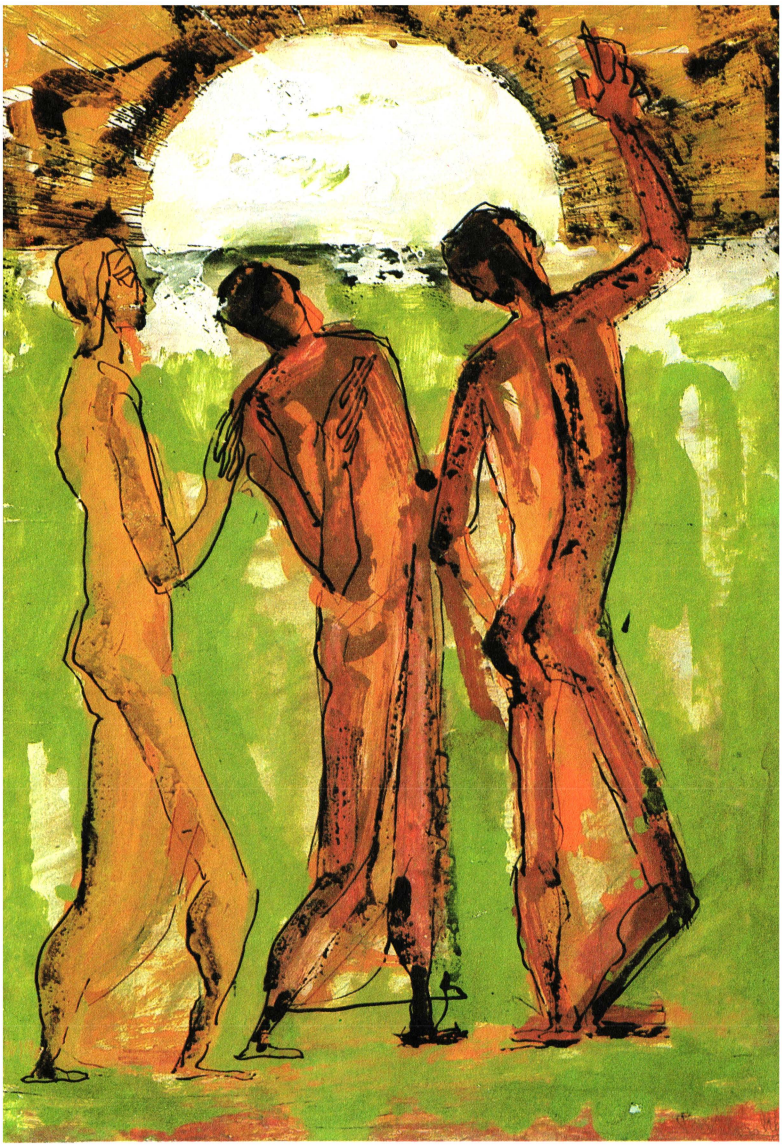
Szabó Ferenc

AZ EMMAUSZI ÚTON

Hitünk megalapozása

Róma 1987

AZ EMMAUSZI ÚTON



SZABÓ FERENC S.J.

AZ EMMAUSZI ÚTON

HITÜNK MEGALAPOZÁSA

Róma 1987

A fedőlapot Szokoly György tervezte

A könyv elején Prokop Péter képe:
« Maga Jézus csatlakozott hozzájuk »
(Róma 1968)

Cum licentia Superiorum

Készült Ugo Detti nyomdájában - Via Girolamo Savonarola, 1 - I-00195 Roma

AZ EMMAUSZI ÚTON

(Bevezető)

> « Maradj velünk, kérték, mert esteledik és már lemenőben van a nap. » Betért tehát, hogy velük maradjon. Mikor asztalhoz ültek, kenyeret vett kezébe, megáldotta, megtörte és odanyújtotta nekik. Erre megnyílt szemük és fölismerték. De ő eltűnt előlük. « Ugye lángolt a szívünk, mondták egymásnak, mikor útközben beszélt hozzánk és kifejtette az írásokat? » (Lk 24,29-32).

1985. január elejétől 1987 nyaráig több ciklusból álló világnézeti sorozatot tartottam a Vatikáni Rádióban *Az emmauszi úton* címmel. Általában a kedd esti adásokban hangzottak el. Sorozatomat jelentősen átdolgoztam, mielőtt most könyvalakban közzétenném: számos ismétlést elhagytam, bizonyos pontokon rövidítettem, másutt viszont bővítettem az egyes adások szövegét.

Célom elsősorban *a hit megalapozása* volt: megmutatni a mai szekularizált és ateista vagy közömbös környezetben élő kereszténveknek, hogy hitünk — jóllehet a Lélek természetfeletti ajándéka — ésszerű hódolat. Válaszolnunk kell azokra a nehézségekre, amelyek valamennyiünknél felmerülnek, amikor elmélyítjük, újragondoljuk gyermekkori (öröklött) hitünket, vagy amikor mások ellenvetéseivel, tagadásaival találkozunk. Márcsak ezért is szükséges az értelmi megfontolás, a történeti-kritikai módszer helyes használata, illetve az alapvető teológia témakörének kifejtése. Ezt főleg a II. részben végeztem el. Ha ez a rész túl szakszerű és nehéz az olvasónak, lapozzon előre a III. részhez, ahol — mindig figyelembe véve és alkalmazva az előzőleg kifejtett módszert — már Jézus Krisztus életművével és személyével foglalkozom: azt az utat szerettem volna vázolni, amelyen — miként az emmauszi tanítványok — találkozhatunk a Feltámadottal.

A könyv függelékében, egy szentföldi zarándoklat keretében, személyesebb elmélkedéseimet rögzítettem. Nem szentföldi útikalauz, nem is napló ez; inkább — néhány konkrét támponttal — amolyan teológiai napló, amellyel már *Lélekben és igazságban* c. kötetem végén kísérleteztem.

Igyekeztem elkerülni mind a racionalizmus, mind a fideizmus buktatóját. Fiktív párbeszéd helyett ez az írás igazában « párbeszéd » önmagammal. Újra tisztáztam és összefoglaltam olyan kérdésköröket, amelyek két évtized óta foglalkoztattak, amelyeket rádiós adásaimban és könyveimben más-más szempontból már jórészt kifejtettem. Korábbi írásaimból sokat beépítettem e fejezetekbe; főleg *Jézus Krisztus megközelítése* c. könyvem első részéből vettem át nagyobb szakaszokat e könyv harmadik részébe.

Természetesen, rádiós sorozatomban és könyveimben a katolikus tanítást közvetítettem. Ez azonban nem jelenti azt, hogy amolyan « Denzinger-teológiát » nyújtottam. Felhasználva a mai katolikus (és más) gondolkodás eredményeit, saját « világnézetemen » át értelmeztem a lényeges kérdéseket, amikor « számot adtam reménységemről » (1 Pét 3,15). Nem katekizmus ez az összefoglalás, tehát nem törekedtem a hit igazságainak teljes és szerves kifejtésére. Jórészt az alapvető teológia síkján mozogtam, de ezt nem választottam el a dogmatikától, a Jézus Krisztusban kapott kinyilatkoztatás tartalmi elemzésétől.

A hivatkozásokból is világos, hogy igen sokat köszönök olyan rendtársaimnak, mint Henri de Lubac, François Varillon, Jacques Guillet, Xavier Léon-Dufour. Nem törekedtem eredetiségre, hanem az igazságot keresve összegyűjtöttem és magamévá tettem, ami helytálló, ami *engem* megvilágít, *nekem* bizonyít, mégha mások talán más szempontokra figyelnek is, vagy más meglátásokra érzékenyek. Pázmány Péter közismert hasonlatát idézhetem a *Kalauz* előszavából: « Új találmányokat és magam fejéből költött dolgokat tőlem senki ne várjon. Mert tudom, hogy a pókháló nem jobb a lépesméznél: noha a pók béliből szövi légyfogó hálóját, a méh pedig virágokrúl szedegeti mézét... De az igazságszeretők — *quae didicerunt, ita docent, ut dicant nove, non dicant nova* — noha az írás módgyában és formájában, vagy a bizonyságok állatásában és világosb magyarázattyában, vagy erössebb vastagításában újítást tehetnek: de új tudományt nem hirdethetnek, hanem arra kötelesek, hogy a régi igazságot újonnan rágják az emberek fülébe... » (P.P., Ö.M., IV, 6).

Valamennyien az elődök vállára támaszkodunk: a Szentírás és a Hagyomány (egyházatyák, nagy keresztény gondolkodók) főforrásaink, mégha számolunk is a különböző tudományágak új fejlődésével. A keresztény « bölcsesség » számára végeredményben egyetlen

forrás van: Jézus Krisztus, az emberfia és az élő Isten Fia. Vele, az értünk meghalt és feltámadt Jézussal haladunk az emmauszi úton; Ő nyitja meg az Írások értelmét és a közösségben Ő töri meg az élő Kenyeret.

* * *

« A hit *út*. Krisztus azt mondja, hogy Ő az Út. Az utat nem futjuk be egycsapásra. A hit, miként minden élet, haladás, kibontakozás. (...) Amikor Jézus az evangéliumban elismeréssel nyilatkozik egyesek hitéről, nem akarja azt mondani, hogy hitük tökéletes. A tökéletes hit az lesz, amely majd odaát eltűnik a szeretetben... » (Pierre Ganne S.J.).

Az ember *úton* van: *Homo Viator*. Ugyanígy az Egyház is vándorló Egyház, ahogy a II. vatikáni zsinat tanítja (LG 8): Isten újszövetségi népe « vándorolva járja útjait, a világ üldözi, Isten vigasztalja; az Úr keresztjét és halálát hirdeti, amíg Ő el nem jön (1 Kor 11,26). Megerősíti a feltámadott Úr ereje, hogy külső-belső bajait és nehézségeit türelemmel és szeretettel legyőzze, és a valóságnak homályos képével ugyan, mégis hűségesen kinyilvánítsa a világban Ura misztériumát, amíg végül is az meg nem mutatkozik teljes világosságában. »

A Zsinat egyháza párbeszédet kezdett a világgal: nem hívőkkel, más vallásúakkal, más kereszténye kkel. A párbeszéd feltétele a szabadság, tehát az, hogy szabadon kifejezhetem véleményemet és a másik ugyanígy szabadon vallja világnézetét, hitét. A vallási türelem nem jelent relativizmust (minden vallás egyformán igaz!). Vallhatom — vallanom kell —, hogy a kereszténység az egyedüli igaz vallás, mert — hitünk szerint — Jézus Krisztus az Igazság és *minden Hozzá van rendelve*, anélkül, hogy « türelmetlenül » elítélném a mást és másképp hívőt, vagy éppen megégetném az « eretneket »! A fanatikus prozeliták éppúgy téves úton járnak, mint a szkeptikus relativisták. Megfér tehát egymással — ezért folytathatunk párbeszédet — az egyetlen igaz hit megvallásának öntudata és mások véleményének, hitének tisztelete. (Persze, látjuk majd, hogy senki sem birtokolja az abszolút Igazságot, aki maga Jézus Krisztus.)

A Zsinat *Gaudium et Spes* kezdetű konstitúciója (22. pont) helyesen fogalmazza meg a fentieket: « Mivel Krisztus mindenkiért meghalt és mivel az embernek valójában csak egy hivatása van, mégpedig az isteni, vallanunk kell: a Szentlélek mindenkinek módot ad

arra — Isten tudja, miképpen —, hogy a Húsvét titkában részesedjék... » Vagyis Jézus Krisztus kinyilatkoztatása és üdvözítő műve *mindenkire* vonatkozik — Isten *mindenkit* az üdvösségre hív Jézus Krisztusban. Ezért mondja a konstitúció ugyanott: « Mindez nemcsak a keresztény hívőre vonatkozik, hanem minden jószándékú emberre is, akinek szívében láthatatlan módon működik a kegyelem ». A *Gaudium et Spes* itt a *Lumen Gentium* 16. pontjára utal, amely az egyház és a nem keresztények kapcsolatáról szól. Idézzünk e fontos pontból: « Azok, akik még nem fogadták el az evangéliumot, különféle fokozatokban kapcsolódnak az Isten népéhez. Elsőként az a nép, amely a szövetségeket és az ígéreteket kapta, és amelyből Krisztus test szerint származik (Róm 9,4-5), (...) De azokra is kiterjed az Isten üdvözítő szándéka, akik elismerik a Teremtőt; köztük elsősorban a mohamedánokra. (...) Azoktól sincs távol az igaz Isten, akik homályos képekben keresik az ismeretlen Istent, minthogy ő ad mindennek életet, levegőt és mindent (Csel 17,25-28): az Üdvözítő is azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön (1 Tim 2,4). Elnyerhetik ugyanis az örök üdvösséget mindazok, akik önhibájukon kívül nem ismerik Krisztus evangéliumát és egyházát, de őszinte szívvel keresik Istent, és a kegyelem hatása alatt arra törekszenek, hogy teljesítsék akaratát, amelyet lelkiismeretük szavában ismernek fel (vö. Denz 3869-72). Még azoktól sem tagadja meg az isteni Gondviselés az üdvösségre szükséges támogatást, akik önhibájukon kívül nem jutottak el az Isten kifejezett ismeretére, de — éppen nem az isteni kegyelem nélkül — iparkodnak becsületesen élni. Mert ami jó és igaz van náluk, azt az evangéliumra való előkészületnek értékeli az egyház és az Isten adományának tartja; Isten pedig megvilágosít minden egyes embert, hogy végül is élete legyen. »

Ilyen optimista a zsinati tanítás, amely — miként a konstitúció további szövegéből kiderül — egyáltalán nem teszi fölöslegessé a missziókat, hanem inkább sürgetővé teszi az evangélizálást, hogy mindenki tévedésmentesen eljusson az igazságra és az üdvösségre: « Úgy dolgozik és imádkozik az egyház, hogy a világ egész gazdagsága beépüljön az Isten népébe, az Úr testébe, a Szentlélek templomába, és Krisztusban, aki a mindenség feje, megkapjon a világegyetem Teremtője és Atyja minden tiszteletet és dicsőséget » (LG 17).

* * *

Filozófiák és világnézetek, vallási hiedelmek és mítoszok keresik évezredek óta a választ a létezés végső értelmére, keresik az üdvösséget, az örök életet. *A kereszténység* úgy mutatkozik be, mint *a végleges válasz* az emberi kérdezésre, értelemkeresésre. Kereszténynek lenni annyi, mint hinni abban a válaszban, amelyet Isten Jézus Krisztusban ad az alapvető kérdésre, amely a létezés céljára, végső értelmére vonatkozik. Hitünk az abszurd (értelmetlenség) ellenségeivé tesz bennünket, bár nagyon sok az értelmetlenség is ebben a világban. Elvetjük Sartre végkövetkeztetését: « Abszurd az, hogy születtünk, abszurd az, hogy meghalunk. » Az értelem (jelentés) tanúi vagyunk. Ha a külső világ dolgai és eseményei (rossz, szenvedés) abszurdaknak vagy értelmetleneknek tűnnek, feladatunk az, hogy mi adjunk nekik értelmet a hitben. Látjuk majd, hogy egy bizonyos értelemben mi teremtjük az értelmet.

A hit mindig magában hordja az önkritikát, saját magát tisztítja. Az éleslátás és a kétely nem ellenkezik a hittel. A hívő « vak » hite éppúgy elvetendő, mint az ateista « dogmatizmusa ». A keresés kételyekkel, kérdezéssel, esetleg a tévedés kockázatával jár. Az úton előre kell menni, vállalva bizonyos kockázatokat. A közömbös nemtörődömség nem méltó a gondolkodó emberhez. Egyébként az is választ, aki nem akar választani. De senkit sem ítélünk meg: végső soron senkiről sem tudhatjuk, hogy közömbös vagy hitetlen-e, illetve, hogy mennyiben felelős azért, hogy eddig és nem tovább jutott az Igazság felfedezésében. Egyedül Isten lát a szívekbe.

Alapelvünket így fogalmazhatjuk meg François Varillon francia jezsuitával: « *Ha valaki, bizonyosságai jelenlegi helyzetében, valóban teljes tisztességgel reflektált a vallásra és úgy látja, hogy nem tud hinni, arra nemcsak hogy nem vethetünk követ, hanem ezt kell mondanunk neki: igaza van. Az embernek nincs joga azt állítania, amit az Egyház állít, ha lelkiismeretében nem látja a kötelezettséget, hogy azt állítsa.* » És Varillon még hozzáfűzi: « Szent Tamás (aki mégiscsak az egyik legfőbb tekintély az Egyház teológiai hagyományában) bátran kijelenti: Hinni Krisztusban, ez önmagában véve jó dolog, de erkölcsi vétek az, ha valaki úgy hisz Krisztusban, hogy esze (= lelkiismerete) ezt rossz tettnek minősíti; mindenki köteles engedelmeskedni lelkiismeretének, mégha ez téves is (vö. *S.Th.* I.II., 19,5). Természetesen, feltételezzük, hogy a tévedés nem szándékos, mégcsak közvetve, hanyagság révén sem. »

Vagyis az embernek *keresnie kell az igazságot minden erejével,*

nevelnie kell lelkiismeretét, késznek kell lennie mindig arra, hogy elfogadja a teljesebb igazságot, ha azt felismeri, mégha áldozatba kerül is. Ilyen feltételekkel a végső norma mindig a személyes lelkiismeret. A lényeges az, hogy ne vétkezzünk a belső Fény ellen. De ezt a Fényt nem birtokoljuk rögtön. Aki *megteszi az igazságot,* az jut el a (teljes) fényre (vö. Jn 3,21).

* * *

Ezek az eszmélődések segítik a keresőket és hívőket is abban, hogy lássák: mit kell és mit *nem* kell hinniök; hogyan kell hinniök és igazában mit is követel az elkötelezett keresztény hit. Segíteni akar hitük megtisztításában és elmélyítésében. Egyben tájékoztatás lehet nem hívőknek is: *ez a mi hitünk.*

A főcél az, hogy életutunkon találkozzunk a feltámadt Krisztussal: hogy az Írásokat tanulmányozva felismerjük, hogy ő a Messiás, az Isten Fia, és hogy a belé vetett *hit által életünk legyen* (Jn 20,31). Mert Jézus Krisztus nemcsak tanulmányunk tárgya (az ateista vallástörténész is tanulmányozhatja a Jézus-jelenséget, miként más vallásokat), hanem a hit által Életünk és Üdvösségünk.

Az alapvető kérdés számomra és számodra ez: *Kicsoda Jézus Krisztus?* Kinek tartom (hiszem) Őt, kinek tartod Őt? A kérdést tulajdonképpen Ő intézi hozzánk, mint akkor Fülöp Cezáreájában Péterhez és az apostolokhoz (Mt 16,13-20). Válaszolnunk kell, vagyis állást kell foglalnunk Krisztus mellett (vagy esetleg ellene). Pozitív válaszunk hitvallásunk, amely egész életünket elkötelezi: « Te vagy Krisztus, az élő Isten Fia. » Ha Jézus Krisztus nem Úr, nem Isten Fia a szó szoros értelmében, úgy, ahogy már az ősegyház megvallotta, akkor hiábavaló a hitünk, mert nincs szabadulás, nem vagyunk megváltva. Ha a názáreti Jézus csak ember, egy a próféták közül, vagy az « emberiség » és az « emberiesség » megtestesítője, szimbóluma, ahogy Marx egyik előfutára, Feuerbach hirdette, akkor megelégedhetünk az ateista humanizmussal.

Meg kell mutatnunk a « gyanú mesterei », Marx, Nietzsche és Freud kritikáival szemben, hogy az istenhit nem illúzió, mégha joggal leplezték is le a hitek és vallások eltorzulásait. Igaz, hogy az ember gyakran isteneket teremt magának, vágyait és félelmeit vetíti ki, vagy — ahogy ugyancsak Feuerbach állította — saját, legjobb tulajdonságait ruházza rá istenére. De ez az isten nem az élő Isten, hanem bálvány; és éppen az élő Isten kinyilatkoztatása az istenek

alkonya. Amint Istent felismeri, titkát elmélyíti, az ember önmagát is megismeri igazságban, hiszen Isten*hez* teremtett lény: « Magadhoz (*ad te*) teremtettél minket, és nyugtalan a szívünk, amíg meg nem nyugszik Tebenned. » Ágoston a *Vallomások* elején örök igazságot fejezett ki. Ezt valamiképpen még a hitetlen Sartre is elismerte *A Lét és a Semmi* c. könyve végén (amelyet egyébként élete végén megtagadott): Az ember a végtelenre vágyik, isten akar lenni; de mivel « Isten » eszméje ellentmondásos, ez a vágy hasztalan, az ember: « *passion inutile* », hiábavaló szenvedély-szenvedés! Vele szemben állítjuk: Nem hiábavaló a « megistenülés vágya »: ezt Jézus Krisztus nemcsak kinyilatkoztatta, hanem ő maga lett az Út Istenhez; általa, vele és benne — Lelke által — Isten gyermekei és az isteni élet részesei lehetünk.

« *És ti kinek tartotok engem?* » Jézus *nekünk* is felteszi ezt a kérdést *itt és most*. Krisztus teszi fel a kérdést, aki jelen van az Evangéliumokban, az egyházi közösségben, sőt ismeretlenül is a jerikói vagy az emmauszi úton: a bajbajutott embertestvérben segítségünket kéri, vagy megvigasztal és megvilágosít kétségeinkben, csüggedtségünkben. Senki nem válaszolhat helyettem Krisztus kérdésére. És amikor a hitben megadom a választ, kezdem megismerni Istent és önmagamat is. Krisztus kinyilvánítja önmagát és az élő Istent, ugyanakkor kinyilatkoztatja azt is, ki vagyok én, aki válaszolok neki, aki megvallom Őt.

« Menj, *hited* meggyógyított téged », — mondja gyakran az Evangéliumban. *Hited* gyógyít meg, ment meg, üdvözít, nem általában *a hit*. Mert *az én hitem*, a Hozzá való viszonyom, az én felelős válaszom eredményezi az üdvösséget. A hit tehát önmagát teremti? Igen, egy bizonyos értelemben: önmagát teremti *a kegyelem erejében*. Mint ahogy én adok értelmet az életnek — Krisztus fényében! —, én « teremtem » egy bizonyos értelemben Istenemet és örökkévalóságomat is: Istentől függve, az Ő erejében. Isten cselekvővé tesz, felfokozza teremtőképességemet, hogy Tőle függve magam tegyem magammá önmagamat. « *Dieu fait se faire les choses* », szerette mondani Teilhard.

A hit területén, miként a természetfeletti életben általában, semminek sincs jelentősége, ha nem szabadságból történik. Isten hív, de sohasem kényszerít. A zsarnok-isten, aki rettegésben tart, pokollal fenyegetve hajt igájába vagy a bűnt rögtön megtorolja, nem Isten, hanem bálvány. A hit — eltérően babonás hiedelmektől, a

mágikus vallásosságtól — az árral szemben halad és szabad tett, igen a Szeretet-Istennek.

Jézus *Istenhez viszonyítva* kérdezi: Kinek tartasz engem? Vagyis, amikor Őt megvallom, Istent vallom meg: Isten Fia, Üdvözítő, egyetemes Üdvözítő és Isten végleges kinyilatkoztatója. A keresztény hite, miként az apostoloké és a tanítványoké, ezt mondja: « Ettől a názáreti Jézustól elvárhatom azt, amit rendesen az Istentől várunk. » Hogy ezt teológiailag hogyan magyarázzuk (tehát pontosan mit jelent Jézus Istenfiúsága, Istensége), az most másodlagos kérdés, az egy későbbi mozzanatban merül fel. A húsvéti-pünkösdi hit lényege az, amit Péter mond a főtanács előtt: « Nincsen üdvösség senki másban, mert nincs más senki az emberek között az ég alatt, akiben üdvözülnünk lehetne » (Csel 4,12). Ugyanezt hirdeti a Filippi-levél Krisztus-himnusza: « Jézus nevére hajoljon meg minden térd... és minden nyelv hirdesse az Atyaisten dicsőségére, hogy Jézus Krisztus az Úr » (Fil 2,11).

A katolikus tanítás nem áldozza fel az értelmet, de kijelöli annak határait. A hit keresi a megértést, így lesz értelmes hódolattá, anélkül, hogy logikai levezetés eredménye lenne. Az előzetes megértés érvei eltávolítják az ellenvetéseket, megtisztítják a hitet a hamis hiedelmektől. Tudom, kinek, miért és mit hiszek. De amikor elvezetett a misztériumhoz (*reductio in mysterium*), az értelmes keresés átadja a helyet a hitnek, amely « minőségi ugrás » a kegyelem erejében. Jól kifejezte ezt a mozzanatot André Malraux francia író 1972-ben a francia televíziónak adott nyilatkozatában: « A világ végső értelmének semmi köze a tudományhoz, a logikához: semmi ilyesmihez. A választ vallásnak hívják. Nos, vagy lesz újra vallás — talán a jelenlegi átalakulása, de ez nem lényeges — és akkor lesz új válasz; vagy pedig egyáltalán nem lesz válasz. Ez tarthat egy bizonyos ideig..., de határozott vagyok: az élet értelmének alapvető kérdésére adott válasz csakis vallási formát ölthet. »

* * *

Sorozatomnak *Az emmauszi úton* címet adtam, mert Krisztus-keresésünk paradigmájául Lukács 24. fejezetének (13-35) örökszép epizódját, az emmauszi tanítványok történetét választottam. A feltámadt Krisztus mint ismeretlen útitárs a kiábrándult tanítványok mellé szegődik. Amikor elmondják csalódásuk okát — a názáreti

Jézus keresztrefeszítését és messiáshitük összeomlását —, az Úr az Írások magyarázatával rávezeti őket a helyes messiáshitre, majd pedig a kenyértörésben felismerik Őt. Életünk fény és árny váltakozása; kétkedés és reménység, hit és kiábrándulás váltakoznak. Mert nem értjük Isten útjait és gondolatait, nem értjük, miért *így* — a kereszt esztelensége által — akarta Isten üdvözíteni a világot. A hatalom hamis istene tart minket is fogva, mert nem hisszük, hogy Isten Szeretet, nem hiszünk Isten alázatában és szenvedésében. Abban az Istenben, aki Jézus Krisztusban kinyilatkoztatta magát. Ha megnövekszenek az árnyak a szenvedés és sötétség miatt, vagy ha esteledik, mert életünk napja hanyatlóban, kérjük Emmanuelt: Maradj velünk, légy útitársunk, tanítónk! Légy világosságunk és erőnk az Írásokkal és az Eucharisztiával! Hogy, szívünk tüzét felszítva, kortársaink előtt tanúságot tehessünk küzdelmesen megélt hitünk öröméről: « Az Úr valóban feltámadt! »

A hit kinyilvánítja, hogy kicsoda Jézus Krisztus és milyen viszonyban van Istennel, vagyis kinyilatkoztatja Isten benső valóját, ugyanakkor kinyilatkoztatja azt, hogy ki vagyok és mire hivattam: azt, hogy Isten örök szeretettel szeretett, magához rendelt, felajánlotta az üdvösséget, az örök életet. Isten hatalma tehát az ember lehetősége: az ember *capax Dei*, képes Istenre, mivel az ő képmása (*imago Dei*) és mivel fiú a Fiúban. A Krisztushoz való eleven kapcsolatban, a hit élete révén, reménységem nem lesz illúzió. Jézus Krisztus által, « a hit segítségével, utunk nyílt a kegyelemhez, amelyben élünk és dicsekszünk is Isten (fiai) dicsőségének reménységével. (...) A remény pedig nem csal meg, mert Isten szeretete kiáradt szívünkbe a ránk árasztott Szentlélek által... » (Róm 5,2-5).

Mindezt Krisztus halála és feltámadása által szerezte meg. Jézus halála olyan Istent nyilatkoztat ki, akinek hatalma gyengesége, bölcsessége a kereszt botránya: Isten « oktalansága » bölcsebb az embereknél, Isten « gyöngesége » pedig erősebb az embereknél (1 Kor 1,18-25). Az emmauszi tanítványok « hatalmas » Istent vártak, olyan politikai szabadítót, aki leigázza ellenségeit, előzi a rómaiakat... Jézus nem ilyen szabadító volt; nem tett látványos csodákat a kísértőnek, nem szállt le a keresztről, nem rendelt egy légiónyi angyalt, hogy elsöpörjék ellenfeleit. Elnémult, kiszolgáltatta magát, a Szenvedő Szolga sorsát teljesítette be, mert így *kellett* történnie a megváltásnak, ez volt a Szeretet-Isten szándéka. Az emmauszi tanítványok kiábrándultak: « Mi pedig azt reméltük... » Rosszul reméltek,

rosszul hittek. A hit — az igazi — önmaga végzi el a kritikát: a kinyilatkoztatás igéje kétélű kardként tisztogat. Amikor az ember megérti, hogy mi a kereszt esztelenségének és gyöngeségének « értelme », akkor hisz. Nem érti meg kimerítően — ez lehetetlen —, de tudja, mert hiszi, hogy Isten gondolatai mások, hogy ereje a gyengeségben is megnyilatkozhat, sőt az önkiüresítés nyilatkoztatja ki leginkább a szeretet hatalmát. « *Regnavit a ligno Deus...* » És a liturgia könyörgésével: Isten leginkább azzal mutatja meg hatalmát, hogy megkönyörül rajtunk, tehát a bűnbocsánatban. Ez nagyobb hatalom, mint talpraállítani a bénát! Isten hatalom is, de hatalma a szereteté. Ennek bizonyítéka Jézus Krisztus feltámadása. A szeretet erősebb a halálnál is.

I.

ISTEN ÚTJAIN

1. ISTENHIT ÉS VALLÁSOK

Hit, hiedelem, értelmes hit

Az ember vallásos lény, erről tanúskodnak a különböző hitek és vallások. Lehet-e még hinni a XX. században? Megalapozható-e a hit döntése? Értelmes-e a keresztény hit? Ezekkel a kérdésekkel kell most majd szembenéznünk.

De előbb bizonyos fogalomtisztázásra van szükség. A *Magyar Értelmező Szótár*ban ezt olvasom a *hit*ről: « Meggyőződés olyasmiről, amit tapasztalati úton vagy tudományosan (értsd: természettudományos módszerrel) nem tudunk igazolni, és mégis igaznak, biztosnak tartunk. Meggyőződés valamely isteni hatalom létezéséről és a rá vonatkozó vallási tételek igaz voltáról. Meggyőződés valamely, a mitikus képzelet szülte lény vagy jelenség létéről, valóságáról. Valamely vallásfelekezettől vallott és hirdetett tételek rendszere; vallás. »

Ezek a meghatározások már « csúsztatást », bizonyos előítéletet takarnak, ami a marxista valláskritika sajátja. A szcientizmus az irreális világába utalja azt, amiről a tudományos tapasztalat és verifikáció révén nem tudunk megbizonyosodni; ami *természet*tudományos módszerrel nem igazolható, az mítosz. Szembe kell majd néznünk Marx, Nietzsche és Freud kritikájával, akik a vallást — másmás előítélet alapján — illúziónak tartották.

Látjuk majd, hogy a metafizika — Bergson meghatározása szerint — « teljes tapasztalat ». A hívő ember is a tapasztalatra támaszkodik, jóllehet Isten túlmutat a fizikai értelemben vett « tapasztalati » világon. Mi, katolikusok, nem engedünk rögtön a ma terjedő irracionalizmusnak és fideizmusnak, ahogy általában a protestánsok teszik. Egyes katolikusok is követik őket, akik az « onto-teológia » (teodicea) haláláról beszélnek; a racionalista istentanokat teszik felelőssé egy bizonyos vértelen deizmus megszületéséért, amelynek most halálharangját húzzák. Ha az értelem követelményeit feladjuk, a felhígított biblicizmus, az erőtlen jezuizmus vagy valami irracionális fideizmus és bizalomhit már nem állhat meg a mai ateizmus kritikája előtt. Helyesen írja P. Varillon: « Hosszú ideig engedtek az

intellektualizmusnak. Ma az antiintellektualista áramlat az erősebb: a tiszta hit szakadéka széléig hagyják magukat sodortatni; 'tisztának' mondva azt, amennyiben már semmi értelmes érv nem igazolja. Mintha a hitaktusnak nem kellene megalapozottnak lennie, jobban, mint bármi másnak! Ha nem megalapozott, az érzelem síkján tengődik, vagy pedig szétfoszlik, mihelyt a legelemibb pszichológiai elemzés meggyőzi az illúzióról. Akkor rájön az ember, hogy nagyon jól meglehet Jézus Krisztus nélkül, amint az ateisták megvannak Isten nélkül » (Varillon, *Isten alázata és szenvedése*, 34).

Hogy a *hinni* kifejezés milyen sokrétű valóságot jelölhet, ezt nem igen kell magyaráznunk. Végeredményben mindenki hisz valamiben, még az ateista is. Beszélhetünk Jaspers nyomán « filozófiai hitről ». A természettudományok módszereit vizsgáló mai szakemberek megmutatják, hogy a tudományos teóriák mögött is egy bizonyos hit húzódik meg. Jean Rostand nem hívő biológus könyvet írt hitéről (*Ce que je crois*): « Íme, ezt hiszem én, mert az ember nem lehet meg minden hit nélkül... ».

Francis Jeanson, Sartre volt *hitetlen* barátja, így fejezte ki — hitét: « Hiszem, hogy nincs Isten, sem ördög, az embereken túl; nincs Jó, se Rossz, se Igaz, se Hamis... Hiszem, hogy minden vallás végül embertelenné válik, hogy az erkölcs végül is demoralizálja az embert... Hiszem, hogy önmagunkban kell léteznünk, nekünk magunknak kell értelmet adnunk életünknek létezésünk során; — és hiszem, hogy külön-külön semmik vagyunk, semmink sincs, de együtt mindenre képesek vagyunk... Hiszem, hogy csak egyetlen világ van, és hogy Isten országa nem létezik...

A világegyetem talán 'isteneket gyártó' (ahogy Bergson mondotta). De az igazi hit fogadás abban, hogy az ember képes megtestesíteni, megvalósítani Istent, végezve az istenhittel és megteremtve saját emberségét... » (F. Jeanson, *La foi d'un incroyant*).

A zsidó származású Simone Weil viszont, aki mélyen *istenhívő* volt (és elérkezett a kereszténység küszöbére), így vallja meg « hitetlenségét »: « Egészen biztos vagyok abban, hogy nincs Isten a következő értelemben: egészen biztos vagyok abban, hogy semmi valós nem felel meg annak, amit én felfoghatok, amikor kiejtem ezt a nevet. De amit én nem tudok felfogni, az nem illúzió » (S. Weil, *La Pesanteur et la grâce*).

A hitetlen Jeanson krédója és a hívő Weil « hitetlenkedése » mutatja, hogy minden attól függ, micsoda az a Valóság, amelyet az

Isten szóval jelölünk, kicsoda számomra Isten. Az egyes vallások, kultúrák számos hitet-hiedelmet hordoznak. Ugyanígy az ember a mindennapi életben hitre támaszkodik, különben lehetetlen lenne a közösségi élet. Még az abszurddal viaskodó, hitetlen Albert Camus is « hitet tett » 1957-ben, a Nobel-díj átvételekor egy bizonyos igazság és szabadság mellett. A « titokzatos igazság » és a « veszélyes szabadság » felé kell tartanunk eltökélten (= hittel), mégha kudarc fenyeget is bennünket: *meg kell valósítanunk* az igazságot és a szabadságot.

> Emlékezünk arra, hogy Albert Camus *Sziszüphosz mítoszá*ban az abszurddal szembeni magatartásokat tanulmányozza. Itt kijelenti: « Egyetlen igazán komoly filozófiai probléma létezik: az öngyilkosság. Eldönteni, hogy az élet megéri-e vagy sem, hogy leéljük, ez annyi, mint választ adni a filozófia legalapvetőbb kérdésére. » Camus végigveszi az értelmet kereső ember magatartásait, a tényleges öngyilkosságtól az « abszurd ember » elméleti és gyakorlati állásfoglalásaiig: Don Juan, a színész, a hódító, az alkotó művész. Főleg a művészi alkotás lényeges. De a művész a legabszurdabb ember, hiszen formát ad saját végzetének.
>
> Nem az örökkévalóság, hanem az örök elevenség a fontos, ahogy Nietzsche és Gide hirdette. Nem elmenekülés a transzcendenciába, a « filozófiai öngyilkosságba », hanem az értelmetlenség vállalása. A példa a pogány mitológia tragikus alakja, Sziszüphosz, aki a hegy lábánál reménytelenül vár a visszagördült sziklával. Sűrű éjszaka lepi be a hegyet. « Boldognak kell képzelnünk Sziszüphoszt! » Másutt A. Camus leszögezi: az igaz ember nem halasztja az igazságosságot a « másvilágra ». Nem menekülhet el ebből az életből az örök élet reményével, az « üdvöt » már itt kell megszereznie. Öncsalás az, ha valaki az életet nem önmagáért éli, hanem valami azon túlmutató « magasztos eszméért », amely — úgy tűnik — értelmet ad neki. Az ilyen ember így okoskodik: « Igen, életem félresikerült, abszurd, de küzdöttem az igazságosságért, amely egy napon diadalmaskodik, és ez posztumusz értelmet ad cselekvésemnek. » Camus szerint ez öncsalás, hiszen a halál abszolút. A posztumusz igazságosság legfeljebb másoké. Hiszen az egyes ember és az egész emberiség, mint Sziszüphosz, ott áll a hegy lábánál...

Az abszurd tudata lázadást szül, de istenhit nélkül az is hasztalan, tesszük hozzá mi. Hiába a küzdés, hiába a haladás (de egyáltalán beszélhetünk-e haladásról, ha nem ismerjük a célt, a véget?). « Mi haszna, ha a Holdra szállunk — mondotta A. Malraux —, csak azért, hogy ott öngyilkosok legyünk értelem híján. » Marad a mítosz, miként Nietzschénél vagy Engelsnél, vagy akár a biológus Monod-nál. De mennyivel értelmesebb megoldás ez, mint a transzcendenciába vetett hit, vagy legalábbis a várakozó magatartás, hogy

valamiféle felsőbb fény és erő meghozza az értelmet és a szabadulást? Nekünk kell értelmet adnunk életünknek úgy, hogy *elfogadjuk* a felülről jövő Ajándékot. Életemnek pedig csak úgy adhatok értelmet, ha halálomnak is értelmet adok. És ezt csak Jézusban tehetem meg, aki a saját halálában már elővételezte halálomat, és feltámadásában megalapozta reménységemet.

Camus-nek részben igaza van: bizonyos értelemben az igazság nem kész, hanem *meg kell valósítanunk*. De milyen értelemben? (A következőkhöz: J. Ratzinger, *A keresztény hit*, 26kk). G. Vico († 1744) először fogalmazta meg az igazság és az ismeret új eszméjét. A lét az igaz (*Verum est ens*) középkori formulával szembehelyezte a maga formuláját: *verum quia factum*, vagyis csak azt ismerhetjük meg igaznak, amit magunk csináltunk. A régi metafizika összeomlása után az újkor kezdetén a kételkedés óceánja fenyegeti az emberiséget, a « factum » egyeduralma kezdődik, vagyis az ember kizárólag saját műve, mint számára egyedüli ismerettárgy felé fordul. Ezután következik minden érték átértékelése. Comte és Hegel a maga módján a bölcseletet történelemként fogja fel, F. Chr. Bauernál a teológia is történeti tudomány; a közgazdaságtant Marx történeti szempontból gondolja át; Darwin az élő világot az élet történeteként fogja fel. *Minden történés, fejlődés lesz*, és ebben a fejlődésben sodródik maga az ember is. (Teilhard szerint az evolúció a modern ember nagy felfedezése).

« Íly módon — írja Ratzinger — egészen sajátságos helyzet áll elő. Éppen amikor gyökeresen emberközpontú felfogást kell elfogadnia, amelynek értelmében az ember már csak saját művét ismerheti meg, kell megtanulnia, hogy magamagát sem tekintheti egyébnek, mint véletlenül keletkezett 'factumnak'. Egyszersmind leomlik az égbolt, ahonnét látszat szerint előlépett, és csak a factumok földje marad birtokában — a föld, amelyben most ásójával a kezében igyekszik küzdelmes létrejöttének történetét kibetűzni » (*I.m.*, 29).

A következő lépést a technikai gondolkodás fordulata jelenti. A program ez lesz: *verum quia faciendum*, vagyis most az igazságot meg kell valósítani. Már Marx kiadta a jelszót: « A bölcselők eddig a világot csak értelmezték; itt az ideje, hogy megváltoztassuk. » Az igazság, amely az ember számára hozzáférhető, most már nem a lét igazsága, nem is csupán a múlt cselekedeteinek igazsága, hanem a világ megváltoztatásának, alakításának igazsága — a jövőre és a tevékenységre vonatkoztatott igazság. Ebből ered a tudo-

mányos mentalitás: az ember számára csak az ismerhető meg igazán, ami megismételhető, amit kísérlettel szemügyre lehet venni, amit verifikálhatunk.

A historizmussal és a szcientizmussal szemben kell tehát majd megjelölnünk *a kinyilatkoztatás és a hit helyét*: Isten szava a történelemben emberi szóba testesül (ezért alá van vetve a viszonylagosságnak), és a kinyilatkoztatást befogadó embernek alapvető döntésre van szüksége, hogy a hitaktust megtegye. Így valamiképpen « teremt », választásával ő maga ad értelmet életének.

Aki megteszi az igazságot, az jut el a fényre. A végső kérdésekkel szemben az ember csak a hit valamilyen formájában foglalhat állást. Így tesz pl. a francia biológus, J. Monod (*Le hasard et la nécessité*, 1970), aki szerintünk a szcientizmust újítja fel, de végül is — amint könyve elején a Camus-idézet mutatja — a mítosznál köt ki. Monod, a tudós kizárja a szándékot, a *cél*okot (személyes jelenlétet) a fejlődő világmindenségből; marad a « Véletlen » és a « Szükségszerűség ». A tudomány mint olyan ezt megteheti. De az ember a teljes értelmet keresi. Monod jogosan nem mondhatná azt, hogy a valóság *semmi más*, mint ami a természettudományos tapasztalat és verifikáció hatáskörébe esik. Ezzel az állítással már túllépte a természettudományos módszert, nem is szólva arról, hogy lefokozta az embert, amikor kizárólag « belé helyezte » a transzcendenciát. « Az ember végre tudja, hogy egyedül van a Világegyetem közömbös mérhetetlenségében, ahonnan a véletlen folytán felmerült » — íme végkövetkeztetése.

Mindenesetre Monod, aki a rendet és célszerűséget valló, a fejlődést ténylegesen az ember felé összpontosuló folyamatnak tekintő Teilhard de Chardin-t iróníkusan « animistának » nevezte, maga sem « tudományosabb », amikor *Hasard* (Véletlen) istent és *Nécessité* (Szükségszerűség) istennőt szerepelteti. Mert valójában a mítoszba torkollik a tudós eszmefuttatása.

Vallások és mítoszok

A vallás jelensége egyetemes: bármilyen messze visszamegyünk a múltba és a föld bármely részén tapasztalhatunk vallási megnyilatkozásokat, egy bizonyos hitet valamely felsőbbrendű lényben, istenségben, istenben. Rögtön meg kell jegyeznünk: a *vallás* szónak sok

jelentése, ill. meghatározása lehetséges. Amikor ideiglenesen a vallás jelenségéhez soroljuk a kereszténységet is, a kifejezést *analóg* értelemben használjuk, bizonyos közös, hasonló vonásokat látunk a nem keresztény vallások és keresztény hitünk között, jóllehet, mint majd rámutatunk, a különbség is lényeges. (Elannyira, hogy egyes protestánsok a keresztény hitet teljesen elkülönítik a vallásoktól). Mi azt állítjuk, hogy a kereszténység sem « tiszta » hit, hiszen kifejeződik külső jelekben, szertartásokban, ünnepekben, társadalmi intézményekben. Az emberi természetnek megfelelően a hitnek szüksége van « megtestesülésre », támaszra, a mindennapi életben való kifejezésekre.

Rómában, nem messze a Kolosszeumtól fekszik a Szent Kelemen-bazilika, amely a XII. században épült, de később még módosították. Ha a látogató lemegy a bazilika alatti térségekbe, egy Kr.e. első századból való Mithrász-szentélyt talál, ahol az istenségnek bikákat áldoztak. Ez a műemlék egymagában is sejteti a vallások egymásutánját. Az aztékok Nap-templomaitól az angkori buddhista templomig (a khmerek IX. században épült fővárosának romjai között maradt fenn), a mekkai Kábá-ig és Brasília modern székesegyházáig csakúgy, mint a történelem előtti korok temetkezéseitől a mi temetőink keresztjeiig, egyazon jelenségnek lehetünk tanúi. Sok-sok milliárd ember az évezredeken át, mindenfelé valamilyen vallásos hitet vallott, hiedelmeit vagy hitét sokféleképpen kifejezte, elismert vagy megvallott valami felsőbbrendű Lényt, Istenséget vagy személyes Istent.

A Zsinat *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozata elején így jelölte meg a vallások közös vonásait: « A vallásoktól feleletet várnak az emberek létük megoldatlan rejtélyeire, amelyek most is, mint régen, mélységesen nyugtalanítják a szíveket. Mi az ember? Mi értelme és célja van életünknek? Mi a jó és mi a bűn? Honnét van a szenvedés és mi az értelme? Melyik az igazi boldogsághoz vezető út? Mi a halál? Miben áll a halál utáni ítélet és igazságszolgáltatás? Végül pedig: mi a létünket körülölelő, legvégső, megnevezhetetlen Titok, amelyből eredünk és ahová megyünk? »

Mielőtt még értékelnénk vagy magyaráznánk az ősi vallásokat (azokat, amelyek jelenleg is megfigyelhetők a legkevésbé fejlett civilizációk körében), tehát a « primitív » halász-vadász, állattenyésztő és földművelő civilizációkat, jó, ha megszívleljük Mircea Éliade (1986-ban elhunyt) híres vallástörténész figyelmeztetését: « Egy val-

lási jelenség lényege csak úgy nyilatkozik meg, ha a saját mivolta szerint próbáljuk megragadni, vagyis *vallási szinten* tanulmányozzuk. Ha ezt a jelenséget a fiziológia, a pszichológia, a szociológia, a közgazdaságtan, a lingvisztika, a művészet keretébe akarjuk beszorítani, eláruljuk (meghamisítjuk), mivel elhanyagoljuk azt, ami benne egyedülálló, másra vissza nem vezethető, vagyis szakrális jellegét » (*Traité d'histoire des religions*).

Amikor *a « primitív » népek vallását* tanulmányozzuk, a « primitív » jelzővel nem a nyugati ember lenéző, lekicsinylő szemléletét akarjuk kifejezni, tehát nem akarjuk azt mondani, hogy a « vadak » nem rendelkeznek semmiféle civilizációval, társadalmi szerkezettel, erkölccsel. A felfedezők, misszionáriusok régen is tudták, amit az újabb etnológusok leírnak és elemeznek: a « vad gondolkodás », az őserdők indiánjainak « civilizációja » bonyolult valóság. (De nincs igaza a strukturalista etnológusnak, C. Lévi-Straussnak, aki eltúlozta a brazíliai őserdők civilizációjának jelentőségét, amikor azt állította: az új kőkorszakkal, a « vad gondolkodással » lezárul az emberiség igazi fejlődése, azóta alig van előrehaladás, az emberiség csak ismételgeti önmagát).

A « primitív » ember nem a legősibb abszolút időrendben. Az afrikai bantuk vagy a tűzföldi indiánok tudatában vannak annak, hogy hagyományaikat, szertartásaikat az ősöktől vették át, tehát, hogy rokonságuk nagyon messzire, ősi időkbe nyúlik vissza. A következő jellemzéssel leegyszerűsítjük a valóságot, de elkerülhetetlen a sematizálás, amikor a primitív népek vallásának néhány lényeges közös vonását bemutatjuk.

A primitív ember vallása a hiedelmek és rítusok aránylag fejletlen, egyszerű formáit képviseli. Ha nem is mondhatjuk azt, hogy a primitív ember még a *prelogikus* állapotban van, (vagyis nem képes reflektálni, elvontan gondolkodni), az igaz, hogy a *prekritikus* magatartás jellemzi: nem fogalmakban gondolkodik, hanem szimbólumok (jelképek), ill. jelképrendszerek, mítoszok révén fejezi ki magát. Itt rögtön jegyezzük meg: a mítosz egy korábbi meghatározása — « nem igaz elbeszélés az istenek életéről » — hamisnak bizonyult. A mai vallástörténészek szerint « a kozmikus mítoszok és az egész rituális élet az archaikus ember egzisztenciális tapasztalataiként jelennek meg » (M. Eliade). Vagyis a szimbolikus és mitikus gondolkodás érvényes megismeréshez vezet, felfedi az emberi valóságot, kiegészíti a racionális gondolkodást. A szimbólumnak és

a mítosznak tehát van mondanivalója (« *donne à penser* » = elgondolkodtat, P. Ricoeur), csak értelmeznünk kell. (A Biblia mitikus elemeit sem kell elvetnünk; nem « mítoszfosztásról », hanem a mítosz értelmezéséről van szó).

A primitív emberek hisznek egy felsőbb hatalomban, olyan lényben, aki « ott fenn lakik », láthatatlan, távoli. Ezt a lényt gyakran atyának (vagy atyánknak) nevezik, máskor pedig Nagy Szellemnek. Egy algonkin így beszél: « Nem láthatjátok a Nagy Szellemet. Nem láthatod még a nyomait sem... Nem tudom, mire hasonlíthat. Akkor érezzük őt, amikor megtesszük azt, amit tennünk kell. Ha követjük útját, érezzük, hogy a Nagy Szellem valóban nagy. » Egy tűzföldi indián pedig így nyilatkozott: « Az első emberek előtt már volt *Témaulk*. Nincs teste. Ő alkotta az eget és a földet. De sohasem jött el a földre. Messze van, a csillagok mögött; ott van birodalma, ott marad mindig. Tudja, hogy mi történik a földön, lát minden tűzföldit. Meg kell tennünk azt, amit parancsol... Ő szellem, mindig létezik. »

A vallástörténet tanúsága szerint tehát azt mondhatjuk, hogy a primitívek hisznek egy felsőbbrendű Lényben, Nagy Szellemben, az Ég Urában, a teremtőben. Ez a hit nem « tiszta » állapotban létezik, nem is áll mindig előtérben. A primitív embereknél a társadalmi és vallási élet összefonódik; az egyénnek csak a csoportban, a törzsben van értéke. Számtalan beavatási szertartás azt célozza, hogy az egyén valóban beépüljön a családba, a csoportba. Bármilyen határozott fogalmuk van is Istenről, ennek az « Istennek » a jelenléte vagy fogalma nem játszik szerepet *közvetlenül* a beavatási szertartásokban. A vallásfenomenológusok hangsúlyozzák: végeredményben, hogy helyesen értsünk egy adott vallást, másodlagos még az is, hogy követői rendelkeznek-e « tiszta » istenfogalommal, a lényeges az, hogy mit tesznek ezzel a fogalommal.

Említettük, hogy a primitív embereket a szimbolikus és mitikus gondolkodás jellemzi. A mítoszok kapcsolatban vannak az álmokkal, ill. látomásokkal, amelyek azokat megjelenítik. A látó átél bizonyos ceremóniákat; pl. az algonkineknél a látomás a szellem utazása a mindenségen és a csillagokon keresztül a Teremtő lakása felé. M. Eliade szerint a primitív ember számára a valós időnek csak annyiban van értéke, amennyiben azt « fenntartja », megszilárdítja a mitikus idő. Az időtlen idő időszakonként visszatér, « megjelenül » a szent időkben és a szent helyeken ünnepelt ceremóniákban.

A mítoszokat megjelenítő ceremóniákban fejeződik ki az ember helye a mindenségben. Ezekben nyilvánul meg pl. az algonkin indiánok felfogása a világegyetem szerkezetéről.

> Leghíresebb és legfontosabb ünnepük a *Nagy Ház ünnepe*. Egyik legősibb mítoszuk éppen a Nagy Házra vonatkozik, amely a mindenség tökéletes képe, szimbóluma. A következőképpen ábrázolják: Négyszögletes épület; egyik ajtaja keleten, a másik nyugaton, a kettő között átmenet a nap útja, vagyis az élet útja. Két nagy oldala az életet és a halált jelképezi; ezenkívül a szimbólumrendszerben megtaláljuk még a nappal-éjszaka, férfi-női ellentétpárokat, valamint az egymást kiegészítő törzseket és a különféle szellemeket, amelyeket szobrok ábrázolnak. Egyszóval az egész föld és földi élet jelen van polaritásaival. Középen egy faoszlop emelkedik: ez jelképezi a világ tengelyét és megjeleníti a mindenség függőleges szerkezetét. Ez az oszlop vagy cölöp tartja a mindenséget, csúcsa a Teremtő kezében van, aki « ott fenn » lakik, de aki az « oszlopban » is, az egész Házban is jelen van. A primitív gondolkodás ugyanis nem különbözteti meg a személyest és személytelent, az anyagit és a szellemit, a megjelenítést és a « való létet »: Isten egyszerre az egész mindenség és a csúcs, a mindenség feje, mestere.

A Nagy Ház ünnepe jórészt látomások elbeszéléséből áll. A ceremóniák célja az, hogy az indián tudatára ébredjen: része a mindenségnek, Istennek. Az ünnep kinyilvánítja és « megvalósítja » minden létező egzisztenciális helyzetét a Mindenben, a világegyetem isteni rendjében. Ennek az integrálódási szándéknak megvannak a morális vetületei is: az ünnep szertartásai szakralizálják az ember valamennyi lényeges tevékenységét, de ugyanakkor alkalmat adnak arra is, hogy a ceremónia vezetője intelmekkel forduljon a jelenlevőkhöz. Pl. figyelmeztet, milyen alázat szükséges ahhoz, hogy valaki beléphessen a Nagy Házba, mily szeretetet kell tanúsítaniok az egy test tagjainak, az egy Atya gyermekeinek, hogyan kell megtartani a Nagy Ház alapítói, az ősök tanítását, akik ezt magától Istentől kapták. A szakemberek megjegyzik, hogy a Nagy Ház ünnepléseiben mindig jelen van az a szimbólum, amelynek lényege az égi és a földi szint közötti összhang. A szimbólum *megjeleníti*, vagyis jelzi és jelenvalóvá teszi a világ szerkezetét: mintegy a világ keletkezésének ismétlése abból a célból, hogy a csoport beilleszkedjék a mindenség nagy rendjébe. (Az egyén a beavatási szertartásokon keresztül illeszkedik be a csoportba).

Itt csak egy ősmítosz megjelenítését vázoltuk fel, rámutatva az algonkinek vallásosságának egyik lényeges megnyilatkozására. Lévi-

Strauss a brazíliai őserdők lakóinál — a falu valóságos és mitikus struktúráinak elemzésével — megállapította: a falu (település) a kozmosz mintájára épül; szerkezete kifejezi az emberi élet beilleszkedését a mindenségbe.

A primitívek tehát hisznek egy felsőbb Lényben, hitüket különböző szertartások révén fejezik ki. De elfogadnak számos más hatalmat, szellemet is amelyek a Felsőbb Lény és az ember között helyezkednek el, és amelyek tárgyak, állatok, kozmikus jelenségek révén nyilatkoznak meg. Ezt csak a beavatottak tudják, illetve ők állnak kapcsolatban ezekkel az erőkkel (pl. a sámánok). A halottak szellemei, a jó és rossz szellemek is a másodrangú hatalmak (erők) közé sorolandók. Az istenségnek és a szellemeknek különböző szertartásokkal hódolnak: tánccal, a termés felajánlásával, áldozatokkal (az áldozati tárgyat teljesen lerombolják, elégetik, a másik, láthatatlan világba viszik át), közös (rituális) étkezésekkel. A primitív népeknél az élet minden fontosabb fordulóját rítusokkal ünneplik: születés, átmenet a gyermekkorból a felnőtt korba, házasság, beavatás az istenség titkaiba, halál és temetés.

A primitív népek vallásáról összefoglalóan a következőket mondhatjuk a jezsuita vallásfilozófus (a Gergely-egyetem professzora), P. Goetz nyomán: Az égi Lényben (Istenben) hívő primitíveknél az alapvető vallási tapasztalat annak a szükségnek a megérzése, hogy be kell illeszkedniök a Mindenbe, hogy megtalálják helyüket a világban, azt tegyék, amit tenniök kell (csak annyi állatot öljenek le, amennyi szükséges; alávessék magukat a törvénynek, hogy eső legyen...) Még a melanéziai mana-hívőknél is (a mana-hit a mágia egy formáját képviseli) megvan az az érzés, hogy mindent okosan, szerepe (rendeltetése) szerint kell kezelni és tiszteletben kell tartani minden dolog helyét a Mindenségben. Ezt a mindenséget jelenítik meg a mítoszok és rítusok, mégha *közvetlenül* nem is teista jellegűek (*La Mystique et les mystiques*, 566-567).

Néhány nagyobb vallás

Nincs egyenesvonalú fejlődés a vallások történetében. Ezt a görögök és a rómaiak vallásossága, politeizmusa (többistenhite) is mutatja. A fejlettebb civilizációval együttjárhat a vallás elfajulása, a babona, erkölcsi eltévelyedés, sokistenhit. (Erről beszél Szent Pál a Római levél elején). Egy vallástörténész (Carcopino) szerint, a

rómaiak vallása « számos istenével és színtelen mítoszaival... a szerződések nyelvén megfogalmazott imáival..., a metafizikai érdeklődés hiányával és az erkölcsi értékek iránti közömbösségével, a társadalmi érdekekre leszűkített tevékenységével megfagyasztotta a hit lendületét, hidegségével és utilitarizmusával megmerevítette az igazi vallásosságot. » A rómaiaknak, miként a görögöknek, nincsenek szent könyveik, kinyilatkoztatott hitigazságaik. Természetes vallást gyakorolnak: házi isteneket tisztelnek, majd a városi kultuszokra térnek át. A görög-római vallásosság előterében nem a teremtés, hanem a nemzés eszméje áll: ezért imádják az ősöket. Ezek a görögöknél a « démonok », a rómaiaknál Manes vagy Lares nevű házi istenek. « Az ember, mielőtt Zeuszt imádná, a halottakat imádja... Talán éppen a halott látása ébresztette fel az emberben a természetfeletti eszméjét és annak reményét, ami a láthatón túl van. A halál volt az első misztérium; ez az embert más misztériumok felé irányította. Felemelte gondolatát a láthatótól a láthatatlan felé, az elmúlótól az örökhöz, az emberitől az istenihez » (Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, 20).

A hiedelmek szerint a halott lelke továbbél az emberek közelében, a föld alatt. A család táplálékot vitt neki a sírra. Egy lyukat fúrtak, hogy azon át az étel lejuthasson a halotthoz. A holtak birodalmában Kháron ladikjával várta az érkezőt, obulust kért, hogy átvigye az utast a Styxen. Az obulust (pénzdarabot) a halott szájába tették. A görögök és rómaiak paradicsoma: az Elíziumi Mezők, az erényes lelkek tartózkodási helye. A görög és római házakban mindig volt egy oltár, amelyen tűz égett. A ház ura — a tűzkultusz papja — éjjel-nappal táplálta a tüzet, amely az isteni jelképe volt; védelmezte a családot.

Nem részletezzük itt a görög-római vallás, mitológia ismert elemeit. Tudjuk, pl. hogy az athéniek jólétet és egészséget kértek Zeusztól és Athénától a város polgárainak. Egész éven át ünnepségeket rendeztek: játékok, lóversenyek, tornamutatványok, jóslási és költői versenyek, dionüzoszi ünnepségek váltogatták egymást a nép nagy örömére. A rómaiak kenyeret és cirkuszt követeltek (*Panem et circenses*!) Ma a labdarúgómérkőzés helyettesíti a cirkuszi mutatványokat. Semmi új a nap alatt!

A görög-római vallásosság, a kultuszok célja nem annyira az istenek tisztelete, hanem inkább kegyük elnyerése volt. Érdekvallásosság: Adok, hogy adj! A madárjósok, szibillák vagy a Delphi jósnő

jövendölései, a varázslások, mágikus szertartások jelzik e lehanyatlott vallásosságot. (Lásd ma a spiritizmus, az asztrológia és a különböző okkult jelenségek iránti érdeklődést, a babona burjánzását — pótvallásként!) A gondolkodó szellemek élesen bírálták ezt a vallásosságot. Szókratész vagy Platón kétségkívül hitt az isteni, természetfölötti világ létében. De Platón kipellengérezte Homérosz mitológiáját, miként még korábban, a Kr.e. VI.-V. században Xenophánész is gúnnyal jegyezte meg: « Minden nép magához hasonlónak képzeli el istenét. Az etióp feketének, a trák kékszeműnek és vöröshajúnak. Ha az ökröknek, lovaknak és oroszlánoknak kezük volna, magukhoz hasonló isteneket faragnának. » Xenophánész, aki nem volt « hitetlen », Homéroszt és Hesiodoszt sem kíméli meg kritikájával, mivel az isteneket meghurcolták a bűnök fertőjében.

Péguy mondotta: « A görögöknek nem voltak meg azok az isteneik, akiket megérdemeltek volna. » A görögök és rómaiak számára a főprobléma a bűn volt. A görög mitológia leghíresebb « bűnöse »: Oidipusz, aki megölte apját és feleségül vette anyját. Pedig a hiedelem szerint nem is ő a felelős, csak szerencsétlenül járt. A bűnös Zeusz, iletve a vak Végzet, Moira. A görögök hittek az ember nagyságában és szépségében, de nem tudták elfogadni gyengeségét. Ezért arra következtettek, hogy a vétkekért nem az ember, hanem az istenek felelősek. Nem véletlen tehát, hogy Pantheonjukban, isteneik körében oly sok a vétek és bűntény. A görög és római világ a megváltásra várt, arra az « ismeretlen Istenre », akit majd Pál hirdet az Areopáguszon.

Egészen röviden még néhány szót *három világvallásról*: a hinduizmusról, buddhizmusról és a mohamedanizmusról (bővebben: H. von Glasenapp, *Az öt világvallás*, Bp. Gondolat kiadó).

A *hinduizmus* igen bonyolult jelenség. Kb. egy évezred során, Kr.e. 1500-tól 500-ig születtek meg Indiában a *Védák*. (Ezek közül a legrégibb és legfontosabb a *Rig-Véda*, amely több, mint ezer himnuszt tartalmaz). Az egyébként árja törzsektől származó védikus vallást, illetve a Védákat, amelyek a « tudást », vallásos szertartások leírását, varázsszövegeket tartalmaznak, a századok során magyarázták, így születtek meg a *Brâhmanák* és az *Upanisádok*. Lényeges tanításuk, hogy egyetlen őselv létezik, a *Bráhman*, amely örök, abszolút, egyszerre transzcendens és immanens. Az egyetlen isten három arculatának tekinthető a *Brahma* (teremtő), *Visnu* (megérző) és *Siva* (romboló) isten-háromság. A három főistenen kívül még

számtalan istent vagy félistent tisztelnek a hinduk. Minden hindu szabadon döntheti el, hogy a legfőbb Valóságot személytelen szellemként tiszteli-e (*Bráhman*), avagy személyes Lényként (*Brahma*: hímnemű isten). Úgy is elképzelheti a világot, mint Bráman vagy Brahma egy megnyilatkozását vagy teremtését. A hindu a látható világot *mayá*nak (csalfa látszatnak) tekinti, mert a létezők, főleg az emberek nem olyanok, amilyennek látjuk őket. Az emberi lélek (*atmán*) tele van vágyakkal, gyönyörökkel, szenvedésekkel, félelmekkel és kiábrándulásokkal. Alá van vetve a *karman*-nak (jelentése: « tett », tehát az érdemek és bűnök összessége, amelyeket az ember élete során felhalmoz). A *karman* olyan láthatatlan erő, amely a lelket áthatja és az embert arra kényszeríti, hogy a halál után újjászülessék — emberi vagy állati sorban, múlt élete minősége szerint. Ez a reinkarnáció vagy *lélekvándorlás* tana. *Samsará*nak is nevezik, ami egyetemes áramlást jelent. A *karman* törvényének minden élőlény alá van vetve, még az istenek is.

A *szabadulásnak* három fő útja van: 1. A cselekvés, vagyis a *dharma* (törvény) teljesítése: a kasztok törvénye, az életállapotok törvénye, a tisztaság, önuralom és erőszakmentesség (*ahimsa*). 2. Az ismeret, amely főleg a jóga révén történik: ez minden olyan utat és eszközt jelöl, ami a misztikus élethez vezet (lélegzés ellenőrzése, koncentráció, elfordulás a külső dolgoktól, szemlélődés önkívületi állapotban). A cél az, hogy a lélek (*atman*) egyesüljön *Brahman*nal. 3. Jámborság: imádás, szerető bizalom, az OM isteni név ismétlése (AUM: a hindu isten-háromság jelképe), zarándoklat a Gangesz-folyóhoz, böjt, engesztelő önmegtagadások...

A hindu számára csakis egyéni szabadulás létezik. Ez akkor történik meg, amikor a lélek megszabadul az újjászületés pokoli köréből, a *karman*ból. Ez vagy a halál után következik be, amikor a lélek végleg egyesül *Bráhman*nal, vagy még a mostani életben, a szentek esetében: a szentnek nem kell elviselnie a korábbi karman következményeit. Számára nem létezik valóság, nem érez semmiféle vágyat, neki minden fölösleges. Ha meghalt, egyesült Istennel. Kialszik gondolata (öntudata). Az üdvösség (*moksa*) boldog végállapota a *nirvána*.

A hinduizmus idők folyamán — a népi vallásosságban — a buddhizmus, a dzsainizmus, a judaizmus, a perzsiai vallások és az iszlám befolyására módosult, számos vallási szokást és hiedelmet átvett (a Kr.e. VI. századtól) ezektől a vallási áramlatoktól.

A *buddhizmus*, az egyik legelterjedtebb világvallás, szintén Indiában született (Kr.e. a VI. században). Alapítója történeti személy: *Sziddhhárta Gautama* (vagy Gótama) Kr.e. 560 körül született Nepál közelében a sákják harcos nemzetségéből (ezért *Sákjamuni*nak is nevezik). A gazdag herceg 29 éves korában rádöbbent az emberi lét kegyetlen valóságára. Visszavonult a remeteségbe (elhagyva feleségét és gyermekeit). Magánya hetedik évében egy éjjel egy fügefa alatt « megvilágosodott »; *Buddha* lett. Benáreszben kezdte először hirdetni tanítását a szenvedés eredetéről és megszüntetéséről, ill. a négy nemes igazságról, amelyeknek útján az ember eljuthat a szabaduláshoz: Szenvedéssel teli mindaz, ami az életvágytól függ; a szenvedés oka a vágy és a sóvárgás; a szenvedés megszüntetése a vágyaktól való megszabadulás segítségével történik; az erre szolgáló módszer a nemes nyolcas út: a *helyes* szemlélet, gondolkodás, beszéd, cselekvés, élet, törekvés, vizsgálódás, elmélyedés.

Buddha, amikor 80 éves lett (Kr.e. 480 körül) a béluvai Vihárában megbetegedett. Miután kicsit jobban lett, eljutott Kusínagarába: itt búcsút vett szerzeteseitől és bevonult — a Nirvánába. A « Megvilágosodott » végső célnak ezt a nirvánát jelölte meg, azt az állapotot, amelyben — már ebben az életben — megvalósul a vágy, a gyűlölet és elvakultság maradéktalan megsemmisülése, és amelyben — a halál után — minden testiség, minden érzés, minden elképzelés, minden törekvés és az egész öntudat örökre megszűnik.

A buddhizmus a századok során tovább fejlődött (*himajána*: « kis szekér »; *mahajána*: « nagy szekér »). Kínában keveredett a konfucianizmussal és a taoizmussal, Japánban az amidizmus és a zen-buddhizmus formáiában él tovább. A buddhisták nem hisznek a személyes Istenben, világszemléletük a Nirvána « euthanáziájához » vezet.

A *mohamedanizmus* (Iszlám) alapítója, Mohamed (Muhammed: « Magasztalt ») Kr.u. 570 körül született az arábiai Mekkában. A gazdag kereskedő egyre többet foglalkozott vallási kérdésekkel, böjttel és lelkigyakorlatokkal kereste a megvilágosodást. Negyvenéves korában egy Mekka közelében fekvő barlangba vonult vissza (Hira hegyén). A legenda (és a Korán) szerint az első kinyilatkoztatást álmában Gábor főangyaltól kapta. Megérlelődött hivatása: a többistenhittel és bálványimádással szemben hirdetnie kell az egyetlen Isten, Allah tiszteletét, a világteremtő, kormányzó és ítélő Istent. A próféta felesége halála (619) után a Mekkától kb. 300

km-re fekvő Jaszrib városába « vándorolt ki »: ezt később Medinának, vagyis a Próféta városának nevezték. 622. július 6 a muszlim időszámítás kezdete lett: a *hidzsra* Mohamed « kivándorlása » Mekkából Medinába. Mohamed gátlások nélküli vezérré vált, követői a karavánokat kirabolták, így gazdag zsákmányra tettek szert. 630-ban megszerezte Mekkát; megtisztította Kábát (egy fekete kő fölé épült szentélyt) a bálványimádástól. Ez most már az új hit zarándokhelyévé vált. A Próféta teokratikus államot szervezett a hozzá csatlakozott arab törzsekből. 632. június 8-án halt meg.

Mohamed vallásába átvett számos zsidó és egynéhány keresztény elemet. Monoteizmusa Allah mellett nem ismer el más egyenrangú isteni lényt, de angyalokat, ördögöket és dzsinneket igen. Mohamed Allah prófétája; Ábrahám, Mózes és Jézus az ő előfutárai voltak. Hirdeti a végítéletet; a paradicsomot a földi gyönyörök képeivel írja le. Mohamed maga nem tanulmányozta a Bibliát, hanem csak hallott bibliai történetekről. A *Korán*, amely a legenda szerint a Gábor főangyal közvetítésével kapott kinyilatkoztatást tartalmazza, 114 fejezetre (szúrára) és 6000 versre oszlik. A Próféta tanítványainak diktálta arab szövegét. Előbb igyekezett megnyerni a zsidókat, akiknek vallása — szerinte — a legközelebb áll az iszlámhoz, de később a velük folytatott viták és gúnyolódásaik elkeserítették; gyűlölettel elfordult tőlük és legádázabb ellenségeinek tartotta őket. A Korán a 9. szúra 30. és következő verseiben a zsidókkal együtt a kereszténye ket is hitetleneknek nevezi. Bár Jézusnak kivételes helyet tulajdonít a próféták sorában, a keresztény szentháromságtant mint « triteizmust » (három-isten-hitet) elveti a megtestesüléssel együtt. A muszlim vallásnak 5 pillére van: 1) Hitvallás: « Egy az Isten, Allah, és Mohamed a prófétája. » 2) Imádság naponta többször, Mekka felé fordulva, földre hajolva, a Korán verseinek ismétléseivel. 3) A Ramadán-böjt az egész kilencedik hónap során (hajnali szürkület és napnyugta között). 4) Az évi vallási adó. 5) Zarándoklat Mekkába (a muszlim életében legalább egyszer).

A zsidó monoteizmus

A *monoteista* vallások Ábrahámban látják hitük eredetét, így — mint láttuk — a muzulmánok is. Az *izraeliták* természetesen azt tartják, hogy hitük Ábrahámmal kezdődik: ő fedezte fel elsőnek Jahve igazi arcát.

Közel-Kelet vallásaiban, amelyekkel a félnomád pásztor szemita törzsek az Arábiai sivatag szélén a Kr.e. II. évezred elején érintkeztek, a *politeizmust*, többistenhitet vallották. Megépítették az istenek pantheonját, akik felülről irányítják a világot, jóllehet az emberek módjára élnek: istenek és istennők házasodnak, gyermekeket nemzenek és szülnek, örülnek, haragszanak, bosszút állnak... Az emberek, hogy elnyerjék kegyüket, kiengeszteljék őket, szertartásokat végeznek, áldozatokat mutatnak be, jóslásokkal igyekeznek megtudni akaratukat, mágikus gyakorlatokat végeznek. A nomádok hite gyakran « tisztább », mint a letelepült népeké, amelyek már templomokkal és kialakult intézményekkel rendelkeznek.

Ábrahám őseinek hite az akkori Közel-Kelet három nagy vallási áramlatához állhatott közel: a mezopotámiai, az egyiptomi és a kánaáni vallásokhoz. A Genezis 12. fejezetével kezdődik Ábrahám története: Isten megszólítja, hívja, Ábrahám válaszol, engedelmeskedik, jóllehet nem érti Isten parancsát. Bizalommal Istenre hagyatkozik. « Hittel engedelmeskedett Ábrahám a hívásnak, hogy költözzék arra a vidékre, amelyet örökségül kellett kapnia. Kivándorolt, anélkül, hogy tudta volna, hová megy... » (Zsid 11,8).

Általában a Kr.e. 1850 körüli időre teszik Ábrám meghívását. A rá vonatkozó írások (Genezis) jóval későbbiek, Salamon idejében (950 körül) keletkezhettek. Így tehát már a Kánaánban berendezkedett és politikailag megszervezett nép rögzítette az első bibliai dokumentumokat. Már nagyon messze voltak a félnomád pásztortól, Ábrahámtól.

A Kánaánban letelepedett nép kollektív emlékezetében továbbél az egyiptomi rabszolgaság és a csodás szabadulás (kivonulás) illetve a vándorlás a pusztában. Hite kettős bizonyságot hordoz: 1) azt a földet, amelyen most lakik, Isten (Jahve) adta őseinek, mielőtt még Egyiptomba került volna; 2) a Kivonulás Istene, akinek erejében lerázták az egyiptomi rabszolgaságot, az egyetlen Isten, ugyanaz, mint aki kinyilatkoztatta magát Ábrahámnak és az atyáknak (vö. MTörv 5,1-9).

A Biblia tanúsága szerint a zsidókat kísérti a környező bálványimádás. Vándorlásaik során találkozhattak más népek helyi isteneivel; ezek befolyásolják hitét. A Mózesnek kinyilatkoztatott YHWH (Jahvé) nevezhető *El*-nek is (többesszám: *Elohim*), vagyis a kánaániak főistene nevével is jelölhető (ezt minden szemita nép ismerte). A Biblia nevezi Istent *Saddai*-nak is: ez mezopotámiai eredetű

név. Baál az agrárkultuszhoz kapcsolódik, kevésbé fontos a nomádok számára; a Bibliában úgy jelenik meg mint Izrael Istenének vetélytársa. Lehetséges, hogy Ábrahám ősei egy beduin istent imádtak, amely később a törzs valamennyi istenét magában foglalta. Később hatalmasabbnak nyilatkoztatta ki magát, mint a pogány istenek. Mindenesetre, Ábrahám, Izsák, Jákob Istene, Mózes Istene Izrael egyetlen Istene lesz, akin kívül nincs más, csak bálványok. Valószínű, hogy a *monolátrián* (egy isten nem kizárólagos imádásán) át fokozatosan jutottak el ide.

Itt röviden kitérek S. Freud eléggé « fantasztikus » teóriájára, amelyet *Mózes az ember és a monoteizmus* c. könyvében fejt ki. (Magyarul: S. Freud, *Mózes*, Európa, Bp. 1987).

Ezt a könyvet Freud akkor állította össze (1938-ban), amikor Bécsből Londonba kellett menekülnie, és amikor a hitleri antiszemitizmus felerősödött. A kötetbe felvette két korábbi tanulmányát is, továbbá hivatkozik olyan régebbi tanulmányára, mint a *Totem és Tabu*. Tudjuk, hogy Freud a XIX. századi eszmék — Darwin és Comte nyomán — alakítja ki véleményét a vallás eredetéről; befolyásolja J.G. Frazer kutatása a totemizmusról. Ami pedig Mózest és a monoteizmust illeti: átveszi Karl Abraham nézeteit IV. Amenhotep fáraóról és Ed. Sellin hipotézisét Mózes meggyilkolásáról.

Freud azonosítja magát a zsidó néppel, ugyanakkor elvitatja e néptől legnagyobb fiát, Mózest, éspedig három módon: 1) Mózesnek egyiptomi származást tulajdonít; 2) tagadja a monoteizmus zsidó eredetét: szerinte ugyanis Mózes Ekhaton fáraó egyistenhitét, Aton vallását vette át; 3) Freud szerint a körülmetélést (a szövetség jelét) az egyiptomi Mózes kényszerítette rá a zsidó népre.

Az üldözött zsidó pszichiáter most régi elgondolását beledolgozza ebbe a munkájába. Saját apja halála mély benyomást gyakorolt rá. Élményét általánosította már az álmok értelmezésében: minden férfi a tudattalanban meg akarja ölni apját. Miért? A választ az Oidipusz-komplexus adja meg. A fiúgyermek azért kívánja apja halálát, hogy birtokolhassa anyját. Ezt viszont tiltja a vérfertőzést ellenző törvény. Az apa lényegileg mint a törvény szigorú őre jelenik meg.

Freud szerint az egész mózesi korszakot heves küzdelem jellemzi az egyiptomi kivonulástól és a Sinai-hegyi szövetségtől egészen Mózes haláláig. Mózes istene, Aton, « az egyedüli, aki tiszta szeretettel és mindenhatóságával átöleli a világot », küzd Jahve, a Vulkán-isten ellen, aki « gonosz és vérszopó démon, menekül a nap-

fény elől és éjjel kóborol. » Könyve második részében Freud megismétli azokat a gondolatokat, amelyeket jóval korábban *Totem és Tabu* c. könyvében már (Darwin nyomán) kifejtett az őshorda vallásáról, és amelyeket a zsidók primitív őseire is alkalmazott. A teória szerint az őshorda ura és « atyja » korlátlan hatalommal rendelkezett, minden nő (nőstény) birtokosa volt. Ez az apa most Freudnál mitikus alak lesz: az időn kívül, a történelem előtt létezik. Egy napon a vadászó testvérek megölik és megeszik az apát. Ezzel vége szakad az apai horda létének. Az újabb korszakban már a férfiak nem birtokolhatják bármelyik nőt, alá kell magukat vetniök a vérfertőzést tiltó törvénynek, a totemizmusból származó exogámiának (vö. Frazer). Freud visszatér az apa-komplexus kettős jelentésére: a fiak gyűlölik az apát, aki megtiltja az anyára vonatkozó szexuális vágyak kielégítését, ugyanakkor tisztelik és csodálják ezt az apát.

Freud, amikor elméletét kifejti, bizonytalanul halad előre. Tudja, hogy a Biblia, amely a leghitelesebb forrás a zsidó monoteizmus eredetére nézve, ellentmond nézeteinek. Mások feltételezéseire, illetve vallástörténeti kutatásaira épít, de ugyanakkor összekapcsolja ezeket az átvett elemeket a saját pszichoanalitikus tapasztalataival, a vallás neurotikus tüneteiről összegyűjtött adataival. Egészen « fantasztikus » elképzelése, amikor a totemizmussal keveri össze a monoteizmus megszületésére vonatkozó elképzelését. Bevallja, hogy valójában maga sincs tisztában a *hogyan*-nal. A totemizmus atyára összpontosuló lakomája és az atyát, ill. az istent szimbolizáló állat áldozati lakomája közötti időszakra teszi a monoteizmus megszületését. Mózes meggyilkolása után visszatért istene, akit a primitív horda kiszorított. Egy bizonyos idő (fejlődés) után a zsidók elfogadták az egyetlen Istent, akit Jahvénak neveztek.

Szakemberek megállapítják (vö. D. Stein, « Le meurtre du père et Dieu le Père chez Freud », *Concilium*, 163, 1968/3, 23kk.), hogy Freud vázolt elméletében számtalan pontatlanság, történeti csúsztatás van, nem is szólva arról, hogy teljesen ellene mond a leghitelesebb forrásnak, a Bibliának. Bizonyos pontokon teóriája merő képzelgésnek tekinthető (és alá lehet vetni a pszichoanalízisnek!). Különben is a freudi rekonstrukció a horda vallásáról az *őstörténethez* tartozik; a bibliai monoteizmus jóval későbbi.

A vallástörténészek vitatkoznak a monoteizmus *eredetéről*. Taylor pl. az egyenesvonalú fejlődést vallotta: az animizmustól a totemizmusig, majd a politeizmusig, és innen a monoteizmusig. W. Schmidt

verbita vallástörténész viszont a vallástörténet legelejére helyezte a monoteizmust, amely — szerinte — az « őskinyilatkoztatásnak » köszönhető. A tudományos kutatás ma már túljutott az ilyen nagyon is leegyszerűsítő elméleteken. Tény ugyanis, hogy egyes primitív népeknél is találunk monoteizmust, másrészt azt is tapasztaljuk, hogy a monoteista hit nem homogén fejlődésből ered, hanem annak *tagadásából*, ami előtte létezett. Ezt igazolja a bibliai vallás is, ahol a Jahvéba vetett hit *nem produkció, hanem visszautasítás* eredője. De mindenképpen kinyilatkoztatásból fakad, Isten maga kezdeményezte.

A döntő élmény az egyiptomi rabszolgaságból való szabadulás volt (Kiv 15,11-12). A szabadító Isten, aki Mózesnek Jahveként kinyilatkoztatta magát (Kiv 3,1-20), szövetséget kötött a választott néppel. A kiválasztás és szövetség, illetve a megszabadítás (üdvösség) gondolata végigvonul a Biblián. A Másodtörvénykönyv (6,4-13) Mózes ajkára adja a hitvallást: « Halld Izrael! Az Úr, a mi Istenünk az egyetlen Úr!... ».

A pátriárkák Istene és az egyiptomi rabszolgaságból kiszabadult izraeliták Istene mint *szabadító-üdvözítő* Isten jelenik meg a Bibliában. A dávidi és salamoni királyság idején a szent írók — figyelmen kívül hagyva a kinyilatkoztatás időrendjét — a logikai sorrendet követik, amikor a *teremtés* leírását a szabadulás elbeszélése elé teszik. De valójában hangsúlyozzák, hogy kiválasztás és a szövetség Istene ugyanaz, mint aki a világot teremtette. Dáviddal és Salamonnal a politikai helyzet megszilárdult. 1000 és 930 között Izrael és Júda (vagyis Észak és Dél) egy korona alatt egyesült. Salamon halála után ismét szétválik a két királyság. De a hosszú békés együttélés lehetővé tette az istentisztelet megszervezését és a teológiai elmélyedést. A zsidó nép szabadító Istene ekkor egyetemesebb vonásokat kap.

A vallásos hagyományhoz csatolnak Ábrahámnál régebbi legendákat is (pl. a Noé-ciklust); felsorolják a nemzetségtáblákat, végül a világ történetében visszamennek az eredetig, egészen a teremtésig. A mai Biblia első könyve, a Genezis a teremtéstörténettel kezdődik. Pontosabban a későbbi, az V. században jeruzsálemi papi körökben megszerkesztett, ünnepélyesebb teremtéstörténettel; az ősibb, primitívebb teremtéselbeszélést és a bűnbeesés leírását a második helyre tették (Ter 2,4-3,23).

Egyébként a Biblia első 11 fejezete mind a *kezdetekre* vonatkozik: a világ és a rossz eredetét magyarázzák a szent írók, fel-

használva bizonyos babilóniai mitikus elemeket is. De a lényeg az, hogy a világot Isten Szava hozta létre, és hogy a rossz (bűn) a lázadó szabadsággal lépett a világba. A bibliai szerző a teremtés és a bűnbeesés leírásával a jelent akarja megvilágítani: a jelenlegi rossz eredetét kutatva visszamegy a kezdetekhez. Ezt nevezik etiológiai magyarázatnak. A Genezis nem helyettesít semmiféle tudományos magyarázatot, nyitva hagyja az utat a fejlődéselmélet (helyes értelmezése) felé is. Ahogy G. Martelet S.J. hangsúlyozza (*Libre réponse à un scandale*, 1986), a Biblia első 11 fejezetének értelmezésénél figyelembe kell vennünk a sajátos műfajt, és óvakodnunk kell a régebbi konkordizmustól (pl. a hatnapos teremtéstörténetet ne próbáljuk « egyeztetni » a világfejlődés korszakaival!). A szent író kortársainak üdvösségtörténeti, vallásos üzenetet akar közölni, nem pedig természettudományos leírást adni. Bármennyire is befolyásolta a teremtéselbeszélést a sumér-babilóniai kultúrkörnyezet, a Bibliában — *a mitológiai elemek ellenére is* — *egyértelmű a monoteizmus*, míg Mezopotámiában politeizmus uralkodik. A Biblia Istene nem születik, mint a pogány istenségek, nincs genezise, hanem mindent ő maga teremt szavával.

A vallások és kereszténység

A *vallás* mivoltát különbözőképpen határozták meg Lactantiustól és Szent Ágostontól napjainkig. Gyakran a meghatározásba már becsúszik a vallásértelmezés, az *apriori*, amint ezt pl. a marxista Gecse Gusztávnál látjuk. 1980-ban megjelent *Vallástörténet* c. könyve elején — az egyes meghatározásokat ismertetve — megállapítja: « E meghatározások nem a vallásra jellemzők, hanem alkotójuknak világnézetét és a vallásról alkotott ítéletét tükrözik. » Csakugyan, ő maga is már a marxista valláskritika ítéletét tükrözi, amikor kijelenti: « Addig tulajdonképpen nem is lehet a vallás mivoltáról beszélni, amíg nem esett szó annak forrásáról, az eredetprobléma megoldása viszont hozzásegíthet a vallás lényegének megragadásához. » Mi magunk megmutattuk, hogy lehetséges a fenomenológiai leírás; sőt ezzel kell kezdeni, hogy milyen jelenségről van szó, hogy aztán próbáljuk, a közös elemek figyelembevételével, meghatározni a vallás mivoltát.

Láttuk, hogy, akár kifejezetten, akár közvetve, valamiféle égi lény, az ég Ura, a Nagy Szellem vagy a Teremtő, tehát az Istenség és az ember viszonyáról van szó. Ez a viszony (amely — mint

majd látjuk — Isten kezdeményezésére jön létre) fejeződik ki a hitben, mítoszban, az imádásban, istentiszteletben, különböző rítusokban, jelképes cselekményekben.

« Sok tény *látszólag* igazat ad a marxista teóriának vagy a hozzá hasonló valláselméleteknek: aszerint, hogy az ember vadász, földműves vagy pásztor, egész vallási rendszere különböző jellegzetességeket mutat. Ezt nemcsak marxisták vagy más hitetlenek emelik ki: minden kutatás megerősíti ezt a törvényt, és a történelmi-kulturális iskola ezt a nem kinyilatkoztatott vallások esetében a vallási fejlődés alaptörvényévé tette. (...) Tény az is, hogy a nagy kozmopolita társadalmak istenei nem igen hasonlítanak a kis, magukba zárt közösségek isteneihez. Amilyen mértékben az emberi csoport, a kis törzs, városállammá, aztán nemzetté, birodalommá válik, ezzel párhuzamosan — e szerveződés tényénél fogva — kozmikus tudatot alakít ki, és így átalakulnak rítusai és mítoszai. Igaz tehát, hogy a vallásokban tükröződik a társadalmi állapot is, amely viszont a gazdasági helyzettől függ. (...) Csakhogy ezen túl más is van: a lényeges. Miként a racionalizmusnak, úgy a marxizmusnak is, hogy úgy mondjuk, csak mennyiségileg van igaza. (...) A történelmi materializmus első pillantásra alapvető igazságnak tűnik, de mihelyt a valóság szívébe akarunk behatolni, már nincs segítségünkre... » (H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, 30-31).

Azt mondják a marxisták: az alak nélküli, láthatatlan Isten kultusza a távkereskedelem és a bankműveletek tükröződése. A monoteizmus pedig a politikai hatalom központosításának eredménye. De hogyan magyarázzák meg India vallástörténetét, ahol egészen primitív gazdasági viszonyok között és politikai egységesítés nélkül olyan mély vallásrendszer alakult ki. És főleg hogyan magyarázzák meg a zsidó monoteizmust? A Tízparancsolat bevezetője ez: « Halld, Izrael! Én vagyok az Úr, a te Istened, aki kivezettelek Egyiptomból, a szolgaság házából. Ne legyenek más isteneid! Ne faragj magadnak képmást semmiről, ami fönn az égben, lenn a földön vagy a föld alatt a vízben van! Ne borulj le ezek előtt a képek előtt és ne imádd őket! Mert én, az Úr, a te Istened, féltékeny Isten vagyok... » (MTörv 5,1-9).

A vallástörténet igazolja, hogy a társadalmi-gazdasági-politikai helyzet tükröződik a vallásgyakorlatban is. De éppen Izrael hite (amely kinyilatkoztatott) cáfolja meg a « felépítmény »-elméletet. Palesztinában élt egy kis elmaradott nép, amely — legalábbis prófétáinál — megőrizte a tiszta monoteizmust (egyistenhitet).

A *kinyilatkoztatott zsidó vallás* ténye megcáfol minden olyan vallásfejlődésről szóló elméletet, amely kizárólag a vallástól idegen, külső elemeket veszi figyelembe. Izrael kis nép volt, nem szült olyan gondolkodókat, mint Hellasz, gazdasági élete kezdetleges, civilizációja messze elmaradt a környező nagy népekétől. Ha ezekből merített is, át is vett bizonyos elemeket (főleg a fogság idején), ezeket beépítette monoteizmusába, arra használta, hogy egyetlen Istenének (Jáhvénak) « nagyszerűbb palástot készítsen belőlük » (H. de Lubac).

Leegyszerűsítve a kérdést ezt mondhatjuk: a nyugati civilizációban *kétfajta monoteizmust* különböztethetünk meg. Az egyik részben társadalmi és politikai fejlődés gyümölcse, részben pedig elmélyülő eszmélődés eredménye. Az ember lassankint kialakítja pantheonját: a földön látottak mintájára teremti isteneit. Azután az istenek rangsorba szerveződnek, sokaságuk és keveredésük megköveteli, hogy legyen egy főisten. Az istenek feje végül legfőbb isten lesz, akinek a többiek csak megnyilatkozásai, szolgái. Így történt nagyjából Babilonban, Egyiptomban, az ősi indoeurópaiaknál, vagy akár a görög és a római világban. Mindez azt jelenti, hogy a gondolkodás és a civilizáció fejlődésével nem mindig jár együtt a vallás tisztulása, fejlődése, sőt sokszor éppen az ellenkezője történik. Ott, ahol az antropomorfizmusokon túlhaladnak, legfeljebb csak valami elvont *isteni*hez jutnak el, illetve az istenített Természethez. « Az istenek koncentrálódnak, de nem szülik Istent! » (H. de Lubac).

De van egy *másik fajta monoteizmus is*: *a zsidóké*. *Jahve*, a féltékeny Isten nem tűr meg maga mellett más istent, bálványokat. A zsidó monoteizmus nem az istenek koncentrálódásából, nem szinkretizmusból ered (legyen az filozófiai vagy politikai ihletésű), ez az Isten egyetlen Úrnak nyilatkoztatja ki magát és új értékrendet szentesít. Jahve, jóllehet láthatatlan, nem elvont Lény, hanem élő és cselekvő Személy; népével szövetséget köt, prófétáin keresztül neveli, vezeti ezt a választott népet. Jóllehet népével van, túlszárnyal minden evilági közösséget, túlszárnyalja a világot. Nem kozmopolita, de egyetemes Isten lesz; népének egyetemes küldetést szán. (Amelyet majd az Egyház teljesít.) Egyedül ez a monoteizmus képes előrelendíteni az erkölcsi és társadalmi haladást, egyedül ennek Istene lehet a szó teljes értelmében *hit* « tárgya », vagyis neki mondhatja az ember szabad, teljes elkötelezettséggel (amely kegyelme műve): « Hiszek *Tebenned*! ».

A jezsuita Jean Daniélou-val azt mondhatjuk, hogy a nem keresztény vallások változatossága a teremtés gazdagságának részét alkotja, a kozmikus kinyilatkoztatás (vö. Róm 1; Csel 17,24-30) történelmi kifejezése. « De az ember *ténylegesen* tapogatódzva keres, és csaknem mindig eltéved; így a pogány vallások a kozmikus kinyilatkoztatást a bűn által megsebzett és a pozitív kinyilatkoztatás által még meg nem világított emberiségen keresztül tükrözik, megtörik az igazság fényét. Ez magyarázza, hogy — Emil Brunner szavai szerint — mindig tévedés keveredik az igazságba » (*Axes*, 13).

A Zsinat egyháza keresi a párbeszédet a különböző vallásokkal. El kell kerülnie a vallási relativizmust (minden vallás egyformán igaz), és a szinkretizmust, amely elmossa a sajátosságokat. Meg kell őrizni a keresztény hit transzcendenciáját és sajátosságát. Jézus Krisztus az egyetemes üdvözítő; Isten Igéje valami hallatlan újat hozott. « Nem lehet feltételezni azt, hogy az üdvösség teljesen Krisztustól jön, és ugyanakkor azt az általános elvet vallani, hogy ez az üdvösség lehetséges Krisztus tanítása nélkül is. Az emberi nem számára nincsen üdvösség az Evangélium nélkül. (...) Amint egyetlen Megváltás van, ugyanúgy egyetlen Kinyilatkoztatás van, és az egyetlen Egyház kapta a megbízatást, hogy mindkettőt továbbadja » (Szabó, *H. de Lubac az Egyházról*, 190-191).

A keresztény hit középpontja: *Jézus Krisztus*, ő Isten végleges és teljes kinyilatkoztatása, üdvösség és élet. Jézus kinyilatkoztatja nekünk *ki az Isten és ki az ember*, illetve a kettő viszonyát, ami a vallás lényege. A kereszténység tehát lényegében e viszony igazsága. A Zsinat szerint (GS 22; vö. *Redemptor hominis*): Jézus Krisztus a 'láthatatlan Isten képmása' (Kol 1,15), « ő a tökéletes ember, aki visszaadta Ádám leszármazottainak, az első bűn óta eltorzult Istenképmásoknak Istenhez való hasonlóságukat. Az emberi természet bennünk is roppant méltóságra emelkedett azzal, hogy Krisztus azt magára öltötte, anélkül, hogy megsemmisítette volna. Igen, ő, az Isten Fia valamiképpen minden emberrel egyesült, amikor testté lett. (...) A keresztény ember a Fiúnak, a sok testvér között az elsőszülöttnek a képmása; megkapja tehát a 'Lélek zsengéit' (Róm 8,23), és így teljesíteni tudja a szeretet új törvényét... »

A kereszténység is vallás a többi vallás között, de amint már jeleztük, mint kinyilatkoztatott vallás lényegesen különbözik is tőlük, mivel lényege a hit Jézus Krisztusban, illetve a Szentháromságban. Karl Barth protestáns teológus kezdte — a keresztény hit nevében a *vallás*(ok) elleni harcot. De ezt egy meghatározott történelmi

helyzetben és sajátos értelemben tette. Ezt kell most megvilágítanunk.

A svájci teológus tulajdonképpen a XIX. századi liberális protestantizmus ellen vette fel a küzdelmet, amely nemcsak a kereszténységet, hanem általában a vallást is meghamisította. A liberális teológusoknál a keresztény vallás pusztán antropológiai jelenséggé vált: az emberi gőg álarca, amely a titánok kalandját akarta a maga módján felújítani. Megfeledkeztek a transzcendenciáról és a kereszt botrányáról. (Ezt a felfogást már előkészítette a felvilágosodás racionalizmusa, amelyet Krisztus megvetése jellemzett).

Barth tehát küzdött a kanti racionalizmus és moralizmus ellen, továbbá Schleiermacher nézetei ellen, aki a vallást pusztán emberi érzésnek tekintette. Hegel, Strauss, Feuerbach, Ritschl és Tröltsch nevei jelzik azt az irányt, amely a Krisztus nélküli kereszténységet képviselte, minthogy ideológiájuk halálra ítélte Jézus Krisztust. Barth Isten Szavának transzcendenciáját hirdette, illetve az Igének kijáró engedelmességet. *Credo*-jában később ezt írta: « Azt állíthatjuk — és pontos érvekkel alátámaszthatjuk —, hogy a nagy teológiai és egyházi katasztrófa, amelynek jelenleg a német protestantizmus színtere, nem következett volna be, ha nem tűnt volna el a német egyházból két évszázad óta — kilúgozó értelmezések hatására — ez a három kis szó: *Filium eius unigenitum* (Hisszük *egyszülött Fiát*), a Szentháromságra vonatkozó niceai tanítás pontos értelmében » (vö. H. de Lubac, *La Foi chrétienne*, 150-160).

Azt mondhatjuk tehát — némileg Barthtal egyetértésben —, hogy a kereszténység *elsősorban* nem vallás, hanem valami más: Isten üdvözítő tevékenysége Jézus Krisztusban; de hatást gyakorol a vallásra, amelyben kifejeződik, megtestesül. Segített abban, hogy a vallások megtisztuljanak, megszabaduljanak sötét vonásaiktól. *Hinni* a szó teljes keresztény értelmében ezt jelenti: igent mondani a magát kinyilatkoztató Istennek, kitárulni előtte, hogy befogadjuk a Jézus Krisztus által a Szentlélekben felajánlott üdvösséget (az isteni életben való részesedést), tehát szabad tettel teljesen elkötelezni életünket egy személyes Lénynek, aki Szeretet — Atya, Fiú és Szentlélek szeretetközössége.

És itt röviden szólnunk kell egy másik befolyásos protestáns teológusról, Rudolf *Bultmannról*, aki szintén el akarta kerülni, ki akarta küszöbölni a liberális teológia hibáit. Nem számítva túlzott « mítosztalanítását », több szempontból közelebb áll hozzánk, mint egyes fideista protestánsok: nem mond le az értelemről, nem a

sacrificium intellectus, az értelem feláldozása révén akarja folytatni teológiai kutatását. Bultmann, aki a modern emberhez akar szólni, felhasználja a filozófus Heidegger egzisztenciális létértelmezését is. Élesen bírálja a liberális teológiát, amelynek ugyan érdeméül tudja be, hogy döntő szerepet juttatott a történetiségnek, de ugyanakkor « pánhisztorizmusba » esett. Vagyis nem látta meg a történeti tudomány viszonylagos voltát, felejtette a keresztény sajátosságot, a « kereszt botrányát ». Itt tehát Bultmann egyetért K. Barthtal. A múlt századi liberális teológia azt gondolta, hogy a kereszténységet fel lehet fogni úgy, mint társadalmi és pszichológiai törvényeknek alávetett evilági jelenséget, « vallást ». Felejtette azt, amit Barth és Gogarten állandóan ismétel: nincs « közvetlen » Isten-megismerés, mert Isten nem adottság (tárgy), nem egy eleme e világnak.

De Bultmann, amikor ki akarja küszöbölni a liberális teológia hibáit, nem mond le az értelem követelményeiről. Nála nem szkepticizmusról van szó, amely kételkedik az ember megismerőképességében és nem sokra értékeli az értelem szerepét. Bultmann szerint az értelem éppen akkor érkezik el a kritikus ponthoz, akkor veti fel az embernek saját létezése problémáját, amikor végigmegy útján. Bultmann szerint egyetlen probléma van: mit *jelent* Isten az ember számára? Ha « Istent » helyesen értjük — mondja — akkor belátjuk, hogy Isten az ember gyökeres kétségbevonását jelenti. Bultmann — Luther tanításához híven — kijelenti: az embernek el kell ismernie bűnös voltát Isten előtt, el kell ismernie ezt: nem elégséges önmagának, csakis Isten tudja kegyelmével megigazulttá tenni. *Isten* kérdezi, vonja kérdőre az embert; *Isten* szólítja, hívja az embert. Ezt tudni, felismerni és elismerni, vagyis Istennek igennel válaszolni annyi, mint hinni. A hit csakis válasz lehet Isten hívó szavára, amely hírül adja neki (az igehirdetésben) Isten ítéletét és kegyelmét. Még gyökeresebben: a hit csakis Isten teremtő tette lehet az emberben. Ez a hit az Isten Szavának való engedelmességben nyilatkozik meg. A hívő tehát az Isten által átalakított ember; olyan ember, akit Isten halálra szánt és feltámasztott (vö. Szabó, *Jézus Krisztus megközelítése*, 222-223).

2. ISTENHIT ÉS ISTENTAGADÁS

A modern ateizmus kialakulása

A vallás és az istenhit — mint láttuk — egyidős az emberiséggel és egyetemes, « emberi jelenség ». Mióta az ember öntudatra ébredt és keresi élete értelmét, a lét eredetét és célját, jelen van egy bizonyos vallásos hit is, bármint nevezik is a népek a felsőbb Valóságot, Urat, Atyát, Teremtőt. Ritka kivételtől eltekintve az *ateizmus* (istentelenség, istentagadás) viszonylag új jelenség, főleg a felvilágosodás kora óta terjedt el, de kezdetben összefonódott egy bizonyos deizmussal.

A Zsinat a *Gaudium et Spes* kezdetű konstitúció 19. és 29. pontjában leírja és jellemzi az *ateizmus válfajait*, amikor korunk legsúlyosabb jelenségei közé sorolja.

> « Az 'ateizmus' szó egymástól igen különböző jelenségekre használható: némelyek határozottan tagadják Istent; mások úgy vélik, hogy az ember egyáltalán semmit sem tudhat meg Róla; mások Isten létének kérdését olyan módszertani előfeltevésekkel kezdik vizsgálni, amelyek ezt a kérdést már önmagában véve értelmetlennek tüntetik fel. Sokan jogosulatlanul lépik túl a tapasztalati természettudományok határait, és vagy kizárólag természettudományos módszerrel iparkodnak mindent megmagyarázni, vagy éppen ellenkezőleg, tagadják, hogy létezik a feltétlen igazság. Némelyek inkább hajlanak az ember jelentőségének állítására, mint az Isten tagadására, így az embert annyira felmagasztalják, hogy ezáltal az Istenben való hit elveszíti életet irányító erejét. Mások elgondolnak maguknak egy istent, következésképp az a kép, amit elutasítanak, nem az evangélium Istene. Vannak olyanok is, akiket nem foglalkoztatnak Istennel kapcsolatos kérdések; úgy látszik, nem éreznek vallásos nyugtalanságot, és így nem is értik, miért kellene a vallással törődniök. Az ateizmus oka továbba nem ritkán szenvedélyes tiltakozás a világban tapasztalható rossz ellen, vagy pedig az, hogy bizonyos emberi értékeket Isten helyébe tesznek, mert felruházzák azokat — alaptalanul — magának a Végtelennek a jegyével. Gyakran a mai civilizáció is megnehezíti Isten elismerését, persze ez nem lényegéből következik, hanem abból a tényből, hogy túlságosan az evilági valóságokhoz kötődik. »

Ez a megközelítő jellemzés két évtizeddel a Zsinat után is érvényes, jóllehet egyesek ma már *kereszténység-utáni*, vagy *post-modern*

korról beszélnek. Nemcsak a totalitárius rendszerek és ideológiák esnek szét, hanem egy bizonyos vallási ébredés tapasztalható, főleg fiatalok körében, vagy — mint Magyarországon — az egyetemi, értelmiségi világban. Igaz — ezt a statisztikák kimutatják — a hagyományos vallásosság, vallásgyakorlat (pl. misehallgatás) hanyatlóban van, de az új mozgalmak, bázisközösségek, imacsoportok körében elmélyül a személyes vallásosság. A « pótvallások », okkult jelenségek, spiritizmus, asztrológia, keleti imagyakorlatok stb. iránt Nyugaton megnőtt az érdeklődés; mindez az ateizmus és szekularizmus ellenáramlata.

Egy 1984-es felmérés szerint (kilenc *nyugat*-európai országban végeztek közvéleménykutatást) 100 európai közül 75 hisz Istenben (a katolikusnak kereszteltek 87 %-a, a protestánsok 75 %-a). Pontosabban: a *személyes* Istenben csak a katolikusok 39 %-a, a protestánsok 29 %-a hisz. Főleg a közömbösek száma növekszik a szekularizáció következtében. Sokan keresik a pótvallásokat: pl. a nyugat-európaiak 21 %-a hisz a lélekvándorlásban.

A mai értelemben vett ateizmus tulajdonképpen a XIX. században, Marx istentagadásával kezdődik. A francia felvilágosultak, az enciklopédisták, nevezetesen Voltaire, nagyrészt az olasz szabadgondolkodók (G. Bruno, Campanella, Pomponazzi) racionalizmusát fejlesztik tovább. Az ismert egyházgyalázó, Voltaire még nem ateista, hanem egy bizonyos deizmust vall. Az *Enciklopédia* számára írt « ateisták » c. cikkében még az istenhit apológiáját adja. Voltaire azt is állítja, hogy Isten gyakorlati tagadása károsabb, mint a pogányság, mert a társadalom lerombolásához vezet. A legfőbb Lény (Isten) létének állítása nem tetszőleges, hanem ontológiai szükségszerűség. De már a XVIII. században is találunk néhány olyan radikális kételkedőt, akiket inkább az ateistákhoz sorolnánk: Holbach, Mirabeau és főleg Sade márki tartozik ezekhez az arisztokrata « istentagadókhoz », akik nem tetszenek a francia forradalom vezéreinek (vö. Szabó, *Az ember és világa*, 19kk).

Hogy milyen hosszú az út a XVIII. századi « laicizmustól » a mai « társadalmi ateizmusig », azt a következő két tény is illusztrálja. 1794. május 7-én hangzott el Robespierre konventi beszéde: a vallásos és erkölcsi eszmék viszonya a republikánus elvekhez; ennek hatására szavazták meg az első törvénycikkelyt: « A francia nép elismeri a legfőbb Lény létezését és a lélek halhatatlanságát. » Robespierre többek között azért küzdött az arisztokratikus ateizmus

ellen és az istenhit mellett, mivel — szerinte — a Legfőbb Lény az elnyomott ártatlanok igazát védi és bünteti a diadalmaskodó gonoszságot. « Ha Isten nem létezne, ki kellene találni! »

1958-ban, amikor a francia parlamentben az egyik képviselő azt javasolta, hogy az új alkotmány elejére írják oda Isten nevét, javaslatát gúnyos nevetés fogadta még a keresztények részéről is.

Karl Marx — az első *abszolút* ateista — megfordítja Robespierre okoskodását; kimondja: az ember számára az ember a legfőbb lény. Az istenhit éppen megakadályozza az igazságosságért folytatott küzdelmet, mivel az igazságosságot a másvilágra halasztja. A vallás elidegenítő illúzió, ópium a népnek.

Ismeretes, hogy Marx a múlt század derekán az ún. « keresztény » társadalom visszaéléseit ostorozva igyekezett igazolni elméleti ateizmusát. 1847-ben így leplezte le az ún. « keresztény szociális elvek » visszásságát:

> « A kereszténység szociális elvei igazolták az antik rabszolgaságot, dicsőítették a középkori jobbágyságot és a szükségnek megfelelően ma is szentesítik a proletáriátus elnyomását, jóllehet néha egy kis lelkiismeret-furdalást mutatva. A kereszténység szociális elvei azt hirdetik, hogy az uralkodó osztály és az elnyomott osztály kettőssége szükségszerű, és az elnyomottak érdekeit legfeljebb úgy képviselik, hogy az elnyomóknak ezt hirdetik: legyetek szeretettel a nyomorgók iránt. A kereszténység szociális elvei a másvilágra helyezik át az igazságszolgáltatást és így szentesítik minden földi igazságtalanság folytatását... » (Vö. Szabó, *Az ember és világa*, 46).

A próféta Marx ezután folytatja még kritikáját. Kétségkívül, sok mulasztás terhelte a kereszténységet szociális téren; és Marx érdemének tudhatjuk be, hogy elindult a katolikus egyházban is a szociális reformokat sürgető mozgalom (lásd pl. XIII. Leó *Rerum novarum* kezdetű körlevelét).

Pascal mondja: « Az ateizmus lelki erő jele, de csak egy bizonyos mértékig. » Az istentagadásnak meglehet az oka, ha hamis istenképet és torz, antropomorf vallásosságot, babonát utasít el. Ilyen értelemben — amint a Zsinat is kiemelte — pozitív, tisztogató szerepe lehet a valláskritikának és az ateizmusnak. Megszabadít a bálványoktól, a hívőt arra ösztönzi, hogy mélyítse el, tisztítsa meg vallásosságát. De az ateizmus egy bizonyos ponton embertelen lesz, hiszen — ugyancsak Pascal szerint — « az ember végtelenül túlszárnyalja az embert », csakis Istenben teljesedhet be,

akihez rendeltetett. « Isten halála » a tudatban és a szívben az ember halálához vezet. Ezért mondja a Zsinat: « Isten az embert szeretetből megteremtette és szeretetből folytonosan a létben tartja. Nem teljesen az igazság szerint él tehát az, aki nem ismeri el szabadon ezt a szeretetet és nem adja oda magát Teremtőjének » (GS 19). A zsinati konstitúció ugyanott a hívők felelősségére is kitér: az ateizmus létrejöttében nekik is szerepük lehet azzal, hogy « ahelyett, hogy feltárnák Isten és a vallás igazi arcát, inkább eltakarják azt, mert vagy elhanyagolják a hitoktatást, vagy a tanítást meghamisítva adják elő, vagy éppen saját vallási erkölcsi és társadalmi életük fogyatékos. »

Az istentagadás *gyökereinek* jelzéséhez itt még — éppen csak felsorolásszerűen — a következőket jegyezzük meg.

1) Az istenhit válságát kétségkívül az újkori világkép megszületése és a kultúra gyökeres átalakulása idézte elő, amint ezt már Pascalnál érezhetjük.

2) A statikus világképhez való ragaszkodás következménye társadalmi-politikai síkon: a hierarchikus (feudális) társadalmi képlethez való ragaszkodás, amikor a forradalmak átalakítják a közéletet.

3) Bizonyos merev dogmatizmus az egyházban: e szerint az egyház birtokolja kizárólag az igazságot, türelmetlen minden más vallással, világnézettel szemben.

4) Az emberi tudás autonómiáját túlzottan hangsúlyozzák; a szcientizmus nemcsak módszertanilag, hanem egyáltalán kizárja a hitet.

5) Egyes keresztények (lásd a protestáns liberalizmust) kiüresítik a keresztény hit tartalmát, már csak amolyan deizmust vallanak.

6) Bizonyos janzenizmus továbbél a hívők körében: pesszimista emberszemlélet, menekülés a rossz világból, a világ megváltoztatására irányuló elkötelezettség helyett.

7) Egyfajta teológiai megmerevedés: a modernizmus korában megindult erjedést elfojtotta X. Piusz; a két háború közötti megújulást XII. Piusz törte meg (*Humani generis* 1950); csak a Zsinattal indult meg a korszerűsödés minden vonalon.

8) Ma is még nagy a távolság a modern kultúra, természettudományok és a hit nyelvezete, a teológia között. A hit korszerű bemutatásának hiánya jó támadási felületet nyújt az ateista kritikának.

Itt csak néhány tényezőt említettünk; természetesen sokkal bonyolultabb folyamatról van szó, semmint azt egy fél oldalon megvilágíthatnánk. A következőkben más szempontokra is felhívjuk a figyelmet.

Nézzünk most szembe a « gyanú mesterei » (Paul Ricoeur), az újkori ateizmus fő képviselői — Marx, Nietzsche, Freud — kritikái-

val. A három « illúzióromboló » eszméit ismertetve részben a modern ateizmus *genezisét* is megvilágítjuk.

Marx és a marxizmus ateizmusa

Karl Marx nézetei kellőképp ismertek a magyar közönség körében, hiszen az iskolákban, a hivatalos irodalomban, a tömegtájékoztatás eszközein keresztül mindig ezt a világnézetet propagálják. Ezért itt csak Marx ateizmusának és valláskritikájának lényegére mutatunk rá. (Bővebben lásd: Szabó, *Az ember és világa* 11kk; *A rejtett Isten útjain*, 117-137).

Karl Marx Feuerbach nézeteit fejlesztette tovább a vallási illúzióról. E szerint az ember saját lényegét, legjobb attributumait vetíti ki és ruházza rá az elképzelt Istenre. Marx ezt a gondolatot, valamint a Hegeltől vett « elidegenedés »-eszmét alkalmazva, az ember konkrét létezésében, gazdasági-társadalmi elidegenedésében keresi a vallási illúzió gyökereit. Marx *Hegel jogfilozófiájának kritikájá*ban leszögezi: « A vallási nyomor egyrészt a valódi nyomor *kifejezése,* másrészt *tiltakozás* a valódi nyomor ellen. (*Jegyezzük meg*: újabban a marxisták erre a megkülönböztetésre hivatkoznak, hogy pozitív szerepet is tulajdonítsanak a vallásnak). A vallás a nyomorba sújtott teremtmény sóhaja, a szívtelen világ szíve, a szellem nélküli kor szelleme: ópium a népnek... Ezért a vallás eltűnése, vagyis a nép illuzórikus boldogságának eltűnése, igazi boldogságának követelménye... A vallás valótlan nap csupán, amely mindaddig az ember körül kering, amíg az ember nem forog maga körül. »

Marx, az abszolút ateista valláskritikájának lényege a következő: az ember alkotja vallását és nem a vallás (Isten) az embert. A vallás az elidegenedett ember hamis világának tükröződése, félelmeinek, nyomorának, hamis vágyainak tükre. A vallás kritikája tehát — Marx szerint — akkor lesz teljes, ha a filozófiákat, az ideológiákat, az államot is kritikának vetjük alá, és megmutatjuk minden elidegenülés gyökerét, a proletariátus kizsákmányolását és ennek alapját, a magántulajdon rendszerét. E kritika végén eljutunk ahhoz a szemlélethez, amelynek középpontjában az ember áll. « A vallás kritikája ebben a tanításban tetőződik be: az ember számára az ember a legfőbb lény. »

Marx megőriz valamit Feuerbach és Hegel eszméiből, akik szerint a kereszténység az abszolút vallás. Ez kettőt jelent: egyrészt

a kereszténység magában foglalja az ősi vallások törzsi és nemzeti sajátosságait, de úgy, hogy csak azt őrzi meg, ami egyetemes; másrészt a kereszténységben a legmagasabb fokra emelkedett egy « másvilág », a mennyország utáni nosztalgia. A kereszténység, amikor az elképzelt « árnyékvilágot » teszi meg az ember igazi hazájának — éppen transzcendenciája által (persze, Marx félreérti a transzcendenciát!) — elméletben éppen a vallás kvintesszenciáját valósítja meg, vagyis az ember tökéletes elidegenítését.

A mai marxisták (pl. a magyar Lukács József, aki kereste a párbeszédet a keresztényekkel) árnyaltabban értelmezik Marx vallás-kritikáját, hangsúlyozva az ateizmus humanizmus-jellegét (*Igent mondani az emberre*!) és azt, hogy a dialektikus materializmusnak minden új tudományos felfedezéssel és új társadalmi felépítményekkel is összhangban, állandóan új formákat kell öltenie. Lukács József ezeket írja: (*Eszmék és választások*, 294):

> « A marxizmus ateizmusa olyan világnézet fontos eleme, amely az élet ellentmondásait nem transzponálja a természetfelettibe, hogy ott próbálja feloldani azokat, hanem tudatosan szembenéz velük, és meghaladásuk folyamatában sem feledkezik meg arról, hogy a keletkező új ellentmondásokra figyeljen. Ez az ateizmus *nem tagadja* a *hitszerűség* szerepét a mindennapi gondolkodásban, de azért küzd, hogy a hitszerű mozzanatok racionális és gyakorlati eszközökkel ellenőrizhető módon megalapozódjanak, s szintjükről átjárás nyíljon az *elméleti* tudat irányába. Nem tagadja az érzelmek lényeges szerepét az életben, hanem civilizálásukért és tudatosításukért küzd. Nem becsüli le az *erkölcsi* tartás és a fejlődés jelentőségét, de elsősorban a tömegméretű erkölcsi változás előfeltételeinek kialakításáért, az erkölcsi követelmények és a morális gyakorlat közti szakadék áthidalásáért küzd. Megkockáztatjuk, hogy az *ilyen* ateisztikus szemlélet — ahogyan ezt manapság számos teológus is elismeri — a teljesebb emberségre törekvő hívőknek is segítséget nyújt, midőn figyelmüket eszményeik realizálásának anyagi-társadalmi feltételeire irányítja. »

Ezzel az idézettel azt akartuk jelezni, hogy Marx egyes mai követőinél árnyaltabban jelenik meg az ateizmus értelmezése. Minthogy a vallás elhalása nem következett be (amint ezt Marx a gazdasági-társadalmi alap átalakításától remélte), a harcos politikai ateizmus (lásd a sztálini időket) helyett a marxizmus-leninizmus mai hivatalos képviselői nem az adminisztratív eszközöket alkalmazzák a vallásos hit elfojtására, hanem inkább keresik a párbeszédet a hívőkkel az ország építésére, a béke, valamint az erkölcsiség közéleti szerepének megszilárdítására.

De ezekután is megmarad a főkérdés: érvényes-e a marxista valláskritika és a mögötte rejlő határozott ateizmus?

Y. Calvez francia jezsuita és mások rámutattak arra, hogy a marxi valláskritika mögött *circulus vitiosus* húzódik meg, vagyis az érvelés hamis, mert bűvös körben forog. *Eleve* abból az állításból indul ki, hogy a vallás elidegenedés, illúzió, *hiszen* Isten nem létezik. Nem bizonyítja, hogy a vallásos hitnek nem felel meg valóság (= Isten léte). A marxizmusnak, mielőtt *eleve* állítaná a vallási elidegenülést és illúziót, ki kellene mutatnia, hogy az isteneszme önmagában hamis, vagyis Isten nem létezik. A vallás mivoltát, az istenhit lényegét a teljes emberi tapasztalat tárgyilagos vizsgálata és elfogulatlan értelmezése révén kellene felmérnie.

A marxizmus — legalábbis mai humanista képviselői szerint — azért tagadja Istent, hogy az embert állítsa, hogy megszabadítsa a vallási illúzió elidegenítő szolgaságából. Látjuk majd, hogy az igazi hit egyáltalán nem elidegenítő, és hogy egyedül az élő Isten az ember szabadságának biztosítéka, kiteljesedésének és abszolút jövőjének záloga.

Valójában a marxista világnézet elméleti és gyakorlati *materializmusa* az alapja annak, hogy tagadja nemcsak Istent, a transzcendenciát, hanem az embert is « egydimenzióssá » fokozza le. Igaz, az újabb marxisták elvetik a vulgármaterializmust, de lényegében mégiscsak kizárják az ember természetfeletti hivatását, tehát az igazi Transzcendenciát. (Legfeljebb az ezoterikus marxizmust valló Ernst Bloch nyomán megengedik a Reménység-elvet, illetve a jövő felé lendülő « transzcendenciát »: a jövő « homo absconditusa » felé törekszünk, aki majd a kiteljesedett, valóban humanizált ember lesz...)

Ezért a marxizmus valláskritikáját bírálva annak materialista ismeretelméleti és ontológiai (antropológiai) szemléletét kell megcáfolnunk, hiszen addig lehetetlen istenhitről, Isten transzcendens valóságának igazolásáról beszélni, míg nem világítottuk meg az emberi szellem dinamizmusát és abszolútumot megcélzó működését. Ezt másutt már megtettem (*Ember és világa*). Itt csupán utalok arra, hogy J.-P. Sartre 1948-ban, Lukács Györggyel vitatkozva rámutatott a *dialektikus materializmus* önellentmondásaira (jóllehet elfogta a történelmi materializmust gondolkodása keretének). Sartre elfogadta a hegeli dialektikát, mivel az eszmék dialektikusak: az egymással ellentétben álló ideák az « *Aufhebung* » — megszün-

tetve-megőrzés — révén feloldódnak és új szintézisben egyesülnek; « és ez az új szintézis ismét saját ellentétébe ugrik át, hogy aztán egy másik szintézisbe olvadjon bele. Mindjárt felismerem itt a hegeli dialektika sajátos mozgását, amely teljes egészében az Ideák idealizmusán alapul... Ezt a dialektikát minden nehézség nélkül elfogadja az ember, ha eszmékről van szó: az eszmék természetszerűen dialektikusak, szintetikusak. Csakhogy, ha jól látom, Hegel dialektikája itt (a dial. materializmusban) a feje tetején áll: valójában az anyag tulajdonsága. És ha kérdezitek, milyen anyagról van szó, azt felelik, hogy nincs két anyag; csak az létezik, amelyről a tudósok beszélnek... »

Erre hiába válaszolta Lukács György, hogy Sartre a vulgáris materializmust bírálja, hiszen Lenin szerint az « anyag » *semmi mást* nem jelöl, mint a tudatunktól független objektíven létező valóságot. Mert, amint szakértők kimutatták, Lenin itt *ismeretelméleti* szempontból beszél az anyagról. A dialektikus materializmus szóhasználata megtévesztő: egyszer a tudattól független valóságot, máskor pedig a tudomány kvantitatív valóságát nevezi « anyagnak ». Vagyis — miként Lukács György is — *egyszer episztemológiai, máskor meg ontológiai* értelemben beszélnek anyagról. Mindenesetre, Sartre éleslátón írta, hogy a dialektikus materializmus, amely elveti az Abszolút Szellemet, nem beszélhet a történelem értelméről, végcéljáról, sőt — tegyük hozzá — egyáltalán haladásról sem. Mert ha nincs végcél, ha nincs támpont, amihez viszonyíthatok, nem beszélhetek jobbról, « haladóbbról » sem.

> « Ha... a (materialista) dialektika az anyag fejlődésmódját tükrözi — következtet Sartre —, ha a tudat, ahelyett, hogy teljesen azonosulna az egész dialektikával, csupán a 'lét tükröződése', az egyetemes fejlődésnek egy fázisa, mozzanata; ha ez a tudat belső önkifejtődés hiányában a kívülről jövő érzetek és ideológiák okozata, amelyeket elszenved, de nem maga teremt, akkor nem más, mint egy szem a láncban, amelynek kezdete és vége igen messze esik tőle. És mi *biztosat* mondhat a lánc egészéről, ha maga nem azonos vele? » (*Les Temps Modernes*, 1946, 1543-1555. old. — Lukács Gy., *Existentialisme ou marxisme?* 1948, 144kk. — Minderről bővebben: Szabó, *Mai írók és gondolkodók*, 189-206).

A mai marxisták talán szerényebbek, mint a fiatal Marx volt, aki a párizsi kéziratokban arról beszélt, hogy a kommunizmus megoldja a történelem rejtélyét. Szerényebbek és realistábbak. A marxista ateizmus, minthogy elméletileg nem bizonyítja, csak eleve feltételezi, hogy az istenhitet az emberi elidegenülés szüli, vagyis:

hogy a hitnek nem felel meg valóság (= Isten léte), csak *gyakorlati posztulátumra* hivatkozhat: a kizsákmányolástól mentes kommunista társadalomban végleg elhal a vallás, minthogy megszűnik táptalaja.

Egyébként — amint a volt marxista Pierre Fougeyrollas azt megmutatta (*Le marxisme en question*, 142-143) — a marxizmus többszörös posztulátumra épül:

> 1) Eszkatologikus posztulátum: az emberiség elérkezik egy olyan állapothoz, ahol megszabadul minden elidegenedéstől, még ha a történelem tovább folytatódik is;
>
> 2) materialista posztulátum: a gazdasági elidegenedés megszüntetése egycsapásra magával hozza minden más elidegenedés megszűnését;
>
> 3) gazdasági posztulátum: a termelőeszközök kollektivizálása minden kizsákmányolás végét jelenti;
>
> 4) történelmi posztulátum: a kapitalizmus után már nem lehetséges az emberi elnyomás új formája;
>
> 5) misztikus posztulátum: a munkásosztály az egész társadalommal szemben felszabadító küldetéssel van felruházva.

Amint korábban elismertük, bizonyos részigazság van a marxista valláskritikában, de a vallás eredetére vonatkozó lényeges szempontot elkendőzi, az istenhit igazi forrását nem fedi fel. A már idézett M. Eliade vallásfenomenológus írja (*Le Chamanisme*, 1951, 239): « Tény az, hogy az első mértani törvények felfedezése a Nílus-delta öntözésével kapcsolatos gyakorlati problémáknak köszönhető; de nem látja be az ember, hogy ez a tény milyen jelentőséggel bír a mértani törvények *érvényessége* szempontjából. » Hasonlóképpen, az isteneszme érvényességét sem teszi kérdésessé az a tény, hogy « Isten » fogalmának felmerülését a Nap szemlélése, a természet végtelensége, a csillagos ég vagy a vihar által keltett megrendülés váltotta ki. « Amint a földmérés igazában nem szüli a mértant, ugyanúgy a napfényes ég szemlélése vagy a vihartól való félelem nem szüli az istenhitet » (H. de Lubac). Ugyanezt mondhatjuk a társadalmi elidegenedésről is, vagy általában az élet korlátozottságairól, amelyek elindíthatják a reflexiót, a kétségbeesetteket, szenvedőket, halál előtt szorongókat esetleg a vallás vigasza felé fordíthatják. De az alkalmak, a körülmények és a lényeg, vagyis az érvényesség két különböző dolog. Maga az a tény is, hogy — legalábbis manapság — a vallásos hit és az ateizmus egyaránt általános jelenség, független tértől és időtől, körülményektől, társa-

dalmi helyzetektől, elgondolkoztathat bennünket: ez egymagában is megkérdőjelezi a marxista valláskritikát (vö. Szabó, *A rejtett Isten útjain*, 130; *Lélekben és igazságban*, 127kk).

Nietzsche nihilista ateizmusa

A vallásos hit másik modern « képrombolója » Friedrich Nietzsche (1844-1900), német író és filozófus, aki meghirdette « Isten halálát » és Dionüszoszt szembeállította a Keresztrefeszítettel. Szinte felmérhetetlen hatást gyakorolt a mai « irracionális », egzisztencialista filozófiai gondolkodásra, sőt — kihívása révén — a teológiára is. Nietzsche a hamis tudatot akarta leleplezni, megszabadítani az illúzióktól, lerombolni azt a bizonyos « hátsó-világot » (« túlvilágot »).

Nietzsche is, miként a fiatal Marx, sokat köszönhet Feuerbachnak, *A kereszténység lényege* szerzőjének. De Nietzschére inkább közvetve, Schopenhaueren keresztül hatott Feuerbach. Lukács György szerint « Nietzsche átveszi Feuerbach filozofálásának leggyengébb, legideológikusabb oldalát, azt a felfogást, mintha az emberek vallási képzeteinek változása volna a legfontosabb, a legdöntőbb része a történelemnek » (*Az ész trónfosztása*, 1965, 281). Lukács György Nietzsche-értékelésével nem értünk egyet, főleg abban nem, hogy alábecsüli a « vallásos ateizmus » történeti szerepét, jóllehet a marxista filozófus éppen Nietzschével kapcsolatban megállapítja, hogy nincs semleges, ártatlan világnézet (238kk). Az is a kultúrtörténet torzító leegyszerűsítése, hogy egyenes út vezet Nietzschétől Hitlerig. (Még inkább torzít Lukács Bergson értelmezésében, akit szintén a nácizmus előfutárának tart...).

Feuerbach hatása a következőben nyilatkozik meg Nietzschénél: szerinte a vallás az emberi szellem megkettőződéséből ered. Isten csak az ember visszfénye. Bizonyos egzaltált pillanatokban tudatára ébredünk saját rendkívüli erőnknek, a minket felemelő szeretetenergiának. Mivel az ember nem meri önmagának tulajdonítani ezt a hatalmat és ezt a szeretetet, egy tőle idegen, emberfeletti lényt teremt és őt ruházza fel ezekkel a tulajdonságokkal. Feuerbach is azt tanította, hogy az ember Istenre vetíti rá saját tökéletességeit; vagyis az isteneszme az emberi vágyak és remények illuzórikus vetülete, az ember teremti istenét. Nietzsche ezt továbbmagyarázza: az ember tulajdonságait kettéosztja; mindazt, ami közönséges, szánal-

mas, gyenge, az emberi szférába sorolja; a rendkívülit, az erőset, a meglepőt pedig az isteni szférába vetíti ki. Így tehát Istent ruházza fel mindazzal, ami lényének legjavát alkotja. « A vallás az emberi személy megcsonkítása » — következtet Nietzsche.

Az emberi probléma lényege tehát abban áll, hogy megakadályozzuk az ember elszegényedésének folyamatát, illetve biztosítjuk, hogy az ember megőrizze, visszakapja mindazt, ami legnemesebb részét alkotja. A kereszténységben az ember elszegényedése a mélypontot éri el. Mindaz, ami jó, nagy és igaz az emberben, kegyelmi ajándék. « Siralmas történet ez — hangoztatja a német filozófus —, az ember olyan elvet keres, amelynek erejében kiérdemelheti azt, hogy ember lehet. Kitalál egy « másik », hátsó világot, hogy ezt a földi világot rágalmazhassa és bemocskolhassa. Igazában mindig csak a semmit ragadja meg, és ebből a semmiből 'Istent' alkot, azt az 'Igazságot', amely megítéli és elítéli ezt az életet... »

Nietzsche egészen természetesnek veszi, hogy Isten csak az emberi tudatban élhet. De itt nem kívánatos vendég: az embernek meg kell szabadulnia tőle. Nem érveket kell keresnünk, hogy bebizonyítsuk: nem létezik, hanem azt kell megmutatni, hogyan keletkezett az isteneszme, hogyan « férkőzhetett be » Isten az emberi tudatba. Ez a « történelmi cáfolat » az egyedüli megfellebezhetetlen érv. Nietzsche bírálja Kantot is, aki — miután a *Tiszta ész kritikájá*ban széttörte annak a ketrecnek a rácsait, amelyben az istenhit fogva tartott bennünket, a *Gyakorlati ész kritikájá*ban az erkölcsi élet posztulátumaként újra csak visszalopta az isteneszmét és visszaállította a rabszolgaságot. Kant intellektuális vállalkozása nem sikerülhetett, mert elvi síkon mozgott, nem pedig gyakorlati *döntésből* indult ki. Az embernek bátran ki kell jelentenie: Isten meghalt.

« Isten meghalt »: ez a kifejezés Lutherre megy vissza, illetve egy Luthernek tulajdonított korálra: « Maga Isten halt meg... » Természetesen nagypéntekről, Jézus kereszthaláláról van szó. Később Hegel « spekulatív nagypéntekről » beszélt, ezen a ponton is szekularizálva a keresztény hitet. Hegel az emberi értelemre alkalmazta a kifejezést: az értelem a tagadáson — a « spekulatív nagypénteken » — keresztül egyesül az egyetemes Szellemmel. De Nietzsche Heinénél, kedvenc szerzőjénél is olvashatott Isten haláláról. A német írónál még csak szellemes gúnyolódásról van szó. Nietzschénél viszont már határozott döntés, morális választás eredménye ez a kijelentés: Isten meghalt. Nem *akarja*, hogy Isten létezzék számára.

Zarathustra végkövetkeztetése ez: « Isten nincs, tehát minden megengedett! » Tudjuk, hogy ez a gondolat Dosztojevszkijnél is megtalálható, aki még Nietzsche előtt átment az ateizmus kísértésén, de aztán Krisztus mellett választott. (Lásd: Szabó, *Az ember és világa*, 31-35). J.-P. Sartre írásai, színdarabjai is Nietzsche eszméit visszhangozzák.

Nietzsche egyébként tudatában van annak, hogy hallatlan tettet vittek véghez azok, akik (tudatukban!) megölték Istent. A *Vidám tudomány* híres töredéke (amely az *Ecce homo*-ban is megtalálható) drámai erővel írja le a világraszóló tettet:

> « Hol van az Isten?... Megmondom nektek. Megöltük őt, mi öltük meg, ti és én. De hogyan tehettük ezt? Hogyan voltunk képesek kiüríteni a tengert? Hova vezet ez az út, amelyen elindultunk? Nem zuhanunk-e a mérhetetlen semmibe? Hogyan vigasztalódjunk meg mi, minden gyilkosok gyilkosai? E cselekedet nem túlságosan nagy-e számunkra? Nem kell-e nekünk is isteneknek lennünk, hogy legalább önmagunkhoz méltónak tűnjünk? Soha nem volt ennél nagyobb tett; és akik utánunk születnek e tett miatt az eddiginél sokkal nagyszerűbb történelemhez tartoznak. » (FW, *Werke* V, 163).

A hegyről lejövő próféta, Zarathustra csodálkozik, hogy a szent remete még nem hallotta: Isten meghalt. A városban így hirdeti az emberfeletti-embert, az *Übermensch*et:

> « Íme, én az emberfölötti embert hirdetem néktek! Kérve kérlek, testvéreim, maradjatok hívek a földhöz, és ne higgyetek azoknak, akik földöntúli reményekről regélnek! Méregkeverők, akár tudják, akár nem. Az élet megvetői ők, fásultak és maguk is megmérgezettek, a föld is rájuk unt már: hát csak költözzenek el! Egykor az Isten ellen való vétek volt a legnagyobb bűn, de Isten meghalt, s meghaltak vele ezek a bűnösök. Most a legszörnyűbb bűn a föld ellen való vétek, és az, ha a Kifürkészhetetlen zsigereit többre becsüljük a föld értelménél! » (*Így szólott Zarathustra*, F.N. *Válogatott írásai*, Bp. 1972, 225).

Nietzsche romantikus költő, üzenetét is költői képekben fejezi ki. De szándéka világos: az emberfeletti embert, az Übermenschet hirdeti, aki túlteszi magát a jón és a rosszon, aki magateremtette erkölcsöt vall, aki az « Isten halála » után kimondja: minden megengedett. *Semmi más, csak a Föld*! Ezt a földet kell szeretni, megélni az életet minél intenzívebben, hiszen nincs örök élet, csak örök elevenség. A keresztény erkölcs, mint minden világmegvetés, gaztett az élet ellen.

Tudjuk, hogy Nietzsche elméje élete vége felé elborult. Őrületében már féltékeny a názáreti Jézusra, őt támadja, gyalázza, valami anti-kereszténységet hirdet, a Keresztrefeszítettel szembeállítja Dionüszoszt. Végeredményben Nietzsche is — nihilizmusában — a mítoszhoz folyamodik; az örök visszatérést és az *Amor fati*-t, a végzet szeretetét hirdeti. Nietzsche tehát, aki elveti az élő Istent és az üdvözítő Jézust, nem tud szabadulást ajánlani az embernek, aki így a legsötétebb végzetes hatalmaknak van kiszolgáltatva.

Fogadjuk el azt, ami helytálló Nietzsche valláskritikájában. Egy bizonyos túlvilághitbe való menekülés, a világ rossz értelemben vett megvetése, a földi feladatok elhanyagolása joggal váltotta ki a német filozófus kritikáját. A földi valóságok teológiája, a megtestesülés helyes értelmezése, a világmegszentelés eszméje ma már helyrebillentette az említett egyoldalú szemléletet. A keresztény humanizmus azt vallja, hogy az emberméltóság és a szabadság nevében nem kell tagadnunk Istent: Ő nem féltékeny az emberre, hanem inkább teljes kibontakozását akarja.

Paul Valadier francia jezsuita, Nietzsche kiváló ismerője visszafordítja a gyanú mestere gyanúsításait. Nietzsche (ezt mondhatjuk Marxról és Freudról is) kritikáját nem szabad egyoldalúan tekintenünk, hanem őrá, magára is alkalmaznunk kell. Gyanúsítanunk kell a gyanú mestereit is. Ha azt állították, hogy az embernek nincs tiszta, biztos helye, ahonnan felemelkedhet az igazsághoz, ha joggal bíráltak egy bizonyos hamis tudatot, miért lennének ők maguk kivételek? Ha minden kifejezés, beszéd gyökerénél felfedezhető az illuzórikus igazság akarása, nem kell e törvény alól kivennünk magát Nietzschét sem. Ugyanígy, ha minden társadalomelemzés ideológiát hordoz és az adott kor társadalmi-történelmi helyzetének eredője, ezt a marxi törvényt a marxizmusra is alkalmazhatjuk. Ha Marx kiváltságos helyzetben lenne, vagyis nem függne korától, társadalmi-gazdasági helyzetétől, nem lenne (egyetemesen) érvényes a marxizmus említett tétele. Ugyanilyen meggondolásból gyanúsítanunk kell — mint majd látjuk — a vallási illúzióra vonatkozó freudi tételeket: vajon mi beszél Freud tudattalanjában, amiről nem ad számot önmagának?

Paul Ricoeur francia (hívő protestáns) filozófussal elismerhetjük a következőket: Marx, Nietzsche, Freud, a « gyanú mesterei », talán nem a szkepticizmus mesterei, de kétségkívül « rombolók »: a « hátsó-világ » lerombolása pozitívnak tekinthető, beleértve egy bizonyos illuzórikus vallásosságot is, amelyről Marx azt állította, hogy

« ópium a népnek », Nietzsche pedig: « platonizmus a népnek ». Ugyanakkor a gyanúsítók kritikája felhívás (kihívás), hogy a hit és a vallás kifejezéseit a helyes értelmezésnek vessük alá. Meg kell vizsgálnunk a látszat és a valóság viszonyát, a nyilvánvaló és a rejtett kapcsolatát.

> « Mindhármuk számára a tudat alapvető kategóriája a rejtett-megmutatott, vagy ha úgy tetszik: a szimulált-megnyilvánult viszonya. Ha Marx makacsul ragaszkodik a tükröződés-elmélethez; ha Nietzsche hatalomra törő akarata (*Wille zur Macht*) dogmatizálásával (mitizálásával) önmagának mond ellent; ha Freud mitologizál a felettes én cenzúráival: a lényeg nem ezekben a zavartságokban és zsákutcákban keresendő, hanem abban, hogy mind a három a rendelkezésükre álló eszközökkel, vagyis a kor előítéleteivel és azokkal szemben, a megértés közbeeső *tudományát* dolgozták ki, amelyet nem lehet visszavezetni az értelem *tudatára.* Mindhárman különböző utakon megkísérelték, hogy 'tudatos' értelmezési módszerük egybeessék az 'elrejtés' tudattalan *munkájával,* amelyet a hatalomra törő akaratnak, a társadalmi létnek, illetve a pszichizmus tudattalanjának tulajdonítottak. » (P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, 149-150).

A hermeneutika, az értelmezéstan feladata, hogy továbbfejlessze ezeket a megismerési utakat és kiegészítse értékes meglátásaikat a hamis tudat leleplezésében, mégha a vallás területéről van is szó. A keresztény teológiának — válaszolva e kihívásokra — az a feladata, hogy tisztázza: mikor és mennyiben érvényes az Istenről szóló beszéd, hol keveredhet illúzió az istenhitbe, milyen « elképzelésektől » kell megtisztítani a vallásos hitet; végül meg kell világítani az « Isten meghalt » kijelentés krisztológiai értelmét.

Freud valláskritikája

Az utolsó megjegyzésekkel kissé már elővételeztük a Freudról mondandókat. Sigmund Freud (1856-1939) életművét a magyar közönség is megismerheti E. Jones *Sigmund Freud élete és munkássága* c. könyvéből (Európa, Bp. 1983). Sigmund apja vallásos, ortodox zsidó volt. Egy szép dedikációval ajándékozott 35 éves fiának egy Bibliát. Freud beszél arról, hogy ifjú korában nagy hatással volt rá a Biblia, de — úgy tűnik — ezt csak kultúrtörténeti és etikai értelemben gondolta. Tény az, hogy — a fiatal Marxtól eltérően — Freud gyermekkorában vallásos volt, de a katolikus dada torz vallásossága, a Bécsben tapasztalt antiszemitizmus, majd — orvostanhallgató korában — a Helmholz-iskola mechanikus fiziológiája a pozitivista szemlélet felé fordította.

Ismeretes, hogy Freud felfedezései a tudattalanra, az ösztön-énre (*Es*), az énre (*Ego*) és a felettes énre vonatkozóan milyen jelentősek voltak, elsősorban a lélekelemzés módszerének alkalmazása területén. De Freud a módszerre ideológiát épített; ilyen ideológia a vallási illúzióra vonatkozó teóriája is.

Említettük, hogy Freud is, miként Marx és Nietzsche, a hamis tudatot, az infantilis illúziót akarta leleplezni, amely — szerinte — az istenhit szülője. Erre vonatkozó nézeteit *Totem és tabu* (1923), *Egy illúzió jövője* (1927) és *Mózes és a monoteizmus* (1938) c. műveiben fejtette ki. Felhasználta az etnológia és vallástörténet, a darwinizmus és a fejlődéselmélet akkori nézeteit is, és természetesen saját tapasztalatait a pszichológia-pszichiátria, ill. a pszichoanalízis módszerének alkalmazása területén. Minket itt most a *vallásra* vonatkozó megjegyzései érdekelnek.

Freud szerint az illúzió abban áll, hogy vágyainkat, illetve azok valótlan tárgyát valóságnak vesszük. « Valamely hiedelem akkor illúzió, amikor indokaiban (motivációjában) a vágy megvalósítása az uralkodó; e ténynél fogva az ember nem számol e hiedelem és a valóság viszonyával, miként az illúzió maga lemond arról, hogy megerősítse a valóság. » (*Egy illúzió jövője*). Freud tehát nem állítja, hogy minden hiedelem (hit) menthetetlenül illúzió. Csak azt bírálja az illuzórikus hitben, hogy a vágyakat valóságnak veszi, vagyis objektíven létezőnek tartja azt, ami az ember vagy az emberiség vágyainak kivetülése. Isten nem létezik az emberen kívül; az ember találta ki, hogy csitítsa szorongását. Ez Freud tétele. Más kérdés, hogy hogyan bizonyítja.

Freud főleg a vallás három szempontjára irányította kritikáját:

1) A *dogmák* nem tapasztalat eredményei vagy reflexiók végkövetkeztetései, hanem illúziók, a legrégibb vágyak megvalósulásai, az emberiség legerősebb, legsürgetőbb vágyainak vetületei. Titkuk ereje e vágyak ereje. Az egyéni léleknek óriási megkönnyebbülés, hogy így megszabadul az apa-komplexusból eredő gyermekkori konfliktusoktól és mindenkitől elfogadva megtalálja a megoldást. A dogmák tehát a hagyomány által kialakított eszmék, hogy csillapítsák az ember (és a társadalom) szorongását a bizonytalansággal, az igazságtalanságokkal és a halállal szemben.

2) Freud kritikája továbbá a *személyes Isten* eszméje ellen irányul, aki — szerinte — a földi apa átalakított képmása. « A pszichoanalízis megtanította, hogy bensőséges kapcsolat fűzi össze az

apa-komplexust az Istenben való hittel. Megmutatta, hogy a személyes Isten nem más, mint a pszichológiailag átalakított apa. Megmutatta, hogy miként veszítik el a fiúk a hitet, mihelyt az apai tekintély összeomlik számukra. Így tehát a szülői komplexusban megtaláljuk a vallási követelmény gyökerét. » Freud — mint láttuk — fantasztikus elképzelésekkel igyekezett rekonstruálni mindennek történelmi genezisét *Totem és tabu*, valamint *Mózes és a monoteizmus* c. munkáiban.

3) Végül Freud szerint a vallásos vagy misztikus ember nem találkozik Istennel, hanem csak *önmagával*. Amiről azt hiszi, hogy Istentől jön, igazában tudattalanjának megnyilatkozása. Tudattalanja kijátssza, és így illúzió áldozata. Mert a tudattalan — meghatározásánál fogva — az, ami az én tiszta tudatából kiesik, mivel az *én* csupán egy jéghegy kiemelkedő csúcsa. Tehát a tudattalan mechanizmusai külsőknek, idegeneknek tűnnek az énnek, az alanynak, és a hívő naívan azt képzeli, hogy tapasztalata eredeténél Isten van. A vallásosság-miszticizmus csupán az éntől idegen ösztön-én világának észrevevése.

Freud 1930-ban *Rossz közérzet a kultúrában* c. esszéjében (*Esszék*, Bp. 1982, 329kk) Romain Rolland egyik megjegyzésével foglalkozik, aki az *Egy illúzió jövője* c. írására reflektálva a vallásosság forrását egy bizonyos 'óceáni érzésben' látja. Freud bevallja, hogy íróbarátja megjegyzései nehézségek elé állították, mivel ő maga nem fedezte fel magában az óceáni érzést. Ezután a pszichoanalitikus megkísérli az óceáni érzés (= vallási szükséglet) kialakulásának rekonstruálását. A fájdalom- és kínérzés, illetve az örömelv dialektikáját alkalmazza, beiktatja a valóságelvet. Végül az óceáni érzést visszavezeti az *én*-érzés korai fázisára, majd kimutatja, milyen igénynek felel meg ez az érzés, hogy a vallásos szükségletek forrásának tekinthessük.

> « Nekem visszautasíthatatlannak tűnik, hogy a vallásos szükségletet az infantilis gyámoltalanságból és az általa ébresztett apa utáni sóvárgásból vezessem le, kiváltképpen, mivel ez az érzés nem egyszerűen a gyermeki életből folytatódik, hanem a félelem a sors túlerejétől maradandóan fenntartja. Nem tudnék megnevezni hasonlóan erős szükségletet a gyermekkorból, mint ami az apai védelmet igényli. Ezzel az óceáni érzés szerepe, mely mintegy a korlátlan nárcizmus helyreállítására törhetne, az előtérből kiszorul. Egészen a gyermeki gyámoltalanság érzéséig követhető a vallásos beállítottság eredete érthető körvonalakban. Valami más is lappanghat a háttérben, azt azonban egyelőre homály borítja. El tudom képzelni, hogy az óceáni érzés pótlólag került vonatkozásba a

vallással. A világmindenséggel eggyé válás, amely hozzátartozik mint gondolati tartalom, úgy tetszik, mint egy vallásos vigasz első kísérlete, mint egy másik út annak a veszélynek a tagadásához, melyet az én a külvilágból fenyegetőnek ismer fel. Megismétlem azt a vallomásomat, hogy nagyon terhes nekem ezzel az alig felfogható nagyságrenddel dolgoznom... »

Ezt az esszét azért idéztem, mert fényt vet nemcsak Freud apriorisztikus felfogására (a vallási illúziót illetően), hanem módszerét is példázza. Egyrészt mint tudós saját tapasztalatára hivatkozik. Majd magyarázatában, rekonstrukciójában — bármennyire is tárgyilagosnak tűnik — saját rendszerének rabja, ebből nem tud kilépni. Figyelemre méltó az a megjegyzése, hogy a vallásos beállítottságot nem magyarázza meg pusztán a gyermeki gyámoltalanság, valami más is lappanghat a háttérben. Csakugyan a védelem- vagy vigaszkeresés alkalmul szolgálhat az istenhit felébredéséhez, de ezzel még nem magyaráztuk meg az istenhit igazi mivoltát az öntudatos felnőtt esetében. A vallási illúzió — az infantilis hit — létezik, miként a vallás számos eltorzulásával találkozhatott Freud is pszichoanalitikus pályája során. De a patologikus esetekből nem lehet általános törvényszerűségeket levonni az egészségesekre; Freudnak igazolnia kellene, hogy *minden vallásos hit illúzió*, hiszen tárgya, Isten nem létezik, a hitnek nem felel meg valóság. De az idős Freud legalább alázatosan bevallja, hogy ez az alig felfogható nagyságrend (a vallás eredete) nehézséget okoz neki. Más szóval: túlmutat szakterületén. Valóban, csakis a filozófia, vallástörténet és teológia mondhat teljes ítéletet a vallásos hit mivoltáról.

Elfogadva Freud kritikájának azt a részét, amely a tényleges vallási illúziókra vonatkozik és amely a hit megtisztítására sarkall bennünket, mi magunk is kritikának vetjük alá Freud extrapolációit, azt az ideológiát, amely túlmutat egy szaktudomány területén és igazában nem megalapozott. A pszichoanalitikus mint olyan nem jelentheti ki, hogy Isten nem más, mint illúzió, káprázat, agyrém, de segítheti pácienseit, hogy megszabaduljanak a hit gyerekes, neurotikus, torz formáitól.

Természettudomány és metafizika (A szcientizmus kritikája)

A mai ateizmus gyakran a természettudomány köntösében jelentkezik. Egy bizonyos szcientizmus, amely a szaktudományos eredményeket extrapolálva a világ, a létezés *egészéről* ítéletet mond,

vagyis ideológia lesz, gyakran az ateizmust vallja. Nem a « módszertani ateizmusról » van szó, amelynek lehet helyes értelmet adni: a természettudományok *mint olyanok*, mivoltuk és módszerük következtében nem folyamodnak az « Isten » hipotézishez, hogy az evilági okságok összefüggéseit megmagyarázzák. Valóban, mi is valljuk, hogy Isten nem eleme ennek a világnak, nem egy szem a láncban, mégha az első vagy az utolsó lenne is. Hatása a világra *transzcendens, létet adó, teremtő*: a másodlagos okokat teszi tevékennyé. Ezzel a transzcendens oksággal foglalkozik a metafizika, a lét tudománya. Kant tulajdonképpen a természettudományos okságról mutatta ki, hogy nem alkalmazható az istenbizonyításban.

Tudjuk, hogy a marxista világnézet is tudományosnak vallja magát; gyakran a természettudományok eredményeire hivatkozik vallás-kritikájában vagy ateizmusa igazolásában. Valójában ideológiáról, szcientizmusról van szó ilyen esetben is.

> Jellemző a gimnáziumok IV. osztálya számára készült *Bevezetés a filozófiába* (Bp., Tankönyvkiadó, 1983) szemlélete. A « Tudomány és mítosz » c. fejezetben azt akarja bizonygatni, hogy a modern, felvilágosult gondolkodás végre kilép a mítoszok világából(a tudomány előrehaladásával visszaszorul a mítosz és a vallási miszticizmus. « A misztikumnak (amely nem tart igényt arra, hogy magyarázata a tapasztalással összhangban legyen, hanem a természeti jelenségeket természeten kívül álló, nem létező, feltételezett, képzelt, költött erők bevonásával magyarázza) szerepe van a költészetben, vallásos ideológiában, metafizikában és így a gondolkodás történetében is, a világ megismerésében ellenben visszatartó a szerepe: lényegénél fogva akadályozza az objektív ismeretek szerzését és feldolgozását. »

Ez a szemlélet többszörösen hamis. A mai vallásfenomenológia kimutatja, hogy a mítosz (általában a szimbolikus gondolkodás) igenis objektív megismerés eszköze lehet. Még a természettudományokban is szerepe van a « költészetnek », a « meglátások »-nak, a szimbolikus gondolkodásnak. A misztikum mint vallásos tapasztalat, istenélmény igenis a tapasztalás világába tartozik, leírható, megfigyelhető, verifikálható egy bizonyos pontig. Bergson *A vallás és az erkölcs két forrásában* tudományos módszerrel elemezte a misztikusok istenélményét (vö. Szabó, *Lélekben és igazságban*, 234kk). Ugyancsak Bergson így határozta meg a metafizikát: *teljes tapasztalat*. A valóság tehát nemcsak az, ami egzakt természettudományos formulákban — esetleg matematikai képletben — kifejezhető. Lukács József, aki árnyaltabban gondolkodik, mint az említett tan-

könyv szerzője, a hit és a tudomány viszonyáról írva megengedi: a természettudományokban is vannak « hitszerű » mozzanatok. Példának hozza fel a hipotéziseket. « Tudományos hipotézisen olyan feltevést szoktunk érteni, amelynek a közvetlen empirikus vagy racionális igazolására az adott feltételek közt még nincsen mód. Az ilyen hipotézishez, ha úgy tetszik, mi bizonyos értelemben még hitszerűen viszonyulunk » (*Világosság*, 1984/10, 660-661).

A tudományos kutatás nemcsak annak leleplezése, ami van, hanem számításba kell vennünk azt is, hogy a tudós milyen értelmet ad munkájának, amikor hosszú, fáradságos kutatásra vállalkozik anélkül, hogy előre ismerné annak eredményét: valójában tág tér nyílik a felfedezésnek, hipotézisnek és verifikálásnak. Egy *bizonyos hit* vezérli munkájában.

Egy francia fizikus, Bernard d'Espagnat írja *A mai fizika alapjai* c. könyvében: A fizikusok *mint olyanok* nem akarják elérni a valóságot, a létet *önmagában*. Mérhetik a látszatokat, a jelenségeket, és kísérletekkel előidézhetik ezeket a jelenségeket. De egész munkájuk az « önmagában való », « lefátyolozott » valóságon, léten alapul, amelyeket tudományos módszereikkel nem érnek el, mégis állandóan feltételeznek. A fizikus tehát feltételezi a « valót », a létet, amelyet eszközeivel nem mérhet, nem verifikálhat, de amely az általa tanulmányozott jelenségek hordozója. Feltételezett, de soha nem mért valóság. Itt is lehetetlen tehát a tiszta materializmus, az az anyagelvűség, amely a valóságot teljesen a mérhető jelenségekre fokozza le. A tudománynak is bizonyos hitre van szüksége, már csak azért is, mivel a természet törvényeit, az oksági viszonyokat adottságként elfogadja. A létről mint olyanról, a totalitásról, a végső miértekről (miért a lét, mi a létezés végső alapja, miért van egyáltalán valami?) a szaktudomány *mint olyan* nem mondhat ítéletet; ez a metafizika feladata.

Amikor a tudós egy teóriát elfogad, nemcsak a tudományos fejlődést akarja elősegíteni, hanem valamilyen terve van az emberrel, tevékenységével. Jobban meg akarja ismerni a valóságot, végül — mint minden ember — szeretné megérteni a létet. És amikor *mint tudós*, korlátozott szaktudományos módszerével már kimondta az utolsó szót, *mint ember* (filozófus) továbbkérdez. Természetszerűen metafizikus. De akkor ennek a megismerésnek — a metafizikának — a módszerét kell követnie; nem mondhat ítéletet a *teljes* valóságról saját tudományágának eredményei — extrapolálásai — alapján. Arra, hogy a tudós teljes világnézetre törekszik,

számtalan példát hozhatunk fel: Teilhard de Chardin, J. Monod, Lévi-Strauss, J. Rostand, vagy akár Einstein.

Vegyük példának a modern *evolucionista világképet és az isteni teremtést.* A Szentírás sajátos műfajban a kortársaknak vallási igazságot tár fel: Isten (szavával) teremtette a világot; tehát elveti a pogány kozmogóniákat. A teremtés eszméje egyedül azt akarja kifejezni, hogy a világ *létében* függ a transzcendens Valóságtól: a felfejlődő mindenség — mégha közvetlenül úgy tűnik is, hogy önmagát önerejéből múlja felül — végső soron az első transzcendens Októl függ, aki önteremtővé teszi a dolgokat.

A tudomány ma azt mondja, hogy tízmilliárd évvel ezelőtt a világmindenség hőmérséklete a tízmilliárd fokot is felülmúlta, és ebben a forró univerzumban még elemi részecskék sem voltak jelen mai állandósult formájukban; hogy a lehülő gázban először a legegyszerűbb atom, a hidrogén született meg, majd pedig ebből a hélium; majd az elemi részek atomokká szerveződtek... Öt milliárd éve folyik a kísérletezés bolygónkon: létrejöttek egészen komplex molekulastruktúrák, majd egyszer egy különös atomlánc. A szénatomok más atomokat is magukhoz kötöttek. Majd megszületett az élő anyag: a néha millió atomot egyesítő láncba, a DNS (dezoxiribonukleinsav)-molekulába rögzítődtek a faj, az ősök állandó jegyei (genetikai kód); az élőlény fejlődése során a DNS-ben rögzített « tervrajzot » követi... két-három milliárd éve. Hosszú évmilliók telnek el, amíg az állati, ill. emberi agy kialakul: a komplexitás (az agyban) olyan fokú lesz, hogy megjelenik a gondolkodás... A paleontológia már bizonyos hírt ad erről az utóbbi fejlődésről.

> « Az élet tehát egyszerű kvantumjelenség, a legszebb és legcsodálatosabb. Az élő anyag itt a Földön két-három milliárd éves. Sejttelen, egysejtű lényekből indult el, számtalan találgatás, tévedés és siker által haladt a komplex struktúrák felé... Az agyvelő az a szerv, amely az embert a többi állat fölé emelte... A gondolkodó, tanuló, önálló ítéletalkotásra képes agy birtokában az ember tudatosan alakítja a maga történetét, amely évszázadok, sőt évtizedek alatt visz előre a fejlődés lépcsőfokán... » Így Marx György az anyag fejlődéstörténetéről (*Valóság*, 1967/7, 7-12).

A kérdés csak az, hogy ezt a felfelé ívelő fejlődést, a mindenségben levő « programot », genetikai információt, egyedül a véletlen és a szükségszerűség magyarázza? Hiába írjuk nagy kezdőbetűvel az örök Anyagot, vagy a Véletlent és a Szükségszerűséget, legfeljebb panteizmust vallunk, ami viszont önellentmondásos: a töké-

letesedő, többlét felé fejlődő Abszolútum értelmetlen. Marad a mítosz: a teljes szcientizmus (Monod) vagy az Engels-féle dialektikus materializmus (amely elfogadja az örök körforgást), nem magyaráz meg semmit; a metafizika területére lép át jogtalanul.

A modern tudományelméletre döntő befolyást gyakorolt az osztrák számazású angol filozófus, Ludwig *Wittgenstein* (1889-1951), aki a karteziánus racionalizmust és az angol empirizmust ötvözve dolgozta ki 1918-ban *Logikai-filozófiai értekezését*, szimbolikus logikáját, amely az analitikus filozófia és az újpozitivizmus kézikönyve lett. Wittgenstein *Tractatus*a után elhallgatott és kerti munkát végzett egy bencés kolostorban, szinte szerzetesi életet élt. Tolsztoj egyik könyvének befolyására elkezdte olvasni az evangéliumot, amely megrázó élmény volt számára. Később építész lett. Barátai (Russell és mások) unszolására visszatért Cambridge-be, ahol filozófiai előadásokat tartott.

Wittgenstein az *Értekezés*ben helyet hagy a misztikumnak; ezt gyakran nem veszik figyelembe értelmezői. Amikor azt a tételt védi, hogy csak a matematika és a logika, illetve az empirikus természettudományok kijelentései bírnak értelmes jelentéssel, még nem zárja ki a filozófiai és teológiai kijelentések lehetőségét. Jóllehet a *Tractatus* végkövetkeztetése ez: « Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell », kevéssel előtte ezeket írja:

> « A térben és időben való élet rejtélyének megoldása téren és időn *kívül* fekszik. (Nem természettudományos problémákat kell itt megoldani). *Milyen* a világ — ez a feletteálló számára teljesen közömbös. Isten nem nyilatkozik meg a világ*ban*. A tények mind csak a feladathoz tartoznak és nem a megoldáshoz. Nem az a misztikum, *milyen* a világ, hanem az, hogy *van*. (...) Érezzük, hogy még ha feleletet is adtunk valamennyi *lehetséges* tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük. Akkor persze nem marad egyetlen további kérdés sem, és éppen ez a válasz. (...) Kétségtelenül létezik a kimondhatatlan. Ez *megmutatkozik*, ez a misztikum. (...) Az én kijelentéseim oly módon nyújtanak magyarázatot, hogy aki megért engem, végül felismeri azt, hogy értelmetlenek, ha már fellépvén rájuk, túllépett rajtuk. (Úgyszólván el kell hajítani a létrát, miután felmászott rajta.) » (*Logikai-filozófiai értekezés*, Akadémiai K., Bp. 1963, 176-177).

Wittgenstein tehát nem vetette el a metafizika (és misztikum) lehetőségét, csak azt hangsúlyozta, hogy a « kimondhatatlanra » nem érvényes a logikai-matematikai nyelvezet; a misztikumot nem lehet a természettudományok módszerével elérni, nyelvükön kife-

jezni. Az *Értekezés* szerzője (miként Heidegger) megjegyzi, hogy tulajdonképpen az a misztikum, hogy a világ *van*, hogy egyáltalán létezik valami. Ezzel a metafizika foglalkozik. Miként a költészet vagy a mítosz, a metafizika is a « kimondhatatlant » akarja kimondani. Hogy hogyan? Ez a kérdés.

A totalitás megértésére (csak a Minden érthető!), a teljes tapasztalatra törekedve el kell vetnünk a kizárólagos, egyoldalú racionalizmust, amikor az értelmes hitre törekszünk. Túl kell jutnunk a látszólagos ellentmondáson (vagy: apórián, dilemmán): *vagy* a tapasztalat elsőbbsége, de ebben az esetben le kell mondanunk a megértésről; *vagy* világos magyarázat (és kifejezés), de akkor fel kell áldoznunk az élet eredetiségét, a tapasztalat gazdagságát. Kétségtelen: a beszédnek a megéltet kell kinyilvánítania, de nem lehet önmagában cél. Ugyanígy nem elégséges a kimondhatatlan hittapasztalat, hiszen a szellem követelménye a megértés a hit területén is. Így lesz a hit ésszerű hódolat Istennek. Túl kell jutnunk Wittgenstein nehézségén: « Amit egyáltalán meg lehet mondani, azt meg lehet mondani világosan; amiről pedig nem lehet beszélni, arról hallgatni kell. » De túl kell jutnunk a hegeli *Fenomenológia* megoldásán is: a teljesen kifejtett beszéd nem más, mint maga a tapasztalat, de ez már nem a *közvetlen* tapasztalata, hanem annak *diszkurzív* (« elbeszélt », megfogalmazott) lényege. A kimondhatatlan és a túlságosan kimondott (fogalmakba foglalt) feszültsége között vívódik a filozófia, így a természetes istentan is.

A tapasztalat és a fogalom egymást látszólag kizáró feszültsége sehol sem olyan intenzív, mint éppen az *Isten-megismerés* kérdésében. E kérdésnek egyáltalán azért van értelme, mivel a vallási tapasztalatban, így vagy úgy, szinte spontán módon felmerül az a szuverén valóság, amelyet az « Isten » fogalommal (szóval) jelölünk. Isten maga közli önmagát valamilyen módon, hogy az ember megélje jelenlétét és találkozzék vele. Mi ennek az élménynek a jelentése? Ha a különböző vallásokban a hívők megélik Isten jelenlétét, ha a létnek egyáltalán van vallási dimenziója (bármilyen rítusban, szimbólumban vagy erkölcsi magatartásban fejeződik is ki), meg kell találnunk annak a módját, *hogy a beszédet a tapasztalathoz, a jelentést az élményhez, az értelmet az élethez kapcsoljuk.* Hogyan lehetséges ez? A következőkben majd szembenézünk ezzel a problémával. Azzal is, hogy lehetséges-e egyáltalán Isten-ismeret a keresztény kinyilatkoztatáson kívül.

Valljuk, hogy a pozitív vallások különféle formái ténylegesen jelenvalóvá teszik az emberek történetében az élő Istent. És ez nemcsak a primitíveknél történt, hanem ma is, a szekularizáció és az ateizmus korában. Mindez csak úgy lehetséges, hogy a létnek van vallási dimenziója, hogy az emberi szellem nyitott az Abszolútumra.

3. AZ ISTEN ÚTJAIN

Az isteneszme eredete

Amikor a vallások tényét leírtuk, hangsúlyoztuk, hogy minden olyan teória, magyarázat, amely *apriori*-ból, nevezetesen az ateizmusból indul ki (így a marxizmus is), vakvágányra vezet: nem ragadja meg azt, ami a vallási jelenségben sajátos, és *eleve* azt állítja, hogy az istenhitnek nem felel meg valóság (= Isten léte). Kétségtelenül minden vallás meghatározott kulturális univerzumhoz tartozik, amelyet erkölcsi, pszichológiai, gazdasági stb. feltételek befolyásolnak, színeznek. Mégis, a vallás, amennyiben a *sacrum* (szent), az *isteni* vagy az istenség sajátos értékeit képviseli, testesíti meg, nem fokozható le semmi olyasmire, ami pusztán feltételeihez tartozik. Téved az, aki összekeveri a vallást kifejezési eszközeivel, felejtve annak alapvető szándékát. Két különböző dolog egyrészt az isteneszme lényege és érvényessége, másrészt a körülmények és vallási megnyilatkozási formák (rítusok, vallási jelrendszer, hiedelmek).

A vallásokat vizsgálva megállapíthatjuk, hogy van bennük valami állandó, közös, amit így határozhatunk meg: az ember kapcsolata a « szenttel » (*sacrum*), valami istenivel, istenséggel, egy felsőbbrendű lénnyel, Istennel. Ez a kapcsolat a vallásos hitben, hiedelmekben, szertartásokban, jelképes cselekményekben vagy akár mítoszrendszerekben fejeződik ki. Mircea Eliade szerint az ég, a csillagok és szabályos járásuk, a villámokkal csapkodó vihar és az általa felkeltett félelem, a szikla és rendíthetetlensége, az áldást hozó eső és harmat — mind megannyi *hierophania*, a szent, az isteni megnyilatkozása, az Istenség egy-egy tulajdonságának « kinyilatkoztatása ». Egyesek *kozmikus kinyilatkoztatásról* beszéltek ezzel kapcsolatban (pl. J. Daniélou S.J.).

Hangsúlyoznunk kell, hogy a primitív ember szimbolikus megismerő tevékenysége nem önkényes és « fantasztikus », amint ezt a múlt század racionalistái állították, hiszen a szimbólum (jelkép) objektív (tárgyilagos) megismerés eszköze. A mai vallásfenomenológia szerint a tűz, a sötétség, a harmat stb. mindig hasonló (analóg)

szellemi (értelmi-érzelmi) *valóságokat jelöl*: nem fogalmilag, hanem jelképekben fejezik ki a lelki valóságot. Vagyis objektív viszony van a szimbólum (jelkép) és az általa jelölt tárgy (valóság) között, nem pedig önkényes értelmezésről van szó. Jung mélypszichológiai elemzései megmutatták, hogy a szimbólumok objektív értéke az emberi szellem struktúrájához kapcsolódik: a szimbólum *állandó* értelmi és érzelmi tartalmat fejez ki. Így a vallási szimbólum is az emberi szellem (megismerés és érzelem) alapvető magatartását nyilvánítja ki.

Itt szólnunk kell Wilhelm *Schmidt* verbita atya, etnológus, a vallástörténet kiváló szakértője munkásságáról, hiszen a most tárgyalt témakörben a két háború között igen jelentős tekintélynek számított.

> A német származású tudós 1921-től a bécsi egyetemen tanított, majd a hitleri uralom miatt 1938-ban a Bécs melletti Mödlingből a svájci Fribourg-ba tette át *Anthropos* nevű etnológiai és vallástörténeti intézetét. (Hasonló című folyóiratot adott ki 1912-től). 1954-ben halt meg Svájcban. Óriási művet hagyott hátra. 1912 és 1954 között 12 kötetben adta ki *Ursprung der Gottesidee* (*Az isteneszme eredete*) c. monográfiasorozatát, amelyben, együttműködve misszionáriusokkal, etnológiai és vallástörténeti szakemberekkel, az összehasonlító vallástörténet módszerével « kultúrkörök » szerint feldolgozta a primitív népek vallásait.

W. Schmidt átvette Lang eszméjét: a primitív népeknél mindenfelé megtalálunk egy felsőbb Lénybe vetett hitet (hiedelmet). Ez nem a fejlődés végén, hanem annak elején tapasztalható. Az ősi (« tiszta ») hit idők múltán elfajul. W. Schmidt értelmezését később heves vita követte. Főleg Raffaele Pettazzoni olasz vallástörténész († 1959) bírálta elméletét: nem ténymegállapításait, hanem azt a nézetet, hogy az isteneszme eredeténél logikai és kauzális (okfejtő) gondolkodást kell feltételeznünk. Pettazzoni az isteneszmét a mitikus gondolkodással, egy bizonyos egzisztenciális tapasztalattal magyarázza, amelyben az ég(bolt) istenítése központi helyet foglal el; tehát égi teofániákról beszél. M. Eliade kiértékelte ezt a vitát. Szerinte Schmidt elgondolása a primitívek logikai-kauzális gondolkodására vonatkozóan csakugyan nem tartható, de ez nem von le semmit a verbita monumentális művének értékéből. Eliade továbbfejleszti Pettazzoni véleményét a mitikus gondolkodásról. Vagyis Schmidtet és Pettazzonit túlhaladva kifejti: a legősibb vallásos ember (*homo religiosus*) alapvető felfedezése az « égi hierofániák » szimbolikus jelentése; ebben találja meg az ember a *par excellence*

isteni birodalmát. Ez az égi szimbolizmus megfelel egy bizonyos *kinyilatkoztatásnak.*

> « Valójában — írja H. de Lubac — az egyedüli és transzcendens Isten eszméje, történeti megjelenését tekintve, nem valami kritikából vagy kiábrándulásból születik. Semmiféle immanens dialektika — sem forradalmi, sem fejlődéselméleti — nem magyarázza meg. Nem szintézis eredménye, mintha az ember az isteni szétszórt elemeit akarta volna egyesíteni, de nem is antitézis gyümölcse, mintha az ember előbb tudatára ébredt volna régi istenei hamisságának. Semmiféle integrációs vagy kontrasztfolyamat nem magyarázza meg. Amit ezek a magyarázatok oknak tekintenek, az valójában az okozat. Az egyetlen Isten eszméje önmagától merül fel az öntudatban, vagy úgy, mint az értelem követelménye, vagy pedig bizonyos *természetfeletti megvilágosodás* (kinyilatkoztatás) által, és saját szükségszerűsége erejével veszi hatalmába a szellemet. A legvilágosabb esetekben *maga Isten nyilatkoztatja ki önmagát* és semmisíti meg a bálványokat. » (H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu,* 39-41).

Említettük, hogy a pogány vallások istenhitével kapcsolatban egyesek « kozmikus kinyilatkoztatásról » beszélnek. Ez a kifejezés azonban nem fedi teljesen a nem-bibliai « természetes » kinyilatkoztatást, hiszen létezik még a lelkiismeretben, erkölcsi tudatban történő « természetes » (nem-bibliai) kinyilatkoztatás is, amely az egyházatyák szerint már egy bizonyos « kegyelmi szövetség »: az Ige valamiképpen ott működik a pogány vallásokban is, Ő világít meg minden embert (vö. H. de Lubac, *La révélation divine*, 1983, 136).

Addig is, míg a kinyilatkoztatás teológiai szempontjaira rátérünk idézzük ezzel kapcsolatban M. Eliade megjegyezését (*Traité des religions*, 38-39):

> « Talán a kereszténység távlatában meg lehet menteni azokat a hierofániákat, amelyek megelőzték a Megtestesülés csodáját, ha úgy tekintjük azokat, mint a Megtestesülés előjeleit. Következésképpen nem úgy kellene felfognunk a *sacrum* (szent) 'pogány' változatait (fétisek, bálványok stb.), mint a bűn által elbukott emberiség vallásos érzésének megromlott és téves megnyilatkozásait, hanem úgy értelmezhetnénk azokat, mint valami reménytelen kísérleteket a Megtestesülés misztériumának előrejelzésére. Az emberiség egész vallási élete — a hierofániák dialektikája által kifejezett vallásos élet — így nem lenne más, mint Krisztus várása. »

Az istenmegismerés dialektikája

Szent Ágoston az igaz vallásról szóló értekezésében (*De vera religione,* 39, 72) így írta le az istenkeresés kettős mozzanatát: « Ne fordulj kifelé, térj be önmagadba; a belső emberben lakozik az

Igazság. És ha saját változó természetedet felfedezted, haladj túl önmagadon is. Ne feledd, hogy még itt sem állhatsz meg, túl kell menned az okoskodó értelmen is. Oda kell tehát igyekezned, ahonnan az értelem fénye forrásozik... »

Befelé fordulás, hogy a « belső örökkévalóságban » keressük az Igazságot, amely a szellem napvilágát adja. De az értelmi megfontolás, az igazság, jóság, szépség megtapasztalása után *felfelé* kell törnünk, a Nap, a Forrás felé kell fordulnunk, ahonnan minden jó Adomány alászáll. Mivel az ember Isten képmása (*imago Dei*), ezért képes Istenre (*capax Dei*). Megismerheti és szeretheti Istent, válaszolhat hívására, kapcsolatba léphet vele. Ez a kapcsolat a vallás. Végeredményben Isten ajándéka (belső ösztönzése, megvilágosító és megerősítő kegyelme) révén vagyunk képesek a hívő válaszra. Mert Isten kegyelme titokzatos módon ott működik minden emberben: az értelmen és a lelkiismereten keresztül Isten mindenkihez szól, mégha ezt nem is tudatosította.

Tulajdonképpen az értelem *fel*ismeri, hogy az Abszolútum már megragadta, mielőtt ezt tudatosította volna. Mert már az értelmi reflexió előtt mindenkinek lehet egy bizonyos — tágabb értelemben vett — *istenélménye*. Gyakran határhelyzetekben éljük meg az abszolútot. Rádöbbenünk a létezés csodájára, majd fenyegetettnek érezzük életünket. Megsuhint bennünket a haláltudat, akár szeretteink halála, akár saját veszélyeztetett életünk átérzése révén. Beleütközünk az értelmetlenség, az abszurd falába (szenvedés, rossz misztériuma). A nagy öröm szárnyakat ad a szépség extázisában, a szerelemben, az anyaság-apaság megélésében. Mindez kérdéseket vet fel. A titok elbűvöl és félelmet kelt, jelenvaló és távoli, vonzó és taszító egyszerre. A titokban találkozhatunk az egészen Mással, a feneketlen Méllyel, a Pusztasággal és a Semmivel (lásd bizonyos misztikusok élményeit); ugyanakkor az Értelemmel, Alappal, Teljességgel, Kegyelemmel. A vallásos élmény — Isten megtapasztalása — sohasem közvetlen; ugyanígy a transzcendentális tapasztalat (K. Rahner), amely rányit a Misztériumra, sohasem « tiszta », mindig más konkrét tapasztalatokkal együtt, azokban vagy azok mögött jelentkezik, ezeket az élményeket áthatja, vagy — ha úgy tetszik — az abszolút megtapasztalása ezek végső, átfogó Horizontja. A filozófiának kell kibontania ezt a tapasztalatot.

Az ember *transzcendentális istentapasztalatának* néhány « helyét » K. Rahner nyomán (*Erfahrung des Geistes*, 1977, 37-45) vázlatosan így jelölhetjük meg:

— Amikor valaki az életével nem tud elszámolni Istennek, de megkísérli a bánatot... A jóakarat, a tévedések, a bűn és a mulasztások kibogozhatatlan szövevényében nem tud eligazodni, nem stimmel számítása a mérlegkészítésnél, nem tudja, hogy Isten végül mit ír a « tartozik » és mit a « követel » oldalra, mégis — minden számítás nélkül — reménykedik a végső kiengesztelődésben, mert Isten megérthetetlen irgalmára hagyatkozik.

— Amikor valaki ingyenesen megbocsát és elfogadja a másik hallgatólagos bocsánatát mint a legtermészetesebb dolgot.

— Amikor valaki próbálja Istent szeretni, jóllehet a hallgató, megfoghatatlan misztériumtól látszólag semmi feleletet nem kap szeretetére; életében semmit sem cserél el Istennel, jóllehet látszólag a halálba torkolló élet az üresbe, az érthetetlen, feneketlen mélységbe való zuhanás.

— Amikor valaki megteszi kötelességét áldozatot vállalva, megtagadva magát, bár ezt a látszólagos ostobaságot megvetik az emberek.

— Amikor valaki valóban jó egy másik emberhez, akitől semmi elismerést és hálát nem kap — tehát teljesen « önzetlenül » cselekszik.

— Amikor valaki néma türelemmel elviseli a jogtalanságot, anélkül, hogy hallgatását élvezné mint fölényes magatartásának bizonyítékát.

— Amikor valaki lelkiismerete belső hangjának engedelmeskedve olyan döntést hoz, amit senki sem érthet meg, és amelyért mindörökre felelősséget vállal.

— Amikor valaki feltétlenül engedelmeskedik a megérthetetlen, titokzatos Isten akaratának.

— Amikor valaki hirtelen meglátja, hogy élete a lét banalitásainak mérhetetlen sivatagjában zajlik, cél és értelem nélkül, és mégis reméli, hogy a sivatag után feltárul előtte a titok mérhetetlen tengere.

Ilyen és hasonló helyzetekben és élményekben — mindenütt, ahol megéljük az igyenességet és a szabadságot — megtapasztaljuk a kegyelmet és Isten Lelkét. Minden ember megtapasztalhatja! Minden ilyen élmény mélyén a szeretet, a szépség, az öröm ígéretének titka rejlik, amit remélhetünk, cinikus szkepticizmus és olcsó vigaszkeresés nélkül. Ez a mindennapok misztikája: Isten megtapasztalása mindenben. Az egyházatyák *sobria ebrietas*-ról beszéltek; ez a hit, a remény és a szeretet « józan részegsége ».

Az ember tehát a világban megtapasztalja a rosszat, a bukást, a szenvedést és a halált; ez lázadásra ösztönzi és az abszurd érzésével tölti el. Ugyanakkor megéli az igazat, jót, szépet is; megsejti, hogy létezik a szeretet, a hűség, a tiszta lelkiismeret boldogsága. A világban szétszórt szépség észrevevéséhez azonban látó szemre van szükség, tiszta tekintetre. « A tiszta szem, a biztos tekintet előtt minden dolog áttetszővé válik » (Claudel).

Kétségtelen tény az, hogy a « világ » gyakran inkább elrejti előlünk Istent, semmint megmutatja. Ennek oka az, hogy a szem beteg, látásunk megromlott a bűn miatt; az Isten-képmás elhomá-

lyosult. Ha az ember nem veszi észre az istenit, *sacrumot* — mert megállapodik a világ felszínén; vagy ellenkezőleg: ha a világ tele van istenekkel (*panteizmus*): ennek oka az, hogy megromlott látásunk. « Ami Istenben láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, a világ teremtése óta művei alapján értelemmel fölismerhető. Éppen ezért nincs mentség számukra... » (Róm 1,20-21). *Gyakorlatilag*, a bűnbeesés következtében, az emberek nagy többsége nem jut el könnyen és biztosan Isten helyes ismeretére a természetfeletti kinyilatkoztatás nélkül. (Ez az I. vatikáni zsinat ünnepélyes tanítása: D 1785-86).

A természetes értelem fényénél az ember felismerheti Istent alkotásaiból, állíthatja Isten létét. Akár szimbolikus megismerés, akár okoskodás révén eljuthat a létezés Alapjához, Forrásához, a végső, teremtő, transzcendens Okozóhoz. Mert az igazságkeresés és az akarat dinamizmusa az Abszolútum állítására, igenlésére sarkallja a végtelenre szomjas szellemet. « Minden megismerő alany *burkoltan* megismeri Istent minden megismert tárgyban », állítja Szent Tamás (*De Veritate*, 22,2.1). Ez a gondolat mintegy vezérmotívum tér vissza a belga jezsuita, Joseph *Maréchal* híres monográfiájában: *Le point de départ de la Métaphysique* V, amely a kanti kritika után, az ember értelmi dinamizmusa elemzésével igazolja, hogy az Abszolútum állítása nem illúzió (Bővebben: *Az ember és világa*, 78kk).

Az Abszolútum (Isten) *burkolt* (implicit), tehát spontán, nem reflexív, nem teljesen kifejtett állításáról van szó. A filozófiai reflexió fejti ki azt, ami minden megismerésben (ítéletalkotásban) és mélyen fekvő akarati törekvésben (ez a blondeli *volonté voulante*) burkoltan benne van mint az abszolút Igazság és Jóság utáni törekvés. Az emberi szellem dinamizmusa a rugója annak a folytonos *túlhaladásnak*, amely a véges ismereti vagy akarati tárgyakon túllendülve az Abszolútumot célozza meg. Vagy másképp kifejezve: a szellemi dinamizmus *célratörő lendületének* végső mozgatója a Végtelen, a *valós* Abszolútum.

Itt rögtön szembe kell néznünk egy ellenvetéssel, amelyet Kant nyomán így lehet megfogalmazni: Igaz, az emberi szellem igényli azt, hogy összképet alkosson a valóságról, hogy a mindent megragadja, ezért szüksége van az abszolút igazság *eszméjére*. Ez a gondolkodás *szabályozója*. De ebből az eszméből még nem kell arra következtetnünk, hogy az abszolút Igazság a szellemtől függetlenül létezik. Az abszolútum eszméje csak az állvány szerepét tölti be a gondolkodás kiépülésében. De ha az épület kész, az állványt el kell

távolítani. Gabriel Madinier (*Conscience et signification*, 1951, 66-67). helyesen így válaszol erre az ellenvetésre:

> « Az igazság eszméje nem tetszőleges járuléka a gondolkodásnak, hanem annak lényegi alkotóeleme. A gondolat nem létezik önmagában az Igazság eszméjét megelőzve, hanem lényegében nem más, mint az Igazság igényének felmerülése az öntudatban. Nem másodlagos és esetleges törekvésről van tehát szó, hanem az Igazság igénye-vágya maga a szellem, minthogy nem más, mint Igazságra való képesség, az Igazság funkciója. Lehetetlen, hogy az Abszolútum ne legyen, ha a szellem csak általa létezik. Az a szellem is, amelyik az Abszolútumot tagadja, onnan veszi ítéletéhez a támpontot, hogy burkoltan állítja azt. Nem lehet tehát illuzórikus az, aminek a szellem létét köszönheti ».

Ezért mondta helyesen a magyar filozófus, Pauler Ákos is: « Minden értékítélet voltaképpen Istenhez mérést jelent, valamint minden logikai ítélet is Istenhez, mint az abszolút Igazsághoz való hozzámérés. » És még korábban Leibniz: « Bárhogy próbálkozzunk is, nem tudunk meglenni Isten létezése nélkül. »

Itt tulajdonképpen elemeznünk kellene az emberi megismerést és ítéletalkotást. Ha az állat magatartása egy bizonyos « veleszületett szomnambulizmus », alvajárás (Ravaisson és Cuvier kifejezése), akkor az embert « felébredt állatnak » nevezhetnénk. Az öntudatos szellemben csúcsosodik ki a fejlődés: a gondolkodó ember kiemelkedik környezetéből, megnyílik nemcsak más szellemeknek, hanem a teljes létnek, az Abszolútumnak is. A megismerés révén potenciálisan minden, ahogy Szent Tamás állítja Arisztotelész nyomán: *Anima (humana) est quodammondo omnia.* A megismerési aktus (főleg az ítélet) önmagunkba térés (reflexió) és ugyanakkor nyitottság, kitárulás a létteljesség felé. Minden öntudat csak úgy lehet önmagának való jelenlét, hogy *nyitott a teljes létre*: az egész lét jelen van benne (potenciálisan). Louis Lavelle ezt nevezte « totális jelenlétnek ». Ami legintimebb bennünk, az nem becsukott, hanem teljes kitárulás és kapcsolat minden létezővel, a Léttel, minthogy az öntudat fényes intimitásában fogadjuk be a létezőket és lépünk közösségbe velük. Hogy öntudatra ébredhessen és a mindenséget mint tőle különbözőt megismerhesse, a szellemnek túl kell szárnyalnia önmagát (« az ember végtelenül túlszárnyalja az embert », Pascal); mert csak e transzcendentális és totális aktusban ragadhatja meg magát mint öntudat és önbirtoklás (értelem és szabadság), és egyben burkoltan elismeri függését a valóság centrumától, az Abszolútumtól, aki tiszta Öntudat és Szabadság.

Az emberi szellemet magát kellene lerombolnunk, hogy megszüntessük alapvető (élő) vonatkozását az Abszolútumhoz, az élő Valósághoz. Az, AKI VAN, a Létteljesség, minden létező végső Forrása, mivel Ő minden érthetőség (Igazság) princípiuma. (Természetesen, azzal, aki eleve lemondott arról, hogy a végső értelmet keresse, aki eleve kijelenti: a létezés értelmetlen, abszurd, nem igen lehet párbeszédet folytatni; de kimutathatjuk, hogy az illető, bármit állít, önmagának ellentmond...).

A szellem burkoltan állítja az Abszolútumot, Istent. Ha nem állítaná, semmit sem tudna igazában állítani, mert nem lenne támpontja, Napja, törvénye, fénye. Értelmi tevékenysége megbénulna, és egy bizonyos sötét pszichizmus alvilágába szorulva elhalna. Ezt az értelmi dinamizmust, amely a *transzcendens Lény állításához* vezet, a filozófia kidolgozhatja, elemezheti mozzanatait, mechanizmusát, ami minden szellem számára *érvényes*, mert egyetemes jellegű. Ez még nem jelenti azt, hogy minden szellemnek *bizonyít* is. Ez utóbbi számos szubjektív tényezőtől is függ, hiszen az Istenmegismerés elkötelezi az embert, állásfoglalásra, döntésre késztet. Különben sem szakfilozófus minden hívő!

A filozófia kifejtheti és igazolhatja Isten burkolt állításának dinamizmusát, tematizálhat, válaszolhat az ellenvetésekre, tisztogathat, végül elismeri korlátait a Misztériummal szemben. Végső soron nem más, mint *reductio in mysterium*. Utána átadja a teret a teológiának (kinyilatkoztatásnak) és a személyes elkötelezettségnek, hitnek.

Az ún. « istenbizonyítást » három mozzanatban végzi el a metafizikai « istentan »:

> 1) Tisztázza a *transzcendens okság* elvét, megmutatja annak igazi jelentését, tehát megkülönböztetve a tudományos okságtól, amely csak az evilági oksági összefüggésekre vonatkozik. Isten nem egy szem a láncban, hanem a Létforrás, minden létező minden pillanatban ettől a teremtő, létet adó Végső Valóságtól függ. (Maréchal megcáfolta a « transzcendentális illúzióról » szóló kanti tételt);
>
> 2) kifejti a *lét analógiájáról* szóló tant; végül
>
> 3) megvilágítja a « tagadás » (*via negativa*) szerepét az istenmegismerés dialektikájában.

Amikor a filozófia kidolgozza, tematizálja az Abszolútum állítását, nemcsak fogalmakba önti, hanem esetleg képeket használ, képzelet-formákon keresztül próbálja kifejezni. Ilyenkor szükség van

az *analógiára*, ami hasonlóságot és különbözőséget jelent. Isten esetében mindig nagyobb a különbözőség, mint a hasonlóság. Isten nem lehet egy létező a többi között (itt igaza van az onto-teológia bírálóinak), nem lehet ismereti tárgy, hiszen akkor már nem Isten, hanem foglya gondolatrendszerünknek, « bálvány ». (Erről ír Jean-Luc Marion *A bálvány és a távolság*, valamint *Isten lét nélkül* c. könyveiben. Sok jó meglátása van, de túloz; nem veszi figyelembe, hogy a katolikus teológia az egyházatyáktól kezdve alkalmazta a *tagadás* útját is). Igaz az, hogy — Pascal szavaival — « egyedül Isten beszél jól Istenről », és hogy a jézusi kinyilatkoztatásból tudjuk meg a végső Igazságot: Isten Szeretet.

De a fogalomban mindig több van, mint az elvont fogalom. A szellemi tevékenységben, beszédben, állításban lényeges a *visée*, tehát az a valóság, amit *megcéloz* az állítás, mégha nem is tudja « átkarolni » (*comprehendere*) az értelem.

Az istenmegismerésben tehát alapvető szerepe van a *negatív útnak*: ez a tisztogatás, a tagadás, helyesbítés mozzanata. Tulajdonképpen maga az analógiatan is a dialektikának az alkalmazása. Ha Istenről azt állítom, hogy létező, értelem, szabadság, személy, szeretet..., rögtön hozzá kell tennem: nem úgy létezik mint a véges, teremtett lények, nem úgy értelem, szabadság, szeretet stb. Istenben minden tiszta tökéletesség végtelen mértékben van meg. De mindig tagadnom kell azt a *módot, ahogyan* a valóságot megcélzó állítások, az Istent « ábrázoló » fogalmak-eszmék próbálják kifejezni Őt (a véges, emberi valóságból vett fogalmak csak *analóg* módon jelzik, « célozzák meg » a valóságot: az antropomorfizmusokat tagadnunk kell).

A természetes értelem igazában nyilakat lövöldöz a Végtelen (Abszolútum) felé. Ezért mondja Szent Tamás: kinyilatkoztatás nélkül inkább azt ismerjük meg Istenről, hogy *mi nem*, semmint azt, hogy kicsoda, micsoda. Megismerhetjük azt, hogy a véges, esetleges (= nem szükségszerűen létező) lények milyen viszonyban vannak vele (teljesen Tőle függnek létükben).

A metafizikai istenmegismerés csak úgy kerüli el a racionalizmust (tehát a « bálványozást »), ha nyitott marad Isten végtelen misztériuma felé, egy esetleges kinyilatkoztatás felé. Az ember értelmével belátja, hogy túl kell haladnia értelmén, hogy a valóság sokkal gazdagabb, mint azt az empiria vagy a logikai megismerés feltárja, hogy az isteni titkot misztikusok, szentek, költők talán mélyebben

megsejtik és szimbólumokkal jobban érzékeltetik, mint a fogalmi kifejezés. Végül, de nem utolsó sorban: el kell ismernünk Istent (vagyis meg kell térnünk) ahhoz, hogy igazán megismerhessük.

Isten időszerűsége

Az ateizmus, a teljes evilágiság korában egyáltalán időszerű-e az Istenről szóló beszéd? Mióta a « gyanú mesterei », Marx, Nietzsche és Freud leleplezték a vallási illúziót — most, hogy az ember számára az ember a legfőbb lény, mivel « Isten meghalt » — nem vált-e teljesen « anakronisztikussá » az Isten-probléma? Részben már megadtuk a választ: nem, hiszen a képrombolók kritikái csak a vallás torzulásait érintik, nem a hit lényegét. A pozitív választ a továbbiakban fejtjük ki.

Most e fejezetben arra szeretnék rávilágítani, hogy az utóbbi évtizedekben megváltozott a légkör az istenhit-istentagadás témakörében: sok mindent megkérdőjeleztek mindkét oldalról; sem a teista, sem az ateista « dogmatizmus » nem bástyázza körül a szellemeket. Ha nem is szkeptikusak és teljesen relativisták, alázatosabbak, bölcsebbek, türelmesebbek lettünk; mindkét oldalon megingott a merev monolitizmus (az ideológiák, a 'türelmetlen' eszmerendszerek). Így lehetővé vált a nyugodtabb párbeszéd.

Valahányszor az emberiség elhagy egy eszmerendszert, azt képzeli, hogy elveszíti Istent. A múlt századokban eltűnt a racionalisták Istene. Ez senkit sem zavart túlságosan. Szabadabban lélegezhettünk utána. Az igaz Isten, akit a hívők imádnak, nem a racionalista filozófusok Istene. Ugyanakkor valljuk, hogy az értelem valamiképpen megismerheti Istent, aki nyomait ott hagyta a teremtésben és főleg képmásában, az emberi szellemben.

A természetes értelem is ugyanazt az Istent keresi, mint akit Jézus Krisztus kinyilatkoztatott, mégha — ez igaz — önerejéből nem is jut el gyorsan, könnyen, tévedésmentesen a tiszta Isten-fogalomhoz. A filozófiai istentanra már csak azért is szükségünk van — ezt a protestánsoknak mondjuk —, hogy az ateizmussal párbeszédet folytathassunk, hogy visszautasítsuk a helytelen valláskritikát, illetve megtisztítsuk saját istenismeretünket.

A deista Voltaire-t talán nem nehéz meggyőzni az ateizmusról. Azt szokták mondani: a deista olyan ember, akinek nem volt kellő

ideje ahhoz, hogy ateistává váljon. A deizmus távoli istene, bizonyos teodiceák istene lehet puszta eszme, elvont Ok, akihez az ember nem imádkozik és akinek nem ajánl fel áldozatokat, ahogy Heidegger mondotta. Ez az isten azt sem tudja mondani: « Vagyok ». Ez az isten lehet az egyetemes világharmónia, vagy olyasvalaki, aki a mi világunkhoz mindenben hasonló « másvilágban » uralkodik. Ez az « Isten » — Kant kifejezésével — « az ész határai közé van bezárva »: szenvtelen, szívtelen; nem Jézus Krisztus Istene, aki szenvedő, mert szerető Isten. Ez az isten lehet az emberi félelmek vagy vágyak vetülete is. Vagy az Ernst Bloch által hirdetett « homo absconditus », az az eszményi, isteni ember, aki az utópikus jövőben lesz valóság. Másoknál « Isten » pusztán erkölcscsősz, büntető kényúr. Igazában semmi, mint a bálványok. Az ilyen isten valóban halott.

Emlékezünk arra, hogy a hatvanas években milyen zajt csapott az amerikai eredetű ún. « Isten meghalt-teológia ». Múló divatnak bizonyult. De valamire ráirányította a figyelmet: egy bizonyos « Isten » valóban meghalt. A hamis elképzelésekből, illúziókból, beteges bűntudatból eredő, « emberszabású » istenképnek vége. Az egyre terjedő közömbösség, szekularizáció is annak a jele, hogy az emberek könnyen megvannak egy bizonyos deista vagy teista istenfogalom nélkül. Ha az istenélmény, a tapasztalat hiányzik, ha az istentan elszakad a kinyilatkoztatástól és merő spekuláció lesz, ha a hit nem termékeny a szeretetben, az embereket « hidegen hagyja » az istenkérdés.

Az újabb időben kialakult légkörnek, bizonyos *hangsúlyeltolódásoknak* több oka van:

1) Véglegessé vált az ún. antropocentrikus fordulat, tehát az, hogy az ember a világban az egyetemes vonatkozási pont; így az istenkérdésben is magának követeli a jogot, hogy az igazságot meghatározza. A mai ember a módszeres kételkedést elébe helyezi a kész válasznak, megoldásnak. Szerényebb, « szkeptikusabb » lett, így türelmesebb is, amint már említettem. A szkepticizmusnak van pozitív szempontja is: elismerjük az emberi értelem korlátait, azt, hogy Isten megközelíthetetlen fényben lakozik, « megragadhatatlan », megérthetetlen.

2) Az antropológia válsága: A mai szaktudományok (strukturalista etnológia, pszichoanalízis stb.) megkérdőjelezték magát az embert is. A nyugati humanizmus válságba jutott. Lévi-Strauss már

az ember halálát hirdeti. Kezdjük belátni, hogy az abszolútnak hitt tudomány önmagában nem oldja meg az emberproblémát. Mindez kihat a teológiára is.

3) Egyre fokozódik a szekularizálódás. Évszázadokon át úgy vélték, hogy a természet (teremtés) és a történelem kinyilvánítja Istent. A világban tapasztalható másodlagos okságot visszavezették az első Okra, Istenre. Sokan úgy vélik, hogy a tudománynak nincs szüksége az « Isten »-hipotézisre (ami igaz, ha módszeréről van szó), ebből aztán arra következtettek, hogy — mivel az ember teremti világát a tudomány és a technika-technológia által — a tapasztalati világ legfeljebb csak az ember művét nyilvánítja ki, nem Isten dicsőségét hirdeti.

4) A hagyomány válsága: A modern ember tudatára ébredt a történetiségnek; minden, még az igazság is történeti, ugyanígy az erkölcs is « szituált » egy adott korban és kultúrában; ez a szemlélet kihat a teológiára, a kinyilatkoztatás és a dogmák (dogmafejlődés) értelmezésére. A mai ember nem fogadja el az igazságot pusztán tekintélyi alapon, a saját tapasztalatára támaszkodik, értelmével is meg akar győződni róla...

5) Az egységes világképet széttörték a modern embertudományok. Nem létezik többé egységes, átfogó kultúra. A filozófia is széttöredezett. Így a katolikus teológia alapjául szolgáló skolasztika vagy újskolasztika is elveszítette « egyetemes érvényét ». A különböző kultúrák miatt is újra kell fogalmazni a katolikus tanítást; a nyugateurópai teológia nyelvezetét a különböző kultúrkörökhöz kell alkalmazni. Ez az evangelizálás és az ún. inkulturáció problémája.

6) Általánossá vált — Heidegger óta — a görög eredtű ún. ontoteológia kétségbevonása. Vagyis a metafizikai (természetes) istentan, teodicea érvényessége kétségessé vált. Heidegger szerint a nyugati gondolkodás az egyes létezőkre fordította a figyelmet, holott a lényeges kérdés maga a Lét. « Miért létezik a létező? Miért létezik egyáltalán valami? » Ez a metafizika alapkérdése. Heidegger szerint a régi metafizika összekeverte a létezőt a léttel, és végül azonosította a létet a legfőbb Létezővel. Így a Lét az elképzelések körforgásába került: istenek, istenség, Isten. Mindez kiüresíti a Lét misztériumát. Heidegger szerint a teizmus nagy tévedése az, hogy azt az illúziót kelti: az ember ura lehet Istennek, és — elképzelve Őt — általa megmagyarázhatja a valóság teljességét. A teodicea helyett egyes teológusok erre a kérdésre összpontosítják a teológia

feladatát: Hogyan érthetjük meg Isten történelmi tetteit (és hogyan beszélhetünk róla); hogyan adhatunk számot az üdvösségtörténetben — Jézus Krisztusban — önmagát kinyilatkoztató Szeretet-Istenről?

7) Az előbbiekkel függ össze az a kritika, amelyet főleg protestánsok képviselnek: Barth, Bultmann és követőik. Küzdeni kell Isten « objektivitása » ellen, nehogy az önmagát ingyenesen, szabadon kinyilatkoztató Istent gondolati tárggyá fokozzuk le. Isten nem lehet egy gondolatrendszer eleme, mert akkor már nem Isten. Az említett teológusok tehát Isten transzcendenciáját hangsúlyozzák: ennek tiszteletben tartására az egyedüli út a hit engedelmességében adott válasz az embert (meg) szólító Istennek.

8) Egyes (főleg német) teológusok egyenesen a teizmus, ill. ateizmus végéről beszélnek. Ezek szerint az ateizmust is a racionalista teizmus szülte meg. Luther, Hegel és Bonhoeffer nyomán Eberhard Jüngel protestáns teológus *Isten a világ misztériuma* c. könyvében túl akar jutni a teizmuson éppúgy, mint az ateizmuson, és azt igyekszik *teológiailag* kifejteni, hogy Isten meghalt Jézus Krisztusban. Jüngel számára az egyedül lehetséges Isten-fogalom mércéje a megfeszített Isten (Szabó, *Lélekben és igazságban*, 23kk).

Mindezekkel a nehézségekkel, ellenvetésekkel számolnunk kell a következőkben. Most még megjegyezhetjük: napjainkban túljutottunk egy bizonyos monolitikus marxizmuson éppúgy, mint a nihilizmuson és szcientizmuson.

Már 1959-ben a volt marxista Pierre Fougeyrollas ezt írta (*Le marxisme en question*, 91): « Az a kérdés, hogy létezik-e a történelem értelme, most már kinyilvánítja kétértelműségét. Értelem? Mit akarunk ezen érteni? Irány — a kezdettől napjainkig, amelyet meghosszabbíthatunk a jövő felé? Vagy pedig jelentés, amelyről minden történelmi pillanat tanúskodna, és amely megvilágítaná a jelent, nem a múlt révén, hanem a jövő által, amelynek mivoltát valamiféle kinyilatkoztatás feltárná előttünk? Azt állítva, hogy az ember elidegenített, és hogy igyekszik önmagát felszabadítani és önmagával kiengesztelődött lénnyé alakítani, a marxisták elismerik, hogy a történelemnek iránya van; de ezzel még nem akarják azt állítani, hogy jelentése is van. Az ember akarhatja felszabadulását, és ugyanakkor nem fog sikerülni neki e szándéka megvalósítása. (...) Úgy tűnik: az emberi értelem saját eszközeivel nem képes arra, hogy feltárja ezt a jelentést. *A történelem értelmének állítása lehetséges, mint a kinyilatkoztatás elfogadása, a szó vallási értelmében;*

de sohasem lehet tudományos vizsgálódás eredménye, mert rögtön kimerül, amikor hipotézis gyanánt a történelem irányát javasolja... »

Hasonló kritikákat más volt marxistáknál, újmarxistáknál is olvashatunk a világtörténelem rejtélyének megoldására vonatkozóan.

A zsidó Benny Lévy (Pierre Victor), aki Sartre titkára volt (miután a filozófus elveszítette szemevilágát), korábban marxista-maoista nézeteket vallott. Szolzsenyicin és M. Clavel hatására elfordult a marxista materializmustól, felfedezte az ember lelki dimenzióját és saját zsidó szellemi örökségét. Olivier Clément szerint Benny Lévy hatására az idős Sartre kapcsolatba került a zsidó hagyománnyal, túljutott ateista nihilizmusán, valami nyitottabb, etikai perszonalizmust vallott. A zsidó történelemre való reflektálás megszabadította Sartre-ot (*A dialektikus ész kritikája* szerzőjét) a történelem hegeli-marxista felfogásától. Mert ott van a zsidó nép, amely tegnapig még hazátlan volt, szétszórva a világon, és mégis megőrizte egységét. Hogyan lehetséges ez másképp, mint Istenhez való viszonya, titokzatos Nevéhez és Szavához fűződő viszonya révén? Lehetséges tehát — mondja Sartre —, hogy az emberi tudatban a vallás révén van « valami metafizikai kapcsolat a végtelennel ». A feltámadás várása dinamikussá teszi az etikát, reményt kelt, hogy lehetséges a morális forradalom. Sartre elvetette a kereszténységet, amelynek eszkatológiáját nem ismeri. Utolsó szava mégis a reményé volt, jelenti ki O. Clément ortodox teológus. Majd hozzáfűzi: « És ha nekünk kereszténveknek van bátorságunk ahhoz, hogy önmagunk legyünk, mások felfedezik, hogy *Isten testamentuma* (amint egy másik zsidó, Bernard Lévy könyvcíme mondja) az Evangéliumban teljesedik be, és hogy a feltámadás — amelyet nemcsak remélünk, hiszen már megkezdődött — még erősebben megalapozza a kommúnió etikáját. Sartre halálával befejeződik az ateizmus és a nihilizmus közötti küzdelem. Ha meg akarjuk menteni az etikai alanyt, vagyis az embert, csak a lelki dimenzió marad. Halála előtt Sartre is megsejtette ezt. » (O. Clément, *Les Visionnaires*, 1986, 58-59. A tanulmánygyűjtemény alcíme: « Kísérlet a nihilizmus túlhaladására ». Sartre-ról bővebben: Szabó, *A rejtett Isten útjain*, 247-266).

Sartre egyik fiatalkori darabjának hőse kijelenti: « Szabad vagyok, és a lázadó szabadság ellen Isten sem tehet semmit. » Valóban, az istentagadás, miként az istenhit, a szabadság félelmetes drámája. Igaza van Sartre-nak: « Az Isten-kérdés olyan totális probléma, amelyre az ember egész életével ad választ. »

Csak azért kereshetjük Istent (Krisztust), mert Ő előbb keresett bennünket. Pascal szavai Ágostont, Anzelmet és Bernátot visszhangozzák. Erre utalnak Maurice Blondel szép megjegyzései (*L'Action,* 1893, 351-52): « Mihelyt az ember azt véli, hogy eléggé ismeri Istent, nem ismeri többé. Kétségkívül: az a pillanat, amelyben ő megjelenik az öntudatban, annyira hasonlít az örökkévalósághoz, hogy az ember szinte fél egészen elkötelezni magát; tekintete a villámlásra szegeződik, amely még sötétebbé teszi az éjszakát. De a fény-árnyék keveréke állandó; így egyaránt megszégyenül az, aki azt képzeli be magának, hogy látja őt; és az is, aki azt akarja színlelni, hogy nem ismeri. A túlságosan világosan látókkal szemben vallanunk kell, hogy mindabban, amit megismerünk és akarunk, Isten megismerhetetlen és elérhetetlen marad; az önkéntes vakokkal szemben pedig azt kell hangsúlyoznunk, hogy — minden dialektikai bonyolítás és hosszú tanulmány nélkül is — Isten egy szempillantás alatt, mindenki számára mindig közvetlen bizonyosság, amely nélkül nem létezik más bizonyosság: az első világosság, az a nyelv, amelyet ismerünk, anélkül, hogy tanultuk volna. Ő az egyedüli, akit sohasem kereshetünk hiába, de akit ugyanakkor sohasem sikerül teljesen megtalálnunk. »

« Az emberi élet Isten-keresés », mondotta Pauler Ákos. De tulajdonképpen Isten keres bennünket. A kezdeményezés, a vonzás tőle jön. A szív jó hajlamát is ő adja. De nekünk élnünk kell a kegyelemmel, ki kell tárulnunk Isten szeretetének, amely Jézus Krisztusban nyilatkozott meg.

4. ISTEN-KERESÉS — KRISZTUS-KERESÉS

(Párbeszéd Illyés Gyulával és Szabó Lőrinccel)

Belon Gellért püspök Illyés Gyula temetésekor mondott gyászbeszédében mea-culpázva mondotta: « Keresztelésed szent pillanatától, mely örökre eljegyzett Téged az Atyával, a Fiúval és a Szentlélekkel, messze sodort a keresés útja, és bejártad a kutató szellem szinte minden ösvényét. És ebben a keresésben nem tudtunk úgy tanúságot tenni Istenünkről, hogy áldott valóságát egyértelműen, fenntartás és kételkedés nélkül elfogadd. Nem tudtuk megmutatni neked azt az Istent, aki van; sőt annyira és úgy van, hogy három személyben van; és túláradóan birtokolja a szellemi valók hármas birodalmát: a szabadságot, az igazságot és a szeretetet. És helyette a magunk életére leszűkített, emberszabású Istent mutattuk. És nem tudtunk tanúságot tenni a Krisztusban megjelenő tökéletes és teljes emberségről. Pedig Te is a szellem teljességére és az emberség tiszta valóságára törekedtél prófétai arányokat mutató írói pályádon. (...) Bocsáss meg, hogy hagytunk Kháron ladikján egyedül küzdeni. (...) De *Kháron ladikján*-nak címlapján a vakítóan fehér vitorla uralkodik, mely fényével belehasít a naptalan éjbe az éjsötét vizeken. Hogy a vitorlának fénye honnét jött, arra Te feleltél meg három szóból álló örök sorral: « A csillag mind betlehemi » (*Emberség*) (...) A betlehemi csillag kereső embereket vezetett ahhoz, aki elmondhatta magáról: « Én vagyok az út, az igazság és az élet » (*Jn* 14,6). Te is a keresők útján jártál, az igazságra szomjaztál és az életet szolgáltad... »

Engedd meg, Gyula bátyám, hogy Belon püspök stílusában folytassam a párbeszédet Veled. Két szellem küzdött Benned, ahogy a « vegyesházasság átká »-ban vallottad. Hosszú ideig a « hit senki-földjén » kötöttél ki, bár nyugtalan szellemed állandóan kereste az értelmet. Főleg a közelgő Vég előtt, a kikerülhetetlen halál szorításában foglalkoztattak egyre inkább az egzisztenciális kérdések.

Egy 1971-es interjúban (Hegyi Bélának válaszolva) határozottan kijelentetted: « Istenkeresés? Nem: értelemkeresés. Minden élet tit-

kának, értelmének a fejtegetése. Egyszer valamennyien ott állunk a halál előtt és azt vesszük észre, nincs elég vigaszunk. Nem vagyok ateista, mert az is eleve tagadást jelent, elzárkózást valami elől, amiről senki és semmi nem tud bizonyosat. Kész vagyok Isten befogadására is, mint a dolgok végső értelmének, az egész teremtés befejező aktusának a befogadására, de tudjam, értsem, igazoljam a magam számára. Műveltségem, vagy talán inkább félműveltségem egyelőre ellenáll, kevés és hiányos még a bizonyítás. Értelmem sokkal gőgösebb, hogysem beérné sovány vigasszal. Még meghódításra vár. Ha a végső értelem Isten, miért nem ismerhetjük meg őt? Miért titkolózik, miért hagy bennünket bizonytalanságban? »

Belon püspök a keresztény hívők nevében mea-culpázott, mivel tanúságtételükkel nem fedték fel az élő Isten igazi arcát; te magad a gőgös értelmet teszed felelőssé, hogy olyan nehezen adja meg magát. Pedig az értelmet, a végsőt keresve, rájöhettél volna, hogy az Abszolútum, Isten nélkül minden értelmetlen. « Abszurd az, hogy születünk, abszurd az, hogy meghalunk » (Sartre). Keresésedben, emberségedben van valami, ami Albert Camus-re emlékeztet, aki nem tudott hinni, de az abszurdba se tudott beletörődni. Az igazság és a szabadság nevében lázadt minden hamisság és elnyomás ellen.

Naplójegyzeteidet olvasva (*Új Írás,* 1987. augusztus) jobban látom, amit sejtettem: párizsi éveid alatt nem hagyott közömbösen a haladó és megtért katolikusok szellemi mozgolódása (Péguy, Claudel, Maritain, Cocteau, Max Jacob... « visszhangos megtérései »). Mint ahogy korábban Ady Endrét is megsuhintotta a megtérések « tornádója ». Személyesen is megismerted a hívő egzisztencialistát, Gabriel Marcelt. No és később mindig — tudatod mélyén — ott hatott a Mester és jóbarát Babits Mihály életpéldája, rajta keresztül Ágoston és Pascal szelleme —; Babitsé, aki szintén « Csillag után » járt, de végül nem Betlehemben, hanem a Kereszten találta meg az Üdvözítőt.

Az érintettség Istentől, vagy a haláltól való? Tulajdonképpen ugyanaz a probléma, mint az előbb: Isten-keresés — avagy értelemkeresés? Az élet értelemkeresés, és mivel a végső értelem Isten, életünk Isten-keresés, ahogy Pauler Ákos mondotta. A határhelyzetekben — a szépség extázisa, szerelem, szeretteink halála, életünk veszélyeztetettsége — a transzcendencia-élmény mindig burkolt, ha tetszik: kétértelmű. Mert a világban ott van értelem, az igaz, a

szép, a jó, ott van a tiszta szeretet, hűség, önfeláldozás; ugyanakkor ott van az értelmetlenség, a rossz, a bűn, a szenvedés, a hiábavalóság, végesség és halál, mindig az abszurd falába ütközünk. De ha a végest végesnek, az abszurdot abszurdnak, a rosszat rossznak ismerjük fel, ez azt jelenti, hogy túllendültünk a végesen, az értelmetlenen, a rosszon, vagyis a Végtelen, az Igazság és a Jóság abszolút vágya lendít bennünket. « Az ember végtelenül túlszárnyalja az embert » (Pascal).

Hogy képtelen voltál az igényelt személyes Istent « *felfogni*? » Hát ez így van jól! Isten nem úgy személy, mint az ember, nem úgy Atya, mint a földi atyák... Igen, teológiailag jobban kellett volna tájékozódnod. Pl. a *credo in unum Deum* fordításában és értelmezésében melléfogtál: elhagytad a *in* prepozíciót, amelynek rendkívüli vonzata van a credóban minden nyelvben, így a magyarban is: « *Hiszek egy Istenben* », ez a jelentése, nem pedig ahogy Te fordítottad: « Hiszem, hogy egy az Isten ». A hitvallás sokkal többet akar mondani, mint a monoteizmus (vagy egyáltalán: Isten léte) megvallását. Az ördögök is hiszik, hogy van Isten, ahogy Jakab levele és nyomában az egyházatyák kommentálják. Hinni Istenben azt jelenti, hogy teljesen reá hagyatkozunk, szeretjük, megtesszük akaratát, tehát teljes egzisztenciánkat rendelkezésére bocsátjuk. És az igazi értés csak akkor következik, amikor kezdjük megtenni az igazságot. A fényt nem lehet elővételezni. A keresztény hit abban különbözik minden más hittől, hogy végső soron: hit a Szeretetben, aki Jézus Krisztusban tárta fel önmagát és lett üdvözítőnk.

Kétségkívül a voltaire-i elmésség, a kétely vagy a kritika szelleme megtisztíthatja a hitet. És e tisztogatásra szükség is van. De szükség van az alázatra is, ahogy magad írtad. « Mi fedi föl s erősíti úgy emberi képességeinket, mint az alázat? » — kérdezted Naplójegyzetedben. Majd így folytattad: « A természet harcossá és gúnyossá formált. Ezeket a nem jézusi, hanem már-már sátáni 'adottságokat' azzal igyekeztem, igyekszem máig kezesíteni s úgy hasznosítani, hogy eszményeket szolgáljanak, még ők is. Erre van alkalom; történelmében meggyengült, szétszórt nemzet vár nemzedékünktől munkát és jobbra törést. Ezt hozom föl mentségemül, ha mégsem jól végeztem a vállalást és az — életet. Úgy értve, mit tartogat még a végső próba, a minden bölcselet forrása. » (...) A próba nem könnyű. Éppen a remekül kiművelt elmék számára nem. 'Mit tud, aki mindent tud?' — adtam a Sátán szájába, egy diákkori művemben. »

Szép az eszmények szolgálata, az igaz emberség lehet az « anonim keresztény » jellemzője. De a nemzetszolgálat vagy más « vállalás » lehet alibi is, hogy ne kelljen meghozni a végső, kifejezett döntést, amely mindig sürgető a szellemben — vagy Pascal szavával: a « szívben ». Isten ugyanis nem hagyta magára teremtményét, amikor megteremtette. Helyesebben most teremt, minden pillanatban teremt és létben tart, minden pillanatban szólít. Néha « tetten érjük szívünkben », mint Attila. Néha « farkasszemet nézünk » hiányával, kínlódunk miatta. Mindenképpen találkozunk vele a halálban, amely a végső döntés « helye » (= ideje) lesz.

* * *

Az Árny keze

« Maradj velem, mert beesteledett! »
Bibliát hallgat a gyülekezet.
Alkony izzik a templom ablakán.
Hitetlen vagyok, vergődő magány.
« Maradj velem, mert beesteledett! »
— Ha így idegen, vedd emberinek,
súgja egy hang, s ahogy látó szemem
elmereng a régi jeleneten,
az emmausin és felejtem magam,
a sugár-hídon némán besuhan
egy örök Árny: lehetne Buddha is,
de itt másképpen hívják és tövis
koronázza: én teremtem csupán,
mégis mint testvérére néz reám,
mint gyermekére, látja, tudja, hogy
szívem szabad, oly egyedül vagyok,
s kell a hit, a közösség, szeretet.
S kezét nyujtja. Mert beesteledett.

(Szabó Lőrinc, *Tücsökzene*, 329)

Szabó Lőrinc, aki hitetlenül vergődött egész életén át, maga írta 1956. szept. 19-én Szigeti Endrének (*Virrasztók*, Bp. 1985, 409-411), hogy a legkomolyabban írta ezt a verset és benne kifejezte vergődését. Szigeti E. az *Új Emberben* (1956. szept. 9) Szabó Lőrinc akkor megjelent válogatott verseiről, megállapította, hogy a

költő egy egész férfiéletet töltött a hitetlenség börtönében, egy olyan magányban, amelyre — mint Illyés Gyula a kötet bevezető tanulmányában írja — « a katolikus egyház éppoly diadallal mondja rá, hogy: íme! — akár a szocialista közösség: íme, ide jut, aki elhagyja a nyájat és az aklot! » Szigeti Endre az idézethez hozzáfűzte, hogy szerény sorai nem akarnak « a katolikus akol lelki védettségéből diadalmasan rámutatni a magányos materialista szenvedéseire. Hívő keresztényekhez különben sem illenék a másokon való diadalmaskodás, megelégednék, ha önmagán tudna diadalmaskodni. Szabó Lőrinc vergődő lelkéhez sem a diadal fölényével közeledünk, hanem a szeretet alázatával... »

Szigeti kis cikkére reagálva Szabó Lőrinc többek között ezeket írta: « ... Igazán köszönöm hozzám való szívbeli hajlandóságodat, a nagy szeretetet, melyet cikked nem elárul, hanem hangosan hirdet. Hogy megérdemlem-e? Egyik részemmel (melybe a töprengő is beletartozik) bizonyára meg. Csakugyan rettenetes dolognak érzem a hitetlenséget; de épp annyira rettenetesnek — mert lehetetlennek — a hitet is. Fiatalon még csak átsegíthetett kétségbeeséseimen valami pantheisztikus mámora ennek az egyetlen és édes életnek, de ez egyre kevésbé vigasz, már régóta: személyes istent szeretnék, személyes túlvilági folytatást, és ez nem megy. (...) Nincs meggyőző erő semmi érvben az értelmem számára, hogy nincs igazam; ami talán épp az « értelem tökéletlensége »! (...) Szóval hát, a dolog valahogy úgy áll, hogy nem ellenlábasotok vagyok nektek istenhívőknek, hanem irigyetek, de átalkodott irigyetek, s haragostok annyiban, hogy nem tudtok segíteni rajtam valami új nagy-nagy érzelmi lerohanással, ahogy a szerelem s az említett pantheizmus ifjúkoromban még csak segítségemre volt, vagy valami matematikaféle paranccsal, olyannal, amilyen — nincs! Rettenetesnek tartom az érzelmi életet, reménytelennek az értelmit; a ti igazságaitokat pedig — tudod minek? A leggyakorlatibb, leghasznosabb tévedésnek, amennyiben becsületes emberek hirdetik!... Nagyon-nagyon szomorú és szerencsétlen vagyok... »

Kedves Lőrinc! rettenetes, amit a végén mondtál! A legjobban az igazságra vágyik az ember; ezért a félelem az illúziótól még a vallási igazságok területén is. És ez jól van így! Ha nem láttad be, hogy hinned kell (más kérdés, hogy miért!), jó volt úgy, hogy nem csatlakoztál a hívőkhöz. Mindenkinek a saját lelkiismeretét kell követnie! Én nem irigyelnék senkit, aki tévedés rabja, bármilyen « hasznos » is e tévedés. Akkor jobb a Te gyötrődésed. Persze,

Jézus megmondta, hogy a tiszta szívűek látják meg Istent. A szív megtisztítása, az alázat és a nyitottság is hozzátartozik ahhoz, hogy megismerjük az Igazságot. Ez nem kioktatás akar lenni, hiszen amit Neked mondok, magamra is áll. Igen, értelmünk korlátolt, hogyan tudná átlátni a kimondhatatlan Titkot. És a hit területén nem a matematikai érveléshez hasonló eljárás érvényes. Pascal mondta, hogy a « szívnek megvannak az érvei, amelyeket az ész nem ismer».

Mi lehetett volna az az új « nagy-nagy érzelmi lerohanás »? Szent Ágoston is « *delectatio victrix* »-ről beszélt, olyan erős kegyelmi indítást várva, amely ellensúlyozza, legyőzi az érzéki élvezeteket. Igaz az, hogy mindenkit a vágya vonz: *amor meus, pondus meum*, szeretetem súlya szabja meg irányomat. És senki sem mehet Krisztushoz — ezt maga mondta — hacsak az Atya nem vonzza őt. Igaz, hogy a hit teljesen szabad döntés, de éppen a kegyelem tesz szabaddá bennünket. Talán rabszolgák vagyunk, hamis vágyaink és illúzióink rabjai. Félünk az illúziókat szétfoszlató Fénytől, félünk élethazugságaink, bálványaink feláldozásától, félünk az igazi szeretet követelményeitől.

Lőrinc, amikor esteledett, az emmauszi úton Te is találkoztál az Ismeretlennel. Az Árny keze megsuhintott. Szkepszised akkor is tiltakozott: illúzió, Te teremted, lehetne Buddha is... Pedig biztosan Krisztus volt, a Feltámadott, mert ahol közösség, ahol egy kis szeretet van, ott jelen van Ő Lelkével. Valahogy ezt megsejtetted a *Tücsökzene* következő versében is (*Biztató a tavaszban*):

« ... nézd a rétet, a
nagy fényt, a Feltámadást!... Tavasza
jött újra a földednek: nézd, a nép
dogozik, szépül város és vidék:
nem árt, hogy eltűnt sok gőg, régi copf,
s jobb lesz a jó, ha te is akarod,
ha igazán...: másét és magadét,
úgy gyógyítod a ma ezer sebét,
ha az csordítja megnyugvó szived,
ami sosem elég, a Szeretet!

Jól láttad: « jobb lesz a jó, *ha te is akarod*, ha igazán... » Nekünk is akarnunk kell. Erre szabadít fel a kegyelem. Isten nem üdvözít akaratunk ellenére, sem helyettünk, sem nélkülünk, hanem úgy, ha az ő segítségével mi akarjuk, ha megtesszük a meglátott igazságot

szeretetben és mindig készek vagyunk a teljesebb igazság befogadására, készek arra, hogy együttműködjünk a kegyelemmel. Mindent Istent tesz és mindent mi, de más-más szinten. Azt akarja, hogy Tőle függve magunk tegyük (*teremtsük*) önmagunkká magunkat. Nem kell lemondanunk a belátásról, nem kell feláldoznunk az értelmet, de értelemmel beláthatjuk, hogy értelmünk korlátolt és szükség van a hitre, vagyis a ráhagyatkozásra a nálunk nagyobb Titokra. Értelemmel beláthatom azt is, hogy Isten — ha valóban az, akinek hisszük mi keresztények — megérthetetlen, « megragadhatatlan », megközelíthetetlen fényben lakozik.

Hisszük azt, hogy Krisztus — ismeretlenül is — ott jár az élet vándorai, a kiábrándultak, a keresők, a kételkedők, sőt hitetlenek mellett is. Mert ha a világ van, Krisztusért létezik, mindent Hozzá, Benne és Érte teremtett Isten, és mindenki Hozzá tartozik, a Feltámadotthoz, aki feltárja az élet értelmét és megtöri a szeretet kenyerét. Ha eltűnik is, nem árny, hanem a legvalósabb Valóság: hatalma van arra, hogy a mindenséget uralma alá hajtsa és szeretetével magához szelidítse lázadozó akaratunkat. Hiszünk e Szeretet végső győzelmében.

II.

KINYILATKOZTATÁS ÉS HIT

(Az alapvető teológia problémái)

1. A HIT MEGALAPOZÁSA

(*Módszertani megfontolások*)

A keresztény tanítás szerint a hit az egész vallásos élet forrása és középpontja. Istennek az időben megvalósuló üdvösségtervére az embernek hittel kell válaszolnia. A Biblia szerint két sarkpontja van a hitnek: 1) Bizalom egy hűséges személy iránt, ami az egész ember elkötelezettségével jár; 2) egy értelmi (megismerési) folyamat: egy-egy szó vagy bizonyos jelek révén behatolás a nem látható valóságokba (Zsid 11,1). A hitaktus a kegyelem (Szentlélek) ajándéka révén valósul meg: a kegyelmi megvilágosítás és vonzás-ösztönzés nélkül az emberi szabadság nem tenné meg az egész személyt elkötelező döntést, nem mondana igent az Isten hívására. De ennek értelmes hódolatnak kell lennie.

A keresztény teológia Szent Ágostontól — Szent Tamáson, majd a hitújítás-korabeli teológusokon és a Trentói zsinaton keresztül — egészen az I. és II. Vatikáni zsinatig nagyon sokat foglalkozott a hitaktus elemzésével, ill. a hit megalapozásával. Nem lehet szó itt ennek a vázolásáról. (Vö. Szabó, « Pázmány hitelemzése »: *Pázmány Péter emlékezete,* 1987, 99kk). Inkább az utóbbi évtizedek *szemléletváltozását* szeretnénk jellemezni jórészt Claude Geffré francia domonkos nyomán (*Le christianisme au risque de l'interprétation*, 1983, 19kk; *Un nouvel âge de la théologie*, 1987, 17kk).

Apologetika vagy alapvető teológia?

Az apologetika (hitvédelem) helyett ma inkább alapvető teológiáról beszélünk: már ez a névváltozás is jelzi a szemlélet módosulását, a hangsúlyeltolódást. Míg a korábbi (skolasztikus) apologetika a racionalizmussal és ateizmussal szemben « tudományosan » (perdöntően) *bizonyítani* akarta a kinyilatkoztatás lehetőségét és valóságát, vagyis az evidencia bizonyításának maximumára törekedett, ma sokkal inkább azt hangsúlyozzuk, hogy az alapvető teológiának végeredményben a *hiten belül* kell elhelyezkednie; a

hitvédelem nem tudja kimutatni kiindulópontja, a kinyilatkoztatás ténye, illetve a hitkötelezettség evidenciáját, legfeljebb csak a *hihetőség* evidenciáját. A hit ugyan ésszerű, de mindig a szabadság és a kegyelem titokzatos « szövetségének » eredménye, tárgyát mindig homály fedi, tehát nem lehet « matematikai bizonyítás » módjára igazolni Jézus Krisztus történeti létét, isteni mivoltát, tekintélyét. A hitelemzésnél tehát három egymással látszólag összeegyeztethetetlen állítást kell összhangba hoznunk: 1) A hitaktus természetfeletti, vagyis feltétlenül megköveteli a kegyelmi közbelépést; 2) a hit döntése a szabad akarattól függ: ez adja erkölcsi jellegét és az üdvösség szempontjából érdemszerző voltát; 3) végül a hit értelmes tett: csak akkor emberhez méltó, ha az értelem megvizsgálta a hihetőség indítékait, verifikálta a kinyilatkoztatás tényét és hitelreméltóságát.

Igen ám, de e három szempont összeegyeztetése lehetetlennek tűnik; a gyakorlat (a történelem) is azt mutatja, hogy a teológia (és a konkrét ember) a racionalizmus és a fideizmus végletei között vívódik. Mert ha az értelem megmutathatja, hogy a tévedhetetlen és igazmondó Isten, az Első Igazság kinyilatkoztatást adott (feltárta magát prófétái és végül Jézus Krisztus által), úgy tűnik, lehetetlen nem hinnünk, ha ezt felismertük. Hogyan beszélhetünk még a hit szabadságáról? Ebben az esetben legfeljebb azt utasítjuk vissza vagy mulasztjuk el, hogy a hit követelményei szerint éljünk, de nem csukhatjuk be szemünket az igazság kötelező érvénye előtt. És miért szükséges a kegyelem, ha a filozófiai, történeti, valláskritikai módszerekkel kimutatható a kinyilatkoztatás ténye és hitelreméltósága? Ha pedig — ellenkezőleg — azt állítjuk, hogy a kegyelem elengedhetetlen (már a hit kezdeténél is), és hogy a hitbeleegyezés a szabad akarat műve, hogyan beszélhetünk értelmes aktusról, az értelem hódolatáról? Nemde illuminizmusba és fideizmusba esünk?

Ezekre a kérdésekre ebben a részben igyekszünk választ adni, elkerülve a racionalizmust és a fideizmus veszélyét, illetve azt a « bűvös kört » is, amely már Pázmánynál és kortársainál is kísértett a hitelemzésnél.

A mondottak és mondandók jobb megértése végett itt vázlatosan jelzem a hagyományos hitelemzés és apologetika lényeges mozzanatait:

1) A hit tárgyának megismerése az ész (értelem) révén.

2) A hihetőségi indítékok (érvek) megismerése, tudatosítása (értelmi aktus).

3) Az érvek hatására többé-kevésbé erős hajlam, amely a *hihetőségi ítélethez* vezet: « Valószínűleg vagy talán igaz... »

4) A kegyelem közbelépése: a segítő (megvilágosító és megerősítő) kegyelem előkészíti a lelket a hitre. (Ez a kegyelem a lélek és a hit tárgya között egy bizonyos « konnaturalitást », « rokonságot » létesít).

5) A kellő hajlam, felkészültség folytán az ember most már igaznak tartja azt, ami csak valószínű volt, és *erkölcsi kötelességének* érzi, hogy higgyen. Ez tehát már kifejezetten a kegyelmi indítás eredménye.

6) A tényleges hitaktus (a kinyilatkoztató Isten tekintélye alapján).

7) A hívő esetleg tanulmányozza az apologetikát, a hit megalapozását (hihetőség érveit), és még jobban tisztázza magának miért és mit hisz. Esetleg *utólag* jobban megérti tettét; vagy pedig egyáltalán nem lesz szüksége (a maga számára) ezekre az érvekre. A kegyelem erejében hitbizonyossága megingathatatlan lesz.

A klasszikus (racionalista) apologetika nem vette kellőképp figyelembe a hitaktus személyes, egzisztenciális, akarati mozzanatait, továbbá túlságosan lineárisnak fogta fel az egyes mozzanatokat. Maurice Blondel és Pierre Rousselot S.J. megújították ezt a szemléletet, hangsúlyozva a választás (döntés) szerepét a hitaktusban; továbbá azt, hogy a « hit szeme » (kegyelem) szükséges a látáshoz.

Mi magunk — mint jeleztük — igyekszünk elkerülni mind a fideizmus, mind a racionalizmus buktatóját.

A « hermeneutikai kör », illetve a « hit köre » (hasonlattal: « indukciója ») helyes értelmezése, valamint az alapvető és a dogmatikai teológia « perichorezise » (K. Rahner) segít bennünket a megoldásban.

Valójában az ember Jézus Krisztus Alakja (*Gestalt*) elé kerül, amikor az Írásokat tanulmányozza. Minden különösebb előtanulmány » nélkül Jézust szemlélheti a maga szépségében és igazságában, az « objektív evidenciában » (H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*). A jelek nem *ki*mutatják, hanem *meg*mutatják ezt az Alakot, aki lenyűgöz szépségével. Az Ő fényében látjuk a Fényt, mert Isten dicsősége felragyogott Jézus Krisztus arcán. A jelek nem önmaguk (láthatóságuk) révén bizonyítanak, hanem mintegy átlátszóságuk révén: amilyen mértékben a Feltámadott ragyogásából indulnak ki és Feléje összpontosulnak. P. Bouillard S.J. meghatározásával: « nem a jelek*ből* következtetünk a Kinyilatkoztatásra, hanem a jelek*ben* látjuk a Kinyilatkoztatást. »

A Zsinat tanítása

A megújulást itt is a II. Vatikáni zsinat hozta, éspedig *Dei Verbum* kezdetű, az isteni Kinyilatkoztatásról szóló konstitúciójával. (Természetesen, a dokumentum hivatkozhatott a korábbi szemléletváltozást hozó teológusokra).

A változás világos már a *kinyilatkoztatás* fogalmának, illetve mivoltának értelmezésében. (Hosszú viták után VI. Pál közbelépésének köszönhető, hogy a nyitott szemlélet érvényesült a konstitúció végleges szövegében).

1) A kinyilatkoztatás nem egyszer s mindenkorra rögzített hit*igazságok* közlése, mintha Isten az örök igazságokat tollba mondta volna. A kinyilatkoztatás jelöli egyszerre Isten tevékenységét a történelemben és Isten népe hívő tapasztalatát, amely az isteni cselekvés értelmezésének kifejezése. Más szóval: amit Szentírásnak nevezünk, az már *értelmezés*.

2) Élénkebben tudatosítottuk, hogy Isten Szava nem azonosítható a Biblia holt betűjével, sem a dogmatikai megfogalmazások betűjével. Szentírás és dogma (Hagyomány) két részleges tanúságtétel az Evangélium (Jézus Krisztus) teljessége mellett; az a teljesség pedig eszkatologikus valóság, vagyis csak a világ végén érkezik el.

3) A kinyilatkoztatás *teljes* értelmét és aktualitását csak a *befogadó* hitében éri el. Ezért a kinyilatkoztatás — mint Isten Szava emberi szóba öltöztetve, vagy Isten nyoma a történelemben — jóllehet nem tartozik az ún. történeti-kritikai módszer körébe — a befogadó értelmezéstől is függ (megismerési szempontból): a hit mindig olyan értelmező ismeret, amelyet megjelöl egy kor történelmi-kulturális helyzete. A teológia, mint *értelmező* beszéd nem csupán a mindig azonos hittartalom különböző kifejezése — hiszen a hittartalom is alá van vetve a történetiségnek —, hanem e hittartalom *aktualizáló* értelmezése.

Mindezekből következik, hogy a teológiának mint *hermeneutikának* (értelmezéstannak) komolyan kell vennie *minden igazság történetiségét,* ami nem jelent relativizmust, mint majd megmutatjuk. A kinyilatkoztatott igazság történeti, mert Isten Szava emberi szóba testesült, és mivel a befogadó (és értelmező) ember történeti lény. A történetiséget az emberi állapot lényeges dimenziójának kell tartanunk, tehát az igazi értelem (jelentés) feltételének is. A nem történeti « igazságot » ma a mítosz vagy az ideológia birodalmába

utaljuk. Ugyanígy a dogmaértelmezésben is figyelembe vesszük a fejlődést és az igazság történeti megismerését, anélkül, hogy a modernizmus hibájába esnénk. Meg kell találnunk a pozitivista historizmus és a túlságosan racionalista metafizikai szemlélet között a helyes egyensúlyt.

Eltávolodtunk egy bizonyos *fundamentalista,* betű szerinti szentírásértelmezéstől, amely Isten Szavát közvetlenül akarta elérni, illetve az Írások szószerinti « hallgatását » célozta. Az igazság *megismerésének történetiségét,* viszonylagosságát elfogadva azt is állítjuk, hogy a teológia is viszonylagos. A történelemben, egy adott korban élő alany csak viszonylagosan közelíti meg az igazságtartalmat (minthogy nem lehetséges a hegeli Abszolút Szellemmel való azonosulás). Az értelmező beszéddel kifejezett igazság többrétű, mivel a valóság is többformájú. Mindez nem vezet relativizmushoz, vagyis a dogmatikus hit lerombolásához — hangsúlyozzuk P. Geffrével —, hanem körültekintőbbekké és szerényebbekké tesz bennünket; gyanakvón tekintünk arra a teológiára, amely azt véli magáról, hogy a keresztény üzenet egyetlen hiteles értelmezése. « Amilyen mértékben a teológia tudatára ébred, hogy mindig *hermeneutikai helyzetben van,* olyan mértékben szerényebb és kérdezőbb lesz. »

A « hermeneutikai kör »

A kinyilatkoztatást és a dogmát így mindig a történelmi, kulturális összefüggésben kell értelmeznünk. A katolikus teológus ugyanakkor az *élő hagyományt* képviselő egyházi *tekintély*hez, a Tanítóhivatalhoz is igazodik. Igaz, az előadott kinyilatkoztatott igazságot nem az *egyházi* tekintély miatt hiszem, hanem a kinyilatkoztató *Isten* tekintélye miatt (« *propter auctoritatem Dei revelantis* »), ahogy a klasszikus katolikus tanítás vallja. Az igazság tehát isteni eredetű, a kinyilatkoztatásból ered, ezt hiszem isteni hittel. Hogyan függ össze a két tekintély?

« Minden hitismeretben a következő paradoxonnal találkozunk: egyrészt valóban emberi ismeret, amely ésszerű akar lenni, és ennélfogva minden emberi eljárás ítéletének alá van vetve; másrészt Isten és Isten történelmi közbelépésének ismerete, és ennélfogva kívül áll az emberi eljárások hatáskörén. Az ún. *hermeneutikai körbe* ugyanis integrálja Isten ajándékát és kegyelmét, amely felszabadítja szabadságomat, hogy elismerjem Isten Szavát és csatlakozzam hozzá »

(B. Sesboüé S.J., « Le dogme est-il la vérité de la théologie? » in: *La théologie à l'épreuve de la vérité,* 1984, 242). A hitmegismerés eredetiségéből következik: Semmiféle emberi tudomány nem alkothatja a hitigazság végső vonatkozási pontját. Különben a teológiát lefokozzuk egy vallástudomány szintjére. (A történeti-kritikai módszer kizárólagos tekintélyére hivatkozó Hans Küngnél pl. ez az eset. « Dogma nélküli » kereszténysége furcsa keveréke a racionalizmusnak és a fideizmusnak: lényegében a *saját tekintélyén* kívül nem fogad el mást!)

A teológia és a vallástudomány közti különbség a következő: az előbbi esetében a tudományos kutatás a *szabad hitaktuson belül* folyik, amely e tudományt állandóan motiválja és serkenti, és az igazságfogalom itt *normatív;* a második esetben viszont olyasvalaki folytatja a kutatást, aki zárójelbe teszi a kinyilatkoztatás isteni eredetének kérdését, és annak adottságait egy bizonyos módszertani semlegességgel elemzi, felhasználva a filozófia, a történelem és más diszciplínák (nyelvészet, strukturális elemzés...) eredményeit; és ebben az esetben az igazságfogalom *megállapító.* A teológus kifejezetten a kinyilatkoztatást és Isten önközlését vizsgálja; a vallástudomány « semleges » szakértője viszont egyszerűen bővíteni akarja tudását, amennyiben a vallást mint emberi jelenséget tanulmányozza. (Ezt megteheti az ateista is). Mindez természetesen felveti az *alapvető teológia helyének* kérdését is. Miután a hagyományos apologetika járhatatlan útnak bizonyult, tulajdonképpen a fundamentális és a dogmatika összekapcsolódott: mindkettő a *hiten belül* bontakozik ki. (Minderre később még visszatérünk. A « gyakorlatban » is bemutatjuk a módszert).

A klasszikus apologetika körülbelül így fogalmazta meg az alapvető kérdést: « Megjelent egy ember, aki azt állítja, hogy Isten (Fia), és eme állítás alapján azt követeli, hogy higgyünk el számos olyan általa tanított *igazságot,* amelyeket az értelem nem verifikálhat. Hogyan lehet kielégítően igazolni ezt a tekintélyi követelményt? » Aki így fogalmaz és kérdez, máris elveszítette a játszmát. Mert *vagy* az érvelés erejében hisz, de így már hite nem természetfeletti, keresztény hit és nem is abszolút biztos; *vagy* pedig lemond a bizonyosságról és a puszta valószínűség alapján hisz, de ebben az esetben hite nem ésszerű.

Alapvető teológiánk viszont nem annyira *demonstratív* (bizonyító, érvekkel *kimutató*) lesz, hanem inkább *megmutató,* tájékoztató jellegű. Megmutatjuk a kinyilatkoztatás lehetőségét és valóságának

hihetőségét; továbbá tartalmát is feltárva megvilágítjuk azt, hogy a modern embernek egyáltalán mi köze lehet a kereszténységhez. Közben elhárítunk irreális nehézségeket, megoldunk tényleges problémákat. Minden *Jézus Krisztus egyedülálló személye és műve* felé mutat, aki a kinyilatkoztatás végleges közvetítője és egyben lényeges tartalma is.

2. A TERMÉSZETFELETTI KINYILATKOZTATÁS LEHETŐSÉGE
(K. Rahner szerint)

A keresztények vallják, hogy Isten az ún. « természetes kinyilatkoztatáson » túl természetfeletti kinyilatkoztatást is adott, vagyis feltárta önmagát a prófétákon és Jézus Krisztuson keresztül, illetve Fiában közölte önmagát, felajánlotta üdvösségét. Mielőtt a *tény*kérdést megvizsgálnánk, meg kell mutatnunk, hogy az ilyen kinyilatkoztatás egyáltalán *lehetséges*. Tulajdonképpen az első lépést már megtettük, amikor Isten létéről szóltunk. Most inkább az Ige hallgatója, az ember oldaláról kell megvizsgálnunk a problémát: melyek az ember oldaláról az isteni « beavatkozás » feltételei, illetve hogyan kell felfognunk ezt a történelmi kinyilatkoztatást? Itt főleg Karl Rahnerre hivatkozunk, aki elgondolását összefoglalta a *Grundkurs des Glaubens* első fejezeteiben (magyarul: *A hit alapjai,* Bp. 1983). Rahner módszeréről és teológiájáról lásd: Szabó, *Karl Rahner,* TKK, budapesti kiadásban: *Teológiai vázlatok,* VI. kötet.

Az ember szubjektum és személy; kérdező lény, önmagát is kérdésessé teszi. Tudja, hogy túlszárnyalja a tapasztalati világot és önmagát is — az egészre, *totalitásra, Abszolútumra* irányuló szellemi dinamizmusával és szabad választása révén. A szubjektum tehát felfedezi, hogy transzcendens, önmagát felülmúló lény. Éppen saját elégtelenségének megtapasztalása, végességének gyökeres átélése által halad túl végességén. A minden határon túllépő gondolkodás és akarás révén tapasztalja magát transzcendens szellemnek. Ugyanakkor a reflexió megmutatja, hogy az ember nem abszolút szubjektum, hanem az Abszolútumtól *kapja* magát, szellemét, szabadságát. (Rahner szerint ez már előzetes megsejtése a « kegyelemnek », Isten természetfeletti ajándékának).

Az ember, mivel szabad, felelős személy. A szabadság és felelősség megtapasztalása a transzcendentális tapasztalatot fedi fel. K. Rahner szerint « az ember Isten szabad *önközlésének* eseménye. » Megmagyarázza, mit ért ezen az önközlésen. Határozottan állástfoglal

Jasperssel szemben, aki a « filozófiai hitet » és Isten « megismerhetetlenségét » vallotta. Az ember a transzcendentális tapasztalatban olyan létezőnek éli meg magát, aki esetleges, *különbözik Istentől,* az abszolút Léttől, akitől származik.

> Isten közeli és távoli egyszerre. Nem lesz ugyan « kategoriális », egyedi létezővé, de mégis valósággal jelen van önmagát közlő Istenként és nem csupán transzcendenciánk távoli, soha el nem érhető (csak megközelíthető) céljaként. (...) Isten közvetlen jelenléte önközlésében éppenséggel Istennek *mint* a maradandó abszolút titoknak a feltárulkozása. (...) Erről szól a keresztény tanítás, mely szerint a kegyelem — vagyis a Szentlélek közlése — annyira előkészíti az Istennel való kapcsolatot, amely az ember beteljesülésekor válik valósággá, hogy már most kell állítanunk az emberről: részesül Isten lényegében, megadatott neki az isteni Pneuma (Szentlélek), amely az isteni élet mélységeit kutatja; az ember már most Isten fia, és csak nyilvánvalóvá kell válnia mostani mivoltának. » (*A hit alapjai,* 139-140).

Rahner kielégítően válaszol Jaspers és mások ellenvetéseire, amikor megvilágítja az Abszolútum és az ember, az önmagát közlő Isten és a neki kitáruló, transzcendenciára « képes » lény helyes viszonyát. (Jaspersről később még szólunk). Ezután pedig rátér az üdvösség és a kinyilatkoztatás *történeti valóságára,* majd a központi fejezetben *Jézus Krisztusról* szól. Rahner fundamentálteológiai megfontolásaiban tulajdonképpen azt a tanítást vallja a nem keresztény vallásokról és általában a *transzcendentális* — nem a Jézus Krisztusban adott történeti és végleges — kinyilatkoztatásról, amelyet a II. Vatikáni zsinat magáévá tett (LG 16 és GS 22): Isten egyetemes üdvözítő szándéka és Krisztus « rendeltetése » folytán a kegyelem titokzatos módon ott működik minden ember szívében.

Isten az embert nemcsak teremtménynek, nemcsak a Végtelenre nyitott szellemnek akarta; ennél sokkal többre szánta: *önmagát akarja közölni* a szabad szellemnek, részesíteni akarja őt isteni életében. Ezt a *Jézus Krisztus* által hozott *történelmi* kinyilatkoztatásból tudjuk. Isten örök terve (önközlési szándéka) tulajdonképpen a világ eredete, történelmének hordozó alapja, történelmünk végcélja és végérvényességének tartalma. « *Minden ember Isten szabad önközlésének eseménye.* » Az emberi személy lényegéhez tartozik természetfeletti rendeltetése (Rahner ezt nevezi természetfeletti *egzisztencialé*-nak), éspedig a Krisztusban számára maradandóan felkínált kegyelem jóvoltából (nem pedig szükségszerűségből), tehát

mivel Isten szabadon így akarta. A Teremtő, mint a világ transzcendens alapja, már « eleve 'beépítette' magát ebbe a világba önmagát közlő alapként. » Isten minden beavatkozása a világba — bármennyire szabad és levezethetetlen is —, mindig csak az alapvető teremtő közlés történelmi értelemben való konkrétté válása.

Isten kinyilatkoztatása (önközlése), történelmi beavatkozása a világ folyásába létet adó, teremtő, de mindig a másodlagos okokon keresztül hat, felfokozza azok teremtő, szabad tevékenységét. *Ez vonatkozik a történelmileg kinyilatkoztató Istenre is.* Nem szabad « antropomorf » módon felfognunk az isteni « benyúlást », « közbelépést », pl. a « sugalmazás » esetében. Isten gondviselő szeretete elrendezi az üdvösséget elősegítő helyzeteket. Sugalmazása révén az ember (a próféta) itt és most (ebben a történelmi és kulturális szituációban) azt gondolja és írja, amit a kinyilatkoztató Isten akar. Isten Szava így teljesen a szent író, a próféta szava lesz. A szent író önálló tevékenysége révén (nem Isten « diktálása », tollbamondása révén!) az isteni szó emberi szóba testesül.

Összefoglalva: K. Rahner szerint a kinyilatkoztatásnak két oldala van:

1) A *történelmi-szóbeli* kinyilatkoztatás az emberi szellemnek konkréten biztosítja a lehetőséget, hogy úgy hallja meg és fogadja be Isten Szavát, személyes feltárulkozását, hogy ne fokozza le Őt a teremtmény színvonalára. Vagyis e kinyilatkoztatásnak Isten önfeltárásának, önközlésének kell maradnia. Az ember azért tudja befogadni ezt az isteni önközlést, mert Isten maga kinyilatkoztatásával istenivé teszi az embert; vagyis kegyelmet ad neki a hitaktushoz. Isten szabad eseményszerű önközlése mindig létezett felkínált kegyelem formájában (Isten tudja, hogyan), mivel Jézus Krisztusban (eleve) mindenkit minden korban meghívott és hív a vele való életközösségre: üdvözítő akarata egyetemes.

2) A kinyilatkoztatás másik oldala: az említett, kegyelemből származó, *apriori* Istenre hangoltság, az ember *transzcendentális* viszonya Istenhez, nyitottsága egy esetleges kinyilatkoztatás felé. Ez tehát még nem a tulajdonképpeni, történeti-szóbeli, tételes (vagyis: *kategoriális*) kinyilatkoztatás, hanem kegyelmi « ráhangoltság », amely a reflektált tudatban és a társadalmi dimenzióban, a konkrét cselekvésben lesz tudatos, tárgyi. Szükséges a burkolt, nem tudatos (kegyelemszerű) isteni önkinyilatkoztatás kifejezése, « lefordítása » a tárgyi tudatosság nyelvére. Ennek a « lefordításnak »

megvan a története: Isten irányításával történik: ez Isten kinyilatkoztatása, és benne foglaltatik Isten kegyelmi feltárulkozásának történetiségében.

A hívő keresztény az egész történelmet üdvösségtörténetnek fogja fel. (A vallások tapogatódzását mint Krisztus eljövetelének előkészítését értelmezi). Minden a Megtestesülés felé mutat és *húsvét fényében kap értelmet.*

> « Az újszövetségi kinyilatkoztatás lényege: Isten személyesen szól, cselekszik, közeledik az emberhez; ezért a történelmet a Ő személyes cselekvése történetének, Őt magát pedig szabad, szent és megbocsátó Istennek tapasztalják ebben a történelemben. Hogy a kegyelemszerű kinyilatkoztatás kifejtése egészen odáig mehet, hogy magát abszolút önközlését — legbelső, dicsőségben megnyilatkozó szeretetének abszolút önközlését — mondja ki, és hogy ez az önközlés (. . .) lesz Isten utolsó és győzelmes szava a történelemben: e lehetőség iránt már Jézus Krisztus (és föltámadása) előtt *nyitott* volt mind a kegyelmi történet, mind az erre irányuló, Istentől vezérelt önreflexió, de még nem fogták fel határozottan. Erre csak a kegyelem kinyilatkoztatásának hivatalos, nyilvános és csodák által hitelesnek igazolt értelmezésével került sor. » (K. Rahner).

K. Rahner nézeteit egyesek bírálták. Különösen is azt figyelték meg, hogy nem hagy kellő helyet, nem tudajdonít döntő fontosságot a *történelmi* (*krisztusi*) kinyilatkoztatásnak. Most a részben jogos ellenvetéssel nem foglalkozunk. A LG 16 és GS 22 tanításán kívül (erre az előbb hivatkoztunk), Rahner néhány alapmeglátását igazolta a *Dei Verbum* konstitúció is. A zsinati dokumentum szerint is az isteni kinyilatkoztatás tettek (események) és szavak együttese. Nem arról van tehát szó, hogy Isten mintegy tollba mond bizonyos igazságokat a szent írónak, aki azokat írásba foglalja, és a következő nemzedékek egyszerűen átveszik az írásba foglalt kinyilatkoztatást (Bibliát), az Isten által « készen » közölt hitigazságokat. A kinyilatkoztatás az üdvözítő Isten feltárulkozása, önközlése: olyan történeti események sorozata, amelyeket a szent szerzők állandóan *újra-értelmeznek.* Az egyes szent könyvek folytonosan újraértelmezik az előzőket, amikor aktualizálják Isten üdvösség-üzenetét. Az Újszövetség is újraértelmezi az ószövetségi írásokat Krisztus fényében. Így az Ószövetség mély értelme igazában az Újban tárul fel, amint már Szent Ágoston hirdette. Végső soron a meghalt és feltámadt Jézus Krisztus üdveseménye a Kinyilatkoztatás. (Hegel szavaival: Jézus Krisztus Isten abszolút megnyilatkozása).

Összefoglalva: A kinyilatkoztatás Isten önfeltárása, önközlése az üdvösségtörténetben, amelynek csúcsán a teremtés és az üdvösség közvetítője, Jézus Krisztus áll. Ő maga annak az Istennek a Tette, aki kinyilatkoztatja magát az eseményeken és az azokat értelmező szavakon keresztül.

3. A LEHETSÉGES TERMÉSZETFELETTI KINYILATKOZTATÁS « HELYE »

Az isteni kinyilatkoztatás « helye » tulajdonképpen maga az *ember*, aki szellem és szabadság, aki transzcendenciája folytán « képes Istenre », aki *történelmet* alkot, és aki a *beszéd* (nyelv) révén teremt kapcsolatot másokkal.

Történelem és igazság

A mai gondolkodással komolyan kell vennünk az ember *történetiségét,* amely szabadsága kibontakozásának bölcsője. Ez viszont felveti az igazságmegismerés, a történelem és igazság összefüggését, illetve a kinyilatkoztatás történetiségének problémáját. Természetesen, nem részletezhetjük itt ezeket a kérdéseket (Vö. Heinrich Fries, *Fundamentaltehologie,* 1985, 199-230). Csupán néhány jelzésszerű megjegyzést teszünk.

Az egyik jelentős ellenvetés Karl *Jaspers* (1883-1969) egzisztencialista filozófus részéről merül fel, aki hitt Isten létében és elfogadta azt is, hogy az ember « isteni vonatkozású lény », vagyis nem önmaga teremtette magát, de szabadsága, a « transzcendens » általi szabadsága miatt mégis önteremtő. « Minél inkább szabad az ember, annál bizonyosabb számára az Isten. » Az ember tehát túlhalad önmagán, ahogy Pascal is mondta. Jaspers szerint: « Az ember Istenre való vonatkozása (*Gottbezogenheit*) nem természetadta tulajdonság. Minthogy csak a szabadsággal együtt van meg, *minden egyesnek* csak ott villan fel, ahol végrehajtja az *ugrást pusztán vitális létezésének állításától — önmagához,* vagyis oda, ahol tulajdonképpen a világtól szabadon nyitottá válik a világ számára, ahol a világtól függetlenül létezhet, mert az Istenhez kötve él. Isten olyan mértékben van számomra, ahogy én ténylegesen létezem » (*Az egzisztencializmus,* 1972, 120-121).

> Az embernek azért van történelme, mivel szabad, mivel szabadsága újat teremtő. K. Jaspers szerint a történelem értelmével kapcsolatos kérdés nem oldható meg olyan válasszal, amely célját adja meg. Mert minden

cél részleges, ideiglenes, túlhaladható. Az embernek lehetetlen megértenie az egészet, a teljes történelmet, miként Isten is rejtett Isten marad. « Mi Isten szándéka az emberrel? Talán lehetséges egy távoli határozatlan elképzelés: a történelem annak nyilvánvalóvá válása, hogy mi az ember, mivé lehet, mire képes. A legnagyobb veszély is az emberlét elé tűzött feladat. Az emberlét valóságában nemcsak a biztonság mértéke érvényesül. Akkor viszont a történelem sokkal többet jelent: az isteni lét nyilvánvalóvá válásának is helye. A lét *az emberben* — más emberekkel kapcsolatban — válik nyilvánvalóvá. Mert az Isten a történelemben nem egyetlen, kizárólagos módon jelentkezik. *Minden ember* — lehetősége szerint — *közvetlenül viszonyulhat Istenhez.* A történelem sokrétűségében a mindenütt *pótolhatatlan*, a levezethetetlen sajátos joga áll. » (*Az egzisztencializmus*, 131-132).

K. Jaspers főellenvetése tehát a kinyilatkoztatás ellen a következő: A kinyilatkoztatás — a keresztények szerint — nem egy igazságot fejez ki a többi között, hanem az egyetlen, abszolút igazságot, amely minden ember számára, mindenütt és mindenkor az Igazság. Egy Isten van, egy hit, egy egyház, egy Könyv... Ezzel szemben — mondja Jaspers — a valóság az, hogy az emberi egzisztencia számára, amely értelem és szabadság, de történelemben létezik, nem létezik az általános, az egyetemes, az abszolút, örök, mindig és mindenütt kötelező igazság. Az igazság csak « számomra » létezik, és minden egyes ember számára, aki egyedileg, közvetlenül viszonyulhat Istenhez a konkrét szituációban. Az igazság csak mint « az én igazságom » létezhet. Jaspers magáévá teszi Kierkegaard tézisét: « A szubjektivitás az igazság. » Az igazság tehát nem egyetemes, hanem történeti, relatív, sarkított és dialektikus. « Ami történetileg, egzisztenciálisan igaz, jóllehet feltétlen, de kifejezésében és megjelenésében azért nem igazság mindenki számára. » Jaspers ezért így következtet: A mindenki számára érvényes Igazság, ahogy azt a Kinyilatkoztatás hirdeti, az általános, a személytelen győzelme a különleges, a konkrét, az egyedi személy felett. Ebből következik a türelmetlenség és a fanatizmus, mások meggyőződésének (vallásos vagy politikai) üldözése, a kényszer és az inkvizíció. A történelem példázza, hogy a hatalomra törő hit nevében öltek és égettek; imádták azt, amit korábban égettek, és égették azt, amit korábban imádtak.

Jaspers ellenvetéseire részben már válaszoltunk K. Rahnerrel az előző fejezetben. Most még a történelem és igazság kapcsolatát vesszük szemügyre (Vö. I. de La Potterie SJ, in: *Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie,* 1985, 112kk).

Az abszolút igazság és a történelmi esetlegesség viszonyát feszegették már a század elején a modernista vitákban. De még korábban, a múlt században a protestáns exegéták és teológusok felvetették a történeti Jézus és a hit Krisztusa közötti kapcsolat problémáját, amely a mai napig továbbgyűrűzött és a krisztológia egyik központi kérdése lett (vö. Szabó, *A rejtett Isten útjain*, 64kk).

Vajon nem botrányos a szellemnek, hogy az isteni igazság történelmi kinyilatkoztatásáról beszélünk? Hogyan lehet valamennyi ember üdvösségét függővé tenni a Jézus-*esemény* esetleges, különleges tényétől? (Jaspersnek, aki egyébként elfogadja Isten létét, mégha Istent megismerhetetlennek tartja is, botrányosnak tűnik ez; ahogy a kereszt is botrány a bölcseknek...) Mert, előbbi állításunkat pontosítanunk kell: az isteni kinyilatkoztatás igazi « helye » Jézus Krisztus, az Istenember. Az Igazság maga Jézus: « benne lakik testileg az Istenség egész teljessége » (Kol 2,9).

A történelem és az igazság viszonyát vizsgálva el kell kerülnünk a racionalizmust (az igazság elvont, racionalista felfogását), és ezen belül azt a felfogást, hogy a kinyilatkoztatás pusztán hit*igazságok* közvetítése. Az Igazság Jézus Krisztus, a kinyilatkoztatás az ő személyén és művén, tettein és szavain, halálán és feltámadásán keresztül valósul meg. Láttuk, hogy a kinyilatkoztatás: esemény és szó, tettek és tanítások, egyszerre. Ugyanakkor óvakodnunk kell a pozitivista historicizmustól is, amely azonosítja a « tényt » az igazsággal, relativizál minden igazságot. H.-I. Marrou a történeti megismerésről szóló könyvében (*De la connaissance historique,* 1954, 222-223) megmutatja, hogy a pozitivista történelemtudomány a történelmet, tehát a « tényeket » úgy akarta tekinteni, mint a természettudományos tapasztalat tárgyait, és az ilyen (empirikus) objektivitást az igazság legfőbb és egyetlen kritériumának fogadta el. A pozitivista historizmus számára csak a « történeti igazság » létezik.

Ez a felfogás azért hamis, mivel a történeti tényeket (amelyek az emberi szabadságtól is függnek) a fizikai valóságok mintájára fogja fel, és mellőzi azt, ami sajátosan emberi a történelemben. A historizmus uralkodott a múlt században; az exegézisben, Jézus történetiségének megismerésében és értelmezésében is sok zavart okozott főleg a modernizmus idején (lásd: Loisy-Blondel-Le Roy vitáit).

Egyesek azt állítják, hogy Hegel engesztelte ki a történelmet és az igazságot, aki a létező *in fieri* voltát, tehát a « levést » fogadva

el alapnak, az igazságot is úgy fogja fel, mint az Abszolút Szellem « levését », önkifejtődését. Hegel, aki sokat köszön Platónnak, az eszmék világát nem földi világunktól elkülönült valóságnak fogja fel, mint a görög filozófus. Szerinte az Eszme a történelem során bontakozik ki; az Abszolút Szellem « kivetített » végső állapota mint mágnes vonzza az egyetemes fejlődést. A hegeli idealizmus szerint tehát az igazság az Eszme kibontakozása, útja a végső kiteljesedés felé.

Kétségkívül Hegelnek tudható be, hogy az igazságról dinamikus képet adott, megmutatta eszkatologikus feszültségét. De az igazságot annyira az evilági történelemben bennmaradónak (immanensnek) gondolta el, hogy veszélybe sodorta az isteni Transzcendenciát és a Megtestesülés, a történelem középpontja abszolút egyedülálló jellegét.

> Emlékeztetünk arra, hogy *Marx,* aki az idealista Hegel dialektikáját a materializmusba gyúrta és immanentizmusát a végletekig fokozta, visszautasított minden transzcendenciát; elvetette nemcsak a hegeli Abszolút Szellemet, hanem minden anyagon túli valóságot. Az igazság Marx számára nem eszményi, amelyet meg kell valósítani, hanem a szó szoros értelmében gazdasági-politikai jellegű, vagyis a történelem által közvetített. Az igazság kritériuma a praxis (gyakorlat), a társadalmi és politikai hatékonyság. Az igazság tehát a történelem terméke. Második Feuerbach-tézise így hangzik: « Az embernek az igazságot a gyakorlatban kell kipróbálnia, vagyis gondolkodása valóságát és hatalmát ebben a világban és korunk számára. » Helyesen jegyezte meg ezzel kapcsolatban Jean Lacroix katolikus filozófus: « A politikai ateizmusnak marxi formája magával vonja az igazságról alkotott felfogás teljes átalakulását. »

A *keresztény hit* egészen sajátos értelemben veszi az igazság fogalmát: különbözik a klasszikus metafizika szóhasználatától éppúgy, mint a tudományok vagy a történelem igazságfogalmától. A Szentírás alapján így jellemezhető: az « igazság » Isten kinyilatkoztatását jelzi. Isten üdvösségtervének kinyilatkoztatása végleges beteljesedését Jézus Krisztusban érte el; de azóta is fokozatosan elmélyül a hívek szívében a Szentlélek ihletésére (megvilágosító kegyelme révén), hogy egyre inkább részeseivé tegye őket Isten Fia életének. Az Istentől jövő Igazság, amelyet a hitben fogadunk el, sajátosan egyesíti a történelem és az igazság eszméjét és valóságát. Ebben különbözik minden más felfogástól. *Négy dimenziója* a következő:

1) Minthogy az igazság a keresztény számára *kinyilatkoztatást* jelent, magától értetődik, hogy ez az igazság *történeti,* történelemben

valósul meg (vö. *Dei Verbum,* 2): « Ez a kinyilatkoztatás eseményekben és hozzájuk bensőleg kapcsolódó szavakban bontakozik ki: Istennek az üdvösség történetében művelt cselekedetei kinyilvánítják és megerősítik a tanítást és a szavakkal kifejezett valóságot. A szavak viszont a tetteket hirdetik, és a bennük rejlő misztériumot világítják meg. Az Istenről és az ember üdvösségéről így kinyilatkoztatott mélységes igazság Krisztusban ragyog föl szemünk előtt. Ő az egész kinyilatkoztatás közvetítője és teljessége. » — Világos, hogy amikor így a kinyilatkoztatás összefüggésében az igazság történetiségéről beszélünk, nem egyedül a tények, a történelmi események sorozatának igazságáról beszélünk, hiszen — jóllehet Isten üdvösségtervének kinyilatkoztatása történeti, a történelemben nyilvánul meg és a történeti ember fogadja el — *forrása Isten örök misztériuma.*

2) Ebből az is világos, hogy a keresztény igazság túlmutat a *tények* történelmi igazságán: e tények, mivel az üdvösség misztériumát revelálják, nyitottak a *transzcendenciára.* Isten feltárja magát az embernek; az Igazság a történelembe lép. Ugyanakkor az ember keresi Istent, üdvözítő szándékához igazodik. A hívő számára végső soron Jézus Krisztus az Út, az Igazság és az Élet.

3) A keresztény földi zarándoklása mindig a végső (*eszkatologikus*) cél és állapot felé feszül. A kinyilatkoztatás is visszautal az *Eredetre,* a Jézusban *történt* kinyilatkoztatásra, de ugyanakkor a *Vég,* a jövő felé irányul, amikor majd megjelenik Jézus Krisztus dicsősége és a Szentlélek megtanít bennünket minden igazságra. « Az Egyház a századok folyamán állandóan az isteni igazság teljessége felé tart, amíg csak nem teljesednek benne az Isten igéi » (DV, 8).

4) Végül a keresztény igazság *bensőséges,* ahogy Kierkegaard szerette hangoztatni. Szent János tanításának lényegéhez tartozik az, hogy *meg kell tennünk az igazságot,* mert csak így jutunk el a fényre (Jn 3,21). Az igazság pedig a benső emberben lakozik, ahogy Szent Ágoston hangsúlyozta. Hasonlóképpen Pascal és a Port-Royal janzenistái is a *szívben* jelölték meg az igazság természetes helyét. A keresztény hit végeredményben azt jelenti, hogy befogadjuk az üdvözítő igazságot és aszerint élünk. A szeretet nélkül hitünk holt.

Írás és Hagyomány

A judaizmus, a kereszténység és az iszlám a *Könyv* vallásai. A mohamedánok szerint a Koránt Isten diktálta prófétájának,

Mohamednek egyszerre, egy meghatározott időszakban. E könyv betű szerint a muzulmán hit- és életszabálya. A Biblia ezzel szemben több század során keletkezett, különböző műfajú könyvek gyűjteménye. Az Egyház sohasem tekintette a Bibliát Isten által diktált igazságok és erkölcsi normák gyűjteményének, bár a könyvek szerzőségéről és sugalmazottságáról korábban más volt a vélemény, és ma is vannak az Írást betű szerint értelmező fundamentalisták, főleg protestánsok.

A *Dei Verbum* 6. fejezete a hagyományos felfogást követve kijelenti: a Szent Írás Isten Igéje (Szava), mert « *tartalmazza* » ezt az Igét. Az Írás minden szava végső soron az egyedüli isteni Igére, Krisztusra utal; innen származik a két szövetség egysége, az *egy* Biblia a keresztény számára. Isten írott szava és megtestesült Igéje egymástól elválaszthatatlan. Ha hittel elmélkedünk Isten írott szaváról, azt teljesen visszavezethetjük forrásához: Jézus Krisztushoz. Jézus, a kereszténység alapítója nem írt könyvet: tett és tanított, majd meghalt és feltámadt. Az evangéliumi törvény nem valami *lex scripta,* írásba foglalt törvény. A jézusi eseménnyel az önmagát kinyilatkoztató Szó ideje lezárult; de utána nem a könyv ideje kezdődik, hanem *az élő egyházban hirdetett és befogadott apostoli szó ideje.* Ez az igehirdetés rögzítődik majd az újszövetségi könyvekben. A kereszténység az isteni Ige (Szó) vallása, de nem egyedül az *írott* Igéé, hanem a Megtestesült Logoszé és az Egyházban (a Lélek által) eleven Igéé.

A *Dei Verbum* zsinati konstitúció hagyományos és mégis új 4. fejezete emlékeztet arra, hogy *a két szövetség egysége Krisztusban van.* Az egész Egyház alá van vetve Isten Szavának, de ebből nem következik, hogy rabja az írott betűnek. Az egyház egész tanításának és életének a forrása az Evangélium, illetve maga Jézus Krisztus. De hitünk nem a betűnek szól, hanem az éltető Léleknek, vagyis a betű, az írás által tanúsított valóságnak: Krisztus Lelke által a Szentírás minden szava szellem és élet lesz számunkra. Az egyházi Tanítóhivatal nem áll Isten Szava felett, hanem azt szolgálja; igaz, tehát, hogy a Szentírás megítéli az egyházat, de ugyanakkor az is igaz, hogy a Szentírás az egyházhoz tartozik és annak egyházi értelmezése integráns részét alkotja a Szentírás teljes fogalmának. A katolikus hagyomány alapvető tanítása — a *sola Scriptura* kizárólagos protestáns elvével szemben —, hogy *a Szentírást az Egyházban értelmezik a Szentlélek fényénél,* és hogy a katolikus az értelmezésben elfogadja a Tanítóhivatal tekintélyét.

A zsinati tanítás megtalálta a helyes összhangot *a Szentírás és a Szenthagyomány* között, miután túljutott a « két forrás » dilemmáján. (A protestánsok joggal vetették el azt a nézetet, hogy a kinyilatkoztatásnak két forrása van: a Szentírás és a Szenthagyomány). A zsinati megfogalmazás ugyan nem oldotta meg teljesen a kérdést, de nyitva hagyta az utat a reflexió és a további tisztázás felé. Roger Schütz taizéi perjel találó kifejezésével a konstitúció « felfelé elmenekült », vagyis túlhaladt a két szélsőséges megoldáson olyan szemlélet felé, amely az újra egyesült keresztények ökumenikus megoldása lehet. Ezt olvassuk a konstitúcióban:

> « A Szenthagyomány és a Szentírás szorosan összefonódik és átjárja egymást. Mivel *ugyanabból az isteni forrásból fakad mind a kettő*, valamiképpen egyesülnek és azonos cél felé tartanak. A Szentírás ugyanis Isten Szava, mert ez van benne írásba foglalva a Szentlélek sugalmazására. A Szenthagyomány viszont Isten Szavát, amelyet Krisztus Urunk és a Szentlélek bízott az apostolokra, sértetlenül származtatja át ezek utódaira, hogy azt igehirdetésükkel, az Igazság Lelkének fényénél, hűségesen őrizzék, kifejtsék és terjesszék... A Szenthagyomány és a Szentírás Isten Szavának az egyházra bízott egyetlen szent letéteménye... Kizárólag az egyház eleven tanítóhivatalára van bízva az a feladat, hogy hitelesen magyarázza Isten írott vagy áthagyományozott igéjét. Tekintélyét Krisztus nevében gyakorolja... » (DV 9).

A zsinati konstitúció — mint már utaltunk rá — a kinyilatkoztatás « tárgyát » nem egy sor kijelentésben (hitigazságban) látja, hanem Krisztus misztériumában, egy személyes, élő Lény valóságában: « Az Istenről és az ember üdvösségéről így kinyilatkoztatott mélységes igazság Krisztusban ragyog fel szemünk előtt: *Ő az egész kinyilatkoztatás közvetítője és teljessége* » (DV 2).

Ezért nem lehet kétfajta kijelentés-sort felfogni (a Hagyomány *és* a Szentírás « két forrásából » fakadó igazságokat). Krisztus misztériumát teljesen közvetíti a Szenthagyomány is, a Szentírás is. (Megjegyzendő, hogy a zsinati dokumentum mindig elsőnek említi a Tradíciót, minthogy időrendben előbb van az apostoli Hagyomány: ennek ölén született meg az Írás). A fundamentalista (betűszerinti) szentírásértelmezés helyett a Zsinat — Newman kifejezésével — *dinamikus* értelmezést vall, így nyitva hagyja a *dogmafejlődés* útját is. Vagyis nem kell minden katolikus igazságot *kifejezetten a* Szentírásban keresnünk. Így a kérdés nem ez: vajon ez és ez a katolikus kijelentés szószerint benne van-e a Szentírásban, hanem a lényeglátás: Krisztus misztériumának szemlélése, amelyet a

kijelentések többé-kevésbé kifejeznek. « A katolikus egyház — állapítja meg H. de Lubac a zsinati dokumentum kommentárában (*La Révélation divine,* 1983, 165), — teljesen hűséges a Szentíráshoz, amikor a századok során a szövegről elmélkedve régit és újat hoz elő, *nova et vetera.* »

Ismeretes, hogy a reformáció idején és utána is napjainkig milyen heves vita folyt a *sola Scriptura, egyedül a Szentírás* lutheri elvéről, illetve a Szentírás és a Szenthagyomány kapcsolatáról (az apostoli hagyomány tekintélye, kánon megállapítása, szubjektív értelmezés, egyházi tekintély...) Az ökumenikus párbeszéd során jórészt már tisztázták ezeket a kérdéseket. G. Ebeling protestáns teológus szerint a reform *Sola Scriptura* elve azonos ezzel a hermeneutikai elvvel: *Scriptura sui ipsius interpres,* a Szentírás önmaga értelmezője. A protestánsok számára tehát ez a hitvallás kifejezése, döntést jelent: jelzi, hogy a hit számára egyedül a Szentírást ismerik el legfőbb normának. Ez a választás tehát magában foglalja azt, hogy a Szentírás minden felett áll, semmiféle tekintély nem ítélheti meg, hanem inkább az Írás ítél meg mindent. Ebeling szerint a Szentírás értelmezési kánonját magából a Szentírásból kell megállapítani: « kánon a kánon*ban* », vagyis az értelmezési kánon a Szentíráson *belül* van. Ebeling hangsúlyozza: « A Szentírás tartalmára vonatkozó viták végső soron abban a feladatban összpontosulnak, hogy megtudjuk: kötelező-e ez a tartalom? Vagyis meg kell tudnunk, hogy maga a Szentírás saját tartalmának ügyvédje-e és hogyan. Vagy így is mondhatjuk: megtudni, hogy a Szentírás minek az elfogadására kötelezhet, amikor valami benne foglalt kérdésessé válik. »

Ebeling elgondolását továbbfejlesztette egy másik protestáns teológus, Ernst Käsemann, aki szerint a kánonkérdést nem lehet egyedül a történelem szintjén vizsgálni, hanem figyelembe kell vennünk a Szentírás értékét az egyház, a prédikáció és a hittan számára. Szerinte a döntő elv a hit általi megigazulás evangéliuma; más szóval: Isten abszolút tekintélyének és a Kegyelem mindenhatóságának elismerése.

Mindezek érdekes új szempontok. Tény az, hogy katolikusok is, protestánsok is árnyaltabbak lettek a kérdéskörben, egymáshoz közeledtek. Végső soron megmarad az egyházi tekintély (zsinatok, pápai tanítóhivatal) kérdése itt is, mint más összefüggésben, vagyis egyháztani problémákat kell még tisztázni.

A nyelv (beszéd)

Szólnunk kell itt röviden a *nyelvről* is, hiszen a kinyilatkoztatás helye — mint mondottuk — emberi oldalról a történelem és a nyelv. Az objektív kinyilatkoztatást az embernek be kell fogadnia és ki kell fejeznie, hogy másoknak is közvetíthesse. A kinyilatkoztatást az ember a hit fényében ragadja meg, az isteni fény pedig itt nem más, mint a *befogadott* kinyilatkoztatás. Isten Krisztusban közölt Igéje (Szava) a Szentlélek által a hívő lelkében a hit fénye lesz.

Isten közvetve, *jeleken keresztül* szól hozzánk; nem a jelek*ből,* a hihetőségi bizonyítékok*ból* következtetünk a kinyilatkoztatásra, hanem a jelek*ben* látjuk (a hit szemével) a természetfeletti valóságot. Isten a történelmi alakzatokban kinyilvánítja, de el is rejti magát. Krisztusban, a kinyilatkoztatás központi Alakjában is tulajdonképpen elrejtőzik, hiszen embert látunk és Istent hiszünk. De — mint majd látjuk — Krisztus tettei és szavai, csodái és főleg feltámadása, olyan jelek, amelyek a hit számára kinyilvánítják Istenségét.

A Bibliában nincs egyetlen elvont fogalom, szó, mondotta Péguy. Csakugyan, a kinyilatkoztatásban gyakran a képek, jelképek és történetek szólnak Istenről, Krisztusról, az üdvözítő Isten tetteiről. Krisztus maga is hasonlatokban, példabeszédekben szólt. A jelek és jelképek a rejtett valóságra utalnak. Értelmeznünk kell tehát a bibliai jelképeket, hasonlatokat, metaforákat.

« Hozzád kiáltok, Uram, sziklám,
ne zárd be előlem füled!
Ha nem hallgatsz meg, olyan leszek
mint a sírba szállók... »

Így imádkozik a 28. zsoltár szerzője. Isten *olyan* szilárdságot képvisel, *mint* a szikla. A metafora közvetlenül a hatás, cselekvés hasonlóságát, a megfelelő sajátosságot fejezi ki, de nem határozza meg a valóságot önmagában. Az utalás valamit elmond Istenről bizonyos hasonlóság alapján. (A metafora struktúrája emlékeztet a skolasztikusoknál az arányossági analógiára).

A Szentírás (kinyilatkoztatás) természetesen nemcsak képeket, hasonlatokat használ, hanem fogalmakat, beszédet, nyelvet is. Isten Szava, a kinyilatkoztatáskor emberi *szóba* testesül. A szó olyan emberi aktus, amely révén valaki jelzi, kinyilvánítja, közli gondolatait, érzelmeit egy másiknak, másoknak. Az állatoknak is

van « nyelvezetük », de ez nem szó, nyelv az igazi értelemben. Az ember *konvencionális* jeleket teremt, mert gondolkodik, elvonatkoztatásra képes, másokkal képes kommunikálni. Az én kapcsolatba lép a te-vel. A szó *kapcsolat* két (vagy több) személy között, akik azonban különbözők maradnak.

Az emberek számára a nyelv (beszéd), a legfőbb eszköz, hogy kifejezzék magukat és kapcsolatot teremtsenek másokkal. Vannak pusztán objektív tájékoztatást nyújtó szavak, vannak parancsok és tiltások, buzdítások, kérdések, amelyek választ várnak stb. Ugyanígy Isten Szava is különbözőképpen fordul az emberhez: feltárja titkát, megismerteti az emberre vonatkozó tervét, megbocsát, parancsol, életet ad, teremt...

A műfajok értelmezése igen lényeges a Biblia megértésében.

A hívő hermeneutikája nem lehet puszta szövegelemzés, hanem figyelembe kell vennie Isten élő Szavát, amely itt és most — az Egyház ölén — szól hozzá, hívja őt, hogy hittel és engedelmességgel válaszoljon rá. Ez a hermeneutika tehát nyitott az egyházi hit felé, nem elégszik meg a lingvisztikai vagy strukturális elemzéssel. A hermeneutika segíti a hívő kereszténveket, hogy felismerjék a közös utat, amelyen *közösen* kell megközelítenitök Krisztus misztériumát.

Hogyan ér el bennünket a kinyilatkoztatás? Melyek a tekintély történelmi közvetítései?

Isten Jézus Krisztusban adott kinyilatkoztatását befogadja az Egyház, tanúskodnak róla az első tanúk (apostolok), majd Isten népe továbbadja: élő Hagyomány ölén jut el hozzánk. A kinyilatkoztatás közvetlenül a kinyilatkoztatás *hagyományává* válik, mielőtt még Szentírás lenne. Olyan esemény (szóbeli) áthagyományozásáról van szó, amely mindig *hagyomány-esemény*. (Ez lehet az Egyház egyik meghatározása is). A hagyomány természetesen mindig alá van vetve az esemény eredeti áthagyományozásának, az *apostoli* Hagyománynak. A Lélek erejében az Evangélium átadása kommunikáció és hitbeli csatlakozás. A keresztény tanúságtétel ölén Isten Szava tekintéllyel rendelkezik, a megtérésben (hitben) és a hitéletben nyilatkozik meg.

A hit élő áthagyományozásában — amint ezt Sesboüé magyarázza említett tanulmányában — az Írás a középpontban áll. A Szentírást is a Hagyomány hordozza, a hitvallás élő hagyománya, amelynek ölén értelmet kap. A hagyomány emlékezet lesz, és ezt segíti az írás, amely a térben és időben való jelenlét pótlása. A Szentírás tekintélyét ezzel nem csökkentjük: az az Írás Isten Evangéliumának *normatív tanúsítása* az emberek között. A teológiai igazság fő

vonatkozási pontja a Szentírás. De az Írás csak az élő Hagyomány ölén szól hozzánk tekintéllyel. A maga objektivitásában nem más, mint *Írás* (írott szöveg): *csak az Egyházban válik Szentírássá,* mert ez az Egyház adja át nekünk úgy, mint Isten Szava kifejezését. Az apostoli Egyház ölén jött létre, az apostolok utáni Egyház állapította meg végleges kánonját. Az Egyház ad neki tekintélyt! Itt ismét paradoxonnal állunk szemben: A kánon megállapítása az Egyház által elválaszthatatlanul egyszerre *engedelmességi* aktus és *tekintélyi* aktus, miként az Egyházban minden tekintélygyakorlás engedelmesség. Egy hitre vonatkozó döntés azért bír tekintéllyel, mivel *általa a kinyilatkoztatás tekintélye ér el bennünket* (P. Sesboüé kérdéses cikkét részletesen ismertettem a *Mérleg* 1987/4. számában).

4. ÉRTELMEZÉSI HORIZONTOK

A « hit logikájának » (H. Bouillard) felvázolásában — a régebbi apologetikáktól eltérően — igyekszünk elkerülni a racionalizmust: egyrészt jobban számolunk az akarati döntés, az egzisztenciális elkötelezettség, valamint a titokzatos kegyelmi befolyás tényezőivel; másrészt a fideizmus elkerülése végett alkalmazzuk a történelmi-kritikai módszert, jóllehet hangsúlyozzuk, hogy végső soron nem az érveknek, hanem a kinyilatkoztató Isten tekintélyének hiszünk.

A következő négy szerzőtől hasznos módszertani szempontokat kölcsönözhetünk.

Paul Ricoeur

Paul *Ricoeur* annakidején Bultmann *Jézus* c. könyvéhez írt bevezetőjében beszélt a *hermeneutikai körről* (lásd: *Le Conflit des interprétations,* 381kk). Kifejezését és elgondolását azóta mások is átvették. Ricoeur Bultmann mítosztalanítási kísérletének értelmezése után tér rá a problémára, a *hit és megértés* viszonyának, *dialektikus kapcsolatának* elemzésére. Ezt jelöli a « hermeneutikai kör » kifejezés. Első megfogalmazása így hangzik: Hinnünk kell, hogy értsünk, és értenünk kell, hogy higgyünk. (Ezt már Szent Ágoston is hirdette). De ez a megfogalmazás túlságosan pszichológiai jellegű, mivel a « hinni » mögött ott van a hit *tárgyának* juttatott elsőbbség a hitaktussal szemben; a « megérteni » mögött pedig ott van az *exegézisnek és módszerének* juttatott elsőbbség a szöveg naív olvasásával szemben. Valójában a hermeneutikai kör nem pszichológiai, hanem *módszertani.* A « kört » tehát a hitet szabályozó tárgy és a megértést szabályozó módszer alkotja. Vagyis azért beszélhetünk körről, mivel az exegéta nem a maga ura; azt akarja megérteni, amit a bibliai szöveg mond. A megértés feladatát tehát az szabályozza, *amiről szó van* magában a szövegben (a keresztény üzenet). Megérteni annyi, mint alávetni magunkat annak, amit a szövegbe foglalt tárgy (üzenet) akar vagy akar mondani.

Ricoeur megjegyzi, hogy ebben Bultmann egyetért K. Barthtal, aki a Római levélhez fűzött kommentárjában azt mondja, hogy a megértés teljesen a *hit tárgya parancsának engedelmeskedik.* Bultmann ezentúl hangsúlyozza, hogy magában az exegézisben, ill. a szentírásértelmezésben tárul fel az értelem: a hit tárgyát csakis és kizárólag a szöveg megértéséből ismerem meg, a « beszélő szövegből » és a szövegben rögzített, az ősegyháztól számazó hitből. Itt van tehát a kör: hogy a szöveget megértsük, hinnünk kell abban, Akit a szöveg hirdet (Krisztusban), de amit a szöveg hirdet, nincs adva sehol máshol a szövegen kívül; ezért meg kell értenünk a szöveget, hogy higgyünk.

E. Schillebeeckx

E problémára kitér E. Schillebeeckx holland domonkos is *Jesus* c. könyvében (344kk, 355-56). A názáreti (történeti) Jézus és a feltámadt Krisztus (« a hit Krisztusa ») közötti kapcsolatról tárgyal, amely — mint jeleztük — már a múlt században is foglalkoztatta a szentírástudósokat, de a történeti-kritikai módszer, illetve R. Bultmann kritikái óta újabban is évtizedekig a Jézus-kutatás középpontjában állt. Bultmann meglehetősen lebecsülte a történeti Jézus (vagyis Jézus történetisége) jelentőségét a hit szempontjából. Alapvetően azt állította, hogy a húsvéti eseményt hirdető ősegyház tanúságát el kell fogadnunk itt és most a hitben, így találkozunk a Feltámadottal; mellékesek az üres sírra és a húsvéti jelenésekre vonatkozó híradások. Ezzel szemben több mai protestáns — köztük Bultmann-tanítványok is — hangsúlyozzák a történeti Jézus jelentőségét a hit szempontjából, hiszen ha Jézus nem történeti személy, hitünk könnyen ideológia vagy mitológia lesz. (Bultmann nézetére a következő fejezetben részletesebben kitérünk).

Schillebeeckx módszertani felfogása meglehetősen kiegyensúlyozott.

A holland teológus a hit genezisében lényeges szerepet tulajdonít az első tanítványok kegyelmi tapasztalatának. Ennek lényege a következő: a feltámadt Jézus megbocsátja a bűnöket és nevében hirdetni kell a bűnbocsánatot, sürgetni kell a megtérést, ahogy az Apostolok Cselekedeteiben olvassuk. Elsősorban a tanítványok megtéréséről van szó. A bűnbocsánat és a megtérés kegyelmi tapasztalata az a *matrix* (matrica), amelyben a keresztrefeszített és feltámadt Jézusban való *teljes hit* megszületett. Kétségkívül a

tanítványok emlékeztek a földi Jézusra is, a názáreti Jézussal együtt töltött időre, tanítására, csodatetteire. De nem ez a visszaemlékezés volt a döntő, mégcsak nem is az üres sír és a jelenések megtapasztalása, hanem a *belső kegyelmi tapasztalat.* Találkozás a Feltámadottal, úgy ahogy Saul-Pál azt megtapasztalta a damaszkuszi úton.

Schillebeeckx szerint a názáreti (történeti) Jézus és a feltámadt Krisztus értelmezése *egymást kölcsönösen megvilágítja;* egyiket a másik által kell értelmeznünk, egyik elválaszthatatlan a másiktól. És itt beszél *hermeneutikai körről.* Az evangéliumi Jézus-elbeszélések már Jézus feltámadásának (és Parúziájának) értelmezései, ugyanakkor a Parúziába (Jézus második eljövetelébe) vagy a feltámadásba vetett hitet a történeti Jézusra való emlékezés kelti életre. Vagyis a názáreti Jézust végső soron a feltámadására (és Parúziájára) vonatkozó kijelentések, a feltámadást (vagy a Parúziát) *pedig* az evangéliumi elbeszélések, a földi Jézusra való emlékezések értelmezik.

Végeredményben a tanítványok élettörténete összefonódott, azonosult Jézus földi élettörténetével, akit a szó szoros értelmében követtek. Látták, hogy Jézus teljesen szabad ember volt, hogy — belépve az emberiség szenvedéstörténetébe — üdvöt és szabadulást hozott a betegeknek, ördögtől megszállottaknak, szenvedőknek: « körüljárt jót cselekedve. » Csodatettei is jóságának és emberszeretetének jelei voltak, azon túl, hogy utaltak isteni hatalmára. Jézus szuverén szabadsággal megtapasztalta Istent. Schillebeeckx szerint a legdöntőbb *Abba-élménye* volt: egészen sajátságos, bensőséges viszony fűzte Istenhez, akit Atyjának, « Apukának » szólított. Az Atya végül azzal igazolta Jézust, hogy feltámasztotta halottaiból. Isten azonosította országát a keresztre feszített és feltámadt Názáreti Jézussal. A Jézus által hirdetett Isten országa valóban elérkezett a feltámasztott (megdicsőült) Krisztusban.

A következő két teológus, a katolikus K. Rahner és a protestáns W. Pannenberg Krisztus *feltámadását* (a legfőbb « csodát ») tekintik értelmezéseik horizontjának.

K. Rahner

K. Rahner arra mutat rá (*A hit alapjai,* 288kk), hogy a feltámadáshitnek megvannak a transzcendentális gyökerei, illetve: csak egy bizonyos megértési horizonton belül van értelme a húsvéti

kerigmának. Előzőleg *A hit alapjai* VI. fejezetében, a Jézus Krisztusról szóló rész 5. pontjában (275kk), erről a témáról tárgyal: « A csodák Jézus életében és ezek fundamentális-teológiai helyi értéke. » Rahner határozottan elkülöníti Jézus csodáit a *par excellence* « csodától », *Jézus feltámadásától,* amely ontológiailag külön esetet képvisel, és tulajdonképpen *minden más csodának* összefoglalása és *megalapozása.* Hangsúlyozza, hogy a XX. századi ember hite szempontjából a Jézus életében véghezvitt csodák kisebb jelentőségűek, mint *Jézus feltámadása,* amely *a hit megalapozása tekintetében egyedülálló helyet foglal el.*

Rahner utal az egyház kötelező tanítására, nevezetesen az I. Vatikáni zsinatra (DS 3009), amely szerint: Jézus igényét, hogy higgyünk benne mint Messiásban, ill. vele Isten országának végérvényes beköszöntésében, csodái és feltámadása igazolják. Az I. Vatikáni zsinat még hivatkozik a hagyományos hitvédelemben szereplő jövendölésekre is, de ezekkel Rahner nem foglalkozik. Jézus életének csodáit ne szakítsuk el feltámadásától, ha a mai embernek igazolni akarjuk Jézus isteni küldetését. Rahner tisztázza a csoda lényegét és funkcióját, megtapasztalásának feltételeit (a természettudomány által felvetett nehézségeket), de részletesen nem elemzi Jézus életének evangéliumi csodáit. Többek között hangsúlyozza, hogy a csoda, mint hitre szólító isteni jel, feltételezi a hitkészséget. De a természettudósnak *mint* ilyennek — módszertani szempontból — nem kell fogékonynak lennie a rendkívüli, a csodálatos iránt: törekedhet arra, hogy mindent az általános természeti törvények következményeként értsen meg.

Rahner szerint *Jézus Krisztus maga a nagy isteni jel,* « csoda », elsősorban is feltámadása, amely minket itt és most megszólít közvetlenül « azáltal, hogy *az élet értelmének totális kérdésére ad választ.* » *Fundamentális teológiai szempontból tehát a leglényegesebb Krisztus feltámadása.* « Ez ugyanis Jézus életének egyes csodáinál sokkal mélyebben szólít meg bennünket, mivel a feltámadásban (minden más elgondolható csodánál jobban) az üdvösség jelének és az üdvösség valóságának azonossága valósul meg, és Jézus feltámadása az üdvösségnek és a feltámadásnak transzcendentális szükségszerűséggel bennünk élő reménységét szólítja meg. » Később még hangsúlyozza: saját feltámadásunk transzcendentális reménye és a Jézus fetámadásáról szerzett hitbeli, üdvtörténeti tapasztalat *kölcsönösen feltételezik egymást.*

Mit jelent ez az utóbbi állítás? Az emberi szellemet elemezve megállapíthatjuk, hogy maradandóságra, továbbélésre, örök életre vágyik, vagy inkább ebben reménykedik. Rahner, miután filozófiai megfontolásokat tett a halálról és az emberi egzisztencia végérvényességéről, a « továbbélésről » és az « örökkévalóságról », arra következtet, hogy a halál után valósul meg a szabadon megérlelt emberi létezés véghezvitt végérvényessége. Rahner tehát bizonyos filozófiai reflexió révén tárja fel az *alapvető reménykedés gyökereit,* de hangsúlyozza, hogy abszolút bizonyosságra csak a Jézus Krisztus feltámadásába vetett hitben jutunk el saját feltámadásunkat illetően. Szerinte tehát « saját feltámadásunknak az ember lényege felől elérhető *transzcendentális reménye* az a megértési horizont, amin belül egyáltalán remélhetünk és tapasztalhatunk egy olyan eseményt, mint amilyen Jézus feltámadása » (*A hit alapjai,* 294).

Itt is látjuk, mint általában minden lényeges problémánál, hogy K. Rahner az ember oldaláról is meg akarja közelíteni a kinyilatkoztatást és a hitet; hiszen Isten nem légüres térbe beszél és nem tárgyakhoz szól: az « Ige hallgatói » szellemi lények, értelemmel és szabadsággal rendelkeznek, a végtelenre vágynak, örök életet remélnek, « képesek Istenre », ezért fogadhatják be és el az isteni üzenetet.

W. Pannenberg

Végül még a protestáns Wolfahrt *Pannenberg* krisztológiáját mutatjuk be, amely kifejezetten a feltámadás fényében értelmezi a Jézus-misztériumot.

A krisztológia alapvonásai c. műve kétségkívül a mai keresztény teológia megújulásának egyik biztató jele. W. Pannenberg felszabadult a Bultmann-befolyás alól, bizonyos pontokon visszahajol Hegel filozófiájához (miként K. Rahner is a krisztológiában).

> A *Grundzüge der Christologie* (1964[3]) francia fordítása: *Esquisse d'une christologie* címmel 1971-ben jelent meg; a következőkben a zárójelbe tett számok a német eredeti lapjaira hivatkoznak. Itt most lényegében átveszem *Párbeszéd a hitről* c. könyvemben közölt ismertetésemet (144kk.).

Magának a kinyilatkoztatásnak az « irányát » követve, Pannenberg a történelmi eseményből indul ki és jut el a hitvalláshoz, vagyis a Jézus-eseményben tárja fel az Isten teljes kinyilatkoztatását. Ez a módszer központi helyre állítja Jézus feltámasztását

(szívesebben használja az « *Auferweckung* » kifejezést, mint az « *Auferstehung* »-ot, mert amaz hűségesebb az Újszövetség szóhasználatához): Jézus feltámasztása vet fényt történetére, életére és halálára, feltámadásának fényében ismerjük fel istenségét.

Pannenberg többször, erősen hangsúlyozza: Jézus feltámasztásának *kinyilatkoztató* jellege lehetővé teszi azt, hogy Jézus történeti egyszeriségében felfedezzük azt az egyetemes jelentést, amely minden idők minden emberét érinti. Ezért mindenekelőtt azt kell röviden összefoglalnunk, mit mond Pannenberg a *kinyilatkoztatás « hermeneutikai » problémájáról.* Ez egész krisztológiájának filozófiai alapja. A történelem és a kinyilatkoztatás értelmezésében sokat átvett a német idealizmustól, főleg Hegeltől.

A *történelem* az az egyetemes keret, amelyben az emberi élet és gondolkodás kibontakozik. Ebben a keretben az ember állandóan megtapasztalja, hogy az egyetemes történés értelme rejtve marad előtte. Egyetlen jelen eseményt sem tudunk egyértelműen meghatározni, mert benne élünk, sodródunk az egyetemes folyamatban; *csak a vég, a jövő tárhatja fel a teljes jelentést.* A történelem egészét nem foghatjuk át, márpedig teljesen csak az egész érthető (Hegel). Addig, amíg a történelem véget nem ért, az emberi lét és cselekvés csak reménykedve várja a jelentés beteljesedését. A történelem rejtélye csak a végső beteljesedésben tárul fel. Az ember pedig eszével és egész lényével a teljes történelem értelmét kutatja, amely értelmet adhat kis élettörténetének. Minden korok minden embere ezt az egyetemes jelentést kereste.

Pannenberg *ezzel az egyetemes történeti horizonttal kapcsolja össze az ószövetségi kinyilatkoztatás értelmezését.* Isten az Ószövetségben népéért véghezvitt tetteivel nyilatkoztatta ki, ismertette meg magát, tehát nem közvetlen, hanem közvetett módon. Történelem és isteni kinyilatkoztatás tehát elválaszthatatlanul összefonódnak. Az Izrael történetében önmagát kinyilatkoztató Isten mindig új, váratlan eseményekben jelenik meg: kinyilatkoztatása sohasem végleges, mindig tovább bontakozik; mindig részleges, mert csak egy meghatározott néphez szól. Az Ószövetség vége felé kiszélesedik a horizont, az apokaliptikus reménység élteti a népet, amely várja a halottak feltámadását, tehát a véget, amikor a történelem végetér. Az apokaliptikus-eszkatológikus horizonton belül az emberi élet értelme teljesebben feltárul.

Pannenberg szerint Jézus feltámasztásának egyetemes jelentése is csak ebben az eszkatologikus távlatban érthető. És ez az egyetemes

történeti horizont világít rá a mai ember létkérdéseire, lehetőségeire is. Mi mármost Jézus feltámasztásának jelentése ebben a távlatban? Röviden ezt mondhatjuk: *Jézus feltámasztása (az Atya által) elővételezi a történelem végét*; benne beteljesedik a « halottak feltámadásának » apokaliptikus várakozása, és ezzel az eszkatologikus beteljesedéssel *Isten önkinyilatkoztatása is teljes lesz,* mert elővételezzük azt. Pannenberg ezzel a tézissel (amelyet hosszasan kifejtett más műveiben) megoldani véli a német idealizmus nagy kérdését: hogyan lehet összeegyeztetni Jézus alakjának és történetének részlegességét és egyetemességét, egyszeriségét és általános jelentését.

Lássuk most, miként oldja meg Pannenberg a krisztológia egyéb alapproblémáit. Jeleztük, hogy « alulról » indul ki, a történeti Jézusból, akinek fellépését, életét és sorsát elemzi. Meg van győződve arról, hogy a « felülről » (a Szentháromságtól és a Megtestesüléstől) elinduló krisztológia nem tudja teljesen megragadni Jézus emberi alakját és földi történetét. Jézus történelmi sorsa bele van ágyazva az ószövetségi Isten népe történetébe és összekapcsolódik Izrael eszkatológikus várakozásával. Jézus istenségét Izrael történetébe beágyazott sorsából ismerjük fel. Pannenberg felvázolja Jézus húsvét előtti történetét, rámutatva magatartásának és nyilvános működésének, tanításának sajátosságaira. Ezekben a különösségekben felfedezünk egy egyetemes igényt: Jézus úgy lép fel mint az *Isten egyedülálló Kinyilatkoztatója*, és olyan állásfoglalást követel személyével szemben, amely döntő az emberek sorsára nézve. Ám ez az igény még nélkülözi a végleges megerősítést. Jézus olyan *tekintélyt* követel magának, amely *egyedül Istennek jár ki.* Jézus egyéni életében elővételezi Isten hatalmát, amikor ítéletében és cselekvésében Isten tekintélyét tulajdonítja magának. Felmerül tehát a kérdés: Isten megerősíti-e Jézusnak ezt a követelését, igényét? Az « alulról » kiinduló krisztológia itt Jézus feltámasztására appellál. Az Atya feltámasztotta Jézust és ezzel igazolta őt; Jézus feltámadásával beteljesedett Isten végleges történeti cselekvésének apokaliptikus reménye. Ezért *a feltámasztott Jézus Isten végleges, eszkatologikus önkinyilatkoztatásának « helye ».*

Pannenberg ezután a feltámadás visszaható (retrospektív vagy *retroaktív*) erejéről beszél: most már tudjuk, hogy ez az ember, Jézus, valóban egy Istennel, Isten. Mivel Isten Jézus feltámasztásában egyedülálló módon azonosította magát Jézussal, mivel *Istennek* a történelem végén esedékes önkinyilatkoztatása az *ember Jézus*

történetében (előre) megtörtént, már földi-emberi (húsvét előtti) egzisztenciájában is meg kell látnunk és el kell ismernünk Istent. Jézus végében (feltámadásában) teljesen megnyilvánul igazsága, amely nem más, mint lényegi egysége Istennel. « Jézus feltámasztása nemcsak ismeretünk számára konstitutív, tehát alapvető ahhoz, hogy felismerjük istenségét, hanem az ő saját léte számára is. Eltekintve halottaiból való feltámasztásától, Jézus nem volna Isten, jóllehet feltámasztása retroaktív ereje folytán már egész húsvét előtti élete során egy Istennel » (230).

A feltámadás retrospektív és retroaktív ereje Jézus istenfiúságának felismerésében és megalapozásában Pannenberg krisztológiájának vezéreszméje. A gondolat állandóan visszatér több-kevesebb precizitással. Szerintünk Pannenberg nem mindig különbözteti meg világosan a *noétikust* és az *ontológiait,* vagyis azt, hogy vajon Jézus feltámadásának ténye csak Jézus húsvét előtti istenfiúságának *felismerését* teszi lehetővé, avagy azt *ontológiailag* is megalapozza. Amennyiben ez utóbbit is állítja, — és úgy tűnik, hogy igen —, nem fogadhatjuk el tételét. Egyébként Pannenberg maga világosan beszél, amikor elhatárolja álláspontját Gogartenétól (348-349). Nem látjuk be, miért lenne « mitologikus » Gogarten tétele, aki nem vallja Pannenberggel azt, hogy csak Jézus feltámasztása alapozza meg Jézus azonosságát Isten Fiával. Azzal egyetérthetünk, hogy véglegesen a feltámadás tényének fényében lesz *látható* (*sichtbar*) Jézus istenfiúi mivolta, de azt nem bizonyítja Pannenberg, hogy először csak ennek a feltámadásnak retroaktív ereje alapozza meg *ontológiailag* is Jézus istenfiúi mivoltát.

Miután elvezetett annak felismeréséhez, hogy *Jézus egy Istennel,* Pannenberg továbbviszi elemzéseit és kifejti « Jézus emberségének szótériológiai (üdvösségtani) erejét » (194). A könyv II. része a feltámadás fényébe állítja Jézus húsvét előtti életét, éspedig Jézus *küldetését* és üzenetét Jézus *Személye* és sorsa elemzésén keresztül fedi fel. Külön tárgyalja Jézus kereszthalálát és annak jelentését. (Moltmann és mások szerint Pannenberg nem adja meg a kereszthalálnak az őt megillető helyet). A könyv utolsó, III. részének címe: « Krisztus istensége és az ember Jézus ». Tulajdonképpen itt érezzük a megelőző fejtegetések meggyőző erejét. Pannenberg visszapillant az első századok krisztológiájára (antiochiai és alexandriai irány), rámutat a kalkhedoni tan (két természet) befejezetlenségére, gyengéire; ismerteti a krisztológia további fejlődését, a középkori skolasztika teóriáit a megtestesülésről.

Pannenberg megoldási kísérlete Jézus konkrét egzisztenciájából indul ki, abból a tényből, hogy nála a küldetés (*Amt*) és a személy

(*Person*) egészen egyedülálló módon egyesülnek. « Jézus az Istentől kapott küldetést teljes odaadással teljesítette és így élt mint teljesen Istennek átadott ember » (199). Jézus húsvét előtti magatartása — az a tény, hogy a mindenható Istennek kijáró tekintélyt követelte meg magának, hogy az Isten országát elválaszthatatlanul személyéhez kötöttte —, *legalább* azt jelenti, hogy Jézus « *funkcionálisan* egynek tudta magát Isten akaratával és így magával Istennel » (345). Az a tény, hogy Jézus teljesen átadta magát az Atyának, teljesen rábízta életét, csak úgy érthető, hogy az ember Jézus személyes közösségben van azzal az Istennel, akit hirdet. Ennek az önátadásnak, Jézus és az Atya személyes közösségének mély értelme teljesen csak Jézus történetének végén, feltámasztásában tárul fel: « a szenvedésből tanulta meg az engedelmességet » (Zsid 5,9). Jézus feltámasztásával igazolta az Atya, hogy ez az önátadás nem egy fantomnak szólt, hanem valóban személyes közösség volt az Atyával. Csak a feltámadás igazolta Isten részéről is ezt a közösséget. « Jézus éppen halottaiból való feltámadása megtörténtével lett Isten istenségének Kinyilatkoztatója, amikor bebizonyosodott, hogy teljesen és tökéletesen az Istennek átadott (ember), amint előbb is az volt. Jézus éppen azáltal Isten istenségének kinyilatkoztatója, hogy teljesen engedelmeskedik az Atyának, így mutatkozik meg, hogy teljesen elválaszthatatlanul Isten lényegéhez tartozik. Így valóban Fiú » (347).

Pannenberg itt Hegel mélyértelmű fejtegetéseire hivatkozik, aki megmutatta, hogy a személy lényegi jegye nem az elszigeteltség, hanem teljes önátadás, amint ez a barátságban és a szeretetben történik.

Jézus egész lényét *az Atyától kapja és teljesen átadja* magát neki: « Jézus az önátadásnak ebben a teljességében Fiú » (347). Pannenberg tehát a személy-fogalmat döntően átalakítja és éppen a vonatkozásban, a relációban látja. Így Jézus emberi önátadásában ismeri fel örök istenfiúságának konkrét kifejezését, megélését: « ... Jézus istensége tehát nem második « szubsztancia » az ember Jézusban embersége mellett, hanem Jézus éppen mint ez az ember az Isten Fia és így maga Isten » (354). Jézus feltámasztása pedig nemcsak Jézus örök istenfiúságának *megismerési* alapja, hanem — megfordítva — *lét*alapja is Jézus emberi egzisztenciája és az Atya közvetett egységének.

Csak egészen nagy vonásokban vázoltuk Pannenberg krisztológiáját. Bizonyos pontokon bírálható — bírálták is —, de szerintem

jelenleg a legkiegyensúlyozottabb és legteljesebb vázlat, amely számol egyszerre a filozófiai, exegétikai, « apologetikai » és dogmatikai szempontokkal.

Lényegesnek tartjuk Pannenberg szemléletében a következőket:

1) A Jézus-esemény, pontosabban Jézus feltámadása fényében tárul fel a teljes isteni kinyilatkoztatás, és Jézus istensége is. Mert *csak az egész érthető*, tehát a történelem jelentése is csak a vég (az eszkatologikus jövő), a beteljesedés elérkeztekor világosodik meg. Márpedig Jézus feltámadása elővételezi a véget.

2) Ezzel lesz világos Jézus művének *egyetemes* jelentése: mivel Jézus feltámadása elővételezi a történelem végét és Isten önkinyilatkoztatásának is teljességét képviseli, Jézus történeti részlegessége és egyetemessége, egyszerisége és egyetemes üdvözítői szerepe egyszerre megvilágosodik.

Így tehát a feltámasztott Jézus Isten végleges, eszkatologikus önkinyilatkoztatásának « helye ». *Istennek* a történelem végén esedékes önkinyilatkoztatása az ember Jézus történetében (előre) megtörtént, mivel Isten Jézus feltámasztásában egyedülálló módon azonosította magát Jézussal.

Pannenberg érdeme az is, hogy Bultmann protestáns tanítványaival, E. Fuchs-szal és G. Ebelinggel szemben (akik a késői Heidegger irányát követve a nyelvet tanulmányozták, mint a lét eseményét) hangsúlyozza: túlságosan engednek a szubjektivizmusnak és individualizmusnak, mivel nem veszik észre a múlt esemény és a jelen közötti különbséget, a *történeti másságot*, ami a hit objektivitásának biztosítéka. Pannenberg, aki szerint az egyetemes történelem a keresztény teológia legátfogóbb horizontja, e ponton sokat köszön H.-G. Gadamer *Wahrheit und Methode* c. 1960-ban megjelent alapvető munkájának is (magyarul: *Igazság és módszer,* Gondolat, Bp., 1984, Bonyhai G. fordítása). Ugyanakkor bírálja is Gadamert, aki az értelmezést a párbeszédhez hasonlítja. Hogy eljusson hozzánk nemcsak a *szöveg*, hanem az írás által jelölt *valóság* jelentése is (tehát az, amiről a szöveg « beszél »), az értelmezés horizontjául magát az egyetemes történelmet kell vennünk. Amint láttuk, ennek teljes jelentését elővételezi Krisztus feltámadása.

W. Pannenberg impozáns krisztológiai vázlata, amely Jézus feltámasztásának fényében értelmet ad az egyes ember életének és az egyetemes történetnek, bizonyos veszéllyel is jár, mint minden « rendszer ». Kicsit Hegelre emlékeztet, aki racionalizmusával fel-

oldja a feszültségeket, a történelem negativitásait, a szenvedést, amely a világtörténést jellemzi. (Vö.: « spekulatív nagypéntek »!) Ezért J. Moltmann, vagy újabban E. Jüngel, inkább a *kereszt* teológiáját hangsúlyozzák Luther nyomán, vagyis a Megfeszítettben önmagát kinyilatkoztató Szeretet, a kereszt igéjében felénk jövő (a szóeseményben megjelenő) Isten misztériumát igyekeznek « elbeszélni ».

* * *

Bármint legyen is a helyzet ezekkel a krisztológiai « horizontokkal », J.-B. Metz nyomán (*Concilium* 85, 1973 május, 58kk.) még megjegyezzük: a kereszténység elsősorban nem logika és levezetés eredménye, nem érvelő és értelmező « tudás », hanem olyan hitközösség, amely valami újat, egyszerit tapasztal meg, és ezt « elmondja » (az igehirdetésben): *narratív* hagyomány révén továbbadja, hogy az üdvösséget szolgálja. A kritika előtti « elbeszélés » (*récit*), szemben a kevés kiváltságos érvelő nyelvezetével és teológiájával, olyan narratív teológia nyelvezete lehet, amely « elmondja » Jézus egyszeri halálát és feltámadását, az üdvösség központi eseményét, és közben hitre, megtérésre szólít. Az egyszeri esemény és a minden embernek felajánlott üdvösség között az « elbeszélés » a közvetítő. Ez az elbeszélés nem oldja fel a történés negativitását, azt a szenvedéstörténetet, amely a történelmet mindig jellemzi, és amelyen — a bűn, az elnyomás, az erőszak, az önzés, a végesség, betegség és a halál miatt — mindenkinek át kell mennie. E teológia elkerüli a racionalista ideológiát és a történelmietlen mítoszt, ugyanakkor, mivel az üdveseményt Jézus feltámasztásával Isten a « maga ügyévé » tette, mivel a Szenvedő Isten azonosította magát a keresztrefeszített Jézussal, ez az üdvösség nem utópia, hanem már most a hívőnek felkínált *valóság*. A kiengesztelődés nemcsak « eszmei », fogalmi, miként a fájdalmas történet sem elvont « történetiség ».

A Fiú önkiüresítő engedelmességével « fejezte ki » örök fiúi mivoltát, és a Lélekben visszaadta magát a Szeretet-forrásnak, az Atyának. A keresztrefeszített názáreti Jézust, akit az Atya feltámasztott és aki éltető Lélekké lett, joggal hihetjük az *egyetemes konkrétnak*, mert úgy tetszett Istennek, hogy Benne lakozzék testileg az istenség egész teljessége, és Benne akart kiengesztelni mindeneket (Kol 1,19-20; 2,9). Aki e Jézushoz csatlakozik, annak vele együtt végig kell járnia a keresztutat, és csakis a halál által juthat el a feltámadásra. *Per crucem ad lucem*!

5. VÁLASZ A KINYILATKOZTATÁSRA: A HIT

Hinni Istenben

Hinni annyi, mint szabadon igaznak tartani valaki kijelentését a beléje vetett bizalom alapján. Akinek hiszek, annak hitelre méltónak kell lennie. Ez a meghatározás analóg értelemben alkalmazható a keresztény hitre is: *Istenben* hiszünk és *Istennek* hiszünk, aki kinyilatkoztatta magát, és aki jelekkel (csodák, feltámadás), illetve hitelt érdemlő tanúkkal igazolta magát. A legfőbb tanú maga Jézus Krisztus, aki « Poncius Pilátus előtt tanúságot tett a szép hitvallás mellett » (1 Tim 6,13), aki maga Isten Szava, az Igazság. Isten Őbenne nyilatkoztatta ki és közölte véglegesen és teljesen önmagát. Szent Pál — miután utalt MTörv 30,14-re — így fejezi ki a hitvallás lényegét: « *Ha száddal vallod, hogy Jézus az Úr, és szívedben hiszed, hogy Isten föltámasztotta őt halottaiból, üdvözülsz.* A szívbéli hit ugyanis megigazulásra, a szóbeli megvallás az üdvösségre szolgál » (Róm 10,8-10).

Szent Ágostontól — Pázmány Péteren át — H. de Lubacig a keresztény hagyomány három vonzatot különböztet meg a *Credere = hinni* igénél:

1) *Credere Deum*: Hinni Istent, vagyis hinni, hogy van (egy) Isten. (Szent Jakab szerint [Jak 2,19] ezt az ördögök is hiszik!)

2) *Credere Deo*: Hinni Istennek, éspedig tekintélye miatt elfogadni, igaznak tartani, amit mond, közöl. (Kinyilatkoztatott igazságok).

3) *Credere in Deum*: Hinni Isten*ben;* ez a krédó formulája. A latinban éppúgy, mint a magyarban és más nyelvekben, a vonzat rendhagyó. Jelentése sajátos. Itt már teljes hitaktusról van szó; nemcsak értelmi belátásról, hanem akarati « vonzódásról » is: nemcsak Isten létét hiszem, nemcsak elhiszem Istennek, amit mond (kinyilatkoztat), hanem — amint Ágoston mondja — teljes lényemet átadom neki, szeretem Őt, feléje közeledem és beépülök Krisztus tagjai közé. Az ilyen ember úgy hisz, hogy természetfeletti szeretettel szereti Istent, Lelkéből él, gyümölcsöt hoz a testvéri szeretetben. (Minderről: Ágoston: *Tract. 29 in Ioann.; Sermo* 6 és 18; *Pázmány: De Fide,* OO IV 514-517; H. de Lubac: *La Foi chrétienne,* 1969, 131-168; vö. Szabó, « Pázmány hitelemzése », *PP emlékezete,* 106kk. és *H. de Lubac az Egyházról,* 1972, 223kk.).

Hiszek Istenben, meg is vallom hitemet, de kit jelölök az *Isten* szóval? Amikor azt mondom: « Isten üdvözít Jézus Krisztusban », mit akarok ezzel mondani? Ki nekem Jézus Krisztus? Hogyan válaszolok a Szeretet-Isten megszólítására, hívására?

Amikor személyes hitem *kifejezéséről* van szó, elsősorban nem a tartalmi ortodoxiára, a hitigazságokra, a Krédóban vagy az egyház tanításában előadott részletkérdésekre gondolok. Ezeket egy következő mozzanatban vizsgálom meg. A Zsinat ökumenikus dekrétuma helyesen hangsúlyozta az « *igazságok hierarchiáját* »: vannak tehát központi és peremigazságok a katolikus tanításban. Ezt mindig szem előtt kell tartanunk. De most egyáltalán arról beszélünk, hogy az eszme és a kifejezés, az igazság és annak kimondása elválaszthatatlanok. Nemcsak arról van tehát szó, hogy a kinyilatkoztatásban kapott igazságokat, eszméket megfelelő mai nyelvezetbe öltöztessük. Ez az *aggiornamento* kétségkívül elengedhetetlen feladat. Mivel a kinyilatkoztatást a történelemben élő ember fogadja be, értelmezi, adja tovább (tehát a történelmi megismerés lényegéhez tartozik egy bizonyos viszonylagosság), hogyan ismerheti meg, fejezheti ki, adhatja át a lényeges keresztény igazságot Istenről, Jézus Krisztusról?

Ma már nem az eszmék merev világát vesszük kiindulópontul, hanem a *vonatkozásokat.* Roland Barthes strukturalista nyelvész szerint a *modernség* tulajdonképpeni jellemzője ez: a relációk, *vonatkozások előtérbe helyezése a fogalmakkal szemben.* A valóságot ma már nem úgy fogjuk fel, mint egy szilárd pont vagy központ körül szervezett valamit, hanem mint kölcsönös vonatkozások összességét: a tartalmazó és a tartalom, a kimondott és a kimondás, az eszme és a szavak, a gondolat és a nyelvezet *kölcsönös* viszonyban vannak, kölcsönösen hatnak egymásra. A matematikát kivéve vége az egyetlen és egyetemes, egyértelmű nyelvezet uralmának, amely a kultúrák változása ellenére mindig ugyanaz maradt, tehát — a régi elv szerint — minden ember mindenkit megértett, bármilyen volt is a megélt és a kifejezett kulturális környezet. Ma a *mass media,* a tudományos és technológiai haladás következményeként, felfedi az embernek, hogy sokrétű, pluralista világban él, ahol (M. Serres szavai szerint) « a lényeg nem az, hogy utat törjünk egy feltételezett biztos kikötő felé, hanem megkérdőjelezzük magát az utat is ». A kérdés tehát nem ez lesz: « Hogyan fejezzük ki ma a mindenkori hitet? » — hanem pl. ez: « A mai ember szavai hogyan befolyásolják a hívők (minden vallás) hitének és a hitetlenek szavait, illetve az Isteni Szót, amely különbözőképpen fejeződik ki az időn, a történelmen keresztül? » Ezután pedig a hívő is ezt kérdezi magától: « Mit tudnak nekem mondani mások, azok is, akik nem osztják hitemet? Mennyiben intéznek hozzám kihívást? Hogyan segíthetnek az élet értelme felfedezésében? »

A keresztény hit *természetfeletti* aktus, vagyis a kegyelem ajándéka. Az ember önmagától képtelen a hitre, csakis a Lélek erejében vallja meg: « Jézus Krisztus az Úr », Isten megvilágosító és serkentő kegyelmének erejében lesz képes az egész személyét elkötelező szabad tettre: « Hiszek Tebenned! » Elsősorban tehát nem is hit*igazságok* elfogadásáról van szó, hanem *az értelem és az akarat « együttes » tettéről*: az értelmet bizonyos belátások, indítékok serkentik arra, hogy a hívó isteni Szóra igent mondjon, hogy higgyen a Szeretetnek.

Helyesen írja J.-F. Six (*L'incroyance et la foi ne sont pas ce qu'on croit*, 1979, 85-86): « A hit és a hitetlenség nem egy formulában fejeződik ki, hanem a szívben. Szent János szerint a nem hivés alapjában véve a Lélek elleni bűn. Sokkal inkább abban nyilvánul meg, hogy az ember birtokába akarja venni Istent, semmint abban, hogy elutasítja Istent, vagy ateistának mondja magát. Mert annál, aki ateistának vagy agnosztikusnak vallja magát, meglehet még egy bizonyos becsületesség, hogy elismerje: az ember számára Isten 'olyan óceán, amelyhez nincs se bárkánk, se vitorlánk', amint Littré mondotta. Az ateista elég gyakran olyan ember, aki hallatlan, öntelt, sőt esztelen dolognak tartja azt a meggyőződést, hogy valaki birtokolja az *Igazságot*, tudja, hányadán áll Isten kérdésében. Ilyen szempontból sokan vannak azok a keresztények, akik igazában deisták: számukra Isten evidens, mintegy magától értetődik; szemükben a hívés természetes az ember számára. Ezek a keresztények azt állítják, hogy az ember természetszerűen hívő (gyakran maguk bebiztosítására teszik ezt), és mintegy léte spontán mozdulatával afelé fordult, aki 'az eget és a földet teremtette'. De mit jelent ez az odafordulás az önmagunkon túlra, a történelmen túlra? »

Hit és mítosz

Természetesen, nem valami « hátsó-világról » van szó, amelynek illúzióját Nietzsche leleplezte. A mai tudományos világképhez szokott ember már másképp lát-értelmez bizonyos szimbólumokat vagy akár mítoszokat, mint a középkori, avagy akár a bibliai ember. A hatnapos teremtéstörténet vagy Jézus életének bizonyos jelképes megjelenítései (fényes felhő, égi hang, galamb képében leszálló Lélek olyan teofániáknál, mint a keresztség vagy a színeváltozás; a földrengés és a sötétség a keresztrefeszítéskor; az ég felhőiben való eltűnés a mennybemenetelkor) mind a kor emberei ismeretéhez,

mentalitásához és világképéhez alkalmazkodó kifejezések: *vallási* igazságot közölnek jelképes vagy néha egyenesen mitikus nyelvezettel. Világos, hogy a Genezis írója nem ismerhette az evolúciót. A Jézus korabeli ember is — mint gyakran a mai is — ösztönösen felfelé tekintett, amikor a mennyei Atyáról volt szó. Tudjuk, hogy Isten nem a felhők felett lakik, hogy a természetfeletti (Isten és világa) nem a mi világunk « *fölötti* » *emelet*. A transzcendens nem adódik hozzá ehhez a világhoz, hanem mindenben benne van (mert létet ad), és mindenen túlmutat, mert nem eleme alkotásának.

A *mítoszt* a következő vonásokkal jellemezhetjük:

1) A tudat vagy a tudattalan terméke: az érthetőség igényének kielégítésére virtuális (nem valós) képet teremt, és a valóságot a maga emberi elképzelése szerint meséli el.

2) Az eredet utáni nosztalgia: az őseredeti időbe akar visszatérni, ahol minden lehetséges; a mai problémák megoldását, magyarázatát a múltban keresi. A mítosz tehát elveszi a történelem jelentőségét.

3) Elidegenülés: az ember elveszíti szabadságát tőle idegen lények, hősök vagy félistenek (istenek) javára. A mitikus (időtlen) időkben ezek a hősök már mindent megjátszottak, már minden végleges megtörtént; a földi események csak utánzások.

4) Végül a mítosz nagyon gyakran abból a képtelenségből származik, hogy az ember nem tud távolságot tartani a szimbólum és a valóság között, az értelem és a számtalan elképzelés között, az isteni megtapasztalása és annak képletes (képes), jelképes kifejezése között.

Ha e négy szempontot a kereszténységre alkalmazzuk, megmutathatjuk, hogy ez a keresztény hit nem mítosz. Itt csak felsorolásra szorítkozunk:

1) Hitünk eredeténél *történelmi esemény* van: a Jézus-esemény, amelyet az egyház tesz időszerűvé. Bizonyos protestáns felfogásokkal szemben (Bultmann) hangsúlyozzuk a *történeti* Jézus fontosságát (tehát a húsvéti hit Krisztusa és a történeti Jézus folytonosságát), éppen azért, hogy bizonyítsuk: a kereszténység nem ideológia vagy mítosz.

2) A keresztény is visszamegy az eredethez: a Golgota keresztjétől a Teremtésig, onnan pedig a Szentháromsághoz, hogy hite forrását az isteni Szeretetben fedezze fel. De ez nem illuzórikus nosztalgia, nem az elveszett paradicsom utáni vágyakozás, mégha a teremtéselbeszélés paradicsomi idilljével találkozik is a Bibliában.

3) Az az üdvösségtörténet, amelyben az Atya részesít bennünket Krisztus által a Szentlélekben, nem idegenít el bennünket, hanem felszabadít és a legtevékenyebb együttműködésre szólít fel. A kegyelem felfokozza szabadságunkat, miként a teremtő okság cselekvőkké (teremtőkké) tesz bennünket. Isten országa megvalósulóban van a történelemben, az egész

teremtés reménykedve sóvárog a végső beteljesedés után, amikor majd a megváltottakat, akik testükben is feltámadnak — az átalakult világmindenség is követi a dicsőségben. (Róm 8).

4) Végül mindezért a keresztény nem rabja az általa felhasznált képeknek, ábrázolásoknak, jóllehet míg az időben és térben él, kénytelen a jelen világ eszközeivel, szimbólumaival kifejezni belső tapasztalatát. Szakemberek megfigyelték, hogy az Újszövetség, ahelyett, hogy mítoszokat alkalmazna, maga is mítosztalanít. Igaz, « háromemeletes » világot képzel el és néhol felhasznál mitikus elemeket, de éppen mivel több képet alkalmaz, mítosztalanít, mivel több regiszteren játszik, relativizál. Ezzel azt mutatja, hogy a mítoszt mint egységes rendszert széttörte.

A mítosztalanításánál pl. gyakran emlegetik a bibliai *csodákat*. Ezek — mint majd látjuk — az üdvösség jelei az Újszövetségben. E csodákat a bibliai megértés távlatán belül kell szemlélnünk. A Jézus-korabeli ember számára természetes az, hogy csodák történnek, ezt nem kell bizonyítani. A bibliai ember nem beszél arról, hogy Isten felfüggeszti a természet törvényeit. Szerinte minden csodálatos: a villám és a mennydörgés is Isten hatalmát nyilvánítja ki. Ugyanígy a természet Isten szépségéről beszél. A bibliai ember azt keresi, mit *jelent* a csoda és ki az, aki véghez viszi. Ezért kérdezik Jézus csodatettei láttán: Ki ez az ember, aki ilyesmiket tesz? Az isteni erővel véghezvitt tettekből Jézus istenségére következtetnek.

A « mítosztalanítás » kapcsán ki kell térnünk Rudolf *Bultmann* († 1976) felfogására. A protestáns teológus szerint a kinyilatkoztatás (Isten Szava) az emberi egzisztenciának szól: a hit egyszerre Isten megértése és önmagunk megértése. Az Evangélium kizárólag az Isten előtt álló ember önértelmezésének mitologikus kifejezése. Jézus történetiségének nincs *jelentősége* a hit szempontjából. Itt és most döntök, amikor a kerigmában hallom az isteni Szót. Minden olyan törekvés — vallja Bultmann —, amely a hitet történetileg akarja megalapozni, kizárja a hit kockázatát és ellentétes a hit igazi természetével. Ez olyasmi, mint amikor az ember « jócselekedeteivel » akarja megszerezni magának az üdvösséget. A hitnek minden történeti, tudományos támasz nélkül meg kell állnia, különben nem igazi hit.

« Krisztus keresztjében hinni — írja Bultmann — nem azt jelenti, hogy... egy objektív, szemlélhető eseményre tekintünk, amelyet Isten a mi javunkra tud be; hanem a keresztben hinni ezt jelenti: Krisztus keresztjét magunkra vesszük mint sajátunkat, vagyis hagyjuk, hogy Krisztussal együtt keresztre feszítsenek bennünket. » Bultmann szerint egyedül az egyház mostani igehirdetése változtatja át

az egyszer megtörtént Jézus-eseményt mindig érvényes, itt és most nekem szóló üzenetté. Egy 1960-ban tartott konferenciájában Bultmann az ellene intézett kritikákra válaszolva kijelentette: « Sokszor a szememre vetették, hogy felfogásom szerint végső elemzésben csak a kerigmában kel életre a Feltámadott. Vállalom ezt az értelmezést, csak helyesen kell érteni. Számomra közömbös minden olyan spekuláció, amely a feltámadott létmódjára, az üres sírról szóló elbeszélésekre, a húsvéti legendákra vonatkozik — jóllehet ezek a szövegek szimbolikusan igazságot fejeznek ki. *Hinni abban, hogy Krisztus jelen van a kerigmában: íme ez a húsvéti hit értelme.* »

Bultmann radikális álláspontját E. *Schillebeeckx* kritikájával ellensúlyozzuk (*Jesus*, 37kk, 61-64). A domonkos teológus a Jézussal kapcsolatos történeti kérdés teológiai jelentőségéről értekezve rámutat arra, hogy Bultmann túlságosan minimizálta a történeti Jézus jelentőségét (a hit Krisztusával szemben), és ma már tanítványai is sokkal inkább kiemelik a folytonosságot a történeti Jézus és a hit Krisztusa között. Majd ezeket írja: « Bultmann túlságosan hangsúlyozta a szakadást a 'názáreti Jézus' és az 'egyházi Krisztus' között; az erre jött ellenhatás relativizálta ezt a különbséget. De ennek a mai tendenciának is megvan a maga veszélye, mert az ellenkező végletbe vihet. Helyes az, hogy széles teret adnak a Jézus önértelmezése és az egyházi értelmezés közti folytonosságnak, sőt ha hangsúlyozzák, hogy a tanítványok hite Jézus halála előtt és utána folytonosságot mutat. De az egészen más kérdés, hogy valaki mindezek alapján a keresztény hitet érvényesnek tartja-e. Igen fontos a Jézusra vonatkozó történeti kutatás, a hitnek konkrét tartalmat is ad, de sohasem lehet a hit *verifikálása*. A történetileg rekonstruált Jézuskép sohasem nyújthat többet, mint hogy nyitva hagyja a teret a keresztény értelmezésnek, sohasem lehet tehát önmagában — a történeti nézőpontból kifolyólag — kényszerítő erejű bizonyíték a keresztény hit igazságára. Ezért racionálisan mindig lehetséges, hogy Jézust pusztán zsidó, vagy nem-keresztény vagy általános vallási szemszögből értelmezzék. »

Schillebeeckx ezután megmutatja a hit genezisét: a történelmi kutatás végén — az üdvösségtény megállapításához, tehát ahhoz, hogy ebben a Jézusban valóban Isten működik — a *hit döntésére* van szükség. Vannak tehát történeti indítékok, hitre szólító jelek (csodák, feltámadás), de a Jézus-esemény történeti valósága mint *üdvösség*-esemény nem evidens. Ezért a hitaktusra (a « hit szemére ») van szükség.

Üdvösséget hozó hit

Hiszek Istenben, aki Jézus Krisztusban üdvözít. Mit jelent ez a kijelentés? Először is a *hinni* ige dinamikusabb, mint a *hit* főnév. János evangéliuma szerint ezt jelenti: Krisztushoz menni, őt befogadni, követni, « enni »... A hinni tettet jelent, vagyis a hit szava sohasem lehet valami statikus kifejezés, intellektuális mondás, hanem mindig *élet.* Az élet igéjéről, az élet igazságáról, üdvözítő igazságról van szó; egyszóval *a hinni elválaszthatatlan a szeretettől.* Szeretni Istent, aki előbb szeretett, és szeretni testvéreinket: ez a kettő egyet jelent. Az az Isten akiben és akinek hiszek: AGAPE, Szeretet (1 Jn 4,7-18).

Hitem egzisztenciális, élő kapcsolat Istennel és küldöttjével, *Jézus Krisztussal.* Ki nekem Jézus, mit jelent, hogy Jézus *egyetemes üdvözítő*? Számos hamis képzetet kell elhárítanom; bizonyos — középkori — teológiai elképzeléseket a szó szoros értelmében mítosztalanítanom kell. El kell hárítanom Isten torz képeit, pl. ilyen felfogásokat: a zsarnok-isten, a szadista atya haragját a fiú kegyetlen kereszthalála, véres áldozata csillapítja le; Krisztus váltságdíjat fizet a Sátánnak, hogy visszavásárolja a kárhozatra szánt lelkeket stb. Meg kell tisztítanom *szóhasználatomat* is a moralizáló felfogásra való kifejezésektől: *elnyerni* az üdvösséget, *megszerezni, kiérdemelni* az üdvösséget... Hiszen Isten szabadít meg, Isten üdvözít Fia által; és amikor « megjutalmaz », saját ingyenes ajándékait koronázza meg.

Jézus Krisztus megszabadít, mert Isten Úrrá és mindenek üdvözítőjévé tette őt. Először is megszabadít a bálványoktól, a hamis istenképektől, amikor kinyilatkoztatja az igaz Istent. Megszabadít attól a gőgtől, amely azt képzeli, hogy az ember önmaga eredete, saját Istene, vagy saját szabadítója lehet. Nincs önmegváltás. Jézus Lelke (a kegyelem) megtöri az önzés, az erőszak és a türelmetlenség körét, megnyit másoknak, szeretetre, önmagunkból való kilépésre késztet. Jézus halála és feltámadása által megnyitja az utat az isteni élethez: az ember meghalva a bűnnek isteni életet élhet, Isten gyermeke lehet a Fiúban (Róm 5-6). Az üdvösség nem kizárólag a bűntől való szabadulás, hanem részesedés az isteni életben, « *divinizáció* » (megistenülés), ahogy a görög egyházatyák tanítják. Igen, a kegyelem megistenít, bármennyire is idegen ez Hans Küngnek.

De az embernek közre kell működnie az üdvösség munkálásában; mintegy elő kell készítenie az ostyát, amelyet Krisztus Lelke szentel meg, konszekrál, változtat át. A kegyelem nem helyettünk cse-

lekszik, hanem cselekvőkké tesz, hogy mi magunk — tőle függve — alakítsuk, « teremtsük » önmagunkat Isten örök terve szerint.

A keresztény hit tehát nem pusztán ismeret, igazságok elfogadása, hanem *egész lényünk kitárulása* a felülről jövő szeretet-ajándéknak, az üdvösséget ajándékozó kegyelemnek, vagy *Isten önközlésének*. Ez a kitárulás a *metanoia*, megtérés, megnyílás Isten országának. Kitárulkozás a szabadító Istennek, « igen » a Szeretetnek. Így is mondhatjuk: az igazi hit az Isten és az ember szeretetkapcsolata a Szentlélekben. Ha valaki befogadta Krisztus Lelkét, általa, vele és benne maga is élő szeretet lesz. Minden Isten ajándéka: Ő hív, Ő vonz, Ő vonz magához, Ő teszi tanulékonnyá a szívet. Ő adja a hitben való állhatatosságot és főként a szeretetben gyümölcsöző hit teljességét, a megigazulást és a megistenülést. A részvételt a Szentháromság életében.

Tulajdonképpen a szentháromságos Isten, az élő Szeretetközösség fényében tárul fel az emberi létezés és a történelem értelme. Mert ez a kérdés: « Miért van egyáltalán valami (teremtmény)? » — felmerül akkor is, ha valaki állítja egy abszolút Lény létét. Hiszen — gondoljuk emberi logikával — ha az Abszolútum létezik, önmagának elég, tehát nincs szüksége « magán kívül » semmire, senkire. Itt a metafizika tehetetlen. Egyedül a kinyilatkoztatás, a Szeretet-Isten fényében lehet « igazolni » a véges lény létét, a mi létünket. A szeretet ingyenessége, érthetetlen nagylelkűsége lehet a « megalapozása » esetlegességünknek, « haszontalanságunknak ». « Csak a szeretet hihető », ahogy Hans Urs von Balthasar egyik remek kis könyvének címe mondja.

Csak a szeretet hihető, hitelre méltó. És Isten önkiüresítő, értünk, « a mi üdvösségünkért » Fiát adó — vagyis önmagát adó — szeretetére nincs más magyarázat, mint az, hogy Szeretet. Örök szeretettel szeretett és tenyerére rajzolt egem, ahogy a próféta mondja. Azért vagyok, mert Isten szeret. És csak az *van* igazán, aki szeret, annyiban, amennyiben szeret. Különben a megteremtett ember csak « egzisztál », semmi: « Ha szeretet nincs bennem, mit sem érek » (1 Kor 13,2). *Igazán lenni annyi, mint szeretve lenni és szeretni.*

A « hit köre »

Az Apostolok Cselekedeteiben az őskeresztény kerigma általában három mozzanatot tartalmaz: 1) A Szentlélek megtapasztalása;

2) Hivatkozás a húsvéti eseményre: Jézus halála és feltámadása; 3) Az Úr második eljövetelének reménysége. Amikor az apostolok Jézus művét « igazolják », az ószövetségi írások (próféták) beteljesedésére hivatkoznak. A kinyilatkoztatás értelmezésénél a teológiának mindig az *élő egyházi közösség* dinamizmusába kell helyeznie a szövegeket és *Jézus Krisztus személyére* kell vonatkoztatnia a teljes Szentírást, hiszen Benne tárul fel annak teljes értelme.

A teológia, « hitvalló » tudás, amennyiben egy hívő közösség (Egyház) ölén születik és bontakozik ki, a közösségi hitvallásból meríti létjogosultságát, ösztönzését, « igazságát » és praxisát. Mert Jézus Krisztus teljes igazsága nem mint önmagában álló « objektum » létezik, hanem mint egy közösség hite által megélt és megvallott valóság.

Ez az igazság-valóság a Lélek életében való közösségi részesedés: a közösség úgy ragadja meg azt, mint az élő Krisztus ajándékát és jelenlétét. *Krisztus igazsága tehát elválaszthatatlan a hitvallástól, a hitélettől, a hitközösségtől.*

> « Az Egyház önmagát fejezi ki, amikor kifejezi Krisztust: elmondja, miként érti a Lélekben kiengeszteltetett mindenséget, saját sorsát, amelybe Krisztus Húsvétja belevonja a történelmet; tanúskodik arról a létről, amelyet kapott, hirdeti ezt az új valóságot és megtérésre szólít fel. A Krisztusban való hit megvallása tehát kifejezi az Egyház önértelmezését, ez pedig egy Másikra utal, minthogy Krisztusban való létéről tanúskodik. A hitvallás válasz a Lélek meghívására, amely Isten Szavának kifejeződése (...) Az Egyház hitvallása nem egyszerűen egy történelmi tanúságtétel — az apostolok Jézusról szóló tanúságának — továbbadása. A hitvallás számára Krisztus nem a múlt embere, sem egy másik világé. Amint az apostolok tették, az Egyház is a jelenben hirdeti Krisztust: hirdetve megvallja, hogy Krisztus most él; benne, az Egyházban él és ő Belőle él. De *az Apostolok tanúságtételére való hivatkozás lényeges* az Egyháznak, hogy állíthassa: az a Krisztus, akivel ma él, ugyanaz a Jézus, aki életünket élte más emberekkel. Nem valami történelmi garancia keresése ez, hanem az Egyház tanúskodása arról, hogy mindig ugyanazzal a Jézussal van, hogy Benne maga az egyház is minden ember számára a világból a Atyához való átmenet eseménye. A teológia funkciója az, hogy kifejezze és kibontsa ezt a vonatkozást (...) A teológia bensőségesen kapcsolódik a prédikációhoz: nem a kereszténység « lényegére » vonatkozó elméleti « beszéd ». *Nem léphet ki a hit köréből, hogy magának történeti alapot vagy elméleti verifikációt találjon. A teológia mindig magán viseli a hit, az ingyenesség és az alázat jegyét* » (J. Moingt, « Montre-nous le Père », RSR, 1977/2,312-313).

De ha nem léphetünk ki a hit köréből, akkor nem forgunk-e módszertani *circulus vitiosus*-ban? Akkor mire való az exegézis kutatása

és a történelmi-kritikai módszer? Nem esünk-e így át a hiperkritika és a racionalizmus ellentétébe, a fideizmusba?

Mint már korábban hangsúlyoztuk: két zátonyt kell elkerülnünk: egyrészt a « pozitivista », racionalista szemléletet, amely kikapcsolja a természetfelettit (a krisztológiában: a « felülről » jövő elemeket); másrészt a fideizmust, amely kihúz minden « ésszerű » alapot a hit alól. Ehhez jobban el kell mélyítenünk a tanúságtétel és a teológiai értelemben vett Tradíció eszméjét, ill. funcióját.

Jézus története között és közöttünk *az Egyház tanúságtétele* a kapocs. Manapság válságban van a tanúságtétel (*témoignage*) eszméje, amely a Megtestesülés történelmi valóságának kétségbevonását tükrözi. Erre nagyon jól rámutat Jean Guitton *Jézus problémá*-járól írt könyvében. Mindenek előtt Guittonnal hangsúlyozzuk: nincs szimmetria a hitetlen és a hívő magatartása között. A hívő keresztény bátran szembenéz a nehézségekkel: helyet ad a kérdezésnek, amikor hite alapjait megvizsgálja. Megengedi azt, hogy ha hite tévedésen alapul, akkor meg kell változtatnia magatartását. Szent Pál hitünk alapjáról, Krisztus feltámadásáról írva ezeket állítja: « Ha Krisztus nem támadt föl, semmit sem ér hitetek... » (1 Kor 15,14). Viszont a hitetlen kritikus nem mondja ezt: « Ha Krisztus föltámadt, hiábavaló az én tudományom-állításom ». Miért van ez? Azért mert a hitetlen *apriori*val, előítélettel kezdi vizsgálódását. Már eleve azt tartja, hogy minden olyan tanúságtétel, amely a feltámadás tényét állítja, tévedés (csalódás, hallucináció, csalárdság stb.). A hiperkritikus olyan módszert választ, amely eleve kizár minden « természetfölöttit ». Márpedig gyanús minden olyan teória, amely eleve kizárja, hogy kétségbevonják. Az igazságot őszintén kereső ember minden eshetőségre kész; nem hiszékeny, de a tények előtt meghajlik.

De vajon a hívő nem « előítéletekkel » szemléli-e a « Jézus-jelenséget »? Igen, a nyitottságon túl egy bizonyos rokonszenvvel vizsgálja a Jézus-eseményt. Vajon ez a magatartás kárára van a « történeti objektivitásnak »? Ha megértjük, hogy milyen « objektivitásról » van szó, akkor azt mondjuk: éppen ellenkezőleg. Ma már a történelemfilozófia általában elismeri, hogy a szellemtudományok terén lehetetlen a pozitivista értelemben vett objektivitás: a *factum brutum* megismerése lehetetlen. A szubjektív szemlélet, intencionalitás belejátszik a történelmi megismerésbe. Egészen sajátságos ez az intencionalitás a Jézus-jelenség vizsgálatánál. Hiszen az Evangéliumban rögzített élmények feltételezik a tanúk « szubjek-

tív » szemléletét (hitét). Ezt a « szubjektivitást » nem értelmezem eleve úgy, hogy illúzióról, csalódásról van szó; hanem: az első tanúk bizonyos jeleken (Jézus tettei, szavai, sorsa, egész személyisége) keresztül észrevették azt, hogy « Isten ujja » van a názáreti Jézussal. A jel*ben* « meglátták » a jelentést. Ezt a « hit szemével » tették. A hit tanúságtétele úgy szemléli tárgyát, mint ahogy a szerető személy a szeretett lényt. A tanúskodó nem tud közömbösen tekinteni « tárgyára », nem tudja teljesen elkülöníteni magát tőle. Az Evangélium tehát akkor is történeti lehet, ha a hívő keresztények hitvallását tükrözi. Az Ősegyház tanúságtétele által közvetített Jézus-esemény nem kevésbé « objektív », mivel a tényeket *hívők* tanúsága közvetíti. Ellenkezőleg: éppen a húsvét utáni esemény a maga *teljességében*. Jézus húsvét előtti történetének kulcsát a húsvét utáni « értelmezések » adják. Így Jézus egész személye, földi *és* transzcendens valóságának teljes dimenziója feltárul. A hit a tényeket az igazsághoz, a történelmet a valláshoz, a földi Jézust az Isten kinyilatkoztatásához kapcsolja. A hívő így nem fikcióra alapozza meggyőződését, hanem történelmi eseményre, a tanúk tapasztalatára hivatkozik; de a tényeken, a tapasztalható eseményeken túl a transzcendenst célozza: az igazságot, az isteni üzenetet.

Az újabb filozófiával tehát *visée*-ről, intencionalitásról beszélünk. Arról van szó, hogy mit *céloz* a hívő megismerése, mi a megismerő *szándéka*. A jelenségeket lehetőleg verifikálni kell, a történelmi tényeket meg kell ismerni, a szentírási szövegeket kritikai vizsgálatnak kell alávetni, de mindezeken túl a *jelentésre*, az értelemre, a vallási üzenetre kell figyelni. Az evangéliumok szövege egy üzenetet közvetít: ezek a könyvek Jézus életének fontosabb tényeihez kapcsolnak bennünket (a részletkérdéseken lehet vitatkozni), de *ezeket a tényeket a hit már mint jeleket látja és megvilágítja azok jelentését.*

> Még pontosabban ezt mondhatjuk: a szóbanforgó intencionalitás azt jelenti, hogy amit a szövegek regisztrálnak, amit az írott szöveg megörökít az apostolok és a születő egyház tapasztalatából, az nem más, mint azoknak a tényeknek összessége, amelyek szükségesek és elegendők ahhoz, hogy minden idők hívője ugyanazt az értékítéletet alkossa meg a Jézus-eseményről, mint amit az első tanúk alkottak meg. (Vö H. Duméry, *La foi n'est pas un cri*, 27).

Az evangéliumok kijelentik: íme, ezeken a tényeken nyugszik a nagy tanúk hite; így ítélték meg ők a tényeket. A felidézett történet és annak értelmezése egyetlen egészet alkot az evangélisták-

nál. Valaki vagy elfogadja mindkettőt, vagy mindkettőt együtt elveti. Így is mondhatjuk: az Evangélium egyszerre nyújtja a jeleket és azok értelmezési kulcsát. Jézus története azoknak a jeleknek összessége, amelyeknek értelmét az apostoli egyház megfejtette. Miként az első tanúknak, úgy nekünk is csak akkor tárul fel a jelek jelentése, ha a hit kellő megvilágításba helyezi őket. A tények — *a hit fényében* — bizonyítják az igazságot, az igazság pedig megmagyarázza a tényeket.

Nem *circulus vitiosus* ez, hanem a « hit köre » mert a tények és az igazság (kegyelem) nem ugyanazon a szinten helyezkednek el. Ugyanakkor a hit és a hit tárgya szorosan összefonódik ebben a tanúságtételben. A hit Krisztusa és a názáreti Jézus között nincs szakadás: az Egyház húsvét (pünkösd) fényében — a Lélek erejében — felismeri, hogy Jézus a Krisztus, az Úr, és egyúttal felismeri azt is, hogy ő maga Jézustól ered, Jézus missziójét kell folytatnia. Az írott evangéliumi szövegekben a születő Egyház leszögezi álláspontját, kifejti hitét, és hirdeti ezt a bizonyosságot: Jézus Krisztus az Úr, az üdvözítő. Minden későbbi hitnek, amely erre a tanúságtételre támaszkodik, ugyanerre a *visée*-re, intencionalitásra van szüksége, hogy ugyanazt elérje, amit az első keresztény tapasztalat kifejezett, amit az élő egyházi közösség megvallott és hirdetett. Mindez rávilágít arra is, hogy a *sola Scriptura* egyoldalú értelmezése nem tartható. A bűvös körből csak úgy léphetünk ki, ha elfogadjuk az élő, « *alapító* » *Tradíciót*. Hiszen az Írások az élő Egyház ölén születtek (az Egyház állapította meg a sugalmazott könyvek kánonját); csakis ez a Tradíció tárhatja fel igazi jelentésüket.

Miként az ősegyház, úgy a mai hívő és teológus is, csakis *a Lélek erejében mondhatja*: *Jézus Krisztus az Úr*. A történész mint olyan leírhatja az Ősegyház Krisztus-hitének különböző szempontjait, vagy verifikálhatja a hitkifejezések ortodoxiáját egy kor intézményes kritériumai alapján. De a történész mint olyan ezt nem mondhatja: « Az apostolok Krisztusa valóban a Názáreti Jézus »; vagy « a khalkedoni Krisztus azonos az apostolok Krisztusával »; *nem állíthatja pusztán történelmi ítéletként*, mert ezek az állítások a hit « hirdetéséhez » tartoznak. A teológia (a « hívő » teológia) feladata az, hogy objektíven megvilágítsa a történelmi hitvallások különbözőségein keresztül Krisztus azonosságát, és ez az azonosítás a hit ítélete. Következésképp a teológus csakis az élő Egyházban — a hithirdető és hitvalló egyházi közösségben — végezheti feladatát, ahol Krisztussal és benne Istennel találkozhat.

MEGFONTOLÁSRA

(Auguste Valensin S.J., *Autour de ma foi*, 1948)

A keresztény nem rejti el részrehajlását, hanem inkább határozottan megvallja; a kegyelem gyümölcsének tekinti azt, hogy eleve *a hit pártján áll. Ahhoz, hogy lemondjon hitéről, szemet kiszúró evidenciának kellene lennie az ellenkező oldalon.*

* * *

A legfőbb kötelesség: megmaradni az egyenes úton, a felfelé haladó úton. Így — megfelelő feltételekkel — megtörténik, hogy utunkon találkozunk a kereszténységgel. Ha a nem hívők követik lelkiismeretüket és az egyenes úton haladnak, még ha nem is találkoznak a katolikus hittel — üdvözülnek. Isten gyakran hagyja, hogy a dolgok saját útjukon menjenek; nem tesz láthatatlan csodát, amely szükséges lenne, hogy bizonyos embereket a keresztény hittel való találkozásra vezessen; ott van jóakaratuk, ez Istennek elég. Isten tudja, hogy milyen burkolt hittel töltötte meg akaratukat. Ebben a megfontolásban semmi sem kedvez az engedékenységnek, semmi sem hasonlít ahhoz a tételhez, hogy minden vallás egyformán érvényes és hogy nem szükséges a keresztény hitvallás. A belső fény egy bizonyos állapotában (a megvilágosodás bizonyos fokán) nem lehetséges a jóakarat (egyenes szándék) a keresztény hitvallás nélkül.

* * *

A hívő hitaktusának igazi érvei (indítékai) belsők, személyesek, amelyek nem keverednek össze lelkiállapotával vagy belső megmozdulásaival, következésképp nem tudja őket papírra vetni vagy másoknak kifejteni. Amit objektíven előadhatunk (az apologetikai érveket), csupán olyan érvek, amelyek felkelthetik a jól felkészített lélekben a hit indítékait.

* * *

Amit a keresztény csukott szemmel állít, arról nyitott szemmel meglátta, hogy állítania kell. Az üdvösség lehet lelki nemesség kérdése, de nem dialektikai leleményességé. Hasonlóképpen az is, hogy valaki keresztény.

* * *

Semmi sem helyettesíti a belső életet. A teológiai vagy teológiaellenes spekulációk kiszárítanak és elszegényítenek. Kereszténynek lenni annyi, mint Krisztushoz csatlakozni annyira, hogy szavai: mindennapi táplálékunk, sőt: kovász, kérdés, ösztönzés, szemrehányás, és esetenként botrány.

III.

AZ EMMAUSZI ÚTON

1. AZ EVANGÉLIUMOKTÓL JÉZUSIG

(Bevezető)

Jézus történetének legfőbb forrásai az evangéliumok. Ezek nem Jézus-életrajzok, hanem az ősegyház Jézus melletti tanúságtételét tükrözik: húsvét és pünkösd fényében értelmezik a názáreti Jézus életét és művét. Még a négy evangélium megírása előtt a Szentlélek erejében megszületett Egyház hirdeti a Feltámadottat (erről tanúskodik az Apostolok Cselekedeteinek könyve, valamint Pál apostol levelei). Az evangélisták az első igehirdetés és egyházi élet, a katekézis és a liturgia révén megőrzött (továbbadott és értelmezett Evangéliumot rögzítették és dolgozták fel sajátos célzattal.

Szent Pál már 45 körül a « kapott », « átvett » Evangéliumot hirdeti (1 Kor 15,3-4). Ennek az örömhírnek a lényege: A názáreti Jézus, aki Augusztus császár idejében Palesztinában született, akit keresztre feszítettek Poncius Pilátus alatt, mivel Messiásnak (Isten Fiának) vallotta magát, harmadnapon feltámadt, él, az ő nevében hirdetni kell az üdvösséget minden embernek. Minderről az apostolok tanúskodnak, akik a Lélek erejében felismerik, hogy Jézus, a Messiás, az Úr így teljesítette be az ószövetségi írásokat (a próféták és zsoltárok jövendöléseit).

A Jézus-eseményt, az evangéliumok « történeti igazságát » csak húsvét fényében, az üdvösségtörténet teljes távlatában érthetjük helyesen. Ezt az Eseményt az ószövetségi írásokban közölt előzmények (Izrael kiválasztása, szövetség, a messiási küldetés előkészítése), illetve az ősegyház eredeti élményei (húsvét, pünkösd, missziós tapasztalat) fogják « közre », szituálják. Mindezeket megvizsgálhatja a történelmi-kritika, ill. más módszerekkel, segédtudományokkal is megközelíthetők, de az összes tanúság *teljessége* nem tartozik a történelmi-kritikai verifikáció körébe, mivel végső soron a *hitre* apellál. Az evangéliumi szövegeket el kell helyeznünk az élő egyházi közösség dinamizmusában; a négy evangéliumon kívül figyelembe kell vennünk a teljes Újszövetséget, és ennek fényében az Ószövetség « tanúságát » is, hiszen — a keresztény hit szerint —

a Bibliában minden Jézus Krisztus felé mutat; az Ószövetség értelme az Újban tárul fel.

* * *

Még mielőtt elkezdenénk az Evangéliumok tartalmi elemzését, tehát azt vizsgálnánk, mit tanítanak Jézus Krisztus személyéről, Istenhez való viszonyáról — vagyis a Jézus által kinyilatkoztatott háromságos Istenről —, illetve a keresztrefeszített és feltámadt Jézus Krisztus üdvözítő művéről, hasznos lesz, ha röviden vázoljuk, miként is juthatunk el az evangéliumoktól Jézusig.

Az Újszövetség azoknak a könyveknek a gyűjteménye, amelyek rögzítik a Krisztusban adott kinyilatkoztatást. A kanonikusnak (hitelesnek) elismert 27 dokumentum közül kiemelkedik a négy evangélium, amelyek Jézus életének fontosabb mozzanatait és tanítását foglalják össze, ill. értelmezik.

A kánon (« szabály », « mérték »), vagy kánoni mivolt megállapításánál az Egyház a következő ismérveket vette alapul: Azok a könyvek lettek kanonikusak, amelyeket 1) az egyházak és az ortodox egyházi írók elfogadtak; 2) amelyeket az apostolok és apostolok tanítványai írásainak tartottak; 3) amelyeknek sugalmazott jellegét elismerték az ószövetségi Írások mintájára. Más szóval: a kánoni mivolt fogalma szoros kapcsolatban van az Egyház katolikus és apostoli jellegével.

Az élő Evangéliumot (« Jóhírt », « Örömhírt ») a négy evangélium: *Máté, Márk, Lukács* és *János* könyve foglalja össze. A II. század első felében a katolikus egyház tudatosítja e négy evangélium egyedülálló és kizárólagos jellegét (szemben az ún. apokrif evangéliumokkal). Erről tanúskodik Rómában az ún. Muratori töredék, Szent Jusztinusz filozófus és Tatiánusz *Diatessaron*-ja; Afrikában pedig Tertulliánusz, Alexandriai Kelemen, Origenész; a szíriai egyházban Antiochiai Szent Ignác és Theophilosz; végül — és ez a legfontosabb tanúságtétel — Kisázsiában Papiász és Iréneusz.

Robert Grant (*La formation du Nouveau Testament*, 7kk.) megállapítja, hogy a legelső keresztények számára még nem létezett az « Újszövetség ». Az Apostolok Cselekedeteiből látjuk, hogy az első igehirdetésnél az Írásokra való hivatkozás mindig az ószövetségi könyvek, főleg a próféták idézését jelenti. Az Ősegyház egyik legfontosabb problémája a II. század elejéig éppen a Biblia (Ószövetség) és az Evangélium közötti kapcsolat tisztázása. A szájhagyo-

mánynak kezdetben döntő szerepe volt. Mihelyt a kereszténység kezdett elterjedni a Földközi-tenger tájain, vagyis amikor már pogányok is Krisztus híveinek vallották magukat, egyre égetőbb kérdés lett az Ó- és Újszövetség közötti kapcsolat (tanítás, vallási szokások stb.). Szent Pál, a pogányok apostola a zsidózókkal szemben a krisztusi újság mellett szállt síkra.

Ennek az újságnak a tudatosítása fokozatosan az újszövetségi kánon kialakulásához vezetett: az egyház összegyűjtötte és sugalmazottaknak ismerte el azokat az írásokat, amelyek Krisztus örömhírét fejezték ki (apostoli levelek, evangéliumok). Szent Lukács evangéliuma elején utal arra, hogy már előtte is többen megkísérelték, hogy a körükben lejátszódó eseményeket leírják a szemtanúk és az isteni szó szolgáinak közlései alapján.

A Újszövetség később kanonikusnak elismert könyvei mellett már jókorán — az első század végén — olyan írások is forognak közkézen, amelyeket *apokrifeknek* nevezünk. Júdás levele utal arra, hogy a keresztények olvasták Mózes apokalipszisét és Hénoch első könyvét. Az apokrif írások létrejöttében fontos szerepet játszott az a tény, hogy az apostoli levelek és az evangéliumok igen szűkszavúan írják le Jézus történetét. Az apokrif szerzők a kíváncsiságnak és a csapongó képzeletnek engedve legendás részletekkel tarkítják, « egészítik ki » Jézus történetét (részletek Jézus gyermekkorából illetve rejtett názáreti életéből, sőt Mária gyermekkorából és József életéből, a feltámadás « eseményének » filmszerű leírása stb.).

A II. században egy másik irányzatot is megfigyelhetünk: a gnoszticizmus (*gnózis*: ismeret) követői, akik a keleti dualizmust vallották (jó és rossz princípium megkülönböztetése), valami titkos hagyományra, ismeretre hivatkozva « egészítik » ki az evangéliumokat. Pl. az Egyiptomiak evangéliuma, amely az ebioniták eretnekségét tükrözi, ilyen szavakat ad Jézus ajkára: « Azért jöttem, hogy megszüntessem a szexuális kapcsolatokat ». (A gnosztikus-manicheista eretnekség rossznak tartotta a szexualitást és a házasságot).

Az apokrif és gnosztikus írások megemlítésével csupán erre akartuk felhívni a figyelmet: a II. században a hivatalos egyháznak küzdenie kellett bizonyos kísértések, tévedések ellen, amikor meghatározta a kánoni írásokat, amikor elkülönítette az igazi evangéliumokat a hamisaktól, az apokrifektől.

Itt nem foglalkozunk azokkal a *külső kritikából* származó érvekkel (bibliai segédtudományok: palesztinai néprajz, archeológia stb.),

amelyek az evangéliumok hitelességét alátámasztják. Csupán a 2. világháború után felfedezett Qumráni iratokat említjük meg, amelyek fényt vetnek az evangéliumok élethelyzetére. Az ún. esszéniánusok életére vonatkozó Holt-tenger-i tekercsek irodalma óriási (egy bibliográfia csupán az 1949-57 között megjelent írásokból 1556 címet említ!).

* * *

Mihelyt figyelmesen olvasni kezdjük Máté, Márk, Lukács és János evangéliumát, megállapíthatjuk, hogy mindegyik sajátos célzattal íródott. Rögtön hozzátehetjük, hogy e szándék érvényesülése nem megy a « történetiség » rovására, hiszen — láttuk — minden történetírásnál megfigyelhetjük az « intencionalitást ».

Máté, Márk és Lukács evangéliuma (ez a hagyományos felsorolás, bár nem felel meg a keletkezés sorrendjének) sok közös elemet tartalmaz. Részben hasonló a szerkezetük, stílusuk, tartalmuk. E hasonlóságok alapján párhuzamba állították őket, hogy jobban « együtt lássák » (*szünopszis*) megegyezéseiket és eltéréseiket. Innen kapták a « *szinoptikus* » *evangéliumok* elnevezést.

Máté evangéliumának az a célja, hogy bemutassa a zsidóknak, miként teljesíti be Jézus az ószövetségi próféták jövendöléseit. Számos hebraizmust találunk benne. Kifejezetten tanító jellegű: öt nagy beszédgyűjtemény alkotja öt alappillérét. De a szerző nemcsak tanítani akar, nemcsak azt mutatja be, mit hirdetett Jézus Krisztus az Isten országáról, hanem szinte életre kelti Jézust: lepereg előttünk története gyermekkorától egészen a keresztig. Miként a többi evangélistánál, Máténál is egészen külön helyet foglal el a szenvedéstörténet, majd a Feltámadott jelenéseinek leírása. Valószínű, hogy az evangéliumok magvát a szenvedéstörténet alkotta.

Márk evangéliuma első olvasásra is egyszerűbbnek, konkrétebbnek tűnik. Minden bizonnyal ez a legősibb. Elhagyja a gyermekség történetét. Alapvető célkitűzése: következetesen meg akarja mutatni, hogy a názáreti Jézus, a keresztrefeszített próféta hogyan nyilatkoztatta ki fokozatosan messiási titkát, — azt, hogy Isten küldöttje, Isten Fia. Úgy tűnik, hogy egy szemtanú — Szent Péter — elbeszélései alapján ír.

Lukács a pogányságból megtért hívőknek ír. Az ő munkája a legjobban megközelíti a modern értelemben vett történetírást (lásd bevezetőjét). Lukács « sajátja » a 9. fejezet 51. versétől a 18. feje-

zet 14. verséig terjedő rész, amelyben Jézus Jeruzsálembe vezető útját rajzolja meg. Egyébként Lukács figyelme a szent városra, Jeruzsálemre összpontosul. Az evangélium végső kicsengése (a gyermekség történetétől egészen a feltámadásig ez a vezérmotívum): Jézus minden ember üdvözítője, a pogányoké éppúgy, mint a zsidóké; Jézus nevében minden népnek hirdetni kell az üdvösség örömhírét (vö. Lk 2,31-32; 24,47).

János evangéliuma világosan különbözik — szerkezetében, stílusában, teológiájában — a három szinoptikustól. A IV. evangélium a szakemberek szerint több tradíció, különböző korokban összegyűjtött és összefűzött szövegek gyűjteménye. Világos pl., hogy a 21. fejezet János apostol egyik tanítványának hozzáadása; ebben is az utolsó, 25. vers egy másoló glosszája lehet. A katolikus tudósok általában azt vallják, hogy a könyv lényegében János apostoltól származik, ami nem jelenti azt, hogy minden sorát János írta. Egyébként a nem jánosi szakaszok történetiségét és sugalmazottságát nem lehet elvitatni. Úgy tűnik, a legkésőbbi evangélium szerzője nem annyira történetet akart írni, hanem inkább bizonyos események, Jézus tettei szimbolikus értelmét, teológiai jelentését elmélyíteni. Lényegében itt is evangéliummal állunk szemben, vagyis az ősi igehirdetéshez hasonlóan a szerző a feltámadt Úrba vetett üdvözítő hitet hirdeti. (Lásd a 20. fejezet záradékát!) Az exegéták azt is megfigyelték, hogy a IV. evangéliumot egy bizonyos apologetikai szándék hatja át: a szerző hangsúlyozza, hogy szemtanú, hogy látott és hallott bizonyos részleteket, így igaz tanúságtétele. A mai kritikusok jórésze úgy véli, hogy János nem ismerte, helyesebben nem használta fel közvetlenül a szinoptikus *evangéliumokat*, de igenis ismerte a szinoptikus *hagyományt*. Ezt tanúsítja az a tény is, hogy sok ponton közel áll a lukácsi hagyományhoz. Alaposabb elemzés kimutatja, hogy sok utalással vagy transzponálással tükröz bizonyos szinoptikus epizódokat. Kétségtelenül, sokban kiegészíti a szinoptikusokat, és előszeretettel beszél olyan tényekről, amelyeknek szimbolikus jelentésük *is* van. János evangéliumát úgy tekinthetjük, mint az evangéliumi hagyomány végső kivirágzását.

Miután vázlatosan utaltunk a négy evangélium sajátosságaira, lássuk azt, ami közös bennük, hogy pontosabban meghatározzuk az « *evangélium* » *irodalmi műfaját*. Bornkamm szerint: « Az evangéliumok műfaja eredeti keresztény alkotás. Sajátos jellegük a keresztény kerigma (igehirdetés) egyedülálló jellegét tükrözi: ez a kerigma azt hirdeti, hogy ez az ember (Jézus) az Úr... Az evangéliumo-

kat műfaj szempontjából nem hasonlíthatjuk a régi történeti biográfiákhoz vagy emlékiratokhoz. Ezek az evangéliumok ugyanis közvetlenül nem egy hős 'életrajzát' akarják felvázolni, hanem arra ösztönzik olvasóikat, hogy higgyenek Jézusban ». Más szóval: *az evangéliumok* nem Jézus-életrajzok, nem is apológiák vagy teológiai rendszerek, hanem *a megfeszített és feltámadt Jézusról szóló tanúságtételek, amelyek az olvasókat hitre szólítják.*

* * *

Már a régiek (az egyházatyák) is észrevették a négy evangélium közötti hasonlóságokat és eltéréseket, « *concordia discors* »-ról beszéltek. Láttuk, hogy az első három közötti hasonlóságok szembeötlők. Ebből a meglátásból származott az újabb korban az ún. *szinoptikus kérdés*. A XVIII. század végétől kezdve az elméletek egész sora keletkezett arról, hogy melyik evangélium tükrözi a legrégibb szájhagyományt (pl. a « két forrás »-elmélet), hogy melyik mennyiben függ a másiktól illetve közösen mennyiben függnek egy korábbi írott forrástól. A formatörténeti módszer alkalmazásával a kérdés csak bonyolódott; lassan elvetették a régebbi leegyszerűsítő szkémákat. A mai irodalmi kritikák megegyeznek két axiómában: 1) Márk független Mátétól és Lukácstól; 2) Máté és Lukács kölcsönösen függ egymástól (valószínűleg Máté evangéliumának két változata volt, az eredeti arám lehetett). Az első ponthoz X. Léon-Dufourral tegyük hozzá: Máté vagy Lukács nem használta Márk *szövegét*, amikor evangéliumát írta, de részleges irodalmi kapcsolatok vannak Lukács ill. Máté és Márk *forrásai* között. A francia jezsuita a szenvedéstörténet aprólékos elemzései során jutott erre a következtetésre.

* * *

Az Ősegyház igehirdető tevékenységében szükség volt arra, hogy összegyűjtsék Jézus szavait ill. a csodatetteiről szóló elbeszéléseket. A prédikátorok és katekéták használták ezeket a gyűjteményeket: Jézus mondásai, példabeszédei, nyilvános fellépésének fontosabb epizódjai, csodái, főleg pedig a szenvedéstörténet, a húsvéti események. Az evangélisták ezeket a gyűjteményeket felhasználták könyvük megírásakor. Ugyanakkor az ősközösségben, ill. az első század egyházaiban élőszóban is továbbadták az Úr szavait és az evangéliumi történeteket.

A formatörténet és szerkesztéstörténet részletesen elemezte ezeket a gyűjteményeket, azok genezisét, megvilágította élethelyzetüket. Az evangéliumok *keletkezéstörténeténél* természetesen figyelembe vettek más újszövetségi írásokat, nevezetesen az apostoli leveleket és az Apostolok Cselekedeteit. Ez az utóbbi a leghűségesebb tükre az őskeresztény igehirdetésnek. De pl. az első Korintusi levél (15,1.4-5) is fényt vet az ősi kerigma lényegére, amely a húsvéti esemény hirdetése, hitvallás és tanúságtétel: a megfeszített Jézus él, Benne van üdvösségünk.

Ha megvizsgáljuk az apostoli prédikációt, megállapíthatjuk, hogy általában jelen van három mozzanat: 1) a Szentlélek megtapasztalása; 2) hivatkozás a húsvéti eseményre (Jézus halála és feltámadása); 3) az Úr második eljövetelének reménysége. Vegyük példának 1 Tessz 1,5.9-10-et. Ez a szöveg arról tanúskodik, hogy az apostoli kerigma nemcsak hirdette a húsvéti eseményt, hanem azt el is helyezte a jelenhez és a jövőhöz viszonyítva. A jelenben a Lélek adománya, a jövőben az Úr második eljövetele. A Lélek létrehozza az egyházat, a Krisztusban hívők közösségét; a szívekben születő öröm mintegy megerősíti a húsvéti eseményeket; a pünkösdi élmény állandósul még az üldöztetések közepette is, és mintegy előre jelzi az Úr Jézus eljövetelét, amely majd betetőzi az Isten üdvözítő művét.

Ugyanígy az Apostolok Cselekedeteiben olvasható apostoli beszédekben is három dimenzióban tárul elénk az ősevangélium: eredeténél ott van a Szentlélek, Jézus második eljövetele lesz a vég, a központban pedig a húsvéti esemény. De mindehhez még hozzá kell tennünk a régebbi múltra való hivatkozást is: az igehirdetők azt hangoztatják, hogy Jézus beteljesíti mindazt, amit az ószövetségi írások (próféták) megmondtak róla. Az apostolok az Írásokra hivatkozva szólítják fel hallgatóikat a megtérésre, a hitre. Ez természetes, hiszen először zsidó hitsorsosaikhoz szóltak, akik várták a megígért messiást. Az apostolok tehát azt bizonyítják, hogy a keresztrefeszített és feltámadt (Isten által igazolt) názáreti Jézus az a Messiás, akiről Mózes, a Törvény és a próféták beszéltek. Jó példa minderre az ApCsel 2. fejezetében Péter pünkösdi beszéde. Érthető az is, hogy amikor a pogányokhoz szólnak, kevesebb az utalás az Ószövetségre (Lásd Pál beszéde az Areopáguszon).

* * *

Az evangéliumi örömhír a születő keresztény közösségek normája volt; ugyanakkor az igehirdetést befolyásolta az az élethelyzet is, amelyben a hithirdetés elhangzott. Ezt az *élethelyzetet* (*Sitz im Leben*) három fő kategóriával írhatjuk le: 1) istentisztelet (liturgikus miliő); 2) katekézis (apostoli tanítás); 3) missziós prédikáció. A szakemberek részletesen elemezték azt, miként befolyásolták az élethelyzetek az evangéliumok megszerkesztését. Vegyünk erre egy-egy példát.

1) *Liturgikus környezet*: X. Léon Dufour aprólékos elemzésekkel kimutatta, hogyan kerülhetett bele mai formájában az Eucharisztia alapításának elbeszélése (amelyet liturgikus használat alakított ki) Jézus szenvedéstörténetébe, amely már előzőleg kialakult. Jézus szavainak és gesztusainak hasonlósága (« Kezébe vette a kenyeret, hálát adott, megtörte... » stb.) világosan utal a kenyérszaporítás csodájára is, amely Jézus szándéka szerint az Eucharisztia előképe. 2) *Katekétikai miliő*: a keresztény tanítást rövid hitvallásformulákban foglalták össze. Pl. « Jézus az Úr! » (*Küriosz*). A húsvéti fényben íródott apostoli levelekben található hitvallásformulák hatnak az evangéliumokra is. Amikor az evangéliumok Jézust Úrnak, Krisztusnak vagy Isten Fiának nevezik, kétségkívül a katekézisben kialakult hitvallások befolyása alatt állnak. Ha Márk ősibb szövegét összevetjük Máté szövegével, ez a befolyás érezhetően szembeötlik. Másik példa: Jézus tanítását használták a katekézisben; Máté a Hegyi beszédben összegyűjtötte ezeket a tanításokat és bekeretezte. Hasonlóképp csoportosítják, bekeretezik a csodaelbeszéléseket is. 3) *Missziós prédikáció*: amikor a pogányoknak hirdetik az örömhírt, előtérbe kerülnek — apologetikai szándékkal — a csodaelbeszélések. Az evangéliumok általában a tanúk csodálkozását és a hitet hangsúlyozzák.

A születő egyház tehát a liturgia, a katekézis és a missziós tevékenység során ad formát, egységet azoknak a logiáknak és elbeszéléseknek, amelyek végső elemzésben mind Jézus Krisztus személyére vonatkoznak. Az evangéliumok is « Jézus Krisztus evangéliumai », érdeklődésük középpontjában a názáreti Jézus személye és műve áll. Ez a tág értelemben vett « életrajzi » érdeklődés — meghatározott teológiai szándékkal egybekötve — az evangéliumok kialakulásának legfőbb mozgatója. Dibelus és Bultmann eltúlozta az ősközösség teremtő tevékenységét, legendaalkotó tendenciáját. Az apostoli egyház nemcsak a feltámadott Urat hirdeti, hanem állandóan *azt is állítja, hogy a feltámadt Krisztus az a názáreti Jézus,*

aki az apostolokkal együtt járt-kelt, aki körüljárt jót cselekedvén, akit Isten csodákkal igazolt, és akit végül keresztre feszítettek.

* * *

Az evangéliumokban — jóllehet nem Jézus-biográfiák — *minden Jézus személyére és történetére összpontosul.* Az Üdvözítő személye emberközelbe kerül; ezek az elbeszélések — miként az apostoli prédikációk — nem a pogány mítoszok isteneinek időtlen időben véghezvitt tetteire vagy a misztériumvallásokra emlékeztetnek, hanem egy térben és időben elhelyezhető embert állítanak elénk és erről az emberről állítják, hogy Messiásnak, Isten Fiának vallotta magát (vö. 10,37-41).

Az előzőkben éppen csak ízelítőt adtunk a modern exegézis módszeréből: némileg érzékeltettük, hogy a formatörténeti és szerkesztéstörténeti módszer milyen szempontok alapján dolgozik. A húsvét utáni igehirdetéstől, amelyet az evangéliumok sajátos módon dolgoztak fel, visszamennek a kutatók magához a történeti Jézushoz; Jézus eredeti szavait, mondásait (*ipsissima verba Jesu*) is igyekeznek kihámozni. Ennek a vállalkozásnak jelentőségét nem kell túlméreteznünk, de nem is kell lekicsinyelnünk. A történész elsősorban ott hallja meg ezeket a szavakat eredeti tonalitásukban, ahol arám szavakba vagy kitételekbe ütközik. Pl. Jézus így szólítja meg az Atyát: « Abba! » (apuka). Vagy ünnepélyes alkalmakkor az esküformulát alkalmazza: « Amen, amen », « Bizony, bizony mondom nektek... » Jairus leányát ezekkel a szavakkal kelti életre: « Thalita, kum! », « Leányka, kelj fel! » De ezek az « ereklyék » nem nagy számban találhatók az evangéliumokban.

A történész elemezheti ezeket a szavakat, vagy — miként J. Jeremias tette — Jézus paraboláiban kutathatja az eredeti magot. De a katolikus hívő az egyházzal vallja, hogy Jézus szavai nem csupán azok, amelyeket halála előtt ejtett ki, hanem mindaz, amit az ősegyház ölén született evangéliumi hagyomány átszármaztatott, amire a Lélek — Jézus ígéretei szerint — emlékeztette az apostolokat. Jézus szavainak « objektív igazságát » nem lehet tehát leszűkíteni földi életében mondott szavainak betűjére, minthogy a feltámadott Lelke tárja fel az élő Egyházban a teljes kinyilatkoztatást.

A Evangéliumok külső és belső kritikája — az újabb exegétikai módszerek — segítségével visszamehetünk egészen a názáreti Jézus-

hoz, bár lehetetlen minden esetben Jézus szószerinti mondásainak rekonstrukciója. Nem szabad elvesznünk a részletekben. Akár Jézus szavainak, akár pl. az evangéliumi csodaelbeszéléseknek értelmét akarjuk kibogozni, számolnunk kell az apostoli közösség irányaival, szembesítenünk kell az elemzett szöveget a születő egyház adottságaival és *az evangéliumi hagyomány egészével.* Különösen is lényeges ez az utóbbi: a teljes jelentés mindig a szövegösszefüggés és a teljes történet távlatában tárul fel. Végső soron mindig az Újszövetség egésze, a Jézus-misztérium teljessége adja a részek jelentését.

* * *

Az evangéliumok legtöbb olvasója arra használja fel őket, hogy « elképzelje » Jézus életét, mintha minden közvetítés nélkül eljuthatnánk Jézusig. Igaz, Jézus nélkül az evangéliumok nem igen érdekelnének bennünket. Felbecsülhetetlen értékük az, hogy lehetővé teszik Jézus « látását » és « hallását ». Szerepük éppen az, hogy *közvetítők* közöttem és Jézus között, aki szól hozzám is. De ebben a « párbeszédben » nem mellőzhetem az evangéliumi szövegeket, mintha nem léteznének. Csak általuk « hallhatom » Jézust.

Jézus csak egyszer írt, akkor is a porba. Cselekedett és beszélt tanítványai jelenlétében, akik tanúi lettek. Feltámadása és mennybemenetele (eltűnése) után a keresztény prédikáció létrehozta az első hívőket, az ősegyházat. Az első keresztény közösségek szájhagyománya megőrizte és aktualizálta Jézus emlékét, tetteit és szavait. Gyorsan beszédgyűjtemények, csodaelbeszélések rögzítették ezt az « emlékezést ». Az evangéliumok ezekből születtek meg: elsőnek Márk, még 70 előtt, majd Lukács és Máté mostani alakja 80 körül, végül az I. század vége felé János evangéliuma. Ezekben az evangéliumokban ott lüktet az első keresztények hite, az a tudat, hogy Jézus Krisztus új életet ad a benne hívőknek.

2. A KERESZTÉNYSÉG ALAPÍTÓJA

« *Egy bizonyos Jézus* »

Krisztus követőit először Antiochiában nevezték « kereszténye-knek » (ApCsel 5,12). Az a tény, hogy az első keresztények hűségesen látogatták a jeruzsálemi templomot, illetve a zsinagógákat (vö. Csel 2,46; 3,12; 5,12), azt mutatja, hogy pontosan meg akarták tartani a mózesi Törvényt, a rabbik által előírt szokásokat. Amikor a római hivatalnokoknak a keresztények ügyében kell intézkedniök, a zsidóság egy szektájának tekintik őket. 52-ben Korinthoszban Gallion prokonzul nem fogadja el a zsidók Pál-ellenes vádját, amely szerint új vallást vezetett be a birodalomba. A római hivatalnok a vitás kérdéseket a zsidók belügyének tekinti (Csel 18,14-15). 60-ban pedig Fesztusz római helytartó ugyanezt a magatartást tanúsítja (Csel 25, 18-19): « A vádlók előálltak — magyarázza Fesztusz Pálról Agrippa királynak —, de nem hozakodtak elő ellene olyan gonoszság vádjával, mint én gondoltam volna, hanem vallásukkal kapcsolatban volt vitás kérdésük vele, meg *egy bizonyos meghalt Jézust illetően, akiről Pál azt erősítgette, hogy él...* ».

Bár a kereszténység elég gyorsan terjedt és meghódította a Földközi-tenger vidékét, kezdetben nem igen nyilvánult meg eredetisége a zsidó közösségen belül. Az apostolok prédikációikban arra hivatkoznak, hogy Jézus, akit az Atyaisten feltámasztott és Úrrá tett, beteljesítette az ószövetségi messiási jövendöléseket. A pünkösdkor megszületett közösség tehát azt vallja, hogy Jézus életével, halálával és feltámadásával megkezdődtek a messiási idők. Az apostolok lényegében a keresztrefeszített és feltámadt názáreti Jézus tanúi.

Kezdetben semmi sem « hitelesíti » őket; nem tudós rabbik, az Ószövetségben járatos írástudók. De tele vannak Szentlélekkel, aki — Jézus ígérete szerint — mindenre emlékezteti őket és feltárja az Írások értelmét. A Lélek erejében az apostolok teljes biztonsággal szólnak: nem hallgathatnak arról, amit láttak és hallottak, amikor Jézussal voltak János keresztségétől egészen mennybemeneteléig. Így határozzák meg az « apostolt », amikor az áruló Júdás helyébe

megválasztják Mátyást: « Szükséges tehát, hogy valaki azok közül, akik mindig velünk tartottak, amíg az Úr Jézus közöttünk járt-kelt — tudniillik János keresztségétől fogva egészen mennybevétele napjáig — velünk együtt tanúskodjék az ő föltámadásáról » (Csel 1,21-22).

A jeruzsálemi keresztény közösség ezt hirdeti: a názáreti Jézus, akit a zsidó törvényszék (Főtanács) elítélt (istenkáromlásért) és a római hatóság (Poncius Pilátus) kivégeztetett (keresztre feszíttetett), feltámadt, él: Isten feltámasztotta és minden ember üdvözítőjévé tette, az ő nevében hirdetik a bűnbocsánatot és mindenkit hitre és megtérésre szólítanak (Csel 2,14-41). Ez tehát a lényeges eredetiség: a keresztény hit középpontjában Jézus Krisztus személye áll, míg a zsidó vallás a Törvényre és az ősök hagyományára támaszkodik.

Ezt hirdetik az apostolok, majd a Saulból megtért Pál a Földközi-tenger vidékén. A kereszténység eljut — Péter és Pál apostolok igehirdetése nyomán — a birodalom fővárosába, Rómába is. A hívő keresztények jelenléte birodalmi szinten még nem túlságosan jelentős, amikor a II. század elején (112-ben) Kis-Ázsia Bitínia nevű tartományának kormányzója, *Gaius Plinius Secundus* (az ún. « *Ifjabb Pliniusz* ») Traiánusz császárnak (98-117) beszámol néhány problémáról: sztrájkok, városi botrányok, politikai nehézségek... Vallási kérdésekre is kitérve megjegyzi: sok templom üres, nem végeznek bennük istentiszteletet. Pliniusz szerint mindezek a bajok az ún. « keresztények » hibáiból erednek, akik titkos társaságokat alkotnak, és akik visszautasítják, hogy áldozatokat mutassanak be az istenített császárnak. Egyes keresztényeket már letartóztattak és bíróság elé állítottak. A kormányzó szerint ügyük kivizsgálása után nem találtak náluk semmi bűntényt, de a szekta veszélyes, különcködő babonát képvisel. Pliniusz vizsgálata alapján megállapították: a keresztények egy meghatározott napon, hajnal előtt összegyűlnek, hogy himnuszokat énekeljenek *Krisztusnak mintegy istennek* (*Christo quasi deo*); eskü által kötelezik magukat, hogy megtartják az erkölcsi törvényt: nem lopnak, nem követnek el erőszakos tetteket, házasságtörést, megtartják szavukat. A kormányzó szerint a keresztények rendes, tisztességes étkezésre gyűlnek össze (*Ep.* X, 96,7).

Pliniusz nem érti, hogy a keresztények vasárnapi eucharisztikus összejöveteleiről van szó, amelyről egy fél századdal korábban Szent Pál így írt a Korintusiaknak, akiket a szakadás és pártoskodás miatt

korhol: « Amikor egybegyűltök, az már nem az Úr vacsorájának elköltése, mert étkezés közben kiki a saját vacsoráját veszi elő. (...) Az Úrtól kaptam ugyanis, amit közöltem veletek: Az Úr Jézus elárultatásának éjszakáján fogta a kenyeret, hálát adott, megtörte és így szólt: Vegyétek és egyétek, ez az én testem, melyet értetek adok. Ezt tegyétek az én emlékezetemre... » (1 Kor 11,20kk.; vö. 10,14kk.).

Ugyancsak a II. század elején Pliniusz egyik barátja, *Tacitusz* (ca. 55-120) elkezdte írni a császárok Rómájának történetét. Néró (54-68) uralkodásáról írva kitér a híres tűzvészre. Az a hír járta, hogy maga Néró felelős Róma felgyújtásáért. Hogy a gyanút magáról elhárítsa, a « véres költő » bűnbakokat keresett. Tacitusz szerint ezeket a keresztények csoportjában találta meg. Letartóztatott több keresztényt azzal a váddal, hogy ők okozták a tűzvészt. Sokakat halálra kínoztak, kivégeztek. De közben a nép rokonszenvezni kezdett az áldozatokkal. Tacitusz nem fogadja el Néró vádját (ti. hogy a keresztények gyújtották fel Rómát), de azt tartja, hogy alapítójuk bűnöző volt: Poncius Pilátus, Júdea kormányzója végeztette ki mintegy harminc évvel az események előtt. Követői a társadalom ellenségei; « a gyűlöletes babona » nemcsak Júdeában terjedt el — írja Tacitusz —, hanem eljutott egészen Rómáig, és minden gyalázatosat és szégyenleteset magába foglal (*Annales* XV, 44). A történetíró szerint a tűzvész idején a keresztények már « hatalmas sokaságot » alkotnak.

Ha most a profán történetírás gyér adatain keresztül még jobban megközelítjük — visszafelé — a kereszténység Alapítóját, az anglikán Dodd nyomán (*Le fondateur du christianisme*, 11kk.) a következőket említhetjük.

A római birodalom nemrégen alakult meg Augusztusz-császár alatt (Kr.e. 63 — Kr.u. 14). Ez a birodalom a Földközi-tenger vidékén lehetővé tette az antik civilizáció különböző áramlatainak találkozását. Az antik világ gondolkodása elérkezett érettségéhez, az emberek valami új világnézetet kerestek. Az új civilizáció előfutárának tekinthető az az embercsoport (a keresztények), amelyet Tacitusz a társadalom ellenségének, Pliniusz pedig egzaltáltak szektájának tartott. A hanyatló római birodalomnak csak a kereszténység adhatott új lendületet. Az új vallás Alapítója Augusztusz császár uralkodása alatt született Palesztinában, a Birodalom keleti tartományában. Ez a római uralom itt azokat a görög monarchiákat váltotta fel, amelyeket még Nagy Sándor († Kr.e. 323) rendezett be, miután legyőz-

te Perzsiát. A görög nyelv és kultúra (« hellenizmus ») nagy egyesítő erőt jelentett. De most — Augusztusz idején — a politikai egységet a római adminisztráció biztosította.

A leigázott népek jórésze beletörődött sorsába. Palesztina azonban lázadozott. A zsidók alkották a lakosság nagyrészét: makacsul megőrizték hagyományaikat, sajátos jellegüket. A zsidó nép sokat szenvedett az elnyomástól: előbb a perzsa birodalom, majd a szíriai görög monarchiák és Egyiptom alatt. Az egymást követő « urak » kultúrája befolyást gyakorolt a zsidóságra (főleg a hellenizmus), de a Kr.e. II. században felébredt a nemzeti öntudat, elkezdődött a függetlenségi harc a Makkabeusok ellenállásával. Folytatódott még az aszmoneus fejedelmekkel, elbukott örököseik utolsó viszályaival. A római megszállás elkerülhetetlen volt. De a zsidók nem feledték a dicsőséges szabadságharcot. A rómaiak közvetve akarták hatalmukat gyakorolni, de végül is a déli Júdea tartomány római provincia rangot kapott egy prefektus, később prokurátor vezetésével. Kr.u. 26-tól 37-ig a helytartó Poncius Pilátus volt. Alatta szenvedett keresthalált a názáreti Jézus, aki hatalmas próféta volt szavakban és tettekben.

Azok a keresztények, akikről az Ifjabb Pliniusz írt 112-ben, azért jöttek össze hajnalban, hogy az úrvacsorát ünnepeljék (erről szól Pál a Korintusiaknak), tehát hogy Jézus halálára és feltámadására emlékezzenek. Az ősegyház Jézus halálára hivatkozik, amely Poncius Pilátus római helytartó alatt történt, éspedig minden valószínűség szerint Kr.u. 30. április 7-én. Erről a Jézusról a keresztények azt állítják, hogy Isten Úrrá és mindenek üdvözítőjévé tette, amikor feltámasztotta.

Jézus « gyökerei »

Jézust, akit az ószövetségi írásokban megígért Messiásnak hirdetik az apostolok, *az Ószövetség népéhez és vallásához viszonyítva kell elhelyeznünk* a történelemben. Izrael nélkül Jézus érthetetlen, bármennyire újat is hozott — mint majd látjuk — az ószövetségi kinyilatkoztatáshoz viszonyítva.

A keresztények néha annyira hangsúlyozzák Jézus istenségét, hogy felejtik, vagy homályban hagyják emberségét, történeti « szituáltságát », tehát azt, hogy egy meghatározott föld és nép gyermeke. Annyira eltúlozzák az Ó- és Újszövetség közötti szakadást, hogy az Ószövetségben csak az árnyakat látják, a félelem és a Törvény Is-

tenét, mintha nem lettek volna Izraelben olyan próféták, mint Ámosz, Izajás, Jeremiás és Ezekiel, akik Isten irgalmasságáról, gyengéd szeretetéről szóltak olyan hangsúllyal, hogy már a jánosi kinyilatkoztatást jelzik előre: « Isten Szeretet ». Mások viszont felejtik a Jézus Krisztussal hozott újságot, a keresztény sajátosságot. A helyes szemlélet tehát figyelembe veszi a folytonosságot *és* a szakadást.

Jézus maga — « Dávid sarja » — tanításában *állandóan a bibliai hagyományra*, illetve *kifejezetten az ószövetségi írásokra hivatkozik*, amikor Isten országáról, Ábrahám és Mózes Istenéről (Jahvéről), a Törvényről beszél, vagy amikor fokozatosan feltárja messiási küldetését és egyben személye titkát. A Messiás, Emberfia, Szent, Igaz, Próféta stb. címek, amelyeket az ősegyház ad a feltámadott Úrnak, szintén nem érthetők a bibliai történet, a próféták nélkül. Jézus gyökerei tehát Izrael történetébe nyúlnak: az Ószövetség készítette elő jövetelét. Az evangéliumok sem érthetők az ószövetségi hivatkozások nélkül: főleg Máté azt mutatja meg, hogy a názáreti Jézus hogyan teljesíti be és tökéletesíti (pl. a Hegyi Beszédben) az ószövetségi parancsokat.

Jézus tehát magáévá teszi az Ószövetséget, de ugyanakkor túlszárnyalja azt: új szövetséget szerez vérével (keresztáldozatával) és megalapítja Isten újszövetségi népét, az egyházat. A katolikus egyház tanítását a két szövetség kapcsolatáról így foglalja össze a II. Vatikáni zsinat *Dei Verbum* kezdetű konstitúciója (16):

> « Isten tehát, a két szövetség könyveinek sugalmazója és szerzője, bölcsen úgy rendezte, hogy az újszövetség benne rejtőzzék az ószövetségben, az ószövetség viszont az újszövetségben táruljon fel (Szt. Ágoston). Krisztus új szövetséget alapított ugyan vérével (vö. Lk 22,20; 1Kor 11,25), az ószövetség könyvei mégis egész terjedelmükben szerves részei az evangélium hirdetésének, és teljes értelmüket az újszövetségben kapják és mutatják meg (vö. Mt 5,17; Lk 24,27; Róm 16,25-26; 2Kor 3,14-16); az újszövetséget viszont megvilágítják és magyarázzák. »

Az előző pontban a zsinati dokumentum kiemelte: « az ószövetségi üdvrend fő feladata az volt, hogy előkészítse és prófétailag hirdesse (vö. Lk 24,44; Jn 5,39; 1 Pét 1,10), különféle előképekben jelezze (1 Kor 10,11) Krisztusnak, minden ember megváltójának és messiási országának eljövetelét. *Az ószövetség könyvei* a krisztusi üdvösséget megelőző körülményeknek megfelelően mindenkinek bemutatják: *ki az Isten és ki az ember*, s hogyan bánik az igazságos

és irgalmas Isten az emberekkel. (...) (Az ószövetségi könyvekben) az Istenről szóló fenséges tanításoknak, az üdvösségre vezető életbölcsességnek és az imádságnak csodálatos kincsei találhatók, végül bennük rejlik üdvösségünk misztériuma. »

Az izraeliták története Kr.e. 1850 körül *Ábrahámmal* kezdődik (Ter 12; a Teremtés könyvének első 11 fejezete eredetmagyarázat, nem történet a szó igazi értelmében). Isten kiválasztja és meghívja Ábrám/Ábrahámot, aki a választott nép ősatyja lesz. Dél-Mezopotámiából elindul nomád törzse, vándorol; rabszolgaságban és győzelemben, száműzetésben és idegen elnyomás alatt hordozza az isteni ígéreteket, a messiási várakozásokat. Isten, aki különbözőképpen megnyilatkozik, de főleg tettein keresztül mutatja meg, hogy oltalmazó és könyörülő Atya és ugyanakkor igazságos Úr, fokozatosan nyilatkoztatja ki magát több századon keresztül.

Izrael maga állandóan újraértelmezi saját történelmét is, főleg az egyiptomi kivonulást és a szövetségkötést, amelynek fő prófétája Mózes. A Biblia jelenlegi szövegeiben — a Könyv ugyanis számos műfajú és különféle eredetű, különböző korokat képviselő írások gyűjteménye — megtaláljuk az állandó újraolvasásnak és újra-értelmezésnek a nyomait, pl. a párhuzamos elbeszélésekben, bővítésekben. Más a népi elbeszélés, a papi környezet jogi feldolgozása vagy egy egyetemes értelmezés (vö. Ter 16 — 18. fejezetek: Izsák és Izmael születésének különböző elbeszélései).

A bibliai *patriarchák* (Izsák, Jákob) történetéből láthatjuk, hogy vándorlásuk közben különféle vallási kultuszokkal, a mezopotámiai, egyiptomi és kánaáni vallásokkal találkoztak: A szichemi Moré, ill. Mambré tölgyfáinál, vagy Morija hegyén Ábrahám áldozati oltárt épített vagy kőoszlopot állított, ugyanazokat a szertartásokat végezte, mint kortársai. Izsák és Jákob ugyanígy cselekedett. A *zsidó monoteizmus* tehát *nem hirtelen* jelenik meg: Ábrahám, Izsák és Jákob neve azt a folyamatot jelzi, amely az igaz Isten ismeretéhez vezetett. Jahve kizárólagos tiszteletet követel magának, mert rajta kívül nincs más igazi Isten, de e fokra az izraeliták csak Ábrahám után egy évezreddel érkeznek el.

Izrael hite elvileg már a mózesi kortól monoteista, mégha állandóan küzdeni kell is a bálványok kísértései ellen. A *monoteizmust* a *monolátria* előzi meg: a zsidók egy Istent tisztelnek, Jahvét, de még nem vetik el határozottan más népek isteneit. A Deuteronómium szintjén és a nagy prófétáknál már egyértelmű a monoteizmus, amely Jahvén kívül tagad, visszautasít minden más istent.

Amikor Izrael Jahvét egyetlen igaz Istennek vallja, ezt nem valami egyetemes érvényű filozófiai reflexió erejében teszi, hanem saját tapasztalatára hivatkozva fordul a nemzetekhez. A száműzetés végén írja Izajás: « Rajtam kívül nincs más Úr; igazságos Isten és Szabadító nincsen rajtam kívül. Térjetek hozzám és megszabadultok, ti mind a föld határai. Mert én vagyok az Isten, és nincsen más! » (Iz 45,21-22).

A zsidó monoteizmus alapja tehát a kiválasztás és a szövetség, vagyis Isten és népe szeretetkapcsolata, « monogámiája ». Stanislas Breton ezt így magyarázza: « A monoteizmus a szövetségviszony absztrakt neve lett. Az egyedüliség (*mono*), amelyet ez a különleges viszony állít, egyszerre vonatkozik a jótevőre és a jótétemény élvezőjére ». Ami egyedülálló Izraelben, az küldetése: azért kapta a kiválasztás kiváltságát, hogy a Kinyilatkoztatás hordozója legyen. Az isteni szeretetet nem monopolizálhatja, hiszen az minden népnek szól: a kiválasztás egyetemes küldetést jelent.

André Manaranche írja a keresztény monoteizmusról (*Le monothéisme chrétien*, 1985, 116-117):

> « Izrael, amely a Folyó partján (a babiloni fogság idején) megismerte az idegennel való kapcsolatot, a szolgaság kozmopolitizmusát, kész arra, hogy megértse az igazságosság egyetemes követelését. Tudja és emlékeztet rá, hogy az emberben 'van valami elidegeníthetetlen, és hogy ez az elidegeníthetetlen isteni' (S. Breton). A Fájdalmak embere (az izajási Szenvedő Szolga), akinek nincs már emberi ábrázatja, ezentúl felölti minden ember arcát: és ügye elválaszthatatlan Istenétől. Amikor megtapasztalja az emberméltósághoz vezető utat, amely egyben út Istenhez, Izrael joggal gondolja, hogy ez a méltóság megosztható: részlegességében megvalósítja azt, ami egyetemes. Mindazonáltal ez az egyetemesség hit nélkül tarthatatlan *törekvés* lenni... Azt mondják: Izrael hite a leginkább egyetemesíthető monoteizmus, mivel nem hordozza a választott nép eszméjét, hanem csak Isten Szavát, amely egy Könyvbe van lerögzítve. De ebben az irányban még jobb megoldást találhatnánk, ha eltörölnénk a Kinyilatkoztatás és az Írás két fogalmát, amely még fennmaradt a muzulmán vallásban, az arab nyelv szakralizálásával. De így mit találnánk? Vagy a deizmust, az elvont isteneszmét, vagy a regionális pogány monoteizmust, tehát azt, amelyet nem lehet egyetemesíteni... »

A *konkrét egyetemes* Jézus Krisztus: a Hozzá való csatlakozás a hitben teljesen egyet jelent az igaz Isten megismerésével (Jn 17,3). A hívő ember a Krisztus-eseményben fölfedezheti Isten igazi arcát és élő jelenlétét: Istent, aki Szeretetközösség, Atya, Fiú és Szentlélek.

Jézus környezete

A názáreti Jézus kora, földje, népe gyermeke, osztja a hívő zsidók meggyőződését és reménységét. Ismeri az ószövetségi írásokból mindazt, ami az ígéretekre és a szövetségre vonatkozik; tudatában van annak, hogy a választott néphez tartozik. Kora vallási áramlatai is befolyásolják, nevezetesen az apokaliptikus irány. Amikor elkezd Isten országáról és magáról Istenről beszélni, valami újat mond, de ezt nem úgy teszi, hogy a Bibliához képest teljesen idegen kinyilatkoztatást hoz, hanem a prófétákat, a szövetség és az ígéretek logikáját *beteljesíti.* A Hegyi Beszédben gyakran előforduló « beteljesítés » fejezi ki a régi és az új dialektikus egységét, vagyis a folytonosságot és a szakadást, a régi beteljesítését a túlszárnyalással.

Jézust tehát nem szabad kiszakítanunk környezetéből. Az apokrifek elképzelései, amelyek pl. már a gyermek Jézusnak csodatevő hatalmat tulajdonítottak, a későbbi korokban is vissza-visszatértek: fel-fellépett az az irányzat, amely tagadta Jézus igazi emberségét, a megtestesülés valóságát. Már János evangéliuma és a János-levelek küzdenek az ún. dokétizmus ellen, amely szerint Jézus csak látszólag lett emberré. De így a mítoszok és a legendák világában kötünk ki: Jézus Isten, mint álruhába öltözött király (amolyan « igazságos Mátyás ») a nép közé vegyül, hogy állapotáról tudomást szerezzen, de maga nem veszi fel igazában ezt az állapotot. Valójában az evangéliumok és Szent Pál (Fil 2) ennek ellenkezőjét, a megtestesülés valóságát, az engedelmes Szolga kereszthalálig menő önkiüresítését tanítják. A későbbi dogma ezért hangsúlyozza: Jézus Krisztus valóságos ember és valóságos Isten. Bárki az állítás egyik felét elhallgatja vagy tagadja, meghamisítja Jézus misztériumát.

Jézus a remélt és várt *Messiás*ként mutatkozott be a zsidóknak. Palesztinában olyan messianizmus bontakozott ki, amely egy Istentől küldött « felkent » (= Messiás-Krisztus) várásán alapult, aki — a politikai színezetű felfogás szerint — új korszakot, szabadulást hoz Izraelnek. (Értsd: felszabadulást a római iga alól.) Kezdetben a teokratikus dávidi királyság eszméje lebegett eszményként az igazak előtt. Jézus korára ez a várakozás polarizálódott: egyeseknél (pl. a zelótáknál) kifejezetten politikai színezetet öltött, másoknál viszont transzcendensebb, apokaliptikusabb lett, vagyis a világvéggel remélték a szabadulást.

Jézus korában — amint az evangéliumokból is látjuk — különböző vallási irányzatok érvényesültek: farizeusok, szadduceusok,

esszénusok; a népi messiáshitben keveredtek vallási, erkölcsi, társadalmi és politikai szempontok.

A *farizeusok* olyan vallási irányt képviseltek, amelynek hívei a lehető legpontosabban teljesíteni akarták a mózesi Törvényt. Nevük « különválasztottat » jelent; valóban különálló csoportot, amolyan elitet alkottak. Az írott törvény mellett a szóbelit is elfogadták; a Tóra tanulmányozásán túl nagy fontosságot tulajdonítottak bizonyos külső előírásoknak, pl. a tisztálkodási szabályok megtartásának. Szőrszálhasogatásuk és képmutatásuk miatt Jézus keményen ostorozta őket.

A *szadduceusok* neve Szádok jeruzsálemi főpaptól származik (aki Salamon idejében élt). A jeruzsálemi templom és az istentisztelet állt életük középpontjában. Teológiailag konzervatívok voltak, idegenkedtek a törvény korszerűsítésétől; igazában csak az Ószövetség első öt könyvét, a Pentateuchust fogadták el. Jézus idejében a főpap és a papság vezető rétege a szadduceusok csoportjához tartozott, bár a « világiak » (nem papok) között is voltak szadduceusok. Azt is tudnunk kell róluk, hogy — a farizeusoktól eltérően — nem hittek a feltámadásban.

Megemlítjük még az *esszénusokat*, akikről régen is tudtak Josephus Flavius közlései alapján, de a Holt-tenger melletti Qumránban felfedezett tekercsek alapján négy évtizede (1947-től) sok újat is megtudtunk erről a szektáról, a szerzetesei közösség életéről, felfogásáról. Lehetséges, hogy Keresztelő János is ehhez a szektához tartozott, amely többek között a vízbe való alámerítés szertartását gyakorolta. (A felfedezett kéziratok között vannak az Ószövetség könyvei, pl. Izajás.) A szekta tagjai a « világosság fiai »-nak nevezik magukat. Szigorúan igyekeznek megtartani a törvényt, főleg a kultikus tisztálkodást; saját naptárral rendelkeznek és ellentétben állnak a hivatalos zsidósággal. A kutatók általában azonosítják a qumrániakat az esszénusokkal. Ha az evangéliumok, ill. Jézus tanítása lényegesen különbözik is a qumráni közösségétől, több érintkezési pontot találunk közöttük (pl. a világosság és sötétség ellentéte Jánosnál); ismeretük mindenképpen segít bennünket Jézus történeti-kulturális-vallási elhelyezésében.

Palesztinán kívül a zsidó közösségek főleg a római birodalom nagy kereskedelmi gócaiban, a nagy utak keresztezési pontjainál éltek. A zsidó diaszpóra a maga módján terjesztette a messiási reménységet, amelynek lényege Izrael királyságának helyreállítása volt. A

« Felkent » (Messiás, Khrisztosz) új Dávidként megszilárdítja a (teokratikus) királyságot, helyreállítja a templomi kultuszt, Jahve tiszteletét, igazságosan kormányoz. Mindez többé-kevésbé közös volt a messiási várakozásokban. A reménykedések ugyanis különböző formákat öltöttek. A Messiás nemcsak új Dávid (király) lehet, hanem új Mózes is (vagyis eszményi törvényhozó); vagy pedig új Áron: Mózes fivére a legtökéletesebben képviselte a papot; vagy Illés: a próféta, aki tökéletesen hűséges hivatásához. Az esszénusok két messiást vártak: királyt és papot. Kétségtelen, hogy a makkabeusi felszabadító harcok emléke is belejátszott a Messiás-Király várásába. Látjuk majd, hogy Jézus kiigazítja ezeket a messiási elképzeléseket, amelyeket apostolai is vallottak, és majd a titokzatos izajási Szenvedő Szolgával (Iz 52-53), illetve a dánieli Emberfiával azonosítja magát. Amikor szenvedésére és halálára utal, tanítványai nem értik. Még mennybemenetelekor is azt kérdezik, mikor állítja vissza Izrael királyságát.

Amikor tehát fellép és tanítani kezd, amikor fokozatosan kinyilatkoztatja kivoltát, Jézusnak számolnia kell ezekkel az adottságokkal, felfogásokkal, hallgatói elképzeléseivel, és csak azokhoz viszonyítva, azokat tagadva, kijavítva tudja hirdetni Isten uralmát, saját messiási küldetését és feltárni személye titkát.

3. JÉZUS KRISZTUS ÉS ISTENE

1. *Isten uralma*

« Az idő betelt: közel van az Isten országa. Térjetek meg és higgyetek az üdvösség jóhírében » (Mk 1,14-15). Ezzel lép fel Jézus Galileában: *Isten uralmát* kezdi hirdetni. Szombatonként megjelenik a zsinagógában és tanít. Meghívja első tanítványait, akiket aztán lassan bevezet az Isten országa titkaiba. « Bejárta egész Galileát, hirdette az igét a zsinagógákban és ördögöket űzött. » A csodajelek között ott vannak a gyógyítások: Péter anyósát talpra állítja, meggyógyít egy leprást és egy bénát. A nép tódul hozzá a csodás gyógyulások miatt. A csodák Isten országa elérkeztének jelei. A testi gyógyítással együtt jár a bűnök bocsánata, a lelki megtisztulás is, ha valaki hisz és bűnbánatot tart. Az emberek ezt kérdezik: Ki ez az ember, aki ilyen hatalommal rendelkezik, aki ilyen tekintéllyel tanít, aki bűnöket bocsát meg? Jézus tetteiből mi- és ki-voltára kezdenek következtetni.

Jézus tanításában az egyik legfontosabb téma az, amelyet Márk mindjárt evangéliuma elején jelez: Isten országa (vagy uralma). Máté *Mennyek* országát mond, mivel tiszteletből nem akarja leírni Isten nevét. Az Isten (Jahve) uralma kifejezést gyakran használja az Ószövetség is (vö. BTSz 1041kk.). Az isteni királyság közös gondolat az ókori Kelet minden vallásában, de Izrael sajátos értelmet ad neki. A Jahve-királyság gondolata nem jelenik meg az Ószövetség kezdetén. Ábrahám, Izsák és Jákob Istenének nincsenek királyi vonásai, még akkor sem, amikor Mózesnek kinyilatkoztatja magát (Kiv 3,14). Mihelyt azonban a nép letelepedik Kánaánban, csakhamar a földi uralkodók és alattvalóik viszonyához kezdik hasonlítani Jahve és népe kapcsolatát. Ez a gondolat különösen erős és nagy teret foglal el a Zsoltárokban. De megjelenik a prófétáknál is (Iz 6,1-5). Az első követelmény a törvény megtartása: ezzel ismeri el a nép Jahve uralmát. Ez erkölcsi jelleget ad az Országnak. De az idők során a politikai jelleg is kidomborodik. Az izraeli királyok nem közönséges királyi hatalmat gyakorolnak: Jahve királyságát kell szolgálniok (2 Krón 13,8). A próféták állandóan hangoztatják, hogy

a politikai rendet alá kell vetni a vallási rendnek. Amikor az izraelita királyság összeomlik, egyrészt a múlt nosztalgiájaként az eredeti teokratikus királyságról álmodoznak (vö. Kiv 19,6), másrészt a prófétai ígéretekben az eljövendő király, Dávid fia, Messiás-király lesz, aki végleg helyreállítja Jahve uralmát a népek felett.

Lássuk most bővebben az Isten országára vonatkozó evangéliumi tanítást. E fejezetben főleg X. Léon-Dufour S.J. *Az evangéliumok és Jézus története* (*Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Seuil, Párizs 1963, 372kk.) c. munkáját követem.

Isten országának jelene

Amikor Jézus hirdetni kezdte Isten országát, olyan témát pendített meg, amely nagy érdeklődést keltett, hiszen a zsidó népet nemzedékeken át a messiási várakozás fűtötte: várták Izrael szabadulását, a teokratikus királyság új, teljes megvalósulását a dávidi királyság mintájára. A próféták minden igyekezete ellenére a Messiás, a Szabadító nemzeti-vallási királyként élt a zsidók elképzelésében. A messiásvárásnak tehát *politikai színezete* volt.

Számos evangéliumi részlet tanúskodik erről: a galileai tömegek (Jn 6,15), vagy a jeruzsálemiek (Mt 21,9), Jézus tanítványai (Lk 19,11; 22,38; 24,21) mind ebben az elképzelésben éltek egészen az Úr mennybemeneteléig (Csel 1,6). Különösen is a zelótáknál, a nacionalista zsidóknál volt erős a politikai színezet. De mások is úgy fogták fel az « országot », hogy előjeleit ki lehet kutatni, eljövetelét siettetni lehet a törvény pontos, betű szerinti megtartásával, mégha a vallásos és erkölcsi szempontok megelőzték is a politikaiakat. A legalizmus szűk gettóba zárta a választott népet, pedig Jahve egyetemes küldetést szánt neki.

Jézus e törekvésekben elismeri azt, ami jó, és megtisztítja őket minden salaktól. Számára Isten országa kizárólag *vallási* természetű (a nemzeti királyság eszméjét kizárja) és *egyetemes* jellegű: a mostani és a jövendő *üdvösséget* jelenti *minden* ember számára.

Jézus nyilvános működésének kezdetén kifejezetten hirdette, hogy Isten országa *elérkezett*. Keresztelő János követeinek válaszolva — akik azt kérdezik tőle, hogy Ő-e az eljövendő Messiás — a megtapasztalható jelekre utal: igehirdetése és csodái jelzik, hogy Isten országa itt van (Mt 11,4-5; Lk 7,22), majd hozzáfűzi: « Boldog, aki meg nem botránkozik *bennem* » (Mt 11,6; Lk 7,23). Ezzel Jézus

jelzi, hogy az ő *személye* egyedülálló szerepet játszik Isten országa eljövetelében.

Jézus általában a saját személyére irányítja kortársai figyelmét. Jellemző epizód Názáretben tett látogatása. Lukács ezt az esetet evangéliuma elejére helyezi. A zsinagógában Jézus felolvas egy szakaszt Izajás könyvéből (Iz 61,1-2), éppen azt, amit Keresztelő János követeinek is felidézett, majd hozzáfűzi: « Ma beteljesedett az Írás, amit most hallottatok » (Lk 4,21). Lukács feljegyzi azt is, milyen rendkívüli hatást váltottak ki Jézus szavai a hallgatóságban (Lk 4,20.22).

Jézus tehát tudtára adja hallgatóinak, hogy különleges küldetést teljesít, hogy beteljesíti a prófétai jövendöléseket, és tettei (gyógyítások, ördögűzés stb) által az Isten országa kezd megvalósulni. Ezt az öntudatot fejezi ki egyébként a gyakran visszatérő fordulat: « Én azért jöttem... » (Mt 5,17; 9,13; 15,24; 20,28; Mk 1,38; Lk 12,42-50 stb.).

Az Isten országának növekedése

Jézus példabeszédekben, hasonlatokban szólott az Isten országáról. Néhány hasonlat jól kifejezi azt az örömhírt, azt az *euangelion*-t, amelyet az Üdvözítő hirdet. Ez az új korszak a menyegző ideje, amikor nem szabad szomorkodni (Mt 9,15), az új boré, amely szétveti az ósdi tömlőket (Mt 9,17); a bőséges aratás ideje (Lk 10,2), mert a mezők már sárgák és aratókra várnak (Jn 4,35-36). A várt pásztor megérkezett, hogy keresse elveszett bárányait (Mt 15,24), hogy összeterelje szétszéledt nyáját (Mt 9,36; 26,31; Lk 19,10). Itt az orvos, aki a betegeket akarja gyógyítani (Mt 9,12); a házigazda, aki összefogja övéit (Mt 10,25) stb. Az üdvösség útja megnyílt: a bűnbocsánat (Mt 9,6), a betegség és a halál fölötti győzelem lehetősége adva van (Mt 9,18-26).

Az Isten országa elérkezett, Jézus sürgetően hív, de hallgatóinak, kortársainak jórésze közömbös marad Vele szemben. Magatartásukat jól kifejezi ez a szúrós és szkeptikus kérdés: « *De ki ez az ember?* » A tanítványok értetlenül faggatják Jézust; Keresztelő János tanítványai sem értik cselekvésmódját; a tömegek jórésze pedig kiábrándultan visszahúzódik. Nem ilyen Messiást vártak!

Ebben az összefüggésben kell értelmeznünk az Isten országáról szóló *példabeszédeket.* — Természetesen, a « példabeszédek napja » az evangélisták szerkesztésének eredménye, helyesebben: a pél-

dabeszédek csoportosítását már a szinoptikusokat megelőző hagyomány elvégezte. Igaz az is, hogy a példabeszédek értelmezését az apostoli Egyház szükségletei szerint módosították. De lényegében Jézustól származnak, és megvilágítják nemcsak Jézus tanítási módszerét, hanem az *Isten országának növekedését* is.

Kétségkívül a modern exegéták eltorzították a parabolák értelmezését, amikor az Isten országa kibontakozásáról szóló példabeszédekben a nekünk már megszokott fejlődés eszméjét vélték felfedezni. Ezekkel szemben J. Jeremias (*Die Gleichnisse Jesu*, 1956) helyesen mutatott rá arra, hogy « a modern ember a mezőn járva lefelé néz: megállapítja a biológiai fejlődést; a bibliai ember viszont, ugyanezen a mezőn járva, felfelé tekint: Isten csodatetteit szemléli; olyan csodákra gondol, mint a holtak feltámadása » (vö. 1 Kor 15,35-38; Jn 12,24-25). A keleti ember egyszerre meglátta a kezdetet és a véget, a magvetést és az ígérkező aratást. A magvetőről vagy a mustármagról szóló példabeszédek azt a kontrasztot fejezték ki számára, amely az igénytelen kezdet és a nagyszerű beteljesedés között észlelhető.

Mindez helyes, de, Léon-Dufourral, Jeremiast ki kell igazítanunk N.A. Dahl nyomán. A bibliai ember a szerves növekedés iránt is érdeklődik, de hiszi, hogy a növekedést Isten adja és irányítja. Az időket és az eshetőségeket Isten határozza meg és ő irányítja a történelmet.

A magvetőről, a konkolyról, a mustármagról szóló példabeszédek nagyszerűen megvilágítják Jézus küldetését. Jézus az Isten országának történetét írta le a példabeszédekkel; jelezte azt a módot, ahogyan ez az ország a földön, az időben megvalósul. Az Isten országa már most megvalósulóban van, és ez a « *ma* » a kezdet. Más szóval: az Isten országának *története* van: kezdete (magvetés) és vége (aratás), és a kettőt a *növekedés* ideje választja el.

Mindezt azért hangsúlyozzuk, mert A. Schweitzer nyomán egyesek azt állították, hogy Jézus közvetlen közelinek hirdette a véget.

A tömeghez intézett példabeszédek jelentését Jézus megmagyarázta tanítványainak, akik Őt faggatták. Amikor a « mennyek országának titkairól » van szó, amelyeket az Atya maga nyilatkoztat ki (Mt 13,11), hallgatóságát csupán a tanítványok kis köre alkotja.

Az említett példabeszédeken kívül több olyan példázatot, tanítást találunk az evangéliumokban, amelyek a maguk módján szin-

tén azt hangsúlyozzák, hogy a hosszú átmeneti idő alatt virrasztva, türelemmel és bölcsen kell tevékenykedni, várva az Úr eljövetelét. Kétségtelen: az apostoli Egyház bizonyos parabolákban a *közeli* úrjövet (parúzia) jeleit látta. Pl. a Márknál olvasható « ház urát » (13,35) a későbbi Máté (24,42) a « ti Uratok »-ra fordítja; hasonlóképpen az « éjszakai tolvaj » hamarosan az idők végén eljövő Krisztust jelenti (Mt 24,43; Lk 12,39; vö. Csel. 3,3; 16,15). S mivel a « virrasztás » ajánlása oly lényeges helyet foglalt el az apostoli prédikációban, egyesek ezt a magyarázatot javasolták: az Ősegyház, mivel az Úrjövet késett, visszavetítette ezt a tanítást a múltba, és Jézus ajkára adta, amit híveinek akart hirdetni.

E hipotézissel szemben R. Schnackenburg kimutatta, hogy ezeket a parabolákat is *Jézus* mondotta el, de nem a tömegekhez, hanem *tanítványaihoz* intézte őket. Erre enged következtetni pl. a gyakran visszatérő « *szolgák* » kifejezés. Jézus tanítványait oktatja, hogyan kell szolgálni (Lk 17,7-10): előre jelzi nekik mi lesz a sorsuk (Mt 10,24-25; 20,27; Lk 22,26-27). Jézus az Úrjövet idejére (amely majd később, bizonytalan időben következik be), megmutatja, hogyan kell viselkedni, virrasztani: Készen kell lenni, « csípőjüket felövezve és égő lámpával a kezükben » (Lk 12,35); a lámpában olajat kell tartani, mint ahogy az okos szűzek teszik (Mt 25,4); úgy kell viselkedni, mint a jó és hűséges szolga (Mt 24,45-51; Lk 12,42-46), és kamatoztatni kell a kapott talentumokat (Mt 25,14-30).

Akik ezekben a példabeszédekben a tömeghez vagy a zsidó nép vezetőihez intézett fenyegetéseket látják, félreismerik jelentésüket; nem veszik észre Jézus tanításának, « allegorizáló » beszédmódjának gazdag tartalmát, amely elsősorban a tanítványokhoz, közvetlen környezetéhez szól.

Jézus fentebb elemzett példabeszédeiből tehát azt következtetjük, hogy az Isten országa *az időben bontakozik ki.* Már elkezdődött, megvalósulóban van. De a végső beteljesedés még nincs itt. Jézus stílusa különbözik a zelótákétól vagy a vizionáriusokétól, akik már a győzelem napját, a véget hirdetik. A világ vége előtti idő *átmeneti* idő. Jézussal, az ő személyében elérkezett az Isten országa, tehát bizonyos értelemben a « végső idő » már megkezdődött. De az aratásra még várni kell. Most a mag csírázásának és a vetés növekedésének az ideje van. Ez az átmeneti idő *az Egyház ideje,* az időben megvalósuló Isten-országé.

Az eljövendő Isten-ország felé

Az Isten országa Jézus eljövetele óta növekedésben van. De ha Isten uralma fokozatosan teljesedik be, mire jó akkor végről, *parúziáról* beszélni? Ha az eszkatológia « megvalósult », nem kell már a parúziára várni: ezt a túlzó következtetést vonták le egyes újabb, főleg angol nyelvű exegéták: C.H. Dodd, F. Glasson, J.A. Robinson.

De az előző példabeszédek is mutatták már, hogy Jézus elgondolása szerint az Isten-ország elérkezése (megkezdődése) és növekedése nem zárja ki az eljövendő beteljesedést. Ezt a kérdést kell most jobban megvilágítanunk néhány kritikailag igazolt szöveg segítségével.

Jézus gyakran beszélt arról a *végleges* Országról, amelynek jönnie kell. Jellemző pl. a Miatyánk kérése: « Jöjjön el a te országod! » (Mt 6,10). Ez az az ország, amelybe az *idők végén* be kell menni (Mt 5,20; 7,21; Lk 11,52), vagy amelyből ki lehet záratni (Mt 13, 42.50; Lk 13,28). Ezt az országot kell « keresnünk » (Lk 12,31), hogy részünk legyen benne (Lk 20,35) mint örökösöknek (Mt 5,5; 25,34; Mk 10,17; Lk 10,25). Ezt az országot nekünk adja az Atya (Lk 12,32), híven ígéreteihez (Mt 5,3.10; Mk 10,14). Hasonlóképpen, az Isten-ország jelenére vonatkozó képek és metaforák is jobban megvilágosodnak az *eljövendő eszkatológia* összefüggésében. Ide tartoznak: a hatalmas fa, ahol az ég madarai fészket raknak Ezekiel (17,23), Dániel (4,17-18) és Máté (13,32) jövendölései szerint; továbbá a halakkal megtelt háló (Mt 13,47-48); a végső lakoma (Mt 22,1-13; 25,1-12; Lk 12,37; 13,28; 14,10.25).

Az apokaliptikus látomásokkal ellentétben Jézus rendszerint semmi biztos időpontot nem jelöl meg az Isten országának végső eljöveteléről szólva. Három szöveg mégis nehézséget okoz itt. Ezek látszólag a *közeli* véget jelzik: « Ez a nemzedék nem múlik el, mig mindezek meg nem történnek » (Mt 10,23; 24,34; Mk 9,1). Egyes exegéták ezzel kapcsolatban egyszerűen kijelentik, hogy Jézus tévedett, amikor a világ végét nemzedékének idejére várta (T.W. Manson, O. Cullmann, W.G. Kümmel, G. Beasley-Murray). De nem kell-e tartózkodnunk az ilyen elhamarkodott ítéletektől, ha figyelembe vesszük azokat a kijelentéseket, amelyeket Jézus maga személyesen tett? Ő azt állította, hogy nem « figyelhetjük meg » az Ország eljövetelét (Lk 17,20-21). És nem jelentette-e ki: « Azt a napot és azt az órát senki sem ismeri, sem a mennybeli angyalok, *sem a Fiú*, csak az Atya egyedül » (Mt 24,36)? E kijelentés, ti.

hogy még a Fiú sem ismeri a vég óráját, nemzedékeken keresztül fejtörést okozott az exegétáknak! A tévtanítók ugyanis azt akarták bizonyítani ezzel, hogy a Fiú « kisebb, mint az Atya, az Atyának « alárendelt », nem « egylényegű » vele. De éppen a nehézség miatt kell autentikusnak tartanunk a szöveget. Bármiképpen értelmezzük is a fenti szövegeket, nem mondhatnak ellent kifejezetten Jézus más kijelentéseinek.

Jézus nemcsak úgy mutatkozik be, mint aki megnyitja a mennyek országát és ismeri növekedésének titkát, hanem a végső időkről szólva felidézi a prófétai látomásokból ismert *Emberfia* alakját. Milyen viszonyban van az Ország eljövetele Jézus személyével? Jézus mindenekelőtt a *Dániel* 7. fejezetében leírt « égi ember »-re tesz utalást, aki a szentek birodalmát teremti meg és az üdvöt hozza. Ezt az állítást megerősíthetjük *Henoch könyvének* egy részletével, amely valószínűleg a keresztény hit előtti hagyományt őrzi. A két említett szöveg szerint az « Emberfia » (*bar nasa*) az utolsó napon — az idők végén — jön el, hogy megítélje a bűnösöket és igazakat.

Mivel az « Emberfia » címről még szó lesz, itt csak egy rövid megjegyzést teszünk. Amikor Jézus önmagára alkalmazza az Emberfia kifejezést, *átalakítja annak jelentését*: Pl. amikor « tekintéllyel » elővételezi az utolsó ítéletet, a messiási időket nyitja meg: « Az Emberfia ura a szombatnak is » (Mt 12,8); megmenti a bűnösöket: « Tudjátok meg tehát, hogy az Emberfiának hatalma van a földön a bűnök megbocsátására » (Mt 9,6). Ezenkívül tompítja az Emberfia dicsőséges alakjának fényét, amikor Izajás Szenvedő Szolgájára (*Ebed Jahve*) utal. Így Jézusnál e kifejezés egészen eredeti jelentést kap.

Jönni fog a nap, amikor Isten országa végül is beteljesedik. Akkor majd megjelenik az Emberfia, vagyis a megdicsőült Jézus; — a testben való rejtett élet után, az Isten országának növekedése után, jön a Parúzia. Az Emberfia kifejezés nem mondja meg közvetlenül azt, hogy ki Jézus, hanem inkább *küldetését*, azt, amit tesz vagy tennie kell: az *ítélőbíráskodás* apokaliptikus megjelölése ez.

2. *Az Atya kinyilatkoztatása*

Az ószövetségi szövegekben tizenegyszer jelölik Istent az « atya » szóval, ezzel szemben Jézus 170-szer nevezi Istent Atyának; imáiban soha nem szólítja meg másképp. J. Jeremias, akitől ezeket az

adatokat vettük, azt állítja, hogy e 170 megjelölés mögött az a tény rejlik, hogy Jézus a bizalmas arám *Abba* (apuka) megszólítással fordult Istenhez, amint ezt pl. Mk 14,36 tanúsítja. Szent Pálnál (Róm 8,14-16; vö. Gal 4,6-7) pedig azt a gondolatot találjuk, hogy a Szentlélek a hívőkkel szintén ezt kiáltatja: *Abba*! Vagyis a hívők Jézus bizalmas megszólítását használhatják imájukban, minthogy megkapták a fogadott fiúság Lelkét. Jeremias szerint ez az *ipsissima vox Jesu* fényt vet Jézus és Isten egyedülálló viszonyára, és következésképp kinyilatkoztatja Isten országa lényegét, ami prédikációja középpontjában állt. *Abba Jézus tekintélyének és önazonosságának kulcsa.*

Jeremias klasszikus tanulmányain kívül e témához megjelölhetjük W. Marchel (*Dieu le Père dans le Nouveau Testament,* 1966) és E. Schillebeeckx (*Jesus,* 1975, 227-240) kutatásait. Ez utóbbinál bőséges bibliográfia.

A mitológiáktól, pogány vallásoktól eltérően Isten atyasága a Bibliában teljesen különválik a nemzés gondolatától. Az Ószövetség Istent a *kiválasztással* kapcsolatban kezdi atyaként jelölni. Az a tény, hogy Isten atyaságát egy *történeti* tevékenységgel hozzák kapcsolatba, teljesen módosítja a pogány vallások atya-felfogását. A próféták új teremtésről, új szövetségről beszélnek Isten atyasága kapcsán. Jézusnál pedig teljesen eltűnik a szexuális vonatkozás: Isten *egyetlen Fiú* egyedülálló Atyja. Az « én Atyám » és a « ti Atyátok » megkülönböztetés is jelzi ezt.

Érdemes megfigyelnünk azt a *szoros kapcsolatot*, ami Jézusnál *Isten atyasága és Isten országa* hirdetése között fennáll. Ez egyébként a *Miatyánk* kéréseiből is világos. Azt lehet mondani, hogy Jézus nem hirdet más Istent, mint a Szövetségét. De Keresztelő Jánostól eltérően Isten irgalmas szeretetét kiterjeszti jókra és gonoszokra egyaránt. Ez világos a Hegyi Beszédből. Vagy a tékozló fiú atyjáról szóló példabeszéd is azt tanítja, hogy Isten az eltévedtek, elveszettek Atyja. Ami leginkább új az Ószövetséghez viszonyítva, az a következő: Isten mindenekelőtt a *Kegyelem* Istene, mielőtt a *Törvény* Istene lenne. A választott néphez való tartozás nem garantálja az üdvösséget, ez az eljövendő Isten-országtól függ. És mivel az Országba csak a kisgyermekek (alázatosak) léphetnek be, Istent atyának kell szólítani.

Teremtő Úr és irgalmas Atya

Jézus tanításából Istennek kettős arca tűnik elő: Ő a Mester, az *Úr*, akinek az emberek szolgálnak, és Ő az *Atya*, aki úgy szereti az embereket, mint gyermekeit. E kettős vonás adja Isten arcának fenségét és jóságát. A második vonásnak nem szabad elhomályosítania az elsőt, nehogy túlságosan emberiessé, természetessé váljék istenképünk. Mennyi mélység van Jézus szavaiban, amikor a gazdag ifjúnak válaszol, aki őt « jó Mesternek » szólította: « Miért mondasz engem jónak? Senki sem jó, csak egyedül az Isten » (Mk 10,18). Isten atyasága egyedülálló: — « Atyának se szólítsatok senkit a földön, mert egy a ti Atyátok, a mennyei » (Mt 23,9).

Hogy ennek az atyai jóságnak a titkába behatoljunk, nem elég idézni Jézus csodálatos tanítását az « Atyáról, aki fölkelti napját jókra és gonoszokra, esőt ad igazaknak és bűnösöknek » (Mt 5,45); a mennyei Atyáról, aki tudja, hogy mi mindenre van szükségünk (Mt 6,32; Lk 12,30). Az ilyen « atya »-kép lehetne még atyai érzéseinknek kitágítása, végtelenné fokozása. Az igaz, hogy megtaláljuk ezt az emberi vonást is Istennél, de mindez csak másodlagos, ez még nem mutatja az isteni jóság igazi mélységét.

Jézussal együtt a *teremtés* alapvető tényéből kell kiindulnunk. Jézus gyakran hasonlítja az embereket szolgákhoz, intézőkhöz, akik a Mester javait kezelik. A hűséges szolga egyedüli öröme az, hogy jól sáfárkodik. Ura akaratát teszi: « Miután mindent megtettetek, amire parancsot kaptatok, mondjátok: Haszontalan szolgák vagyunk, nem tettünk többet, mint ami kötelességünk » (Lk 17,10).

Jézus többször beszél az evangéliumokban a *teremtő Atyáról*. A Hegyi Beszédben az ég madaraira és a mezők liliomaira hivatkozik, akiről a mennyei Atya gondoskodik, akiket szépségbe öltöztetett. « Ne nyugtalankodjatok tehát és ne kérdezzétek: Mit együnk? vagy: Mit igyunk? vagy: mibe öltözzünk? Mindezt a pogányok keresik. Hiszen tudja mennyei Atyátok, hogy minderre szükségtek van. Ti keressétek elsősorban Isten országát s annak igazságát, és ezeket is mind megkapjátok... » (Mt 6,25-34).

Jézus itt tehát a *Gondviselésbe* vetett bizalmat sürgeti és a teremtett dolgok helyes hierarchiájára, értékrendjére figyelmeztet. Egy a szükséges: Isten országa és a lélek üdvössége. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Jézus megveti a teremtett dolgokat. Már az a tény is pozitív szemléletére és magatartására vall, hogy tanításában felsorakoztatja az akkori mindennapi élet ténykedéseit és dolgait,

Galilea adottságait. Beszédeiben és életében jelen van a ház, a lámpa, a seprű, a vetőmag, a vetés és az aratás, a tésztába vegyített kovász, a hal és a háló, a bor, a só, az étkezés és a menyegző, adás-vevés, sáfárkodás, adó és bíráskodás, házasság és szülés, halál és temetés... A házasságról szólva kifejezetten utal a teremtésre (Mt 19,1kk.). Az ember, aki a teremtés javait felhasználja maga és családja számára, egyben a társadalomnak is hasznot hajt termelő munkájával, szolgálataival. Jézus tehát úgy viszonyul a teremtett dolgokhoz, mint a názáreti mesteremberek, a kafarnaumi halászok vagy Palesztina bármelyik egyszerű lakója. De nemcsak a dolgok hasznosságát látja: a dolgoktól felemelkedik Alkotójukhoz, a teremtő és gondviselő Atyához, akitől minden jó származik, akinek halát kell adnunk a megtört kenyérért, az eledelért és a ruházatért. Az imádkozó és hálaadó Jézus erre példát mutat az evangéliumokban.

> Egyébként Jézus osztozik Atyjával teremtői művében, amikor csodákat tesz, kenyeret szaporít, gyógyít, parancsol a szélnek és a tengernek, halottakat támaszt. Ezt a teremtői hatalmat különösképpen kinyilvánítja a *János-evangélium*, amely a szinoptikusokénál mélyebb (vagy magasabb) reflexió-szintet képvisel. Mintegy a prológus illusztrálása az egész evangélium: « Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennel volt... Minden őáltala lett, és nélküle semmi sem lett... » Krisztus teremtői tevékenységét kidomborítja már Szent Pál (Kol 1,15kk; 2Kor 8,6) és a Zsidóknak írt levél bevezetője (1,3). Krisztus az új teremtés kezdete, « zsengéje »; Általa — Lelkében — újul meg minden; előbb az ember születik újjá, majd az egész teremtés követi őt a végső átalakuláskor (Róm 8).

Isten *atyaságát* nyilatkoztatja ki a « tékozló fiúról » szóló példabeszéd is, amelynek középpontjában az atya jósága áll (ezért helytelen a parabola elnevezése!). A példabeszéd központi alakja a tékozló fiú *atyja*, aki atyja a féltékeny és irigy idősebb fiúnak is. Jézus e példabeszédet azoknak a zsidóknak mondotta, akik zúgolódtak: « Ez a bűnösökkel társalog és velük eszik » (Lk 15,2). Jézus leült a bűnösök, a zsidók által megvetett vámszedők asztalához, s ezzel kinyilatkoztatta az Atya *irgalmas szeretetét*. — « Jobban örülnek a mennyben egy megtérő bűnösnek, mint kilencvenkilenc igaznak, akiknek nincs szükségük megtérésre » (Lk 15,7 és 10); ez a refrén tér vissza az elveszett bárányról és az elveszett drachmáról szóló példabeszédek végén.

A farizeusok, akik a Törvény betűjéhez ragaszkodva válaszfalakat emelnek az emberek közé és megvetik a « bűnösöket », nem ismerik Isten atyai szívét, akinek atyasága éppen a *megbocsátás* által nyi-

latkozik meg. Isten irgalmas szeretetének arra kell ösztönöznie minket, hogy mi is megbocsássunk az ellenünk vétkezőknek (Mt 18,35).

Isten irgalmas szeretetéhez kapcsolódik az *ellenségszeretet* parancsa is. « Hallottátok a parancsot: Szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet! Én pedig azt mondom nektek: Szeressétek ellenségeiteket! » (Mt 5,43-44). — « Szeressétek ellenségeiteket, tegyetek jót haragosaitokkal, áldjátok átkozóitokat és imádkozzatok rágalmazóitokért » (Lk 6,27-28). « Mert ha azokat szeretitek csak, akik titeket szeretnek, mi lesz a jutalmatok? Nem így tesznek a vámosok is? És ha nem köszöntitek, csak barátaitokat, mi többet tesztek? Nem így tesznek a pogányok is? » (Mt 5,46-47). « Így lesztek fiai mennyei Atyátoknak, aki fölkelti napját jókra és gonoszokra, esőt ad igazaknak és bűnösöknek » (Mt 5,45). — « Legyetek tehát irgalmasok, mint a ti mennyei Atyátok is irgalmas! » (Lk 6,36).

Jézus nem elégszik meg a sztoikusok ideáljával, amely azt követeli, hogy el kell tüntetni a határokat a fajok és a személyek között; de még az ószövetségi törvénynél is többet kíván. Mindannyian testvérek vagyunk, mert mindannyian a mennyei Atyának vagyunk a gyermekei, és mindannyiunknak az Atya irgalmas szeretetét kell utánoznunk.

De Isten nemcsak az irgalom által van jelen az emberek között, hanem azáltal is, amit mi *kegyelemnek* nevezünk. Az emberek között mindig megmaradt egy bizonyos « kereskedői szellem »: adok-adsz viszony. Isten szeretete túl van az emberi igazságosság határain. Az Ő *ingyenes szeretetét* példázza a szőlősgazda magatartása, amikor az emberi osztó igazságosságra hivatkozó munkásoknak kijelenti: « Rossz szemmel nézed talán, hogy én jó vagyok? » (Mt 20,15). Az utolsó óra munkásai is ugyanazt a bért kapják, mint azok, akik az egész nap hevét viselték; Isten kegyelmét nem lehet kiérdemelni, és nincs arányban a mi jócselekedeteinkkel.

E megvilágításban értjük meg azt is, mit ért Jézus megjutalmazáson. A Mester emberi módon fejezi ki magát, amikor a mennyei Atya jutalmát ígéri az alamizsnáért, böjtért, ha azokat tiszta szándékkal végezzük (Mt 6,1-18). De valójában nincs szó itt *kijáró* jutalomról « jogról ». Isten ingyen adja önmagát annak, aki Neki átadja magát fiúi szeretettel. Önmagát adja azoknak, akik kitárulnak szeretetének. Ahol a vallásosság elmélyül, jézusi tökéletességre emelkedik, a jog és az osztó igazságosság helyébe a szeretet lép; a szeretet, amely — természetesen — magában foglalja az igazságosságot is.

« *Mint a kisdedek* »

Jézus azért helyezi hallgatóit a mennyei Atya jelenlétébe, hogy megtanítsa őket úgy imádkozni a Miatyánkot, ahogy a kis *gyermekek* imádkozzák: teljes hittel és feltétlen bizalommal. Mint Isten igazi gyermekei.

Hogy ezt az új állapotot kinyilatkoztassa tanítványainak, parabola helyett *tettel* tanít. Egyik nap gyermekeket akartak Jézushoz vezetni, de tanítványai megakadályozták. Amikor Jézus ezt látta, megneheztelt rájuk és így szólt: « Hagyjátok, hadd jöjjenek hozzám a gyermekek és ne tartsátok vissza őket, mert ilyeneké az Isten országa. Bizony mondom nektek; aki az Isten országát nem úgy fogadja, mint a gyermek, nem megy be oda. Azután ölébe vette őket és rájuk téve kezét megáldotta őket » (Mt 10,14-16).

Az Isten országa nem olyan valóság, amelyet erővel, « felnőtt » munkával lehet megszerezni, hanem *ajándék*, amelyet úgy kell fogadnunk, ahogy a gyermek fogadja az ajándékokat. A gyermek hozzá van szokva ahhoz, hogy mindent mástól kap. Az alapvető készség tehát nem a Törvény gyakorlása, megtartása, hanem a mennyek országának elfogadására, Isten ajándékainak befogadására vonatkozik.

Szent Máté lerögzít egy másik kijelentést, amely más összefüggésben hangzott el Jézus ajkáról. Akkor, amikor a tanítványok arról vitatkoztak, hogy ki a nagyobb a mennyek országában. Jézus odahívott egy gyermeket, közéjük állította és így szólt: « Bizony mondom nektek, ha meg nem változtok és olyanok nem lesztek, mint a gyermek, nem mentek be a mennyek országába » (Mt 18,1-4).

> Valamiképpen újjá kell születnünk, hogy a gyermek állapotát vegyük fel. A negyedik evangélium még jobban megvilágítja ezt, amikor Jézus azt mondja Nikodémusnak: « Bizony, bizony mondom neked, ha valaki újra nem születik, nem látja meg Isten országát » (Jn 3,3). Igaz, egészen pontosan a görög szöveg nem *újjá*-születésről beszél, hanem azt mondja: nem születik *felülről*; de a szöveg burkoltan ugyanazt a tanítást tartalmazza, mint a szinoptikusok. Jézus igazi tanítványainak állapotát a « gyermekség », a gyermeki magatartás jellemzi: kitárulás és készség, hogy Isten adományát befogadják.

Van egy másik állapot is, amelyet Jézus boldognak hirdet: a *szegényeké*. Miként a kisdedek, úgy a szegények is nincstelenek, nem tudnak semmit sem adni, csak kapni. Mindenük hiányzik, kivéve Istent. Ezért kedvező helyzetben vannak, hogy hittel Istenre hagyatkozzanak és megnyíljanak ajándékainak.

A mennyei Atyára való ráhagyatkozás tehát gyermeki magatartást tételez fel és a « szegénység » szellemét. Bár Jézus nem kapcsolta össze a két gondolatot, tana feltételezi ezt, különben a *Gondviselésről* szóló (már említett) tanítása nem különböznék a sztoikusokétól. Jézus ismerte a lét mostohaságát, az élet nehézségeit, mégis azt kívánta tanítványaitól, hogy ne aggódjanak ruházatuk és megélhetésük miatt. A *mában* kell élni: « Ne aggódjatok tehát a holnap miatt, a holnapi nap majd gondoskodik magáról. Elég a mának a maga baja » (Mt 6,34).

Nem a földön kell kincseket gyűjteni, ahol a moly megeszi és a rozsda szétmarja javainkat, hanem égi kincseket gyűjteni és készen lenni a halál pillanatára. Istenben kell gazdagodni, tanítja Lukácsnál a gazdag birtokos parabolája (Lk 12,20-21). Jézus számára az ég az egyedül biztos hely, ahol a tolvajok nem lopnak és a férgek nem pusztítanak. « Ahol a kincsed, ott a szíved is » (Mt 6,21; Lk 12,34). Más szóval: Jézus nem az emberek kategóriái, a világosság és a sötétség fiai között húzza meg a határvonalat, mint a Qumráni Mester, hanem a föld és az ég között. Innen van az, hogy abszolút igénnyel lép fel; maga az Isten a végső mérték, de Ő a mi mennyei atyánk, aki mindig jelen van gyermekei számára.

Bár Jézus azt követeli, hogy kincsünk a mennyben legyen, nem ítéli el a gazdagságot önmagában. Zacheus például üdvöt talált, bár csak vagyonának felét adta a szegényeknek (Lk 19,8-9), mert szíve megnyílt a Isten országának. De rendszerint a földi jólét, a gazdagság megakadályozza az embereket, hogy Istenbe vessék bizalmukat és a sok ügyes-bajos dolguk miatt nem fogadják el a meghívást a lakomára (Lk 14,16-20).

A gyermekség vagy a szegénység « állapota » tehát akkor igazi, ha kizárólag a mennyei Atyára támaszkodik. Ez az Istenre való hagyatkozás a *bizalom* és a *hit* megnyilatkozása a felnőtt embernél. Ez a hit nem valami igazság elfogadása, még nem is a kinyilatkoztatásnak való engedelmesség, hanem a teljes *ráhagyatkozás Istenre.* Ez az önmaga-átadás a bibliai hit egyik jellemvonása.

Jézus radikális hitet követel *csodatettei* előtt. Minden lehetséges a hívőnek. Több evangéliumi részlet tanúskodik a hit *hatékonyságáról.* Pl. az inaszakadtat vivő emberek (Mk 2,5), a vakok (Mt 9,29), a vérfolyásos asszony (Mt 9,22), a százados (Mt 8,10-13), a kánaáni asszony (Mt 15,28) története. Ha hiányzik a hit, a csoda lehetetlen (Mk 6,5-6). De a hit növekedhet is. Jó példa erre az epilepsziás gyermek apjának magatartása. Bár ez a születő hit csak a Csoda-

tevőre vonatkozik és még nagyon is emberies, már a bizalomnak a jele. Viszont az a « kevés hit », amelyet Jézus szemére vet tanítványainak a háborgó tenger lecsendesítésekor (Mt 8,26) vagy a csodálatos kenyérszaporításkor, az adott körülmények között egyet jelent a hitetlenséggel. — Mindenesetre, a hit lényegében nem mennyiségi probléma. Az igazi hit nem tűri meg a « habozást », a kételkedést, hanem feltétlen és radikális. Teljes ráhagyatkozás Istenre.

Jézus nem tett csodát ott, ahol nem talált elég hitet, ill. kellő készséget a hitre. (Pl. amikor a szadduceusok és farizeusok « jeleket » kívánnak tőle: Mt 16,1.4; Lk 11,29-30; avagy elfogatása után, Heródes előtt). Az apostolok küldetése is azért volt sikertelen, azért nem tudták kiűzni az ördögöket, mert nem volt elég hitük (Mt 10,1.8; 17,19-20). Nem volt elég hitük abban, aki küldte őket.

Az evangéliumi hitnek a kifejezése a mennyei Atyához intézett gyermeki *imádság*. Az egyszerű imádság kerüli a sztoikusok méltóságteljes magatartását, de bizonyos liturgikus ünnepélyességet is. « Amikor imádkoztok, ne szaporítsátok a szót, mint a pogányok. Azt gondolják ugyanis, hogy sok beszédükért nyernek meghallgatást. Ne utánozzátok őket! Hiszen tudja a ti Atyátok, mire van szükségtek... » (Mt 6,7-8). Ennek az egyszerű, gyermeki imának legszebb példája a *Miatyánk*.

Végső soron az a hit, amelyet Jézus követel, nem más, mint az ember *önátadó válasza* Isten hívására. *Ez a hit a feltétele az Isten országába való belépésnek, amely Jézussal elérkezett.*

A Fiú

Amikor Jézus kinyilatkoztatja az embereknek, hogy Isten a mi mennyei Atyánk, ezzel már önmaga lényét is kinyilatkoztatja, minthogy egyszersmind azt is érezteti, hogy az *Ő viszonya az Atyához egészen sajátságos*. Mint ahogy az Isten országát Jézus tettein keresztül ismerjük fel, ugyanúgy az Isten atyasága is a Fiú személyén és tettein keresztül világosodik meg. Jézus személye tehát itt is a kinyilatkoztatás közvetítője. Hogy megnyíljunk az Isten atyaságáról szóló kinyilatkoztatásnak, fel kell ismernünk Jézusban a *Fiút*. Miként az Isten országába is úgy léphetünk, hogy megvalljuk: Jézus a Messiás, az Emberfia.

Jézus földi élete folyamán *fokozatosan nyilatkoztatta ki* messiási mivoltát, kijavítva a zsidó messiás-eszmét. Ugyanakkor szavai és

tettei által lépten-nyomon éreztette, hogy Őt egészen egyedülálló viszony fűzi az Atyához. Van valami isteni diszkréció Jézus viselkedésében. Sohasem keresi a rendkívülit, és csak egészen ritkán használ olyan kifejezéseket, címeket, amelyek kétségkívül jelzik: Ő az Isten egyszülött Fia.

A történész e ponton egy igen fontos problémával áll szemben. A születő egyház egyöntetűen megvallja: « Jézus Isten Fia volt ». Viszont Jézus maga sohasem jelenti ki: « Én Isten Fia vagyok! » Hogyan magyarázzuk ezt a kétségtelen tényt? Hogyan származik az ősegyház kétségtelen hite Jézus szavaiból? — vetették fel a kérdést egyes modern exegéták, akik azt is feltételezték, hogy az « Isten Fia » cím nem a palesztinai közösségtől származik, hanem a későbbi egyház kezdte használni a környező vallások (a hellenizmus) befolyására.

Mindenekelőtt azt el lehet ismerni, hogy a szinoptikusok szövegei különböznek az ősegyház igehirdetésétől Jézus fiúi mivoltának állításában. (Pl. a Rómaiakhoz írt levél bevezetése, 1,3-4, « Isten hatalmas Fiáról » beszél). A szinoptikusoknál Jézus nem mondja magáról kifejezetten, hogy Ő az *Isten* Fia, de közvetve « *Fiú* »-nak jelöli meg magát. Nem igyekszik állítását a bibliai szövegösszefüggésbe állítani, mint Róm 1,3-4: « a szent iratokban prófétái által előre hirdetett Fiáról »; és végül Jézus, amikor fiúi mivoltáról szól, nem utal feltámadására, mint az apostoli prédikáció. Éppen e három jellemvonás a legfőbb érv a szinoptikusok hitelessége mellett! Vagyis: e ponton nem az ősegyház hitének visszavetítéséről van szó, hanem Jézus magatartását tükrözik hűségesen, aki egészen sajátos értelemben egyszerűen « Fiú »-nak nevezte magát.

E fontos kérdésben pillanatnyilag a történeti-kritikai módszer szintjén maradunk, ezért most nem tekintjük azokat az evangéliumi részeket, amelyeken érezhető az Ősegyház hitének befolyása, vagyis amelyek nem a hagyomány legősibb rétegéhez tartoznak. Pl. Jézus megkeresztelkedése a teofániával, Urunk színeváltozása stb., ahol Jézust kifejezetten *Isten Fiának* mondják az evangéliumok. Ezekre még visszatérünk.

Jelen vizsgálódásunk szempontjából legfontosabbak azok a részek, ahol Jézus az « *Abba* » szóval fordul Atyjához. A kifejezés a korabeli arám köznyelven igen bizalmas megszólítás; megfelel kb. a magyar « Apu »-nak, vagy « Papá »-nak. A zsidók közül senki se merte e kifejezést Istenre alkalmazni. Ők így imádkoztak: « *Abinu* », Atyánk, és rendszerint hozzátettek egy másik szót, mint pl. Bíránk,

Urunk, Királyunk... Jézus mindig elkülöníti magát tanítványaitól, hallgatóitól: « A ti Atyátok és az én Atyám ». (Kivéve, amikor imádkozni tanítja őket: « Mi Atyánk... »). S rendszerint az *Abba* kifejezéssel jelzi, hogy őneki egészen sajátságos a viszonya az Atyához.

Fontosak azok a részletek is, ahol Jézus *közvetve a Fiú* kifejezéssel jelöli meg magát. Ilyen a *gonosz szőlőmunkásokról* szóló példabeszéd (Mt 21,33-34). Emlékezünk, hogy a parabola azt mondja el, hogy a szőlőmunkások miként ölik meg a tulajdonos távollétében nemcsak a szolgákat, hanem az örökös fiút is. A példabeszéd, mely egyébként felidézi Izajás próféta példázatát a szőlőskertről (Iz 5, 1-7), Jézus és a zsidó nép viszonyát jellemzi. Isten a zsidó népet mint kedvelt szőlejét ápolta és gondozta, elküldte szolgáit, a prófétákat, végül pedig egyszülött Fiát, de ez a nép nem követte a prófétákat, és Jézust is keresztre feszítette. Ezért elvesztette Isten országát és helyébe az újszövetségi választott nép, az egyház lép. Jézus tehát itt közvetve, de világosan az Isten tulajdon Fiának nevezi magát.

A világ végéről szóló ún. *eszkatologikus beszédben* van egy kijelentés, amely az egyházatyáknak igen nagy fejtörést okozott. (Erre korábban már utaltunk). Jézus azt mondja, hogy az Úrjövet (parúzia) idejét senki sem ismeri, az angyalok sem, de *még a Fiú sem,* egyedül az Atya (Mt 24,36). De éppen a « nehéz olvasás » miatt kell a szöveget autentikusnak tartanunk. Itt minket most az érdekel, hogy a szöveg világosan elkülöníti a Fiút az emberektől és az angyaloktól.

Végül egy másik fontos szöveg Máténál és Lukácsnál, amely « *Jézus hálaadását* » rögzíti (*Hymnus jubilationis*). A Szent Jánosra emlékeztető ujjongó imában Jézus az Atyához való egészen sajátságos benső viszonyát nyilatkoztatja ki (Mt 11,25-27; Lk 10,21-22):

> « Mindent átadott nekem Atyám:
> Senki más nem ismeri a Fiút, csak az Atya,
> és az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú,
> és az, akinek a Fiú ki akarja jelenteni ».

A *történész* mint olyan nem tudja felmérni teljes mélységében a Fiú szó jelentését, ill. hogy a Fiú az Atya kinyilatkoztatása. A *teológus* János evangéliumát és az egész Újszövetséget — tehát az ősegyház fejlettebb krisztológiáit — tanulmányozva mélyíti el Isten

titkát, azt, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek szeretetközössége (lásd 5. fejezetünket).

3. *A végső kinyilatkoztatás*

Jézus azt hirdette, hogy Isten országa elérkezett, és hogy általa, Személyében valósult meg. Ezzel önmagát állította Isten üdvösségterve középpontjába. Az Atya és a Fiú kinyilatkoztatása Jézus *húsvéti* áldozatával, halálával és feltámadásával lesz teljes és végleges. Jézus tudatában volt egyedülálló messiási küldetésének és mivel mindvégig hűséges akart maradni küldetéséhez, vállalta a Jeruzsálemben rá váró halált is. Tudatosan beteljesítette az izajási Szenvedő Szolga sorsát.

A végkifejlet felé

A szenvedés megjövendölése. — Jézus azért ment fel Jeruzsálembe, mert a bibliai kinyilatkoztatás kiváltságos helyén akarta hirdetni Isten országát. Lukács szerint a zsidók ide várták Isten országát, amelynek hamarosan jönnie kellett (Lk 19,11), és Jézustól Izrael szabadítását várta a nép (Lk 24,21). Jézus be akarta teljesíteni — túlszárnyalva a nép várakozását — a prófétai jövendöléseket; *önkéntes halálával* kellett megszereznie a világ üdvét.

Erről több ízben tanúságot tesznek az evangéliumok. Amikor a farizeusok tudtára adják, hogy Heródes vesztét akarja, Jézus azt válaszolja, hogy küldetését teljesíti egy rövid időre, haláláig, és hozzáteszi: « mert nem veszhet el próféta Jeruzsálemen kívül » (Lk 13,31-35). Ez a tipikusan szemita kifejezés az ószövetségi próféták sorsára utal, amelyről Máté beszél (Mt 23,29-37): « Jeruzsálem! Jeruzsálem! Te megölöd a prófétákat ».

Színeváltozása után, a hegyről lejövet, Jézus előre jelzi szenvedését. Az Emberfiáról meg van írva, hogy « sokat kell szenvednie és megvetésben kell részesülnie » (Mk 9,12; Lk 17,25). Itt Jézus nem utal feltámadására. Ezzel szemben a három jövendölés, amelyet Jézus Jeruzsálembe menet tesz Szent Máténál (Mt 16,27; 17, 22-23; 20,18-19), a feltámadásról is beszél.

A jövendölések egy csoportja a Jeruzsálemben töltött utolsó hetekhez kapcsolódik; ezekben már Jézus halálát egészen közelinek érezzük. Ide tartozik pl. a gyilkos szőlőművesekről szóló példabe-

széd (Mt 21,33-46). Egy másik alkalommal Jézus lelke legmélyét nyilatkoztatja ki: Zebedeus fiainak versengése alkalmával, miután a neki szánt kehelyről szól, hozzáteszi: « Az Emberfia nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon és váltságul adja oda életét sokakért » (Mt 20,28). Jézus itt Izajás prófétára, a Szenvedő Szolgára (Iz 53,11) utal burkoltan.

Jézus tehát öntudatosan, szabadon megy a halálba, és Isten üdvözítő tervét teljesíti, amikor megváltó áldozatával megalapítja az új szövetséget. Ennek az áldozatnak az elővételezése az utolsó vacsora.

Jézus öntudata — Amikor Jézus előre érzi sorsát, megjövendöli szenvedését és halálát, egyszersmind biztos a *tényben* és ugyanakkor titokzatosnak mutatja az esemény *jelentését. Jézus öntudata,* magatartása a szenvedés és halál előtt egészen egyedülálló: érezzük, hogy Ő tudatában van olyan misztériumnak, amely a közönséges emberi tudatokon túlmutat, de ugyanakkor emberi tudatról van szó, ezért valamiképpen megérthetjük.

J. Guillet (*Jésus devant sa vie et sa mort* 159kk.) aprólékos szövegelemzések után a következőket állapítja meg: 1) Jóllehet a szövegek jelzik: Jézus világosan tudatában volt annak, hogy fájdalmas sors, kegyetlen halál vár rá, mégsem úgy mutatják be Jézust, mintha előre világosan látná a bekövetkező eseményeket *minden részletükben.* Még azok a jövendölések sem tételezik fel ezt, amelyek jelzik a szenvedéstörténet három mozzanatát: az Emberfiát kiszolgáltatják, megölik, majd feltámad. Jézus nyelvezete az evangéliumokban nem olyan látnokra vall, aki előre szemléli, miként peregnek le a jövő események. Az evangéliumok Isten küldöttjét mutatják be, aki tudatában van küldetésének és élete végső kifejletének, és ennek a tudatnak fényében értelmezi a sorra bekövetkező eseményeket, miként ezt az emberek is teszik. 2) Minden jel arra mutat, hogy Jézus valóságos ember és emberi tudattal áll szemközt a szenvedéssel és halállal. Csakugyan az evangéliumok arról tanúskodnak, hogy Jézus emberként áll szemközt a jövővel: csodálkozik a százados hitén; nyugtalan, amikor látja, hogy a kafarnaumi zsinagógában tanítványai elhagyják; sír Lázár sírjánál; halálosan gyötrődik a Getszemáni kertben. Ha csodát képzelünk el, tehát ha a betlehemi kisded, a názáreti munkás vagy a szenvedés felé tartó Mester lelkében ott látjuk a tévedhetetlen Istent, aki mindent előre lát és előre átéli a húsvéti diadalt, ez annyit jelent, hogy tagadjuk Jézus igazi emberségét, vagy két Krisztust tételezünk fel, vagyis Jézus misz-

tériumát mítoszban oldjuk fel. Jézusban az *isteni személy emberi tudattal* vállalja és teljesíti sorsát. Ez a paradox valóság.

> « Ha Jézusban nem Isten az, aki « én »-t mond, aki csodálkozik, nyugtalankodik és félelmet érez, akkor Jézus nem Isten, akkor csak Istennek mutatja magát. Az evangéliumok Jézusa a reális időben él, a miénkben, és ebből az időből csak a feltámadással lép ki. Tizenkét év kell neki, hogy eltávolodjék szüleitől és önállósuljon, harminc év, hogy érett férfi legyen és megszerezze a vallási, emberi, szakmai műveltséget, amelyet a zsidók bölcsességnek neveztek, — hogy megszerezze mindazt, amire szüksége van ahhoz, hogy a mi emberi tapasztalatunkat hitelesen fejezzék ki szavai és tettei. Hozzánk hasonlóan tervez, hozzánk hasonlóan szemléli az események torlódását és kibontakozását (...) Jézus készségesen áll az események előtt, úgy fogadja a jövendőt, ahogy eljön: ez a magatartás nem annyira tehetetlenségének jele, a hozzánk hasonló gyengeség bevallása, hanem sokkal inkább, sőt: elsősorban isteni állapotának jelét fedezhetjük fel benne » (Guillet, *i.m.* 167).

Mi végességünk tudatában tervezünk, számítunk, megszervezzük jövőnket, hogy megvédjük magunkat a fenyegető kockázatoktól. Mindennek nyoma sincs Jézusnál.

> « Ő nem tervez, nem számít; nem a fantázia vagy a szeszélyes hangulat vezeti. Jézus mindig készséges a jövővel szemben, mert ő mindig önmaga. Minden körülmény között és bármi történjék is, tudja, miként reagáljon és mit mondjon. Meglepetés érheti, de sohasem veszíti el lába alól a talajt. El lehet érni és halálra lehet sebezni, végtelenül sebezhető, de sohasem annyira önmaga, mint amikor foglyul ejtik és haláltusát vív; és akkor a legnyitottabb az emberek felé, amikor mindenkitől elvetve meghal. Vajon az, aki ennyire szabad abban a világban, amely számtalan szolgaságtól görnyedez, nem Isten? Egyedül a Teremtő képes elfogadni minden létezőt a maga valóságában, úgy venni a dolgokat, eseményeket, embereket, ahogy vannak; igazi értékük szerint ítélni meg őket, megbocsátani nekik és megszabadítani őket. » (Guillet, 168).

Ezt látjuk Jézusnál miként egész élete során, szenvedése és halála előtt is: Ő a jövendő Ura, de nem azért, mert ezt a jövőt már mintegy elővételezi, előre látja és birtokolja, — mintegy a függöny mögött előre szemléli a jövőben lejátszódó darabot —, hanem mert a jelen pillanatban szabad embereket kelt életre: a halálos múlt, a bűnök rabjait felszabadítja és képessé teszi arra, hogy mint ő maga, szabadon tekintsenek a jövőbe, elfogadják azt, aminek jönnie kell, mert tudják, hogy minden az Atyától jön, és hogy *a halálból* — az Istennek való engedelmes és szerető odaadásból — *születik az élet*; tudják, hogy jövőjük az örökkévaló Isten, aki Szeretet.

Az utolsó vacsora. — Szenvedésének előestéjén Jézus összefoglalja művét. Megadja teljes jelentését küldetésének, és így véglegesen megalapítja azt a közösséget, amely a világ végéig tanúságot tesz róla.

Jézus az utolsó pillanatot egy bizonyos eszkatologikus légkörben élte át, és világosan jelezte cselekedetének értelmét. « Mondom nektek: Nem iszom a szőlő terméséből addig a napig, amíg el nem jön az Isten országa » (Lk 22,18). De akkor majd az újat issza tanítványaival Atyja országában (Mt 26,29). A húsvéti légkör — a zsidó húsvét adja az utolsó vacsora keretét — feltárja Jézus tettének értelmét. Az Üdvözítő nem a régi rítust akarja újabbal helyettesíteni (valószínűleg Jézus nem tartotta meg pontosan az előírt zsidó szertartást), hanem *új szövetséget* szerez, amelyet a régi rítus előre jelzett. A zsidó Pászka légköre hozzásegítette a lelkeket, hogy megértsék Jézus kereszthalálának áldozati jellegét.

Mit jelent az *új szövetség*? Máté és Márk szerint Jézus a régi mózesi áldozatra utal, amely a választott nép Istennel való szövetségét megalapozta (Kiv 24,8). Lukács úgy értelmezi, mint a Jeremiás próféta által megjövendölt eszkatologikus szövetség megvalósulását (Jer 31,31-34). Jézus úgy cselekszik, mint Isten szolgája, akinek a nép szövetségét újra meg kell alapítani Izajás szerint (Iz 42,6; 49,6-8; 54,10; 59,21; 61,8), — de most már a *sokaság* számára, amely a pogányokat is magában foglalja. Jézus vére árán Isten népe meg van váltva. Az új szövetséggel Izrael helyébe új nép áll, ill. a választott nép kiszélesedik, a meghívás *egyetemes* lesz. *Jézus egyháza* az eljövendő mennyek országát kezdi megvalósítani a földön.

Az utolsó vacsoráról szóló evangéliumi elbeszélések több problémát vetnek fel. E részletkérdéseket itt nem ismertetjük, inkább Jézus tettének *mély jelentését* szeretnénk megvilágítani J. Guillet nyomán (*Jésus devant sa vie et sa mort*, 201kk.).

Jézus egy vacsora keretében testét és vérét, vagyis önmagát adja övéinek. *Prófétai* tettről van szó: minthogy Jézus testét és vérét ahhoz a kenyérhez és borhoz kapcsolja, amelyet az apostolok magukhoz vesznek, sejteni engedi halálát és eltűnését. De az utolsó vacsora gesztusa ennél sokkal többet jelez. Jézus már egy idő óta *szükségszerű kapcsolatot létesített saját halála, az Emberfia eljövetele és az Isten országa elérkezte között.* Gesztusa itt tökéletes következetességet mutat: tudva azt, hogy halálra adja magát azért,

hogy eljöjjön az Isten országa, elővételezi azt az órát, amikor majd átengedi magát elítélőinek. Szabadon adja át magát hamarosan Judásnak, illetve ellenségeinek, akik halálra ítélik és keresztre feszítik.

Az utolsó vacsora gesztusa főleg azért *több, mint prófétai tett,* mert már a *véghez* (az eszkatologikus időhöz) tartozik. Ezután már nincs más, mint az Isten országa és az új lakoma. Mindenesetre Jézus számára már csak egy jövő van, az Ország eljövetele. Ezt a jövőt jelzi és már elővételezi az utolsó vacsora gesztusa. Jézus nem tud többet adni, mint amit ezen az estén ad. « Jézus tudta, hogy eljött az óra, amikor a világból vissza kell térnie az Atyához. Ekkor adta övéinek, akiket szeretett és a világban hagyott, szeretetének legnagyobb jelét » (Jn 13,1). Jézus a « végsőkig » szerette övéit, és amikor a szeretet « netovábbját » megvalósítja, — életét adja barátaiért, mindenkiért (Jn 15,13) — elmegy az idő végéig, addig, amit mi « világ végének » nevezünk.

Jézus szenvedése és halála

A halálba induló Jézus az utolsó vacsora gesztusával mintegy *összefoglalja művét*: most már csak az van hátra, hogy « átmenjen az Atyához ». Egész életében erre készült, erre a bizonytalanul biztos órára. Egész élete során úgy beszélt és élt, mint « Fiú », ezt nyilatkoztatta ki burkoltan, közvetve, fokozatosan. *A végleges kinyilatkoztatás szenvedése és kereszthalála.* Persze, ez a « tragédia » rettenetes krízist jelent tanítványainak; a feltámadására lesz szükség, hogy véglegesen megerősödjenek hitükben. De ha igaz is az, hogy a feltámadás utáni jelenések és majd a Lélek fedi fel teljesen a hívőknek Jézus kilétét, tulajdonképpen a kereszt nyilatkoztatja ki véglegesen, kicsoda az a Jézus, aki feltámad.

> « Mert a feltámadt Jézusnak nem sok mondanivalója van, és nem mond semmi újat arról, hogy kicsoda: tanítványait arra emlékezteti, amit halála előtt mondott nekik, és a világba küldi őket. Ha a feltámadás bizonyít valamit, akkor annak igazságát bizonyítja, amit Jézus addig mondott, anélkül, hogy sikerült volna megértetnie magát, feltárja annak értelmét, amit tett, anélkül, hogy megmagyarázhatta volna. Az, aki feltámad, annak bizonyítékát adja, hogy pontosan az, akinek állította magát, az, amiért meghalt. Jézus Krisztus kinyilatkoztatása nem fejeződött be és nem nyerte el végleges alakját a feltámadás előtt, de teljesen kifejeződött szavakban és tettekben akkor, amikor Jézus kilehelte lelkét. » (J. Guillet, *Jésus devant...,* 230-231).

A szenvedéstörténet az evangéliumok legjobban kifejtett része, sok szempontból a leggazdagabb tartalmú: topográfiai, kronológia szempontból, a lelki tanítás és teológia szempontjából. A passió központi témája: Kicsoda Jézus? Minden erre összpontosul, a vallási és világi hatóságok előtti vallatásnál, a megcsúfolásnál, a keresztrefeszítés epizódja során. Az evangélisták válasza: *Jézus Isten Fia.* Ezért kellett meghalnia. János evangéliuma ebben megegyezik a szinoptikusokéval: « Nekünk törvényünk van, és a törvény szerint meg kell halnia, mert Isten fiává tette magát » (Jn 19,7), állítják a zsidók Pilátusnak. A szinoptikusok szerint is Jézust azért ítéli halálra a Szanhedrin, mivel igennel válaszolt Kaifás kérdésre: « Te vagy a Krisztus, az Isten Fia? » Csakugyan ez a cím fejezi ki legjobban az utolsó órában azt, hogy kicsoda Jézus.

« Ez az ember valóban Isten Fia volt », jelenti ki a százados, miután Jézus kilehelte lelkét (Mk 15,39). « A Szenvedés, ez a halál fejezi be Jézus kinyilatkoztatását. A Getszemáni kert óta, azóta, hogy — ha szabad ezt mondani — Jézus nem kezdeményez többé, azután, hogy már csak azért szólal meg, hogy bírái kérdéseire, az asszonyok szánalmára vagy a vele együtt keresztrefeszített kérésére válaszoljon, azóta, hogy rab és megkötözött, egyetlen beszélőpartnere van: Isten. Igaz, nem távolodik el az emberektől: egész szenvedése alatt egyetlen elítélő szót se hallunk tőle, egyetlen visszautasítást sem, a visszahúzódás semmi jelét nem mutatja; — és az a magatartás, amely egyszerre nagyon természetes és nagyon érthetetlen, ékesszólóbban hirdeti, hogy szíve tele van megbocsátással, mint a « Bocsásd meg nekik » (Lk 23,34). De Jézus már nem beszél az emberekhez, nincs mit mondania nekik, most már Isten felé fordul... *Jézus nem beszél többé Istenről, Hozzá beszél.* Fájdalmas párbeszéd; egészen a végső sóhajig csak a Getszemáni kert szorongó esdeklését és a keresztről a semmibe kiáltó segélykiáltást ismerjük. Éppen ebben a párbeszédben nyilatkoztatja ki, hogy Ő a Fiú. Hogy Istenhez ragaszkodjék e rettenetben és ürességben, hogy Belé legyen horgonyozva, amikor Ő megfosztja minden védelemtől, minden oltalomtól, minden örömtől, az szükséges, hogy Isten és Jézus között elszakíthatatlan kapcsolat létezzék: fogyhatatlan bizalom és a halálnál is erősebb bizonyosság. Jézusnak, amikor elérkezik a szenvedés mélyére, kimerülten, összetörten, már nem kell Isten felé fordulnia, hiszen nem hagyta el: *Ő a Fiú* » (Guillet, *i.m.* 240-241).

Jézus a végsőkig szerette övéit. Az örök Fiú « engedelmes lett

a kereszthalálig, kiüresítve önmagát » (Fil 2,7-8). Miután az Atya kezébe ajánlotta lelkét, nincs már számára földi jövő, mert visszatért az Atya és a Lélek örök szeretetközösségébe. Jézus a szeretetből vállalt, önkiüresítő kereszthalálban nyilatkoztatta ki véglegesen, hogy Ő a Fiú, vagyis mindent az Atyától kapott és mindent Neki adott vissza. Így nyilatkoztatta ki azt, hogy Isten Szeretetközösség.

Mindez a dicsőséges *feltámadásban nyilatkozik meg*, amely — a mennybemenetellel és a pünkösdi csodával együtt — a kereszthalál « kifejezése » és a végső kinyilatkoztatás megnyilvánulása.

4. HITÜNK ALAPJA: KRISZTUS FELTÁMADÁSA

Az evangéliumi csodák és a legfőbb Csoda

A hagyományos apologetikában vagy az alapvető teológiában a hihetőség indítékai között első helyen szerepelnek az evangéliumi csodák, nevezetesen Krisztus feltámadása. Ma már a fundamentális nem választja el a « jeleket » a legnagyobb Jeltől, tehát az egyes csodákat Krisztus feltámadásától.

A csodák hagyományával kapcsolatban a történelmi-kritikai módszer hármas eredményhez vezetett (vö. W. Kasper, *Jesus der Christus*, 104kk.):

1) Az irodalomkritikai módszer megvilágította azokat a tendenciákat, amelyek a csodákat szaporítják, nagyobbítják: Márknál, a legelső szinoptikusnál egyszerűbbek a csodaelbeszélések, mint a későbbi Máténál.

2) Ha az újszövetségi csodákat összehasonlítjuk a rabbinikus és hellenisztikus csodaelbeszélésekkel, megállapíthatjuk, hogy számos hasonlóság van közöttük. Vagyis az Újszövetségen kívül is létezik a csodaelbeszéléseknek egy bizonyos (zsidó és pogány) hagyománya, amely relativizálja Jézus csodáit.

3) Bizonyos csodatörténetek formatörténetileg úgy jelennek meg, mint a húsvéti események visszavetítései Jézus földi életébe (pl. a vihar lecsendesítése, Jézus színeváltozása, Jézus a vízen jár, csodálatos kenyérszaporítás, Péter csodálatos halfogása...) Vagyis az ún. természeti csodák másodlagosak az eredeti csodahagyományhoz viszonyítva. Hasonlóképpen Jairus leánya, a naimi ifjú és Lázár feltámasztása is csak Jézus feltámadása fényében kapja meg teljes jelentését.

W. Kasper szerint « mindezekből az következik, hogy sok evangéliumi csodaelbeszélést *nem annyira történeti, mint inkább teológiai jelentésük* szempontjából kell figyelembe vennünk. Nem az egyes üdvtények történetiségére, hanem Jézus Krisztus üdveseményének *jelentésére* vonatkozóan mondanak valamit. Amikor tehát

arra utalunk, hogy bizonyos meghatározott csodákat nem kell a földi Jézusnak tulajdonítanunk, ezzel egyáltalán nem mondjuk azt, hogy ezek a csodák nem bírnak semmiféle teológiai vagy kerigmatikus jelentőséggel. Ezek a nem-történeti csodaelbeszélések a hit kijelentései Jézus személyének és üzenetének üdvözítő jelentőségére vonatkozóan » (106). Így Walter Kasper tübingeni katolikus teológus.

Ezekből a megállapításokból azonban hamisan következtetnénk arra, hogy a földi, történeti Jézus egyáltalán nem tett csodákat. Az evangéliumokat annyira át- és átszövik a csodaelbeszélések, hogy a Jézus-esemény érthetetlen lenne nélkülük. Nincs egyetlen komoly exegéta, aki ne fogadná el Jézus történetileg hiteles csodáinak egy csoportját, pl. a Márknál leírt különböző csodás gyógyításokat. *A csodaelbeszélések elválaszthatatlanok az evangéliumoktól.* Más kérdés az, hogy a csodás tetteknél, pl. a gyógyításoknál valóban mi történik fizikailag és pszichológiailag. A filozófia és teológia itt a másodlagos okok, a Teremtő által felfokozott evilági okság működését veszi számításba, sokkal inkább, mint (a régi apologetikák szóhasználatával) a « természeti törvények felfüggesztését ». Helyesen kell értenünk Isten beavatkozását itt is, mint a teremtés kérdésében. Továbbá a csodához, mint isteni jelhez, hitre szólító jelhez szükséges a *vallási összefüggés* is, nem elégséges, hogy (egy kor felfogása szerint) rendkívüli esemény legyen.

Mindez természetesen felveti a teremtő és gondviselő, személyes Isten létét; megköveteli a fatalizmus és a determinizmus kizárását, követeli azt, hogy *hittel* helyet hagyjunk Isten örök — üdvösségre rendelő — tervében a teremtményi szabadságnak is. Hisszük tehát, hogy a Szeretet-Isten, aki végső soron Jézus Krisztusért teremtett mindent, és általa bölcsen, szeretettel mindent vissza akar vezetni magához, mindent az Istent szeretők javára fordít (vö. 1 Jn 4,7-21; Kol 1,13-20; 1 Kor 15,20-28; Róm 8,28-39). Ez pedig azt is jelenti, hogy a csodaértelmezés végső soron a *hiten belül* történik.

Itt rögtön felmerül a már érintett probléma: a hit megalapozásában — úgy látszik — nem tudunk megszabadulni a *circulus vitiosustól*: A hihetőség érveiként hozzuk fel a csodákat és Krisztus feltámadását, ugyanakkor már eleve hitet kívánunk ahhoz, hogy az érv bizonyító legyen. Másként kifejezve: Az isteni kinyilatkoztatás tekintélyének a csodák alapján hiszek, viszont a csodák tekintélyét (végső érvényességét) az Istenben való hit alapozza meg. Valójában — mint korábban (a II. részben) láttuk — nincs bűvös kör. Mert igaz ugyan, hogy a hitre invitáló jeleket egy bizonyos kezdeti (« elő-

legezett ») hit « szemével » veszem észre (nevezhetem ezt kellő diszpozíciónak, nyitottságnak, az isteni Misztériumra való ráhagyatkozásnak), de nem a csodák miatt, hanem *isteni tekintély* alapján fogadom el Isten Küldöttjét, Jézus Krisztust. Jézus Krisztus alakjában, életében, szavaiban és csodatetteiben, főleg feltámadásában mint áttetsző jel*ben* — hitre hívó jelben — feltárul az üdvözítő Isten hatalma és szeretete.

Egyformán igaz tehát Pascal és E. Brunner állítása: « Csoda nélkül nem lennék keresztény; csoda nélkül nem lenne bűn az, hogy valaki nem hisz Jézusban » (Pascal). « Senki sem hisz Krisztusban a csoda miatt. A kinyilatkoztatás nem a csodahitre apellál, hanem a lelkiismeretre » (Brunner).

Különös az is, hogy az evangéliumokban Jézus általában hitet követel « jelei », csodái *előtt*. Másrészt: Jézus azért tesz csodákat, hogy hitet keltsen; kortársai általában nem hisznek, ha jeleket nem látnak. Paradoxonnal állunk tehát szemben az evangéliumokban is. Ezért egyesek ezt a tételt fogalmazták meg: Nem a csodák és azok ismerete, illetve elismerése jelentik a Jézusban adott isteni kinyilatkoztatás hitének előkészítését, hanem megfordítva: A hit feltétel a csoda-jel, (a csoda mint isteni jel) fel- és elismeréséhez (Fries, *Fundamentaltheologie*, 286). Hit nélkül a csodák elveszítik funkciójukat és jelentésüket. Másképp kifejezve: a csodák nem a kinyilatkoztatás ismérvei és a hit indítékai, tehát nem szolgálnak a hit megalapozására, hanem ellenkezőleg: maguk is a kinyilatkoztatás tárgyát alkotják, ezért a hit tartalmához tartoznak.

Erre a nehézségre a választ *Jézus feltámadására* hivatkozva adhatjuk meg. Láttuk, hogy a csodák elválaszthatatlanok a *par excellence* csodától. Xavier Léon-Dufour (*Les miracles de Jésus*, 1977, 351) ezt így magyarázza:

> « Azok, akik írásba foglalták a csodaelbeszéléseket, felismerték (elismerték) a csodákban a Feltámadás misztériumának kifejezését, mintegy annak aprópénzre váltását látták bennük: a történelem egy meghatározott napján egy ember a halálból életre kél; él, és többé nem hal meg. Ez a keresztény ember meggyőződése, az evangélistáé és a mai evangéliumolvasóé. Minden csodaelbeszélést az a bizonyosság alapoz meg, hogy Jézusban a halált véglegesen legyőzte az élet; hogy a Feltámadás misztériuma nem egy mindenki által objektíven megállapítható csoda, hanem ez alapoz meg minden csodát. Végső soron a csodaelbeszélés önmagában nem ad választ alapvető kérdésünkre, hanem felvet egy kérdést Jézus Krisztussal kapcsolatban, olyan kérdést, amely már magában hordja a választ ».

Mi ez a válasz? Egyedül az evangéliumi szövegek « semleges » (strukturalista, történeti-kritikai stb.) elemzésével nem adhatjuk meg e választ. Istenképünk, Krisztusról alkotott hívő felfogásunk teljes összefüggésében kell a csodákat szemlélnünk, illetve ezeket a mindent egyesítő és megalapozó « csoda », Jézus Krisztus feltámadása fényében. A csoda funkciója az, hogy mint isteni jel önmagán túlra mutasson: e jel jelez, valakinek a hívását jelzi, Isten megszólít vele. Egyedül a hit adhat választ, ami szabad döntés a kegyelem erejében.

Jézus feltámadásának ténye

Mindezzel felvetettük a legfontosabb kérdést, amelyet most röviden az alapvető teológia szemszögéből tekintünk: *Krisztus feltámadásának valósága* mint hitünk megalapozása (lásd még a II. rész 5. fejezetét). Szent Pál az első Korintusi levél 15. fejezetében megvilágítja az első igehirdetés lényegét. Jóval az evangéliumok megírása előtt mint már áthagyományozott bizonyosságot adta tovább hallgatóinak:

> « Elsősorban azt hagytam rátok, amit magam is kaptam: Krisztus meghalt bűneinkért, amint az Írás is mondja. Eltemették és harmadnapon föltámadt. Ez is az Írás szerint. Megjelent Péternek, aztán a tizenkettőnek. Majd egyszerre több, mint ötszáz testvérnek jelent meg, akik közül a legtöbb még ma is él, néhány pedig már meghalt... » Az Apostol azt is hangsúlyozza, hogy « ha Krisztus nem támadt föl, hiábavaló a mi igehirdetésünk, s hiábavaló a ti hitetek. Sőt még Isten hamis tanúinak is bizonyulunk, mert Istennel szemben arról tanúskodunk, hogy Krisztust föltámasztotta, noha nem támasztotta föl, ha a halottak egyáltalán nem támadnak föl... Ha Krisztus nem támadt föl, semmit sem ér a hitetek, mert még mindig bűneitekben vagytok... » (1Kor 15,3-17).

Pál összekapcsolja Krisztus feltámadását és a miénket: az előbbit abszolút bizonyosságnak veszi, és azzal érvel a mi feltámadásunk mellett. A keresztény hagyomány a Jézus feltámadásába vetett hitet mindig a választott tanúk tanúságtételére alapozta, akik látták a feltámadott Urat. *Hitünk tehát az apostoli tanúságtételtől függ.*

Krisztus feltámadott, él, ügye folytatódik itt és most, bennünk és körülöttünk, — nemcsak ideálisan, a hívők által elképzelt módon, hanem valóságosan és maradandó érvényességgel. Krisztus nem tűnt el a halálban, nem is úgy kelt életre, mint Lázár (akinek « feltámadása » egy holttest megelevenedése volt), hanem új létrendbe lépett át megdicsőülésével, visszatért az Atyához. *Jézus fel-*

támasztásával Isten véglegesen igazolta Fiát, akiben közölte magát; végérvényesen megkezdődött az üdvösség megvalósulása világunkban.

Mindezt hogyan fejezik ki a Feltámadottra, ill. a *megjelenésekre* vonatkozó evangéliumi szövegek? Részben F. Varillon (*Joie de croire, joie de vivre*, 81-105), részben X. Léon-Dufour alapján, a következőképpen magyarázzuk. Az evangéliumokban *kétfajta szövegeket* találunk. Az egyik csoport hangsúlyozza azt a tényt, hogy a feltámadt Jézus nem agyrém, képzelődés szüleménye, hazajáró lélek (a zsidók hittek ebben). Lukácsnál (24,39) pl. a Feltámadott ezt mondja az apostoloknak: « Nézzétek kezemet és lábamat! Én vagyok. Tapintsatok meg és lássátok! A szellemnek nincs húsa és csontja, mint nekem! » Az ilyen szövegek tehát azt akarják állítani, hogy Jézus valóban, testében feltámadt. — Ugyanakkor egy másik csoport kiemeli, hogy ez a feltámadt test már nem ugyanaz, mint korábban volt: a Feltámadott megjelenik zárt ajtókon keresztül, eltűnik, teste nincs alávetve a tér-idő korlátainak. Jézus tehát ugyanaz, mint akit halála előtt ismertek, de nincs szó egy holttest megelevenedéséről. Az a Jézus, akit a tanítványok ismertek, akivel jártak-keltek, ettek, mássá változott; a feltámadással megdicsőült, teste szellemi test lett, ahogy Pál magyarázza a korintusiaknak.

A húsvéti tapasztalathoz tartozik még, hogy a tanítványok *üresen találták a sírt* húsvét hajnalán. Ez a tény nem volt elég, hogy meggyőzze őket Jézus feltámadásáról, hiszen magyarázható lett volna a holttest elvitelével (Lk 24,11k; Jn 20,2). Szükség volt tehát a jelenésekre. Az *üres sír* jelzi, hogy Jézus holtteste eltűnt, a *jelenések* szerepe pedig az, hogy tanúsítsák Jézus feltámadását, megdicsőülését (János inkább ezt a második kifejezést használja). Az apostolok, amikor pünkösd után a néptömeg előtt tanúskodnak Jézus feltámadásáról, nem ezt mondják: « Láttuk, amint kilépett a sírból! », hanem: « Megjelent nekünk, abszolút biztosak vagyunk abban, hogy Jézus él! » Az üres sírról nincs szó a legősibb igehirdetésben. Szent Pál 50 körül az első Tesszalonikai levélben ezt hirdeti: « Isten feltámasztotta Jézust halottaiból » (1 Tessz 1,9).

A Máté-evangélium tanúskodik róla (Mt 27,62-66), hogy az üres sír tényét lehet másképpen is értelmezni. A farizeusok a sír őriztetését kérik Pilátustól ezzel a megokolással: « Az a csaló még életében azt állította: Harmadnapra föltámadok. Rendeld el tehát, hogy harmadnapig őrizzék a sírt, hogy tanítványai oda ne menjenek és el ne lopják őt s azt mondják a népnek: Föltámadt halottaiból... »

Az apostoli tanúságtétel tehát Jézus jelenéseire támaszkodik, ame-

lyek egészen sajátos jellegűek. Az apostolok láttak valakit, akiről rögtön nem ismerték fel, hogy Jézus az; e látásból úgy mennek át a hithez, hogy visszaemlékeznek a Jézussal töltött időre (tapasztalatra) és most az Írások — ószövetségi jövendölések — fényében értelmezik. Most már látják — ahogy az Apostolok Cselekedeteinek beszédei tanúsítják —, hogy Jézus beteljesítette e messiási jövendöléseket. Így — a *Lélek erejében, a kegyelem hatására — megnyílik belső szemük és hisznek.*

> Ha a *jelenések sajátosságát* jobban meg akarjuk határozni, a következőket mondhatjuk: Hogy Jézus megjelent övéinek, ez tény, különben érthetetlen lenne megváltozásuk. De milyen objektivitást lehet tulajdonítani nekik? A pozitivista és a szkeptikus mindig azt mondhatja: hallucinációkról, érzéki csalódásokról van szó. Ezekkel a szélsőséges nézetekkel nem foglalkozunk. De ha a jelenés nem is autoszuggesztió, vajon nem lehet azt mondani, hogy teljesen belső élményről, látomásról van szó? Az evangéliumi leírások szerint külső objektív, érzékelhető jelenések voltak, az apostolok így fogták fel őket. Ez még nem jelenti okvetlenül azt, hogy Jézus valójában rajtuk *kívül* volt, *fizikai valóságként* közeledett hozzájuk. Lehet a megjelenés *objektív* valóság (tehát nem autoszuggesztió, képzelődés), *ha nem is fizikailag külső*, hanem lélekben megélt szellemi jelenlét.

A húsvéti jelenések megtapasztalása hasonlítható ugyan a misztikusok tapasztalataihoz (Jézus jelenlétének élménye), de lényegében mégis különböznek tőlük. Mert amikor a feltámadott megjelenik az apostoloknak, ebben a tényben van valami teljesen *eredeti és soha meg nem ismétlődő*: ebben különbözik az apostolok élménye a misztikusokétól. A feltámadásnál főleg arról van szó, hogy az apostolok megállapítják: ez a személy, akit keresztre feszítettek és meghalt, aki most megjelent, *azonos* azzal, akit halála előtt, földi élete során ismertek. Ezért az apostolok tapasztalata abszolút eredeti, egyedülálló. A hitben megragadják a folytonosságot Jézus halandó élete és feltámadott léte között. Folytonosság van, de ugyanakkor szakadás is. Ezért történelmi esemény és egyben a történelmen túlmutató misztérium a feltámadás; *a hit titka.* Lássuk ezt most kicsit bővebben.

Gyakran felvetik a kérdést: *történeti tény-e* Krisztus feltámadása, ugyanúgy, mint kereszthalála, vagy mint a mohácsi csata, mint Rákóczi halála? Igen is, meg nem is. Krisztus feltámadása egyszerre, elválaszthatatlanul történeti tény és a hit eseménye. Potosabban: olyan esemény a hit számára, amely beíródik a történelembe, legalábbis kezdetével, ugyanakkor túlmutat a történelmen, hiszen Krisz-

tus új létrendbe lépett át. Történeti tény az apostolok tanúságtétele: azok az emberek, akik Jézussal jártak, éltek, azt hirdették, hogy halála után élve látták őt. De ez a történeti tanúságtétel magában foglal valamit, ami nem történeti: Krisztus megdicsőülése-feltámadása *átmenet a halálból az örök életbe, új világba.* Ezt csak a hit foghatja fel, a történelemtudomány mint olyan nem verifikálhatja. Maguk az apostolok sem voltak ennek az « átmenetnek » a tanúi; nem is lehettek, mégha szombat estétől a hét első napjának reggeléig a sírboltban maradtak volna is. *A feltámadás az evilági tapasztalat számára egyszerűen eltűnés*: a kereszten meghalt Jézus sírboltba helyezett holtteste eltűnt, láthatatlanná lett; csak a gyolcsok maradtak ott. A megdicsőült Krisztus ezentúl már nem tartozik a tér és az idő fizikai világához, bár láthatatlanul kapcsolatban van vele. A Feltámadott megjelenései ideiglenesek, rendkívüli csodák voltak: az Úr — « mennybemeneteléig » — leereszkedett, hogy övéit megerősítse hitükben. Jézus Krisztus Lelkével működik tovább a Benne hívők közösségében.

Mondottam, hogy az apostoloknak, akik találkoztak a feltámadott Krisztussal, látták őt, hitre volt szükségük. Hittek, mert láttak (« Boldog vagy Tamás, mert láttál és hittél... »), ugyanakkor láttak, mert hittek. Tamás is csak embert látott, de megvallotta: « Én Uram, én Istenem! » (Jn 20,28-29).

Az apostolok hitének megszületése

Az evangéliumok alapján *az apostolok hitének genezisében* három lényeges mozzanatot különböztethetünk meg (vö. J. Guillet, « Genèse de la foi chez les disciples », in: *Jésus Christ dans notre monde,* 151kk.).

1) *Az a hit, amelyet Jézus a Hegyi beszédben terjeszt elő.* — A « Hegyi beszéd »-ben Máté összefoglalja Jézus tanításának lényegét (5-7. fejezetek). Jézus számára az emberi lét hitben leélt egzisztencia, alapja az Istenbe, illetve Jézusba vetett hit. Amit Jézus az ember mindennapjáról, munkájáról, az isteni Gondviselésről mond, nagyon realista szemléletre vall. A paradoxonokat helyesen kell értenünk. Jézus nem mondja azt, hogy az isteni Gondviselésbe vetett hit felment bennünket a munka alól. De azt ajánlja: éljünk *úgy, mint* a mezők liliomai és az ég madarai, vagyis: bízzunk abban, hogy a Teremtő jól rendezett el mindent, tehát számításainkban és tervezéseinkben ne hagyjunk figyelmen kívül egy lényegeset: Isten-

nek gondja van ránk, nem közömbös ügyeinkkel szemben. Sokkal jobban törődik az « értékesebb » emberi személyekkel (akikért mindent teremtett), mint a rét virágaival és az ég madaraival. Jézus példabeszédei mind azt mondják el, hogy Isten tudja, mi történik velünk, *mint Atyánk gondoskodik rólunk.* Igen, de hogyan? Ha ez igaz, hogyan hagyhatja, hogy gyermekei szenvedjenek testükben-lelkükben, miért a rossz, a bűn, a halál?

Jézus evangéliumi válasza nyers, meghökkentő, érthetetlen: Nemcsak azt mondja, hogy a szenvedést el kell viselnünk, nem valami fatalista beletörődésre serkent, hanem egyenesen azt állítja, hogy *boldogok* a sírók, betegek, éhezők, boldogok, akiket üldöznek... Hogyan lehet összeegyeztetni Isten irántunk való szeretetét, gondviselő jóságát és látszólagos hallgatását, közömbösségét? Jézus nem válaszol e *hogyan*ra. Illetve mégis válaszol — meghökkentő módon: Az az Isten, aki atyaként gondját viseli minden teremtményének, elsősorban az embernek, ugyanaz, mint aki *örömét leli* — nem abban, hogy gyermekei éheznek, sírnak, szenvednek, hanem — *abban, hogy a szegények belépnek országába, az éhezők igazságosságába, a boldogtalanok boldogságába.* Vagyis: Isten nem akarja az éhséget, a nyomort, a könnyeket, hanem teremtménye örömét, kiteljesedését, boldogságát. Jézus boldognak mondja a letörölt könnyet, a kielégített éhséget, a meggyógyított bajt. Ő maga körüljár jót cselekedve, meggyógyít minden betegséget, az üdvösséggel együtt visszaadja a testi egészséget is. Jézus az örömre hív bennünket — az *Evangélium = Örömhír* —, mivel eljöttével véget vet a szenvedésnek (ha nem is rögtön), mivel oda jön, ahol a nyomor a legnagyobb, ahol emberi segítség mit sem ér. Az Atya szerető figyelmét, gondoskodását, szabadító irgalmát képviseli. Legalábbis *ígéretként*: az Atya tervében az örök életé és az örömé az utolsó szó. Az ígéretet majd feltámasztásával pecsételi meg az Atya.

Ígéretként, mert még *csak reménységben vagyunk megváltva* (Róm 8). Jézus sem támasztott fel minden halottat, nem gyógyított meg minden beteget; « magát sem tudta megszabadítani! » — kiáltozták, amikor a kereszten függött. Lázár sírjánál, amikor Jézus könnyezik, a nép megjegyzi: « Lám, mennyire szerette! » « Vajon nem tehette volna meg ő, aki megnyitotta a vakok szemét, hogy ez az ember ne haljon meg? » (Jn 11,36-38). Igen is, meg nem is! Elvileg megtehette volna, hiszen isteni hatalommal rendelkezett: ezt megmutatta Lázár feltámasztásával is. De Isten terve (Isten « megdicsőítése »), a Jézusnak kijelölt « óra » és a megsza-

bott küldetés szerint mindennek úgy *kellett* történnie, ahogy történt a kezdettől a végig, ahogy Jézus az emmauszi úton magyarázta. Mert így nyilatkozott meg Isten irgalmas szeretete, mert az önkiüresítésben áradt ki a mindeneket megújító és újjáteremtő Lélek.

2) *Az apostolok hite a szenvedés felé vezető úton.* — Jézus *fokozatosan* nyilatkoztatja ki messiási mivoltát. Lassan vezeti rá tanítványait arra, hogy nem politikai vezérnek jött, hanem a Szenvedő Szolga sorsát kell beteljesítenie. Péter ugyan Fülöp Cezáreájánál megvallja: « Te vagy a Krisztus! » (Mk 8,27kk.), de ez a hit még tökéletlen és törékeny. Péter ugyan megvallja: te vagy az a « felkent », akit Isten nekünk küld szabadítóként, de még nem érti, hogy ennek a Messiásnak szenvednie kell és meg kell halnia. Még nem érti, hogy a Jézus-követés kereszthordozást jelent. Jézus magára vesz minden bűnt, önzést, kegyetlenséget és gyalázatot, és akkor bocsát meg nekünk az Atya általa és érte. Jézus helyettünk is kimondja a nagy Igent Istennek. A halál által győzedelmeskedik a bűnön, a megosztottságon; a végletekig menő szeretet győz a halálon. És az Atya elfogadja Fia áldozatát. A kereszten függő Jézus Atyjához kiáltoz, aki hallgat; egyedül maradt, tanítványai szétszéledtek. Követői közül csak Anyja és János van jelen.

Jézus magára vette a világ bűnét; *értem* halt meg, vallja majd Pál (Gal 2,20-21). Így szeretett, és így szerette Isten a világot (Jn 3,16); így szerette Fiát, az egyetlent, akiben kedve tellett! — De ha szerette, miért kínozta?! — okoskodik ismét az emberi értelem. Isten másképpen szeret, mint az ember, és kétségkívül Fiában, Fia gyötrelmében maga is szenved. Nem a végső Princípium, Abszolútum mozdulatlan, változhatatlan, szenvedéstől ment « Istensége », hanem a szerető Atya. Ezt hiszem, bár nem értem, hogyan. És boldogan hiszem, hiszen nem nagypénteké az utolsó szó.

3) *A húsvéti és pünkösdi hit.* — A szenvedéstörténet idején az apostolok szétszéledtek. Gyakorlatilag hitük összeomlott. A *feltámadt Krisztus* vigasztalására és a *Szentlélek* megvilágosító és megerősítő jelenlétére lesz szükségük, hogy hitük újjáéledjen és biztos reménységgel hirdessék: Krisztus valóban feltámadott! Az apostolok a megjelenő Krisztusban felismerik ugyanazt a názáreti Jézust, akivel együtt voltak földi életében, akit követtek. A Szentlélek « eszükbe juttat » mindent, amit hallottak, felfedi Jézus szavainak mély értelmét, feltárja Jézus személyének és művének jelentését. Erről tanúskodik az Apostolok Cselekedetei könyve.

Most már a feltámadt Jézus bennük él Lelke által, általuk szól és hív mindenkit hitre és megtérésre. Anélkül, hogy maguk előtt látnák Őt, mint mikor Galileában vele jártak, « követik » akaratát, egyek igéje által, megismétlik mozdulatait a kenyértörésben. A bírák előtt ugyanúgy viselkednek, mint Jézus. Megvallják, hogy Ő Izrael Királya, a Krisztus, Isten Fia. Jézus Lelke él bennük, a születő Egyház Lelke, ezért most már teljes hittel tanúságot tesznek az Úrról.

E tanúságtétel alapján hiszünk mi is — a Szentlélek erejében. Mert csak a Lélek erejében mondhatjuk: « Jézus Krisztus az Úr! »

5. JÉZUS: MÁRIA FIA ÉS ISTEN FIA

Máté és Lukács evangéliuma elején Jézus nemzetségtábláját olvashatjuk: Máté Ábrahámtól, Lukács Ádámtól — sőt Istentől — származtatja az Üdvözítőt. János prológusában pedig az Ige örök, Isten melletti létezéséről elmélkedünk, aki által minden lett. Szent Pál is a Kolosszei levélben (1,13-20), a híres Krisztus-himnuszban ezt állítja: « Benne (Fiában) van (vére által) megváltásunk, bűneink bocsánata. Ő a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsőszülöttje, Benne teremtett mindent a menyben és a földön (...) Mindent általa és érte teremtett. Ő előbb van mindennél, s minden benne áll fönn... »

Ha Jézus genezisét keressük, tulajdonképpen nemcsak Ábrahámig, hanem a teremtésig kell visszamennünk, sőt Isten örök üdvösségtervéig, aki mindent azért teremtett, mert Krisztusnak (a *megtestesült* Igének) léteznie kellett.

Genezis és Krisztogenezis

Az idézett szentírási helyek igen kedvesek voltak Teilhard de Chardin-nek, aki talán elsőnek világított rá a megtestesülés kozmikus vonatkozásaira; elsőnek kapcsolta össze a világfejlődést és a « Krisztogenezist », amelynek helyes értelmet adhatunk. (Persze, Teilhard hivatkozhatott a páli levelekre és az egyházatyákra, amikor a *kozmikus* vonatkozásokat kifejtette, de új volt nála az, hogy most már mindent az *evolúció,* a fejlődés távlatába állított).

Teilhard, kutatva a jövő körvonalait is, felvázolta annak a világnak a képét, amely a teremtéstől a Parúziáig kibontakozik. Ezt a fejlődést, amely az emberrel öntudatra ébredt és most a noogenezisben folytatódik, « *magára vette* » *Krisztus,* amikor testet öltött és valóban emberré lett, belépett az idő (a történelem) folyásába. Ez a Krisztus, aki az Alfa és az Ómega, a Kezdet és a Vég, a világtörténést is irányítja — mint Központ, mint összegyűjtő és egyesítő, mint megváltó és újjáteremtő — Lelke által, misztikus

Testében, az Egyházban. Krisztus *tagjaiban,* ill. misztikus *Testében* növekszik, viszi a beteljesedés felé a világot és az emberiséget. Ilyen értelemben beszél Teilhard « krisztogenezisről ». Egyik legjobb ismerője és hiteles értelmezője, H. de Lubac jezsuita nyomán így foglalhatjuk össze Teilhard ide vonatkozó gondolatát:

> Teilhard szerint a nagy noogenezis — kettős valóságával: egyrészt kozmikus és szükségszerű oldalával, másrészt szabad, erkölcsi oldalával — amelyben beteljesül a teremtés az ember teremtő tevékenysége által, csak *előkészítése* lehet annak a célnak, amiért Isten minket teremtett és amiért kinyilatkoztatta Fiát. Krisztus természetfeletti teljessége a világ « érésére » támaszkodik, de a természetes fejlődést *a természetfeletti* (Lélek, kegyelem) *átalakítja, többé, mássá teszi.* Az emberi egyesülés azonban valóban előkészíti a Krisztusban megvalósuló egységet; a föld építésével, humanizálásával, « teremtő » tevékenységünkkel siettethetjük a Parúziát. Más szóval: az idők teljességéről szóló páli tanítás érvényes Krisztus második eljövetelére is, anélkül, hogy az üdvösség ingyenessége és természetfeletti jellege csorbát szenvedne. « *Krisztusnak* — írja Teilhard — *a beteljesedéshez szüksége van a világfejlődés csúcspontjára, amint fogantatásához szüksége volt egy asszonyra* ». A krisztogenezis (Krisztus misztikus testének növekedése) bizonyos természetes feltételeknek is alá van vetve, amelyeket az egységesülő emberiségnek meg kell valósítania. *Ha egyszer* Isten elhatározta, hogy *így* (a megtestesült, keresztre meghalt és feltámadt Krisztus által) váltja meg a világot, illetve teszi isteni élete részeseivé az embereket, és *ha azt* akarta, hogy a Feltámadott misztikus Teste (Egyháza) kibontakozása révén gyűjtse össze az emberiséget, alakítsa át a mindenséget, *akkor ő maga vetette alá Fiát bizonyos feltételeknek.* A kegyelem nem rombolja le, hanem tökéletesíti és beteljesíti a természetet: ezt az ősi elvet igazolja Teilhard szemlélete. (Vö. H. de Lubac, *La pensée religieuse du P. Pierre Teilhard de Chardin,* 1962, 175-177).

Ebben a kozmikus, egyetemes távlatban kell elhelyeznünk a názáreti Jézus történetét, Jézusét, aki Mária Fia és Isten Fia. Az a « bizonyos Jézus », akiről életében tudomást sem szerez a világtörténet-írás, és akit csak hatástörténete révén kezdenek « felfedezni », nem valami esetleges « járuléka » világunknak, nem valami világűri meteorként tévedt ide a földre, hanem valóban *Földünk virága, gyümölcse,* a fejlődés betetőződése és egyetemes megmentője; a világtörténelem értelmét, vagyis irányát és célját ő szabja meg.

« Amikor elérkezett az idők teljessége, Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született, s a törvény alattvalója lett... » (Gal 4,4). Jézus Ábrahám és Dávid « sarja »: ősei révén beilleszkedik Izrael történetébe, szolidáris népével, fajával, földjével. Anyját Názáretben

Máriának, Mirjamnak hívják, nevelőapja József, az ács. Mindenki így ismeri kezdetben. Csak lassan-lassan fedi fel isteni mivoltát csodatetteivel, tanításával; végül halála és feltámadása lesz a döntő bizonyíték arra, hogy ő a Messiás, Isten küldöttje, a Szabadító, ahogy neve, *Jesu, Jesua* is jelzi.

Jézus *fogantatásáról* és születéséről Máté és Lukács evangéliuma elején olvashatunk. Ebben az « előtörténetben » a szent írók Jézus eredetét már húsvét fényében értelmezik.

Jézus csodás fogantatásának *teológiai jelentésére* így világít rá J. Ratzinger (*A keresztény hit,* 164-165):

> « Jézus fogantatása Isten teremtő tevékenysége, nem pedig nemzés. Isten nem lesz biológiailag Atyjává Jézusnak. Az Újszövetség, miként az Egyház teológiája sohasem tekintette a Jézus fogantatásáról szóló szakaszt, ill. a leírt eseményt úgy, mint Jézus isteni mivoltának, istenfiúságának megokolását. (...) Jézus istenfiúsága az Egyház hite szerint nem arra alapul, hogy nem volt emberi atyja; az isteni mivoltára vonatkozó tanítást egyáltalán nem érintené, ha Jézus szokásos emberi házasságból született volna. Hiszen az istenfiúság, amelyről a hit beszél, nem a biológia területére tartozó, hanem ontológiai (léttani) tény; nem az időben végbemenő folyamat, hanem az isteni örökkévalóságban áll fenn: Isten mindenkor Atya, Fiú és Szentlélek. Jézus fogantatása nem azt mondja, hogy új Isten-Fia jött létre, hanem hogy a Fiú Jézusban, az emberben magához emeli az emberi teremtményt, úgyhogy ő maga is mint ember 'létezik'... »

Mária férfi közreműködése nélkül, a Szentlélek erejéből foganta Jézust, aki öröktől Isten Fia volt, és az is maradt a megtestesülés után is. A negyedik evangélium bevezetője az örök Ige megtestesüléséről beszél. Az Egyház hite Máriát — a Szentírás alapján — az efezusi zsinaton (431-ben) *Theotokosz*nak, Istenszülőnek nevezte. A 451-es Khalkedoni zsinat pedig kimondta: Jézus Krisztus valóságos Isten és valóságos ember.

Az evangéliumokból kirajzolódó Jézus-arc annyira emberi és isteni *egyszerre,* Jézus annyira istenien (tökéletesen) ember, arca dicsőségének kisugárzása annyira túlszárnyal minden elképzelést, hogy ez a tény már magában is jelzi transzcendens, isteni mivoltát. « Az Evangéliumok Alakja nem magyarázható sem valami zseni által megrajzolt arcképpel, sem olyan legendával, amely egy tiszteletreméltó emlék köré szőtte volna a születő kereszténység álmait és sóvárgásait; ez a kép egy élő határozott egyediségét mutatja, egy a fajtánkból származó emberét, aki mindig megdöbbent bennünket,

de ugyanakkor minden vonása felismerhető, mert emberségünk jegyeit viseli magán » (J. Guillet, *Jésus Christ dans notre monde,* 16).

A názáreti Jézus arca tehát egyszerre az ember-fiáé és az Isten Fiáé. Jézus Krisztus nem pusztán álruhában leereszkedő Istenség, nem is fél-isten, hanem Isten megtestesült, emberré lett Fia. A világfejlődés egy bizonyos fokán, a keleti, egyiptomi és görög kultúrák útkereszteződésén, három kontinens találkozásánál lépett a földre, lett egy nép fia, vállalta sorsunkat és történelmünket és lett a világ Üdvözítője. « Az Ige testté lett, és közöttünk lakozott... »

Lukács evangéliuma első két fejezetében nemcsak Jézus fogantatásáról és születéséről olvashatunk, hanem rövid híradást rejtett názáreti életéről is, *növekedéséről,* egészen addig, amikor szülei — 12 éves korában — elveszítik a jeruzsálemi templomban. Valóban, nagyon kevés, amit Jézus harminc évéről tudunk. Az evangéliumok — mondottuk — nem Jézus-életrajzok, hanem Jézus nyilvános működéséről, tanításáról és csodáiról, elsősorban pedig haláláról és feltámadásáról adnak hírt.

Éppen Lukács kitételei bizonyítják, hogy Jézus, Mária fia, akit József, az ács nevelt, valóban ember volt. Isteni mivolta nem akadályozta abban, hogy növekedjék, fejlődjék, tanuljon, tapasztalatokat szerezzen, mint a többi galileai zsidó gyermek. Próbáljuk ezt kissé jobban megvilágítani P. Guillet SJ nyomán (*Jésus Christ dans notre monde,* 29kk).

Amikor Mária és József a jeruzsálemi zarándokok között megtalálja a 12 éves Jézust, a gyermek így válaszol aggódó szüleinek: « Miért kerestetek? Nem tudtátok, hogy Atyám házában (dolgaiban) kell lennem? » Mária és József nem értette e szavak jelentését. Lukács ki akarja emelni Jézus igazi emberségének jelzésén túl azt is, hogy a gyermek, aki növekszik, Isten Fiának tudja magát: tudatában van isteni mivoltának és rendkívüli küldetésének. Jézus aláveti magát szüleinek, miként az ország törvényeinek, a zsidó vallási szokásoknak (ezért zarándokolt fel az ünnepekre Jeruzsálembe). Mielőtt elkezdte volna nyilvános működését, Jézusnak növekednie kellett, el kellett jutnia az érett férfikorba. Munkás életével értelmet adott az emberi erőfeszítésnek, megszentelte a kétkezi munkát is.

A gyermek Jézus tehát növekedett korban, bölcsességben, kedvességben Isten és az emberek előtt. Szüleitől, környezetétől és saját tapasztalataiból tanult, vallási ismereteit is bővítette pl. a

zsinagógában hallott írások révén. Állandóan tanul, egészen a keresztig. « Annak ellenére, hogy Isten Fia volt, a szenvedésből tanulta meg az engedelmességet » (Zsid 5,8). Jézus, mint minden ember időben él: a kedvező vagy kedvezőtlen események meglepik, « rázúdulnak ». Mivel valóban ember és időben él, nem látja előre világosan a jövő eseményeket (mintha már előre hangszalagra vagy filmre vett eseményeket hallana-nézne!). Úgy látja a jövőt, ahogy Isten azt prófétáival láttatta, ahogy Isten maga megvalósítja ezt a jövőt minden percben: tehát az eseményeket szükségszerű egymásutánban, úgy, ahogyan az emberek naponta állandóan választanak a lehetőségek közül, ahogy Isten irgalmas szeretete állandóan újat teremt. Úgy ismeri tehát a jövőt, ahogy Isten teremti, vagyis ahogy ez a jövő csírájában jelen van a mai valóságban. Így a jövő az ember Jézus számára igazi jövő marad, vagyis nem valami mágikusan előrevetített múlt, hanem olyan születő valóság, amiről nincs közvetlen tapasztalatunk.

A gyermek Jézus egyedül Atyjától kaphatja azt a tudatot, hogy Isten Fia. Erre senki meg nem taníthatja, még Mária és József sem. Jacques Guillet írja:

> « Ez a tapasztalat, amelyet Jézus közvetlenül Istentől kap, nem lehet valamiféle hirtelen emberi felfedezés, valami éppen most kapott kinyilatkoztatás. Meg lehet tanítani egy gyermeket pl. arra, hogy a király fia, mivel ez a tény nem tartozik a gyermek lényegi létéhez. Évekig elélhetett anélkül, hogy ezt tudta volna, mert mielőtt a király fia lenne, önmaga. De Jézus lényegi létéhez hozzátartozik az, hogy Isten Fia. Ha egy napon ezt a férfinak meg kell tudnia, ez azt jelenti, hogy előzőleg nem volt az, márpedig ha nem volt (Isten Fia), akkor nem is válhat azzá. Szükséges tehát, hogy Jézus öntudatra ébredésétől kezdve, az első pillanattól birtokolja ezt az alapvető adottságot. De nem szükséges, hogy ezt kezdettől fogva mint értelmi bizonyosságot, egészen világos eszmét birtokolja. A világra jövő gyermek, még jóval azelőtt, hogy beszélni tudna, mielőtt még kinyitná szemét, már emberi tudat, kialakuló akarat, mások felé feszülő lendület. Amikor Jézus a világra jön, nem szükséges, hogy tudata fejlettebb legyen, mint más újszülött gyermeké. Elég, hogy életlendülete és akarata kezdettől fogva Isten felé legyen beirányítva, hogy az Atyától megkapja az egyedülálló figyelem és szeretet biztosítékát. Így amilyen mértékben a növekvő Jézus az őt körülvevők arcából felismeri övéit, tehát Mária és József arcát, egyszersmind a lelkében szóló belső hangban felismeri azt a bizonyosságot, amelyet senki, még anyja sem adhat neki: 'Te vagy az én szeretett Fiam, akiben kedvem telik' Ez az Atya hangja. És hogy válaszoljon erre a hangra, hogy viszonozza a gyengédséget és örömet, amelyet tőle kap, a gyermek Jézus azokkal a szavakkal fordul az Atyához, amelyekkel a vele egykorú gyermekek fordulnak apukájukhoz: *Abba,* apukám! » (Guillet, *i.m.* 37-38).

Fokozatos kinyilatkoztatás

Jézus tehát, amikor « mintegy harminc esztendős korában » (Lk 3,23) fellép, tudatában van istenfiúi mivoltának. « Tibériusz császár uralkodásának tizenötödik évében történt. Poncius Pilátus volt Júdea helytartója, Heródes Galileának, testvére Fülöp, Itureának és Trakonitisz tartománynak, Lizániász pedig Abilinának volt a negyedes fejedelme. Annás és Kaifás voltak a főpapok... » (Lk 3,1-2). Lukács tehát elhelyezi Jézust a térben és időben. Megkeresztelkedése után rászáll a Lélek, a mennyből pedig ez a szózat hallatszik: « Te vagy az én szeretett Fiam, benned telik kedvem » (Lk 3,22). Most e teofániában Isten nyilvánosan is tanúságot tesz Fiáról. Hasonlóan később a színeváltozáskor. De nem biztos, hogy a körülállók, az apostolok értették e szavakat, felfogták azok jelentését.

Már vázoltuk az apostolok hitének genezisét. Jézus módszere az volt, hogy *fokozatosan* nyilatkoztatta ki személye titkát. Ezt nem is tehette másképp, hiszen hallgatói nem voltak felkészülve arra, hogy a hallatlan újságot felfogják. Az evangéliumokból látjuk, hogy szűkebb hazájában, Názáretben nem volt sikere. « Senki sem próféta hazájában! » Mk 6,1-6). Azok, akik közelről ismerték, akik látták, hogy ugyanolyan ács, munkásember, mint ők, nem tudták hirtelen prófétának, Messiásnak elfogadni. Márk 3. fejezetében (21kk.) olvassuk a megdöbbentő epizódot: Amikor övéi meghallották, hogy prófétaként lépett fel, « elindultak, hogy erővel magukkal vigyék, mert az volt róla a szóbeszéd, hogy elveszítette az eszét. » És amikor később anyja és testvérei odaérnek hozzá és ezt jelzik neki, Jézus nem megy ki hozzájuk, hanem a körülötte ülőkre mutatva ezt mondja: « Ezek az én anyám és testvéreim! Aki teljesíti mennyei Atyám akaratát, az mind testvérem, nővérem és anyám. »

Jézus már sejteni engedi, hogy az ő országában mások lesznek a kapcsolatok, hogy Atyjának « családja » nem a vérségi kötelékek révén valósul meg. A csodáknál a tömeg folyton ezt kérdezi: Ki ez az ember? Honnan van neki ez a hatalma, tekintélye. Jézus személyének jelölésére az evangéliumokban *számos címmel* találkozunk: Próféta, Messiás (= Krisztus), Emberfia, Isten Fia stb. Ezeket jórészt mások adják neki. Ő maga előszeretettel használja *a Fiú* kifejezést (pl. az ún. « ujjongó himnuszban », Mt 11,25-27), vagy az Emberfia címet, amely Dániel 7. fejezetének titokzatos — transzcendens — alakját idézi. Jézus szavain és tettein (csodajelein) keresztül az apostolok és tanítványok fokozatosan felfedezik, vagy inkább először csak megsejtik, hogy Illésnél, Mózesnél, a prófétáknál,

sőt Ábrahámnál is nagyobb van itt. A fokozatos kinyilatkoztatás — az ószövetségi írásokra (Izajásra, zsoltárokra stb.) utalva — sematikusan leírva így történik: a tanítványok bizonyos címeket adnak Jézusnak (próféta, messiás); Jézus ezeket vagy jóváhagyja, vagy kijavítja, megmagyarázva jelentésüket; lassan más tartalommal tölti meg a fogalmakat, mint amivel az Ószövetségben rendelkeztek. Egyedül az Atya, ill. a Szentlélek nyilatkoztathatja ki Jézus személyének titkát, kapcsolatát a szentháromságos Istennel.

J. Guillet így jellemzi a jézusi kinyilatkoztatás paradoxonát (*i.m.*, 133kk.):

> « A parodoxon az, hogy a Jézus kivoltára vonatkozó kérdés csak magától Jézustól jöhet, a válasz viszont csak a tanítványoktól. Ez azt jelenti, hogy a válasz csak akkor lehet igaz, ha a tanítványok mondják ki, de Tőle, Jézustól ered. Ha a kérdés nem Tőle jön, akkor csupán meghökkenést fejez ki: az emberek megütköznek valami érthetetlen jelenségen: 'Ki hát ez az ember?' » (Mk 4,41). Ha a válasz nem a tanítványoktól jön, hanem készen kapják Jézustól, akkor csupán a mester által diktált lecke, a tanítványok emlékezetébe vésett tudás. Márpedig a kinyilatkoztatás nem korlátozódik iskolai oktatásra, pontos formulák gyűjteményére és átadására... Jézus kétségkívül rendkívüli pedagógiai képességekkel is rendelkezett, rendkívül jó teológus is lehetett volna, és biztosíthatta volna azt, hogy későbbi tanítványai elkerüljék az értelmezési nehézségeket és a súlyos tévedéseket. De ő maga sohasem kizárólag az észre apellál, hanem belép az emberek életébe. Ezért amikor Péter ezt mondja: 'Te vagy a Krisztus', valami olyat mond, ami nem tőle jön, hanem olyan kinyilatkoztatást fejez ki, amelyet kapott. De a saját nyelvén mondja, olyan szavakkal, amelyeknek van jelentésük az ő számára, és ezt a jelentést képes kifejezni, közölni másokkal. Saját tapasztalatát mondja ki, de ez a tapasztalat a Messiásra vonatkozik, arra az Alakra, akit egész népe vár. Mint izraelita beszél, bizonyos értelemben Izrael nevében... »

A Fiú és az Emberfia kinyilatkoztatása

Jézus életében van néhány jelentős « teofánia » (istenjelenés): ilyen megkeresztelkedése (Mk 1,9-11) és színeváltozása (Mk 9,2-9). Az égi hang — « Ez az én *szeretett Fiam,* akiben kedvem telik » — mindkét esetben azt jelzi, hogy Jézus a Messiás, a Kiválasztott. Az *agapètos* (szeretett) jelenti az egyetlen egyszülött Fiút, aki János prológusa szerint öröktől fogva az Atya ölén volt. Az *agapètos* abból az értelmezésből származik, amelyet az ősegyház adott a 2. zsoltár 7. versének: « Fiam vagy te, ma szültelek téged... » (vö. Csel 13,33).

Hogy az apostolok mit érthettek Jézus megkeresztelkedésekor és a színeváltozáskor, nem tudhatjuk. De az bizonyos, hogy az *evangélisták számára,* akik húsvét és pünkösd fényében értelmezik az eseményeket, jelzi Jézus preegzisztenciáját, tehát megtestesülése előtti isteni létét. Az Atya tanúsítja, hogy Jézus az ő egyszülött Fia. Ez *a Fiú* Lukács párhuzamos helye szerint « választott »: « Ez az én választott Fiam... » Világos utalás van itt Izajás 42. fejezetére, a *Szenvedő Szolgáról* szóló első énekre: « Nézzétek, a szolgám, akit támogatok, a választottam, akiben kedvem telik. Kiárasztom rá lelkemet, hogy igazságot vigyen a nemzeteknek... » Később pedig: « Én, az Úr, hívtalak meg igazságban... Megtettelek a népnek szövetségéül és a nemzetek világosságául, hogy nyisd meg a vakok szemét, és szabadítsd ki a börtönből a foglyokat és a tömlöcből azokat, akik sötétségben ülnek... »

Lukács leírja azt (4,16-22), hogy Jézus a názáreti zsinagógában Izajás 61. fejezetéből olvas fel, majd magára alkalmazza a « prófétai felkenésre » és küldetésre vonatkozó szavakat. Az Apostolok Cselekedeteiben (8,26-38) Fülöp az etióp udvarnoknak Izajás 53. fejezetéből olvassa: « Akár csak a juhot, úgy vitték leölésre... » Általában az ősegyház igehirdetésében a Zsoltárok mellett a legtöbbet Izajásra, a Szenvedő Szolga (vagy « gyermek ») sorsára hivatkoznak, amikor azt igazolják, hogy Jézus a kereszten és feltámadásával beteljesítette a messiási jövendöléseket.

A színeváltozás hegyéről lejövet Jézus (az *Emberfia*) szenvedéséről, haláláról és feltámadásáról beszél az apostoloknak, de ők nem értik, miről is van szó (Mk 9,9k.). A Fülöp cezáreai vallomás, ill. a színeváltozás után « Jézus többször felhívta tanítványai figyelmét arra, hogy Jeruzsálembe kell mennie, sokat kell szenvednie a vénektől, főpapoktól és írástudóktól, megölik, de harmadnapon föltámad. Péter akkor félrevonta és ezekkel a szavakkal tett neki szemrehányást: 'Ments Isten, Uram! Ilyesmi nem történhet veled!' De ő elfordult és így korholta Pétert: 'Takarodj előlem, sátán! Terhemre vagy, mert emberi módon s nem Isten tervei szerint gondolkodol!' » (Mt 16,21-23). Látjuk, hogy Péter, aki az imént ünnepélyesen megvallotta, hogy Jézus a Messiás, még egyáltalán nem érti, hogy a Messiásnak a Szenvedő Szolga sorsát kell beteljesítenie.

Jézus « hálaadása » (Lk 10,21-22) talán még beszédesebben kinyilvánítja azt, ami a keresztségnél és a színeváltozásnál megnyilvánult: Jézus, a Fiú, aki birtokolja a Szentlelket, a legbensőségesebb

viszonyban van az Atyával, az egek megnyílnak felette és az Atya tanúságot tesz Fiáról, kinyilatkoztatja a világnak: « Ez az én szeretett Fiam... » Az ujjongó himnuszban viszont a Szentlélek a hálaadásra készteti a Fiút: « Abban az órában fölujjongott Jézus a Szentlélekben és így szólt: 'Áldalak téged, Atyám, mennynek és földnek Ura, mert elrejtetted ezeket a bölcsek és okosak elől, és a kisdedeknek jelentetted ki. Igen, Atyám, így tetszett neked. Mert mindent átadott nekem Atyám: Senki más nem ismeri a Fiút, csak az Atya, és az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú; és az, akinek a Fiú ki akarja jelenteni. »

Ez az « ujjongás » rányit Jézus életének legbensőbb titkára: láttuk, hagy *Abba*-élménye fejezi ki azt a páratlan intimitást, amely közte és az Atya között a Szentlélekben állandó valóság. Ez nyilatkozik meg Lázár feltámasztásakor (Jn 11,38-42), ill. az Eucharisztia alapításakor (Lk 22,19) mondott hálaadásban, továbbá Jézus főpapi imájában (Jn 17,1kk.), végül a Getszemáni kert gyötrelmes imájában (Lk 22,39kk., vö. Mk 14,36).

> « Mivel ő az egyszülött Fiú, mivel mindig abból a forrásból merít, ahonnan minden gazdagság ered, az isteni nagylelkűségnek minden megnyilatkozása az elé az egyedülálló szeretet elé állítja, amelynek ő maga a gyümölcse. Mivel Ő a Fiú, aki mindenét az Atyától kapja, mivel tökéletesen megéli teljes függését és teljes teremtményi csupaszságát, a szegényekkel (kicsikkel) való kapcsolatban feltör öröme, hogy az Atyától kapja a szeretetet, — szegény a szegényekkel, akik, mivel semmijük sincs, csak kaphatnak » (J. Guillet, *Jésus-Christ hier et ajourd'hui*, 144).

A « Fiú » kifejezés mellett Jézus a leggyakrabban — főleg szenvedése felé közeledve — az « *Emberfia* » címmel jelöli magát. Ez az ószövetségi eredetű Emberfia — az izajási és dánieli utalások miatt — alkalmasabb volt Jézus küldetésének jelölésére, mint az Isten Fia, amely csak húsvét és pünkösd után nyerte el teljesen transzcendens jelentését. J. Guillet nyomán (*Jésus devant sa vie et sa mort*, 137kk.) világítsuk meg az összetett jelentésű címet.

A Jézus által is beszélt arám nyelvben az *emberfia* kifejezés jelenthette egyszerűen az embert. De a szinoptikusoknál sokkal többről van szó: egy különös személyre utalnak, aki három zsidó apokalipszisben jelenik meg: *Dániel* könyvében, *Hénok* etióp változatában és *Ezdrás* IV. könyvében. Az evangéliumok minden kétséget kizáróan hivatkoznak Dániel látomására (7,13-14): « Láttam az éjjeli látomásban, hogy íme, az ég felhőin valaki közeledik. Olyan volt, mint az Emberfia. Amikor az Ősöreghez ért, színe elé

vezették. Hatalmat, méltóságot és királyságot adott neki. Minden népnek, nemzetnek és nyelvnek neki kellett szolgálnia. Hatalma örök hatalom volt, amely nem enyészik el soha, és királysága nem megy veszendőbe. »

Jézus idejében az apokalipszisek fontos szerepet játszottak a messiásvárásban. Mivel késett a földi szabadító, egyre transzcendensebb, isteni jegyekkel ruházták fel az eljövendő Messiást. Dániel éjjeli vízióban látja az ég felhőin az Emberfiát. A próféta korábban (2,19) ugyanígy éjjeli látomásban vette észre, hogy mit jelent Nabukadnezár álma a négy részből álló nagy szoborról. (Arról a négy birodalomról volt szó, amely alatt rabszolgaságban élt a zsidó nép: babiloniak, médek, perzsák, Nagy Sándor). A 7. fejezetben a négy vadállat látomása ugyanezt jelzi. Dániel könyve Antiochusz Epiphánész üldözése idején íródott: a próféta vigasztalni akarja az üldözötteket, hogy Isten dicső jövőt készít számukra; a földi birodalmak megbuknak, és utána következik az el nem múló birodalom. « Az ég Istene olyan birodalmat támaszt, amely nem szűnik meg soha. Ez a birodalom nem száll át más népre. Összetöri és elpusztítja az összes többi birodalmat, maga azonban állni fog mindörökké » (Dán 2,44).

A tengerből felbukkanó négy vadállat után látja Dániel az Ősöreget és az Emberfiát, akiknek Isten átadja az örök hatalmat, a népek és a nemzetek fölötti uralmat; királysága nem megy veszendőbe. Ebbe a birodalomba kell belépniök az üldözött szenteknek (Dán 7,22 és 25).

A dánieli képeket átvette minden zsidó és keresztény apokalipszis, amelyeknél *két jellegzetességet* kell megfigyelnünk: 1) *Nem a jövendő pontos leírásai, hanem szimbolikus látomások.* A burjánzó képek ellenére az apokalipszisek nagyon szűkszavúak a jövőre vonatkozóan. Ugyanígy a próféták is lényegében azt hirdetik, hogy Isten műve, terve megvalósul. Izajás előre jelzi Damaszkusz és Szamaria bukását (7,8-9), Jeremiás a templom elpusztítását (7,14). Dániel semmiféle pontos adattal nem szolgál az örök királyság elérkezésének idejére vonatkozóan. (Ugyanígy az evangéliumok is, amikor a világ végéről beszélnek, az apokaliptikus képek ellenére szűkszavúak: az Atyán kívül senki sem tudja a napot és az órát, még a Fiú sem!). Dániel látomása tehát szimbólum: a próféta a valóság, a történelem lényegét látja, de nem peregnek le előtte filmként a jövő eseményei. 2) Az apokalipszisek lényegében evilági királyságokra és birodalmakra, az egyetemes történetre vonatkoznak, — ez különbözteti meg őket a próféták látomásaitól. A Messiást

hirdető próféciák, pl. Nátán prófétálása Dávidnak vagy Izajás jövendölése a Gyermekről (2 Sám 7,16; Iz 9,6) vég nélküli uralmat jeleznek, jóllehet közvetlenül Izrael királyságára vonatkoznak. Más népeknek is el kell ismerniök ezt a királyságot. A száműzetés és a világbirodalmak kifejlődése tudatosítja Izraelben, hogy Isten terve sokkal összetettebb, mint egyetlen nép naív elképzelése. Isten világméretekben, a világbirodalmak sorsán keresztül valósítja meg (üdvözítő) tervét. *A dánieli apokalipszis már nem Izrael Királyságáról, hanem Isten uralmáról szól.* A birodalmak is ezt szolgálják: « Hatalma örök hatalom, amely nem enyészik el soha... » (Dán 7,14).

Amikor Dániel bemutatja az Emberfia alakját, az új világ jelképét látja benne, amely lényegesen különbözik a négy vadállat által jelképezett birodalmaktól. E jelkép tehát alkalmas volt arra, hogy kifejezze Izrael legmélyebb és legigazibb reménykedését, *messiási várakozását.* Amikor Jézus megjelent, az Emberfia már Isten uralmára utalt, de még eléggé szétfolyó volt jelentése, tehát többféle értelmezést tett lehetővé. Jézus olyan összefüggésben használta, amely egyértelművé tette jelentését és így kifejezte szerepét egy meghatározott eszkatologikus cselekvésben. Az Emberfiához kapcsolódó szavak ugyanis csaknem mind az eszkatologikus nyelvezethez tartoznak: az eljövetel, a hatalom, az Isten jobbján, a dicsőségben való ülés, a megjelenés, az összegyűlt népek, a rossz vége és az igazságosság elérkezése. Kivételt képeznek azok a versek, amelyekben Jézus előre jelzi szenvedését, tehát ahol azt mondja, hogy kiszolgáltatják, szenved, megölik. Ezek az Emberfia földi sorsára vonatkoznak, míg az előbbiek dicsőségét jelzik. « Míg a földi sorozatban minden utalás magára Jézusra és sorsára vonatkozik, az égi sorozatban a döntő távlat a kinyilatkoztatás: az Emberfia szerepe megnyilatkozik és a világ távlataira tágul, amint az összegyűlt nemzetek meglátják az ég felhőin » (Guillet, 152).

Amikor Jézus mint Emberfia mutatkozott be és előre jelezte, hogy meg kell halnia, hogy azután visszatérjen dicsőségben (« az ég felhőin »), nemcsak a saját személyére és szerepére, az Isten országa eljövetelére vonatkozóan adott kinyilatkoztatást, hanem *a történelemben abszolút új korszakot nyitott meg.* Mivel mint embernek meg kellett halnia és mint a világon uralkodó égi Emberfiának kellett visszatérnie, két távlat volt lehetséges. *Vagy*: a visszatérés rögtön megtörténik halála után; *vagy*: az Emberfia dicsőséges eljövetele előtt egy bizonyos időköz telik el. Mivel Jézus kijelentései nem voltak teljesen egyértelműek, az első keresztény

közösségek egészen közelinek várták az Úr végső eljövetelét (amely a világ végét jelentette számukra).

Az *Emberfia* címmel kapcsolatos kijelentésekben sokkal nagyobb helyet foglalnak el az eszkatologikus (a végső Úrjövetre vonatkozó) utalások, mint a szenvedés előrejelzései. Lukács 17,22-37 *az Isten országa*, ill. az *Emberfia eljöveteléről, beszél.* Az Emberfia napjáról szóló lukácsi beszéd fenyegetés, a próféták figyelmeztetésére emlékeztet (Ám 5,18-20; 2,13-16; Iz 2,6-21; Jer 30,5-7; Szof 1,2-16). Ebben a távlatban minden eszkatologikus; az emberek történetével egyetlen kapocs az Emberfia alakja. Jézus előre jelzi eljövetelét, figyelmezteti ezt a nemzedéket, hogy meghallja szavát és megtérjen, de nem mond semmi részletet a jövőről; egyedül azt állítja, hogy a jövő az Emberfia eljövetelébe torkollik.

Márk (13) és Máté (24) leírásában viszont a *jövő* és *a világ vége*, vagyis a történelem és a történelem vége *egyszerre* téma. A kettő összekapcsolódik, mint a vajúdás és a szülés (Mk 13,8), mint a tél és a nyár (13,18-19). Az eszkatologikus beszéd főleg a világ végét megelőző időszakot célozza, vagyis a történelem utolsó szakaszát, amelyet háborúk, természeti csapások, az emberek közti gyűlölködés jellemeznek. Mindezt Jeruzsálem pusztulása tetőzi be. Jézus Jeruzsálemhez közeledve megérzi, hogy a vértanú sors vár reá, megérzi tanítványai sorsát is, akiket üldözni fognak. Meg akarja őket erősíteni azzal, hogy az Emberfia dicsőséges eljövetelére utal. Felkészíti övéit a megpróbáltatásokra. « Ég és föld elmúlik de az én igéim el nem múlnak » (Mk 13,31).

A Fiú és a Szentháromság

Ha teológiailag el akarjuk mélyíteni *Jézus személyének* és *istenemberi öntudatának* titkát — figyelve a niceai-konstantinápolyi hitvallásra és a khalkedoni dogmára, de lényegében a Szentírás szintjén maradva (főleg a IV. evangéliumot elemezve), a következőket mondhatjuk Hans Urs von Balthasar (*Theologie der Geschichte,* 1959, 25) és Walter Kasper (*Jesus der Christus,* 284-300) nyomán.

Az *Ősegyház* Jézus személyét és sorsát a « Fiú », ill. az « Isten Fia » cím segítségével értelmezte; illetve inkább *újraértelmezte e cím jelentését* Jézus *élete, halála és feltámadása alapján,* és így transzcendens jelentéssel töltötte meg. Jézus konkrét története és sorsa lett így az alap Isten lényege és működése értelmezéséhez. János evangéliuma, amely a szinoptikusokénál fejlettebb teológiát képvisel, Jézus szavaival így fejezi ki *az Atya és a Fiú egységét*: « Aki engem lát, látja az Atyát is » (Jn 14,9).

A *negyedik evangéliumban* számos olyan kijelentést találunk, amelyek rávilágítanak erre a titokra. « Nem azért szálltam le a

mennyből, hogy a magam akaratát cselekedjem, hanem annak akaratát, aki küldött engem » (6,38). Ez a kijelentés tömören megfogalmazza Jézus egész egzisztenciáját, fiúi mivoltát és küldetését. A Fiú semmit sem tehet magától (5,19); nem beszél magától, hanem azt hirdeti, amit az Atya megparancsolt neki (12,49; 14,10). Egyszóval egész egzisztenciája az Atya akaratának való szerető *engedelmességben* fejeződik ki (5,30; 6,38).

> Hans Urs von Balthasar Szent Tamást követve megmagyarázza, hogy Jézus küldetése a világban (*missio*) a Fiú örök születésének (*generatio*) evilági megjelenése. Így tehát földi létformája nem más, mint égi létformájának megjelenése a teremtmények világában: olyan lét, amely Elfogadás, Nyitottság az Atya akaratának, ennek az Akaratnak tökéletes beteljesítése a megszakítatlan küldetésben. Miként a Fiú a mennyben nem először önmagának való Személy és aztán vállalja az Atya szolgálatát, ugyanúgy a földön sem először magának élő ember és aztán az Atya akaratának megnyíló, az Ő akaratát teljesítő ember, hanem maga a Nyitott, az Elfogadó, az Engedelmeskedő, a Teljesítő. Következésképp az ember Jézus öntudata az örök Fiú öntudatának evilági *kifejezése*.

Walter Kasper — miután vázolta a « személy » fogalmának történeti változásait Tertulliánusztól egészen Hegelig és a mai perszonalistákig —, helyesen mutat rá arra, hogy Jézus emberi öntudata *közvetlenül nem a Logoszra, hanem az Atyára irányul.* Csakugyan Jánosnál sajátos módon nem Jézus és a Logosz, hanem Jézus és az *Atya* közötti egységről van szó. « Én és az *Atya* egy vagyunk » (Jn 10,30). Isten szabadon önmagát adó Szeretet. Jézus ezt a szeretetet nyilatkoztatja ki és közli, éspedig végleges módon önmagát kiüresítő, kereszthalálig menő engedelmességében. Ebben az aktusban kinyilvánítja radikális különbözőségét (függését) az Atyától, és ugyanakkor ebben az engedelmességben kifejezi a teremtmény legtökéletesebb *igen*jét Istennek. A halálig menő engedelmességben az ember Jézus megmutatja, hogy gyökeresen egy az Atyával, tehát az Atya szeretetének megtestesülése. Ebben az engedelmességben teljesen az Atya (Isten) önközlése. Ágoston a híres formulát használta Jézus emberi sajátosságának megjelölésére: « *ipsa assumptione creatur* » (PL 42,688). Jézus emberségének felvétele, vagyis a leggyökeresebb egysége az Igével, egyben a legnagyobb szabadságot és önállóságot biztosítja emberlétének. Jézus embersége ezért emberi módon — vagyis úgy, hogy magában zárja az emberi öntudatot és szabadságot is — van egybekötve a Logosszal. Így nemcsak azt mondhatjuk: Jézus emberségéből semmi sem

hiányzik, mivel a Logosz Személyén keresztül emberi személyisége van, hanem sokkal inkább ezt kell mondanunk: az önmagában meghatározatlan és nyitott, ami az emberi személyhez tartozik, a Logosszal való személyi egység révén végérvényesen meghatározott, úgyhogy Jézusban az *unio hypostatica* révén az emberi személyiség páratlanul egyedülálló módon teljességre jut. Az *unio hypostaticá*val függ tehát össze Jézus « pszichológiája », tudata és akarati tevékenysége is.

Szögezzük le a mindig visszatérő alapelvet: *Minél nagyobb egységben van az ember az Istennel, annál nagyobb önállósága és szabadsága.* Éppen mivel (nem: jóllehet!) Jézus teljesen egynek tudta magát az Atyával, azért volt neki ugyanakkor teljesen emberi tudata (ezért tett fel kérdéseket, másoktól tanult bölcsességet, kutatta a « váratlan » helyzetekben az Atya akaratát stb.). A hiposztatikus egységről szóló tan végeredményben ontológiai kifejezése annak a bibliai kijelentésnek, hogy Jézus Krisztusban Isten mint Szeretet (1 Jn 4,8.16) végérvényesen kinyilatkoztatta és közölte önmagát. Így tehát az Isten és az ember közötti közvetítést, amely Jézus Krisztusban valósult meg, csak a szentháromságos Isten lényegéből érthetjük meg. Még pontosabban ezt a közvetítést teológiailag csak mint a « *Szentlélekben* » való történést érthetjük meg. Ez elvezet bennünket a krisztológia *pneumatológiai* távlatához.

Jézus öntudata az Atyával való egységről nem tárgyi tudás, hanem egy bizonyos alapvető érzékenység és alapvető ráhangoltság, amelynek konkretizálódását az időnként meglepő szituációkban tapasztalta meg: az ember Jézus — a Lélek indítására — felfedezte, mi az Atya akarata, és azt maradéktalanul teljesítette. Jézust megkeresztelkedésétől haláláig *a Lélek tette érzékennyé az Atya akarata iránt*: a *Szentlélek helyezte őt a teljes receptivitás állapotába, a Szentlélek sugallta engedelmességét és fiúi önátadását.* A Fiú küldetése akkor teljesedik be, amikor engedelmes lesz egészen az önkiüresítő kereszthalálig (Fil 2,6-8). Az örök Lélek által adja át magát Jézus szeplőtelen áldozatul Istennek (Zsid 9,14). És a Szentlélek (az Atya és a Fiú kölcsönös szeretetének extázisa, « csókja ») nyilatkoztatja ki majd az Egyháznak — Jézus feltámadása és pünkösd után — Jézus életének és küldetésének mély értelmét; a Lélek vezeti el a hívőket arra, hogy felfedezzék Isten belső titkát, — azt, hogy Szeretet (1 Jn 4,8.16), és hogy valamennyien az Atya gyermekei lehetünk a Fiúban (Róm 8,14-17).

Jézus önátadása az Atyának feltételezi, hogy *az Atya közölte*

magát Jézussal. A hagyomány ezt az önközlést, amely az Atya és a Fiú közötti egységet és maradandó különbséget megalapozza (az egység személyes síkon differenciál!), *Logosznak, második isteni Személynek nevezi.* Jézus, amennyiben teljesen és maradéktalanul az Atya szeretetéből él és önmagától semmit sem akar, nem más, mint az Atya megtestesült szeretete és az engedelmes Fiú megtestesült válasza. (Az ember Jézus egysége a Logosszal az Újszövetségben csak *közvetve* fejeződik ki mint az Atya és a Fiú egységének belső alapja). A Jézus és az Atya közötti személyi közösséget lényegi közösségnek értjük, a lényegi közösséget pedig mint személyi vonatkozást. Ennek a lényegi közösségnek sajátossága tehát — Kasper szavaival — az, hogy személyes (*personal*) és viszonyjellegű (*relational*).

A názáreti Jézus személye, sorsa és műve a szentháromságos Isten misztériumára nyit rá. Isten olyan szabad Szeretet, amely (Aki) önmagában van amennyiben önmagát ajándékozza. Az élő Isten Jézus Krisztus történetében nyilatkoztatja ki nekünk magát mint önmagát közlő Szeretet. Másrészt: « az isteni Háromság az ún. transzcendentális lehetősége annak, hogy Isten az üdvösségtörténetben Önmagát közölje Jézus Krisztusban a Szentlélek által. Ez nem más, mint következetes kifejezése ennek a kijelentésnek: 'Isten Szeretet' (1 Jn 4,8) ».

Az Egyház az egy és háromszemélyű Isten misztériuma előtt állva hamarosan megértette, hogyha ezt nem vallja, *vége az emberi reménységnek.* « Ha a Megtestesülés képzelődés, maga az üdvösség is puszta képzelődés lesz » (Jeruzsálemi Cirill). Ha Isten nem lett emberré, az ember hogyan istenülhetne meg? És az egyszemélyű Isten hogyan testesülhetne meg?

F. Varillon az emberi szeretet misztériumából kiindulva közelíti meg a háromságos Isten szeretetközösségét (vö.: Varillon S.J., *Isten alázata és szenvedése,* 91-95):

> « A szeretet egyszerre akarja a különbözőséget és az egységet, a másságot és az azonosságot. Az emberi állapotban megvalósíthatatlan ez a vágy: nemcsak *egyesülni* a másikkal, hanem *egynek-lenni* vele úgy, hogy önönmagam maradok. Ezért senki sem lép be szenvedés nélkül a szeretet birodalmába.
>
> A Szentháromság misztériuma ennek a vágynak örök meghallgatása (beteljesülése). A Három Személy közül mindegyik úgy van, hogy a két másikért van. Az Atya csak úgy létezik mint a Fiútól különböző Atya, hogy teljesen a Fiúnak adja magát; a Fiú csak úgy létezik mint az Atyától különböző Fiú, hogy teljesen szeretetlendület az Atya felé. Az

Atya nem létezik előbb mint önmagában és önmagáért való személy: a Fiút nemző aktus teszi személlyé. El kell tehát kerülnünk az ilyen kifejezést: az Atya az, « aki » önmagát adja; hiszen ő inkább az « önmagát-adás Aktusa ». Ugyanez áll a Fiúra és a Szentlélekre.

Mindez azt nyilatkoztatja ki nekünk, hogy a szeretet-vonatkozás a lét őseredeti formája. Vagy, ami ugyanazt jelenti: a lét mélye (alapja) szeretet, vagy kommúnió.

Mindegyik személy csak úgy önmaga, hogy önmagán kívül van. Ex-tázisuk tökéletes azzal, hogy abszolút lehetetlen számukra az önmagukba csukódás. Minden olyan a Szentháromságra vonatkozó reflexió téves lenne, amely hagyná, hogy megmaradjon ez a lehetőség: Isten önmagát nézi (« önmagára-hajlás » — *incurvatio* — Szent Bernát szava szerint). Isten a szeretet módján létezik. »

A Szent*háromságot* megközelíthetjük a *kölcsönösség* követelményéből kiindulva, ami lényeges a szeretet tökéletességéhez. Az emberi szeretetben ezt a kölcsönösséget csak bizonyos jelekből vesszük észre. E jelek jelenléte elbűvöl bennünket, hiányuk gyötrelmet okoz. « A Szentháromságban a Szentlélek maga a Szeretet: az Atya Szeretete a Fiú iránt; a Fiú Szeretete az Atya iránt. Közös Csók, ha tetszik. A szeretet kölcsönössége Személlyé magasztosulva. »

A másik megközelítési út a *tisztaság,* ami szintén a szeretet tökéletességéhez tartozik.

« Ha nem lenne a harmadik Személy, az Atya a Fiúban, és a Fiú az Atyában önmaga birtoklását találná. Mindegyikük számára a másik önmaga projekciója, kiterjedése lenne. Nem lenne kizárva a birtoklás minden formája. Ha viszont az Atya és a Fiú kölcsönös tetszése egy Harmadikra nyílik, nincs birtoklás: a szegénység abszolút.

Ha Isten nem lenne Háromság, nem lenne Szeretet önmagában. De ha nem lenne Egy, nem lenne Isten. Világos, hogy egyetlen keresztény sem merne három istenről beszélni. De bizalmatlanul kell tekintenünk bizonyos kifejezésekre, amelyek könnyen veszélyes képzeteket rögzítenek. Jules Monchanin abbé írta néhány nappal halála előtt: 'Könyörgöm, ne alkalmazzuk' az 'isteni család' kifejezést, amelyet a IV. század atyái átokkal sujtottak volna'. Mindegyik személy teljes személyiségének felfedezése mint a lelkiség minden formájának alapja — különösen is a keresztény családoké —, korunk egyik kegyelmének tekintendő, de ez a felfedezés nem kendőzheti el az isteni lényeg törhetetlen egységét. Mert ez a pogányságba való visszaesés lenne. »

Befejezésül ugyancsak P. Varillonnal jelezzük e Szentháromsághit követelményeit a teológia és a gyakorlati élet terén: « Az Evangéliumba oltott teológiának vissza kell hajolnia az Evangéliumhoz. Jézus szavai a maguk alázatosságában hallatlan gazdagságot

sejtetnek: 'Az Atya és én egyek vagyunk' (Jn 10,30). 'Legyenek egyek, amint mi egyek vagyunk' (Jn 17,22). 'A Szentlélek, akit az Atya az én nevemben elküld, megtanít benneteket mindenre' (Jn 14,26).

A Szentháromság misztériuma az emberi lét útját is megvilágítja. 'Utánoznunk kell Istent', mondja Szent Pál (Ef 5,1). Akár legbensőbb személyes életünkről van szó, akár szabadságunk gyakorlásáról, a család, a foglalkozás, az állam vagy a nemzetközi társadalom szintjén, mindennek lényege az, hogy ne éljünk vissza a szeretettel. Az ember hivatása, tehát életének értelme nem más, mint úgy élni, ahogy Isten él, tehát úgy szeretni, ahogy Isten szeret. Semmi sem tépheti ki az emberi szívből ezt a vágyat. »

Élet a Szentháromságban

Krisztus feltámadása óta az örökkévalóság jelen van az időben: amilyen mértékben Krisztus a Lélekben visszavezeti az embert az Atyához, a kezdet dicsőségéhez, a kör képe merül fel, anélkül, hogy az örök visszatérés mítosza szerint a kezdet puszta ismétléséről lenne szó.

Az emberi történelem, mivel az üdvösség jegyében bontakozik ki, egy bizonyos dagály-apály ritmusában halad. Az új teremtéssel az Ómega visszahajlik az Alfához. A Szentháromság kinyilatkoztatása abban az emberi történelemben valósul meg, amely gyakran eltakarja az igaz Isten arcát. A világ üdvössége a Lélek által (az egyházban) valósul meg: az emberi erőfeszítés és egységesülés előkészíti, kialakítja azt a « kenyeret », amelyet Krisztus saját Testévé változtat át (Teilhard). *Mindez vajúdást, homályt és sötétséget jelent az időbeliség és a bűn miatt.* Mert az idő Krisztus óta nem « semleges ». Az Istentől, Krisztustól elválasztó bűn miatt életünk üres, « jelentés nélküli », hiábavaló. Csak az értékes, amit a hit, remény és szeretet által Istenre vonatkoztatunk, hozzá viszünk vissza, beléje mentünk. Így életünket is Krisztusba veszítve menthetjük meg, Krisztus keresztjében és feltámadásában van az üdvösség. *Ha vele meghalunk, benne feltámadunk.* « Sokan úgy élnek, mint Krisztus keresztjének ellenségei. Végük pusztulás, istenük a has, dicsőségük az, ami gyalázatuk, eszüket a földieken jártatják. A mi hazánk azonban a mennyben van. Onnan várjuk az Üdvözítőt is: az Úr Jézus Krisztust. Ő azzal az erővel, amellyel mindent

hatalma alá vethet, átalakítja gyarló testünket és hasonlóvá teszi megdicsőült testéhez » (Fil 3,18-21).

A földi szenvedésben, sötétségben Isten fiai az eljövendő dicsőség reményében vigasztalódnak. A hit ugyan nem ment meg a szenvedéstől, szorongástól, haláltól, de a hívő ember tudja, hogy « a jelen szenvedések nem mérhetők az eljövendő dicsőséghez, amely megnyilvánul » rajta. A végső átalakulásig « az egész természet együtt sóhajtozik és vajúdik » az emberrel, aki szorongva várja a fogadott fiúságot és a test feltámadását. « Meg vagyunk ugyan váltva, de még *reménységben élünk*. A remény azonban, amit beteljesedni látunk, nem remény. Hiszen ki remélné azt, amit lát? Ha tehát reméljük, amit nem látunk, akkor várjunk csak türelemmel. Gyöngeségünkben segítségünkre van a Lélek is... » (Róm 8,18-28).

Krisztus tanítványainak a *Lélek adja* a « bizonyosságot » (az Újszövetségben: *parrèsia*). Isten ugyan nem « biztosíték », boldogságpótlék, a hit nem szabadít meg a szorongástól és a nyugtalanságtól. A « bizonytalanság » az emberi állapothoz, az időbeliséghez tartozik. Mégis, a Lélek ajándéka révén bátran és nyíltan megvalljuk az igazságot; biztosan felismerjük az Isten országába vezető utat és azon kitartóan járunk a reménység csillagzata alatt.

Jézus elfogadta az emberi állapotot, vele a bizonytalanságot, szorongást is. Mégis, a legsötétebb órában is tudta (a Lélek erejében), hogy az Atya jelen van, vele van. Jézus bizonyossága fiúi magatartásából fakadt: élő kapcsolatban volt az Atyával, gyermeki bizalommal teljesen reá hagyatkozott.

A Fiúban mi is fiak lettünk; benne van bizonyosságunk forrása. « Akiket Isten Lelke vezérel, azok Isten fiai. Nem a szolgaság lelkét kaptátok ugyanis, hogy ismét félelemben éljetek, hanem a fogadott fiúság Lelkét kaptátok, amelyben azt kiáltjuk: 'Abba, Apuka!' Maga a Lélek tesz tanúságot lelkünkben, hogy Isten gyermekei vagyunk. Ha pedig fiai, akkor örökösei is; örökösei Istennek, Krisztusnak pedig társörökösei. Előbb azonban szenvednünk kell vele együtt, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk » (Róm 8,15-17).

A Lélek, akit Krisztus küld az Atyától, az isteni szeretetet (kegyelmet) közvetíti: ez fiúságunk pecsétje, örökségünk « foglalója ». Jézus Krisztus által, « a hit segítségével, utunk nyílt a kegyelemhez, amelyben élünk és dicsekszünk is Isten (fiai) dicsőségének reménységével. De nemcsak ezzel, hanem szenvedéseinkkel is dicsekszünk, mert tudjuk, hogy a szenvedésből türelem sarjad, a türelem-

ből kipróbált erény, a kipróbált erényből meg remény. A remény pedig meg nem csal, mert Isten szeretete kiáradt szívünkbe a ránk árasztott Szentlélek által... » (Róm 5,2-5). Szent Pál innen meríti azt az ujjongó *bizonyosságot*, amellyel Róm 8 végén Isten kegyelmét magasztalja: « Ha Isten velünk, ki ellenünk? Ő tulajdon Fiát sem kímélte, hanem odaadta mindnyájunkért: Hogyan ne ajándékozna nekünk vele együtt mindent?... *Biztos vagyok* ugyanis, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelemségek, sem jelenvalók, sem jövendők..., sem egyéb teremtmény el nem szakíthat minket Isten szeretetétől, mely Krisztus Jézusban, a mi Urunkban van » (Róm 8,32-39).

Szent János is ebből meríti bizonyosságát: Isten Szeretet, hiszen életét adta értünk (1 Jn 3,16 és 4,16). *A Szeretetnek hittünk.* Szeretetre szeretettel kell válaszolnunk, különben hazugok vagyunk, sötétségben maradunk. Isten és a testvér szeretete elválaszthatatlan. Ha Isten kedvében járunk — mint Jézus — szívünk nem vádol bennünket; így teljes bizalommal lehetünk Istenhez (1 Jn 3,21). Ha parancsait megtartjuk — és ezek a hitben és a szeretetben foglalhatók össze —, akkor Benne maradunk és Ő bennünk. « Az ő parancsa pedig ez: Higgyünk Fiában, Jézus Krisztusban, és szeressük egymást... Aki megtartja parancsait, Istenben él és Isten őbenne. Azt, hogy ő bennünk él, a nekünk adott Lélektől tudjuk » (1 Jn 3,23-24).

* * *

Krisztus idején belül az ember idejét, tehát a keresztény egzisztenciát ez a « három » határozza meg: hit, remény, szeretet (1 Kor 13,13). Ha az idő keresztény szemléletén belül vizsgáljuk e három « isteni erényt », nem statikusan és nem is elvontan, egymástól elválasztva értékeljük őket. Miként az időt és az örökkévalóságot sem választottuk szét a platonizmus mintájára, hanem a megtestesülés titkában szemléltük dialektikájukat, ugyanígy a « hármat » is szerves egységükben kell látnunk (vö. Hans Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, 33kk.).

A szeretethimnusz leegyszerűsítő értelmezése lenne, ha azt mondanánk: a hit és a remény az időhöz tartoznak, a szeretet az örökkévalósághoz. Maga 1 Kor 13 organikus egységben mutatja be a « három » kapcsolatát és valamennyiüket mintegy a türelemmel és az időben való állhatatossággal övezi:

« A *szeretet* türelmes, a szeretet jóságos...
mindent eltűr, mindent *elhisz*,
mindent *remél*, mindent elvisel... »

Ez a szeretet, amely tartalmazza a hitet, reményt és türelmet, minden karizma fölött van, felülmúlja a prófétálást, a nyelveket, a tudományt. « A szeretet soha el nem múlik », míg amazok eltűnnek. Mert amikor « eljön a beteljesedés, ami töredékes, véget ér ». De Pál később azt mondja: « Most megmarad a hit, remény, szeretet, ez a három, de köztük a legnagyobb a szeretet. Törekedjetek a szeretetre! »

Az ismeret (tudás, gnózis) az, amit abszolút felülmúl, « megmér » a szeretet. A tudás a szeretetet belül önmagának is ellent mondhat: « A tudás fölfuvalkodottá tesz, a szeretet viszont épít. Aki sokat ad a tudására, még nem ismerte föl, hogyan kell tudnia. De aki szereti Istent, azt Isten magáénak tudja » (1 Kor 8,2-3). A tudás lényegében felülmúlja önmagát a szeretetben: « megismeritek Krisztusnak minden ismeretet felülmúló szeretetét, és beteltek az Isten egész teljességével » (Ef 3,19). A hit és a remény úgy jelennek meg, mint a szeretet belső módozatai. A szeretet nélkül a hit és a remény se lenne semmi: « Legyen akkora hitem, hogy hegyeket mozgassak, ha szeretet nincs bennem, mit sem érek... » (1 Kor 13,2).

A hit és a remény a keresztény rendben csak akkor az, aminek lennie kell, ha a szeretet kifejezése. A szeretet « nem keresi a magáét », hanem Isten jelenlegi akaratát. E fokon a reménység nem lenne más, mint a szeretet készsége, amely mindenre « igent » mond, amely nyitott mindenki felé és főleg Isten felé, tudva azt, hogy számára Isten a legjobb. A hit pedig nem más, mint a teremtmény magatartása, aki felajánlja és átadja magát, tehát kiszolgáltatja saját « igazságát » is, saját « evidenciáit », tudván, hogy Isten igazsága mindig nagyobb és igazabb. Miként a reménység sem csukódik be, hogy birtokolja azt, amit a jelenben kapott, hanem kitárul a mindig « jobb » Istennek, ugyanúgy *a hit sem állapodik meg egy Istentől kapott igazságnál, hanem az ajándékon túl az ajándékozót keresi és készséges Isten minden lehetséges kinyilatkoztatásának befogadására.* Az a hit, amely bármilyen fenntartással él a jövővel szemben, amely nem készséges a teljesebb igazság befogadására, amely Isten szavát saját esze normáinak veti alá, már nem keresztény hit.

A hit és a remény tehát a szeretet modalitásai, — a *készség* és a *nyitottság* kifejezései —, ezért a halál se rombolhatja le őket. Igaz, az örök életben a hit átadja helyét Isten színelátásának (Denz 1789), a remény pedig birtoklássá válik (Denz 530). De megmaradnak valamikkép *a szereteten belül*, amely mindenek fölött van és mindörökre egyedül azt óhajtja, hogy kapjon Isten teljességéből, amint az örök Fiú teljesen az Atyától kapja önmagát. Így a szeretet kegyelmi részesedés a szentháromságos Isten életében, akinek boldogsága a Személyek szeretetkapcsolatából fakad.

Ma még csak « tükörben homályosan » látunk (1 Kor 13,12). « *Ex umbris et imaginibus ad veritatem* », a homályból és a tükörképek világából haladunk a teljes igazság felé, ahogy Newman mondotta. E vándorlásban a hit, remény és szeretet vezet, ösztönöz és éltet bennünket. *A három « isteni erény » valójában keresztény létünk három dimenziója.* Mindhárom a másik rendből, a természetfelettiből való.

> « A hit, a szeretet, a reménység együtt haladnak az éjszakában: hiszik a hihetetlent, szeretik azt, ami elhagyva őket elszökik, remélnek a remény ellenére. A halál által — vagyis minden világosan látható egység lerombolása után — egyek... Vannak kiváltságos órák, amikor Isten megadja az embernek, hogy megpillanthassa, akár egy villámfényben, akár a békés szemlélődésben az isteni igazság hatalmas panorámáit, szinte Isten nézőpontjából tekintve azokat. Akkor a megérthetetlen megvilágosodhat villámlásszerűen és behatolhat a hívő tapasztalatába. De az, aki szeret és aki hisz, nem követel ilyenfajta 'gnózist' (ismeretet)...; inkább a *készséges bizakodás* állapotában akar maradni... Mindenütt, ahol a hit megértése felkínálkozik neki, tárt karokkal fogadja és hagyja magát elragadtatni általa mélyebb szeretetben, (de) a gyermeki szellem nem veszi birtokába azt, ami nem hozzá tartozik. Ez az Istennel való kapcsolat egyik csodája: az érettség és a gyermeki lelkület azonos mértékben növekszenek... » (Hans Urs von Balthasar, *De l'intégration,* 1970, 107-108).

A látást nem lehet elővételezni. Nem lehet hinni és látni anélkül, hogy el ne köteleznénk magukat. Ha szeretünk, megismerjük Istent, aki Szeretet (1 Jn 4,8.16). Aki hisz és szeret, felismerheti Isten dicsőségét a mindennapi élet banalitásaiban is. Mert Isten dicsősége felragyogott Jézus Krisztus arcán; és Jézus mindörökre azonosította magát a mindennapi bajokkal küszködő legkisebb embertestvérrel.

IZRAEL ÉS JÉZUS NYOMÁBAN

(Utószó helyett)

1987 őszén (szept. 25 és okt. 7 között) abban a szerencsében volt részem, hogy egy olasz zarándokcsoporttal (22 pap, 21 világi) megjártam Kairót, a Szináj-félszigetet, Jordániát és (most már másodízben) a Szentföldet. Így a bibliai tájakon újra elmélkedhettem a választott nép kivonulásáról, az ó- és újszövetségi történetekről; Jézus életének és halálának színhelyein átélhettem azt, amit sorozatomban előadtam és nagyjából már kész könyvemben leírtam. A most következő emlékezések és eszmélődések tehát személyes jellegűek: nem az útleírás vagy a szentföldi kalauz műfajhoz tartoznak, hanem inkább lelki-teológiai naplójegyzetek — egy zarándoklat keretében.

* * *

Rómából Kairó felé repülve, a Földközi-tenger felett arra gondoltam, hogy itt ringott civilizációnk bölcsője. Itt hirdették először Krisztus evangéliumát, azt a békét, amelyet a világ nem adhat. És e vidék — Közép-Kelet — népei mióta szenvednek a politikai feszültségek, terrorcselekmények és háborúk miatt! Amikor az arab « Szalam » és a zsidó « Salom » köszöntést hallottam a két hét során, gyakran gondoltam erre: nincs béke « Ábrahám fiai » között; főleg a « Béke városában », Jeruzsálemben volt ez világos. De hiszen az ellentét az egyiptomi rabszolgaságig, sőt Ábrahám és Hágár fiáig, Izmaelig megy vissza... (Az iszlám hagyománya szerint az egyiptomi rabszolganőtől származott Izmael az arabok ősatyja).

A zsidó-keresztény civilizáció a teremtés és üdvtörténet eszméjével a fejlődés fő erjesztője volt a panteizmusokkal és az örök körforgást hirdető mítoszokkal szemben. Teilhard de Chardin *Az emberi jelenség*-ben, amikor a kozmikus fejlődés legújabb szakaszáról, a nooszféra kibontakozásáról kezd tárgyalni, jogos büszkeséggel írja:

> « A szárazföldek szerencsés kialakulása folytán vannak bizonyos, a többinél kedvezőbb övezetek, kiterjedt fennsíkok, szűk átjárók — hatalmas, művelhető síkságok, főleg, ha néhány nagyobb folyó öntözi, ahol

összegyűlnek és elkeverednek a fajok. E kiváltságos helyeken az emberi tömeg a letelepedett életforma, a szálláskészítés óta természetszerűleg összpontosulni, egybeolvadni és felmelegedni törekedett. Innen ered, hogy a csiszolt kőkori rétegen kétségtelenül 'veleszületettnek' mutatkozott néhány vonzási és szerveződési pólus, amely a Nooszféra számára felsőrendű és új állapot előjele és előjátéka. — Öt ilyen gyújtópont ismerhető fel a múlt különböző mélységeiben: a közép-amerikai maja civilizáció: a déltengeri polinéz civilizáció; a Sárga-folyó medencéjének kínai civilizációja; a Gangesz és az Indus folyó völgyének indiai civilizációja, és végül a Nílus és Mezopotámia egyiptomi és sumér civilizációja. »

Miután röviden jellemezte az egyes központokat, civilizációkat, Teilhard így folytatja: « Lassanként visszaszorulunk így a világ legnyugatibb övezetei felé, ahol az Eufrátész, a Nílus, a Földközi-tenger mellékén a földrajzi hely és a népek kivételes találkozása néhány ezredév alatt oly kedvező keveredést hozott létre, amelyben nem veszett el a felhajtó erő, ellenkezőleg, az értelem tényekkel, a vallás pedig tettekkel párosult. Mezopotámia, Egyiptom, Hellász — majd Róma — *s mindenek fölött* (...) *a zsidó-keresztény titokzatos kovász adta meg Európa szellemi formáját!* (...) Később, a Nooszférában folyó planetizációról szólva rámutatok majd az Emberiség más részeinek is a nagy és lényeges szerepére, ami a Földön elvárható teljesség betöltéséből számára jut. Kutatásaink jelenlegi pontján a tények érzelmi meghamisítása lenne, ha nem ismernénk fel, hogy *a Történelmi időkben a Nyugat vitte előre az Antropogenezis főtengelyét.* (...) Hatezer év alatt a Földközi-tenger körül új Emberiség csírázott ki, amely épp most szívja magába a csiszolt kőkori mozaik utolsó maradványait: egy más fejlődési réteg rügyezése ez, valamennyi közt a legsűrűbb a Nooszférán. »

Teilhard de Chardin — egy kicsit Bergsont követve és transzponálva — döntő szerepet tulajdonít az Idő, pontosabban a « teremtő fejlődés » felfedezésének. Ez jellemzi leginkább a modern emberiséget: az *evolúció* felfedezése és tudatosítása. Mondjuk így: a *történetiség* tudata. És ezzel megjelenik a szorongás is. Már Pascal — az első « modern » — érezte ezt a szorongást, a néma, mérhetetlen világmindenségben elvesző parány rettenetét: « E végtelen csillagterek örök csöndje rémülettel tölt el! » Erről hosszan elmélkedtem *Jelek az éjszakában* c. könyvemben. De kortársainkat — kezdve Heideggerrel — jobban nyugtalanítja az *Időbe* dobott és végre (halálra) szánt lény esetlegessége. Legalábbis azokat, akik a hívő Teilhard-ral nem fedezték fel, hogy a fejlődésnek iránya van, hogy valami Transzcendens Ómega vonzza (« amorizálja ») ezt a kibomló teremtést. « Az ember kiengesztelődne, ha felfedezné, hogy a Világegyetem tud szeretni », írta valahol Camus. Nos, Teilhard — Dante hitét vallva — állítja, hogy « a Szeretet mozgat Napot és minden csillagot ». Az ember végleges életre lett, örök élete van,

mert a világmindenség fejlődését magára vette a Teremtő Krisztus, akiben és akiért minden lett Szent Pál és Szent János szerint. Minden az ő jövetelét készítette elő, és minden valamiképpen Hozzá tartozik. Most a Földközi-tenger felett — Afrika (talán az ősember bölcsője) felé repülve — felidézem azokat a költői szárnyalású sorokat, amelyeket annyit idéztem, és amelyeket a jezsuita paleontológus 1924-ben « világmindensége » egyik első megfogalmazásában írt le:

« Az első Karácsonyt megelőző csodás időkből nem hiányzik Krisztus,
hanem áthatja azokat hatalmas erejével.
A fogantatására való lázas készülődés mozgatja a kozmikus tömegeket
és irányítja a bioszféra első életáramait.
Az Ő születésének előkészítése gyorsítja meg az ösztönök fejlődését
és a gondolat kibomlását a Földön.
Ne botránkozzunk ostobán azon,
hogy oly végeláthatatlan várakozásnak kellett megelőznie
a Messiás eljövetelét.
Nem kevesebb kellett, mint az Ősember
rettenetes és ismeretlen erőfeszítése;
Egyiptom rejtetten bontakozó szépsége,
Izrael nyugtalan várakozása,
a keleti misztikák lassan lepárolt illata,
a Görögök végletekig kifinomult bölcsessége,
hogy Jessze és az Emberiség törzsén kinyílhasson a Virág.
Mindezek az előkészületek
kozmikusan és biológiailag szükségesek voltak,
hogy Krisztus az emberi színpadra léphessen.
És mindezt az erőfeszítést lelkének
aktív és teremtő ébredése serkentette,
amennyiben az emberi lélek arra volt kiválasztva,
hogy átlelkesítse a Mindenséget.
Amikor Krisztus megjelent Mária karján,
az egész világot kezdte magasba emelni... »

Egyiptom

Három órás repülés után érkeztünk meg Rómából Kairóba (szept. 25-én este). Mielőtt leszálltunk volna, hosszan repültünk a fényektől csillogó egyiptomi partok felett: a Nílus-delta és Kairó, a 12-14 milliós főváros villanyai életről tanúskodnak. Egyiptom számára az ősi időktől kezdve a Nílus vize jelenti az életet. Az ország 95 százaléka sivatag.

A Shepheard's Hotel hatodik emeletéről a Nílusra látok. Az autótülkölés hajnali három óráig tart, — és ötkor újrakezdődik. Nappal

teljes a káosz a központban, ahol éppen most készült el a metró. A teret majd még rendezni kell, ki kell építeni. Ez lesz a világ egyik legszebb és legnagyobb tere, magyarázza arab vezetőnk, amikor másnap buszunk próbál átkelni a kavargó « tengeren », hogy a múzeum közelében kikössön. Gyalog előbb érkeztünk volna, ha a Hoteltől átvágtunk volna a múzeum irányába. De így is érdekes; vezetőnktől sokmindent megtudunk Egyiptomról.

> Egyiptom felszíne több, mint egy millió négyzetkilométer, de csak mintegy 3 %-a lakott terület: a Nílus völgye és deltája, valamint az oázisok. Az esőzés nagyon ritka, még a tengerparton is. Kairó ezért rettenetesen piszkos a portól, a sivatagi homoktól (a gizai piramisok mellett már kezdődik a sivatag). Természetesen, a lakosság 93 %-a muzulmán. A megmaradó 7 %-ot főleg keresztény « szekták » alkotják, muzulmán vezetőnk kifejezése szerint: ortodox (4 millió), katolikus (200 ezer) és protestáns (100 ezer). Igen nagy a munkanélküliség; azok is, akik munkalehetőséget kapnak, sokszor nevetséges bérért dolgoznak. Az országnak mintegy 36 milliárd dollár a külföldi adóssága. Mubarak elnöknek a következő években súlyos nehézségekkel kell szembenéznie.

* * *

Szept. 26-án délelőtt tehát a *kairói múzeumot* látogattuk, amely világviszonylatban első helyen áll egyiptomi gyűjteményével — mintegy százezer darabjával. Közel öt évezred civilizációjáról, művészetéről nyújt áttekintést. A földszinten találhatók a nagy-méretű alkotások (szarkofágok, óriásszobrok) időrendben, az első dinasztiáktól a fáraók kora végéig; az első emeleten pedig papíruszok, ékszerek, őskori leletek, Tanisz királyi kincse, Tutanhamon (= Tutenkhamen, 1347-1339) sírja és kincsei... Itt minden a temetkezéssel és a vallással (az életen túli élettel) kapcsolatos. A látogató csak a legfontosabb « darabokra » tud figyelni, követve a vezető jelzéseit.

Ismeretes, hogy a modern egyiptológia születési dátumának 1822-őt tekintik, amikor J.-F. Champollion († 1832) hosszú kísérletezés után megfejtette a hieroglif, a hieratikus és démotikus írás jeleit. Visszatérve közel-keleti utamról, elolvastam Kákosy László *Ré fiai* c. könyvét (Gondolat, 1979), amelyből nagyon sokat tanultam az ókori Egyiptom történetére és kultúrájára vonatkozóan. Ezzel kiegészíthettem azt is, amit szept. 26-án délután a *gizai piramisok*ról mesélt vezetőnk. A görög-római világ az ókor hét csodája közé sorolta Kheopsz, Khefrén és Mükerinosz piramisát. Építésük rejtélyét még a mai napig sem fejtették meg teljesen.

Kákosy Lászlónál (*Ré fiai*, 311) ezt olvasom *az egyiptomiak vallásáról*:

> « A Nap, a Hold, az istenek világa szerves része annak a képzetkomplexumnak, mely az egyiptomiak tudatában fokozatosan kialakult a létről, annak okairól, céljairól, fizikai és spirituális vonatkozásairól. A világ kormányzójának a különböző neveket viselő Napistent tekintették. Leggyakrabban mint *Ré* (*Ra*) tűnik fel a szövegekben, nevének bővebb formája Ré-Harahtu, 'Ré, a Fényhegyen levő Hórusz'. (...) Ré a képeken általában sólyomfejű ember, fején vörösen izzó napkoronggal, ritkábban nem keveréklény, hanem teste is sólyom. A Nap érthető módon foglalkoztatta az egyiptomiakat, lényét sokoldalúnak, összetettnek tekintették... »

Az alvilágot, az egyiptomiak túlvilághitét jeleníti meg az Oziriszmítosz, amelyhez meglehetősen bonyolult történet kapcsolódik. Ezt a történetet Plutarkhosz foglalta össze *Ízisz és Ozirisz* c. könyvében. Az istenség eredetileg talán nem is az alvilág ura volt, hanem termékenységi hérosz, ősi király, a Nílus egyik megtestesítője. A mítosz főszereplői Oziriszen kívül feleség-nővére, Ízisz, testvére Széth, valamint Ízisz és Ozirisz gyermeke, a sólyom vagy a kisfiú képében elképzelt Hórusz.

> « Az Ozirisz-kultusz eddig kielégítően meg nem oldott történeti problémája az istenség aránylag késői megjelenése. Írott forrásokban csak az Óbirodalom második felétől, az V. dinasztiától kezdve találkozunk nevével, s bár ez nem jelenti azt, hogy tisztelete csak röviddel ez előtt alakult ki, mindenesetre arra utal, hogy a hivatalos vallás nem könnyen fogadta be. Később viszont a leggyakrabban említett istenek egyike lett, uralkodója a túlvilághitnek. A vallás alakulása során a rendkívül sokoldalú isten egyes vonásai is módosultak, de mindig világosan előtűnt a lényeg, a termékenység, a halál, az elmúlás és újjáéledés jelenségeinek elválaszthatatlan összekapcsolódása, amit legpregnánsabban egy halotti szöveg, a *Kapuk könyve* egyik képe fejez ki: óriási gabonakalászokat látunk, melyeket a kísérő szöveg 'Ozirisz testé'-nek nevez » (*Ré fiai*, 317).

Az egyiptomiak hiedelmeit még számtalan más isten, szent állatok, állatistenek, fétisek, démonok, numenek népesítik be. Úgy tűnik, nem fogadható el az az elmélet, amely szerint az egyiptomi vallás latens monoteizmus, tehát a filozófus elmék számára — a néphittől eltérően — csak egyetlen elvont isten létezett. Inkább *henoteizmusról* vagy *monolátriáról* beszélhetünk, amely egy-egy kiemelt istenre ruházza a többi hatalmát, funkcióit: erre Egyiptomban a himnuszirodalom szolgáltat bőségesen példákat. De ez a fel-

fogás nem tagadja a többi isten létét, nem tiszta monoteizmus, mint a bibliai hit.

Egyiptomban tehát már gazdag civilizáció és kultúra bontakozott ki, amikor (a Középbirodalom korszakában, a 12. dinasztia idején) a félnomád Ábrahám, a választott nép ősatyja a mezopotámiai Úrból megérkezett Kánaánba. A patriarchák kora (Ter 12-50) a Középbirodalom végére és az Újbirodalom elejére tehető; adatok vannak arra, hogy a héberek kényszermunkát végeztek Pi-Ramszesznél. II. Ramszesz (1301-1234) uralkodásának vége felé, vagy közvetlenül utána vonulhattak ki a zsidók Mózes vezetésével Egyiptomból. Merneptah (1234-1229) idején egy sztele említi az « Izrael » fölötti győzelmet. Kb. 1220 és 1200 között hatol be Józsue az Ígéret földjére.

* * *

1987. szept. 27-én reggel indulunk Kairóból — az Exodus « nyomán » — a *Szinaj-félsziget sivatagja* felé. Most látjuk csak, milyen óriási a város. Elhaladunk a Szadat-emlékmű előtt. Félelmetes látvány a « halottak városa »: a lakásínség miatt az élők beköltöztek a temetőbe és együtt laknak a halottakkal. Több kilométeren át balra csak a törpe temető-épületeket látjuk. Majd Kairó külvárosában számtalan épülő bérház sorakozik.

Végre kiérünk a mammut-városból és kezdődik a sivatag, a Holdbéli táj. Az aszfaltút Szuez felé tart. Minden töltés vagy egyéb földmunka nélkül készült ez az « autóút »! Most hirtelen furcsa látvány. Közel négyezer évet visszaugrunk a történelemben: szegény egyiptomiak kosárban vagy puszta kézzel hordják a köveket egy építkezéshez. Így dolgozhattak az izraeliták is az egyiptomi fogság idején, mígnem Mózes kiszabadította őket. Szueznél a csatorna, ill. öböl alatt alagúton halad át autóbuszunk. Vezetőnk felolvassa a zsidók hálaénekét: « Magasztalom az Urat, mert dicsőség övezi, a lovat és a lovast tengerbe vetette. Az Úr az erősségem és menedékem, ő lett szabadítóm. Ő atyáim Istene, őt magasztalom. Az Úr nagy harcos, Jahve a neve. A fáraó szekereit és seregét a tengerbe vetette, legjobb harcosai elmerültek a Sás-tengerben... *Uram, ki hasonlít hozzád az istenek közül?* Kit övez a szentség úgy, mint téged? Félelmetes vagy tetteidben, csodákat művelsz... Az Úr uralkodik örökkön örökké... » (Kiv 15). Vezetőnk felidézi Mózes születését és meghívását, a Kivonulás történetét, majd vázolja az Egyiptomba került József és testvérei korábbi történetét.

A *patriarchák*: Ábrahám, Izsák, Jákob (Ter 12-50) bizonyos szempontból « atyáink a hitben » nekünk kereszténveknek is (miként a zsidóknak és részben a mohamedánoknak). Az új emberiség zsengéit alkotják: meghívásuk és útjuk, a nekik és utódaiknak szóló ígéretek mintegy *az ember lelki kalandját jelképezik*; az ígéretek végleg Jézus Krisztusban teljesednek be.

A nomád *Ábrahám* számára a föld a sikert, az életteret jelenti, az utód pedig Isten áldását. Mivel az Istennel való örök élet hite Izraelben majd csak fokozatosan alakul ki, az utódok adják meg a földi élet értelmét; bennük folytatódik az ősök élete. De az isteni ígéret túlmutat a hivatás konkrét keretein, *Ábrahámon keresztül Isten az egész emberiséget hívja és mindenkire kiterjeszti áldását*: « ... Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége » (Ter 12,1-3). Így tehát Ábrahám és utódai sorsában játszódik a meghívottak, sőt az egész emberiség sorsa is. A Zsidókhoz írt levél így értelmezi Ábrahám példáját: « Ábrahám hitből engedelmeskedett a hívásnak, hogy költözzék arra a vidékre, amelyet örökségül kellett kapnia. Elindult anélkül, hogy tudta volna, hová megy. Hittel telepedett le az ígéret földjén, idegen országban, és sátorban lakott Izsákkal és Jákobbal, akik ugyanazt az ígéretet örökölték. Várta ugyanis azt a szilárd alapokon nyugvó várost, amelyet majd az Isten tervez és épít... » (Zsid 11,8-10). A szellemi kaland majd Jézus Krisztusba torkollik és a mennyei Jeruzsálemben ér véget.

Ábrahám története folytatódik fia, *Izsák*, illetve unokája, *Jákob által, aki « Izrael » lesz, őse Izrael tizenkét törzsének*, amelyek Jákob fiaitól eredeztetik magukat. (Még a Jézus által kiválasztott 12 apostol is e tizenkét törzsre utal. A Biblia utolsó könyve, az Apokalipszis is felidézi ezt a képet, amikor a Krisztus végleges győzelme utáni örök Királyságot mutatja be). *József*, az utolsó előtti fiú története, egyiptomi szerepe mintegy összekötő kapcsot alkot a patriarchák palesztinai élete és Egyiptomba való menekülésük között. Ugyanakkor az isteni Gondviselésről is tanítást nyújt: Izraelnek nem szabad sohasem kétségbeesnie, hiszen vele van Isten, aki kiválasztotta. Egyébként az égő csipkebokor jelenete (Kiv 3), *Mózes meghívása* és Jahve nevének kinyilatkoztatása is — miként az egész pusztai vándorlás — azt példázza, hogy Jahve népével van, oltalmazza; még akkor is hűséges, ha a nép hűtlenné válik, bálványimádásba téved vagy zúgolódik sorsa miatt. Isten szabadító, az ígéretek és a szövetség Istene; ugyanakkor hűséges szolgálatot, a

törvényének való engedelmességet kíván, és főleg azt, hogy rajta kívül ne imádjanak más istent.

Jahve a vad pusztai környezetben, a száműzetésben, az égő csipkebokorban nyilatkoztatja ki magát Mózesnek (Kiv 3,1-15). Megemlékezik Ábrahámról és ivadékáról, figyel a zsidók egyiptomi nyomorúságára; eltökélte, hogy megszabadítja őket. Maga az « Én vagyok, aki vagyok » (Én vagyok *Jahve*) valami felfoghatatlant jelez. Pozitív jelentése az, hogy Isten jelen van, népével van, szabadító hatalom, Emmanuel.

A csipkebokor-jelenetet többféleképpen értelmezték; ezeket három típusra lehet visszavezetni: 1) Én az vagyok, aki vagyok », vagyis nem értheted meg, ki vagyok, mert titkomat nem lehet meghatározni. 2) « Én vagyok az egyetlen Isten, aki valóban VAN (= Én vagyok JAHVE); vagyis a többi istenek nincsenek, semmik. 3) « Én vagyok, aki veletek vagyok (leszek), oltalmazlak benneteket. Ez a harmadik értelmezés talán a legvalószínűbb (bár teljesen nem kell kizárni az előbbieket sem), mivel számol azzal, hogy Isten valóban a *történelemben* nyilatkoztatja ki magát.

> « Idegen isteneid ne legyenek kívülem! » (Kiv 20,3). « Az izraelita monoteizmus nem metafizikai elmélkedés gyümölcse, nem is politikai integrációé vagy vallásos fejlődésé, hanem a hit tanítása, és olyan régi Izraelben, mint a választott nép hite, vagyis mint kiválasztásának bizonyossága: Isten minden nép ura, őt választotta minden nép közül. Ez a monoteisztikus hit hosszú időn át összeférte 'más istenek' létét magában foglaló elképzelésekkel. (...) De Jahve kezdettől fogva nem tűrheti vetélytárs jelenlétét, és Izrael egész történelme Isten győzelmeinek sorozata ezeken a vetélytársakon: Egyiptom istenein, Kánaán baáljain, Asszúr és Babilon birodalmi istenségein, egészen a döntő diadalig, amely szembeötlővé teszi, milyen semmik a hamis istenek. Ezt a diadalt olykor csodák hozzák létre, de mindenképpen a hit diadala. Az a Jeremiás, aki megjósolja Júda és Jeruzsálem teljes pusztulását, egy egyszerű megjegyzésben csak úgy odaveti, hogy a nemzetek istenei 'nem istenek' (Jer 2,11), hanem 'nem létezők' (5,7). A száműzetés kellős közepén, a bálványimádás bűvös erejével szemben, egy legyőzött, meggyalázott nép köréből tör elő a végérvényes kijelentés: 'Előttem nem alkottatott isten, és utánam sem lesz; én, én vagyok Jahve, és rajtam kívül nincs szabadító' (Iz 43,10k). Nyilvánvaló itt a Hóreb emléke, és sokatmondó e két olyannyira különböző szöveg szellemi folytonossága: Jahve az egyedüli Isten, mert csakis ő képes megmenteni, 'az első és az utolsó, mindig jelenvaló, mindig figyelő'. A bálványimádás azért sebzi 'halálosan', mert üdvözítő képességét és akaratát vonja kétségbe, mert tagadja, hogy ő mindig jelen van és tevékeny, hogy ő Jahve » (BTSZ, 621-622, J. Guillet az « Isten » címszó alatt).

Jahve a választott népnek küldetést ad, hogy terjessze az egyetlen üdvözítő Isten üzenetét. E nép lesz hordozója a messiási ígéreteknek, amelyek Jézusban teljesednek be.

* * *

Sivatag: forróság (jó, hogy buszunk léghűtéses!), homok és kőtörmelék; a Szináj-félsziget belső részén magas hegyek, jobbra pedig a Szuezi-öböl kék vize. Csupán néhány oázis mellett haladtunk el. Most megállunk egy vendéglőnél, hogy valami jó hideget igyunk. Egyesek elszaladnak a Szuezi-öbölig, amely csupán 500 méterre van. Milyen jó lenne fürödni, de tovább kell indulni. Ebéd — zacskóból — csak egy óra múlva lesz, egy másik vendéglőnél. Most elfordulunk Kelet felé, a Szináj-félszigetet határoló másik « villakar », az Aqabai-öböl irányába (a két öböl a Vörös-tenger nyúlványa). Átvágjuk tehát a félsziget alsó háromszögét, a Szináj-hegyvonulat irányába fordulva. Megjelennek a hegyek. A természet, az évezredek óta őrlő Idő, szél és eső furcsán szép figurákat mintázott a hegyoldalakban. Vezetőnk magyarázza, hogy kőolajat termelnek ki a Szuezi-öböl felé nyúló sík részen. Ennek nyomait látjuk is: üzemek, vezetékek, kis repülőtér. Miután átvágunk a Szináj nyúlványán — már túl vagyunk az ebéden, a délután derekán járunk — nagy oázison haladunk át. Hajdanában itt virágzó város volt, püspöki székhely. Most már jobbra nyíl mutatja a Szent Katalin-kolostor felé vezető utat; de ide csak holnap látogatunk el. Most balra fordulva, a hegyoldal meredek kanyarain át eljutunk egy fennsíkra, ahol 67-ben az izraeliek egy kis repülőteret építettek. Közvetlen ennek a szomszédságában van a « Szalam » hotel, ahol éjjel megszállunk.

SZINÁJI TEOFÁNIA

Kiv 3,14-15

Isten-jelenés itt a hajnal s az alkonyat
tisztán látod az árnyakat
mert a színarany még átragyog
a Hegy mögül — nincsen árnyalat
csak kék arany meg tündöklő sötét

őrzik a csillagok a Nap tüzét
nappal csak kő homok és néha tamariszk
nagyritkán oázis az éden emlékeként
égő szomjúság kínoz a pusztaságban
itt nincs kétely talán és talány
csak igen és bizonyosság van:
víz van hisz gyötör a szomjúság
a Nap van hisz vakítón ragyog —
« Én vagyok ÉN VAGYOK! »

Szináj, 1987. szept. 27-28

Egy bátor csoport reggel fél háromkor kel és indul, hogy megmássza a Szináj csúcsát, a mózesi teofánia állítólagos helyét. Az utolsó szakasz — 700 lépcső — kimerítő. De a napfelkelte látványa és a csúcson bemutatott szentmise kárpótolja őket a vállalkozás nehézségéért.

Koradélelőtt a Szent Katalin-kolostornál találkozik a két csoport: a hegyről lejövők és mi, akik a hotelből buszon érkeztünk ide. A kolostor völgyben épült. Már a kereszténység első századaiban (a IV. századtól) ide vonultak vissza a remeték: Mózes és Illés emléke vonzotta ide őket. A Biblia végleges szövegeiben különböző hagyományokat ötvöztek; a Sinait (Szinájt) Hórebnek is nevezik (Kiv 3,1; MTörv 1,2; 1 Kir 8,9; 2 Krón 5,10). De mindkét hagyomány megkülönbözteti azt a Hegyet, amelyen Mózes a Törvényt kapta. A kolostor erődítményszerű falát Jusztiniánusz császár építtette 527-ben, hogy a remetéket megvédje a beduinok támadásaitól. Ugyanez a császár építtette a bizánci stílusú templomot, amelyet először a Theotokosznak, Isten Anyjának szenteltek. Később a Színeváltozás címet adták neki. Végül egy legenda szerint Alexandriai Katalin vértanú testét ide hozták, ezért a kolostort a Szentről nevezték el. Jelenleg ortodox szerzetesek élnek itt. Csak a templomot látogathattuk meg. Pedig érdekes lett volna híres könyvtárának megtekintése: 3500 kézírásos kódexet tartalmaz, kétharmad részük görög, a többi arab vagy más keleti nyelvű. A Vatikáni Könyvtár után ez a világ második legnagyobb kézirat-gyűjteménye. Innen származik a Biblia IV. századi híres kézirata, a *Codex Sinaiticus*, amelyet jelenleg a londoni *British Museum*ban őriznek.

Szinájnak nevezik egyébként az egész hegyvonulatot a kolostor mögött. Arabul *Gebel Musa*, Mózes hegye annak a 2285 m magas

csúcsnak a neve, ahol Mózes a Törvényt kapta (Kiv 19-20; Neh 9,13; Lev 7,37). Az arabok is prófétaként tisztelik a héberek vezérét. A Szináj volt tehát a Jahvéval kötött szövetség színhelye, de itt történt a nép első árulása is (Kiv 32), amelyre Michelangelo « Mózes »-e is emlékeztet. Egyébként Isten üdvösségtörténeti tetteiről, a Kivonulásról és a pusztai vándorlásról, a nép hűtlenségéről nemcsak a Kivonulás könyvében olvashatunk, hanem pl. a 78. és 105-106. zsoltárokban is. Zsolt 106, 19-23:

« . . . A Hórebnél borjút formáltak maguknak,
leborultak az arany képmása előtt.
Dicsőségét fölcserélték a bika képével,
amely szénával táplálkozik.
Elfeledték Istent, aki megmentette őket,
s aki nagy dolgokat művelt Egyiptomban.
Csodadolgokat Kám földjén,
félelmetes tetteket a Vörös-tengernél.
Már arra gondolt, hogy eltörli őket,
ha nem lett volna Mózes, akit kiválasztott.
Ő eléje lépett, hogy fékezze haragját,
és ne hozzon pusztulást rájuk... »

Szept. 28-án délelőtt 11 körül visszatérünk a hotelbe, fogjuk csomagjainkat és buszunk máris indul *Nuweiba* felé. Roppant hőségben érkezünk ide az Aqabai-öböl partjára. A léghűtéses vendéglőben jól esik a friss sör. Drága, de most nélkülözhetetlen! A tündöklően tiszta kék vizet éppen csak megérintjük kezünkkel, nincs idő a fürdésre.

Jordániában

Ebéd után mindjárt átmegyünk a közeli kikötőbe: az egyiptomi útlevélkezelés után fogjuk a csomagjainkat, elköszönünk az egyiptomi vezetőtől és buszsofőrtől és beszállunk a hatalmas hajóba, amely jó négy órás út után Aqabában köt ki. Jordániában elég gyorsan átesünk az útlevél- és vámvizsgálaton. Már előkészítette az « átkelést » jordániai arab vezetőnk. Előkelő szállodában vacsorázunk és töltjük az éjszakát.

Aqaba fontos kikötő, magyarázza vezetőnk másnap reggel (29-én), amikor elindulunk északra, *Petra* felé. Az úton számtalan teherautót látunk, ide a kikötőbe hozzák a foszfátot. Jordánia sivatagjának ugyanis szinte egyetlen haszna a foszfát, amelyet műtrágyának hasz-

nálnak. Az ország egyik export-áruja. Megint hatalmas hegyek között, majd a sivatagon át vezet utunk. Most már a harmadik napja szinte csak sivatagot látunk (szerencsére, a hajóút kellemes volt). Vezetőnk magyarázza, hogy odébb vezet az egyetlen vasút, amelyet a törökök építettek, elsősorban a Mekkába igyekvő zarándokoknak. Most már csak foszfátszállításra használják.

Olyan vidéken járunk, ahol — három kontinens találkozásánál — hajdan a legfontosabb karavánutak haladtak, ill. keresztezték egymást, összekötve Egyiptomot és Mezopotámiát, Szíriát és Arábiát. Északabbra majd a « Királyi út »-on tartunk Amman felé. De most még előbb megállunk a híres *Petrá*ban. Elegáns Forum-Hotel vár ránk a sziklás hegyek között. Már magasról, a hegyoldalból láthatjuk nemcsak a falucskát, hanem azokat a sziklafalakat is, amelyek mögött a *nabateusok* templomai és sírjai találhatók. Megpillanthatjuk az egyik csúcson Áron sírját is.

Ebéd után — koradélután — már készülődünk a különleges « expedícióra ». Hosszú hagyománya van annak, hogy a sziklarengetegbe lóháton érkeznek a látogatók. Fehér lovam botladozik, nemcsak a szokatlan súly miatt, hanem azért is, mivel a lejtős út köves, egyenetlen.

Ránkhajló sziklafalak között — a « siq »-en át haladunk; kb. másfél km után hirtelen egy térségbe torkollik utunk; már többen megérkeztek ide a csoportból, leszálltak a lóról és az őket megrohanó arabokkal hadakoznak: színes kőport, tőröket, régi pénzeket, képeslapokat kínálnak, no meg — természetesen — a fából faragott tevéket. Impozáns látvány előttünk a nabateusok egyik templomszerű, oszlopokkal díszített, kőfalba vájt hatalmas sírkamrája, a « Kincstár ». Amikor a beduinok felfedezték, azt hitték, hogy királyi kincseket rejt. Innen indulunk gyalog beljebb a hegyek közé a hihetetlen gazdag nekropoliszba, amelynek csak egy részét látogatjuk meg.

Kik voltak a *nabateusok*? Vezetőnk magyarázata és a közben elolvasott tájékoztatók alapján néhány megjegyzést teszek, hiszen a Bibliához is közük van. Eredetileg nomád szemita törzs; a Kr.e. IV. századtól az edomiak (mai Jordánia) területén telepedtek meg. Fővárosuk Petra volt, amely a fontos karavánutak kereszteződésénél feküdt: Perzsa öböl — Arábia — Vörös-tenger. A Kr.e. I. századtól a Kr.u. I. századig az arab terület legjelentősebb kereskedő népe volt. Baráti szövetségben álltak a Makkabeusokkal (1 Makk

5,25; 9,35). Ismert királyuk, I. Arétász, menedéket nyújtott Jázon főpapnak (2 Makk 5,8). IV. Arétász helytartója alatt kellett Szent Pálnak elmenekülnie Damaszkuszból (2 Kor 11,32). A birodalom északi részét Kr.u. 106-ban Trajánusz hódította meg és Arábia provincia néven a római birodalomhoz csatolta. A hellenisztikus nabateus művészet legjelentősebb emlékei itt Petrában találhatók. Papiruszon fennmaradt feliratairól és feljegyzéseikből kitűnik, hogy egy Duszáresz nevű Nap-, ill. termékenységistent és Allutot, a Hold istennőjét tisztelték.

A Királyok útján — az ősi karavánúton — haladunk északra, Kerakon át *Madabáig*. Innen « kimegyünk » *Nébó hegyére* (810 m). Ködpára borítja a Holt-tengert és Jerikót, ezért most nem láthatjuk, mint Mózes, az « ígéret földjét » (MTörv 32,49). Az ősi (VI. századi), helyreállított szép templomban koncelebrálunk. Itt is, miként a Szentföldön, ferencesek őrzik a szent helyeket, jelentős ásatásokat folytatnak a templom körül — a Hegyen. Mise után — még ebéd előtt — *Madabában* megtekintjük a híres görög-ortodox Szent György-templomot, amelynek padozatán egy VI. századi mozaik-térkép látható: a bibliai tájak térképén jól kivehető pl. a Holt-tenger, Jerikó a pálmákkal és még számos palesztinai város.

Délután *Amman* mellett haladunk el északra, hogy megtekintsük *Gerázát*, utána visszatérünk a fővárosba, hogy megszálljunk a Grand Palace Hotel-ben, és másnap bevonuljunk Jerikóba.

Geráza a Dekapoliszhoz (Tíz városhoz) tartozott Jézus idejében. Valószínű, hogy Nagy Sándor alapította.

> A római birodalom egyik leghíresebb keleti városa volt; « ezer oszlopú városnak » is nevezik a ma is álló oszloperdő miatt. Az I. század második felében és a II század során építették ki. A színház, fürdők, templomromok megtekintésére égető napsütésben került sor. Vezetőnk és a prospektusok szerint a régi római városnak csak egy kis (bár jelentős) részét ásták ki. Kr.u. 90-ben a város Arábia római provincia része lett. 106-ban Trajánusz kiépítette a birodalom útjait, ez megkönnyítette a kereskedelmi kapcsolatokat Geráza, ill. Kelet felé. 129-130-ban Hadriánusz császár meglátogatta a várost, ennek emlékét őrzi a ma is álló diadalív. 350-ben fontos keresztény közösség élt itt. 400 és 600 között tizenhárom keresztény templomot építettek. Geráza (Jérash) pusztulását a perzsák 614-es inváziójának tulajdonítják. 746-ban pedig földrengés pusztított a vidéken. A keresztesháborúk idején egyes pogány templomokat (így Artemiszét is) erődítménnyé alakították át.

A Mk 5,1-ben szereplő Geráza (gerázai megszállott) valószínűleg a Gerázától északra 40 km-re fekvő Gadarát jelöli (vö. Mt 8,28).

Szentföld

1987. okt. 1-én másodszor lépek az Üdvözítő szülőföldjére. Reggel korán indulunk Ammanból; leereszkedünk a Holt-tenger felé. Erre már sok a zöld: datolyapálma és egyéb délszaki növény látható a buszból. Jerikó felé fordulunk, megérkezünk Pont Allenbyhez. A jordániai útlevélvizsgálat könnyen megy, annál bonyolultabb az izraeli részen. Nyilván félnek az arab terrorizmustól. Jerikón csak áthaladunk, mert az utolsó előtti napra iktatták be látogatását. A Jordán völgyében tartunk *Názáret felé*, mert Galileában kezdjük programunkat, onnan megyünk majd — Szamarián keresztül — Jeruzsálembe.

* * *

Egyszer már, 1980. márciusában jártam a Szentföldön. Akkor a tavaszi esőzésektől kivirult még a sivatag is. Most balra a hegyekig minden kiaszott, kivéve néhány öntözéses területet, no meg persze a Jordán völgyét. Kicsit már ismerős a táj. Kevésbé vagyok elfogódott, mint az első alkalommal. (Akkor egyébként Tel Avivból mentünk fel Názáretbe, és ezen a völgyön jöttünk le Jerikóba, mivel a szamariai Szichem körül zavargások voltak, zsidó-arab összetűzések). Szeretném valóban zarándokként végigjárni ezeket a helyeket. Mindegyik Jézus evangéliumi történetére emlékeztet. Názárethez közeledve megpillantjuk a Tábort; holnap oda is felmegyünk. Most mielőtt felkapaszkodna buszunk a názáreti hegyre, közösen elimádkozunk egy tized rózsafüzért. Jézus megtestesüléséről elmélkedve, amely *itt* történt. Milyen mélyen átélte ezt a költő Péguy:

« Maga a természetfeletti is testi
S a kegyelem fája mélyen ver gyökeret
S gyökerét mélyen a talajba ereszti
És így a faj fája maga is örök lett.

S az örökkévaló maga is időben
S a kegyelem fája mélyen ver gyökeret
És egész fenékig hatol le a földbe
S maga az idő is időtlen idő lett..

A kegyelem fája s a természet fája
Úgy összefonódtak testvéri csomókkal
Hogy mindkettő lélek és mindkettő testi
Mindkettő hajótest mindketten árbócok.

Mindkettő teremtett mindkettő teremtmény
Mindkettő hajó az egy Óceán felett.
Mindkettőt egyazon fegyverzet szorítja
Mindkettő bölcső a semmi vize felett...

(Péguy, *Éva*)

Áldott a te méhednek gyümölcse! Igen, Jézus földünk virága, anyaméh gyümölcse, egy faj leszármazottja, — gyökerei Izrael történetébe, az ószövetségi választott nép múltjába nyúlnak vissza. Egy meghatározott időpontban lépett történelmünkbe itt, három kontinens és több civilizáció csomópontján. Az « idők teljessége » a hosszú fejlődés után elérkezett: az emberiség helyzete minden szempontból olyan volt, hogy a messiási jövendölések beteljesedhettek, a várva-várt Szabadító Mária *igen*jére elérkezett, emberré lett. « Amikor elérkezett az idők teljessége, Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született, s a törvény alattvalója lett. Ki kellett ugyanis váltania a törvény alá rendelteket, hogy a fogadott fiúságot elnyerjük. Mivel pedig fiak vagytok, Isten elküldte Fiának Lelkét szívünkbe, aki ezt kiáltja: 'Abba, Atya!' Tehát nem rabszolga többé, hanem fiú, ha pedig fiú, akkor Isten által örökös is » (Gal 4,2-7).

Most már nemcsak egy nép, hanem minden ember örököse az ígéreteknek, amelyeket az üdvtörténet hajnalán Isten Ábrahámnak tett. Ezért írja valamivel előbb Szent Pál az Ábrahámnak tett ígéretekre hivatkozva a krisztusi hit egyetemességéről: « a (mózesi) törvény által senki meg nem igazul Isten előtt, mert: 'Az igaz a hitből él'. A törvény azonban nem a hitből van, hanem: 'Aki teljesíti, élni fog általa'. Krisztus megváltott minket a (meg nem tartott) törvény átkától, amikor az átok hordozójává lett értünk. Hiszen ez is meg van írva: 'Átkozott mindaz, aki a fán függ'. Így szállt az Ábrahámnak szóló áldás Krisztus Jézus által a pogányokra, hogy a hit által elnyerjük a Lélek ígéretét » (Gal 3,9-14).

« *Itt* testesült meg az Ige... », « *Itt* született Jézus... », « *Itt* állt Jézus keresztje... » — ismételgettem magamban Názáretben, Betlehemben, Jeruzsálemben, amikor a *szent* helyen térdeltem. A helymegjelölés többé-kevésbé pontos, hiszen a keresztény áhítat, a hűséges hagyományőrzés — amint az archeológiai leletek is igazolják — nem igen tévedett. Nem is az a lényeges, hogy az *itt* centiméternyi pontossággal fedi-e a valót. Az a fontos, hogy Jézus közénk jött, az isteni Ige — ahogy János prológusa mondja — közöttünk ütötte fel sátorát, velünk-lakó-Isten, Emmanuel lett.

Megint csak Péguyre gondolok, aki mély hittel úgy ráérzett a lényegre:

« Boldogok, akik látták járni-kelni országukban;
boldogok azok, akik látták járni e földön,
azok, akik látták járni az evilági tavon,
azok, akik látták, hogy Lázárt feltámasztja.
Istenem, ha meggondoljuk, hogy ez csak egyszer történt!
Ha arra gondolok, hogy olyan ember volt, mint a többi,
látszólag olyan, mint mindenki más, mindennapi ember.
Az úton járt, mint bármelyik másik ember,
lába az úton haladt, az ösvényt rótta,
felkapaszkodott a domboldalak kanyargóin.
Jeruzsálem! áldottabb vagy, mint Róma.
Názáret, kis falucska, kis júdeai város, te is
boldogabb vagy, mint Reims vagy Saint-Denis.
És te, Betlehem, Júda legkisebb faluja,
örökké tündökölsz a keresztény falvak felett,
örökké, vég nélkül sötét kis falvaink felett... »

Jézus valóban ember volt: éhezett és szomjazott, lefeküdt és fölkelt, pihent, dolgozott, örült és szomorkodott, együtt lakmározott Kánában a násznéppel és sírt Lázár sírjánál. Amikor fellépett, együttérzésből gyógyított, hirdette Isten országát, amely személyével elérkezett, — beteljesedtek a messiási jövendölések. Ennek tudatában volt, de csak fokozatosan vezette be övéit istenemberi titkába, hiszen mindjárt nem értették volna meg még bizalmasai sem. Az éj leszálltával félrevonul, hogy imádkozzék. Miután elhagyja a názáreti családi házat és körbenjár Galileában, nincs hová fejét lehajtania. Az imént haladtunk el a Genezáreti tó (Tibériás) közelében, ahová holnap visszatérünk: itt, a tó környékén hirdette először az Örömhírt, Kafarnaumban, ahol Péter lakott, a tóparti halásznép körében. A zsinagógákban, vagy pedig egyszerűen a tóparti domboldalon, a bárkából...

Megérkeztünk Názáretbe...

* * *

Hamarosan azután, hogy felértünk az újvárosba, szállodánkhoz érkeztünk. Elszállásolás és ebéd után rövid szieszta tartottunk, majd indultunk be az óvárosba, a szent helyekre. Jártam már *Názáretben*, de most új várakozással tekintek minden élmény elé. Megtekintjük Mária kútját, majd az Angyali Üdvözlet bazilikájánál

az ásatásokat, ill. a Szent József-templomot, majd koncelebrált szentmisét mutatunk be az Angyali üdvözlet, Mária háza valószínű helyénél. Az ásatások vezetői megállapították, hogy a mai bazilika helyén már 431 előtt bizánci bazilika állott. Az itt talált egyik felírás utal az angyali üdvözletre. Az *Ave Maria* rövidítése vehető ki, görög nagybetűkkel ez áll egy oszlopalapzaton: XE MAPIA (= *xaire Marian*).

A mise alatt felolvassuk Lukács evangéliumának örökszép jelenetét (Lk 1,26kk.). A homília alatt próbálom « szemlélni » az Ige megtestesülésének « triptichonját », úgy, ahogy azt Szent Ignác a Lelkigyakorlatos könyvben leírja, és amelyről annyiszor elmélkedtem. Idézem a három előgyakorlatot:

> 1. « Idézzem fel a történetet, amelyről szemlélődnöm kell: hogyan nézte a három isteni Személy az egész földkerekséget, tele emberekkel, és látva, hogy azok mind a pokolba jutnak, hogyan határozza el a maga örökkévalóságában, hogy a második Személy az emberiség megváltására emberré legyen. Amikor az idők teljessége elérkezett, elküldi Szent Gábor angyalt Boldogasszonyunkhoz. »
>
> 2. « A színhely kialakítása. Itt lássam a világ nagy terjedelmét, a földkerekséget, ahol oly sok és annyiféle nép lakik. Hasonlóképpen nézzem meg tüzetesen Boldogasszonyunk házát és szobáját, Názáret városában Galilea tartományában. »
>
> 3. « Kérjem, amit elérni kívánok. Itt kérjem az Úr benső ismeretét, aki érettem emberré lett, hogy Őt jobban szeressem és kövessem. »

Utána következik a három pont, ahol még konkrétabban látnom kell azokat a személyeket, « akik a föld színén élnek, oly nagy különbözőségben, mind öltözetüket, mind viselkedésüket tekintve: — egyesek fehérek, mások feketék; — egyesek békében élnek, mások háborúban; egyesek sírnak, mások nevetnek; — egyesek egészségesek, mások betegek; — egyesek születnek, mások meghalnak — és így tovább... »

Egy kijelentésen fennakadok: Szent Ignác atyánk úgy gondolta, miként nagy fia, Xavéri Szent Ferenc, a távol-keleti missziók egyik előfutára, hogy a pokolra kerülnek mindazok, akik nincsenek megkeresztelve, tehát nem tartoznak kifejezetten, láthatóan Krisztus egyházához. De kitételét megmenthetjük a mai teológia szempontjából is, ha nem az egyes emberekre gondolunk, hanem a megváltó megtestesülés elhatározása « előtti » időre, tehát — *antropomorf módon* — azt képzeljük, hogy a Szentháromság éppen most határozza el az emberiség megváltását; ha ez a megváltás nem történt

volna meg, az emberek üdvössége lehetetlen *lett volna.* A Szentírásból világos Isten egyetemes üdvözítő akarata; teológiailag tisztázott az is, hogy valaki elnyerheti az üdvösséget, ha saját hibáján kívül nem ismerte meg az Evangéliumot, de nem vétkezett lelkiismerete, az őt szólító Igazság fénye ellen. Isten tudja hogyan, írja a zsinati dokumentum (GS 22), valamilyen módon mindenki részesedhet húsvét titkában.

Pontosan így hangzik a fontos szöveg, amelyet II. János Pál is idézett első körlevelében:

> « Az emberi természet bennünk is roppant méltóságra emelkedett azzal, hogy Krisztus azt magára öltötte, anélkül, hogy megsemmisítette volna. Igen, ő, az Isten Fia, valamiképpen minden emberrel egyesült, amikor testté lett. Emberi kézzel dolgozott, emberi értelemmel gondolkozott, emberi akarattal cselekedett, és emberi szívvel szeretett. Szűz Máriától született, így valóban egy lett közülünk: mindenben hasonló hozzánk, a bűnt kivéve... »
>
> Később pedig ugyanebben a pontban, miután a dokumentum megváltó haláláról és feltámadásáról, illetve a húsvéti titokban való részesedésről szólt, ezt olvassuk: « Mindez nemcsak a keresztény hívőre vonatkozik, hanem minden jószándékú emberre is, akinek szívében láthatatlan módon működik a kegyelem. *Mivel Krisztus mindenkiért meghalt, és mivel az embernek valójában csak egy végső hivatása van, mégpedig az isteni, vallanunk kell: a Szentlélek mindenkinek módot ad arra — Isten tudja, miképpen —, hogy a húsvét titkában részesedjék.* »

Átváltoztatáskor hallom, hogy a közeli mecset müezzine nyújtottan énekelve imára hív. A zsidók Názáretben is, Jeruzsálemben is csendesebbek, bár kevésbé toleránsak, mint az arabok. Mise után a régi názáreti negyeden haladunk át. Itt főleg arabokat látunk. Bekukkantok egy ácsműhelybe is. Itt meg egy fiatal zsidó lány jön, — Máriára gondolok. A bazár és a piac itt is ugyanaz, mint Egyiptomban, Jordániában vagy Jeruzsálemben a Via Dolorosán, vagy Betlehemben. A zarándokokra (turistákra) is tekintettel vannak; sőt a különféle emléktárgyak, kegyszerek árusai kifejezetten az idegenekből élnek. De így van ez Lourdes-ban és Rómában is.

Október 2-án zsúfolt program vár ránk *Galileában*: Názáret — Kána — a Boldogságok Hegye — Tabga (kenyérszaporítás) — a primátus temploma — Kafarnaum (igaz, ezek a Genezáreti tó partján egymáshoz közel esnek) — majd Ein Ghev — hajón átkelés a tavon — Tibériásban ebéd — keresztségünk megújítása a Jordánnál — Tábor (szentmise) — Názáret.

Itt minden Jézus jelenlétéről beszél. Legkevésbé *a tó* változott. Az Ein Ghev-i kibucnál szállunk hajóra, miután még megvártunk két csoportot. (A hajójárat rendszeres Ein Ghev és Tibériás között).

A GENEZÁRETI TAVON
Mk 4,35-41

Most is olyan a Tó mint mikor átkelt rajta
a halászok Halásza — de most dél van
alszanak a nyugtalan szelek
tündöklő tükör az égi kéktől
Ein Ghevtől Tibériásig alig egy óra
de a motor megáll elsimul a hajósodor
vezetőnk Írást olvas figyelünk a Szóra
mely felidézi a hajdani vihart
« ... És nagy csendesség lett... »
Mindenki hallgat mélyen meditál
különös csendélet —
Valami láthatatlan Kéz felülről
felénk nyúl és mennybe emeli
az óriás csend-akváriumot.

Ein Ghev-Tibériás 1987. okt. 2.

*Tibériás*ban, a tóparti vendéglőben ebédelünk. Tibériás városát Nagy Heródes fia, Heródes Antipász alapította a római korszakban. Tibériusz császárról nevezték el. A jeruzsálemi templom lerombolása (70) után Galilea lett a zsidó vallás hivatalos központja. A Főtanács (Szanhedrin) Tibériásba tette át székhelyét. A város a zsidó vallásosság és kultúra egyik központjává vált. Itt fejezték be a jeruzsálemi *Misnát* és (a IV. században) a *Talmudot* (a rabbik törvénymagyarázatai). Számos híres rabbi itt van eltemetve. A legismertebb a filozófus Maimonidesz, aki Szaladin udvarában, Kairóban orvos volt. Halála után hamvait ide Tibériásba szállították. Egyébként a Szentföldön (és Jordániában) gyakran emlegetik az egyiptomi Szaladin fejedelmet: ő futamította meg 1187-ben a kereszteseket és ő vetett véget a jeruzsálemi francia királyságnak.

A « galileai nap » eseményei közül megemlítem még *Kafarnaumot*: Péter házának romjai és a zsinagóga maradványai (ennek zsinagóga-ősében mondta el Jézus az eucharisztikus beszédet, Jn 6) azt a helyet jelzik, ahol — a tó közelében — nyilvános működése elején Jézus a leggyakrabban megfordult: lásd Márk első három fejezetét! Kafarnaum lett második otthona. Miután a tóparton meghívta Simont és testvérét, Andrást, a kafarnaumi zsinagógában meggyógyított egy ördögtől megszállott embert. « A zsinagógából Jakabbal és Jánossal együtt egyenesen Simon és András házába ment... » Valóban csak pár lépést kellett tennie, és máris Péterék házában volt. Itt meggyógyította az apostolfejedelem anyósát. Majd « bejárta egész Galileát, hirdette az igét a zsinagógákban és ördögöket üzött... » « Néhány nap múlva visszatért Kafarnaumba. Mihelyt meghallották, hogy *otthon* van, olyan sokan gyűltek össze, hogy az ajtó előtti téren sem fértek el. Miközben hirdette nekik az igét, egy bénát hoztak oda. Négyen vitték. A tömeg miatt azonban nem tudtak eléje jutni. Ezért kibontották fölötte a háztetőt s a nyíláson bocsátották le a hordágyat, amelyen a béna feküdt... » Ismerjük a folytatást: Jézus megbocsátja a beteg bűneit, és isteni hatalma jeléül egy szavával meggyógyítja, talpraállítja.

(Kisiskolás koromban a tisztelendő úr magyarázta e történetnél, hogy Palesztinában — a miénktől eltérően — a házak teteje lapos, és könnyen kibontható... Annyi minden evangéliumi apróságot az ember rögtön megért, « lát », ha a Szentföldön járt. Pl. az irgalmas szamaritánusról szóló példabeszéd: « Egy ember *lement* Jeruzsálemből Jerikóba... » Megtettük kétszer is ezt az utat; valóban *lemegyünk* a kb. 800 m-nyi magasságban fekvő városból a Holt-tenger közelében fekvő Jerikóba... De ezek ma már közismertek, hiszen számtalan bibliai tárgyú könyv, fényképalbum, diapozitív vagy videofilm forog közkézen).

Újra nagy élmény délután a *Tábor*: pazar panoráma. Toszkán tájra emlékeztet a galileai dombos vidék, innen felülről nézve. Koncelebrált szentmisénk során felidézzük Jézus színeváltozását. Majd — mivel a taxik már nem dolgoznak — a hosszú-hosszú szerpentinen gyalog megyünk le a buszhoz, gyönyörködve a valószínűtlenül szép naplementében. Az este gyorsan ránkszakad; az utolsó csoport el is tévedt egy útkereszteződésnél. Végre mindenki együtt van a buszban. Irány Názáret. Amikor felkapaszkodunk a názáreti « hegyre », elimádkozzuk az Úrangyalát. Közben vezetőnk bejelenti: reggel korán, hatkor indulunk, mivel szombat lesz és Kippur ünnepe, később nehézségeink lennének a zsidó többségű településeknél. Arab

buszsofőrünk ismeri a helyzetet, meg az utakat is; majd kikerüli a veszélyes « gócokat ».

Okt. 3-án tehát felmentünk *Názáretből Jeruzsálembe, éspedig Szamarián keresztül.*

Ismeretes, hogy Jézus korában Palesztina három részre oszlott: északon Galilea, középütt *Szamaria*, délen Júdea Jeruzsálem fővárossal. 721-ben az asszír II. Szargon király elhurcolta Szamaria lakosságának egy részét és pogány telepeseket küldött helyükbe. Ezek az ottmaradt izraelitákkal keveredtek és új faj született.

> Nagy Heródes Szamaria fővárosát, Szebasztát (= Auguszta, Augusztusz császárról elnevezve) ragyogó görög-római várossá építette ki: szentélyek, színház, fórum, sportstadion, utak, oszlopcsarnokok romjai még ma is a régi dicsőségről beszélnek. Az idegen fajú és vallású jövevények és a zsidók keverékét nevezték szamaritánusoknak. A Jahve-kultusz mellett más (pogány) kultuszok is elterjedtek itt (2Kir 17,19-41). E pogány keveredés miatt a zsidók a számkivetés után nem engedték a szamariaiakat a jeruzsálemi templomba (Ezd 4,1kk), ezért a Garizim hegyén (870 m) saját szentélyt építettek (2Makk 6,2). A Haszmoneus I. Hürkánosz János Kr.e. 107-ben leromboltatta ezt, de a hegy továbbra is istentiszteleti hely maradt, amint Jézus és a szamariai asszony beszélgetéséből is megtudjuk (Jn 4,20).

Megállunk *Szichemben Jákob kútjánál.* Az Efraim hegységben Ebál és Garizim között fekszik a helység, amelynek mai neve *Nablusz.* Ábrahám és Jákob is erre járt. Jákob ásta a kutat, amelyből Jézus is ivott.

> A IV. század végén már egy templom állt itt, amelyet a szamaritánusok lázadása idején megrongáltak, Jusztiniánusz császár újjáépítette. Később újra lerombolták, majd a keresztesek újjáépítették, azután Szaladin idejében újra lerombolták. (Ez a szomorú történet ismétlődik gyakran Palesztinában, főleg Jeruzsálem múltjában). 1960-ban görög-ortodoxok megszerezték a romokat és elkezdtek egy hatalmas templomot építeni a ma is létező kút fölé. (Korábban, még az 1917-es forradalom előtt, orosz ortodoxok érkeztek ide). Pénzforrás hiányában nem tudták folytatni az építkezést, csak a falak állnak.

A sziklába vájt mély kútból (több, mint 30 m) vizet húzunk egy kis vödörben és iszunk belőle. A kis földalatti kápolnában egy ortodox szerzetes ikonokat és más kegytárgyakat árul. Ezenkívül kis korsókat készít: a látogatók ezekben vizet vihetnek maguknak emlékül. A kertben elolvassuk János 4. fejezetéből Jézus és a szamariai asszony történetét.

— «... Uram — ismerte be az asszony — látom, próféta vagy. Atyáink ezen a helyen imádták az Istent, ti pedig azt mondjátok, hogy Jeruzsálem az a hely, ahol imádni kell őt.

— Hidd el nekem, asszony — válaszolta Jézus —, eljön az óra, amikor sem ezen a helyen, sem Jeruzsálemben nem fogják imádni az Atyát. Ti ismeretlent imádtok, mi azt imádjuk, amit ismerünk, mert az üdvösség a zsidóktól való. De eljön az óra, sőt már itt is van, amikor az igazi imádók lélekben és igazságban imádják az Atyát. Az Atya ilyen imádókat kíván. Lélek az Isten: akik imádják, lélekben és igazságban kell imádniuk.

— Tudom, hogy eljön a Messiás, a Fölkent — mondta az asszony. Mikor eljön, tudtunkra ad majd mindent.

— Én vagyok az, aki veled beszélek » (Jn 4,20-26).

* * *

« *Lélekben és igazságban* » — ezt a címet adtam előző tanulmánykötetemnek. Mostani közel-keleti utam során szkeptikusabb lettem a vallások és felekezetek közti párbeszéd *gyakorlati* lehetőségét illetően. Amikor egy bizonyos szinkretizmus és relativizmus jelentkezik még a katolikus hiten belül is, amikor azt mondják — a régi türelmetlenség ellenpólusaként: mindegy, hogy az embernek milyen vallása van, minden vallás egyformán jó, hangsúlyozom a kereszténység sajátosságát, egyedülálló igazságát. Amikor a múlt maradványaként egyesek továbbra is türelmetlenek mások hitével és világnézetével szemben, ezt hangsúlyozom: senki sem birtokolja a teljes igazságot, még azok sem, akik hisznek Jézus Krisztusban. Mert igaz ugyan, hogy Jézus *az* Igazság, és minden érték Belőle forrásozik és feléje mutat, hiszen az Atya mindent Általa és Érte teremtett; de a kinyilatkoztatásban feltárt igazságot a *történelmi* ember — még maga a tévedhetetlen vándorló Egyház is — csak részben sajátítja el; sohasem tudja teljesen kimeríteni, csak megközelíteni a Misztériumot. Ezért lehet fejlődés az egyházi tanításban, ezért van igazi dogmafejlődés. Viszont *nekem*, aki a kereszténységbe születtem bele, akit katolikusnak neveltek, aki a katolikus teológiát elmélyítette..., világos, hogy a krisztusi hit fölötte áll minden monoteizmusnak, minden más vallásnak. De ez nem jelenti azt, hogy elítélem azokat, akik nem az én hitemet vallják, vagy egyáltalán nem hisznek. Isten mindenkit lelkiismerete és jóhiszeműsége szerint ítél meg.

Miben lettem hát szkeptikus? A Zsinat óta annyit hangoztatott párbeszéd *gyakorlatát* illetően. Mert nemcsak a zsidók és arabok halálos ellentétéről van szó, nem is pusztán zsidók és keresztények,

arabok és keresztények antagonizmusáról vagy ellenségeskedéséről; hanem az egyes keresztény felekezetek: ortodoxok, protestánsok, katolikusok, illetve az egyes keleti rítusok közti ellentétekről is. Már 1980-ban is ez ütött meg a Golgotán, a Szentsír körül. Most még világosabb lett Jeruzsálemben és Betlehemben, de már Názáretben is: hosszú-hosszú időnek kell eltelnie addig, míg a magasabb szinten, a teológiai vegyesbizottságokban vagy az egyházi vezetők szintjén elért eredmények eljutnak a bázishoz, amikor a századok óta begyökeresedett szokások, előítéletek és ellenérzések eltűnnek a mindennapi kapcsolatokban. Világos, hogy itt nem pusztán teológiai kérdésekről van szó, hanem életbevágó problémákról, társadalmi-gazdasági-politikai-kulturális nehézségekről, sőt — mint a palesztinek esetében — élet-halál kérdésről. Libanonban, miként Észak-Írországban nehéz lenne szétválasztani a múltbeli vallási megoszláshoz kapcsolódó tényleges társadalmi-politikai problémákat a mai vallási « pártállástól ».

Ez az eszmélődés nemcsak a Jeruzsálem felé vezető úton, de egész szentföldi tartózkodásom idején bennem kavargott. (Pár nappal Rómába való visszatérésem után olvastam az újságban, hogy súlyos összetűzésekre került sor Jeruzsálemben a Siratófalnál, ill. az Omár-mecsetnél zsidók és arabok között. Megértem a zsidókat is: a hajdani dicsőséges templomból csak a fal maradt, helyén a mohamedán mecsetek állnak. Másrészt viszont a szegény arabokat is megértem, amikor az új gazdag zsidónegyedeket látom, vagy azokat a zsidó településeket, ahonnan előzőleg kitelepítették az arabokat, « katonai zónának » nyilvánítva a térséget...)

* * *

Mielőtt beértünk volna Jeruzsálembe, jobbra fordultunk, hogy felkeressük *Emmausz*t. Nem azon az úton érkeztünk tehát, amelyen a feltámadás után Kleofás és társa haladhattak. De megint nem lényeges a topográfia, az sem, hogy valóban ott volt-e a vendégfogadó, ahol a jelenlegi templom áll.

A koncelebráció során felolvastuk Lukács evangéliuma végéről a történetet. Tulajdonképpen ebben minden benne van. A feltámadt Krisztus — Lelke által — jelen van az Írásokban (igeszolgálat) és a Kenyértörésben (Eucharisztia), jelen van az egyházi közösségben. Nem kell senkinek a Szentföldre zarándokolnia, hogy találkozhas-

sék a feltámadt Úrral; ezt *a hitben itt és most*, mindig és mindenütt megteheti. A hit által Jézus társai és kortársai leszünk.

Megérkezve *Jeruzsálem*be, körbenjárunk a falak körül, illetve a « Jozafát »-völgyön át (a Kidron völgyében) felkapaszkodunk a dél-nyugati dombokra, hogy lássuk a panorámát. A falakkal körülvett óváros — amint a térképen nézem —, csak egy tizede a modern Jeruzsálemnek.

« Jeruzsálem — teológiai provokáció », írta valaki. Ma a három monoteista vallás, judaizmus, kereszténység, mohamedanizmus egyaránt a « magáénak » tartja a Béke Városát, ahol számtalan csata dúlt, építés és rombolás egymást váltogatta az évezredek során. A keresztények is megosztottak: a Szentsír bazilikában (miként Betlehemben) osztozkodnak a szent helyeken. Zsidók, keresztények és mohamedánok Ábrahám gyermekeinek vallják magukat. A hagyomány szerint a volt salamoni templom Mória hegyén épült, ahol Ábrahám Izsákot fel akarta áldozni, hittel engedelmeskedve Istennek. A mohamedánok szerint innen ment mennybe Mohamed; a szent szikla fölé emelték az ún. « Omár-mecset » kupoláját.

A kánaáni Jeruzsálemet Dávid zsoldosai hódítják meg, ezért a király magánbirtoka (« Dávid városa »). Salamon a várostól északra palotát és templomot emel. Kr.e. 587/86-ban elpusztítja Nabukodonozor, lakóit a babiloni fogságba hurcolja. Izajás, Jeremiás és Ezekiel próféta működése szorosan Jeruzsálemhez kapcsolódik. 539-ben Cirusz (= Kürosz) perzsa uralkodó meghódítja Babilóniát: a zsidó nép visszatér Jeruzsálembe. Zorobábel újraépíti a templomot. Kr.e 175-ben IV. Antiochusz Epiphánész eltörli a Jahve-kultuszt és megszentségteleníti a templomot. Kr.e. 64-ben Pompejusz meghódítja Palesztinát. Kr.u. 70-ben Titusz seregei elpusztítják Jeruzsálemet. (Erről szól Josephus Flavius *A zsidó háború* c. könyve). 135-ben római-hellenista stílusban újra felépítik a várost (*Aelia Capitolina*). 637-ben hódítják meg az arabok. A templomtér szent szikláján megépítik a mecsetet. Jeruzsálem az Iszlám szent városa és zarándokhelye lesz. 1517-től négy évszázadon át török kézen van. Az óváros falait a XVI. században kapta. A Jézus korabeli Jeruzsálem délen terült el, csak északi része azonos a mai óvárossal. 135-ben a szentsírt is betemették; Konstantin császár Kr.u. 325-ben megtalálta az igazi, betemetett sírt, illetve a keresztrefeszítés helyét, amely Jézus idejében a falon kívül volt.

Kedves nekem az *Olajfák hegye* és környéke, ahol a látogatást kezdjük. Jézus gyakran jött ide imádkozni az utolsó éjszakáig, amikor vérrel verejtékezve könyörgött az Atyához: « Abba, neked minden lehetséges: Vedd el tőlem ezt a kelyhet, de ne az legyen, amit

én akarok, hanem amit te... » (Mk 14,36). Ezek a vastag törzsű olajfák — azt mondják — évszázadosak. Ha nem is ezek, de őseik tanúi lehettek Jézus éjjeli imáinak és szenvedése előtti gyötrődésének.

Ragyogó napfényben szemléljük innen a Várost. Az előtérben a mecset aranykupolája. *Dominus flevit* a neve annak a templomnak, amely arra emlékeztet, hogy Jézus sírva fakadt a szenvedés előtti napokban, amikor innen megpillantotta a várost: « Jeruzsálem, bárcsak fölismernéd te is legalább ezen a napon, ami békességedre szolgál! » (Lk 19,42). Előzőleg Betániában jártunk, ahol Jézus szintén sírt, Lázár sírja előtt (Jn 11). « Jézus könnyekre fakadt », mire a zsidók megjegyezték: « Nézzétek, mennyire szerette őt ». Némelyek azonban megjegyezték: « Ő, aki visszaadta a vak látását, nem tudta volna megakadályozni, hogy ez meg ne haljon? » « Jézus még mindig mélyen megindulva a sírhoz ment. Az egy kővel elzárt barlang volt... » Mi is láttunk ilyet ott a kertben. Jézus feltámasztotta Lázárt, aki aztán később meghalt. Az ő saját feltámadása nem egy holttest megelevenedése volt, hanem megdicsőülés, átlépés a végleges életbe, más rendbe, megistenülés. Ilyen lesz a mi feltámadásunk is.

A tanítványok itt az Olajfák hegyén találkozhattak a feltámadt Krisztussal, mielőtt felment volna a mennybe, vagyis végleg eltűnt volna testi szemük elől. Egy kis kápolna őrzi emlékét. Ott van a szikla lábnyomaival. A jámbor hagyományt annyira tisztelte Szent Ignác atyánk, amikor elzarándokolt ide, hogy jó messziről visszagyalogolt: egészen pontosan meg akarta figyelni, milyen irányban (égtáj szerint) nyomódtak be a kőbe Urunk lábnyomai mennybemenetele előtt. Milyen mély lehetett akkor, 1523 szeptemberében Ignác áhítata! Még kereste Isten rá vonatkozó akaratát. Később elmesélte társának, Favre-nak, hogyan gyúlt ki szívében a szeretet tüze, amint testi szeme előtt mintegy leperegtek Jézus életének és szenvedésének titkai, és hogyan erősödött meg abban a szándékában, hogy egész életére a Szentföldön marad. Isten másképp határozott: Alcala, Salamanca, ill. Párizs iskolapadjai után majd Rómába kerül első társaival (belőlük születik meg 1540-ben Jézus Társasága), és a pápa rendelkezésére bocsátják magukat. (Isten terve az volt velem is, hogy Leuven és Párizs után Rómába kerüljek és a pápát szolgáljam...)

* * *

Kavarognak bennem az élmények, az 1980-as szentföldi zarándoklat emlékei keverednek a mostaniakkal. Azóta évi lelkigyakor-

lataimon Jézus misztériumairól elmélkedve könnyebb a « helyzetképalakítás », a képzelet rögzítése. Több versem őrzi az első szentföldi zarándoklat emlékét. Például a következő, amely az 1984 novemberében, Frascatiban, a Villa Cavallettin végzett lelkigyakorlat alatt született, amikor az olajfák között elmélkedtem.

OLAJFÁK KERTJÉBEN

1.

Zöldezüst levelű olajfák
tollászkodnak a késő őszi fényben
boldogok, bárhol megélnek
erejük: gyökerük
Távolabb Tusculum dombján
a pineák ecsetje
ultramarint kever be
futó fehér felhőkbe —
szálló illúzió!
Közel s távol benned fut össze
központ vagy mindenhez mérték
Mi lesz ha majd memóriádban
a múlt hamva kihűl
ki emlékszik rád ha egyszer
majd te is porrá leszel?
Belül s kívül
most az őszi verőfény játszik veled
a *most* van csak — holnapod nem ismered
Keresd a múlóban a röppenőben
öröklétedet!
Ezt is lehet?
Most fakad léted
számtalan lehetőséged
szabadon valóra válthatod
ha vállalod
hogy te légy magadnak mérték
ne vessen ide-oda

az ingatagság kerge szele
állj meg magadban mint az olajfa —
rendíthetetlen gyökere!
De gyökered honnan ered?

2.

Szellőzködő olajfák között
jársz fel-alá a szálló alkonyatban
A Lélek-fuvallat igazi hatalom!
Nem a beomló vasbeton-váz
nem az erőszak mely leigáz
nem a vulkán a romboló
hanem a gyenge szellő
a teremtő Szó az első
és a hit a létünk lényege!
Szólt és lettek az első hajnalon
szólt és talpraállt a béna
szava látóvá tette a vakot
« Lázár, jöjj ki! » és a bűzlő halott
életre kelt legott
mint majd a csonthalom
ha megszólal a végső újuláskor
« Bűneid megbocsátva! » szólt az Irgalom
mint most nekem e tavaszi őszben
megtört csontjaim táncra
kelnek az Irgalom teremtő szavára!

3.

Nézd ott nyugaton a felhővonulat
mint óriásmadár fél szárnya
a városra ráterül és elfedi napod
de holnap ismét szárnyára kap az újuló remény
kitágul nyilalló kék eged —
folyton-folyvást szorít és tágít
ez a lüktetés: az életed
Fel-alá jársz a fák között
keringsz magad körül?

Ne zárkózz a bűvös körbe
a központ a Másik
ne magadat nézd hideg tükörben
légy áttetsző a fénysugárnak
a Forrásra fordítsd tekinteted!
Szemed színét és tehetségedet
anyád-apád adta — a véred
mástól ered megújul egyre
az életáram sisteregve
kering — agyadban szikrát vet a szellem
majd sűrűbb lesz a vér szívedben
ha a szorongás újra rádfeszül
de add tovább a fényt az ajándékot
magad csak úgy lehetsz ha mások veled és
te másokkal *együtt* szülitek a létet
így vagytok kibomló teremtés —
Csak úgy vagyok ha adok és kapok
nagy család vagyunk — szegény gazdagok!

4.

A szabadság benned egyre nő
a szellem az igazi erő
és a hit a remélt jövő alapja
Kinyújtózol — a remény szárnyait
a Fuvallat szélesre bontja
lépj a vízre — fenntart a hit
a lehúzó örvény felfele hajt
felszálló forgószél ragad magával
csak azonosulj teremtő Szavával
tüzes szekéren szállsz
« Aki bennem hisz, nem lát halált! »

5.

De most a kertben árnyak osonnak
Jézust látom — Atyjával társalog:
« *Abba!* te ismersz engem
Tőled jöttem Tőled a küldetésem

Neked adom vissza egész lényem
Te engem akarsz én Téged
kettőnk Csókja az örvénylő Lélek
Egymásba áramlunk az örök ölelésben
Órám s Uralmad elközelgett
Ne úgy legyen ahogy a test akarja
hanem amint a Lelked
mikor majd emberlelkem kileheltem
a kenózis végső sóhajában
Benned leszek és Te bennem
s örömünk ujjong az örök Mában! »

6.

Leszáll az éjszaka
« a sötétség órája ez »
de a szél még tovább lengedez
a Lélek új tüzeket éleszt
az űrben hunyorgó galaktikák
tűzrakása egyre jobban
felizzik vörös tüzek lobognak
húsvét készül a színfalak mögött
a győztes Bárány jelt ad a boldogoknak...

A négy nap során — Jeruzsálemben és környékén, Betlehemben és Hebronban, a sivatagban, Jerikóban, a Qumránnál és a Holt-tenger mellett — állandóan sietünk, hogy a zsúfolt programot megvalósítsuk. Egy idő után már nem túlságosan érdekelnek a régészeti és egyéb magyarázatok. A szent helyeken könnyen felidézem az evangéliumi epizódokat. Próbálok imádkozni és elmélkedni. Kicsit lassítunk a Via Dolorosán, ahol a bazárok között tolong a nép. Az émelyítő szagok felkavarják a gyomrot... Türelem, Jézus erre a keresztet hordozta. Megállunk a megjelölt állomásoknál, imádkozunk. Az utolsó stációk már a Szentsír-bazilikában találhatók. Ide még vissza kell térnem, hogy nyugodtabban imádkozhassam.

Nincs « időbeli sorrend » a szent helyek megtekintésénél, ez is zavaró pszichológiailag. Egy nap során megéled a vérrel verejtékezést, a keresztutat és a Golgotát, de ugyanakkor a mennybemenetelt, az utolsó vacsorát és a Szentlélek eljövetelét is; aztán másnap

Betlehemben Jézus születését, utána Ain Karimban a vizitációt (Mária látogatása Erzsébetnél), majd este újra a szenvedéstörténetet. Húsvét és karácsony váltakozik. Talán ez a legfontosabb: Jézus életének kezdete és vége.

Betlehem. — Az esős, nyirkos idő legalább segít egy kicsit, hogy ez az októberi *betlehemi* karácsony hasonlítson a miénkhez, a decemberihez, a gyermekkorihoz, mégha nem is havazik. Régen, Magyarországon ritka volt a fekete karácsony. Itt az egyik sziklabarlangban, amely hasonlít ahhoz, ahol Jézus született, ugyanolyan giccses betlehem idézi fel a misztériumot, mint mifelénk a falusi templomokban. Tehát még itt is szükség van a képzelet támogatására! Bent a városban, a konstantini bazilika alatt, egy csillag jelzi az « igazi » helyet: *Itt* született Jézus. (Kr. e. 6-4 között. Időszámításunk kezdetének — Krisztus születése dátumának — megállapításakor ugyanis tévedett Dionysius Exiguus, de ez nem lényeges).

Betlehem, Dávid városa, ezért kellett ide jönnie az áldott állapotban levő Máriának és Józsefnek a népszámláláskor:

> « Augusztusz császár rendeletet bocsátott ki, hogy számlálják össze az egész földkerekséget. Ez az első népszámlálás Quiriniusznak, Szíria helytartójának idejében történt. Elment mindenki a saját városába, hogy feljegyeztesse magát. József Dávid házából és nemzetségéből származott. Elment tehát Galilea Názáret nevű városából Dávid városába, a júdeai Betlehembe, hogy följegyeztesse magát Máriával, feleségével együtt, aki áldott állapotban volt. Miközben ott tartózkodtak, elérkezett Mária szülésének napja. Megszülte elsőszülött fiát, pólyába takarta és jászolba fektette, mert nem kaptak helyet a szálláson » (Lk 2,1-7).

Észrevétlen, a világtörténelmet pillanatnyilag egyáltalán nem befolyásoló esemény, de majd a világtörténelem vízválasztója lesz. Jézus megjelenése csak nyilvános fellépésekor kezdi érdekelni a főpapokat és helytartókat, mivel forrongásba hozza a népet. De bizonyára Heródes éppúgy, mint Pilátus vagy a Főtanács tagjai amolyan egyensúlyát vesztett prófétát vagy lázítót látnak a Názáretiben. Josephus Flavius több lázadásról beszél:

> « Elmondom tehát, hogy Antiochos Epiphanészt hogyan űzték ki az országból a Hasmoneusok, miután Jeruzsálemet elfoglalta, és a várost három évig és hat hónapig hatalmában tartotta; hogy hogyan kérték ki a rómaiak és Pompejus döntését az ő utódai egy trónvitájuk alkalmából; hogy Heródes, Antipatros fia, Sosius segítségével hogyan döntötte meg uralmukat; hogy Heródes halála után Augustus római császár és Quintilius Varus helytartó kormányzása alatt hogyan lázadt fel a nép;

hogyan tört ki a lázadás Néró uralkodásának 12. évében; hogy mi történt Cestius helytartósága alatt, és hány erődítményt foglaltak el a zsidók rohammal a háború elején... » (Flavius Josephus, *A zsidó háború*, Bp. Gondolat 1964, 18).

A zsidó történetíró, aki saját élményei alapján számol be Jeruzsálem 70-ben történt elpusztításáról, főleg a politikai vezérek, illetve a háború fontosabb mozzanatai iránt érdeklődik. Tömegek vonulnak fel, harcolnak, halnak meg a pusztulásban, vérfürdőben stb. Az egyszerű személyek csak « statiszták ». Kit érdekelhetett az, hogy egy szegény názáreti fiatalasszony a nyájak védelmére szolgáló barlangban fiúgyermeket szült! Ez a tény elhanyagolható « nagyságrend » a világtörténelemben, — a zsidó vagy pogány történetírók szemében, hiszen Jézus « hatástörténete » később bontakozik ki. Igen, de nem Lukács evangélistának, aki utólag — Jézus kereszthalála és feltámadása, a Szentlélek eljövetele és az egyház kezdeti elterjedése után — megírja a Názáreti Jézus történetét. Nem életrajzot, hanem « evangéliumot » ír; de ennek koordinátái vannak a térben és az időben. És miután lejegyezte a húsvéti eseményeket — a hagyomány ezeket részletezte leginkább! —, miután összegyűjtötte Jézus « szavait », példabeszédeit, a csodáira vonatkozó elbeszéléseket, « előtörténetét » is vázolja, mintegy evangéliuma « nyitányaként ».

Számomra nem lényeges az, hogy pontosan ott volt-e a barlangistálló, ahol a csillag ma jelzi (valahol ott volt, hiszen a hagyomány, a jámbor hűség erős Keleten). Nem izgat, hogy vajon a Máténál leírt epizód a napkeleti bölcsekről és a csillagról « igazi » történet-e, avagy csak példázat, teológiai magyarázat, midrás. Minden bizonnyal közelebb állunk az igazsághoz, ha nem csillagászati számításokkal, pl. üstökös feltűnésének kimutatásával próbáljuk igazolni a szakasz történetiségét, hanem hittel Jézushoz járulunk, a napkeleti bölcsekkel együtt leborulunk előtte és a világ Üdvözítőjeként imádjuk Őt.

Most is, mint 1980-ban, háromszor felmentem a *Golgotára*. A Via Dolorosán az járt eszemben, amit valahol A. Malraux-nál olvastam: « Az ember nem megy fel turistaként a Golgotára. »

Szerencsére az utolsó alkalommal, visszaindulásunk reggelén kora hajnalban még kihalt volt a város: a bazárok, üzletek még zárva, semmi zavaró nem volt. A kereszt tövében, a Fájdalmas Anya oltáránál miséztünk 5 órakor. (Ilyen korán még lehet ott misézni — az ortodoxokkal ezt elintézték a ferencesek; később lehetetlen

lenne a zarándokok tömege miatt). Nem volt homília (az előző napokon mindig más-más pap beszélt csoportunkból az evangélium után). Térdelve elmélkedtünk Jn 19,25kk felolvasása után:

> « Jézus keresztje mellett ott állt anyja, anyjának nővére, Mária, aki Kleofás felesége volt, és Mária Magdolna. Mikor Jézus látta, hogy ott áll anyja és szeretett tanítványa, így szólt anyjához: 'Asszony, nézd, ő a te fiad!' Azután a tanítványhoz fordult: 'Nézd, ő a te anyád!' Attól az órától fogva házába fogadta őt a tanítvány. Jézus tudta, hogy minden beteljesedett már. Ezért, hogy az Írás valóra váljék, így szólt: 'Szomjazom!' Volt ott egy ecettel telt edény. Izsópra tűztek egy ecettel itatott szivacsot és szájához emelték. Amint Jézus az ecetet megízlelte, így szólt: 'Beteljesedett!' Aztán lehajtotta fejét és kilehelte lelkét. »

* * *

Reggel 6-kor már indultunk a jeruzsálemi hoteltől Jerikó, majd a határ felé, hogy Ammanból visszarepüljünk Rómába. A gép nem repült át Izrael felett, hanem északra, Szíria felé vette útját és csak ott fordult nyugatra. Láttuk a törökországi partokat, Ciprust és Krétát, a görög szigeteket, átrepültünk Korinthosz felett. Pontosan az a vidék, amelyet Szent Pál apostol bejárt, hirdetve a keresztre feszített és feltámadt Krisztust. Mennyit kellett utaznia szárazon és vízen, különböző veszedelmek között; mi pedig 3 óra alatt « áttekintettük » az egész földközi-tengeri vidéket, ahol a kereszténység bölcsője ringott!

Sokan nem jutnak el a Szentföldre, hogy Jézus nyomdokain járjanak. De nem is ez a lényeges, hanem az, hogy lelkileg kövessük Jézust, hogy *itt és most a hitben* találkozzunk Vele. Mindenütt Galilea és Golgota, mindenütt Cenákulum és Emmausz lehet azoknak, akik a Lélek erejében befogadják az Úr igéjét és feltámadott (szentségi) Testét magukhoz veszik. Mert a Feltámadott Lelkével az Egyházban él.

Őszinte áhítattal megcsókoltam Betlehemben a csillagot, amely Jézus születésének helyét jelzi, a Golgotán pedig az Üdvözítő keresztjének helyét, illetve sírjának kövét. A Szentföldön ugyanazzal a Jézussal találkoztam a hitben, mint akiről kisgyermek koromban édesanyám mesélt: karácsonykor, miután a fenyőfán meggyújtotta a gyertyákat és a csillagszórókat, vagy nagyböjtben, vasárnap délután, amikor kis fekete imakönyvében mutogatta a keresztút stációinak rajzát és megmagyarázta, hogy Jézus értünk, a mi bűneinkért szenvedett és halt kereszthalált. Ott ült anyám a felmosott konyhában

egy széken, térdén a nyitott imakönyvvel, én pedig mellette álltam, figyeltem.

Nem sejthette, hogy vagy tíz évvel később a negyedikes gimnazista majd ugyanerről a Jézusról beszél neki... Egy nyári vasárnapon, amikor a majorban az akácfa alatt ruhákat foltozott, felolvastam neki — nagy lelkesedéssel — néhány részletet Endrődy Kaszap Istvánról szóló könyvéből. Azt a részt, amikor Kaszap Pisti a Manrézában a lelkigyakorlat alatt Krisztus Királyról és a Két Zászlóról elmélkedik. « Üdvözítve üdvözülni, az embereket Krisztushoz vezetni... Ez a jezsuita hivatás »: « Jezsuita leszek », jelentettem ki anyámnak, aki később könnyezve hallgatta, hogy el kell majd szakadnunk egymástól. « Aki nem hagyja el atyját, anyját, mindent, nem méltó hozzám... »

Jézus hívott, társául szegődtem. Már az elemi és középiskolai hittanórákon is sokat megtanultam Jézusról; később — mint jezsuita — a teológián, tanulmányaimon túl főleg az ignáci lelkigyakorlatok vezettek be Jézus élő ismeretébe. Budapesten, Sankt Andrä-ban (a noviciátusban), Leuvenben, Wépionban (a harmadik probációban), majd Párizsban és itt Rómában: tanulmányaim és eszmélődéseim, elmélkedéseim és imáim « alapozták meg » hitemet (a kegyelmi segítségen túl vagy innen). Így lettem Jézus apostola: a hit megismertetése és védelme lett fő feladatom a Rádiónál és írói működésemben. Remélem, egyben hitvallás és tanúságtétel is volt ez a munka. Mindenesetre, azt hirdettem, amit magam is átküszködtem, — magam is megéltem.

Persze, tudom, hogy nem elég hinni: a hit csak a szeretet által élő. Most arra gondolok, hogy Péter Fülöp Cezáreájánál megvallotta: « Te vagy Krisztus, az élő Isten Fia. » De ez még nem volt elég: tulajdonképpen még nem sejtette, mit követel tőle Krisztus megvallása és követése. Mert még nem értette a kereszt titkát. Amikor a Getszemáni kertben karddal hadakozott és levágta Malchus fülét, még nem értette, hogy Isten országa nem hatalom. Következett az árulás éjszakája. Aztán jött a végső megrendülés, a keresztrefeszítés botránya: a földrengéssel Péter és a tanítványok hite összeomlott. A Genezáreti tónál, ott a « primátus » templománál gondoltam Péter második vallomására (Jn 21): az árulás és hűtlenség után ez már, a bűnbánat és a bűnbocsánat után, az Irgalom iránti viszontszeretet vallomása volt. Sajgóbb, de mélyebb, mint az a hitvallás a Jordán forrásvidékén. « Uram, te mindent tudsz, azt is tudod, hogy szeretlek téged! » De amint akkor nem

a test és a vér adta Péter ajkára a hitvallást, most sem magától tette ezt: az isteni irgalmas Szeretet újjáteremtette, a feltámadt Krisztus Lelke cselekedte.

HITVALLÁS HELYETT VALLOMÁS

(Jn 21)

Hitvallás volt amaz
  a Jordán forrásvidékén
ez itt most szeretetvallomás
a tóparton izzik a parázs
rajta a most fogott halak
A Mester homlokát
  aranyba fonja a hajnal
nem vallat szelíden kérdez
« Simon, szeretsz te engem? »
így férkőzik Péter szívéhez
« Uram te mindent tudsz
azt is tudod hát
hogy szeretlek téged! »
Az új Nap feljött már
a tó fölött villogva remegnek
a húsvéti fények

TARTALOM

AZ EMMAUSZI ÚTON (Bevezető) 5

I. ISTEN ÚTJAIN . 15

1. *Istenhit és vallások* . . . 17
Hit, hiedelem, értelmes hit . 17
Vallások és mítoszok . . 21
Néhány nagyobb vallás . . 26
A zsidó monoteizmus . . . 31
A vallások és a kereszténység . 36

2. *Istenhit és istentagadás* 43
A modern ateizmus kialakulása 43
Marx és a marxizmus ateizmusa 47
Nietzsche nihilista ateizmusa 52
Freud valláskritikája 56
Természettudomány és metafizika (A szcientizmus kritikája) . 59

3. *Az isten útjain* 67
Az isteneszme eredete . . 67
Az istenmegismerés dialektikája . 69
Isten időszerűsége 76

4. *Istenkeresés — Krisztuskeresés* (Párbeszéd Illyés Gyulával és Szabó Lőrinccel) 83

II. KINYILATKOZTATÁS ÉS HIT (Az alapvető teológia problémái) 91

1. *A hit megalapozása* (Módszertani megfontolások) . 93
Apologetika vagy alapvető teológia? 93
A Zsinat tanítása 96
A « hermeneutikai kör » 97

2. *A természetfeletti kinyilatkoztatás lehetősége* (K. Rahner szerint) 101

3. *A lehetséges természetfeletti kinyilatkoztatás « helye »* . 107
Történelem és igazság 107
Írás és Hagyomány 111
A nyelv (beszéd) 115

4. *Értelmezési horizontok* . 119
Paul Ricoeur . . . 119
E. Schillebeeckx . . 120
K. Rahner 121
W. Pannenberg . . 123

5. *Válasz a kinyilatkoztatásra: a hit* 131
Hinni Istenben 131
Hit és mítosz 133
Üdvösséget hozó hit . . . 137
A « hit köre » 138

Megfontolásra (Auguste Valensin) . 143

III. AZ EMMAUSZI ÚTON . 145

1. *Az evangéliumoktól Jézusig* (Bevezető) . 147

2. *A kereszténység Alapítója* 157
« Egy bizonyos Jézus » . 157
Jézus « gyökerei » . . 160
Jézus környezete . . 164

3. *Jézus Krisztus és Istene* . 167

1. Isten uralma 167
Isten országának jelene . . . 168
Az isten országának növekedése . 169
Az eljövendő Isten-ország felé . 172

2. Az Atya kinyilatkoztatása . 173
Teremtő Úr és irgalmas Atya 175
« Mint a kisdedek » . . . 178
A Fiú 180

3. A végső kinyilatkoztatás . 183
A végkifejlet felé . . 183
Jézus szenvedése és halála 187

4. *Hitünk alapja: Krisztusa feltámadása* . . 191
Az evangéliumi csodák és a legfőbb Csoda . 191
Jézus feltámadásának ténye 194
Az apostolok hitének megszületése . . . 197

5. *Jézus: Mária Fia és Isten Fia* . . . 201
Genezis és Krisztogenezis 201
Fokozatos kinyilatkoztatás 206
A Fiú és az Emberfia kinyilatkoztatása . 207
A Fiú és a Szentháromság 212
Élet a Szentháromságban 217

IZRAEL ÉS JÉZUS NYOMÁBAN (Utószó helyett) . 223
Egyiptom 225
Jordániában 233
Szentföld 236

A SZERZŐ KÖNYVEI

Mai írók és gondolkodók, Louvain 1963.
Le Christ créateur chez Saint Ambroise (Doktori disszertáció), Róma 1968.
Isten barátai. Hitünk korszerű bemutatása. Róma 1969.
Távlatok. Irodalmi és világnézeti tanulmányok. Róma 1970.
Henri de Lubac az Egyházról. Róma 1972.
Az ember és világa. Róma 1974.
Párbeszéd a hitről. Irodalmi és világnézeti tanulmányok. Róma 1975.
H. de Lubac - Y. Congar (TKK: Mai teológusok 1). Róma 1976.
A szeretet hullámhosszán (Miért élünk, miért hiszünk?) Róma 1977.
Jézus Krisztus megközelítése. Róma 1978.
A rejtett Isten útjain (Párbeszéd a hitről). Róma 1980.
Karl Rahner (TKK: Mai teológusok 2). Róma 1981.
Őszi ámulat. Versek és műfordítások. Róma 1982.
Jelek az éjszakában. Tanulmányok és versek. Róma 1983.
Teljes évszak. Versek és műfordítások. Róma 1984.
Szavak forrása csend. Műfordítások. Róma 1985.
Lélekben és igazságban. Tanulmányok. Róma 1986.

Mások közreműködésével

(*szerkesztés, összeállítás, fordítás, tanulmány*)

Ábrahámtól Jézusig (Bevezetés a Bibliába), Róma 1976.
Életadó Lélek (Bevezetés a keresztény hitéletbe). Róma 1980.
F. Varillon, *Isten alázata és szenvedése.* Róma 1982.
Biblikus Teológiai Szótár. Budapest 1983.
Vallomások Teilhard-ról. Róma 1984.
Jézus Krisztus tegnap és ma. Róma 1985.
Pázmány Péter emlékezete. Róma 1987.
Szabó-Triznya, *Mielőtt szürkülnek a színek* (versek és akvarellek). Róma 1987.
Mauriac önmagáról. Róma 1987.



Szabó Ferenc S.J. 1931-ben született Kálocfán, 1953-ban lépett a jezsuita rendbe. Budapesten az Idegen Nyelvek Főiskoláján, majd az ELTE-n francia-magyar szakos hallgató volt, Leuvenben filozófiai és teológiai licenciátust, Párizsban pedig (1966-ban) teológiai doktorátust szerzett. 1967-től a Vatikáni Rádió magyar adásainak szerkesztője, illetve vezetője. Számos könyvet és tanulmányt tett közzé; filozófiai, teológiai és irodalomkritikai munkássága mellett újabban költeményekkel és műfordításokkal is jelentkezik. — Ez a könyve a keresztény hit alapvetése akar lenni. Eredetileg a Vatikáni Rádióban « *Az emmauszi úton* » című sorozat előadásaiként hangzott el. A hit és hitetlenség, a vallások és a kereszténység témaköreinek megvitatása után a keresztény hit megalapozására vonatkozó módszertani megfontolások következnek. Végül az összegező rész — alkalmazva az előzőleg jelzett módszert — Jézus Krisztus személyét, üzenetét és művét mutatja be, számolva a modern kritika ellenvetéseivel.