetben a helyes hangot, illetve szimbólumot megtalálni, vagy pedig a közben meg-

változott gondolatvilága új szimbólumot követel. Az egyik mindentudását, a másik a Szentírásból ismert visszavonhatatlan hűségét tenné kérdésessé.

A harmadik ok látszik legvalószínűbbnek, ti. az, hogy Isten újabb és újabb szimbólumokat választana azért, hogy ezáltal a minden időben változó kultúrához alkamazkodjon. Ez az önmagában nagyon kívánatos tény azonban megköveteli, hogy az ember képes legyen a változó nemzedékeken keresztül újra és újra más szimbólumokban önmagát kinyilatkoztató Istent mint egy és ugyanazt az Istent felismerni. Mármost a különböző korokhoz alkalmazott és állandóan változó szimbólumok nehezen érzékeltethetik a minden ember számára önmagát kinyilatkoztatni akaró egy és ugyanazon Isten személyi hűségét. Ha az Isten szabadon választja meg az önmagát kinyilatkoztató szimbólumot, ennek olyannak kell lennie, hogy minden nemzedék számára erőteljesen ki tudja fejezni az egy és ugyanazon Isten minden idők minden embere iránt érzett azonos hűségét.

(g) Mindez sejteti, hogy milyen szerep jut Jézus Krisztusnak a kinyilatkoztás teljes megvalósulásában, a hitben. Ugyancsak érthető lesz, hogy miért nem lehet mellőzni Jézus Krisztust (lásd Róm 1,4) az Egyházat megalapozó istenélményben. Ő lett ugyanis az Isten végső szimbóluma, Isten igaz önismerésének, hűségének, személyi érettségének örökké érvényes bizonyítéka. Az Isten által egyszer s mindenkorra választott Krisztusban lesz érthető, hogy a magát kinyilatkoztató, önközlő Isten sem nem téved, sem mást nem képes megtéveszteni (lásd *DS* 3008, *DB* 1789).

(h) A hit tehát nemcsak az Istennel mint szabad személlyel való találkozás feltétele, hanem egyúttal egyetlen lehetősége és eszköze annak is, hogy minden

ember az egy és ugyanazon Istennel közösen találkozzék (Zsid 11,6; Róm 3,22-25; Gal 2,16; stb.).

(2) E megfontolások alapján a hitet nem lehet egyéb emberi cselekménnyel egyszerűen azonosítani. Az elmúlt idők folyamán számtalan hittudós elméjében felmerült a kérdés: mit csinál, mit tapasztal meg a hivő ember, mikor Isten kegyelmével megajándékozva hisz? Lehet-e azt mondani, hogy hinni annyi, mint szeretni, várni, remélni, akarni, látni, ismerni, sejteni, valamit igaznak állítani? Vagy Istenben hinni inkább olyasféle érzés, mint valakivel találkozni, vagy éppen egy más embernek hinni? Mi a különbség megtapasztalás szempontjából az emberben való hit között? Végeredményben igaz talán, hogy hiszek Istennek az emberi Egyház miatt? Melyiket tartom inkább igaznak: hiszek Istenben az Egyház miatt, vagy hiszek az Egyházban Isten miatt? Ha az elsőt választom, hitem emberi hit; ha a másodikat, akkor feltételezem, hogy valaha is láttam Istent, aki tanúskodott nekem az Egyház mellett. De vajon láttam-e Istent, hogy miatta hinni tudjak?

(a) Az igaz, hogy a hit magába zárja a szeretetet, következésképpen igaz, hogy amikor a hivő hisz, szeretetet tapasztal meg. Ám a hitet mégsem lehet a szeretettel azonosítani. A Szentírás, amikor az ember Istennek adott válaszáról beszél, mindkettőt említi. A hit az Isten megváltó szeretetének felismerése és elfogadása, míg a szeretet az ember teljes, minden korláttól mentes önátadása az önmagát kinyilatkoztató Istennek.

(b) Továbbá a hit nem egyértelmű sem a várakozással, sem a reménnyel. A kinyilatkoztatás már megtörtént Krisztusban. A hit éppen ennek az igazságnak felismerése. Sajátos titka abban áll, hogy az

Isten ember által közvetített szavát nem mint emberi szót, hanem — amint valóban az — mint Isten szavát ismeri fel (1Tessz 2,13). A remény lehet éppenúgy út a hithez, mint annak következménye, ám semmi módon sem azonos a hittel.

(c) Hasonlóan a hit nem lehet csupán akarás, amellyel valaki teljesen biztosnak fogadja el az isteni kinyilatkoztatás lehetőségét. A hit igazsága nem függhet az ember akaratától. Senki sem hihet csupán azért, mert akar. Aki hisz, azért hisz, mert Isten ajándékát megkapta.

(d) Amint az Istenbe vetett hit nem függhet az ember akaratától, éppúgy nem függhet emberi ismerettől sem.

Nem egy hittudós, különösen a XX. század elején, úgy vélte, hogy a kinyilatkoztatás ténye, ti. hogy Isten szólt az emberhez, nem tartozik a hithez. Ez inkább a kutatás és a tudás feladata. A csodák és egyéb rendkívüli jelek folytán, amelyek a hivők közösségét a történelem folyamán kísérik, az emberi elme következtető erejével eljuthat arra a megállapításra, hogy « itt és most » valóban nem más közeledik az emberhez, mint Isten. A hit így a logikai következtetés egy folyamata. A hit a tudással, illetve a helyes következtetéssel, a hitetlenség a tudatlansággal, illetve a logika hiányával lesz egyenlő. Ebben a feltevésben a kérdés nem az, hogy Isten mondta-e, hanem hogy mit mondott az Isten. Ám így az Istenbe vetett hit emberi tudáson, emberi valószínűségen alapulna, mely érthetően elégtelen arra, hogy az Istenbe vetett hit tévedhetetlenségét és mindennél erősebb bizonyosságát megmagyarázza, annál is inkább, mert a mai tudással az ember képtelen megállapítani, hogy hol találhatók a természetes erők határai, és hol kezdődik a természetfeletti csoda világa. Még ha egy halott embert

látnánk feltámadni és az utcán járni, akkor sem volnánk hajlandók Isten közvetlen közbelépésére mint egyetlen magyarázatra következtetni.

(e) Úgyszintén a hit nem lehet csupán sejtés. Ugyanis nem emberi bölcsességen, hanem Isten erején alapszik (1Kor 2,5). A hit megvallása annak, hogy Isten igazmondó (Jn 3,33). Aki hisz, magában hordja Isten tanúságát; aki pedig nem hisz, hazugnak tartja Őt (1Jn 5,10). Biztosnak venni, ami bizonytalan, Isten művének tartani, amit ember alkotott, vétkes magatartás, és nem egyszer a Szentírás ezt bálványimádásként bélyegzi meg.

(f) Azt sem lehet mondani, hogy a hit nem más, mint látás, a kinyilatkoztató Isten meglátása. Egyesek szerint a hit biztonsága ezzel nem a történelemtudomány bizonyságán, hanem a metafizikai intuíció általános érvényességén nyugodna. Ám a kérdés az, hogy van-e és hogyan szerezhető meg az Isten-látás, amely nem a tények lehetőségén, hanem a metafizika szükségszerűségén nyugszik. Ha a természetfeletti kegyelem megvilágító erejét ilyen értelemben magyaráznánk, a feltevés könnyebben lenne elfogadható. Ám ebben az esetben is éles különbséget kell tenni a hit « látása » és az Istennek az égben megvalósuló színelátása *(visio beatifica)* között.

(g) Végül a hit megtapasztalása nem azonosítható minden további nélkül sem emberi találkozással, sem emberbe vetett hittel. Istennel találkozni, Istenbe hinni egészen más, mint emberrel találkozni és embernek hinni. Az emberrel való találkozásban a találkozás tudás és nem hit kérdése. Az Istenbe vetett hitben nemcsak a találkozás témája, hanem a találkozás ténye is a hit kérdése. A legfontosabb éppen az, hogy Istennel és nem a teremtett világgal kerül a hivő közvetlen kapcsolatba. A természetfeletti hitnek nem a

teremtett világ, hanem egyedül az örök Isten lehet végső motívuma és bizonyossága.

(3) Hogyan ismeri fel a hivő a kinyilatkoztató Istent mint hitének egyetlen végső motívumát és bizonyosságát, erre a kérdésre kell még válaszolnunk.

A fentiekből kitűnik, hogy nincs egyetlen olyan emberi tevékenység sem, mely éreztetni tudná, mit tapasztal a hivő, amikor Istenben hisz. Később, amikor a hitélményt a pszichedelikus « misztikus » tapasztalattal hasonlítjuk össze, ez majd még jobban kiviláglik.

Ha mindenképpen hasonlat után nézünk, talán azt kellene mondanunk, hogy a hit sokkal inkább az Istennel folytatott ima, mint egyéb más emberi cselekvés.

Hogy mi történik, amikor hiszünk, ezt a következő módon világíthatjuk meg.

Az Egyházban, az Egyház szavában és mindenben, ami a hitnek köszöni létét (Szentírás, liturgia, szent, hitből fakadt jócseledetek stb.), az ember meghívást és vonzást tapasztal, hogy Istent Krisztusban mint egyetlen üdvösségét, boldogságát elfogadja. Amikor a hit lehetősége és kívánatossága egyre vonzóbb lesz, és az ember egyre hajlandóbb lesz ennek elfogadására, akkor az Egyházban és a többi szimbólumban kezdettől fogva jelenlevő Isten egyre jobban előtérbe lép mint az önmagát közvetlenül tanúsító Isten, akinek az ember most már közvetlen én-Te viszonyban adja meg hivő beleegyezését és szeretetteljes engedelmességét. Ebben a pillanatban a kinyilatkoztató Isten lesz a legbiztosabb és legvalósabb személy, és a többi szimbólum Isten beszédévé alakul át. Így a hit valamiképpen Isten színelátásának elő-

vétele, benne való részesedés, azzal a különbséggel, hogy a hitben Isten önmagát nem színről színre való látásra, hanem önmaga mellett tanuskodó szavának elfogadására közli.

Amíg az ember tanúságtétele egy rajta kívül álló tény ismeretén nyugszik (elfogadom valakinek a tanúságát, mert szavahihetőségét más forrásból ismerem), a hitben Isten lesz önmaga hitelessége és biztosítéka. A hit tehát szabatos megfogalmazásában nem olyan elvont állítás, hogy « Hiszek egy Istenben... », hanem a kinyilatkoztató Isten és a hivő ember közötti közvetlen párbeszéd, melyet talán így lehetne szavakba foglalni: « Hiszek neked, az Egyházban és a kegyelmedben kinyilatkoztató Istennek, hiszem, hogy *szavad szerint* te létezel, benned három személy van, a második személy emberré lett üdvösségemre... ».

Isten szavának megértése változhat. A hit istenélményében mégis van egy valami, ami állandó és közös minden hivőnél, korra, tudásra stb. való tekintet nélkül: Isten valóban közölte és magát kinyilvánította nekünk Jézus Krisztusban. Ennek az egyszerű, alapvető hitigazságnak megértése a Krisztus második eljöveteléig meg nem szűnő feladatunk.

2. AZ ISTEN KÖZELÉBE KERÜLT EMBER IGÉNYE

Vallás és ateizmus

Mind a kinyilatkoztatás, mind a hit az Isten ajándéka. Mármost az Isten közelébe került embernek is megvan a maga igénye és törekvése. A kinyilatkoztatás teológiájának tehát tanulmányoznia kell a maga történelmi adottságában az embert is.

(1) E kutatás szükségszerűen számon tartja az antropológia eredményeit. Ezt több okból is teszi.

Az első az, hogy ha a kinyilatkoztatást mint Isten és ember találkozását fogjuk fel, a párbeszéd mindkét alanyának, az önmagát közlő Istennek és a maga világában élő embernek is az ismerete kívánatos. Továbbá az antropológiai meggondolások alapján világos, hogy az Isten Krisztusban történt önközlésének értéke van azok szempontjából is, akik nem számítják magukat a hivők közösségébe. A változó kulturális és vallási formákban egy bizonyos irányzat észlelhető, mely az Isten közeledése iránt érdeklődést árul el. Mindazok az értékek, amelyeket a keresztény kinyilatkoztatás mutat fel, az egész emberiség igazi értékeinek tűnnek. Mind a vallás minden időt felülmúló állandóságából, mind a hitetlenség általános és időálló folytonosságából egyformán kiviláglik, hogy az embernek szüksége van Istenre, és Isten felé természeténél fogva nyitva áll. Így a keresztény hit istenközelsége minden vallás és világnézet beteljesülését jelentheti.

Ilyen megfontolásra azért is szükség van, mert, ahogy említettük, az üdvösségrend szerint, bár különböző mértékben, de mégis igaz értelemben, minden ember az Egyházhoz tartozik. Az egész világban működő kegyelem kivétel nélkül minden emberben bontakozóban van. Az antropológia erdeményének ismerete már azért is hasznos, mert az első vatikáni zsinat szerint a tudományok eredményeinek tanulmányozásából a hit mélyebb és gyümölcsözőbb megértése lehetséges (*DS* 3016, *DB* 1796).

Az antropológia különböző szempontból tanulmányozza az embert: önmagában és egyéni céljaiban (lélektan), a család, a nép, a kultúra szempontjából (társadalomtudomány, civilizáció-, kultúra- és ipartu-

domány), vagy a mindezeket létrehozó és irányító, az ember minden tettében és gondolkodásában feltételezett végső valósághoz való viszonyában. Az embernek a végső és teljes valósághoz való kapcsolatát a vallástudomány és a bölcselet tanulmányozza. A kettő közötti különbség leírását későbbre hagyjuk. Itt csak annyit jegyzünk meg, hogy alkalmasabb, ha az ember végső valósághoz való kapcsolatának kutatását nem filozófiával, hanem vallástudománnyal kezdjük el. Ezt a módszert több gyakorlati szempont javasolja. Az első az, hogy a vallástudomány sokkal inkább tapasztalati tudomány, és következésképpen megfigyelései könnyeben ellenőrízhetők. Mivel a vallás több külső megnyilatkozást tételez fel, mint a bölcselet, a vallás tényszerűbb. A vallástudomány sokkal könnyebben tud « adatokat » gyűjteni, mint a bölcselet, amely végeredményben nem más, mint a vallás utóda. Az ember végső valósághoz való kapcsolatának bölcseleti kutatása nem más, mint a vallás korrekciója és racionalizálása.

(2) Hogy az embernek igénye van Istenre, vagy arra, amit az istenfogalom számára jelent, nyilvánvaló lesz a vallásnak, illetve annak megfelelően a hitetlenségnek időt és teret átfogó tényében. Lássuk közelebbről.

A vallástörténet különböző szempontok szerint osztályozza a történelem folyamán megjelent vallásokat.

(a) Az élet- és kultúrfoknak megfelelően, vagyis aszerint, hogy Istentől vagy pontosabban a vallástól milyen természetű segítséget, illetve megváltást vár az ember, gyűjtögető, halász-vadász, állattenyésztő-földműves, városi és személyi-lelki értékeket szolgáló vallásokat különböztethetünk meg. Az egyikben a zsák-

mány felhajtására (lásd sámánizmus), a másikban az állatok és termény gazdagodására (például az ószövetségi pátriárkák vallási világa), később a város, illetve a nemzet védelmére (lásd az ószövetségi bírák, királyok és próféták motívuma), és végül egyéni aggályoktól és félelemtől való megszabadulásra (lásd Sz. Pál lelki világát) szolgál a vallás.

A vallás a kultúrával együtt változik, következésképpen nem teremtménye annak. Ott található a kultúra minden fokán, mint ahogyan a hitetlenség, a lehanyatló kultúra vallásának tagadása, megjelenik minden kultúraváltozás idején. A hitetlenség ugyanis mindig a megadott valláshoz viszonyul, amennyiben annak tagadását jelenti. Amint látni fogjuk, a hit valamelyes formája az élet továbbfolytatásának feltétele. A teljes semmiben hivés lehetetlen.

(b) A vallásokat továbbá fel lehet osztani természetvallásokra vagy magasrendű vallásokra *(Hochreligion)*, aszerint hogy motívumuk önző vagy önzetlen természetű. Az elsőben a vallás célja inkább a hatalom, erő vagy különböző segítség megszerzése, míg a másikban a legfőbb istenség imádása és dicsérete. A természetes vallás célja az ember jóléte és boldogsága. A hivő nem annyira az istenségnek, hanem inkább a segítő szellemeknek mutat be áldozatot. Az istenséggel való egyesülés az imakérés feltétele, míg a magasrendű vallásokban az említett isteni egyesülés éppen imával és áldozattal érendő el.

(c) Az önző és önzetlen motívumok alapján történt megkülönböztetés mellett van még egy másik megkülönböztetés is, amelynek alapja a vallásalapítás. Természetesnek mondjuk azt vallást, amelynek alapítója ismeretlen, pozitívnak meg azt, amelynek alapítója történeti személy (például a Názareti Jézus, Mohamed stb.).

(d) A vallás tisztelettárgyának megfelelően megkülönböztethetünk animista, dinamista, több- vagy egyistenhivő, még általánosabban istenhivő és ateista vallásokat, aszerint, hogy szellemek, személytelen erők, istenek vagy a személyes egy Isten a tisztelet tárgya. Ateista vallásnak nevezik azokat a vallásokat, melyekben a személyes, a teremtett világ felett álló transzcendens Isten helyet nem kap. Ide sorozható a « hinayana » buddhizmus, az amidizmus és a japán Jodo szekta, amely valami nyugati paradicsomról beszél, anélkül, hogy Istent mint a boldogság okát, illetve forrását említené.

Az « ateista » vallástörténeti említése új feladatot jelent a vallás lényegének szabatos meghatározásában. A minden vallást magában foglaló leírásnak olyannak kell lennie, hogy ne foglalja magába szükségszerűen a transzcendens Isten fogalmát. Másképpen ugyanis nem lenne alkalmas a történelemből ismert számtalan vallás közös megjelölésére. A vallás nem egyértelmű a transzcendens Istenbe vetett hittel. Sokkal általánosabb, mint a személyes Isten ismerete és imádása.

(e) Szociális struktúráját tekintve a vallástudomány megkülönböztet nemzeti és egyetemes vallásokat, aszerint, hogy az istenséghez, a « numenhez » való kapcsolat megköveteli-e az egy meghatározott néphez való tartozást vagy sem. Egyetemes vallás a buddhizmus, a kereszténység, az iszlám, amennyiben az üdvösség felé vezető utat minden ember közös útjának látja. Az egyetemes vallások általában pozitív vallások (alapítójuk történeti személy), míg a nemzeti vallások természetes vallások, amelyekben az istenség követei nem alapítók, hanem csupán újítók.

(f) Az időt tekintve a múltra (ősrégi afrikai, ázsiai vagy ausztráliai vallások), a jelenre (hinduizmus, budd-

hizmus) és a jövőre (zoroasztrizmus, ószövetség, bizonyos értelemben az újszövetség, iszlám) irányuló vallásokat lehet megkülönböztetnünk, aszerint, hogy a múltat, a jelent vagy a jövőt tekintik a megváltás dimenziójának. A múlt felé irányuló vallások az ősök tiszteletével egybekapcsolt kezdeti, boldog paradicsomi időt akarják újra elérni (etiológia). A jelenre irányuló vallás főleg bölcseleti megfontolásokkal törekszik a múlt és jövő aggodalmaitól mentes jelenre az ég áldását megszerezni. A jövőre irányuló vallás (eszkatológia) a jelen állandó kontesztálásával igyekszik a végső boldogság elérésére.

(g) Az egyes vallásokban különösképpen igénybe vett szellemi képességek alapján meg szoktunk különböztetni értelmi és érzelmi vallásokat. Az értelmi vallás célja az élet értelmének tisztázása, a hatalom megszerzése, a törvények és társadalmi rend fenntartása. A kultusz központja a hősök tisztelete. Ez leginkább a patriarkális kultúrák vallása. Ezzel szemben az érzelmi vallás misztikus meglátásokra, meleg érzelemvilágra, szeretetre törekszik. Leginkább a matriarkális kultúrák vallása. A múlt tisztelete nem a hősök emlékezete, hanem a történelem előtti kozmikus nemző mozzanat ciklusos felidézése (termékenységmítoszok).

(3) A vallások sok és változatás formája nehézzé teszi, hogy bennük egy mindenegyes formára érvényes *közös nevezőt* találjunk. A vallás megértéséhez azonban kívánatos, hogy a különböző vallásokban egyetemesen benne foglalt egységes szempontot próbáljuk megfogalmazni.

(a) A minden vallásra érvényes meghatározás megállapításával a vallásfenomenológia és a vallásléleklektan foglalkozik. A vallásfenomenológia a vallás közös

témáját, a valláslélektan pedig az ember vallásteremtő képességének működését tanulmányozza. Az első szerint a vallás egyetemes meghatározásában a vallás tárgya a döntő, míg a másik szerint a meghatározás egyetemes jellegét a vallást alkotó emberi tevékenység adja.

(b) R. Otto (*Das Heilige*, 1917) a vallásos tapasztalat közös témájának a teljesen Más (*Ganz Anders*) félelmetes és egyben vonzó, szokatlanul új megtapasztalását tekinti. Mivel ez a « más » minden logika határán túl van, szavakba foglalni nem lehet. E megállapításában Otto a magasrendű és érzelmi vallásokat vette figyelembe.

Vele szemben G. van der Leeuw (*Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933) inkább az ész- és természetvallásokat tanulmányozta. Következésképpen számára a vallás lényege az erő és hatalom megtapasztalása. Szerinte a vallástapasztalat nem más, mint egy egészen új hatalom betörése az ember öntudatába, mellyel szemben először csodálatot érez, majd ezt a hit követi.

M. Eliade (*Das Heilige und das Profane*, 1957) a vallásos és a profán közötti különbséget a valós és a nem valós kettősségére vezeti vissza. A vallásos tapsztalatban az evilági elveszti a hivő előtt igazi értékét, és a « más-világ » lép helyébe mint egyedül igaz valóság. Áldozatok, szertartások szimbólumán keresztül próbálja létét az ember a felismert új világba átmenteni, és benne tovább élni.

Otto, van der Leeuw és Eliade meghatározásai könnyen alkalmazhatók a civilizáció magas fokán talált vallásokra. Ám kevésbé hasznosak a civilizáció alacsonyabb fokának megfelelő vallások megértésére. Így például az ószövetségi vallásban éppen a túlvilág volt az árnyékvilág, míg az igazi valóság, ahol a szó

teljes értelmében élni lehetett, a jelen földi élet volt. A vallás sokrétű megnyilatkozása miatt valóban nehéz minden vallást egy leírással összefoglalni.

(c) Számolva a leíró vallástudomány mindennemű osztályozásával, talán a következő meghatározás lenne a legátfogóbb és legszabatosabb: *a vallás az emberi lét azon formája, mely elfogadja, hogy a valóságnak, mind egészében, mind részeiben, abszolút értelme van, és ennek kibontakoztatására magát cselekvően aláveti.*

Ez a meghatározás minden vallásra érvényes, és ugyanakkor élesen elválasztja a bölcseleti okoskodást a vallási tapasztalattól. A bölcselő a lét abszolút értelmét igyekszik feltárni, de annak szolgálatát nem vállalja. Mert ha vállalja, a bölcselet már vallás lesz. Az abszolút értelme mindkét esetben ugyanaz; nem jelent mást, mint azt a személyt, valóságot vagy gondolateszmét, amely az embertudat csúcsán van, amelyhez az ember mindent viszonyít, illetőleg amelyet ítéletében és kiértékelésében semmi máshoz nem viszonyít.

(d) E meghatározás értelmében a materialista, kommunista, humanista és a közértelemben vett hivő ember között a különbség nem a végső valóság és a mindent átfogó értelem *(Sinn)* állítása vagy tagadása, hanem csupán ennek értelmezése. A hivő és hitetlen közötti különbséget nem szabad összetévesztenünk a vallásos és « vallástalan » ember megkülönböztetésével. A köznyelv értelmében vett hivő és hitetlen ember mindegyik vallásos, amennyiben szemben áll a « vallástalan » emberrel, aki a lét értelmét az abszurdumban látja. Ezt az életformát azonban nem lehet ellentmondás nélkül elfogadni. Ha ugyanis valaki az élet teljes értelmetlensége ellenére élni akar, tanúságot tesz arról, hogy az élet valamelyes értelmében hisz vagy remél. Az ún. harcos « vallástalan » életét az

abszurdum szolgálatába állítja, de így az « abszurdum » vallásának lesz gyakorló híve.

Mindazok, akik helytelen megfogalmazás alapján a vallást mint önmagában nem eredeti létmódot, csupán a különböző szerencsétlen életkörülmények függvényét fogják fel, és azt szükségtelennek tartják, a vallás fenti meghatározását nem vonhatják kétségbe. A vallástörténet leírása alapján a vallás lényegében nem e kétes értelmű kapcsolat a szellemi világgal, hanem igazi önátadás, amellyel az ember élete végső célját akarja elérni. Minden emberélet számára szükséges a végső cél elismerése. Ennek változatos felfogása és értelmezése a vallás általános szükségszerűségét és sokszerűségét egyszerre megmagyarázza.

A magyar « vallásos » szó éppen ennek az általános életcélnak elismerését jelzi. Az ún. hivő és hitetlen ember közötti különbség inkább a személyes Istenben, illetve a nem személyes abszolútumban hivő ember különbségére vezethető vissza. Hogy azután valaki miért képes a végső valóság és végső cél értelmét személyes vagy személytelen fogalmakban kifejezni, azt nemcsak az egyesek feltételezte személyfogalom helyességében, hanem a valóság ki- és felhívó személyes erejének megtapasztalásában, röviden a hittapasztalatban kell keresnünk.

(e) Ilyen értelemben az ateizmus a maga különböző formáiban csupán bizonyítja az embernek a transzcendens felé való nyíltságát és törekvését. Maga az ateizmus minden esetben attól az Isten-, illetve transszendensfogalomtól függ, amelyet éppen tagad. Ha az ateizmus a politeizmus tagadását jelenti, a kereszténység is joggal tekinthető az ateizmus egyik formájának. A pogány Róma ilyen értelemben vádolta istentelenséggel az első keresztényeket. Az ateizmus, amely a végső valóságot mint személyes valóságot ta-

gadja, nem minden értelemben istentelen. Sok esetben éppen a végső valóságról felfogott eszményképének és a személyes emberi tapasztalat alapján kialakított személyfogalomnak hibás értelmezése készteti a kettő végleges szétválasztására. Az ún. nihilista ateizmus, amely minden valóságot és értelmet tagad, az igazi vallástalanság, mert semmiben sem akar hinni. Az « ateizmus » e formája mint kaland lehetséges, ám mint állandó életforma ellentmondás nélkül lehetetlen.

Az ateizmus a valláshoz hasonlóan a transzcendens bizonyos megtapasztalása. A különbség csak az, hogy míg az egyik az ún. vallásos szimbólumokban saját tapasztalatának elnyomását (re-presszióját), a másik ugyanazokban tapasztalatának valódi ki-fejezését (ex-presszióját) találja. Végeredményben minden embernek egyszerre hivőnek és ateistának kell lennie. Csak így lesz képes a hiszékenységgel felállított bálványokat ledönteni. Az ateizmus érdemeinek kell tekintenünk, hogy az embert megvédi az önistenítés veszélyétől, mert az emberrel elfogadtatja saját magát úgy, ahogy van: végesnek, függőnek, esetleges lénynek. Ha ezt megtagadja, nem ember többé. Az ember nem lehet a maga istene úgy, hogy ezzel meg ne szűnne ember lenni. Lényege szerint ugyanis kívánja a rajta kívül álló « Istent ».

(f) Ezek alapján érthető Carl G. Jung állítása (*Psychologie und Religion*, Zürich, 1940), hogy a vallástapasztalat elvitathatlanul egészen általános. A vallás egysége és általánossága a valláslélektan szerint a minden ember tudatalatti léleksíkján működő, általános strukturális formákból származik, amelyeket Jung a teljes, végső összefüggést jelző indiai szimbólum neve után mandalának, illetve őstípusnak *(Archetypen)* nevez. A vallás lélektani működése tehát abban áll, hogy

az ember szükségszerűen a részleteket az egészhez vonatkoztatja. A vallásszimbólumok ezeknek az egységesítő eredeti lélekformáknak *(Archetypen)* a kifejezései.

(g) E felismerésben talál magyarázatot a humanista ateizmusban beállt változás. A multtól eltérően ma megengedettnek tartják, hogy a humanista ember ateista vallást « teremtsen » magának (lásd H.J. Blackham, *Objections to Humanism*, London, Constable, 1963). A vallás « megteremtésének » és gyarkorlásának képessége a költői és művészi képességet túlszárnyalja. A vallási géniusz az értelem és akarat kettőségén túl az emberi « én » mélyén ott található, ahol az ész, értelem, akarat, érzelem stb. szinte egymásba folyva működik, és teremti meg az emberi alkotás legeredetibb formáját, a vallás világát.

Ettől a nagy értéktől egyetelen embert sem volna szabad megfosztani.

Az istentapasztalat leírása néhány modern szerzőnél

A vallásbölcselet szerint a vallás értéke nem a vallás lélektani hatásától függ, hanem a vallás állította végső valóság megismerési lehetőségétől. Hogyan ismeri meg az ember az istenséget, a numen, a vallási tapasztalatban, és mi az értéke ennek az ismeretnek: ezek azok a kérdések, amelyek megválaszolását a vallásbölcselet elsőrendű feladatának tekinti.

A kérdés régebben egyértelmű volt az Isten létének bizonyítási lehetőségével. Ám az ún. istenérvek ellen sok nehézséget lehetett emelni. A legnagyobb az volt, hogy az élő igaz Isten nem lehet egyetlen szillogizmusnak sem konklúziója. Ez ugyanis feltételezi, hogy Isten egy a többi valóságok között, amelyek igazságukat egy mindegyiküket meg-

haladó általános elvnek köszönik. Mármost Isten nem vezethető vissza semmi más rajta kívül álló örök érvényű elvre. A helyesen felfogott Isten nem lehet elvont plátói vagy logikai eszmevilág függvénye anélkül, hogy meg ne szűnne az lenni, ami, ti. Isten.

Az istenérveket nem lenne szabad valamelyes emberi cselekvést kívülről irányító szabályokhoz hasonlítani. Helyesen értelmezve inkább úgy kellene tekinteni, mint művészi tárgyat, a művész alkotó élményének megtestesülését. Mármost a művészi tárgy igazsága és tökéletessége nem abban keresendő, hogy mennyire pontosan felel meg az elvont művészeti szabályoknak, hanem inkább abban az erejében, hogy mennyire képes a szemlélőben a művész ihletét életre hívni. Hasonlóképpen az « istenérvek » — mint általában az axiómák — igazsága attól függ, hogy képesek-e a mondanivaló rendezett elhelyezése folytán a hallgatóban vagy az olvasóban azt a tapasztalatot felidézni, amelynek az axióma létét köszöni.

A mondottak alapján ahelyett, hogy az istenérveket minden személytől elvonatkoztatva leírnánk, okosabbnak látszik, ha előadjuk, miképpen próbálták különböző modern gondolkozók istentapasztalatukat szavakba foglalni. Minden gondolkozás párbeszéd, amelyben a gondolkozó egy feltételezett gondolatvilágot helytelennek tartva és a sajátját igazabbnak vélve azt közkinccsé óhajtja tenni. Ezért minden gondolkozó megértéséhez szükséges tudnunk, hogy kihez irányítja elsősorban gondolatait, kivel vitatkozik, kinek a felfogását akarta mindenekelőtt helyesbíteni. Adott esetünkben mindig megemlítjük majd, hogy a gondolkozó kinek szánta istentapasztalatának rendszeres leírását.

A vallás ilyen igazolását a végső valóság nem biológiai megtapasztalása logikus kifejezésének nevezhet-

jük. A biológiai megtapasztaláson azt értjük, hogy valaki kábítószerek hatása alatt vagy fizikai kimerültség, illetve betegség következtében lelkileg megváltozva szól az abszolútumról. E minden embernél lehetséges két tapasztalathoz egy harmadikat kell hozzáadnunk, ti. Isten hitben való megtapasztalását. E hármas tapasztalat egybevetése után nyilvánvaló lesz a hit istentapasztalatának eredetisége.

A végső valóság nem biológiai megtapasztalásának lehetősége nem lehet közömbös a biológiai megtapasztalás számára sem. Ha ugyanis az « abszolútumot » biológiai elvátozástól függetlenül, csupán észszerűen senki sem volna képes megtapasztalni, ez azt jelentené, hogy a vallásos tapasztalat csupáncsak illúzió, az agy rendellenes működése. Ellenkező esetben pedig a kábítószerrel elért tapasztalat a természetes képesség egy bizonyos élesítését, határainak kiterjesztését jelentené.

Lássuk most röviden a három vallás-, illetve istentapasztalat formáit és a köztük fennálló különbséget.

(1) H.D. Lewis könyvében (*Our Experience of God*, London, Allen and Unwin, 1959) az elképzelés tér- és időkategóriájában gondolkodó embernek fejti ki, hogy hogyan tartja elengedhetetlennek, hogy az ember a tér és idő kategóriája fölé valami abszolútumhoz emelkedjék. A teret egyrészről minden határ és vég nélkül képzeljük el, ám ugyanakkor másrészről be kell látnunk, hogy egy vég nélküli tér elképzelése észbontó. Ugyanígy vagyunk a kezdet és vég nélküli idő átgondolásával. Ha a vitatkozás helyett az olvasó az író szempontjából próbálja nézni a világot, érezni fogja a végső valóság nagy titkát, amelybe az ember világa bele van ágyazva, és amelyet minden bizonnyal nem lehet csupán tér és idő képzeleti formáival megoldani.

(2) E. J. Smith (*Experience of God*, New York, Oxford University Press, 1968) inkább a vallástörténet világában jártas tudóstársának próbálja istenélményét érthetővé tenni. A vallások általánossága és sokfélesége, amelyek mind valamelyes « istenségtapasztalattól » származnak, feltételezi, hogy az istenélmény az emberi megtapasztalás általános dimenziója. Az a tény, hogy az istenélmény nincs egy vagy kevés vallástapasztalatra leszűkítve, sejteti, hogy a vallásos tapasztalat az egész emberi közösséget érintő valóság, amelytől egyesek nem lehetnek függetlenek azáltal, hogy ilyen vagy olyan népcsoporthoz tartoznak. A sokoldalú, fel- és letűnő kultúrákat túlélő, egyedi és mégis általános vallástapasztalat tanuságot tesz arról, hogy az istenélmény valós világ megtapasztalása, találkozás valakivel, ki a világnak célt, értelmet és ízt ad. Enélkül viszont a világ sekélyes, unalmas, és « szellemtelen », « semmi új a nap alatt », amitől minden időben éppen a vallástapasztalat próbálta megmenteni az embert.

(3) J. Maréchal (*Le point de départ de la métaphysique, V*, Louvain, Museum Lessianum, 1928) a kanti filozófiában jártas olvasónak fejti ki istentapasztalatát az emberi cselekvés, főleg a megértés dinamikus természetének leírásával. Úgy véli, hogy az ember minden cselekedetében nemcsak kívánja Istent, hanem létét minden bizonyossággal burkoltan állítja. Az ember vég nélküli megismerésre és akarásra való törekvése ugyanis csak akkor képes cselekvésbe lendülni, ha a végtelen törekvésnek megfelelő cél már csakugyan létezik, és tettre tudja őt késztetni. Az ember csak azért tud valami felé törni, mert törekvésének célja már erőteljesen a kezdő lépésében is jelen van. Haladása csak azért lehetséges, mert minden jelen lépése már magában hordja a következő lépés lehetőségét.

Minden lépésben a következő lépés belső lehetőség szerint *(virtuellement)* jelen van, másképpen nem lehetne megérteni, miért éppen a megadott irány felé törekszik, és általában miért halad, és miért nem áll. Mármost amikor az emberi cselekvés különböző mozzanatokon keresztül megállás nélkül, mintegy vég nélkül, újabb és újabb mozzanat felé tör, ez azért lehetséges, mert az ember értelmi és akarati cselekvése egyetlen adott mozzanatban sincs végleg kielégítve és lekötve, következésképpen minden elért mozzanatot a szüntelenül óhajtott és keresett végső cél egy korlátolt, véges megvalósulásának ismer fel.

Valaminek a végességét ugyanis kétféleképpen lehet felismermi. Az egyik esetben két valóság mértéket szab egymásnak; az egyik ott végződik, ahol a másik kezdődik. A másik esetben valami végességének dinamikus felismerése nem más, mit a cselekvés meghatározatlan véges céljának megtapasztalása. A véges cél meghatározatlan, mégis erőteljesen mozgató jelenléte minden cselekedetben nemcsak feltételezi, hanem tapasztalatilag mintegy magába zárja a végtelen legfelsőbb cél valós létét. Amíg ugyanis egy szabadon választott és elindított cselekvés képes nem létező csalóka álom felé törni, addig az egész ember legmélyebb törekvésének megindulása kétségtelenül elárulja az indító és vonzó legfelsőbb cél működését és létét. Ennek ereje nélkül az ember nem tudna megindulni, hogy a véges világon át a végtelen felé törjön. A végest mint végest megismerni csakis a végtelen megismerésével lehetséges. Korlátolt valóság csakis a korlátlan erejében képes az emberi értelmet cselekvésre bírni, mivel az emberi értelem transzcendens dinamizmusa erejében mindent mint a transzcendens valóság véges megvalósulását ítél meg. Ezért minden véges cselekedetben a Végtelent akarja az ember meg-

ismerni és elérni: « ... affirmer l'*esse* fini, act limité, c'est affirmer implicitement l'Être pur » (*i.m.*, 183. oldal).

(4) K. Rahner istentapasztalatának előadásával az egzisztencialista filozófiát szerető emberek társasagában különösen kedvelt. Szerinte a szellem lényegében különbözik az anyagtól, mert nyitva áll a végtelen valóság felé. A kegyelem felcsillanása a léleknek végtelen felé való természet adta nyíltságában egy újabb tudatot hoz létre (*Natur und Gnade*, lásd *Schriften zur Theologie, 4*, Zürich, Benziger, 1960, 209-236. oldal). Ez utóbbi abban különbözik az előbbitől, hogy a végtelen felé való nyitottságában egy az egész embert átjáró és az Isten végtelen szeretébe vonzó erő jelenik meg. Ez az Isten szeretetébe való vonzás a kegyelem jele. Valahányszor ez a vonzás megjelenik, akár keresztény, akár nem keresztény ember szívében, benne okvetlenül a természetfeletti kegyelem jelenlétét kell látnunk. Ezzel Rahner jelezte az általános istentapasztalat és a hit istentapasztalatának különbségét, amelyre később összefoglalásképpen még visszatérünk.

(5) Maréchal újját elismerve B.J.F. Lonergan (*Insight, A Study of Human Understanding*, London, Longmans, Green and Co., 1957) a logikai pozitivizmus követőinek írja le, hogyan lehet az ember korlátlan megismerési vágyában Isten létét megtapasztalni. A logikai pozitivizmus által elfogadott analitikus állításban, ha nem is kifejezetten, de valósan az ember szükségszerűen egy végleges, minden korláttól mentes létet *(unrestricted being)* állít. Minden emberben határtalan a teljes megismerés vágya. Minden ember nemcsak teljes megismerésre, de minden létező teljes megismerésére is törekszik. Ez a minden korláttól mentes megismerési vágy a minden korláttól mentes lét megismerésére is kiterjed. A minden korláttól

mentes lét feltételezi a minden korláttól mentes értelem minden korláttól mentes megismerését. Ez a végtelen értelmi megismerés minden megismerési folyamat célja. Ez ugyanis a megismerés teljessége, melynek birtokában az embernek nincs többé kérdeznivalója. Ilyen minden korláttól mentes megismerés tényszerűen állítja a teljes létet és annak teljes érthetőségét. Minden állítás ugyanis tudatosan jelzi, hogy a valóság érthető és állítható. Ez az állítás pedig magába zárja azt a meggyőződést, hogy a valóság nem teljesen érthetetlen, következésképpen a valóság teljes megértése nem lehetetlen. Ha mármost a valóság teljes megértése lehetséges, a teljes megértés létezik. Minden állításban ugyanis ott van a valóság teljes megismerhetőségének állítása, és benne a korláttól mentes megértés állítása. Ez utóbbi pedig végeredményben Isten állításával egyenlő.

Így Isten létezése, mint minden állítás lehetőségének feltétele, minden tény állításában tapasztalható és ellenőrizhető. Ugyanakkor Isten létének tagadása két tényt tagad: a korlátlan megismerés vágyát, amelynek ellentmond az ember meg nem szűnő kérdezősködése mindaddig, míg csak a végtelen értelem minden korláttól mentes megismerésébe nem torkollik, és a valóság teljes érthetőségét, amelynek ellentmond minden állítás, mely éppen a valóság megismerhetőségét jelenti ki, és következésképpen minden korláttól mentes megismerhetőségét burkoltan feltételezi.

(6) A.N. Whitehead (*Science and the Modern World*, New York, Macmillan, 1925) a relativitás- és kvantumelméletet valló tudós számára beszél arról, hogyan tapasztalja meg ő Istent az állandóan változó és csupán statisztikai történyeket kimutató világban. Mivel, ellentétben a régivel, az új fizikában nincs állandó törvény, amely az események folyását szabá-

lyozná, az alkalomszerűen felmerülő eseményekben megtapasztalt nem alkalomszerű egy külön létező erő működését tételezi fel. Mivel minden alkalomszerű, az alkalomszerűben látott nem alkalomszerű, mely minden kísérlet feltétele, egy nem alkalomszerű, következésképpen az ember számára « nem racionális » szabályt tételez fel. Ezt az alkalmat nem alkalomszerűen, hanem bizonyos várakozásnak megfelelően irányító, a bizonytalan eseményeket mintegy mederben tartó határt *(limitation)* Istennek kell nevezni, mivel nem más, mint a szabályosság « nem magyarázó » magyarázata. Isten nem más, mint bizonyosság a bizonytalanságban, ésszerűen nem várt állandóság az ésszerűen megtapasztalat nem állandóságban.

(7) P. Teilhard de Chardin transzcendens élményét főleg az evolúció hívei figyelik megértéssel. Teilhardnál Isten mint a fejlődő emberiség öntudatának «megaszintézise », illetve Ómega-csúcspontja jelenik meg. Az egész folyamatot a következő öt pontban foglalhatjuk össze (lásd különösen: *Le phénomène humain*, Paris, Le Seuil, 1955: « Vie et Planètes », « Réfléxions sur le Progrès »; *L'Avenir de l'homme*, Paris, Le Seuil, 1959, 127-156, 83-106. oldal).

(a) Az általános fejlődés a molekulától kezdve az emberen keresztül az emberiség tudásban és szeretetben való egysége felé tart.

(b) Mármost az emberiség ilyen egységét közös erőlködés és munka nem képes megvalósítani; megvalósítása csupán a minden embert vonzó szellemi öntudat ereje által lehetséges, amely, lévén minden szellem bizonyos « foglalata », képes minden szívben egy egymáshoz ragaszkodó szeretetet teremteni.

(c) Az emberiségnek a közös szeretetben való egységesítése az egész világ fejlődésében érvényes « loi de complexité/conscience », az összetettség/tudat törvé-

nye szerint halad pólusa, a legfelsőbb öntudat felé. Amint Platónnak az idea, Arisztotelésznek az aktus és potentia, Szent Tamásnak a lét mint legfőbb tökéletesség, Kantnak a szintétikus a priori ítélet, Hegelnek a dialektika, úgy Teilhard számára a komplexitás törvényének általános érvényszerűsége a központ a transzcendentális tapasztalat leírásában. E törvény értelmében a világegyetem nagyszámú egyszerű, belsőleg szegényebb elemek tömegéből kisebb számú bonyolult, belsőleg gazdagabb elemek csoportosulása felé haladó folyamat. Más szóval a világegyetem harc a nem organizált nagy sokaságú elemek tömege és a jobban organizált kisebb számú elemek között. Az azonos természetűeket egybekötő erő mellett van egy radiális erő, mely minden létezőt egy nálánál tökéletesebb létező felé röpít.

(d) Amint az egység felé való fejlődés valós, úgy az egységre vonzó Ómega-pontnak is valósnak kell lennie. Ennek az Ómega-pontnak, megkívánt szerepe szerint, nemcsak öntudatosnak, tökéletesnek és szeretetreméltónak kell lennie, hanem ugyanakkor a fejlődés láncsorán is kívül kell állnia. Mint a sor utolsó állomása, ám ugyanakkor a soron kívül álló vonzó erő, nem a közös öntudatok egymásra hatásából emelkedik ki. Ebben az esetben ugyanis nem volna képes minden öntudatot szeretetben maga felé vonni. Hacsak nem áll a tér és idő keretein kívül, nem lehet Ómega, hiszen ennek tulajdonságai éppen függetlensége, aktualitása, meg- és felcserélhetetlensége és transzcendenciája.

(e) Ómega végül, Teilhard számára, maga Krisztus, mert egyedül őbenne valósulnak meg az Ómega megkívánt tulajdonságai. Időben és térben lévén, ugyanakkor a fejlődés láncsorán kívül állva, az egész világegyetemet és minden embert szeretetben magá-

hoz tud vonni és egyesíteni. Így egyedül Krisztustól és a keresztény vallástól várható, hogy az emberiség a jövő vallás minden követelményének meg tud majd felelni.

Az istentapasztalásokra vonatkozó különböző megállapítások sorát még hosszan folytathatnánk. Azonban most csak kettőt szeretnénk még említeni: egyik a boldogság, másik a szabadság élményében kifejezett istenélmény lenne.

(8) Ha az igazi boldogság pillanatát elemezzük (lásd T. Horváth, « A New Argument for the Existence of God? » *Revue de l'Université d'Ottawa*, 40 [1970] 494-496), a következő tulajdonságokat fedezzük fel:

A teljes boldogságnak elsősorban magában kell foglalnia a lét teljességét. Ha ugyanis valakinek valami hiányzik, azt boldognak mondani nem lehet. A be nem teljesült vágy szorongást, félelmet, bizonytalanságot, majd gyűlöletet ébreszt. A lehetőségeinkről való lemondás nem megoldás. Az elérhetetlen boldogságról való lemondás összeférhetetlen az igazi boldogsággal, mert a boldogság természeténél fogva az egész mindenségére törekszik, mig a lemondás az élet egyre nagyobb korlátozását, leépítését jelenti, ez pedig a szétesés, az elmulás és a halál kezdete.

Továbbá a boldogság megkívánja, hogy az, aki a lét teljességét birtokolja, ismerje és ugyanakkor szeresse is a birtokolt lét teljességét. Ha ugyanis valaki nem ismeri vagy nem szereti az elért létteljességet, boldog nem lehet.

Egy még további elemzés a boldogság újabb feltételeit hozza napfényre. Így például a létteljességnek önmagában megismerhetőnek kell lennie, másképp az a személy, akié, nem ismerhetné meg. Ám nem elég, hogy a létteljesség valamiképpen megismerhető és megszerethető legyen, hanem az is kell, hogy végte-

lenül megismerhető és megszerethető legyen. Ugyanakkor a létteljességet birtokoló személynek képesnek kell lennie arra, hogy necsak részben, hanem minden mérték nélkül megismerni és megszeretni tudja az önmagában végtelenül megismerhető és megszerethető létteljességet. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha a teljesen megismerhető és megszerethető létteljesség teljesen azonos a létteljességet minden korlát nélkül megismerni és szeretni képes személlyel. Ez a teljes egység pedig nem más, mint az, akit a hivők Istennek neveznek. Isten a tárgyi és alanyi különbséget meghaladó végtelen boldogság. Az igazi boldogság csak Istenben lehetséges. Az ember nem lehet önmaga boldogsága. Neki a boldogság felé kell törnie. E törekvésében megismeri a végtelen boldogság tulajdonságait, melyek a futólag megtapasztalt boldogság minden pillanatában burkoltan jelen vannak.

Az igazi boldogság e tulajdonságainak kifejtése logikailag helyes és érvényes minden ember számára, aki boldogságot akar a maga teljességében. Értéktelen és logikailag kétséges az előtt, aki nem akar vagy nem képes a teljes, végtelen boldogság lehetőségében bízni. Ilyen magatartás meg tudja akadályozni az adott boldog pillanatok mélységének felismerését. Ezért az istentapasztalatáról beszélő ember ereje és feladata abban van, hogy társában a végtelen boldogság igényét fel tudja kelteni, és vele beláttatni, hogy mint van jelen cselekvően a megtapasztalt boldogság pillanatában a végtelen boldogság úgyannyira, hogy a végtelen boldogság nélkül véges boldogság sem lehetséges.

(9) Hasonlóképpen lehet Istent megtapasztalni és logikailag mondatokban kifejezni az emberi függés és szabadság egyidejű megélésében (lásd T. Horváth, « Another New Argument for the Existence and Lan-

guage of God? » *Revue de l'Université d'Ottawa* 41 [1971] 97-99).

A függés és szabadság kettősségét minden ember három dimenzióban éli meg: a tárgyi világban, a közösségben és a szabadság eredeti adottságában.

Szabadságunk függő szabadság elsősorban a tárgyi világban, ahol az ember mint a tárgyi világtól függő és ugyanazon tárgyi világtól független alany jelenik meg önmaga előtt. A közösségben viszont ez a szabadság mint a mások személyi szabadságától függő, ám ugyanakkor mások szabadságát teremtő szabadság lesz tudatos. És végül e más szabadságát teremtő függő szabadságban az ember a magától nem függő teljesen független szabadságot állítja. A tárgy és a közösség dimenzióján túl az ember e kettőt meghaladó új dimenziót tapasztal meg, ahol a szabadság az embertől függetlenül megadott szabadságként jelenik meg, amelynek következménye az, hogy az ember egyszerűen, minden « akarata ellenére », szabadságra van « kárhoztatva ». Így minden ember a mindenki más szabadságát teremtő szabadságában tárgytól és személytől független — mert sem egyik, sem másik nem veheti el, vagy változtathat rajta — viszont egy harmadik függést tapasztal meg, ti. függést a független függetlenségtől. Ez a független függetlenség maga az Isten, aki az ember függő függetlenségét egy tárgyi és személyi világban lehetővé teszi. E különböző szabadságok úgy vannak egymásba szőve, hogy az egyik a másik nélkül nem ismerhető fel. Így az Isten, mint a teljes független szabadság, nemcsak szükségszerű feltétele minden szabadságnak, hanem nyelvtani velejárója minden igazi szabadságról szóló beszéd értelmes állításának.

Már régóta ismert tény, hogy bizonyos növények vagy mesterségesen előállított kémiai anyagok, az ember szervezetébe jutva, tudatában olyan változást teremtenek, hogy addig sosem tapasztalt világ tárul fel előtte. Ebben az új tapasztalatban több fokot különböztethetünk meg. R.E.L. Masters és J. Houston (*The Varieties of Psychedelic Experience*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1969) négy fokot említenek: érzéki *(sensory)*, visszaemlékező-analitikus, szimbolikus és integrális. Az integrális fokon lehetséges egyesek szerint a végső valóság vallásos tapasztalata. R.C. Zehner ezt tagadja (*Mysticism, Sacred and Profane,* New York, Oxford University Press, 1961; *Drugs, Mysticism and Make-believe*, London, Collins, 1972). Vele szemben elég sokan (A. Huxley, G. Heard, W.N.W. Braden stb.) vallják, hogy LSD-vel (*Lyserg Säure Diethylamid* rövidítése: lizergsav-dietil-amid) vagy hasonló kábítószerrel az ember misztikus tapasztalatra juthat. Ezt bizonyítja az illető jellemében beálló váratlan és tartós javulás, « megtérés ».

W.N.W. Braden (*The Private Sea, LSD and the Search for God,* Toronto, Bantam Book, 1968) öt pontban foglalja össze a pszichedelikus « misztikus » élmény jellegzetességeit: (1) a személyes « én » teljesen eltűnik, (2) az idő megáll, (3) az illető mindentudónak érzi magát, (4) a beszéd használata így fölöslegessé válik (a « tárgy » ugyanis közvetlenül jelen van, tehát nincs szükség szóra, mint a tárgy megjelölésére), és (5) az « én » és a végső valóság közötti dualizmus teljesen eltűnik, amennyiben a végtelen nagysága mintegy megsemmisíti a szemlélőt.

Master és Houston a kábítószerrel előidézett és az enélkül fellépő misztikus élmények közötti különbséget

abban látják, hogy míg a kábítószertől független misztikus egyesülést egy a világtól teljesen felszabadult « üresség » élménye előzi meg, addig a pszichedelikus tapasztalatban a világgal megtelt öröm röpíti az embert a misztikus egyesülés felé. Ezek a szerzők a kábítószerek szerepét nem annyira az ember képességének átformálásában, mint ezek természetes erőinek növelésében látják.

Ha ilyen természetű tapasztalatok gyakorlatilag bizonyítanák is az általános vallásos tapasztalat igazát, kétségtelen, hogy már leírásukban is lényegesen eltérnek a hit istentapasztalatától. A hittudós éppen ezért találja elengedhetetlennek e biológiai vallástapasztalatok tanulmányozását. Ezáltal ugyanis érthető lesz a minden embernek megadott általános vallástapasztalat és az Egyházat alapító kinyilatkoztatás-hit istentapasztalata közötti különbség.

Feltéve, hogy a biológiai vallástapasztalat alapvonásaiban nem különbözik az általános emberi vallástapasztalat vonásaitól, e kettőnek és a hit istentapasztalatának különbségét három pontban lehet összefoglalnunk. (1) A hit istenélményében a másik kettőtől (lásd a biológiai és a keleti misztikus vallásélmény hasonlóságát) eltérően különlegesen jut kifejezére a két isteni és emberi « én » radikális kettőssége. A hit tapasztalatában az ember egész világosan tudja, hogy Isten Isten, és ő csak az igazi Istentől függő bűnös ember, aki mégis az « én » és « Te » párbeszéd formájában « társalog » Istennel. (2) Az általános vallásos tapasztalatból jól ismert törekvéssel szemben nem az emberi « én », hanem az emberi « én »-től független isteni « Én » hívja az embert magához. A hitben mindig az Isten a kezdeményező. Végül (3) mindenekfölött a hit istenélményében Jézus Krisztus jelenik meg mint az Isten és ember találkozásának egyetlen igazi

megvalósulása és minden további megvalósulásnak elengedhetetlen feltétele. Amíg az általános emberi vallástapasztalat csupán isteni, a hit istentapasztalata kifejezetten vagy bennfoglalt erőteljes törekvéseiben mindig krisztusi.

3. A KERESZTÉNY ISTENÉLMÉNY ÉS AZ ISTEN KÖZELÉBE KERÜLT EMBER IGÉNYE

(1) A kinyilatkoztatás-hit hittudományi elemzése és az ember történeti adottságának áttekintése az Isten közeledésének és az ember értékvilágának kapcsolatát emeli ki. Az ember teret és időt állandóan meghaladó törekvése összehasonlíthatatlanul egyedi formában jut célhoz a kereszténységben, amely szerint, mint láttuk, a végtelen Isten Jézus Krisztusban megtestesülve közelíti meg az embert, hogy neki magát közölje és kinyilatkoztassa.

(2) A keresztény istenélmény és az emberi igény összevetéséből továbbá felismerhetők lesznek mindazok az egyedülálló értékek, amelyeket az ember egyedül a krisztusi kinyilatkoztatástól kaphat meg. Amíg egyéb vallási rendszerekben tudás, megvilágosítás, erő és más teremtett értékek, a kereszténységben elsősorban maga a teremtetlen személyes Isten lesz a hivő ember igazi értéke és ajándéka.

Isten benső életének ismerete, az ember iránti gondoskodó szeretete, a bűn tudatában élő ember istenközelségbe való ismételt meghívása, bűnbocsánat: mind olyan új ajándék, amely az összehasonlító vallástudomány fényében is egyedülálló.

(3) Ugyanígy egyedüli az felismerés is, hogy az a szeretet, amellyel az ember az őt szerető Istennek válaszol, éppenúgy Isten ajándéka (Róm 5,5), mint

az Isten ember iránti szeretete (lásd T. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nicht-christlichen Religionen,* Freiburg, Herder, 1957). Isten és ember egy és ugyanazon szeretettel szereti egymást. Az istenszeretetnek ez az új jellege késztette az újszövetségi írókat arra, hogy megjelölésére egy egészen új szót használjanak. A klasszikus görög nyelvből ismert *eros, philia, storgé* helyett az *agapé* szót vezették be az istenélményükben megtapasztalt isteni szeretet megjelölésére. Ez egyszerre jelenti nemcsak az Isten és ember közti szeretetet, hanem az embernek ember iránti ragaszkodását is.

(4) Egyedülálló az is, hogy ezzel a szeretettel együtt Isten halált és elmúlást felülmúló személyi és testi feltámadást és örökké tartó boldog életet ígér az embernek.

Így a hit által nemcsak az isteni szeretetet, hanem az isteni reményt is ajándékul kapja a hivő. Ez a remény pedig nem egy ernyedt várakozás, hanem a mindenható Isten segítséget ígérő szaván alapuló szellemi és lelki bátorság, előrehaladást és cselekvést ihlető merészség *(parrésia).*

Ez a remény, mely lényegében az Istenbe vetett bizalom, elengedhetetlen feltétel az ember teremtő képességeinek kifejlesztésére, a kutatásokkal járó bizonytalanság vállalására, mind a tudomány, mind az ember végső kiteljesedésében.

(5) Úgyszintén az isteni létre való hivatottság fényében az Istent Krisztusban megtapasztaló ember feleletet kap az emberi élet számtalan elmét és szívet gyötrő kérdésére, amennyiben az Isten adta ajándékokat, a hivő közösségen belül, már most mint itt a földön hitben megkezdődő valóságot megtapasztalhatja.

(6) Hogy mindez mennyire az ember világához tartozik, és hogy mindez az ember igényeinek nemcsak megfelel, hanem az emberi vágyakat és lehetőségeket minden határon túl felfokozva azokat minden várakozáson felül kielégíteni képes, az a mondottak alapján nem lehet kétséges. A krisztusi istentapasztalat, úgy látszik, egyedül képes megadni az embernek minden álma megvalósulását, a végtelen boldogságot, ami nem más, mint a tudás és szeretet létteljessége, maga az Isten.

(7) Ha Isten az ember végtelen boldogsága, akkor a krisztusi kinyilatkoztatás közlése és keresése az ember boldogság utáni vágyának követelménye és minden ember ilyen irányú jogának gyakorlása. A krisztusi kinyilatkoztatás közlésének felelőssége és feladata az istentapasztalatban felismert értékekből és abból a tudatból folyik, hogy minden embert boldogsága felé kell segítenünk. A megtapasztalt boldogság alapján kötelességünknek érezzük, hogy másokat is boldoggá tegyünk, vagy legalább a boldogság útjára segítsünk.

Ugyanígy a megadott emberi igények alapján mindenembernek nemcsak joga, de lét adta feladata is, hogy boldogságát keresse, megtalálja, illetve megvalósítsa. Ezt továbbá az emberiség állandó előhaladása és fejlődése iránt érzett kötelességéből is keresnie kell.

Mindenegyes embernek nemcsak a saját, hanem az egész emberiség boldogságán, «üdvösségén» is fáradoznia kell azáltal, hogy a világot az egyre tökéletesebb tudás és szeretet létteljessége felé segíti.

Mivel az üdvösség-boldogság lényegesen magába zárja a szabadságot, azért mind az istentapasztalat közlésének, mind az istentapasztalat keresésének egyik kiemelkedő sajátossága a szabadság.

(8) A boldogság szabadsága, következésképpen a vallás szabadsága, megköveteli a hivőtől, hogy a kinyilatkoztatást, azaz az ember végtelen boldogságát senkire se erőszakolja rá. A boldogságnak saját vonzóerejével kell hatnia. Közlésére tehát nem lehet olyan eszközt használni, amely természetével össze nem egyeztethető, és amely a boldogság más fogalmát valló « tévedés » jogát csonkítaná. A hivő feladata inkább az, hogy Isten erejével megteremtse azt a « csodás » környezetet, miliőt, melyben az ember « Létezel Te igazán? » kérdésére válaszoló isteni szót lelkiismeretének hangján keresztül mint az igaz Isten szavát képes felismerni (*DH* 3). A « csodás » környezet, amelyben Isten hangja különösképpen hallhatóvá lesz, mint például a másokért hozott nagy áldozat, az áldozatban kimutatott béke és öröm, tisztaság és alázat stb., Isten kegyelmi szava, mely a boldogságot kereső embert « Te vagy az Isten valóban? » kérdésre ösztönzi, hogy aztán a szabadon feltett kérdésre, szabadon érkezzen az « Igen, Én vagyok » válasz.

(9) Hasonlóképpen a boldogság szabadsága, következésképpen a vallás szabadsága, megköveteli az istentapasztalatot kereső embertől, hogy csupáncsak azt és semmi mást ne fogadjon el igaznak, mint amit lelkiismeretében Isten felhívásaként felismert és jónak ítélt.

Ugyanakkor a boldogság szabadsága számára nem jelenthet a boldogságával való nem törődést. Boldogsága tekintetében az ember nem lehet közömbös. Annak feladása nemcsak emberi mivoltának elvetése, hanem a fejlődés és haladás ellen elkövetett bűn. A boldogság szabadsága nem közömbösség. Értelme az, hogy az igaz vagy nem igaz boldogság közül felelősségünk tudatában választunk.

(10) A kinyilatkoztatás-hit istentapasztalata a hivő öntudatában két egymást látszólag kizáró sajátosságot mutat.

Az egyik oldalról úgy tűnik fel, mint végérvényes, a jövőben túl nem haladható, mindenki számára általános értékű esemény. Végérvényes, mert a krisztusi istentapasztalat többé el nem múlik. A Krisztusban emberré lett Isten ugyanis emberségét többé fel nem adja. Továbbá, mivel a megtestesülésnél nagyobb és tökéletesebb Isten-ember-találkozás el nem képzelhető, a krisztusi istenélményt semmi újabb kinyilatkoztatás fokozni nem tudja. Minden kinyilatkoztatás ugyanis csak Jézus Isten-kinyilatkoztatása lenne. Éppen ezért Krisztus Isten-kinyilatkoztatása minden vallásélménynek és istentalálkozásnak normája, teljessége és célja.

A másik oldalról ugyanekkor kétségtelen, hogy mint minden tapasztalat a világban, úgy a krisztusi istentapasztalat is egy történelemben végbement esemény, és következésképpen magában hordja minden történelmi esemény korlátozottságát. Amennyiben történelmi, nem maradhat változatlanul egyformán érvényben az elkövetkező idők folyamán. Egy adott történeti időben és helyben végbement történés nem lehet mindenütt és minden időben jelen anélkül, hogy meg ne szűnne történelmi lenni.

Így a keresztény istenélmény egyszerre egészen egyedülien egyetlen, de ugyanakkor egészen általános és mindenki számára érvényes érték.

(11) E kettőséget a Szentírás két szóval fejezi ki: *parathéké, depositum fidei*, hitletéteмény, és *paradosis, traditio*, hagyomány.

A *parathéké* kifejezés jelenti mindazt a kincset, amit Isten például Sz. Pálra (2Tim 1,12), vagy Sz.

Pál Timóteusra bízott (2Tim 1,14; 1Tim 6,20). A szó önmagában bizalmon alapuló szerződést jelent, amelylyel a megbízott hitben elkötelezi magát a rábízott javak és kincsek megőrzésére.

A másik szó, *paradosis* (2Tessz, 2,15; 3,6; 1Kor 11,1.23; 15,3; Lk 1,2; 2Pét 2,21), nemcsak megőrzést, hanem a kincs gondos továbbadását, hagyományozását is jelenti. Júdás apostol levele (Júdás 3) egészen kifejezetten állítja, hogy a hit egyszer s mindenkorra átadatott a hivőknek, és ennek következtében minden időkre érvényes. Sz. Pál (Gal 1,8) megbélyegzi azt, legyen akár önmaga, vagy akár egy angyal, aki az egyszer s mindenkorra átadott krisztusi evangéliumtól eltérően beszél vagy tanít.

Így az első keresztények tudatában voltak annak, hogy a krisztusi esemény bizonyos értelemben a múlté, de sosem változik múlttá. Egyedülálló értékének tudatában a hivő közösség a rábízott kincset minden idők számára hozzáférhetővé törekedett tenni. Ilyen fáradozásban a hitletétemény *(depositum fidei)* gondolata állandó lett az Egyházban.

(12) A kinyilatkoztatás egyszer s mindenkorra befejezett érvényességének és ugyanakkor állandóan haladó történelmi fejlődésének látszólagos ellentétét háromféleképpen próbálták a hittudósok feloldani.

Az első kísérlet szerint a kinyilatkoztatás önmagában egyszer s mindenkorra bejezett tény, csupán emberi megértése állandóan fejlődő esemény. Eszerint a kinyilatkoztatás fejlődése egyértelmű a dogmafejlődéssel.

A második kísérlet szerint az egyszer s mindenkorra megadott kinyilatkoztatás továbbadása az állandóan fejlődő esemény; úgyhogy nem a kinyilatkozta-

tás, hanem csupán annak átadása jelenti a kinyilatkoztatás korszerűsödését. A második vatikáni zsinat, úgy látszik, mintha ezt a megoldást követné avval az állításával, hogy Jézus Krisztus menybemeneteléig tanította az apostolokat (*DV* 9), akik azután közvetlenül vagy munkatársaik által közkinccsé tették mindazt, amit Jézus nekik tanított, és így Jézustól kapott megbízásukat hűségesen teljesítették (*DV* 19). E Jézus adta megbízatás teljesítésében az apostolok utódai a püspökök.

A harmadik kísérlet szerint nemcsak a kinyilatkoztatás megértése vagy annak továbbhagyományozása, hanem maga a kinyilatkoztatás sem tekinthető egyszer s mindenkorra befejezett eseménynek. Az újszövetségi írók egyes kitételei kedveznek ennek a megoldásnak. A kinyilatkoztatást jelentő igék tárgya ugyanis nemcsak Jézus első eljövetele és megjelenése a megtestesülés titkában, hanem egy a jövőben bekövetkező második eljövetele is, mint végső kinyilatkoztatás. E második kinyilatkoztatásnak nemcsak Jézus Krisztus a témája, hanem maguk a hivők, sőt a Sátán is. A jövőben fogjuk igazán megtudni, mit jelentett Jézus első eljövetele az ember, a világ, sőt maga Krisztus számára is. A kinyilatkoztatás tehát nincs befejezve, hiszen még nem nyilvánult ki, mi a világ, mi a hivő ember isteni létezése, miként üdvözítője, bírája és végső boldogsága Krisztus a világnak.

(13) Kétségtelen, Jézus Krisztus kinyilatkoztatása már most végérvényes és befejezett olyan értelemben, hogy semmifajta új kinyilatkoztatás nem lehetséges, amely nem Jézus Krisztus kinyilatkoztatása lenne. Semmifajta új kinyilatkoztatás, illetve istentapasztalat nem lehetséges, amely időszerűtlenné tenné a Jézusban való istentapasztalatot. Ilyen értelemben Krisztus a kinyilatkoztatás és az idők teljessége (Ef 1,10; Gal 4,4),

kinek szavai el nem múlnak (Mt 24,35). Ez azt jelenti, hogy végérvényesen ismertté lett, ki Jézus Krisztus, ti. az Atya egyszülött Fia, testté lett Igéje, az emberré lett Isten. Egyszóval Jézus ismertté lett Istenhez való viszonyában.

Ám a világhoz, emberhez való viszonyában kinyilatkoztatása nincs befejezve. Azt már tudjak, hogy ő a világ Megváltója; ám hogy ez mit jelent, az csupán a történelem fejlődésében lesz napról napra érthetőbb. Isten egyszer s mindenkorra kinyilatkoztatta, hogy Jézus mindvégig a világban lesz az emberekkel (Mt 28, 20); ám ennek mikéntje és módja, a jelenben és jövőben való megvalósulása a kinyilatkoztatás jövője. Krisztusnak az emberélet titkában való jelenléte még nincs teljesen kinyilatkoztatva. Ilyen értelemben magának Krisztusnak is van jövője, és a hivők közösségét megalapító istenélmény a történelemben állandóan fejlődik. A kinyilatkoztatásnak ezt a formáját, jobb szó híján, a kinyilatkoztatás korszerűsödésének lehet nevezni. A korszerűsödés nem időhöz való alkalmazkodást jelent, hanem azt, hogy a krisztusi istentapasztalat a térben és időben haladó emberiség életében megvalósul.

HARMADIK RÉSZ

AZ EGYHÁZAT MEGALAPÍTÓ ISTENÉLMÉNY KORSZERŰSÖDÉSE

Az eredeti istenélmény korszerűsödésében mind az Egyháznak, mind a világnak megvan a maga aktív szerepe.

Az Egyház szerepének leírását három pontban foglaljuk össze: Szenthagyomány, Szentírás és az Egyház egyre fejlődő öntudata.

(1) A vallástörténelemben a hagyomány a tan és a gyakorlat nem írásban történő közlését jelenti. Az egyszer megismert vagy megtörtént esemény áthagyományozásának emberi formája a történet « elbeszélése ». Mint látni fogjuk, a hagyomány krisztusi értelme nem az egyszer megtörtént esemény állandóan ismétlődő elbeszéléséből fakad.

(a) A keresztény hagyománynak a vallástörténelemből vett helytelen magyarázata *évszázados vitákra* vezetett a katolikus és protestatáns hittudósok között.

Amíg a protestánsok csak a Szentírást ismerték el az isteni kinyilatkoztatás forrásának, a katolikusok, főleg a trentói zsinat után, úgy érezték, hogy a hagyomány sok olyan igazságot őrizhet, amelyet a Szentírásban kifejezetten nem lehet megtalálni. Így aztán a vitatkozás az egy vagy két forrás kérdésére szorítkozott.

Meg kell említenünk, hogy a patrisztikus és a középkori teológiában, a trentói zsinat előtt, számos olyan kitétel van, amely elismeri, hogy a Szentírás önmagában elégséges minden kinyilatkoztatott igazság megismerésére. Ezzel akarták a kinyilatkoztatott « szó » szabadságát védeni az Egyház esetleges ön-

kényes magyarázatával szemben. Az Egyház csupán értelmezheti, de nem teremtheti újjá az Isten szavát.

Ennek a kinyilatkoztatott szó felsőbbségéért való gondoskodásnak köszönhető, hogy a trentói zsinat első megfogalmazását, amely szerint az üdvös igazság és tanítás « részben » a Szentírásban, « részben » a hagyományban lenne megtalálható, a püspökök nem fogadták el. Helyesebbnek tartották azt állítani, hogy a kinyilatkoztatott tanítás a Szentírásban « és » a Szenthagyományban található meg (*DS* 1501, *DB* 783), nyitva hagyván ezzel a Szentírás elégséges voltának kérdését.

A második vatikáni zsinat a hagyománynak nem annyira tárgyi, mint inkább alanyi oldalát emeli ki azzal az állításával, hogy hitbizonyosságát az Egyház nem egyedül a Szentírásból meríti. A Szentírás és a Szenthagyomány ugyanabból az isteni forrásból fakad, és egységesen igyekszik célja felé. Mindkettő Isten szava, amennyiben azt Krisztus és a Szentlélek megbízásából az apostolok átadták utódaiknak, akik az átvett hagyományt mint Isten szavát meg is őrizték (*DV* 9).

(b) A közös eredet és cél következtében a Szentírás és Szenthagyomány egymáshoz van rendelve. A Szenthagyomány minden tana és igazsága a Szentíráshoz viszonyul, már csak azért is, mert a kinyilatkoztatásnak van egy központi főtémája, mely minden más igazságot megalapoz és megvilágít: az üdvözítő Krisztus. Ugyanakkor a Szentírás szükségképpen a Szenthagyományhoz van rendelve, máskülönben a keresztény kinyilatkoztatás, a véda vallástapasztalat mintájára, nem lenne több, mint égből kapott szent könyv, amelynek olvasása és tanulmányozása volna a keresztény élet egyetlen feladata és célja.

Ennek elkerülésére az isteni kinyilatkoztatásról szóló zsinati dogmatikus konstitúció *(Dei verbum)* második fejezete szerint a Szenthagyomány maga az Egyház és mindaz, amit az Egyház hisz, amit tesz, amennyiben önmagát átadja minden nemzedéknek (*DV* 8). A keresztény hagyomány így nem a múlt mondáira való emlékezés, hanem az emberré lett Isten kalandos jövője a szeszélyesen szabad ember világában.

(2) Ennek jobb megértésére két kérdést veszünk szemügyre: (1) milyen értelemben szükséges a «hagyomány» a krisztusi istenélmény számára, és (2) hogyan lehetséges, hogy az Egyházat alapító egykori istenélmény megvalósul a jelenben.

Nézzük tehát az első kérdést.

(a) A görög *paradosis* szónak többféle értelme van az újszövetségi könyvekben. Jelenti először a zsidó hagyományokat (Mt 15,2.3.6; Mk 7,8.9.13; Csel 6,14; Gal 1,14), továbbá a pogány gnosztikus bölcselet hagyományait (Kol 2,8), de éppúgy jelenti a keresztény hagyományokat is (Lk 1,2; Csel 16,4; Róm 6,17; 1Kor 11,2.23; 15,3; 2Tessz ,2,15; 3,6; 2Pét 2,21; Júdás 3; 2Tim 2,2; 1Jn 2,24; e két utóbbi esetben a szó hiányzik, ám a gondolat ugyanaz).

A keresztény hagyomány tárgyát vagy témáját jórészt Jézus életének eseményei alkotják, amint szemtanúk látták és hithirdetők tanúsították (Lk 1,2); azután a jeruzsálemi zsinat döntései (dogma: Csel 16,4), az apostoli tanítás (Róm 6,17), például mindaz, amit a korintusiak Sz. Páltól kaptak (1Kor 11,2; 2Tessz 2,15; 3,6), bizonyos szent törvények (2Pét 2,21) és azok gyakorlati alkalmazása (Júdás 3). Mindebből kie-

melkedik az utolsó vacsora ünneplésének módja (1Kor 12,23), Jézus feltámadása és ismételt megjenései (1 Kor 15,3).

(b) Mármost a zsidó és pogány hagyománnyal élesen szemben áll a hivők hagyománya. Az első kettőt a szentírók kárhoztatják, *a hivők hagyományát* viszont *életadónak* nevezik (1Jn 2,24). Ezt nem lehet elhanyagolni az üdvösség kockáztatása nélkül. 2Pét 2,21 szerint annak, aki eltér a hagyománytól, jobb lett volna, ha meg sem ismerte volna az igazság útját. Sz. Pál is inti a tesszalonikaiakat, hogy kerüljenek el minden olyan testvért, aki nem követi az általa átadott hagyományokat (2Tessz 3,6).

Kérdezhetjük mármost: mi az oka e nagy különbségnek? miért kárhozatos az egyik hagyomány, és miért üdvös a másik?

A szinoptikusok szerint Jézus és tanítványai szakítottak az akkor uralkodó vallásos szokásokkal. Jézust még halála után is vádolták, hogy Mózes törvényeit megváltoztatta (Csel 6,14). Ez nem is volt alaptalan, mert Jézus állításait mindig élesen szembe helyezte a farizeusi hagyománnyal: « Hallottátok a régieknek szóló parancsot... én pedig azt mondom nektek » (Mt 5,21). Mondását sohasem támasztotta alá a régiek bölcsességével. János 17,8 szerint Jézus nem áthagyományozta *(paradidómi)*, hanem átadta *(didómi)* tanítványainak az igazságokat.

(c) A hagyomány Jézus esetében elsősorban átadás, az Istenember önátadása. *Jézus maga a hagyomány*, mert ő az, akit Isten átadott a világnak. Az Atya úgy szerette a világot, hogy Fiát adta *(didómi)* nekünk, aki megint önmagát adta *(paradidómi)* értünk (Gal 2,20; Ef 5,2.25). A keresztény hagyomány végeredményben adomány, Isten önadománya. Ebből ért-

hető, hogy a keresztény hagyomány miért tér el szükségszerűen minden emberi hagyománytól.

Amíg a görög *paradidómi* és a latin *tradere* szó jogos átruházást jelent, melynek következtében minden jog a hagyományozóról a hagyományozottra száll át, a kereszténység végső hagyománya nem tárgy, tanítás, emlék vagy intézmények átruházása, hanem az élő Isten önátadása, melyben Jézus az Istennek a hivők által felajánlott személyes ajándéka lesz az embereknek.

(d) Mármost Istennek ebben az önátadásában minden kereszténynek közre kell működnie. Isten ugyanis nem adja többé Fiát közvetlenül az égből, hanem az egyszer már a világnak adott Fiát a hivő közösség segítségével adja minden nemzedéknek. Az embertől elfogadott Jézus lesz Isten ajándéka minden következő kornak. *A hagyomány* tehát *a hivők apostoli, missziós Isten-átadása.*

A hangsúly legfőképpen az apostoli szón van. Mind a hagyomány-, mind a missziófogalom értelme az « apostoli » szó értelmétől függ.

(e) Az *apostoli* szónak ugyanis egészen új értelme van az újszövetségben. A szó ismert a görög nyelvben, ám csupán melléknévi értelemben. Az újszövetségi írók az elsők, akik főnévi formában használták. Jelentése tehát az, aki küldve van. Bár a szó a görögből származik, értelmét az ószövetségi *šēlîah* fogalomban kell keresnünk. *Šēlîah* azt a személyt jelentette, aki küldőjét nemcsak névleg, hanem bizonyos személyi azonossággal is képviselte. A Talmud meghatározása szerint az ember *šēlîah*ja olyan, mint maga az ember.

Amikor tehát Jézust az Atya apostolának hívják (Zsid 3,1), ez nemcsak azt jelenti, hogy az Atya küldöttje, hanem azt is, hogy benne maga az Atya beszél

és cselekszik. Hasonlóképpen, amikor küldötteit Jézus apostoloknak nevezi, ezzel kifejezésre juttatja, hogy ő maga lesz bennük jelen, és jár el bennük cselekvőleg a világ végéig. Amikor Sz. Pál magát Jézus apostolának nevezi, hozzáteszi, hogy benne maga az Isten buzdítja a hivőket (2Kor 5,20).

Ennek következtében *az apostoli hagyomány* nem más, mint *annak a tudata, hogy a kiválasztott hivőkben maga az Isten közli magát a világgal*, hogy az ember és Isten az ember világában találkozhassanak.

(f) Hasonlóképpen *a keresztény misszió elsősorban Jézus missziója*, nem pedig egyéni buzgóság megnyilatkozása. Nem annyira személyi képesség, tudás, kultúra, szeretet stb. közlése, hanem sokkal inkább Krisztusnak, az Istenembernek közlése mindenki számára.

Az apostoli missziós önátadásban Isten első és végső Krisztusban való önátadásának « akkor »-ja és « ott »-ja « itt » és « most » lesz a számomra felajánlott Isten-adásban.

(3) Hogy az emberektől egyszer elfogadott Krisztus mindig megmarad Isten közvetlen adományának, anélkül, hogy emberi adománnyá fokozódna le, ez csak azért lehetséges, mert a krisztusi hagyománynak egészen sajátos megadott feltételei vannak, amelyek semmi más vallás hagyományában nem találhatók. Lássuk ezeket.

(a) Az első feltétel *Jézus feltámadása.* A feltámadás Jézus számára nemcsak a halálból való visszatérést jelentette, hanem új életformát, amelyben az idő és tér kötelékeitől megszabadulva minden idő és tér megadott eseményében egészen új és valós módon lehet jelen. Az Egyház mindig hitte, hogy Jézus a feltámadás után sokkal inkább a világban van, mint előtte,

és sokkal közelebb került a térben és időben szétszórt számtalan emberhez. A feltámadt Krisztus mennybemenetelével nem ment el egy messze lévő égbe, hanem inkább a látható világ új dimenzióját teremtette meg, amelyből közvetítés nélkül minden teret és időt elér. A feltámadás pillanatában a Lélek egészen áthatotta testét, és « szellemi testté » (1Kor 15,44kk) formálta át. A Szent Pálnál olvasható « lelki test » azonban nem azt jelenti, hogy mint szellem a feltámadt Jézus nincs többé időben és térben, hanem inkább azt, hogy isteni lelkének önközlő erejét a test már nem tudja többé csupán egy meghatározott helyre és időpontra szorítani. A lélek saját természetének megfelelően a test minden korlátozás nélkül képes minden időben és térben a lélekkel szerető önközlésben együtt lenni.

A feltámadt Krisztus örök jelenléte nem csupán egy fizikai jelenlét, hanem üdvözítő, boldogító közelség. Jelenléte boldogságot, éspedig a saját végtelen isteni boldogságát közlő jelenlét. Az isteni boldogságot, amelyet mint a tudás, szeretet és lét teljes egységét írtunk le, Jézus az ember számára mint az ember igazán saját egyéni boldogságát közli, úgyhogy mindkettőjük, Jézus és a hivő ember, egyetlen egy isteni boldogságban lesz boldog. Más szóval, a feltámadt Jézus jelenléte nem más, mint az embernek az Isten boldogságába való felvétele.

A feltámadt Krisztus jelenléte egyszerre kettőt jelent: Krisztus új jelenlétét a földön, és ugyanakkor az ember felemelését az Isten boldogságába. Így a világ feltámadása már folyamatban levő esemény. A feltámadt Krisztusban megadott istenélmény megélése a feltámadás kezdete. Ezért Sz. Lukács a hivőket a feltámadás fiainak nevezi (Lk 20,36), akiket Sz. Pál Krisztussal máris feltámadottaknak lát (Kol 2,12). A

feltámadás így teszi lehetővé a tegnapi és mai Jézus közötti folytonosságot és azonosságot (Zsid 13,8), és alapozza meg a feltámadt Jézus egyéb jelenlétét, például a szentségekben, az igehirdetésben, a megszentelő kegyelem állapotában stb.

(b) A *Szentlélek kiárasztása* a második feltétele annak, hogy a tegnap Jézusa ma és holnap is élő Jézusként lép a hivő elé ugyanabban a közvetlenségben, mint mennybemenetele előtt. A Szentlélek, a keresztény hagyomány transzcendens alanya, lehetővé teszi, hogy a tér és idő minden különbsége ellenére a hit egy és ugyanaz maradjon. Ő a megtestesülésnek és ugyanakkor, Sz. Pál szerint, Jézus feltámadásának nemcsak hirdetője, hanem megvalósítója is. Krisztussal együtt, mint az Atya ajándéka, a hivő emberszerető önátadását Isten közvetlen ajándékává, Krisztus « hagyományává » emeli fel.

(c) A krisztusi istenélmény korszerűsödésének harmadik feltétele az *Egyház mint Jézus üdvözítő jelenlétének látható szentségi megnyilatkozása.* Az Egyház a feltámadt Krisztus történelmi kiteljesülése. A mennybemenetel előtti és mennybemenetel utáni idő között csupán az a különbség, hogy míg a mennybemenetel előtt Krisztus saját testében volt látható, mennybemenetele után viszont titokzatos teste, az Egyház által van jelen. Mennybemenetele után a feltámadt Jézus az Egyházban éri el a térben és időben szétszóródott emberiséget, és teszi lehetővé, hogy mindenki számára Isten közvetlen ajándék legyen.

(4) A feltámadt Krisztus jelenléte többféleképpen valósul meg az Egyházban: a hithirdetésben, a Szentírásban, a szentségekben, az Egyház tanítóhivatalában stb. Mindezekről külön könyvek tárgyalhatnának; itt elég lesz csu-

pán egy-két mondatban kiemelni a Krisztusi istenélmény korszerűsödésében betöltött funkciójukat.

(a) Mivel a feltámadt Krisztus él, és ő az újszövetség egyetlen papja és apostola, kinek papságában és apostolságában a hivők papjaikkal együtt részesülnek, Jézus Krisztus az, aki az *igehirdetésben*, a prédikációban ma is az emberhez szól. Amint az első húsvétkor az apostoloknak, úgy jelenik meg ma a feltámadt Krisztus az Egyház igehirdetésében. A prédikáció végeredményben nem tudás közlése, nem is propaganda vagy szórakoztatás, hanem a feltámadt Krisztus felismerése emberi szavakban (lásd 1Tessz 2,19), aki mint élő Isten nincs többé a sírban, hanem él, és megszólítja híveit: Ne féljetek, én vagyok, és veletek vagyok mindvégig (lásd Lk 24,38-39; Mt 28, 20). Ha a feltámadt Jézus jelenlétéről nem veszünk tudomást, a prédikáció csupáncsak róla szóló beszéd, nem pedig Krisztus hozzánk intézett szava, azaz Isten szava.

(b) A *Szentírás* mint igehirdetés a feltámadt Krisztus cselekvő jelenléte az Egyházban. Az ősegyház apostoli Krisztus-felismerését és benne való hitének tanúságtételét Isten mintegy a maga igéjévé teszi, és így intézi az egymás után fellépő nemzedékekhez. A Szentírás isteni sugalmazottságának éppen az az értelme, hogy az Isten emberi szaván keresztül igazán és hihetően közölni tudja szándékát és a Krisztus-esemény értelmét.

(c) Az Egyház hét *szentsége* szintén Krisztus jelenlétének erőteljes jele, és következésképpen a tér és idő korlátaitól független új jelenlétének térben és időben való megvalósulása, illetve korszerűsödése.

(d) Az *Egyház tanítóhivatala* is végeredményben a hivő közösség sikeres, következésképpen hatásos

megértési és bíráló képessége arra vonatkozólag, hogy melyik szó, kifejezés, szimbólum milyen kifejező erővel bír a feltámadt Krisztusnak az embert hitre szólító felhívásában.

Az Egyház fejlődésével az eredeti krisztusi istenélmény újabb és újabb közösségekben valósul meg, és vonja azok világát istentapasztalatába. Így az Egyház új szavakat, új kifejezéseket, szimbólumokat és fogalmakat talál, amelyekben Isten közelségét változó intenzitással érzi meg. Az Egyház tanító hivatala és kötelessége az, hogy megítélje, hogy a szimbólumok, fogalmak és kifejezések, amelyek az Egyház tudatában felmerülnek, milyen hitkeltő erővel rendelkeznek.

Következésképpen az Egyház tévedhetetlensége nem abban áll, hogy bölcseleti vagy történelmi igazságokat közöljön az emberiséggel, hanem abban, hogy meg tudja állapítani, hogy a kérdéses igazságot Isten mondta-e vagy sem, és mi az igazi értelme annak, amit Isten mondott. Az Istennel való társalgás hosszú ideje alatt az Egyház megtanulta bizonyos mértékben Isten beszédjének « módját » és értelmét.

(5) Az emberi szimbólumok megértésében és kiértékelésében három formát különböztethetünk meg: a dogmát mint ünnepélyesen kihirdetett hittételt, az Egyház tévedést kizáró és tévedést megengedő tanítását.

(a) A *dogma* kihirdetésekor az Egyház világosan felismeri az adott állításban az Isten Egyházat alapító cselekvésének megvallását, és ugyanakkor belátja, hogy az állítás tagadása az Egyházat alapító Isten tettét vagy annak helyes megértését vonja kétségbe. A dogmahirdetés Isten kinyilatkoztató szavának állítása. Isten kinyilatkoztató szavát pedig Isten Egyházat alapító tevékenységében ismerjük fel.

Amíg a dogmahirdetés mindig tévedhetetlen, az Egyház bizonyos megnyilatkozásaiban tévedés is lehet.

(b) A *tévedést kizáró* és a *tévedést megengedő tanítás* között a különbség abban van, hogy az Egyház egy vitatott kifejezésben vagy magatartásban sajátmagának mint a hit, remény és szeretet közösségének minden kétséget kizáró vagy ki nem záró szimbólumát látja. Más szóval: az egyikkel minden tévedést kizárva, a másikkal csak a tévedés bizonyos megkockáztatásával tudja azonosítani magát. Amikor az Egyház bizonyos kifejezést, állítást vagy magatartást elítél, tulajdonképpen csak arra hívja fel a figyelmet, hogy az elítélt szó, állítás vagy magatartás félreérthetővé teszi, hogy az Egyház a hit, remény és szeretet közössége (*LG* 8), az Atya, Fiú és Szentlélek egységében (*LG* 4).

(6) A krisztusi istenélmény korszerűsödésének további feltétele a lét történetiségének átalakítása az egész történelemnek a feltámadás eszkatológikus tényére való irányításán keresztül. Krisztus feltámadásával az egész világ létében változás állt be. Az idő és tér új formát, új struktúrát kapott.

(a) A történelem minden pontja a jövő felé irányul. A jelen egyben a múlt mostani megvalósulása és a jövő elővétele. Mind a múlt « akkor »-ja és « ott »-ja, mind a jelen « most »-ja és « itt »-je, máris a jövő megvalósulása, és ugyanakkor a kezdet beteljesülése. A kezdet a vég elővétele, és a vég a kezdet beteljesülése. Ez a lét történetiségének következménye.

(b) Krisztus feltámadása egy változást hozott a létnek ebbe a történetiségébe. Ez a változás vagy módosulás abban áll, hogy a történetiség Krisztus « sor-

sában » osztozik. Ennek következtében, ahelyett, hogy Krisztus kerülne a lét történetiségébe, a lét történetisége formálódik át, amennyiben a történelem minden « most »-ja és « itt »-je Krisztus sorsa, illetve feltámadása felé mint saját sorsa, saját beteljesülése felé irányul. Ezért Krisztus feltámadása a történelem minden pontjában megadott lehetőségek megvalósulása lesz.

(c) A történelmi rend felemelés a krisztusi feltámadás rendjébe magával hozza, hogy a világban minden — természet, történelem, nép, közösség stb. — a feltámadt Krisztus kinyilatkoztatásának eszköze, része, hangja, szava lesz, amelyben Jézus feltámadása beteljesül és kifejezésre jut. A teremtett világ nem mutat többé természetszerűleg csupán önmaga felé, hanem Krisztus felé, aki benne « áttetszővé » válik. A világ önbiztos alapjának szilárdsága mintegy meginog, és benne a látszólagos szilárdságon keresztül az Istenember, Jézus Krisztus mint végső szilárdság és biztonság feltűnik.

Ezáltal a teremtett világ egy új istenismeret forrása lesz, amenyiben már nem csak rajta keresztül, hanem benne tűnik fel a feltámadt Krisztus istentapasztalata. A feltámadás következtében a feltámadt Krisztus ismerete nem annyira közvetett ismeret, ahogy a megadott világrend azt megkívánná, hanem inkább közvetlen. A teremtett világ nem áll a Krisztusismeret útjába, mert benne Krisztus mint a teremtett világ végső önismerete tűnik fel.

(7) Mivel minden kinyilatkoztatás végeredményben a kinyilatkoztató Isten és a hivő ember találkozása, a fent említett feltételek csak akkor lesznek számomra Isten jelenlétének valós feltételei, ha *én is valamiképpen egy dimenzióba kerülök velük*.

(a) Mint mondottuk, *a hit Isten ajándéka* és, ennek következtében, *Isten cselekedete bennem.* A hit létrehozása Isten kegyelmével történik, amennyiben a különböző megvilágító és segítő kegyelem az embert képessé teszi arra, hogy Krisztus jelenlétét elfogadva őt felismerje.

A hit kegyelmével a hivő a feltámadás dimenziójába kerülve egyszerre tapasztal meg kettős közelséget: Isten közelségét és a világnak Krisztushoz való közelségét. Ennek következtében az emberi hagyomány a hitben Isten hagyománya lesz. Amint hit nélkül minden hagyomány csak emberi hagyomány lenne, úgy a hit hagyomány nélkül egy ismertlen Krisztusban való hit lenne. Sem a hit hagyomány nélkül, sem a hagyomány hit nélkül nem teljes.

A hitben és egyedül a hitben történik az, hogy Isten az egyszer s mindenkorra az embereknek felajánlott és általuk elfogadott Krisztust nekem most közvetlenül felajánlja. Ennek megtapasztalása egy változást jelent az ember öntudatában.

(b) A Jézus-kinyilatkoztatás pillanatában a felsorolt feltételek alapján a mai ember egy *egészen új, végtelennek látszó lehetőségre* ébred, amelynek semmi, még a halál se tud határt szabni. Ennek az egészen új, végtelen lehetőségnek a jövője a feltámadt Krisztusban nyílik meg, aki e jövőnek nemcsak feltárója, záloga, hanem beteljesülése is. Az új jövő nemcsak félelmetesen új életmódnak látszik, hanem valóságosan az élet minden lehetőségének megvalósulása is.

(c) E végtelen lehetőségek teljes jövője Isten szabad ajánlataként tűnik fel, amelyet az ember szabadon elfogadhat. A választás nem annyira egy meghatározott dolog megválasztása, hanem inkább Isten

Krisztusban adott ajánlatának elfogadása vagy visszautasítása. *E választás rendes vagy rendkívüli szimbólumokon keresztül párbeszéd formájában történik.*

Amikor a közönséges életből ismert szavaknak, kifejezéseknek, szimbólumoknak Krisztusra vonatkozó tartalma és ereje minden további nélkül «szóhoz jut», akkor a párbeszéd minden úgynevezett csoda nélkül, a benső találkozás formájában megy végbe.

Amikor az általános szimbólumok bizonyos okok miatt nem elégségesek, hogy bennük az új jövőt feltáró Krisztus kifejezésre jusson, akkor « csodás » jelekre, új szimbólumokra és új konstelláció teremtésére van szükség.

A rendes szimbólumok elégtelenségének több oka lehet. Előfordulhat, hogy az ember annyira megrekedt saját meggyőződésében, hogy képtelen Isten hívását a közönséges szimbólumokban felismerni. Az ilyen ember bezártságát Isten megrázó tapasztalattal töri fel. Így az ember a rendkívüli szimbólumokon, « csodákon » keresztül ismeri fel életének krisztusi értelmét, és Isten felhívására szabadon válaszol.

(8) A krisztusi istentapasztalat korszerűsödésében nemcsak az Egyháznak, hanem azegyre fejlődő emberiségnek is megvan a maga funkciója. Ez nemcsak a krisztusi istenélmény befogadásában áll, hanem annak kinyilvánításában és végső beteljesítésében is.

Amint mondtuk, Krisztus feltámadásával a világ megváltozott, és a krisztusi esemény része lett. Minden új felfedezés és haladás felszínre hozza az isteni kinyilatkoztatás magába zárt erőit. Új kultúrák, új helyzetek válaszra késztetik a krisztusi megváltás lehetőségeit, hogy az új helyzetben az új helyzet megváltásaként kerüljön felül.

Minden kihívás a keresztény kinyilatkoztatás új arcát tárja fel. Amint a görög keresztény kultúra alig sejthette a római, német, angolszász nyugati kereszténység formáját, éppúgy manapság sem tudja senki elképzelni az ázsiai, afrikai kultúrával egybefonódó keresztény életformák lehetőségeit. A történelem folyamán a világ a maga változatos erejével újra és újra kinyilatkoztatja a kereszténység változatos arcát, még ki nem próbált erőit.

A számtalan erőpróbákban egyre jobban ki fog tűnni, hogy a kereszténység végérvényesen érték az emberiség számára. Ezt a végérvényességet éppen a világtörténelem fogja kinyilatkoztatni az eljövendő századokon keresztül, amelyek egymás után ismerik majd el az Egyházat alapító istenélmény időt és teret meghaladó értékét, mint minden adott lehetőség végső beteljesedését.

Mik a várható lehetőségek, ezt aligha tudja a mai ember. Egy bizonyos: minden kor emberének a krisztusi élmény az élet végső beteljesüléseként fog megjelenni. És ha igaz, hogy világunk alig lépett keresztül fejlődésének küszöbén, az is igaz, hogy a kereszténység alig érte el ifjúkorának kezdetét.

FÜGGELÉK

A SZENTÍRÁSI KÖNYVEK KELETKEZÉSI SORRENDJE

I. A BABILONI FOGSÁG ELŐTTI KÖNYVEK

Első időszak: A próféták korát megelőző nemzeti öntudatosulás ideje, Kr.e. 760-ig.

2 Sám 9-20
1 Kir 1-2
1 Kir 17—2 Kir 13

Jahvista hagyomány (J)

Ter 2,4b—4,26; 5,29; 6,1-4; 6—8; 9,18-27; 10,8-19.21.24-30; 11,1-9; 12—13; 15; 16 (P-vel), 18—19; 21,1-2a.6b-7; 21, 22-34 (E-vel); 22,11.14-15.18; 24—27; 28,13-16.19a; 29—30; 31,1.3.21; 31,43—32,3 (E-vel); 46,1-6 (E-vel); 47,1-6.13-31; 48,1-2.7-22 (E-vel); 50.

Kiv 1,6-14; 2,11-22; 3—4 (E-vel); 5,5—6,1; 7—11 (E-vel és P-vel); 12,29-34.38-39; 13,17-31 (E-vel és P-vel); 15,22-27; 16,15-20; 17,1-7 (E-vel); 24,1-2.9-11; 34,1-28 (Jahve-törvénykönyv).

Szám 10,29-32; 11,4-34 (E-vel); 14 (E-vel és P-vel); 16 (J-vel, E-vel, P-vel); 20,1—22,21 (E-vel); 22,22-35; 24.

Elohista hagyomány (E)

Ter 20; 21,8-21,22-34 (J-vel); 22 (J-vel) 28,10-12,17-18.20-22; 29,15-30; 31 (J-vel); 32,13b-22; 34 (J-vel); 35,1-20; 37 (J-vel); 40—42 (J-vel 41-ben); 45 (J-vel); 46,1-7 (J-vel); 48,1-2.7-22 (J-vel); 50 (J-vel).

Kiv 1,15-22; 2,1-10; 3—4 (J-vel); 5,1-4; 7—11 (J-vel és P-vel); 13,17—14,31 (J-vel és P-vel); 17,1-7 (J-vel). 8-16; 18; 19 (J-vel); 20,1-21; 20-22—23,19 (Elohim-törvény-

könyv); 23,20-33; 24,3-8,12-15.18b; 32,1-8.15-35; 33,1-6. 12-33; 34,6-9.

Szám 10,3a; 11,4-34 (J-vel); 12,1-3; 14 (J-vel és P-vel); 16,1b-2.12-15.25-34; 20,1-5.14-21; 21,1-3,4b-g.12-35; 22; 22 (J-vel); 23; 32.

Második időszak: A próféták kora Ámosztól, Kr.e. 760-tól Jósiás vallásreformjáig, Kr.e 622-ig.

Ámosz
Ózeás
Izaiás 1—39
Mikeás
Szofoniás

Harmadik időszak: Másodtörvény kora: Jósiás vallásreformjától a babiloni fogságig, Kr.e. 622—Kr.e. 586.

Másodtörvény 12—26
Királyok 1. könyve 3—16
Királyok 2. könyve 14—25
Jeremiás
Náhum

II. A FOGSÁG ALATT ÍRT KÖNYVEK

Negyedik időszak: A babiloni fogság, Kr.e 586—538.

Ezekiel
Másod-Izaiás 40—55
Habakuk
Siralmak
Zsoltárok 137
Másodtörvény 32
Leviták 17—26 (megszentelés törvénykönyve)
Józsue (végleges átírás)
Bírák (végleges átírás)
Sámuel első könyve (végleges átírás)
Sámuel második könyve 1—8; 21—24 (végleges átírás)

III. A FOGSÁG UTÁNI KÖNYVEK

Ötödik időszak: A fogságból való visszatérés ideje Ezdrásig, Kr.e. 538—Kr.e 400.

Papi hagyomány (P)

Ter 1,1—2,4a; 5,1-28.30-32; 6—8 (J-vel); 6,9-22; 7,6-11.13-16a. 18-21.24; 8,1-2a.3b-5.13a.14-19; 9,1-17.28; 10,1-7.20. 22-23.31-32; 11,10-32; 16,3.15-16.17; 21,2b-6a; 23; 25,7-17 (E-vel); 25,19-21.26b; 27,46—28,5; 28,6-9; 35,22b-29; 36,6-14; 46,8-27; 47,7-12.27-28; 48,3-6; 49,29-33; 50,12-13.

Kiv 1,1-5; 2,23-25; 6,2—7,13.19-20a.21b-22; 8,11b-25; 25—31; 34,29-33; 35—40.

Szám 1,1—10,8; 1,1-20.43-50; 13,1-17a; 14 (J-vel és E-vel); 15; 16 (J-vel és E-vel); 17—19; 20,1a.2.3b.4.6-13.22-29; 25,1-18; 26—31; 33—36.

Leviták 1—16; 25
Másodtörvény 1—11; 26—31; 33
Aggeus
Zakariás 1—14
Harmad-Izaiás 56—66
Abdiás
Malakiás
Rút

Hatodik időszak: Ezdrástól a makkabeusi szabadságharcig, Kr.e. 400—Kr.e. 167.

Jóél
Ezdrás
Nehemiás
Krónikák első és második könyve

Példabeszédek
Jób
Prédikátor
Sirák fia
Bölcsesség

Zsoltárok
Énekek Éneke
Jónás
Tóbiás

Hetedik időszak: A Makkabeusok kora, Kr.e. 167—Kr.e. 63.

Makkabeusok első és második könyve
Judit
Eszter
Dániel
Báruk

IV. ÚJSZÖVETSÉGI KÖNYVEK, Kr.u. 40-130

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés 5

Rövidítések jegyzéke . 10

Első rész: A FUNDAMENTÁLIS TEOLÓGIA KIINDULÓPONTJA 11

1. A fundamentális teológia története . 13
2. Téma és feladat 18

Második rész: AZ EGYHÁZAT MEGALAPÍTÓ ISTENÉLMÉNY ELEMZÉSE 23

1. Az emberhez lépő Isten 25

(1) Az önmagát közlő Isten felhívása . . 25

[1] Kinyilatkoztatás az Ószövetségben . 25

Sorshúzás és jóslás 26
Teofániák 27
A krónikák kora 28
A próféták 28
Bölcsességirodalom 29
Az ószövetségi kinyilatkoztatás eredetisége 30

[2] Kinyilatkoztatás az Újszövetségben 33

Márk evangéliuma 34
Az újszövetség többi könyvei . . 36
A feltámadás kinyilatkoztatás . . 37
A kinyilatkoztatás feltámadás . . 40

[3] A kinyilatkoztatás teológiája a katolikus és protestáns hagyományban . . 42

(2) Az Isten felhívását elfogadó ember válasza: a hit 59
A hit a Szentírásban 59
A hit az Egyház történetében 67
A hit szisztematikus elmélyítése . . . 71

2. Az Isten közelébe került ember igénye . . . 80
Vallás és ateizmus 80
Az istentapasztalat leírása néhány modern szerzőnél 90
Kábítószerek és vallásélmény 102

3. A keresztény istenélmény és az Isten közelébe került ember igénye 104

Harmadik rész: AZ EGYHÁZAT MEGALAPÍTÓ ISTENÉLMÉNY KORSZERŰSÖDÉSE 113

Függelék: A szentírási könyvek keletkezési sorrendje 131

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

(Tervezett füzetek)

I. BEVEZETŐ TANULMÁNYOK

*1. Bevezetés a teológiába
2. Ismeretelméleti bevezetés
3. Vallásbölcseleti bevezetés
*4. A kinyilatkoztatás teológiája
5. A kinyilatkoztatás kritikája
6. A szentírástudomány alapjai
7-9. Teológusportrék

II. ÜDVÖSSÉGÜNK ISTENE

1. Isten léte
*2. Egy az Isten
*3. A Szentháromság
4-5. Krisztus

III. ISTEN NÉPE: AZ EGYHÁZ

1. Az Egyház mivolta
2. Az Egyház történetisége
3. Az Egyház liturgikus élete
4. Az Egyház jogi szervezete
5. Keresztség és bérmálás
6. Az eukarisztia
7. A gyónás és a betegek kenete
8. A papi rend
9. A házasság
10. Az ökumenizmus

IV. ISTEN MŰVE: EMBER ÉS VILÁG

1. Az anyagi világ
2-3. Az ember a bölcseletben
4. Az ember társadalma
5. Az ember a hit fényében
6-7. Az erkölcsi élet
8. Keresztény lelkiség
9. Az ember jövője

A Teológiai Kiskönyvtár a következő címen rendelhető meg:

PP. NAGY F.-SZABÓ F. SJ
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 Roma

HORVÁTH TIBOR SJ

Bánhidán született 1927-ben; 1946 óta a Jézus Társaság tagja; 1957-ben a spanyolországi Granadában szentelték pappá. A gimnáziumot Tatán végezte; bölcseletet Szegeden, Innsbruckban, Chieriben és Louvainban, teológiát pedig Granadában és Rómában tanult. 1962 óta dogmatika-professzor Torontóban. Mintegy húsz szaktalnumányon kívül két könyvet adott ki: *Caritas est in ratione, Die Lehre des hl. Thomas über die Einheit der intellektiven und affektiven Begnadung des Menschen* (Münster 1966); *Encyclopedia of Human Ideas on Ultimate Reality and Meaning* (Toronto 1970). Ez utóbbi egy készülő enciklopédia tervezete; Páter Horváth 1974 óta az enciklopédia előkészítésére folyóiratot is szerkeszt *Ultimate Reality and Meaning* címmel. Két angol nyelvű szakkönyvön dolgozik.