szabó ferenc

JÉZUS KRISZTUS MEGKÖZELÍTÉSE



JÉZUS KRISZTUS MEGKÖZELÍTÉSE

SZABÓ FERENC

JÉZUS KRISZTUS MEGKÖZELÍTÉSE

RÓMA 1978

A fedőlapot Szokoly György tervezte

Őskeresztény Krisztus-szimbólum egy katakomba-falon;
a *hal* képe és görög neve: IXΘYC.
Ez a név öt görög szó kezdőbetűiből áll; jelentésük magyarul:
Jézus Krisztus Isten Fia Üdvözítő.

Készült Dario Detti nyomdájában
Via Girolamo Savonarola, 1
I - 00195 ROMA

ELŐSZÓ

Történelmünk tárgyilagos tanulmányozói — hívők és hitetlenek egyaránt — elismerik, hogy világunkat közel kétezer évvel ezelőtt megjelölte a kereszténység. Bármiként értékelik is a kereszténység ill. az egyházak hatását és szerepét a századok során, a ténnyel számolnak. Viszont nem biztos az, hogy mindenki gondol Krisztusra is, amikor a keresztény jelenségről ill. az egyházak történelmi szerepéről van szó.

Pedig a kereszténység érthetetlen Jézus Krisztus nélkül. Mindenesetre a hívők mindig is Krisztusra hivatkoztak: a « kereszténység lényegéről » szóló viták az egyház szemében fölöslegeseknek tűnnek, hiszen ez a lényeg nem más, mint Jézus Krisztus. Krisztussal foglalkozni tehát sokkal alapvetőbb és fontosabb feladat, mint azt tisztázni (bár az sem fölösleges), hogy pl. az egyház mint vélekedik a halálbüntetésről, a neutronbombáról vagy akár a nők pappászenteléséről. Az embert, az életet és a halált, a világot és Istent végeredményben csak Jézus Krisztus által ismerjük meg. Az ember keresztény, ha megvallja, hogy Jézus a Krisztus: *Isten egyszülött Fia, a mi Urunk és üdvözítőnk.*

Krisztus személye és műve a századok során állandóan nyugtalanítja az embereket; maguk a keresztények is elmélkedve, kutatva folyton-folyvást újraalkotják Krisztus-képüket, amikor az Ő fényében keresik a válaszokat az emberi egzisztencia alapvető kérdéseire. A hivő áhítat, a kor szellemisége és a teológia szerint a keresztény ihletésű művészet is másmás vonásokat emel előtérbe. A katakombák Jó Pásztor-alakjaitól a régi bazilikák Pantokrátorain keresztül egészen Rouault szenvedő és mégis dicsőséges Krisztus-képeiig az ábrázolás számtalan változatát mutatja fel a kétezer éves kereszténység. Manapság inkább a felszabadítót, a szegények szószólóját, a « törvény » elleni lázadót és a forradalmárt látják Jézusban azok, akik elkötelezik magukat egy igazságosabb világért.

Ennek a Jézusnak az ábrázolását is megtaláljuk pl. Pasolini Máté-evangéliumában.

Akár azt a Jézust állítjuk a lelkiség és a teológia középpontjába, aki részt vesz az emberiség « szenvedéstörténetében », akár a dicsőséges Urat, aki a lába alá veti a mindenséget, szem előtt kell tartanunk Jézus teljes misztériumát. A Szentírásban megtaláljuk a Szenvedő Szolga alakját éppúgy, mint a Pantokratorét. Pascal Jézusa, aki ezt *a csepp vért érte hullatta, és haláltusát vív a világ végezetéig, éppenúgy « otthon van » a keresztény hagyományban, mint Teilhard Egyetemes Krisztusa, aki a fejlődő világegyetemet visszaviszi majd — átalakítva — az Atyához, hogy Isten legyen minden mindenekben.*

Csak szemléletünk ne legyen kizárólagos. A teljes húsvéti misztériumot kell megvallanunk, amely viszont nem választható el a történeti Jézus rejtélyétől. E támpont nélkül a kereszténység gnózis, ideológia lenne. De le kell mondanunk az « archaizálásról » is: teljesen sohasem tudjuk rekonstruálni a múltat. Sokan szívesen zarándokolnak el a Szentföldre, hogy nyomdokain járjanak, hogy megidézzék a szent történetet. Ez érthető, és lelkileg gyümölcsöző lehet. Péguy feledhetetlen versekben énekelte meg ezt a nosztalgiát:

> *« Boldogok, akik e földön látták Őt járnikelni...*
> *Jeruzsálem, Jeruzsálem, te áldottabb vagy, mint Róma városa... »*

De ne feledjük: a legfontosabb nem az, hogy visszavágyódjunk a múltba, hanem hogy itt és most — az Egyházban — találkozzunk a Feltámadottal. Jézus nemcsak « édes emlékezet », hanem az élő Isten élő Fia, aki Lelke által életünk és feltámadásunk.

Kicsoda Jézus Krisztus? Ki nekem Jézus Krisztus? Erre a kérdésre az Ősegyházzal és az élő Egyház hitvallásával válaszolok ma is, úgy ahogyan a régi zsinatok megfogalmazták ezt a krédót, ahogy ma is az ünnepi misében imádkozzuk vagy énekeljük. A hitmegfogalmazások bizonyos szempontból korhoz kötöttek, a dogmafejlődés egy szakaszát, a zsinatokat foglalkoztató problematikát tükrözik. Ma talán mereveknek tűnnek bizonyos formulák, de ha szándékukat

tekintjük, akkor a « megkövesedett » formulák is eszközül szolgálnak, hogy — Bonhöffer szép szavaival — « tüzet csiholjunk velük. »

* * *

Az itt közölt írások a most jelzett kérdéskörrel foglalkoznak. Tájékoztatást nyújtanak az exegézis és a krisztológia mai kereséséről, mindig szemmel tartva az Egyház tegnapi és évezredes hitét.

Az I. részben átdolgozva, tömörítve felhasználtam azt az előadássorozatot, amelyet 1971-72-*ben a Vatikáni Rádióban tartottam az evangéliumok Jézusának megközelítéséről. A II. részben különböző folyóiratoknak készült írásaimat (szemlék, interjúk, tanulmányok) közlöm. Egy kivételével ezek még könyvben nem jelentek meg. A « Strukturalizmus és a keresztény hit értelmezése » c. tanulmányom már szerepelt* Távlatok *c. kötetemben, amely elfogyott. Mivel az itt közölt írásokban többször utalok a strukturalizmusra, jónak láttam, hogy felvegyem e tanulmányt ebbe a gyűjteménybe. A II. rész egyes lapjai átfedik, de ki is egészítik egymást.*

« Jézus Krisztus megközelítése »: ezt a címet adtam a gyűjteménynek, amelyet szerény próbálkozásnak szántam. Elsősorban, hogy magam tisztábban lássak, aztán hogy másokat is tájékoztassak olvasmányaimról, eszmélődéseimről. Nem az eredetiség volt a célom. A mai teológia csak közös kutatással haladhat előre. A szétágazó kérdéseket az egyes szakcsoportoknak kell elmélyíteniök. Szintézisre a teológusok ma még nem igen gondolhatnak, és ki tudja, lesz-e ennek a kornak is Szent Tamása.

Mindenesetre, a keresztény hivő, ha nem is tudja végigjárni a mai kereső teológia ösvényeit (és útvesztőit), az Egyház vezetésével — és a Lélek belső fényénél — akkor is találkozhat Jézus Krisztussal, aki Út az Atyához és életadó Igazság.

Róma, 1978. szeptember 21.

(Szent Máté apostol és evangélista ünnepén.)

KÖNYVÉSZETI TÁJÉKOZTATÓ

Az I. részben aránylag kevés szerzőre hivatkoztam; nem akartam a jegyzetekkel megtörni a gondolatmenet lendületét. A II. részben bőséges könyvészeti tájékoztatót találhat az olvasó (főleg a « Jézus Krisztus tegnap és ma » c. szemlében). Itt megemlítek néhány idegen nyelvű forrásmunkát, illetve olyan magyar nyelvű könyveket, amelyek elősegítik a további tájékozódást.

A) *Idegen nyelven*:

Guillet, Jacques, *Jésus-Christ hier et aujourd'hui,* Paris, 1963.

—, *Jésus devant sa vie et sa mort,* Paris, 1971.

Guitton, Jean, *Oeuvres complètes* II: *Chritique religieuse,* Paris, 1968.

Kasper, Walter, *Jesus der Christus,* Mainz, 1974.

Küng, Hans, *Christ sein,* München, 1974.

Léon-Dufour, Xavier, *Les évangiles et l'histoire de Jésus,* Paris, 1963.

—, *Études d'Évangiles*, Paris, 1965.

—, *Résurrection de Jésus et message pascal,* Paris, 1971.

—, (Szerk.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament,* Paris, 1977.

Schillebeeckx, Edward, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden,* Freiburg im Br. 1975.

B) *Magyar nyelven*:

Biblikus Teológiai Szótár, Róma, 1974.

Farkasfalvy Dénes, *Bevezetés a szentírástudományba* (TKK I/6), Róma, 1976.

Gál Ferenc, *A kinyilatkoztatás tényében,* Budapest, 1971.

Horváth Tibor, *A kinyilatkoztatás teológiája* (TKK I/4), Róma, 1975.

—, *A kinyilatkoztatás kritikája* (TKK I/5), Róma, 1977.

Kereszty Rókus, *Krisztus* (TKK II/4-5), Róma, 1977.

Koncz Lajos, *A mi Krisztusunk,* Budapest, 1975.

Nyíri Tamás, *Ki ez az ember?* Budapest, 1976.

Szennay András, *Hitünk sodrában,* Budapest, 1974.

Szörényi Andor, *A Biblia világa,* Budapest, 1966.

Teilhard de Chardin, *Benne élünk* (Az Isteni Miliő, ford. Rezek R.), Párizs-Bécs, 1965.

—, *Tudomány és Krisztus* (ford. Rezek R.), Sao Paulo, 1972.

I.

JÉZUS MEGKÖZELÍTÉSE

I. « EGY BIZONYOS JÉZUS »

Mihail Bulgakov nagysikerű fantasztikus regénye, *A Mester és Margarita* elején egy meleg tavaszi estén két férfi beszélget: Berlioz, egy irodalmi folyóirat szerkesztője és Ponirjov, egy fiatal költő. A két moszkvai értelmiségi a zöldellő hársak alatt — hűsítő italt fogyasztva — Jézus Krisztusról társalog. A szerkesztő ugyanis a költőnél nagy vallásellenes költeményt rendelt folyóirata következő számába. A poéta meg is írta, de a szerkesztőnek nem tetszett. A « Hontalannak » is nevezett Ponirjov túlságosan elevennek rajzolta meg Jézus alakját. Igaz ez a Jézus minden elképzelhető rossz tulajdonsággal fel volt ruházva, de mégis élt, húsa-vére volt.

« Berlioz pedig igyekezett bizonygatni a költőnek, hogy a probléma nem az, hogy milyen volt Jézus, jó-e, rossz-e, hanem azt kell kimutatni: Jézus mint személy sohasem élt, minden róla szóló történet kitalálás, mítosz, semmi más. Megjegyzendő: a szerkesztő művelt, olvasott ember volt, s előadásaiban találóan hivatkozott az ókori történészekre, például a híres alexandriai historikusra, Filónra, vagy a ragyogó műveltségű Josephus Flaviusra, akik soha egyetlen szóval sem említik Jézus létezését. Átfogó tudásának hála, Mihail Alexandrovics (Berlioz) többek között még azt is közölhette az ifjú költővel, hogy Tacitus híres Annales-ei tizenötödik könyvében, annak is a negyvennegyedik fejezetében, a Jézus keresztre feszítéséről szóló mondat nem egyéb, mint késői betoldás, hamisítvány. A költőnek mindez újdonság volt, figyelmesen hallgatta Mihail Alexandrovicsot, reá függesztve csillogó zöld szemét, s nagy ritkán csuklott, halkan szidva a szörpöt. Nincs egyetlen keleti vallás — folytatta Berlioz —, amelyben egy szűz ne szülne egy istent. A keresztények nem találtak föl semmi újat, ugyanígy alkották meg Jézusukat, aki valójában sosem élt, sose létezett. Ezt kell kidomborítani a költeményben... » (1)

---

(1) M. Bulgakov, *A Mester és Margarita,* Európa, 1970, 9-10. old.

Bulgakov regényének nagy sikere volt Magyarországon; Szőllősy Klára fordítása több kiadást megért. Bizonyára a siker titka nemcsak abban rejlik, hogy a regényíró mesterien idézi fel a harmincas évek Moszkvájának szellemi környezetetét, nem is csak a középkori misztérium-játékokra és egyben a kafkai fantasztikumra emlékeztető sátános történet ragadja magával fantáziánkat, hanem lebilincsel bennünket a különös betét-regény, amely megeleveníti Jesua-Jézus történetét. Bulgakov szokatlan adaptációja kissé meghökkent, de tény, hogy Jézusa él: szinte jelen vagyunk az eseményeknél, Poncius Pilátus ítéleténél és a keresztrefeszítésnél.

A századok során számtalan könyv — vallásos, történelmi, irodalmi alkotás — próbálta megelevéníteni Jézus alakját. Az írók alkotó zsenijétől, hitétől függően többé kevésbé sikerültek ezek a Jézus-életrajzok, misztérium-drámák, regények... De Jézus történetének végső elemzésben egyedüli hiteles dokumentumai az Evangéliumok. Később látni fogjuk ezeknek az Evangéliumoknak sajátos műfaját (nem Jézus-életrajzok, a szó szoros értelmében!). Most néhány bekezdésben azokról a dokumentumokról szólunk, amelyekről Bulgakov is említést tesz.

Mit mondanak Jézus történetéről a *nem keresztény források?* (2).

Első pillanatra meglepő az, hogy a nagy világtörténelem szinte alig vett tudomást Jézus megjelenéséről, amely pedig a történelem vízválasztója lett. Különösképpen nem érdekelte a császárokat az a tény, hogy egy eldugott kis római provinciában fellép egy próféta, és egy kis szektát gyűjt maga köré. Legfeljebb a helytartókat nyugtalanította, akik lázadástól féltek, meg a zsidó vezetőket, akik nemzetüket féltették az újabb római elnyomástól.

Jellemző Pál esete, akit a zsidók bevádoltak, Félix helytartónak adtak át Cezáreában (Csel 23-25. fej.). Két év múlva Félix utóda Fesztusz lett. Pál a császárhoz föllebbezett, ezért majd Rómába viszik. Amikor

---

(2) Vö. W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu,* Düsseldorf, 1966, 51kk. - Lásd még: Szörényi Andor, *A Biblia világa,* Budapest, 1966.

Agrippa király és Bereniké Cezáreába érkezett, hogy üdvözölje Fesztuszt, a helytartó előhozza nekik Pál ügyét. Többek között megjegyzi: « ... Amikor vádlói előálltak, semmi olyan vádat nem hoztak föl ellene, amit bűnnek minősíthettem volna. Csak vallásukkal kapcsolatban volt vele valami vitájuk, meg *egy bizonyos halott Jézust illetően, akiről Pál azt állította, hogy él,* ezzel hozakodtak elő. Ezekben a vitapontokban nem tudtam eligazodni... » (Csel 25,18-20).

Jellemző, hogy térben és időben oly közel a Jézus-eseményhez, a helytartó milyen kis jelentőséget tulajdonít « egy bizonyos Jézusnak ». A császárok is csak akkor kezdenek felfigyelni a keresztényekre, amikor szerte a birodalomban (a Földközi-tenger vidékén) « óriási sokaságot » alkotnak. Tacitus, Róma kiváló történetírója (Trajanus császár alatt, 116-17-ben) az *Annales* 15. könyvének 44. fejezetében leírja azt, hogy Néró császár fölgyújtotta Rómát (Kr. u. 64. július), illetve e tűzvész okozóját benne kereste a nép. A császár, hogy a gyanút elhárítsa magáról, bűnbakokat keresett. A gyújtogatást a keresztényekre fogta. Tacitus szerint « óriási sokaságot » (*ingens multitudo*) végeztetett ki közülük, válogatott kínzásokkal. Ezután tesz említést a pogány történetíró a keresztények eredetéről: nevük « Krisztustól » származik, akit Tiberius császár uralkodása alatt Poncius Pilátus helytartó halállal büntetett. « Ideig-óráig visszaszorított babonájuk újra előtört nemcsak Judeában, ahol a baj keletkezett, hanem Rómában is, ahova mindenünnen összegyűlnek, és dicsérnek mindenfajta vad és szégyenletes dolgot ».

Tacitus szövegével kapcsolatban a kritika megjegyzi, hogy a stílus és a gondolatmenet is a pogány történetíróra vall. Viszont a szakaszt nem lehet teljesen *önálló* tanúságtételnek venni, hiszen Tacitus 116 körül írta. Krisztus halála óta mintegy nyolcvanöt év telt el, a kereszténység közben elterjedt. Tacitus lényegében nem mond mást, mint amit akkoriban, a II. század elején pogány kortársai tudtak a keresztényekről és alapítójukról. Körülbelül ilyen értékű az ifjabb Plinius, Bithinia és Pontus kormányzója tanúságtétele is. Plinius különben Tacitus barátja volt; lehetséges, hogy a történetíró a helytartó jelentését is felhasználta. Plinius 111-113 között jelentést tett Traianusnak a keresztények hitéről és életmódjáról. Ezt írja a császár-

nak: « Mindenüvé elterjedt ez a babona: a városokba, a falvakba, a vidékre. Isteneink templomai üresen állnak, s már jóideje nem mutatnak be áldozatot az emberek. Egypár keresztény nőt elfogattam, akiket ők diakonisszáknak neveznek; megkínoztattam őket, de vallomásukban nem találtam egyebet, csak romboló babonát. Meghatározott napokon napfölkelte előtt összegyülekeznek és Krisztusnak, az ő istenüknek dicsőítő éneket énekelnek, s szent ígérettel arra kötelezik magukat, hogy semmi bűnténytnem követnek el, hogy elkerülik a lopást, a rablást, a házasságtörést, nem szegik meg a hűséget, nem árulják el a rájuk bízott titkot ».

Említsünk meg még egy későbbi pogány forrást. Suetonius (megh. 160-ban) római történetíró Claudius császárról szóló könyvében (*Claudius,* 25) megemlíti azt, hogy Claudius császár « a zsidókat, akik *Chresztosz* izgatására folyton lázongtak, kiűzte Rómából ».

Vitatottabb a neves zsidó történtíró, Josephus Flavius *Zsidó régiségek* c. munkájának egy fejezete (*Antiquitates Judaicae,* 18,63-64). Az I. század vége felé íródott munka « testimonium Flavianum » néven ismert szakasza megtalálható a történetíró munkájának mindenegyes ránkmaradt kódexében. « Ezekben az időkben élt Jézus, egy bölcs ember, ha ugyan embernek kell nevezni őt: mert rendkívüli tetteket művelt, és az igazságot örömmel elfogadó emberek tanítója volt. Sok zsidót magához vonzott, és sok görögöt is. Ő volt a messiás. Amikor legfőbb embereink följelentésére Pilátus kereszthalállal büntette, nem hagyták el azok, akik kezdettől fogva szerették. Ő ugyanis megjelent nekik három nappal később újra élve, amint ezt és sok más dolgot megjövendöltek róla az isteni próféták. És a mai napig sem tűnt el azoknak az embereknek tömege, akiket őróla keresztényeknek neveznek ».

Erről a helyről igen sokat vitatkoztak a múlt századi racionalista bibliakritika képviselőitől egészen a mai napig. Érdekes, hogy a racionalista Harnack hitelesnek fogadta el, viszont a katolikus P. Lagrange tagadta a hely hitelességét. A mai szakértők szerint a *teljes* szöveg, úgy ahogy idéztük, nem igen származhat Josephus Flaviustól. Igen valószínű, hogy keresztény betoldások vannak a mondatokban. Pl. ilyen kitételek:

« ha ugyan embernek lehet őt nevezni »; « ő volt a messiás », továbbá a Krisztus feltámadására vonatkozó állítás. Egyes szakemberek, mint pl. a protestáns H. Conzelmann, a teljes « testimonium » hitelességét kétségbe vonják. Conzelmann felhívja a figyelmet arra, hogy az egész szakasz a keresztény kerigma, éspedig a lukácsi igehirdetés szkémáját tükrözi; ebből következtet arra, hogy az egész keresztény betoldás. Általánosabb azonban az a vélemény, hogy Josephus Flaviustól származik a szakasz magva, tehát az az állítás, hogy élt Jézus, egy bölcs ember, akit Pilátus keresztre feszíttetett, és akinek sok követője lett: ezek a keresztények. Abban viszont igaza van Conzelmann megfigyelésének, hogy a Jézus emberfeletti mivoltára és feltámadására vonatkozó kijelentések a keresztény igehirdetés nyomait viselik magukon.

Most itt nem foglalkozunk Josephus másik két helyével, amelyek csak közvetve erősítik meg az evangéliumok történetiségét. Az egyikben Keresztelő Jánosról van szó, akit Heródes Antipas fogságba vetett, majd lefejeztetett; a másikban Jakabnak, a « Krisztusnak nevezett Jézus » testvérének haláláról ír. E két hely hitelességét általában elfogadják a szakemberek. Nem szólunk a Talmudról sem, hiszen célunk nem annyira a nem keresztény források teljességének elemzése, mint inkább *egy sajátos paradoxon* megvilágítása. De mielőtt erre rámutatnánk, foglaljuk össze a régi nem keresztény források tanúságát Jézusról. Az első század végén, a második század elején íródott nem keresztény művek tanúsága szerint élt egy Jézus vagy Krisztus nevű személy, akit Tiberius császár idejében Poncius Pilátus helytartó Palesztinában keresztre feszíttetett. A keresztények ennek a Krisztusnak a hívei.

Hogy az egykorú nem keresztény történetírók oly keveset mondanak a Jézus-eseményről, az jórészt abból érthető, hogy minden kezdet a titok ködébe vész. A Jézus-jelenség az első század első felében parányi, elhanyagolható tény az evilági történet mércéje szerint. A történészek csak utólag döbbennek rá arra, hogy a názáreti Jézus megváltoztatta a világtörténetet: akkor, amikor a mustármag széles fává terebélyesedik, amikor a kereszténység egyre inkább társadalmat, politikát, kultúrát átalakító tényező lesz.

Tacitus még megírhatta Róma történetét anélkül, hogy kifejezetten beszélt volna Jézusról. Éppen csak mellesleg említette meg a keresztényüldözést, mint Néró politikájának egyik epizódját. Josephus mint zsidó történetíró elhanyagolhatja a Jézus-eseményt, hiszen a zsidóság politikai-vallási történetében akkor valóban elhanyagolható « nagyság » volt a jelenség. Jean Guitton még megjegyzi azt is: Van olyan modern keresztény egyháztörténész (pl. Duchesne), aki megírta az egyház történetét anélkül, hogy Jézusról és az egyház alapításáról beszélt volna, minthogy feltételezte hogy olvasói ismerik a kereszténység kezdetét. A Jézus-paradoxon tehát kétszeresen is meghökkent bennünket: a történetírás elhanyagolja vagy éppen feltételezi a Jézus-jelenséget: Jézus tehát *távol van a történelemírásból.*

És mégis: *Jézus jelen van, jelen volt a történelemben.* Rejtett jelenléte csak később és más szinten nyilatkozik meg. Az antik kort éppen az teszi antikká (szószerint « elavulttá »), hogy Jézus megjelent. Jézussal új éra, új civilizáció kezdődött. A kereszténység ugyan csak lassan alakította át a pogány erkölcsöket, szokásokat, intézményeket, az egész közéletet. De a kereszténység megjelenése minőségileg megváltoztatta a Földközi-tenger tájának civilizációját. A kereszténységgel új lelket kapott az emberiség. Jézus nem közvetlenül hatott a civilizációkra, hanem a benne hivők lelke és magatartása változott meg, és így lassankint új szellem hatotta át a gondolkodást, kultúrát, vallási életet (misztikát). A filozófiát polarizálta a keresztény szellem. Bármint vélekednek is az ún. « keresztény filozófiáról », senki sem tagadja, hogy lényeges különbség van Platón és Descartes, Arisztotelész és Spinoza, a sztoikus bölcselet és Kant filozófiája között. Pl. Descartes is beszél ideákról, mint Platón, de Descartes eszméi Istenben vannak, a személyes Istenben. Általában: a keresztény érában az isteni világ nem olyan modell, amelyet a földi világ visszatükröz, amelyből ez származik, hanem az isteni a Létforrás, amelyből a mi világunk önálló létet kap. Más szóval: a keresztény érában a teremtés eszméje két pólust hozott létre: a Teremtő és a teremtmények világát; a világ nem isten (nincs tele istenekkel), hanem részesedik Istenből mint önálló valóság. A személyes, teremtő Isten

tiszta eszméjét Jézus hozta. Tehát a nyugati gondolkodás gyökeres átalakulása a Jézus-eseményre megy vissza. Hasonlókat mondhatnánk a misztikáról (Isten és ember kapcsolata az imában) és az erkölcsről (a szeretet belső törvénye). Nyugat műveltsége, művészete, intézményei, jogrendszere stb. mind-mind átalakult ama rejtett energia hatására, amely Jézussal lépett világunkba. Jézus, jóllehet távol van az egykorú történetírásból, jelen van a történelemben.

A marxista R. Garaudy, aki újabban nagyon közel került a kereszténységhez, P. Carré körkérdésére (« Ki Önnek Jézus Krisztus? ») ezeket válaszolta: « Tiberius császár idejében, senki sem tudta pontosan hol és mikor, megjelent egy ismeretlen ember, és új távlatokat nyitott az emberiségnek. Kétségtelen, nem volt se filozófus, se néptribun, de úgy élt, hogy egész élete ezt jelentette: valamennyien, bármely pillanatban új jövőt kezdhetünk... Hogy az örömhírt teljesen világgá kiálthassa, arra volt szükség, hogy ő maga feltámadása révén ezt hirdesse: minden korlát le van győzve, még a legvégső, a halál is. Egyes kutatók kétségbevonják létének tényeit, de ez semmit sem változtat azon a bizonyosságon, amely megváltoztatja az életet. A tűz meggyulladt. Ez a tűz arról a parázsról vagy lángról tanúskodik, amelyből született... ».

De itt rögtön szembe kell néznünk egy ellenvetéssel: « Igen — mondhatják —, a Jézus-*eszme* jelen van történelmünkben, hatott civilizációnkra. De ez az *eszme,* « mítosz », « ideológia » nem bizonyítja szükségképp magának Jézusnak történeti létét. Jóllehet napjainkban alig van olyan komoly szakember, aki kétségbe vonná Jézus történeti létét, vegyük figyelembe ezt az ellenvetést. Pillanatnyilag tehát fogadjuk el Garaudy eszmefuttatását: a tűz a parázsról, gyújtó lángról tanúskodik; vagyis: ha valaki a keresztény jelenséget, annak történelemalakító hatását felméri, arra kell hajolnia, hogy esetleg egy élő személyt tételezzen fel a jelenség forrásánál. A jelek arra mutatnak, hogy az a bizonyos Alfa-pont, ahonnan a kereszténység ered, nem csupán egy eszme, ideológia, « mítosz », hanem egy történeti, ugyanakkor a történelmen túlra mutató személy. Mindenesetre a Jézus-misztérium kérdést intéz a kutatókhoz és mindenkit állásfoglalásra késztet: « Te kinek tartasz engem? ».

Az előbbiekkel burkoltan azt is sejteni engedtük, hogy a keresztény hit számára nem közömbös Jézus történetisége. Erre ráébredtek a Bultmann-tanítványok is, akik újabban felfedezték a Jézus esemény (a « názáreti Jézus ») jelentőségét a krisztusi hit számára. E problematika szülte az ismert vitát a « történeti Jézus » és a « hit Krisztusa » közötti kapcsolatról, amelyet most egészen vázlatosan bemutatunk (3).

1952-ben az egyik neves Bultmann-tanítvány, Ernst Käsemann egy feltűnést keltő konferenciát tartott a « történelmi Jézus » problémájáról a marburgi fakultás volt hallgatóinak összejövetelén. Käsemann határozottan kijelentette, hogy mestere, Bultmann szkepticizmusa túlzottnak tűnik a történelmi Jézus megismerhetőségével kapcsolatban. E szkepticizmus káros következményekkel jár a teológiában, és veszélyes a hit számára is. Käsemann azt is megállapította, hogy az exegézis jelentős utat tett meg a formatörténeti módszer első munkái óta: ez az eredmény abban is megmutatkozik, hogy határozottabban elkülönítették a Jézusra vonatkozó biztos történeti adatokat a kevésbé biztosaktól. Magukban az evangéliumokban is megkülönböztethetjük azt, ami történeti tendencia és ami kerigmatikus elem. Kétségtelen — fűzi hozzá Käsemann —, nem tudjuk teljes pontossággal rekonstruálni Jézus egész életét. Mégsem lehet a bibliai kutatás utolsó szava a rezignáció és a szkepticizmus. A szinoptikus hagyományban vannak olyan elemek, amelyeket a történésznek autentikusnak kell elismernie, ha történész akar maradni. Másrészt: az újszövetségi adatok tárgyilagos szemlélete alapján el kell ismernünk: az első keresztény nemzedék meg volt győződve arról, hogy Jézus földi életét csakis húsvét fényében értheti meg, de ugyanakkor arról is, hogy húsvétot nem ragadhatják meg a maga teljességében, ha elvo-

(3) Lásd alább Bultmannról szóló szemlénket: «Hit és megértés Bultmann művében ».

natkoztatnak Jézus földi életétől. Egyébként az a szándék, amely az evangéliumok megszerkesztésében és kidolgozásában a szent írókat vezette, arról tanúskodik, hogy a keresztény hit számára a kezdet kezdetétől fogva igen fontos volt a történeti Jézus alakja, Jézus földi élete.

De Käsemann és mások filozófiai és módszertani megfontolások alapján is megkérdőjelezik Bultmann álláspontját, aki radikálisan szétválasztja a történeti Jézust és a hit (kerigma) Krisztusát. Igaz, hogy üdvösségünk szempontjából az a döntő, hogy elfogadjuk a hit Krisztusát, hogy itt és most az igehirdetésben hozzám szóló Isten szavára hittel válaszoljak és így részesedjem a Krisztus által hozott üdvösségben; de a hit Krisztusa nem állhat meg a történelmi Jézus nélkül. Mert a hit aktusa nem lehet teljesen irracionális; a hithez vezető úton a hihetőség (credibilitas) jeleit nem hanyagolhatjuk el. A történelmi megismerés objektivitása biztosítja azt, hogy az üdvösség *extra nos,* rajtunk kívül is megtörtént, és nem csupán szubjektív meggyőződés. A történelmi támpont nélkül a hit lehet ideológia.

Persze Bultmann erre azt válaszolja: a hit nem támaszkodhat történelmi vállalkozásra, hanem kizárólag a kegyelem műve. Erre egy másik Bultmann-tanítvány, Gerhard Ebeling megjegyzi: Nemcsak a történelmi kutatás lehet az ember önelégültségének kiinduló pontja. Szent Pál joggal figyelmezteti a korintusiakat az illuminizmus veszélyére: a szellem könnyen csalódás áldozata lehet, ha *csak* a saját belső tanúságára támaszkodik. Ha az Isten Igéjét belsőleg nem határozza meg, nem minősíti az, Aki annak hordozója és egyszersmind tartalma is, — vagyis, ha a kereszténység nem ölt testet Jézus egyedülálló történelmi alakjában —, elveszíti számomra minden vonzóerejét és csak egy ideológia lesz a többi között. Ebeling hozzáfűzi: más történeti eszmék is « hívnak », interpellálnak; példa rá a marxizmus, amely manapság annyi emberre döntő befolyást gyakorol.

Bultmann más tanítványai ill. az újabb protestáns teológusok (E. Fuchs, P. Althaus, J. Jeremias, W. Pannenberg) általában kimutatják, hogy folytonosság van Jézus megjelenése, nyilvános életének tettei és a kerigma által neki tulajdonított címek között. Ter-

mészetesen, a katolikus exegéták és teológusok még erőteljesebben hangsúlyozzák azt, hogy a hit nem állhat meg történeti alap nélkül, bár a régi apologetikák túlzásait helyreigazítják a hit és a történelem sajátos kapcsolatának megvilágításával.

Heinz Schürmann, a protestáns körökben is elismert katolikus exegéta pl. szakszerű elemzésekkel kimutatja — formatörténeti módszeren belül maradva —, hogy el kell vetnünk Bultmann agnosztikus és fideista végkövetkeztetéseit. Az evangéliumi hagyomány tanulmányozásával (erre még visszatérünk) eljuthatunk a kerigmán túlra, a húsvét előtti közösség életéhez: nem tagadhatjuk a szociológiai folytonosságot az első apostolok közössége és az ősegyház közössége között; ezen túl folytonosság van a hitvallásban, az igehirdetésben és a missziós munkában is. A meghalt és feltámadt Krisztus hirdetése kapcsolatban van azzal a küldetéssel, amelyet Jézus még földi életében tanítványaira bízott. Mindebből ezt a következtést vonhatjuk le: igehirdetésünk szempontjából igen lényeges, hogy — Althaus szavaival — « hitünket megtöltse az evangéliumi Jézus élő képe ». Hitünk nem csupán vészkiáltás, a szív megrendülése és irracionális lendülete, hanem történeti tényekre, apostoli tanúságtételre támaszkodó ésszerű hódolat — *rationabile obsequium.*

A keresztény paradoxonhoz tartozik az a tény, hogy (miként a judaizmus) a történelemre támaszkodik, a kinyilatkoztatás eseményére. A kinyilatkoztatás nemcsak időben bomlik ki, hanem maga is történelem: *üdvösségtörténet.* Isten kiválaszt egy népet, szól hozzá, szövetséget köt vele, prófétái által vezeti; majd pedig — amikor elérkezik « az idők teljessége » — Isten elküldi Fiát, « aki asszonytól született, és ő alávetette magát a törvénynek, hogy kiváltson minket a törvény szolgaságából, s az Isten fiaivá lehessünk (Gal 4,4-5). Az üdvösség története egy személyben, Jézus Krisztusban kulminál, éri el tetőfokát, Krisztus Isten végleges Szava, testet öltött Igéje, Isten önközlése; hiszen Isten nemcsak megismerteti titkát, hanem életében részesít minket a feltámadt Krisztus Lelke által.

A keresztény hit tehát nem a természet örök körforgását, ciklusait, termékenységét vagy az élet « misz-

tériumait » ünnepli, hanem Isten szabad és ingyenes szeretetének művét. Krisztusnak egyszer megtörtént üdvözítő művében a Lélek (kegyelem) részesít bennünket itt és most; ha hiszünk Benne, újjászületünk és állandóan megújulunk. Jézus személyében minden újságot elhozott, Benne minden igéret beteljesedett. A kereszténység lényege: Jézus Krisztus történeti személye és általa (Lelke által) az Istennel való közösség.

Ez az állítás ismét jelzi a keresztény paradoxont: a kereszténység történelem, tehát mint történelmi jelenség a történelmi tudományok, a kritika tárgya lehet. Ugyanakkor transzcendens, túlmutat a történelmen. Isten misztériumára utal, amelyet csak a hit vehet észre. Ez azt is jelenti, hogy a keresztény hitet próbára teszik a történeti tudományok. Isten Fia belépett világunkba, az időbe, és így az esetleges, változékony események közé vegyül, a történelmi megfigyelés és verifikáció *tárgya lesz*. Ez a tény veszélyezteti transzcendenciáját felismerését és elismerését. A racionalista történész, a pozitivista szellemű történelmi kritika csak az immanens, a megtapasztalható és verifikálható elemeket veszi észre és tartja reálisnak, és elveti mindazt, ami csak a hit szemével látható, a hit aktusa révén érhető el.

Jóllehet az üdvösségtörténet beíródik a profán történelembe, túl is mutat azon. A múlt századi liberális protestáns teológia és századunk elején a modernizmus bizonyos képviselői gyakorlatilag tagadtak minden természetfelettit. Nem tudták megoldani a történelem és a teológia (vagy hit) látszólagos ellentmondását. Harnack ellenvetéseire válaszolva A. Loisy a történelmi-kritikai módszert akarta alkalmazni. Amint annakidején Blondel megjegyezte Loisy « Az evangélium és az egyház » c. könyvével kapcsolatban: a kereszténység történelmi apológiáját akarta nyújtani, azt állítva, hogy vállalkozása nem érinti a katolikus dogmát. De Loisy az immanentizmusba hajlott: a történelem és hit paradoxonát úgy oldotta meg, hogy zárójelbe tette, aztán semmibe vette a hitet. Egyes protestánsok viszont elvetették a történelmet (szerintük a szent történelemnek nincs köze a profánhoz), és kizárólag a hitre támaszkodtak. Ez a fideizmus szintén aláásta a kereszténységet.

Később az új filozófia (a tudományok episztemológiája) rámutatott arra, hogy nemcsak a szent történelem, hanem általában a szellemtudományok értelmezésében, a profán történelemtudományban is, lehetetlen a pozitivizmus álma, a teljes objektivitás. A történetírás mindig rekonstrukció: kezdve a tények megfigyelésétől, rögzítésétől, kiválogatásától egészen a sajátos szempontból megírt történelemig, számtalan szubjektív elem játszik közre. Raymond Aron kijelenti: nincs olyan, a tudomány előtt már kész történeti valóság, amelyet aztán csak hűségesen vissza kellene adnunk. A katolikus H.-I. Marrou ezt így értelmezi: « A történetírás bizonyos értelemben teremtő tevékenység eredménye: a történész, a megismerő alany kapcsolatba hozza a felidézett múltat és a most megélt jelent ». Természetesen Marrou nem azt akarja mondani, hogy a történész teljesen önkényesen teremti — mintegy a « semmiből » — a történetet. Csupán azt akarja hangsúlyozni, hogy a történész látásmódja, szándéka, előítéletei stb. lényeges szerepet játszanak a múlt rekonstrukciójában. Hiszen a legkisebb *factum* is egy hosszú történéssor, eseménylánc ill. több tény, esemény találkozásának eredője. Innen van az, hogy a tényeket csakis összefüggéseikben és genezisükben érthetjük meg. Egy meghatározott epizód is szinte az egyetemes történet ismeretét tételezi fel. És mivel ezt az egyetemes történetet nem tudjuk átfogni (hiszen benne élünk az időben és ez a történelem még nem befejezett), vagyis nem részesedünk a hegeli Abszolút Szellem kiváltságában, csakis relatív, befejezetlen ismeretünk lehet a világtörténelemről (4).

Ebből viszont az is következik, hogy a Jézus történetét kutató tudós fokozott nehézségekkel néz szembe: hiszen neki a történelmi megismerés általános problémáin túl számolnia kell azzal is, hogy — hacsak eleve nem zár ki minden transzcendenciát — Jézus « története » csak egy bizonyos pontig lehet megfigyelés és verifikáció tárgya. Amikor *a történész* mint olyan elvégezte munkáját, *az ember* tovább kutat, és — ha nyitott szellem — észreveszi a Jézus-jelenségben a hitre invitáló jelet.

---

(4) Vö. H. - I. Marrou, *De la connaissance historique,* Paris, 1966, 58kk.

Anélkül, hogy most belebonyolódnánk a régi apologetikák módszertani nehézségeibe, néhány megjegyzést teszünk az ún. fundamentális teológiáról. Bizonyos katolikus apologetikák azt a látszatot keltették, hogy történelmi és racionális érvekkel perdöntően bizonyítani tudják a kereszténység transzcendens voltát. (Ez protestáns teológusok körében érthető ellenhatást váltott ki.) Érvelésük közben (Krisztus és az egyház tévedhetetlen tanítása az üdvösségről; az általuk előadott tanítás kiválósága, amelyet a csodák és próféciák is igazoltak; a kegyelmi élet csodálatos hatásai a keresztény életben) nem hangsúlyozták kellőképpen a következőket: csupán a hihetőség (*credibilitas*) *jeleiről* van szó, nem pedig olyan abszolút (kényszerítő erejű) bizonyítékokról, amelyek szinte szükségszerűen elvezetnek a hitre. Nem domborították ki eléggé a hit szabadságát, ti. azt, hogy Isten szabad és ingyenes ajándékára szabadon válaszol igennel vagy nemmel az ember. Azt sem szabad felednünk, hogy a hit aktusához bizonyos személyes (morális) feltételek szükségesek: a szellem nyitottsága, a szív készsége, az egész élet elkötelezése.

A II. vatikáni zsinat a hihetőség (credibilitas) jeleit — még az Egyház « jelét » is — mind Jézus Krisztusra vonatkoztatja: « Jézus Krisztus, a megtestesült Ige (tehát) az emberekhez emberként küldve az Isten igéit beszéli (Jn 3,34), és az Atyától rábízott üdvösségszerző művet viszi végbe (vö. Jn 5,36; 17,4). Aki őt látja, látja az Atyát is (Jn 14,9). Tehát ő fejezi be és teszi tökéletessé a kinyilatkoztatást már puszta jelenlétével, önmaga kinyilvánításával, szavaival és tetteivel, csodajelekkel, főleg azonban halálával és halálból való dicsőséges feltámadásával, végül pedig az Igazság Lelkének elküldésével. Isteni tanúságtétellel erősíti meg, hogy velünk van az Isten, és ezáltal megszabadít minket a bűn meg a halál sötétségéből, és örök életre támaszt föl » (*Dei verbum,* 4). Bár ezek a mondatok kifejezetten nem mondják, hogy Jézus *jel,* de értelmük ez. Maga az Egyház is, amelyről az I. vatikáni zsinat azt állította, hogy « a nemzetek előtt felmagasodó jel », a II. vatikáni zsinat szerint « *Krisztus* szentsége » (*Lumen gentium,* 1), vagyis — P. Latourelle szavaival — « Isten jelének jele ».

A következő fejezetben felvázoljuk azokat az új módszereket, amelyekkel az exegézis, általában a szentírás-értelmezés igyekszik « rekonstruálni » a történelmi Jézust, aki hitre invitáló jel. Hangsúlyozzuk: mivel kutatásunk « tárgya » olyan titokzatos Személy, akin keresztül Isten titkára nyitunk rá, munkánk egzisztenciális elkötelezettséget sürget. Kockázatos vállalkozás ez, lelki elmélyedést kíván. Dietrich Bonhöffer, a kiváló protestáns teológus a nácik börtönében vetette papírra ezeket az ismert szavakat: « Egyre bensőségesebben, lassú elmélyedéssel be kell hatolnunk Jézus életébe, szavaiba, cselekedeteibe, szenvedéseibe és halálába, hogy felismerhessük, amit Isten (általa) ígér és megvalósít ». Bonhöffer itt arra utal, hogy Jézus egész lénye, személye és műve Isten jele, hitre szólító jel. Egyedülálló misztériumáról még ezeket írta Bonhöffer: « Ha a föld méltónak találtatott arra, hogy az ember Jézus Krisztust hordozza, ha egyszer Jézus leélte az emberi életet, akkor ez az élet megéri, hogy mi mindannyian leéljük. Ha Jézus nem élt volna, akkor életünknek nem lenne értelme, jóllehet sok más embert megismerhettünk, tisztelhettünk, szerethettünk ».

III. A SZENTÍRÁS ÉRTELMEZÉSE

A hivő szemében az egész történelem üdvösségtörténet. Az egész Bibliát úgy tekinthetjük, mint Izarel és az Ősegyház életmegnyilvánulásainak kifejezését. Isten üdvösségterve konkrét élethelyzetekben nyilvánul meg, az isteni Szó egy adott kor kultúrájához és mentalitásához alkalmazkodik. « Isten a Szentírásban emberek által emberi módon beszélt Ha tehát a szentírásmagyarázó meg akarja érteni, mit akart velünk közölni az Isten, figyelmesen meg kell vizsgálnia, mit is akartak igazában mondani a szent írók, szavaik által mit látott jónak kinyilatkoztatni az Isten » (*Dei verbum,* 12). A Zsinatnak ezt az alapvető megállapítását kell mindig szem előtt tartanunk. Isten szava emberi szóba testesült.

A konstitúció 13. pontjában a megtestesülés analógiáját említi, amikor a Szentírással kapcsolatban az isteni Bölcsesség csodálatos leereszkedéséről beszél. De helyesen kell értenünk az isteni és az emberi elemet a Szentírásban, illetve a szent könyvek megírásában: nem *részben* Isten és *részben* az ember, hanem *teljesen* Isten és *teljesen* az ember *más-más síkon.*

« Akit Isten fogad szolgálatába, az éppen az Ő szolgátában fejti ki saját szabadságát és működését. Ez a mondat paradoxul hangzik. Mégis helyes azért, mert Isten nem a világon belüli lény, hanem egészen más birodalomból való Valaki módjára viszi végbe művét az egész földi valóságban és azon keresztül. Ha egy könyvön két emberi szerző dolgozott, akkor a kész műben pontosan meg lehet és meg kell különböztetni az egyiknek, meg a másiknak a részét. A Bibliában nem lehet ilyen részszerzőségeket megkülönböztetni, jóllehet azt kell mondanunk, hogy itt is kettős szerzőségről van szó: az emberiről és az istenirőll. Minden bibliai könyv egészen Istentől való és egészen Isten Igéje; ugyanakkor azonban mégis egészen emberi szerzőjétől is való, és egyetlen egy mondat, egyetlen egy gondolat sincs, amiről azt lehetne mondani, hogy nem az emberi szerzőtől, hanem csupán Istentől származik. Sőt még élesebben így kell fogalmaznunk: éppen mivel a könyv olyan

nagyon Isten műve, azért mindenestül a szóbanforgó ember műve; éppen ezért jutott teljesen kifejezésre a könyv megfogalmazásában ennek az embernek a sza badsága és sajátosságai » (5).

Mindez nem új keletű, hiszen már Szent Tamásnál is találunk hasonló gondolatot, mégis az újabb évtizedek fejlődése során a katolikus exegézis új fénybe állította ezt az igazságot. XII. Piusz *Divino afflante Spiritu* kezdetű körlevele tekinthető a fordulópontnak a katolikus szentírásértelmezésben. A *Dei verbum* k. zsinati konstitúció erre a körlevélre hivatkozik, viszont XII. Piusz visszahajol XIII. Leó *Providentissimus Deus* kezdetű körleveléhez, amely Szent Ágostont idézi, amikor kifejti: Isten sugalmazására a szent szerzők csak azt akarták tudtunkra adni, tanítani, állítani, ami *üdvösségünkre* vonatkozik. Ne keressünk tehát a szent könyvekben tudományos, archeológiai, néprajzi, szoros értelemben vett történelmi felvilágosításokat. Egyszóval: A Szentírás Isten üdvüzítő szándékát nyilatkoztatja ki, vallási tanítást ad üdvösségünkre vonatkozóan.

A kinyilatkoztatás középpontjában pedig Jézus Krisztus áll, aki beteljesíti az Őszövetséget. Jézus személye kapcsolja össze a két szövetséget. Mindezt világosan állítja a *Dei Verbum* kezdetű zsinati konstitúció I. fejezete. P. de Lubac ezzel kapcsolatban az egyházatyákat értelmezve ezeket írja: « Jézus Krisztus adja a Szentírás egységét, mivel Ő annak célja és teljessége. A Szentírásban minden reá vonatkozik. Ő tulajdonképpen az Írás egyetlen Tárgya. Azt mondhatjuk tehát, Ő maga adja a teljes exegézist... A Szentírás Hozzá vezet el bennünket; és amikor eljutottunk a célhoz, ezen túl már semmit sem kell keresnünk... Ő a szegletkő, Ő kapcsolja össze a két szövetséget, miként ő kapcsolja össze a két népet. Ő az Írások « testének » a feje, mint ahogy Ő a feje az egyház testének; Ő a feje minden szent megértésnek, mint ahogy Ő a feje minden választottnak. Ő az Írás egész tartalma, mint ahogy minden mást is Ő foglal össze » (6).

---

(5) Norbert Lohfink, « A Szentírás megértése », *Szolgálat*, 2, 17.

(6) H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, 139-140. old.

Ez a lényeglátás igen fontos, hiszen a szent könyvek változatosságában, a különböző korokban, különböző műfajokban íródott könyvekben csak e « kulcs » segítségével tárjuk fel az egységes szándékot, az emberekhez szóló isteni üzenetet.

Keleti és nyugati mentalitás

Az újszövetségi szerzők Krisztus fényében olvasták és értelmezték az egész Ószövetséget. Ezt látni fogjuk az evangéliumok elemzésekor. De még egy másik lényeges szempontot is meg kell világítanunk, hogy helyesen értelmezzük az írásokat. Lényeges különbség van Kelet és Nyugat szellemi világa, így a Szentírás szellemvilága és a nyugati mentalitás között. A nyugati ember a megtörténtet keresi, számára az igazság is történeti. A keleti ember számára viszont elsősorban a *jelentés* a fontos: az igazság a jelentésben tárul fel. Úgy is mondhatnánk: a nyugati ember szemében az eszményi « történeti igazság » az, amelyet filmre lehet venni és hangszalagra lehet rögzíteni. A keleti ember sokkal mélyebbre tekint; a történésekből kiválasztja a lényegeset, vagyis azt, ami a jelentést hordozza: ezt felnagyítja és minden mást — az irodalmi kifejezési formát is — ennek szolgálatába állít. A zsidó szellemtörténész, Robert Aron « Jézus homályos éveiről » írt könyvében ezeket állapítja meg: « A bibliai zsidó gondolkodás nem tartja mindig szükségesnek azt, hogy világosan beszéljen a tények materialitásáról... Nincs elszigetelt csoda; hasonlóképpen mindaz, ami az égbolt alatt történik, át van járva egyszerre az istenitől és az emberitől, és így objektív is, csodálatos is... Innen van az, hogy a bibliai csodafogalom igen árnyalt... Minden bibliai zsidó számára a jelentés fontosabb és valósabb, mint a puszta tényszerűség. Nem lényeges pl. az, hogy a Vörös-tengeren való átkelés ténylegesen a Bibliában leírt sorrend szerint történt-e, még csak az sem döntő, hogy megtörtént-e; — ismételjük: a legeslegfontosabb a jelentés » (7).

Ugyancsak a keleti és nyugati mentalitás közötti különbségről szólva Max Zerwick találó példákat idéz. Assziszi Szent Ferenc « Virágoskertje », a *Fioretti* cí-

(7) Robert Aron, *Les années obscures de Jésus,* 247-248. old.

men ismert legendagyűjtemény egyes darabjai hamarosan Szent Ferenc halála után ismertek lettek, írásban is rögzítették őket. Szent Ferenc a halaknak prédikál: a kis halak kidugják fejüket a vízből és látható gyönyörűséggel tölti el őket, hogy a Szent szavait hallják. Másutt a Poverello a madaraknak prédikál. Ezek körül repdesik és örömüket vidám csipogással fejezik ki. Ismét másutt Ferenc a félelmetes farkast bárányszelíddé és az emberek jótevőjévé változtatja. Egyesek talán mosolyognak a legendákon: szép, szép, de nem igaz, nem történt meg. Ezeknek nincs érzékük ahhoz, hogy a legendák *jelentését* észrevegyék. Mi a *Fioretti* legendagyűjtemény jelentése? A legendák azt akarják kifejezni, hogy Szent Ferenccel paradicsomi, égi dolgok történtek, amelyeket csak az « angyalok », a jó értelemben vett naív emberek fognak fel. A mély igazság a következő: Isten szegénykéje megszabadult a teremtményekhez fűződő rendetlen ragaszkodástól, megszabadult önmagától, ezért mindent Istenben látott; minden teremtményben észrevette Isten szépségét és jóságát. Valamiképpen az őseredeti — a bűntől meg nem zavart — teremtésben gyönyörködött: ezért voltak testvérei a madarak, virágok. A legenda műfajában öltöztetett igazság ez: Szent Ferenc Isten szívével szerette a teremtményeket.

Mindezekkel nem akarjuk kétségbevonni az evangéliumok történetiségét, csupán azt érzékeltetni, hogy az adott kor és nép mentalitása, a szerző szándéka, az élethelyzet stb. mind-mind közrejátszik a különböző irodalmi műfajok helyes értelmezésénél. Amikor Jézus történetét ki akarjuk bogozni az újszövetségi írásokból, elsősorban az evangéliumokból, mindezekre figyelemmel kell lennünk. A Szentírásban különböző *műfajokkal* találkozunk: más igazságot fejez ki a Genezis első 11 fejezete (az őstörténet), mint. pl. a törvénygyűjtemények, vagy az Énekek éneke, ismét mást az ún. történeti könyvek, mint a próféták vagy a zsoltárok vagy a bölcsesség-irodalom. Az Újszövetségen belül is más a műfaja az evangéliumoknak, mint az apostoli leveleknek vagy a Titkos Jelenések könyvének. Az evangélium sajátosan keresztény műfaj: az őskeresztény igehirdetés hozta létre az ismert négy evangéliumot. Értelmezésükhöz ismernünk kell keletkezésük, megszerkesztésük történetét, meg kell határoznunk sajátos műfajukat.

A múlt századi liberális kritika kihívására a század eleje óta fokozatosan megújult a katolikus exegézis (8). A modernizmus századeleji válsága (amelyet éppen a liberalizmus által felvetett problémák váltottak ki az egyházon belül) csak siettette a szentírás-magyarázat forradalmi átalakulását; végül — azt mondhatnánk — a Zsinat *Dei verbum* kezdetű konstitúciója mintegy « szentesítette » ezt a kopernikuszi fordulatot.

XII. Piusz *Divino afflante Spiritu* kezdetű körlevele már jelentős lépés volt: tisztázott néhány alapvető elvet, pl. azt, hogy Isten Szava a Szentírásban emberi szóba testesült, továbbá irányelveket adott az ún. irodalmi műfajok értelmezésére vonatkozóan. Igen fontos még az az instrukció, amelyet — a Pápa jóvágyásával — a Pápai Biblia-Bizottság adott ki a Zsinat 3. és 4. ülésszaka között (*Sancta Mater Ecclesia,* 1964. ápr. 21) *az evangéliumok történeti igazságáról.* Ez a dokumentum buzdítja az exegétákat, hogy kellő körültekintéssel használják fel a formatörténeti és szerkesztéstörténeti módszereket, sőt a strukturalista elemzést is, de óvakodjanak ez utóbbi ideológiájától. Vegyék figyelembe az evangéliumok kialakulásának három fázisát vagy « lépcsőzetét »: 1) Jézus prédikációja és az első tanúk; 2) Az apostolok igehirdetése és az első írások kialakulása; 3) Az evangéliumok végleges megírása.

1) Jézus prédikációja és az első tanúk. — Az *Úr Jézus* tanítványokat választott ki; ezek kezdettől fogva követték őt, látták műveit, hallgatták tanítását. Így ők voltak életének és szavainak első tanúi. Az Úr a keleti népek és az akkori kor módszerét követte, amikor kifejtette tanítását. Alkalmazkodott hallgatói szellemi színvonalához, műveltségéhez, mentalitásához, — úgy tanított, hogy mondanivalóját könnyen emlékezetükbe véshessék hallgatói. A tanítványok megértették Jézus csodáinak jelentését és életének egyéb eseményeit; megértették, hogy ezek célja az volt, hogy e jeleken keresztül az emberek higgyenek Krisztusban és elfogadják az üdvösség üzenetét.

2) Az apostoli igehirdetés és az első írások kialaku-

(8) Vö.: X. Léon-Dufour, « Exégèse, trente ans après », *Études,* février 1974, 279-295.

lása. — Az *apostolok* mindenekelőtt Jézus halálát és feltámadását hirdették; Jézus feltámadásának tanúi voltak. Alkalmazkodva hallgatóikhoz (zsidók, görögök) hűségesen előadták Jézus életét és szavait. A Feltámadottban való hitük nem alakította át Jézus földi életének eseményeit, hanem éppen ezekre az eseményekre támaszkodott. Amikor az apostolok a Feltámadottat hirdették, mindig hivatkoztak arra, amit Jézus mondott és tett földi életében. Alaptalan az az állítás, hogy a feltámadt Úrnak megadott tisztelet-imádás « mitikus » személyt teremtett Jézusból, és meghamisította tanítását. Azt viszont el kell ismerni, hogy az apostolok Jézus feltámadása után már teljesebben megértették Jézus szavait és tetteit, és hallgatóikat most már a Feltámadott fényében, a Lélek vezetésével tanították. Amint a feltámadt Jézus megmagyarázta az emmauszi tanítványoknak az Ószövetség róla szóló szövegeit és saját szavainak értelmét is, ugyanúgy az apostolok is hallgatóik szükségleteihez alkalmazkodva megmagyarázták az Úr szavait és tetteit. Zsidókhoz szólva másképpen beszéltek, mint ha a görögöknek adták elő a jézusi üzenetet. Ezért, amikor tanulmányozzuk az apostolok tanítását, gondosan meg kell különböztetnünk a beszédmódokat és az élethelyzeteket: katekézis zsidóknak vagy nem zsidóknak, elbeszélés, tanúságtétel, liturgikus himnusz, doxológia, imádság és még sok más irodalmi « műfaj » fordul elő az apostoli írásokban. A tanítás értelmét, az üzenetet csak mindezek figyelembe vételével tudjuk kibogozni.

3) Az evangéliumok megírása. — A *szent szerzők* (evangélisták) lejegyezték az élőszóval előadott apostoli prédikációkat, amelyekből időközben kisebb-nagyobb elbeszélések keletkeztek. Mindegyik evangélista egy meghatározott egyházat vagy közösséget tartott szem előtt, és egy meghatározott teológiai céllal gyűjtötte össze a hagyományos tanítást, rendezte és szerkesztette meg a Jézus életére és szavaira vonatkozó apostoli tanúságtételt. Amint ezt maguk kifejezetten megmondják (lásd pl. Lukács bevezetőjét vagy János záradékát), számos adat, elbeszéléselem közül tudatosan választották ki a céljuknak megfelelő, az olvasóiknak alkalmas anyagot. Jézus szavait és tetteit értelmezték is: aszerint, hogy milyen szövegösszefüggésben, sorrendben adták elő őket, az Úr szavai más-más hangsúlyt kaptak.

Ez magyarázza egyébként az evangélisták közötti eltéréseket, amelyek semmit sem vonnak le az elbeszélések szavahitetőségéből. Az evangélisták nem is törekedtek arra, hogy szószerint adják vissza Jézus minden szavát. (Az evangéliumokat nem úgy kell tekintenünk, mint valami magnetofonfelvételek szövegét.) A szent szerzők elsősorban Jézus üzenetének *jelentését* keresték, és ezt akarták közölni olvasóikkal, nem mellőzve természetesen a lényeges történeti eseményeket.

Végül említsük meg azt a beszédet, amelyet VI. Pál pápa 1974. márc. 14-én intézett a Pápai Biblia-Bizottság plenáris ülésének tagjaihoz. A Szentatya itt utalt a Zsinat utáni exegézis újabb törekvéseire, nevezetesen a strukturalista módszer alkalmazására. Nyitva hagyva a fejlődés útját, arra figyelmeztette a szakembereket, hogy e módszer használatakor az ún. szinkron-olvasáson túl számoljanak a « diakroniával » is, vagyis a történetiséggel, és mindig az Egyház hitének fényében értelmezzék az írásokat.

A Szentírás olvasása és közvetítése

E nagy irányelvek figyelembe vételével most két pontot szeretnénk kicsit megvilágítani: 1) Melyek egy bibliai szöveg *helyes olvasásának* feltételei? 2) Hogyan *közvetíthetjük a krisztusi üzenetet* a mai embernek?

Megjegyzéseinkben szemmel tartjuk a katolikus exegézis újabb fejleményeit is, nevezetesen a strukturalista elemzést, amely főleg francia és angolszáz nyelvterületeken « dívik », és nagyon termékeny eredményekhez vezethet (9).

1) Az exegéta első feladata: megtanulni egy *szöveg olvasását.* — Az elsődleges gond ne az apologetikai használhatóság vagy egy bizonyos tétel igazolása legyen, hanem annak kibogozása: mit akart mondani *a szent szerző*? Ehhez meg kell ismerni magát a szerzőt, annak szándékát, a szemita világot, a címzettek kultúráját stb. Egyszóval: a lehető legközelebb kell kerülnünk ahhoz a korhoz, amelyben a szent szövegek íródtak, hogy tárgyilagosan feltárhassuk azok tartalmát. Ez volt a *Divino afflante Spiritu* körlevél egyik

(9) Lásd a II. részben: « Strukturalizmus és a keresztény hit értelmezése ».

elve. X. Léon-Dufour felhívja a figyelmet arra, hogy az enciklika felfogása a történelmi megismerésről még elég közel áll a XIX. századi pozitivista szemlélethez. Az újabb történelemfilozófia megkérdőjelezte ezt a fajta történelmi megismerést. Raymond Aron, H. I. Marrou, H. Gadamer, P. Ricoeur és mások azt hangoztatják, hogy *a megismerő alany* nem lehet teljesen « pártatlan », teljesen « objektív » szemlélő vagy ítélő: kora, hite, környezete, kultúrája akarva-akaratlan kondicionálja. Illúzió lenne tehát az, ha vissza akarnánk menni Jézus korába. Főtörekvésünknek inkább annak kell lennie, hogy tiszteletben tartsuk azt a távolságot, amely elválaszt bennünket Jézus korától. Az exegéta nem olvashatja a szöveget « szerzője » helyéről.

És itt ne féljünk, hogy szubjektivizmusba esünk. Csupán a történelmi megismerés természetének helyes felfogásáról van szó. Valójában objektivitásra törekszünk, de rámutatunk az emberi megismerés jellegzetességeire. Be kell vallanunk a nézőpontok, az « előzetes megismerések ill. megértések » sokféleségét. A több nézőpont hozzásegíthet bennünket a teljesebb megértéshez. Az exegéta sohasem lehet kortársa az újszövetségi szerzőknek. Valójában egy bizonyos pszichológiai olvasás, — a *Formgeschichte* éppen ennek ellensúlyozására jött létre — egy korából kiszakított, elképzelt szerzőt tartott szem előtt. A formatörténeti módszer — amelyet a Zsinat is elismert — visszahelyezte a szöveget korába, igyekezett rekonstruálni keletkezésének történetét. Ezzel fokozottabb tárgyilagosságra tett szert az értelmezésnél. Ennek a módszernek tehát megvan a maga értéke, bár — a mai lingvisztika szóhasználatával — csak a *diakronia* szempontjából, tehát a keletkezéstörténet szemszögéből vizsgálta a szövegeket. (Jó példa erre a Kittel féle biblikus szótár, amely bibliai szavak fejlődését vizsgálta). Ma a strukturalista nyelvészet azt hangoztatja, hogy a szavak egy vonatkozási rendszerhez, egy nyelvezethez tartoznak, — és e nyelvrendszer egy meghatározott korban egyetlen egészet alkot. Ezt a szempontot nevezik *szinkroniának*: a nyelvészeti tények összessége, amelyet egyetlen rendszernek tekintenek a nyelv fejlődésének egy adott pillanatában. Már a formatörténeti módszer hívei érezték ennek a « szinkroniának » a szükségességét, ezért kidolgozták a szerkesztéstörténetet, amely lehetővé tette,

hogy *elhelyezzék a szerzőt,* a szó szoros értelmében. Tehát a szöveget nemcsak genezise szempontjából vizsgálták, hanem önmagában olvashatták; vagyis a Szentírás egyes elemeinek egymáshoz való viszonyát, azoknak saját funkcióját és jelentését is szemügyre vehették.

A hangsúly tehát lassan áttevődött a szerzőről magára a szövegre. Ez különösen is megfigyelhető a strukturális elemzésben. Ettől a szigorú módszertől sokat tanulhat az exegéta, hogy kijavítsa az « irodalmi műfajok » értelmezésének klasszikus módszerét, jobban meghatározza annak pontatlanságait, « körülbelül »-jeit. De ez az újabb felfedezés veszélyeket is rejt magában. Az exegétáknak két zátonyt kell elkerülniök. Kezdetben a *Formgeschichte* eltúlozta a történetiséget: a szövegek feltételezett « genealógiája » alapján bizonyos szövegeket későbbi betoldásoknak tartott stb. Ma a strukturalista elemzés a másik végletbe esik: a szövegek « történetét » (diakronia) figyelmen kívül hagyja; így azonban képtelen feltárni azok *teljes* jelentését. Sőt, ha a szinkronia a végletekig megy, tagad minden jelentést. A strukturalizmus mint ideológia a jelentés halálát hirdeti. Paul Ricoeur ez ellen a túlzás ellen küzd, amikor azt hangoztatja, hogy a szó esemény is, hogy a kimondott és leírt szó mögött az élő szó dinamizmusát kell látnunk ahhoz, hogy a jelentést (*sens*) észrevegyük.

2) De feladatunk a szövegolvasáson túl az is, hogy *közvetítsük a krisztusi üzenetet.* Mindenekelőtt az exegétáról, nem pedig a lelkipásztorról vagy a katekétáról van szó; — ez utóbbiak a közvetlen igehirdetésben egy különleges közösséghez szólnak, az exegéta általánosabb szinten helyezkedik el: kortársaihoz szól egy adott civilizáción belül, hogy azt mondja itt és most, amit az Ősegyház mondott kortársainak. A szöveg szó lesz, « üzenet ». Ez pedig megköveteli az egész Biblia ismeretét; csak ez a teljes látás tárja fel a teljes értelmet.

A kor, a szövegek történeti rekonstrukciója hozzásegít ahhoz, hogy helyesen megértsük a szerzők szándékait. A *Formgeschichte* visza akart menni a szentírási szövegek eredetéhez.

Pl. a protestáns Jeremias (aki aránylag kiegyensúlyozottan alkalmazza a módszert), amikor Jézus példa-

beszédeit értelmezi, igyekszik a különböző rétegek alól kihántani magának Jézusnak a szavait — *ipsissima verba Jesu.* Ez minden exegéta eszménye: a szövegtől eljutni a szóig.

De felmerül a kérdés: Vajon ahhoz, hogy kifejezzük az eredeti üzenetet, előnyben kell-e részesítenünk az eredetinek feltételezett szöveget (amelynek kihámozása az exegéta ügyességétől függ, és mindig csak hozzávetőleges)? Valójában több (időben is rétegződő) szöveg teljesebben feltárja az üzenetet, mint az állítólagos forrás-szöveg.

Az exegétának együtt kell működnie a teológussal, a dogmatikussal is, hogy a Biblia különböző szintjeinek « értelmét », az egyes szerzők « teológiáit » szintézisbe hozhassa és így a *teljes* üzenetet közvetíthesse.

* * *

Összefoglalva és másképpen kifejezve az elmondottakat: amikor az evangéliumi szövegeket olvassuk, legyünk tudatában annak, hogy csak azért lehet jelentésük *számunkra,* mert előbb valamit jelentettek azoknak, akik írták vagy elsőknek olvasták őket, *abban a korban,* amikor születtek. Vagyis a párbeszéd helyzetébe kerülünk, amikor az Evangéliumokat olvassuk. Értelmezésünket tehát alá kell vetnünk a szöveg első értelmének; e próba után felismerjük, hogy a szöveg sokkal többet mond nekünk is, mintsem azt kezdetben gondoltuk. Sokat nyerünk tehát, ha előbb hagyjuk a szöveget magát « beszélni ». Mielőtt az én — a XX. századi ember — kérdéseit vetném fel neki, ki kell lépnem önmagamból, és bele kell helyezkednem abba a korba, amelyben az Evangéliumok íródtak. Ez a « hozzáállás » relativizálja nézőpontjaimat és előkészít arra, hogy esetleg megváltoztassam őket, ha ez szükséges, hogy jobban lássak.

IV. AZ EVANGELIUMOKTÓL JÉZUSIG

Az Újszövetség azoknak a könyveknek a gyűjteménye, amelyek rögzítik a Krisztusban adott kinyilatkoztatást. A kanonikusnak (hitelesnek) elismert 27 dokumentumot Jézus első tanítványai vagy azok közvetlen utódai írták az I. század második felében. Ezek közül kiemelkedik a négy evangélium, amelyek Jézus életének fontosabb mozzanatait és tanítását foglalják össze.

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 az 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 (10). Ez alkalommal minket csak az evangéliumok érdekelnek.

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 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

(10) R. M. Grant, *La formation du Nouveau Testament*, Paris, 1969, 7kk.

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 szájhagyománynak 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 (apostoli levelek, evangéliumok), amelyek Krisztus örömhírét fejezték ki. 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 principium megkülönböztetése) valami titkos hagyományra, ismeretre hivatkozva « egészítik » ki az evangéliumokat. Pl. az Egyiptomiak evangéliuma, amely az ebionita 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!).

A négy evangélium

Mihelyt figyelmesen olvasni kezdjük Máté, Márk, Lukács és János evangéliumát, megallapíthatjuk, 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 tanított Jézus Krisztus az Isten országáról, hanem szinte életre kelti Jézust: lepereg előttünk története gyermekkorától egészen a keresztig. Máténál is, miként a többi evangélistánál, egészen külön helyet foglal el a szenvedéstörténet, majd a Feltámadott jelenéseinek leírása. (Va-

lószínű, 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. fejezet 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, stilusában, teológiájában — a három szinoptikustól. A IV. evangélium a szakemberek szerint több tradició, 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 (tehát történet is), 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 rész-

leteket, 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 evangéliumokat 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.

A szinoptikus kérdés

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 (valószínüleg 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 evangéliumok keletkezése

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 (*Sitz im Leben*). 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 egy-

házat, a Krisztusban hivők 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 evangéliumok élethelyzete

Az evangéliumi örömhír a születő keresztény közösségek normája volt; ugyanakkor az igehirdetést befolyásolta az az élethelyzet is, amelyben 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 Eukarisztia alapításának elbeszélése (amelyet liturgikus használat alakított ki) Jézus szenvéstörténetébe, 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 Eukarisztia 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 evangéliumok és Jézus személye

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 elhelyez-

hető embert állítanak elénk és erről az emberről állítják, hogy Messiásnak, Isten Fiának vallotta magát (Vö. Csel 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) (11). Vagy ünnepélyes alkalmakkor az esküformulát alkalmazza: « Ámen, ámen », « 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 hivő 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 Jézushoz, bár lehetetlen minden esetben Jézus szószerinti mondásainak rekonstrukciója. Nem szabad elvesznünk a részletekben. Akár Jézus szavainak, akár pl. az evangéliumi cso-

(11) E. Schillebeeckx Jézus « Abba-élményében » keresi az Istenember küldetése, élete és halála, egyedülálló « személymivolta » titkát: *Jesus,* Herder, 1975, 579-594.

daelbeszéléseknek 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 hivőket, 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 alakia 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 hivőknek.

V. « ÉS TI KINEK TARTOTOK ENGEM? »

Amikor Jézus Fülöp Cezáreájának vidékére érkezett, megkérdezte tanítványait: 'Kinek tartják az emberek az Emberfiát?' Azok így válaszoltak: 'Van, aki keresztelő Jánosnak, van, aki Illésnek, van, aki Jeremiásnak vagy valamelyik prófétának'. Jézus tovább kérdezte: 'Hát ti kinek tartotok engem?' Simon Péter válaszolt: 'Te vagy a Messiás, az élő Isten Fia'... » (Mt 16,13-13)

Azóta is, közel kétezer év távlatából felhangzik ez a kérdés a történésznek, a hivőnek, a teológusnak: És te kinek tartasz engem? Jézus teszi fel nekünk, nekem és neked ezt a kérdést, és állásfoglalásra késztet.

Hogyan érhetjük el a történeti Jézust az első keresztények és az evangéliumok tanúságán keresztül, és kicsoda ez a Jézus? Xavier Léon-Dufour, az ismert francia exegéta erre a kérdésre keresett választ a mai napig is klasszikusnak számító összegező művében: *Az evangéliumok és Jézus története* (*Les Évangiles et l'histoire de Jésus,* Paris, Seuil, 1963). A tudós jezsuita a történelmi-kritikai módszer alkalmazásával a II. századi biztos hagyománytól visszamegy egészen az evangéliumi hagyományig, a négy evangélium megírása előtti szájhagyományig. A különböző módszerek (*Formgeschichte, Redaktionsgeschichte,* környezettanulmány) segítségével igyekszik meghatározni azt, hogy milyen mértékben érdemel történelmi hitelt e szájhagyomány és mi annak elsődleges forrása. Miután így elvégezte a kritikai munkát, könyve utolsó részében rekonstruálja Jézus történelmi alakját, majd megvilágítja személye titkát.

Miután az előző módszertani megfontolások során érzékeltettük a történeti-kritikai módszer főbb problémáit, most mi is (jórészt Léon-Dufourt követve) megkíséreljük vázlatosan bemutatni Jézus Krisztust úgy, ahogy az Evangéliumokból a hivőnek « megmutatkozik ».

A) JÉZUS TÖRTÉNETÉNEK TÉR-IDŐ KOORDINÁTÁI

Mielőtt Jézus személyének titkát megközelíténénk, egészen vázlatosan jelezzük azokat a kereteket, amelyek támpontul szolgálnak Jézus története megírásához. (Az archeológia és a történelem egyéb segédtudományai számos részletadatot tártak fel, de minket csak a leglényegesebbek érdekelnek.)

Kétségtelen, hogy az evangéliumi hagyományt érdeklik a *helyek,* mégsem elsődleges fontosságú az evangéliumi topográfia. A hagyomány sokszor bizonytalan a helyek ill. helységek azonosításában. Ott van pl. a második kenyérszaporítás epizódja: Jézus, miután elbocsátotta a tömeget, hajóba szállt, és Máté szerint (15,39) *Magadan* környékére ment, Márk szerint (8,10) *Dalmanuta* környékére. Már Szent Ágoston is foglalkozott ezzel az eltéréssel: ő azt próbálta igazolni, hogy a két név ugyanazt a helységet jelöli. Utána többen az arám szavak alakulásával igyekeztek összhangba hozni a két híradást. Egy másik példa: Jézus minden bizonnyal prédikált a szent városban, Jeruzsálemben (vö: Lk 13,34). Mégis egyedül János beszél arról, hogy Jézus az ünnepekre többször felment Jeruzsálembe. A szinoptikusok csak az utolsó húsvétról tesznek említést. Természetesen, ezeket a topográfiai nehézségeket még szaporíthatnánk.

De kényegesebb kérdés az evangéliumi *kronológia.* Ott van mindjárt Jézus születésének időpontja. Erről sokat vitatkoztak az exegéták és történészek. Tudjuk, hogy a keresztény időszámításba egy kis tévedés csúszott be. A VI. században Dionysios Exiguus Lukács 3,1 és 3,23 adataira támaszkodva a Róma alapításától eltelt 753. évet vette időszámításunk kezdetének. Lukács 3,23-ban ez áll: Jézus nyilvános fellépésekor « *mintegy* harminc esztendős volt ». Ezt a megközelítést Dionysius egyszerűen így vette: Jézus haminc éves volt Tiberius császár uralkodásának 15. évében. A számítások a következőket mutatják: Tiberius császár uralkodásának 15. éve 28/29-re, vagy 27/28-ra esik. Ha ezeket az adatokat összevetjük Lukács 2,1-el, ahol azt olvassuk, hogy az Augustus császár által elrendelt első népszámlálás Quirinius szíriai kormányzó idejében történt, akkor arra az eredményre jutunk, hogy Jézus időszámításunk *előtt* 4-6 évvel született.

Nehéz eldönteni azt is, hogy Jézus nyilvános működése egy évig, avagy 3-4 évig tartott-e. János evangéliuma szerint ugyanis Jézus többízben felment Jeruzsálembe a húsvéti ünnepekre; tehát inkább a második hipotézis látszik valószínűbbnek.

Jézus nyilvános működése két pillér között feszül: megkeresztelkedése és kereszthalála között. Ha galileai működésének főbb mozzanatait időrend szerint helyezzük el, a következő fontosabb tényeket ill. eseményeket említhetjük (itt csupán Jézus történetének vázlatát, hogy úgy mondjuk « fejezetcímeit » adjuk meg).

1) Jézus megkeresztelkedése és nyilvános fellépése: kapcsolata Keresztelő Jánossal. A szinoptikusok (Lk 3,1kk és párh.; Lk 7,18-30) és János (3,22-36) alapján azt állíthatjuk, hogy Jézus egyes tanítványai Keresztelő János köréhez tartoztak, és hogy a Mester nyilvános fellépése elején a Jordán vidékén működött. János evangéliuma igyekszik kisebbíteni az Előfutár szerepét.

2) Már említettük, hogy János szerint Jézus többízben felment Jeruzsálembe (a nagyobb ünnepekre). Ebből arra következtethetünk, hogy Jézus nemcsak Galileában működött, hanem bizonyos ideig Jeruzsálemben és a Jordánon túli vidéken is. Egyébként Lukács is — a másik két szinoptikustól eltérően — említést tesz arról, hogy Jézus keresztül akart menni Szamarián, és hogy Szamaria és Galilea határán meggyógyított egy szamaritánus leprást. Ez kicsit Jánosra emlékeztet. Lukács abban is hasonlít Jánosra, hogy Jézus történetének súlypontját Jeruzsálembe helyezi (különösen is fontos jelentőséget tulajdonít Jézus utolsó jeruzsálemi útjának). X. Léon-Dufour több más katolikus és protestáns szakértővel úgy véli, hogy Jézus galileai működésének leírásában Máté közelíti meg legjobban az eredeti hagyományt, és ő jelzi a leghelyesebben a nyilvános működés kronológiáját. Máté szerint pl. a Galileával való szakítás (amely a názáreti fellépéssel lett teljes), a nagy példabeszédek előtt történt. Lukács szerint (9,7-9) ezt a szakítást Heródes magatartása magyarázza. A keresztelő lefejezése után kétségek gyötörték Heródest, amikor Jézus nagy sikereiről és csodatetteiről hallott: hátha János támadt fel halottaiból? És kereste a módját, hogy va-

lahol láthassa. Lehet, hogy János sorsára akarta juttatni Jézust is. E politikai indíték mögé második helyre kerül a Márk által felhozott motívum, ti. a megpihenés. Mk 6,32 szerint Jézus Keresztelő János halála és temetése után bárkába száll övéivel, és elvonul egy elhagyatott helyre. De a nép csakhamar megtudja, hol vannak, és odatódul. Ez után következik a csodás kenyérszaporítás. Minden bizonnyal Jézus azért is félre akart vonulni, hogy övéit kioktassa és felkészítse a jövőre, de a Heródestől való félelem játszotta a főszerepet. Egyébként Márk 3,6 megjegyzi: a Heródes-pártiak meg akarták ölni Jézust. Lukács 13,31-33-ban pedig ezt olvassuk: « ...Jött néhány farizeus és figyelmeztették őt: 'Menj, távozzál innét. Heródes meg akar ölni'. De ő így felelt: 'Menjetek, mondjátok meg annak a rókának: 'Nézd, ördögöt űzök és betegeket gyógyítok ma és holnap. Csak harmadnap leszek készen. De ma, holnap és holnapután még tovább kell járnom utamat, mert nem veszhet el próféta Jeruzsálemen kívül ». Mindezekből világos, hogy Heródes véget akart vetni Jézus galileai működésének. Valószínűleg Jézus csodáinak és beszédeinek sikere forradalmasította a népet; a közrend felforgatásától féltek a hatóságok. Ez a vád majd előkerül Jézus perében is.

De mindezek mellett még egy fontos ténvező közrejátszott abban, hogy Jézus szakított Galileával. A politikai « messiást » váró nép egyre inkább értetlenül áll Jézus küldetése és személye előtt. A csodás kenyérszaporítás után már sokan elhagyják Jézust. A kafarnaumi beszéd után « tanítványai közül sokan visszahúzódtak, és többé már nem jártak vele együtt » (Jn 6,66). Jézus búcsút mond tehát a galileai tömegnek, és most fokozottabban tanítványainak szűkebb körét oktatja.

3) Fontos fordulópont a Fülöp Cezáreában történt epizód (Mt 16,13-20). Péter ünnepélyes vallomása után Jézus jelezni kezdi övéinek, hogy Jeruzsálembe kell mennie, ott megölik, de harmadnapra feltámad (Mt 16,21). Az apostolok értetlenül állnak a Mester kijelentése előtt (16,22), de vele maradnak. Jézus továbbra is tesz csodákat, de nem beszél a nagy néptömeghez. Megváltoztatja módszerét, óvatosabb, diszkrétebb lesz; nem akarja, hogy « órája » előtt vesztére

törjenek. Még fel kell készítenie övéit a nagy próbára. A tömeg lelkesedése mégegyszer majd kitör, amikor ünnepélyesen bevonul Jeruzsálembe. Most már nem akar óvatos lenni, hiszen eljött az Atya által magállapított « óra »: szenvedésének és halálának ideje.

4) Jézus szenvedéstörténete minden bizonnyal az evangéliumok legősibb magvához tartozik. Érdekes, hogy János evangéliuma több ponton eltér a szinoptikusokétól. A szakemberek elemzései megállapították, hogy két hagyománnyal állunk szemben a szenvedéstörténet (nevezetesen Jézus elítélése és kereszthalála napjának) rögzítésénél. Már Jézus elfogatásánál eltéréseket találunk. Máté/Márk tömegről, csőcselékről, a főpapok, írástudók és vének küldötteiről beszél; Lukács szerint viszont az elfogó csoportban ott vannak a főpapok, a templomőrség tisztjei és a vének (22,52). Ez az utóbbi állítás nagyon valószínűtlennek tűnik. Az ilyen részletproblémák megoldására is hipotéziseket állítanak fel a szakemberek. Az egyik valószínűnek tűnő így magyarázza meg a nehézséget: Jézus elfogatása éjszakáján a főpaphoz (Annáshoz) intézte azokat a szavakat, amelyeket a szinoptikus hagyomány (amely nem beszél az Annás előtt való megjelenésről, mint János) visszavitt a getszemáni kerti jelenethez. Lukács tehát e « transzponálás » alapján beszél már az elfogatásnál főpapokról.

De ennél sokkal lényegesebb nehézség annak meghatározása, mi is történt tulajdonképpen az elfogatás utáni éjjelen, hogyan folyt le Jézus pöre és elítélése. Máté/Márk szerint a főtanács kétszer ült össze: először még az éjszaka folyamán, hogy elítélje Jézust, másodszor virradatkor, hogy megbeszéljék, miképpen adják halálra őt. Lukács szerint csak egyszer tanácskoztak, éspedig nappal. János szerint is egyszer, de éjjel, Annásnál. Ezek és más eltérések (pl. Péter tagadásánál) arra utalnak, hogy itt is két hagyománnyal állunk szemben. X. Léon-Dufour, aki aprólékosan elemezte a szenvedéstörténetet (« Passion », *Supplément du Dictionnaire de la Bible* 6, 1461-1466) ilyenformán próbálja rekonstruálni az eseményeket: A szájhagyományban három változat mondta el a főpap előtti megjelenést: a) éjjel Kaifás előtt; b) éjjel Annás előtt; c) nappal Kaifás előtt. Kettő-kettő megegyezik a variánsok közül az éjszakára, ill. Kaifás személyére vo-

natkozóan. A b) és c) elbeszélés a tartalomra és a helyzetre nézve eredeti, az a) viszont a másik kettőt kombinálja, tehát duplumnak tekinthető. Az események sorrendje ez lehetett: az éj folyamán rövid vallatás Annásnál, Jézus megcsúfolása, Péter tagadása; hajnalban pedig Jézus megjelent a főtanács előtt a hivatalos helyiségben.

Következő kérdés: Jézus halálának időpontja. A szinoptikusok megegyeznek Jánossal abban, hogy Jézus pénteken halt meg. De eltérnek a húsvéti lakoma időpontjának rögzítésében. János szerint a zsidó húsvét péntek este kezdődött, akkor, amikor Jézus meghalt. A szinoptikusok szerint Jézus szenvedése előestéjén, tehát csütörtökön este költötte el övéivel a pászkalakomát, amelynek keretében az Eukarisztiát alapította. Ha a szövegeket önmagukban tekintjük, Jánosnak kell igazat adnunk. Húsvétkor ugyanis a zsidóknál a legszigorúbban megtartották a munkaszünetet. Márpedig azt olvassuk a szinoptikusoknál, hogy Cirenei Simon a mezőről, tehát a munkából tért haza, amikor Jézus keresztjének vitelére kényszerítették. Továbbá Jézus temetéséhez leplet vásároltak és előkészítették az illatszereket stb. A kérdés tehát ez: vajon a szinoptikusok tévedtek, amikor azt hitték, hogy Jézus csütörtökön a húsvétot ünnepelte övéivel?

A nehézség megoldására több hipotézist dolgoztak ki az idők folyamán. Ime néhány kísérlet: Chlowson szerint a hivatalos előkészület csütörtökön történt, de a húsvéti lakoma elköltése pénteken. Billerbeck megoldása: a farizeusok csütörtökön, a szadduceusok pénteken ünnepelték a húsvétot. P. Lagrange szerint a húsvét változott a holdváltozás szerint: a nép csütörtökön ünnepelhette a húsvétot, de a hivatalos ünnep péntek volt. Ezek a megoldási kísérletek nem kielégítők. Újabban (1957-ben) Mlle Jaubert a qumráni közösségre vonatkozó dokumentumok felhasználásával próbálta meghatározni az utolsó vacsora időpontját. A qumráni esszénus szekta naptárát (és pár apokrif iratot) véve alapul a következő hipotézist állította fel: Jézus e szekta naptárát követte, amely az első hónap 14-ére, szerda estére tette húsvétot; így szerda előestéjén, kedden tartotta a húsvéti lakomát. E hipotézis részleteit itt nem ismertetjük. Tény az, hogy létezett két naptár és a zsidó húsvét kettős ünneplésére is vannak

adatok. Azt azonban nem bizonyította be Mlle Jaubert, hogy Jézus tényleg a qumráni szekta szokását követte. Léon-Dufour így következtet: addig is, míg kielégítő megoldást nem találunk, a keresztény hagyománnyal (pl. Tertullianus) elfogadhatjuk azt, hogy Jézus szenvedése előestéjén, csütörtökön nem a zsidó húsvéti rítust követte, de azt akarta, hogy az utolsó vacsora (az Eukarisztia alapítása) húsvéti légkörben történjék.

A néhány felhozott példával éppen csak érzékeltetni akartuk azt, hogy a történésznek számos részletkutatásra, kritikai munkára van szüksége, ha Jézus történetének főbb mozzanatait el akarja helyezni a térben és az időben.

B) JÉZUS SZEMÉLYE ÉS MŰVE

Az evangéliumok központi kérdése: Kicsoda Jézus Krisztus? A következőkben azt szeretnénk megvilágítani — most már tematikusan elemezve az evangéliumi szövegeket —, hogy Jézus Krisztus személye annyira eredeti, sajátos, hogy nem lehet besorolni a vallástörténetből ismert kategóriák közé: próféta, vallási zseni, lelki mester, szent, « Isten embere » stb.

Jézus személyének titka három dimenzióban tárul elénk:

1° *eszkatológikus*: Vele elközelgett az Isten országa. Már megkezdődött, jelen van az időben az idők végén (eszkhaton) beteljesedő Isten országa.

2° *teológiai*: Jézus titka megnyilatkozik az Atyához való sajátos viszonyában: a Fiún keresztül elénk tárul az Atya titka, az élő Isten szentháromságos élete.

3° *ekkléziológiai*: Jézus jelen van a benne hivők közösségében, a « gyülekezetben »; az Egyház az időben megvalósuló Isten országa.

Ez a három dimenzió vagy szempont szorosan összefügg. Ha valaki valamelyiket elhanyagolja vagy tagadja, meghamisítja az evangéliumokat és nem ismeri meg Jézus titkát.

— Jézus egy illuminált lesz, akinek ambícióit meghazudtolták az események. « Jézus az Isten országát hirdette, és az Egyház jött helyette », mondotta gúnyosan Loisy, a modernizmus ismert képviselője. — Vagy pedig egy magányos misztikus lesz, aki csak szép

elméleteket nyújt, és az élet csataterén « rózsával a kezében » megy át. Akik az evangéliumokban csak teóriát keresnek, akik a kereszténység lényegét kizárólag az eszmékben keresik, ideológiát csinálnak a keresztény hitből. — Végül akik Jézusban csak a nagy szervezőt, az erkölcsi forradalmárt vagy társadalmi reformátort látják, szintén meghamisítják az evangéliumot, és Jézust olyan « felszabadítóvá » fokozzák le, aki nem hoz már üdvösséget és nem vezet isteni életre.

A következőkben megvizsgáljuk a fent említett három dimenziót vagy szempontot, és látni fogjuk, hogy mindegyik felveti a döntő kérdést: « Hát te kinek tartasz engem? » Felfedezzük, hogy az Isten országa hirdetésével a *vég* betört világunkba; aztán felismerjük, hogy az Atya a Fiú által nyilatkoztatja ki az Isten országa és önmaga titkát; végül Jézus művén és személyén keresztül meglátjuk, hogyan árad ki Isten dicsősége világunkba.

1. « Elközelgett az Isten országa »

Az Evangélium (örömhír) paradoxona mindjárt Jézus nyilvános fellépésének elején kirobban: « Az idő betelt: közel van Isten országa. Térjetek meg és higgyetek az üdvösség jóhírében! » (Mk 1,15; vö. Mt 4, 17). Máté *mennyek* országát ír *Isten* országa helyett, mert a zsidók tiszteletből nem ejtették ki Isten nevét. Miféle országról van szó? Földi királyságról, birodalomról, uralomról? És ez az ország csak közel van, « elközelgett », avagy már megkezdődött?

Izraelben élt a teocentrikus királyság eszméje: Jahve uralkodott népén; a földi király az Ő helyettese volt, Őt képviselte. Jézus eljövetelével véget vet ennek a teokratikus «királyságnak»: megjelenése az Isten uralmának új fázisát jelenti. Jézus maga az Isten országa, *autobasileia,* ahogy Origenész mondotta. Mégis, Isten végleges uralma csak a világ végén valósul meg. Ezt a végleges uralmat készíti elő Jézus működése és majd a művét folytató Egyház.

X. Léon-Dufour R. Schnackenburgot követve (*Gottes Herrschaft und Reich,* 1959) rámutat arra, hogy feszültség van a történelemben megvalósuló Isten országa és a végleges istenuralom között. Ezzel elveti azokat a szélsőséges eszkatologikus elméleteket,

amelyek vagy az Isten országa jelenét, vagy pedig annak jövőjét hangsúlyozták egyoldalúan.

a) *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 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 zelotáknál, 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 könyvé-

ből (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.)

De itt felmerül a kérdés: *Ha Jézus ennyire önmagára összpontosítja a figyelmet, miért nem mondja meg világosan, kicsoda ő?* Ha az Isten országának jelene valóban össze van foglalva az ő műveiben, miért beszél burkolt formában, miért csak sejteni engedi kilétét? (« Nagyobb van itt, mint Jónás »... « Nagyobb van itt, mint Salamon... » (Mt 12,41-42; Lk 11, 31-32). Vagy a Hegyi Beszédben milyen tekintéllyel tanít: « Mondatott a régieknek..., én pedig mondom nektek... ».

A problémára, amely a « *messiási titok* » néven ismeretes, később visszatérünk.

Most csak annyit jegyzünk meg, hogy nemcsak Márknál találjuk meg ezt a problémát, hanem az egész evangéliumi hagyományban. Mint első válasz legyen elég ennyi: Jézus pedagógiai szemponból volt olyan diszkrét: el akarta kerülni azt, hogy a zsidók túlságosan nacionalista-politikai értelemben vegyék messiási küldetését, tehát hogy egyszerűen politikai szabadítót lássanak benne.

A fokozatos kinyilatkozatatás teológiai jelentését később pontosabban meghatározzuk. Mindenesetre itt ennyit mondhatunk: Jézus küldetésének be kellett fejeződnie, hogy szavai és tettei teljes fényben jelenjenek meg, hogy azok jelentése teljes mélységükben feltáruljon. Addig Jézus személyének és küldetésének titka állandóan nyugtalanító kérdést vált ki az emberekben: « Ki ez az ember? » A titokzatos személy a hitre appellál: állást kell foglalni mellette vagy ellene. « Térjetek meg, mert elközelgett az Isten országa! » A *megtérés* a feltétele Jézus teljes megismerésének.

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

Kétségkívül a modern exegéták eltorzították a parabolák értelmezését, amikor az istenország 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.

1Kor 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, állapítja meg X.L.-D., de Jeremiast ki kell igazítanunk N.A. Dahl nyomán (*The Parables of Growt*). 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 szintén azt hangsúlyozzák, hogy a hosszú átmeneti idő alatt virrasztva, türelemmel és bölcsen kell tevékenykedni, várva az Úr eljövetelét. Minden bizonnyal 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 zelotákétól 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 Istenországé.

c) *Az eljövendő Istenország 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 egzegéták: C. H. Dodd, F. Glasson, J. A. Robinson.

Azonban az előző példabeszédek is mutatták már, hogy Jézus elgondolása szerint az istenország elérkezése (megkezdődése) és növekedése nem zárja ki az eljövendő beteljesedést. Ezt a kérdést kell most jobban megvilágítanunk néhány kritikailag igazolt szöveg segítségével. És itt kell majd jobban megvizsgálnunk az « *Emberfia* » kifejezést is, hiszen e fogalom rendszerint a szoros értelemben vett eszkatologikus szövegekben fordul elő.

Jézus gyakran beszélt arról a végleges Országról, amelynek jönnie kell. Jellemző pl. a Miatyánk kérése: «Jöjjön el a te országod!» (Mt 6,10). *Végleges* országról van szó. Ez az az ország, amelybe az *idők végén* be kell menni (Mt 5,20; 7,21; I.k 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 Istenország 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 ilyfajta 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 mennybéli 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! (De éppen a nehézség miatt kell autentikusnak tartanunk a szöveget.) Bármiképpen értelmezzük is a fenti szövegeket, nem mondhatnak ellent kifejezetten Jézus más kijelentéseinek.

Itt röviden ki kell térnünk az « *Emberfia* » kifejezés értelmére. 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 valószínüleg 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.

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.

Léon-Dufour feltételezi, hogy Jézus azonosította magát az Emberfiával. Más nézetek, amelyeket itt nem részletezünk, tagadták ezt az azonosságot. Manapság már inkább arra hajlanak az exegéták, hogy az Emberfiával kapcsolatos *logiákat* Jézusnak tulajdonítják, és nem az Ősközösségtől származtatják, mint egyes régebbi, radikális kritikusok.

Itt csak két fontos ilyen *logiát* említünk, amelyek kétségkívül Jézus ajkáról hangzottak el. « Mondom nektek: Mindazt, aki megvall engem az emberek előtt, az Emberfia is megvallja Isten angyalai előtt.

Aki pedig megtagad engem az emberek előtt, azt én is megtagadom Isten angyalai előtt » (Lk 12, 8-9; vö. Mt 10,32-33). Elméletileg fenn lehet tartani, hogy az Emberfia itt különbözik Jézustól, aki a beszélő alany; de akkor elsikkasztjuk a szentencia igazi jelentését, amely annak a magatartását célozza, aki Jézust megvallja vagy visszautasítja. Egy harmadik személy feltételezése csak bonyolítaná a helyzetet: meg kellene magyarázni e személy Jézushoz való viszonyát. Valójában itt is Jézus pedagógiájáról és a kinyilatkoztatás sajátos ökonómiájáról van szó, amit már érintettünk a « messiási titokkal » kapcsolatban, és amelyre visszatérünk.

Egy másik szöveg: Jézus válasza a Főtanácsnak, amikor világosan megvallja istenségét. « Látni fogjátok, hogy az Emberfia ott ül az Mindenható jobbján és eljön az ég felhőin » (Mk 14,62; Mt 26,64; Lk 22,69). Ezzel Jézus végső eljövetelét jelzi előre.

Összefoglalva: 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.

Az utolsó nap időpontját nem ismerjük, de tudjuk, hogy elkerülhetetlen. Jézus arra int mindenkit, hogy « virrasszon » (Mt 25,13; Mk 13,33-37; Lk 12,37-38), hogy « legyen készen » (Mt 25,10; Lk 12,40; 12,47). Buzdításai rendszerint erkölcsi intelmek összefüggésében hangzanak el; nem kell őket egyoldalúan a közelről fenyegető végre alkalmazni.

« Virrasszatok tehát szüntelenül és imádkozzatok. Így lesztek méltók arra, hogy megmeneküljetek mindattól, ami következik és megálljatok az Emberfia előtt »(Lk 21,36).

2. Az Atya kinyilatkoztatása

Az Evangéliumok központi kérdése ez: *Kicsoda Jézus Krisztus?* Jézus maga tette fel a kérdést tanítványainak Fülöp Cezáreájában: « És ti kinek tartotok engem? » (Mt 16,15). Különös, hogy egészen haláláig

homályban hagyja « messiási titkát », amelynek igazi jelentése összefügg *isteni eredetével.*

Jézus nem kifejezett és ismételt kijelentésekkel világítja meg istenfiúi mivoltát. Kétségtelenül, ilyen közvetlen kijelentésekkel is találkozunk. De rendszerint inkább közvetve jelzi azt, hogy Ő az Isten Fia: *Isten atyaságának kinyilatkoztatása révén.*

a) *Az Atya jelenléte.*

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), aki még lehetne egyszerűen a mi 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). Ebben az összefüggésben kell megértenünk a Miatyánk kérését: « Bocsásd meg a mi vétkeinket (= engedd el adósságunkat)... » (Mt 6,12). Mert az ember nemcsak Isten szolgája, tarto-

zása is van vele szemben. Mégpedig azért, mert Istennel szemben minden ember hűtlen, bűnös.

Mindez jobban megvilágítja Isten jóságát. Jézus tulajdonképpen a Miatyánk kérését kommentálja a szívtelen szolga példabeszédével (Mt 18, 23-35). A példabeszédben oly hatalmas összegről van szó, hogy az adós képtelen kifizetni. Istennél az emberi igazságosság nem jöhet szóba; az ember nem áll vele egy szinten, mint a földi szerződéseknél, adás-vevésnél.

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 nyilatkozik 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.

b) « *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

tanítása nem különböznék a sztoikusokétól. Jézus ismerte a lét mostohaságát, az élet nehézségeit, mégis azt kívánta tanítványaitól, hogy ne aggódjanak ruházatuk és megélhetésük miatt. « Mindezt a pogányok keresik. Hiszen tudja a ti mennyei Atyátok, hogy minderre szükségtek van. Ti keressétek elsősorban Isten országát s annak igazságát, és ezeket mind megkapjátok (ráadásul) » (Mt 6, 32-33). Az ég madarainak és a mezei liliomoknak gondtalansága szimbolizálja az Istenbe vetett bizalmat. 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 a 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 hivőnek. 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 Csodatevőre 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.

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.

c) *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.

Korábban már utaltunk a jézusi pedagógiára: Jézus földi élete folyamán visszautasította azt, hogy Messiásnak nevezzék, ill. *fokozatosan nyilatkoztatta ki* messiási mivoltát, kijavítva a zsidó messiás-eszmét. Ugyanakkor szavai és tettei által lépten-nyomon érezttette, hogy Őt egészen egyedülálló viszony fűzi az Atyához. De itt is 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 palesztínai 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.

Hogy e fontos kérdésben hűségesek maradjunk a történeti-kritikai módszerhez, hagyjuk pillanatnyilag 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.

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. (Főleg az arianizmus idején,

amikor az eretnekek azt állították, hogy Jézus nem egylényegű az Atyával). 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). A teológiai nehézség magyarázza azt, hogy a *Vulgata* elhagyta a « *neque Filius* » (a Fiú sem) kifejezést. De éppen a « nehéz olvasás » miatt kell a szöveget autentikusnak tartanunk; ez alapvető szabály az exegézisben. Itt most nem térünk ki arra a problémára, hogy Jézus közelinek vélte a parúziát vagy sem. A lényeg most az, 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:

« 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.
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 ».

(Mt 11,25-27; Lk 10,21-22)

Erről az evangéliumi részletről sokat írtak az exegéták. Egyesek kétségbevonták azt, hogy Mátétól, ill. Lukácstól származik, mivel inkább Szent János stílusára emlékeztet stb. P. X. Léon-Dufour több neves kritikussal együtt elfogadta autenticitását. Jézus itt világosan tudtunkra adja, hogy egészen sajátos viszony fűzi az Atyához.

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. (Az I. rész VI. fejezetének 5. pont-

jában majd röviden rávilágítunk a jánosi krisztológia itt nem tárgyalt szempontjaira).

Mielőtt továbbmennénk, rövid megjegyzést teszünk. Az ószövetségi kapcsolatok (pl. bölcsességirodalom) és az ősközösség életének tanulmányozása alapján a szakemberek megcáfolták azokat a teóriákat, amelyek a hellenizmus befolyásáról és a mítoszképződésről beszéltek az ősegyház krisztológiájával kapcsolatban. A Jézus halála utáni néhány év nem lett volna elég a mítoszképződéshez (1Kor 15, 3-5 már azt állítja, hogy Pál a hitvallást *kapta, átvette*). Az *Úr*ban való hit állítólagos hellenista forrása is tarthatatlan. A *Küriosz* cím (az arám *már* fordítása= Úr) megtalálható 1Kor 16,22-ben: *maranatha*; az « Isten Fia » cím megmagyarázható ószövetségi forrásokkal (bár az újszövetségben teljesebb értelme van). A *praeexistentiá*ra vonatkozó kijelentések (Fil 2,6-11; Kol 1,15-20; János prológusa) gyökerei is az ószövetségi apokaliptikus hagyományba ill. bölcsesség-irodalomba nyúlnak vissza. (Lásd: A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Épitres pauliniennes*, Paris, 1966).

De mindenképpen kizár minden mitikus jelleget Jézus Atya-élménye. A Fiú *Abbá*nak szólítja Istent. Ennek a központi élménynek hitelességét és alapvető jelentőségét (a szentháromság-tan szempontjából) kimutatja E. Schillebeeckx. (*Jesus*, 227-238 és 579-594. Az utóbbi paragrafus címe: « Jézus Abba-élményének alapját kutatva: küldetésének, életének és halálának lelke és élettitkának kinyilatkoztatása »).

3. Az Isten népe

Szándékosan nem adjuk ennek a résznek az « Egyház » avagy « Jézus Egyháza » címet. Az ekklésia szó csak két ízben fordul elő Szent Máténál. De ezen az irodalmi tényen kívül egy teológiai megfontolás is közrejátszott: az egyház mint ilyen csak egy fázisát képezi az Istenország történetének.

Ezzel szemben az *Isten népe* kifejezés magában foglalja Izrael múltját, Jézus egyházát és az eljövendő Országot is. Jézus az Isten népének történetét nyilatkoztatja ki. Az biztos, hogy Jézus egyházat akart alapítani: élő Igéje köré gyűjteni a hivőket. De tovább látott ennél; az Ő uralma ugyanis nemcsak az egyház hivő tagjaira vonatkozik, hanem a hitetlen nemzetekre is. Az utolsó ítéleten Bírája lesz minden népnek,

minden embernek. Mindeneket lába alá kell vetnie és visszavinnie az egész teremtést az Atyához.

A protestáns és a katolikus felfogás különbsége innen ered. A protestánsok annyira hangsúlyozzák az eszkatológiát, hogy az Isten népének, az egyháznak az idejét alig veszik számításba; a katolikusok viszont sokszor túlságosan hangsúlyozzák a jelent, az egyház növekedését, az eszkatológia, a végső beteljesedés kárára.

a) *Az eljövendő ország*

Milyen ez az Ország, amelyről Jézus azt állítja, hogy a világ végén jön el, valósul meg *véglegesen?* Kikből áll? Azonosította-e Jézus ezt az Országot az egyházzal, avagy mindvégig meg lehet különböztetni a kettőt? A kérdés fontos, mert a gyors azonosítás következménye az lehet, hogy az egyházat egyszerűen Izrael örökösének tesszük meg. Mi hát a Jézus által hirdetett eszkatológia természete?

Jézus és Izrael. — « Jézus zsidó ember volt és zsidó maradt utolsó leheletéig », írta a híres izraelita történész, J. Klausner. Ez igaz. De ez a tény valami mély titkot takar: Jézus istenfiúi tudatát, és ezért az állítás tévedésbe ejthet. Mert Jézus nem olyan zsidó volt, mint a többi zsidó ember; Ő a mennyei *Atya Fiának* vallja magát. Jézus magatartását nemcsak a Törvény szabályozza, amely a zsidók számára Isten akaratának kifejezése, hanem Ő egészen bensőséges, egyedülálló viszonyban áll az Atyával és Neki engedelmeskedik.

E kettősségből származik az a *konfliktus,* amely a Názáreti Jézust szembeállítja Izraellel. Ez az ütközés két formában nyilatkozik meg: a farizeusokkal és az írástudókkal folytatott vitákban és a népnek szánt tanításban, amelyet Máté és Lukács evangéliumának elején találunk.

Jézus elmélyítette a *Törvényt*: bensőségessé tette és személyessé. Ezt jelenti az a két vers. amely eredetileg a Hegyi Beszédet bevezette: « Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy megszüntessem a törvényt vagy a prófétákat. Nem azért jöttem, hogy megszüntessem, hanem hogy tökéletessé tegyem (beteljesítsem)... Mondom nektek: ha életszentségtek fölül nem múlja az

írástudókét és farizeusokét, nem juttok be a mennyek országába » (Mt 5, 17 és 20).

A « beteljesítés » kifejezéssel Jézus azt akarja mondani, hogy a Törvénynek, amely a vallásos élet kódexe, a teljességet adja. Tökéletessé teszi. Jézus tehát megőriz, de elmélyít; beteljesít és teljessé tesz. Ezt magyarázzák a Hegyi Beszédben a szembeállítások, az ószövetségi törvény és a jézusi tanítás antitézisei: « Mondatott a régieknek... én pedig mondom nektek... » Az emberölés, a házasságtörés, az eskü, a vérbosszú és az ellenségszeretet kapcsán Jézus kifejti, hogy ezentúl a Törvény személyes jelleget nyer és tökéletesebb ideált tűz ki: « ... Én pedig mondom nektek... » Jézus bensőségessé teszi a Törvényt. Szerinte minden cselekedet lelke a vallásos *szándék,* amelyet a *szeretet* sugall. Ez pedig csakis a Végtelen Szeretetből fakadhat.

Jézus nem törölte el a zsidó szertartást az erkölcs javára, amint ezt a múlt század liberális (protestáns) kritikája állította. Ez a zsidó ember számára lehetetlen. Nem talált fel újabb parancsolatokat, hanem feltárta a Törvény mély szellemét. Nem a külső cselekedetre, a Törvény betű szerinti teljesítésére irányítja a figyelmet, hanem a belső szándékra, a Törvény szellemére. Nem elég megtiltani az emberölést vagy a házasságtörést, egészen az emberi szív mélyére kell hatolni, ott kell végbemennie a változásnak, hiszen onnan ered a gyilkos szándék és buja kívánság.

Jézus maga megtartja a régi törvényt, de az egyik vita alkalmával kijelenti: az egész törvény és a próféták tanítása össze van foglalva az Isten-szeretet és a felebaráti szeretet kettős törvényében (Mt 22,40). Az őszinteség, a kölcsönös segítség, az ellenségszeretet stb. mind ebből következik. A szeretet tiltja meg, hogy megítéljünk másokat (Mt 7,1-5). Jézus így teljesíti be és tökéletesíti a Törvényt. Nem az előírásokat szaporítja, de az egész ember elkötelezettségét követeli. « Szeress teljesen »!, ez a parancsa (Lk 6,38).

A felületes evangélium-olvasó számára úgy tűnhet, hogy Jézus ellene volt a farizeusoknak és elkülönítette magát tőlük, mint a Qumráni Közösség. Valójában még akkor is, amikor élesen bírálta őket, kijelentette: « Az írástudók és a farizeusok Mózes tanítószékében ülnek. Tartsátok és tegyétek meg tehát

mindazt, amit mondanak, de tetteiket ne kövessétek, mert mondják ugyan, de nem teszik » (Mt 23,2-3). Elfogadta a farizeusok meghívását (Lk 7, 36; 11, 37; 14, 1), eltűrte a Törvény által előírt gyakorlataikat pl. hogy tizedet adtak mentából, ánizsból és köményből (Mt 23, 23). Továbbá: Jézus szerette a templomot. Szívesen zarándokolt Jeruzsálembe. Kiűzte az árusokat a templomból. Elismerte az áldozatok szentségét (Mt 5, 23-24). Megparancsolja a leprásnak, hogy mutassa meg magát a papnak, ahogy ezt a törvény előírja (Mt 8, 4), és az ifjúnak azt tanácsolja, hogy tartsa meg a törvényt, amely az életre vezet (Mt 19,18).

De Jézus így az *igazi* Izraelhez marad hűséges. Ahhoz a szellemhez, amely nem hagyja, hogy elfojtsák a vezetők által kiszabott előírások. Lépten-nyomon bírálja a farizeusok betű szerinti értelmezését és külső hűségét, rituális túlzásait stb. (Mt 15,3-9; 15,10-20). Hangsúlyozza, hogy az irgalmasság fontosabb, mint az áldozatok (Mt 9,13; 12,7). Tudatosan áthág bizonyos előírásokat, mert az Ő személye az abszolút norma ezentúl.

Régen Isten szólt népéhez és a próféták értelmezték szavát. Most Jézus, az Isten élő Igéje szól és *személyesen* hív mindenkit. Ő maga az Isten országa, ahogy Origenész mondotta, és valamiképpen összefoglalja az üdvtörténetet. Máté evangéliuma jól kifejezi ezt, amikor a Hegyi Beszéd végén megjegyzi: « A nép álmélkodott tanításán, mert úgy tanított, mint akinek hatalma van, és nem úgy mint az írástudók (és farizeusok) » (Mt 7,29).

A pogányok meghívása. — Jézus « beteljesíti » a Törvényt bensőségessé téve azt és helyettesítve a rituális előírásokat a Személyéhez fűző eleven kapcsolattal. « Mi újat hozott Jézus eljövetelével? » — kérdezte Sz. Iréneusz. S ő maga megadta a nagyszerű választ: « Tudjátok meg, hogy minden újságot elhozott személyében ».

Jézus nemcsak a zsidókat hívja, hanem *minden embert.* Igaz, bizonyos kijelentései meghökkentők: « Küldetésem csak Izrael házának elveszett juhaihoz szól » (Mt 15,24), mondja a kánaáni aszszonynak. És tanítványainak: «A pogányokhoz ne menjetek és a sza-

maritánusok városába be ne térjetek. Menjetek inkább Izrael házának elveszett juhaihoz » (Mt 10,5-6). *Miféle egyetemesség* vezérelte tehát Jézust? Hogyan magyarázzuk ezeket a kijelentéseket?

Jézus Izraelben hirdette az örömhírt, híven Izajás próféta tanításához. Jézusnál nyoma sincs a prozelitizmusnak. De nem veti el a pogányokat, ha hitet talál náluk. Már ezzel is jelzi hogy mindenhatósága nincs Izraelre korlátozva. Sőt már előre jelezte a jövőt, amikor kiijelentette a pogány százados esetében: « ekkora hitet senkinél sem találtam Izraelben » (Mt 8,10). És amikor a kánaáni asszony hitét csodálja, csak ennyit mond: « Ó asszony, nagy a te hited! » (Mt 15,28). Jézus látogatása Názáretben az ószövetségi próféták, Illés és Elizeus kudarcára emlékeztet: — « Sehol sincs a prófétának kevesebb becsülete, mint saját hazájában » (Lk 4,24-27).

Bár Jézus nem hirdeti evangéliumát Izraelen kívül, tekintete messzebbre esik. Már Keresztelő János hirdette, hogy Ábrahám fiai nem szükségképp Ábrahám testi leszármazottai (Lk 3,8). Jézus maga végképp felforgatja a zsidók gőgös magabiztosságát, amikor megjövendöli a pogányok belépését az Isten országába: « Látjátok majd Ábrahámot, Izsákot, Jákobot és az összes prófétákat Isten országában, magatokat pedig kitaszítva onnan. Jönnek majd napkeletről és napnyugatról és délről, és asztalhoz telepednek Isten országában » (Lk 13,28-29). Jézus látja Izajás jövendölésének beteljesedését, amely szerint a népek tömegesen özönlenek Sion felé és még azt is kijelenti, hogy a hivatalosak kizáratnak a lakomáról! Majd az országútról és a sövények mentéről unszolják be az idegeneket, hogy megteljék a ház (Lk 14,23-24; vö. Iz 25,6-7 és 49,12). Az utolsó ítéleten a pogányok is összegyülekeznek a négy égtáj felől (Mt 24,31); ők is a gyakorlati szeretet alapján ítéltetnek meg, mint minden ember (Mt 25, 31-46). Sőt Jézus néha a pogányokat Izrael ellen vonultatja fel tanúként (Lk 20,12-15; Lk 11,31-32). S mivel a zsidók atyáik gonoszságát beteljesítették (Mt 23,31-36), « az Isten országát elvesztik és olyan nép kapja, mely megtermi gyümölcsét » (Mt 21,43).

Az *Isten népe* tehát nemcsak Izrael, hanem minden népből áll, mindazokból, akik Jézushoz megtérnek. Az utolsó ítéleten tisztul majd meg véglegesen a vá-

lasztottak serege a konkolytól (Mt 13,30). De az ítélet már megkezdődött, — minden *Jézus személye* körül forog; — a zsidók, akik nem hisznek Benne és elvetik Őt, már megítéltettek.

Jézus családja. — A Jézus köré csoportosuló tanítványok képezik az eszkatologikus közösség magvát. Mielőtt az egyházi közösségről szólnánk, szeretnénk még itt kiemelni az Isten népének sajátosan *eszkatologikus* jellemvonását.

Jézus nemcsak eltörölte a zsidó nép és a pogányok közötti különbséget, hanem kinyilatkoztatja azt is, hogy az Isten népének egységét az Ő személyében kell keresnünk, és hogy ez az egység teljesen csak a világ végén valósul meg. De már most megkezdődött azoknak az egybegyűjtése, akiket « *övéinek* » mond: akik hisznek Benne és az Atya akaratát cselekszik.

A Jézushoz való tartozás alapja tehát nem a vérségi kötelék. Különös feszültség áll fenn *Jézus és családja,* testi rokonsága között. Ha Szent Jánost nem is vesszük figyelembe, aki világosan kijelenti, hogy « Jézus testvérei nem hittek benne » (Jn 7,5), Szent Márk feljegyzése is elgondolkoztató: « Mihelyt hazaértek, ismét nagy tömeg gyűlt össze, úgy hogy még az evésre sem volt idejük. Amikor övéi ezt meghallották, elindultak, hogy erővel magukkal vigyék, mert az volt róla a szóbeszéd, hogy elvesztette eszét » (Mk 3,20-21). Jézus rokonai nem értették tetteit, sem tanítását; « megbotránkoztak benne ». Ez részben talán megmagyarázható Jézus « túlzásaiból », ahogyan ezt ma mondanánk. Mert Jézus, bár hangsúlyozza a negyedik parancs fontosságát (Mt 15,3-9; 19,19), és Ő maga is engedelmes szüleinek (Lk 2,51), ugyanakkor meg is hökkenti Szent Józsefet és Máriát, amikor a templomban visszamarad és kijelenti, hogy Atyja « dolgaiban » kell lennie. És később hangsúlyozza: « Aki atyját vagy anyját jobban szereti, mint engem, nem méltó hozzám » (Mt 10,37; Lk 14, 26). Jézus tudatában volt annak, hogy «viszályt» okoz a családokban és megosztja a szülőket és gyermekeket (Lk 12,51; Mt 10,35-36). Ám Ő nem egyenetlenkedést akar, hanem mélyebb egységet, mint a test és a vér köteléke. Ezentúl új családja van, egy lelki közösség, amelynek tagjai azok, akik az Atya akaratát cselekszik (Mk 3,31-35). A Fiú az Isten fiainak közösségét kap-

csolja egybe, akik kitárulnak az Isten országának és az Isten új népét alkotják.

E lelki kapcsolat a lényege minden keresztény közösségnek. A testi anyaságnak is át kell lelkiesülnie. Amikor egy asszony Máriát, Jézus Anyját boldognak hirdeti, mert Jézust világra hozta és tejével táplálta, Jézus hozzáfűzi: « Boldogabb, aki hallja és megőrzi Isten igéjét » (Lk 11,28). Jézus új házanépét azok alkotják, akik készek mindent elhagyni és követni Őt: « Mindaz, aki elhagyja értem otthonát, testvéreit, nővéreit, atyját, anyját, feleségét, gyermekeit vagy földjét, százannyit kap és örökségül kapja az örök életet » (Mt 19,19). Jézus családja *eszkatologikus*; az Isten új népe az Istenország elővételezése, ahol csak egyetlen kapcsolat számít, az, amely a Fiút az Atyához fűzi.

Ebben a szemléletben tehát Jézus családját nemcsak tanítványai alkotják, hanem minden ember, aki Őt a szegényekben betegekben, kicsinyekben stb. befogadja, segíti, táplálja, ruházza stb. Az utolsó ítélet tablóján felvonulnak e szegények, kicsinyek, akiket Jézus boldogoknak hirdetett. Jézus bennük éhezik, fázik, szűkölködik és szenved. « Bizony, mondom nektek: Amit e legkisebb testvéreim közül eggyel is tettek, velem tettétek » (Mt 25,31-46).

Minden ember testvér, mindenki testvér. Ezt az egyetemességet hangsúlyozza az *irgalmas szamaritánusról* szóló szép példabeszéd, amely alkalmazkodik a zsidó mentalitáshoz (Lk 10, 29-37). A zsidók számára az volt a « felebarát », aki nem volt ellenség (Mt 5,43). Jézus számára a régi törvény már nem érvényes; Ő az ellenségszeretetet hirdeti. Jézus megfordítja a törvénytudó kérdését: « Mit gondolsz, a három közül melyik a felebarátja annak, aki rablók kezére került? » A kérdés tehát most már nem az, ki a felebarátom, hanem: kinek vagyok én a felebarátja? Nem én vagyok a mindenség központja, hanem a szerencsétlen ember, bárki legyen az, mert Jézus azonosította magát minden szenvedővel.

b) *Jézus Egyháza*

Napjainkban két túlzó álláspontot kell elkerülnünk, amikor az *egyház alapításáról* beszélünk. Egyrészt: nem lehet tagadni azt, hogy Jézus valóban alapítani akart egy olyan közösséget — egyházat —, amely az Úr eljöveteléig, a Parúziáig jelen van a világban és Jézus

jelenlétét közvetíti, az Ő művét folytatja. Másrészt: nem lehet azt mondani, hogy Jézus *kifejezetten* olyan Egyházat alapított, amilyen a mostani egyház, a maga sajátos intézményeivel stb. Vagyis hangsúlyozni kell az egyház folytonosságát Izraellel: az egyház az újszövetségi választott nép. Már megmutattuk, hogy Jézus maga is Izrael szülötte, a választott nép múltjához, hagyományaihoz van kötve léte, hogy beteljesíti a Törvényt és nem akar olyan szektás közösséget alapítani, amilyen pl. a qumráni közösség volt.

A következőkben pontosabban — történetileg — megvizsgáljuk az egyház alapítását és annak természetét. Meghatározzuk, hogy milyen viszony áll fenn Jézus tanítványai és a tizenkét apostol között; hogy mikor választotta Jézus a tizenkettőt; hogy ettől az időtől kell-e számítani az egyház alapítását, vagy pedig attól kezdve, amikor Izrael elveti Jézust... A teljes választ e kérdésekre azonban csak akkor adjuk meg, amikor egy következő paragrafusban megvizsgáljuk az Újszövetség áldozatát, amelyet Jézus halála vezet be.

Jézus kísérete: a « kisded nyáj ». — Jézus minden bizonnyal nyilvános fellépésének kezdetétől hívta az embereket, hogy kövessék őt. Az evangéliumok egyöntetűen tanúskodnak erről (Mt 4,18-22). « Jöjjetek utánam! Emberhalászokká teszlek titeket! » Szent Lukács szerint Jézus követése igehirdetésének (Lk 4, 31-37; 5,1-3) vagy csodáinak (4,38-39; 5,4-11) következménye. János szerint Jézus első tanítványait Ker. János híveiből toborozta (Jn 1,35-39).

Bár a « *Jézus hívásáról* » szóló részletek inkább a tizenkét apostol kiválasztásának és meghívásának felelnek meg, Jézus hívása szélesebb körű. Nemcsak Lévi vámost hívja (Mt 9,9), hanem mindjárt ezután, Márk megjegyzése szerint:... « Jézussal és tanítványaival együtt sok vámos és bűnös is letelepedett » Lévi asztalához (Mk 2,15). Lukács is megjegyzi, hogy a tizenkét apostolhoz hasonlóan több asszony követte Jézust (Lk 8,1-3). Jézus követése tehát nem kizárólag az apostoli testület kiváltsága.

Egyesek követni akarják Jézust, de a Mester lebeszéli őket. Így pl. a geráziai megszállottat (Mk 5, 18-20). Vagy felhívja a figyelmet a nehézségekre (Lk 9,57-58). Aki Jézust akarja követni, el kell szakadnia övéitől és az ő sorsát kell vállalnia. Máskor meg a

meghívottak szabadkoznak (Lk 9,59-60; Mt 19,21-22). Ezek az evangéliumi részek azt jelzik, hogy csak lassan-lassan alakult ki Jézus követőinek csoportja, a « kisded nyáj ». Egyesek hűtlenek lettek, amint azt János megjegyzi az eucharisztikus beszéd után (Jn 6,66); mások később csatlakoztak Jézushoz. — A hagyomány szerint Jézus külön kiválasztott tizenkét apostolt és melléjük 72 tanítványt, akiknek szintén apostoli küldetést adott (Lk 10,1; vö. Mt 9,37-38).

A tizenkét apostol csoportja. — Szent Márk feljegyzése szerint Jézus « magához hívta, akiket kiválasztott. Azok csatlakoztak hozzá. Tizenkettőt választott ki, hogy vele tartsanak és hogy igehirdetésre küldje őket. Hatalmat is adott nekik (a betegek gyógyítására és) az ördögűzésre... » (Mk 3, 14-15). Ez a kiválasztás Jézus galileai működésének idején történt. Az evangélisták kiemelik a 12-es számot, amely szimbolikus jelentést hordoz. Izrael tizenkét törzsére utal; az újszövetségi választott nép Izrael örököse. « Ti, akik követtetek engem, a világ megújuláskor, amikor az Emberfia dicsőséges trónján ül, együtt ültök vele *tizenkét trónon,* hogy ítélkezzetek Izrael *tizenkét törzse* fölött » (Mt 19,28). Jézus így jelzi, hogy működésének célja egész Izraelnek egybegyűjtése, az új választott nép összegyűjtése az Isten országába. Ennek a népnek a magvát képezi a tizenkettő.

Az egyház alapításáról szólva külön beszélnünk kell Máté sokat vitatott 16. és 18. fejezetéről, ahol az *ekklézia* - egyház szó előfordul. A protestánsok és katolikusok közötti vitát itt nem részletezzük. Annyi bizonyos, hogy Jézus különleges küldetéssel ruházta fel a 12 apostol csoportját. E csoportban Péter az első helyet foglalja el. Ezt bizonyítja több evangéliumi részlet, főleg az ismert jelenet Fülöp Cezáreájában, ahol Péter hitvallása után Jézus megígéri, hogy erre a sziklaalapra, Péter hitére építi egyházát és Péternek egészen sajátos hatalmat szán (Mt 16,18-19). Ma már több protestáns teológus is elismeri O. Cullmann nyomán, hogy Jézus ígérete valóban elhangzott, és Péter elsőségének kiemelése nem csupán az Ősegyház hitének visszavetítése a feltámadás előtti időbe. Az egyház alapításának bejelentése Jézus földi életének perióduságához tartozik. (Hogy Jézus nyilvános működésének

melyik szakaszára kell helyeznünk, ez másodlagos kérdés).

Fontos itt az *ekklézia* szó jelentésének meghatározása, amely kifejezés, mint említettük, Máté 16. és 18. fejezetében fordul elő és sehol másutt az evangéliumokban. A « mennyország kulcsai » Péter tekintélyét jelképezik. Mivel lelki hatalmat kapott az « oldásra » és « kötésre », megbízatása van nemcsak a tanításra, hanem a kormányzásra és ítélkezésre is. Ez a lelki joghatóság mindenekelőtt a bűnbocsánatra vonatkozik. Péter tehát hatalmat kapott, hogy az eljövendő Isten országába bocsássa a hivőket, és hogy az örök életre vezesse az Isten népét. S bár Jézus *Házának* alapja Péter marad, a többi apostol (tanítvány) is részesedik Péter hatalmában (Mt 18,17).

Itt még az a kérdés merül fel, hogy az *ekklézia* (= közösség, ház, egyház) kifejezés magától Jézustól származik-e. A Qumráni leletek itt fontosak. Mert meg lehet állapítani, hogy az esszéniánus közösségnél is a *sôd* és *edah* (e szavakkal jelöli magát a közösség) Isten választottainak *eszkatologikus közösségét* jelenti. Mt 16,18-ban sem akar mást mondani a « közösség » kifejezés. Semmi sem mond tehát ellent annak, hogy a fogalom már létezett Jézus korában, és hogy Jézus maga használhatta a kifejezést. (Természetesen, az Ősegyház számára a fogalom még telítődik és határozottabb jelentést nyer).

Jézus tehát Péternek és az apostoloknak hatalmat és küldetést adott: így akar jelen lenni övéi körében, így valósítja meg az időben Isten országát. Ez a *közösség* (ekklézia) az üldöztetések ellenére is mindvégig megmarad, mert végső alapja: Jézus.

c) *A végkifejlet felé*

Amikor Jézus azt hirdeti, hogy az Isten országa elérkezett és hogy általa, az Ő személyében valósul meg, önmagát állítja Isten tervének középpontjába. Az Atya kinyilatkoztatása is a Fiú által, a Kinyilatkoztatón keresztül lesz teljes. Így az Isten népének a megalakulása is *Jézus áldozatával* lesz tökéletes.

Ez az áldozat kettős. Valóságos és szentségi. A következőkben két kérdésre próbálunk válaszolni: Jézus önként vállalta-e a kereszthalált és így valóban áldozat-

tá változtatta-e azt? Mielőtt meghalt volna, megalapította-e áldozatának szentségét? A két kérdést pedig e harmadikban lehet egyesíteni: Jézus tudatában volt-e annak, hogy Ő az « Isten szolgája » (Ebed Jahve), aki a választott nép új szövetségét szerzi?

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 tesz utalást 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. Itt nyilvánvalóan tudatos szerkesztésről és stilizálásról van szó, ezért a történész nem támaszkodhat rájuk. Mindazonáltal e hagyomány magva alátámasztja az előbbieket. E jövendölésekhez lehet kapcsolni még Jézusnak egy utalását: « Eljön a nap, amikor elviszik a vőlegényt... » (Mt 9,15). Ez az utalás nem lehet az ősközösség találmánya.

A jövendölések egy csoportja a Jeruzsálemben töltött utolsó hetekhez kapcsolódik; ezekben már Jézus halálát egészen közelinek érezzük. Ide tartozik pl. a gyilkos szőlőművesekről szóló példabeszéd, amelyről már más összefüggésben szóltunk. 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 utal burkoltan, a Szenvedő Szolgára (Iz 53,11).

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

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 (már jeleztük azt, hogy

idejét sem lehet biztosan meghatározni). 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 Júdásnak, 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.

Az evangéliumi hagyomány kifejezi azt, hogy Jézus beteljesíti az Izajás által leírt Szenvedő Szolga sorsát. Még ha az Apostolok Cselekedeteinek számos utalása a Szenvedő Szolgára az ősegyház értelmezése is (az evangéliumokban sokkal kevesebb az utalás a Szolgára), a pászka-lakoma légköre és az utolsó vacsora szavai jelzik, hogy Jézus maga összekapcsolta áldozatát a szövetséggel (« ...ez az én vérem, a szövetségé, amely sokakért kiontatik... », Mt 26,28; Mk 14,24). Jézus új szövetséget alapít, és ezentúl már ezt élik a Benne hivők, míg az Emberfia el nem jön.

C) 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 lesz. Persze, ez a « tragédia » rettenetes krizist jelent tanítványainak; a feltámadásara lesz szükség, hogy véglegesen megerősödjenek hitükben. De ha igaz is az, hogy a feltámadás utáni jelenések és majd a Lélek fedi fel teljesen a hivőknek 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 kronológia néhány kérdésére korábban már utaltunk.) 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 (Nagytanács), mivel igennel válaszolt Kaifás kérdésére: « Te vagy a Krisztus, az Isten Fia? » Csakugyan ez a cím fejezi ki legjobban az utolsó órában azt, hogy kicsoda Jézus. Hogy jelentését feltárjuk, vissza kell hajolnunk a « messiási titokhoz ».

a) *Fokozatos kinyilatkoztatás*

Láttuk, hogy Jézus általában nem mondja meg közvetlenül, hogy kicsoda. A személyére vonatkozó formális kijelentések rendszerint másoktól jönnek: a keresztségnél és a színeváltozásnál az Atya (az égi hang) tesz tanúságot róla; máskor a gonosz szellemek vallanak róla, vagy pl. Fülöp Cezáreájában Péter az apostolok nevében vallja meg: « Te vagy a Messiás » (Mk 8,29); amikor szenvedése előtt bevonul Jeruzsálembe, a nép ünnepli Messiásként, mert a dávidi királyság helyreállítóját látja benne (Mt 21,1-9). Még a Nagytanács előtt is « közvetve » vallja meg, hogy ő az Isten Fia. A főpap megkérdezi: « Te vagy a Messiás, az áldott (Isten) fia? Jézus válasza: « Én vagyok » (Mk 14,61). De a mátéi megfogalmazás még burkoltabb: « Te mondod » (Mt 26,64). Még a IV. evangéliumra is jellemző valamiként a « messiási titok ». Igaz János evangéliumában többször szerepel az « Én vagyok... » (*Ego eimi*) kitétel, amelyet valami meghatározó szó követ, pl. « Én vagyok az Élet, a Feltámadás, az Út stb. », vagy még erősebben, abszolút értelemben: « Mielőtt Ábrahám lett volna, *én vagyok* » (Jn 8,59). De legtöbbször Jánosnál is a zsidókkal vitatkozva fedi fel magát, vagy párbeszédben, partnere vallomását hagyja jóvá (szamariai asszony).

Jacques Guillet írja: « Úgy tűnik, hogy az irodalmi adatok mögött — amelyeknek a szinoptikusok éppúgy tudatában vannak, mint János — az evangéliumi tény természetét jellemző alapvető adottsággal állunk szemben. A hivő csak úgy vallhatja meg: Jézus az Isten Fia, ha ezt a kinyilatkoztatást magától Jézustól kapja (...). Másrészt viszont ezt a kinyilatkoztatást nem veheti kizárólag Jézus szavaiból, mégha az ő szavai és tettei kölcsönösen meg is világítják egymást. E kettős feltétel, amely látszólag ellentmondás, fejezi ki a keresztény kinyilatkoztatás paradoxonát. Egyrészt egyedül Jézus mondhatja meg, kicsoda ő; másrészt Jézus addig nem mondhat semmit magáról,

míg az emberek nem beszélnek és nem mondják meg, kinek tartják őt » (J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort,* 18).

Jézus úgy nyilatkoztatta ki magát, hogy partnerei, hallgatói szavát ismételte, az ő vallomásukból indult ki és azt fejlesztette tovább. A korabeli zsidók egy meghatározott vallási meggyőződéssel, messiáshittel látták Jézust, csodálták tetteit, hallgatták szavait, és többé-kevésbé próbálták azonosítani személyét a megígért és várva-várt Messiással. Jézus, aki istenfiúi öntudattal lépett az emberek közé, csak lassan-lassan tárta fel személye titkát. Hiszen különben hallgatói nem lettek volna képesek megérteni szavainak igazi jelentését. Nem akarta egyszerűen « bemagoltatni » hallgatóival kijelentéseit, hanem azt akarta, hogy az emberek — saját élményeik és előzetes ismereteik alapján — maguk fedezzék fel szavai jelentését. Másrészt szükség volt a « Messiás », « Isten Fia » stb. kifejezések jelentésének elmélyítésére, kiigazítására, hiszen Jézus — aki egyedül tudta, hogy őt milyen sajátos kapcsolat fűzi az Atyához — egyedül mondhatta meg, tulajdonképpen kicsoda ő. Az újszövetségi kinyilatkozatás *újsága* teljes mélységében csak húsvét fényében tárul fel, a Lélek « emlékezteti » az apostolokat Jézus szavainak mély jelentésére.

« És ti kinek tartotok engem? (Mt 16,15). « A feltett kérdésre a tanítványok csak akkor tudtak helyesen felelni, amikor Jézus kereszthalála után elevenen megnyilatkozott nekik a jelenésekben. A tanítványok hittel válaszolnak Jézus kezdeményezésére, és így fölfedezik a názáreti Jézus életének értelmét és személyiségének titkát. Hogy ezt az értelmet kifejezzék, a hagyományos nyelvből vett címeket alkalmazzák rá, de új értelemben. A megfogalmazások különfélék és tapogatózók, kinek-kinek adottságai és az életkörülmények szerint » (BTSZ, 681).

b) *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 misztériumát mítoszban oldjuk fel. Jézusban az isteni személy emberi tudattal vállalja és teljesíti sorsát.

« 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 kibonta-

kozását (...) 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 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. (Lásd még a VI. fejezet 5. pontját.).

c) *A végső kinyilatkoztatás*

Az evangéliumok, amelyek az őskeresztény igehirdetést tükrözik, világosan megvallják, hogy Jézus az

Isten Fia, éspedig transzcendens értelemben, úgy, ahogy ezt a későbbi hitvallások, de már Szent Pál üzenete is tükrözik. Mégis, a szakemberek szerint maga Jézus csak burkoltan és közvetve nyilatkoztatta ki azt, hogy egészen egyedülálló kapcsolat fűzi az Atyához. Ezeket a szövegeket már elemeztük.

Lényegesek ezek közül azok a szakaszok, ahol Jézus anyanyelvén fordul, egészen bizalmas hangon az Atyához, tehát, ahol *Abbának* szólítja Istent, ami megfelel kb. a mi « apuka » szavunknak. Ilyen például a Getszemáni kert jelenetében a Fiú és az Atya közötti párbeszéd: « Abba, Atyám, neked minden lehetséges; Vedd el tőlem ezt a kelyhet, de ne az legyen, amit én akarok, hanem amit te » (Mk 14,36).

Ha igaz is, hogy az Isten Fia kifejezést az őskeresztények töltötték meg új tartalommal, ez a tartalom Jézus legmélyebb valóságára vet fényt. Jézus maga nem mondotta közvetlenül: « Én vagyok az Isten Fia », de ez a kifejezés annak a szónak a visszhangja, amely révén Jézus megsejtette — éspedig a legünnepélyesebb pillanatokban —, hogy Ő a *Fiú* (Mt 11, 27; Lk 10,20: *hymnus jubilationis*; vagy az a kijelentés, hogy a Fiú sem ismeri a végső napot: Mt 24,36; Mk 13,32). Addig, míg Jézus nem érkezett el « órájához », a véghez, nem mondhatja, hogy ő a Messiás vagy az Isten Fia a félreértés veszélye nélkül. De most, hogy elérkezik órája, mindazok a címek, amelyek közvetve sejtették kivoltát (Messiás, Emberfia, Isten Fia), csak egyetlen jelentést hordozhatnak: Isten Fia a szó transzcendens (ontológiai) jelentésében.

« 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 ez 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.

D) ISTEN VÁLASZA: JÉZUS FÖLTÁMADÁSA

Jézus története csodálatos, mert olyan embert állít elénk, aki testvéreinek az üdvösség és a béke örömhírét hirdeti, aki vállalja a szenvedést és a kereszthalált, mert biztos abban, hogy éppen ez által szerzi meg az üdvöt az embereknek. De végül is, ez a történet csupán egy tragikusan szép emberi történet? Jézus története lezárul halálával? Jézus feltámadása és következésképp e történet ma is ható aktualitása a történész hatáskörébe tartozik-e?

Az igazat megvallva, a történész kényelmetlenül kezdi érezni magát, amikor elérkezik Jézus feltáma-

dásához. Hiszen kutatásának tárgya részben hozzáférhetetlen: az örök élet, amelybe a feltámadt Krisztus belépett, csak közvetve, *hatásaiban* esik a történész tekintete elé.

Ezenkívül itt a *hit* is közrejátszik. Ha a történész hivő keresztény, esetleg az első keresztények lelkesedésének enged a kritikai érzék kárára; ha hitetlen, a feltámadott élet csodás hatásait egyszerűen a hiszékenység és a csalás (csalódás) kategóriáiba sorolja. Hogyan lehetséges e két véglet elkerülése, vagyis a helyes középút a racionalizmus és a naív hiszékenység között?

a) *Jézus feltámadása: történelem és titok*

Ma minden történész elfogadja; *az első keresztények hitték,* hogy *Krisztus dicsőségesen tovább él.* De már nem értenek egyet, mihelyt ennek a hitnek a genezisét ill. a Jézus feltámadását elbeszélő történet genezisét pontosabban meg akarják határozni. Egészen vázlatosan felidézünk itt néhány hipotézist, amelyekkel kb. egy évszázad óta kísérletezett a liberális kritika.

Még a felvilágosodás idején állította Reimarus, hogy Krisztus holttestét ellopták és ez tette lehetővé a rettenetes szemfényvesztést. Ez az elmélet később követőkre talált, de ma már nem találkozunk vele. A század eleje óta a pogány vallások tanulmányozása arra a feltevésre vezetett egyes történészeket, hogy az első keresztények hite Jézus feltámadásában a keleti vallások befolyásának köszönhető: az Isten haláláról és feltámadásáról szóló mítoszoknak. *A hit Krisztusa* feltámasztotta a *történelem Jézusát,* hangoztatták egyesek; vagy egy bizonyos belső tapasztalatnak, a hitnek tulajdonították a feltámadás mítoszát. (Ez az elmélet vészesen emlékeztet Renan hipotézisére, aki hallucinációban, Mária Magdolna szenvedélyes szeretetében kereste a keresztény hit forrását!) Egy másik feltevés: az ősközösség istentiszteleti összejöveteleihez egy imádandó hőst kellett találni stb. Mindezek a hipotézisek ma már « divatjukat » vesztették.

A hivő katolikusok mindig hirdették, hogy a keresztény hit eredetét Krisztus valóságos (objektív) feltámadása magyarázza. Nem a hit magyarázza Jézus feltámadását, hanem Jézus feltámadása az alapja hitünknek.

Napjainkban a vita főleg a feltámadást elbeszélő evangéliumi részletek körül folyik. A protestáns Goguel szerint Krisztus továbbélését először csak *lelkinek* vették, fogták fel a tanítványok. De a vallásos legendaalkotás tendenciája olyan erős volt, hogy végül is *testi* feltámadást kezdtek hinni és megalkották a feltámadt Krisztus megjelenéseit elbeszélő legendákat. Az apologetikus szükséglet felhasználta az « üres sír » érvét. Mivel Jézus az égben él, üresen hagyta a sírt, vagyis: az üres sír világosan *bizonyítja* Jézus feltámadását.

A modernizmus korában a katolikusokat is megzavarta a liberális szentírás-kritika. Edouard Le Roy (bergsonista filozófus) példája mutatja, milyen drámát okozott egyeseknek a kérdés. Most röviden összefoglaljuk Le Roy (*Dogme et critique,* 1907) nehézségeit, mert e nehézségekkel ma is szembe kell néznünk.

A filozófus szerint nem fogadhatjuk el egy holttest megelevenedésének hipotézisét, hiszen ez a tény a fenomének világának törvényszerűségét felborítaná. A fenomének (jelenségek) szövevényében nincs szakadás; ez a természettudományok álláspontja. Másrészt a filozófus nem tud elgondolni egy olyan feltámadott testet, amely betörne, — mint egy « magánvaló », egy « többlet », egy « alaktalan mag » — a mi tapasztalati világunkba. A feltámadásnak ez a materialista értelmezése értelmetlen, jelenti ki Le Roy. Tehát azt sem lehet elgondolni, hogyan jelenhetne meg a « megelevenedett » holttest, vagyis hogyan léphetne be a fenomenális világba és távozhatna onnét a saját kényekedve szerint.

Le Roy nehézségeit fokozta Loisy szentírás-kritikája, aki igyekezett kimutatni, hogy a kereszténység hite és az evangéliumi elbeszélések között megoldhatatlan ellentét van, sőt hogy az egyes evangéliumi részleteket se lehet összhangba hozni. — Az első keresztények nem ismerték az « üres sír » érvét, amelyet a négy evangélium annyira hangsúlyoz. Le Roy Loisy-t követve azt állítja, hogy a későbbi nemzedékek találták fel az argumentumokat apologetikus célból. Ami az egyes részleteket illeti: az evangéliumokban két sorozat megjelenésről van szó. A hagyomány Galileához és Jeruzsálemhez kapcsolja a feltámadt Jézus megjelenéseit. A kritika szerint a Galileai megjelenésekről szóló hagyomány a régebbi. De ha az apostolok Galileá-

ban várták Jézust, akkor hogyan győződhettek meg arról, hogy üres a sír? Végül: az őskeresztények csak a megjelenések listáját ismerik, ahogy erről Szent Pál korintusiakhoz írt első levele tanúskodik (1Kor 15); a részletek kiszínezése, pl. a halevés, a sebhelyek érintése stb. későbbi keletű: a keresztények próbálták konkretizálni a megfoghatatlant.

Le Roy szerint a hivőnek le kellene hántania hitéről minden járulékot és csupán ezt a tényt kell elfogadnia: *Krisztus él.* Nincs szükség arra, hogy materiális-legendás elemekkel színezzük ezt az alapvető tényt, nincs szükség az üres sír érvére. A hitnek támasztékul elég az első apostolok tanúsága. A Feltámadott nem egy megelevenedett holttest, hanem az apostolok kortársa, és a hit által a mi kortársunk. Hitünk tárgya ez a titok: Jézus él. Ez a századokat átfogó valóság.

Le Roy reakcióját részben megmagyarázza a katolikus kritika elégtelensége, amely a század elején a szövegek magyarázatánál nem vette figyelembe azok iroralmi történetét. A kritikának ide kell összpontosulnia, a szöveg-kritikát kell megvizsgálni és nem az úgynevezett filozófiai lehetetlenséget hangsúlyozni, ahogy Le Roy tette helytelenül. Mit mond az *Irás,* miről tanúskodnak az evangéliumok — ez a lényeges kérdés.

Két túlzástól kell óvakodnunk. Nem állíthatjuk azt, hogy Jézus feltámadása pusztán *lelki* esemény, vagyis hogy a fenomenális világban semmi nyomot sem hagy. De nem is lehet azt mondani, hogy csupán *egy közönséges történelmi* eseményről van szó.

Jézus feltámadása történelem és titok egyszerre! Ezt a választ részletesebben megmagyarázzuk a következőkben.

b) *Jézus feltámadása és az apostoli prédikáció*

Jézus feltámadása *történelmi esemény* és *a hit titka egyszerre.*

Lehet olyan érveket felsorakoztatni, amelyekből a feltámadás történetiségére következtetünk. Vagyis Jézus feltámadását a *történelem tanúsítja.* De ez az « argumentáció » nem hasonlítható minden szempontból ahhoz, amely pl. Julius Cézár történelmi létét vagy akár a Názáreti Jézus létét és kereszthalálát bizonyítja.

A feltámadás esetében többről van szó, ahogy ezt már Aquinói Szt. Tamás is megjegyezte. A feltámadásról írva két jelentést tulajdonít az « argumentum » szónak: egyszer olyan *értelmi* bizonyítékot jelöl, amely kizárja a hitet és az érdemet; máskor pedig olyan *jel,* amely egy láthatatlan valóságra utal (S. Th. III, 55, a. 5). Minthogy Krisztus feltámadása hitünk alapja és ez a hit szabad aktus, — tehát nem kényszerítő evidencia, tiszta értelmi meggyőződés gyümölcse —, a Krisztus feltámadását bizonyító történelmi argumentum olyan *jel,* amely egy titokzatos tény valóságát tanúsítja, de meghagyva a hit szabadságát.

Egyébként ennek az argumentumnak természetét jobban megértjük, ha Jézus feltámadását helyesen fogjuk fel. Igaz az, hogy a feltámadás titok a hit számára, hiszen a természet erőit meghaladó tényt állít, bár nem olyan titok, mint pl. a Szentháromság misztériuma. Itt olyan tényről van szó, amely be van ágyazva az időbe, és mint történelmi esemény, az emberi történelem tárgyát is képezi. De Jézus feltámadása *nem egy holttest megelevenedése*; lényegesen különbözik Lázár vagy a naimi ifjú esetétől. A Jézus által feltámasztott Lázár és a naimi ifjú újra meghaltak. A feltámadt Jézus többé meg nem hal, Ő egy *egészen más létrendbe lépett át* megdicsőülésével.

Az itt hozott általános megjegyzéseket próbáljuk most megvilágítani az apostoli igehirdetés és az evangéliumi részletek elemzésével.

Az apostoli prédikáció. — Szent Pálnak a korintusiakhoz írt első levele (55/56-ból) megőrizte a Krisztus feltámadására vonatkozó legősibb tanúságtételt. Kb. 20 évvel az események után, amikor Korintusban járt (50/51 telén), Szent Pál már egy « *hagyományra* » hivatkozik, amikor Jézus feltámadásáról beszél.

« Elsősorban azt hagytam rátok, amit magam is kaptam: Krisztus meghalt bűneinkért, amint az Írás 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. Aztán Jakabnak jelent meg, majd valamennyi apostolnak » (1Kor 15,3-6).

Szent Pál itt egy « hitvallást » használ fel — Jézus feltámadásának hitét —, hogy egy másik igazságot, a

halottak föltámadását bizonyítsa. Krisztus föltámadása az « *Írás szerint* » történt. Vagyis Szent Pál a nagy tényt az üdvözítő Isten tervébe állítja bele, amiről már a prófétai jövendölések tanúskodnak. (A prófétákra való hivatkozás állandó eleme az apostoli kerigmának). S Pál azt is megemlíti, hogy Jézust eltemették és hogy megjelent — kiválasztott tanúknak. Tehát az esemény beíródott a fenomenális világ folyamatába, de ugyanakkor titokzatos is. Az Apostol kiemeli, hogy egyes tanúk még életben vannak. Azokat a jelenéseket választja ki, amelyek meggyőzőbbek hallgatósága számára (az asszonyok tanúságáról nem szól). Érdekes, hogy nem hivatkozik az üres sírra. Ez a tény jelentős. Ha ugyanis arra invitálná a hallgatóságot, hogy az üres sírt megtekinthetik, arra lehetne következtetni, hogy az üres sír argumentumát tényleg az őskeresztények találták ki apologetikus célból. Viszont az is igaz, hogy Jézus feltámadása feltételezi az üres sírt. Figyelemreméltó azonban, hogy sem Pál, sem az apostolok igehirdetése nem hivatkozik erre a tényre (Csel 2,22; 3,15-26; 4,10.20.23; 5,29-30; 10,37-43; 13,27-39; 17,3.18.31-32; 26,22-23).

Az írásokra való hivatkozáson kívül, amelynek az a célja, hogy megértsék a feltámadás jelentését, lényegében az egyedüli « érv » *a tanúkra való utalás*. Igen jellemző e szempontból Festus szava, amikor Agrippának előadja Pál esetét — « A vádlók előálltak, de nem hozakodtak elő ellene olyan gonoszság vádjával, mint én azt gondoltam volna, hanem vallásukkal kapcsolatban volt vitás kérdésük vele meg egy bizonyos *meghalt Jézust illetően, akiről Pál azt erősítgette, hogy él* » (Csel 25,18-19). — Mindezek után a történész elismerheti, hogy *Jézus feltámadásában hittek* az első keresztények, mert tanúk igazolták, hogy Krisztus él.

Az Evangéliumok tanúsága. — A probléma nehezebb lesz, amikor az evangéliumi elbeszéléseket vizsgáljuk. Jézus feltámadását ill. megjelenéseit másképp mondják el az evangéliumok, mint az apostoli igehirdetés. A Péternek történt megjelenés, amely a kerigmában olyan fontos helyet kapott, alig hagyott nyomot az evangéliumokban (Lk 23,34). Az evangélisták nemcsak az apostoloknak történt megjelenést említik, hanem az asszonyokat és a tanítványokat is felsorolják, és különös hangsúlyt kap náluk az « üres sír » érve.

Ezenkívül: egyesek Galileába, mások Jeruzsálembe lokalizálják a jelenéseket. Míg a szenvedéstörténetben állandóan hivatkoznak az írásokra, itt ennek nincs nyoma.

Az evangéliumi elbeszélések közötti eltérések megmagyarázhatók azzal, hogy az egyes hagyományoknak más-más céljuk volt. Jézus szenvedését különös gonddal adta tovább a hagyomány, minden részletére ügyeltek, hiszen a kereszt a megváltás titkának középpontjában áll. A Feltámadásra vonatkozó emlékek változatokat mutattak, hiszen többféle tanúságtételből próbálták rekonstruálni az eseményeket. Az apostoli prédikáció csupán a legfontosabb tanúkat említette, míg az egyes evangélisták céljuknak megfelelően csoportosították, válogatták, színezték az eseményeket. De azt a tényt, hogy Krisztus feltámadott, egyöntetűen állítják, mégpedig elsősorban *az apostolok tanúságára* hivatkozva.

Az üres sírral kapcsolatban néhány megjegyzés. Az evangéliumok nemcsak azt állítják, hogy húsvét reggelén a sír üres volt, *mert* Jézus kilépett belőle; állításuk egyenesen arra a tényre vonatkozik, hogy a sírt üresen találták. Ez nyilvánvalóan az apologetikus célzatot jelzi; e ténnyel Jézus feltámadását akarják *bizonyítani.* Amint a Szent Mátéánál található részlet, az őrök megvesztegetésével kapcsolatban (Mt 27,62-66; 28,11-15) bizonyítja, a keresztények a hitetlenek vádjára válaszolnak itt; a jóhiszemű tanúkra hivatkoznak, akik *látták* az üres sírt. Hogy bizonyos részleteket elrendezett és kiszínezett a hagyomány, ezt megengedhetjük. De hogy az üres sír *tény,* azt két olyan egymástól független részlet bizonyítja, mint János (Jn 20,1-2) és Lukács (Lk 24,12). Ebből persze nem kell azt következtetni, hogy az üres sír ténye « bizonyítja » Jézus feltámadását. A kérdés a *hittel* kapcsolatos, végkövetkeztetésünkben kitérünk rá.

VI. « JÉZUS KRISZTUS AZ ÚR »

Ha az evangéliumok szerkesztőik nézőpontját tükrözik és az Ősegyháznak a feltámadt Krisztusba vetett hitén keresztül tárul fel a Jézus-esemény teljes jelentése, az evangéliumok nem állítanak-e ernyőt közénk és Jézus közé, a hit nem alakítja-e át a valóságot? A mai ember kritikus: érthető, hogy felveti ezeket a kérdéseket, amikor arról van szó, hogy a húsvéti hitet tükröző újszövetségi iratokon keresztül el akarjuk érni a történeti Jézust. A mai ember « objektív » történeti ismereteket akar szerezni Jézusról, mielőtt tudatosan elkötelezné magát Jézus mellett, mielőtt hittel megvallaná: « Jézus Krisztus az Úr ».

1. A Jézus-esemény húsvét fényében

Az evangéliumok történeti igazságát *csak az üdvösségtörténet távlatában* érthetjük helyesen. Az ószövetségi írások előzményei illetve az ősegyház eredeti élményei (húsvét, pünkösd, missziós tapasztalat) « fogják közre » a Jézus-eseményt. Ezeknek a « tanúságoknak » *teljessége* nem tartozik a kritikai verifikáció körébe, mivel a *hitre* appellálnak. Aszerint, hogy a történész hisz-e vagy nem, más értelmet kap a Jézus-jelenség. A kritikai munkán túl a hit kockázatos választására van szükség.

A názáreti Jézus, aki Augustus császár idejében Palesztinában született, akit keresztre feszítettek, mert Messiásnak (Isten Fiának) vallotta magát, harmadnapon feltámadt « az Írások szerint ». Ezt hirdeti Szent Pál a korintusiaknak még az evangéliumok megírása előtt (1Kor 15,3-4); ezt hirdetik általában az apostolok, amint ez világosan tükröződik az Apostolok Cselekedeteiben (pl. Péter pünkösdi beszéde). Az első apostoli prédikáció (az ősi *kérügma*) 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 », mindig az ószövetségi írásokra hivatkoznak. A neves anglikán exegéta, Dodd helyesen beszél az « Ősegyház

bibliájáról », tehát azokról a klasszikus ószövetségi « helyekről », amelyekre a kerigmában hivatkoztak.

Egy korábbi fejezetben foglalkoztunk az evangéliumok « keletkezéstörténetével ». Itt csak azt akarjuk érzékeltetni, hogy nagyon bonyolult folyamatról van szó, hogy nem elégséges a szövegek elszigetelt elemzése, hanem azokat bele kell helyeznünk *az élő közösség dinamizmusába,* hogy így teljesebben megértsük jelentésüket. Az elmondottakból az is világos, hogy nem elégséges csupán a szinoptikusok tanulmányozása ahhoz, hogy Jézus teljes történetét rekonstruáljuk. A négy evangéliumot együtt és külön is kell tanulmányoznunk, aztán elhelyeznünk azokat az egész Újszövetségben, sőt fel kell tárnunk az Ó- és Újszövetség szoros kapcsolatát. Mindennek nyitját pedig akkor találjuk meg, ha *Jézus Krisztus istenemberi személyére vonatkoztatjuk a teljes Szentírást.*

Jézus korábbi életére, működésére, csodáira is a húsvéti fényt vetíti rá az Ősegyház. Részben az ószövetségi háttér újraértelmezésével, részben Jézus földi élete jelentésének feltárásával, meghatározott *teológiai célt* követve szerkesztik meg az evangélisták művüket. Összegyűjtik, rendezik a Jézus életére vonatkozó apostoli tanúságtételt, egy meghatározott közösséget tartva szem előtt. A szent szerzők számos adat közül tudatosan válogatnak céljuknak megfelelően (lásd Lukács bevezetőjét és a János-evangélium záradékát). Elsősorban Jézus szavainak és tetteinek *jelentését* keresik: üzenetét akarják közvetíteni, nem mellőzve természetesen a lényeges történeti eseményeket sem.

Mindezt szeretnénk most egy példán részletesebben bemutatni. Az evangéliumi csodaelbeszéléseket vizsgáljuk Xavier Léon-Dufour nyomán.

A *Jézus csodái az Újszövetség szerint* c. gyűjtőkötet végén (1) a francia jezsuita összegezi a közölt tanul-

(1) X. Léon-Dufour (szerk), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament,* Paris, Seuil, 1977. A Francia Katolikus Biblia-Társaság 1973-ban Lille-ben megrendezett kongresszusának anyaga. A végső szintézis és a következtetés X. Léon-Dufourtól, 289-375. lapok. — Léon-Dufour itt felhasználja a Jézus feltámadásáról írt könyvének eredményeit (*Résurrection de Jésus et message pascal,* Seuil, Paris, 1971), ahol már határozottan a strukturalista elemzés módszerét alkalmazta, kiegészítve korábbi, de még ma is « klasszikus » munkáját: *Les évangiles et l'histoire de Jésus,* Paris, Seuil, 1963.

mányok eredményeit. Szerinte a keresztény csodaelbeszéléseknek két fő jellegzetességük van: 1) Átmenet az eszkatológiától a kifejezett krisztológiához; 2) Jézus gesztusainak egyre fokozódó szimbolizálása.

1) A csodák eszkatologikus távlata jellemzi Jézus magatartását. Jézus összekapcsol két világot, ami a vallások történetében egyedülálló. Egyrészt az apokaliptikus várakozást (az eljövendő egyetemes üdvösség várása), másrészt a már most megvalósulóban levő üdvösséget. Jézus démonokat űz ki, betegeket gyógyít, halottakat támaszt fel stb.: ez annak a jele, hogy elérkezett az Isten országa. Tehát a vég (*eszkhaton*) már jelen van; az üdvösség jelenvalóságának jelei a csodák. Minthogy Jézusban elérkezett az Isten országa, jelen van az üdvösség, most már nem az eljövendő üdvösséget várják, hanem magára Jézusra összpontosítják a figyelmet, aki maga az Isten országa (*autobasileia,* Origenész szavával). Ami Jézus fellépésekor csak *burkolt* volt az Isten országa hirdetésében, Jézus feltámadása után az ősközösségben *kifejezett* lesz. *A figyelem tehát Jézus személyére, ki-voltára összpontosul, a krisztológiai problémák kifejezettek lesznek.* Innen van az, hogy az evangéliumokban gyakoriak Jézus « címei »: Messiás, Isten Szentje, Isten Fia stb. Annyira, hogy sokszor a démonok szájába adják ezeket a címeket ill. megvallásokat. Mindebből nem következik az, hogy az ősközösség találta ki ezeket a krisztológiai értelmezéseket, hiszen Jézus szavaiban és tetteiben burkoltan benne voltak az utalások isteni mivoltára; csupán arról van szó, hogy az első keresztények — a feltámadás fényében — jobban megértik Jézus személye titkát.

2) A második mozzanat a *szimbolizálás.* Meggyógyítani a vakokat, süketeket, bénákat stb. — mindez jele annak, hogy Isten országa, az üdvösség betört ebbe a világba, megvalósulóban van. A csodák az üdvösség jelei, szimbolumok. Jézus tetteinek szimbolikus dimenziója élesebb, erősebb lesz az Ősegyházban. A csodaelbeszélések hosszabbak lesznek, esetleg kiszínezik Jézus tetteit, hogy azok tipikus vonásait kiemeljék. Az egyes evangélisták teológiai céljuknak megfelelően variálják ill. építik be ezeket a csodaelbeszéléseket evangéliumukba. Megfigyelhető az a tendencia is, hogy fokozzák a csodálatos jelleget, a szokatlanságot: « Ilyet sohasem láttunk ». Ugyanakkor minden mágikus értelmezést ki-

zárnak: a csodák igazi vallásos jelentése (az üdvösség jelei) érintetlen marad.

A nem hivő ezekután az emberi kreativitásra, a fantázia és a hit « teremtő erejére » hivatkozik. Az őskö-zösségnek tulajdonítják a csodaelbeszéléseket, Jézus « istenítését », miként pl. Feuerbach tette. Valójában a « színezés », a sokszor legendás öltözék ellenére sincs szó teremtésről, hiszen *az elbeszélések valóban megtörtént eseményekre utalnak.* Ez a szövegek strukturális elemzéséből kitűnik. De nem elég a « szinkronikus » elemzés ahhoz, hogy a csodákat igazi mivoltukban felismerjük. *A « hit szemére »* van szükség, hogy valaki « meglássa » az isteni *jelek jelentését,* vagyis elismerje, hogy ez a « karizmatikus próféta », Jézus — Isten küldöttje, Isten Fia, akiben Isten (az Atya) teljesen kifejezte és közölte magát. A hitetlen mindig hivatkozhat a természet még ismeretlen erőire, vagy — napjainkban — pl. a parapszichológiára, hogy a rendkívüli jelenségeket megmagyarázza (miután objektív valóságukat nem vonhatja kétségbe). Jézus csodatettei isteni mivoltára utalnak; de ez az utalás nem kényszerítő erejű; megmarad mindig a hit állásfoglalásának szabadsága. Ezért nem lehet azt állítani, hogy a csodák önmagukban a természetfeletti bizonyítékai. Végeredményben szükség van arra, hogy a *Jézus feltámadásában való hitre* appelláljunk. Akik a csodaelbeszéléseket ránk hagyták, a csodákban felismerték Krisztus feltámadásának kifejezését, az egyetlen nagy « csodának », pontosabban misztériumnak aprópénzre váltását. Egy meghatározott napon a Keresztrefeszített feltámadt, újra él és soha meg nem hal. Ez az első keresztény, az evangélista és az evangéliumot olvasó meggyőződése. Minden csodaelbeszélést végső soron az a bizonyosság alapoz meg, hogy a keresztre feszített Jézus feltámadt, végleg legyőzte a halált. Ez a feltámadás misztérium, mert beíródik ugyan a történelembe (temetés, üres sír, jelenések), de egyben túl is mutat rajta, hiszen az ember nem verifikálhatja, mint Jézus más csodáinak « objektív » valóságát. Ez a misztérium alapoz meg minden más csodát, sőt az egész Jézus-jelenség is csak ennek a fényében érthető.

Viszont a feltámadás újra felveti a názáreti Jézus mivoltára vonatkozó kérdést: Kicsoda Jézus Krisztus? És az evangélium-olvasónak: Ki neked Jézus? Hi-

szed-e azt, hogy Jézus egy az Atyával, Isten Fia? Az egyházi teológusnak is választ kell adnia a kérdésekre, amelyek a Szeretet-Isten misztériumára (a szentháromság-tanra) nyílnak.

2. A történelem Jézusa és a hit Krisztusa — teológiai szempontból

A liberális szentíráskritika örökségeként a mai napig is kísértenek azok az előítéletek vagy posztulátumok, amelyek alapján szétválasztják a « történelmi Jézust » és a « hit Krisztusát », vagyis kétségbevonják a folytonosságot a názáreti Jézus és az ősegyház által megvallott (feltámadt) Krisztus között. A történelmi-kritikai módszer túlzása abban volt, hogy az egzakt tudományok módszerét minden további nélkül alkalmazta a valláskritikában is: feltétlen objektivitásra törekedett, és ez a törekvés *racionalista ideológiát* takart. Eleve tagadta a természetfeletti lehetőségét; a Szentírás olyan dokumentum volt számára, mint bármely más történeti szöveg (tehát nem sugalmazott, kinyilatkoztatást hordozó írás). Mivel a liberális exegéták és vallásfilozófusok a szent könyveket *kizárólag* a történelmi-kritikai módszerrel vizsgálták (egy meghatározott, « objektivista » történelemszemléletet vallva), nem vehették észre azt az üzenetet, amelyet *egyedül a « hit szeme » lát meg.*

Ezzel szemben sokáig dívott (főleg protestáns körökben) olyan « konzervatív » felfogás amely azt állította: a hitnek nincs szüksége a történelemre, hogy megértse a bibliai szövegek jelentését; Isten szava elég önmagának; tudományos kutatásra nincs szükség, hiszen az egyház hagyománya megvilágítja a Biblia értelmét. Ez a felfogás, — talán éppen a túlzott kritika elleni védekezésből, vagy a « történelmi Jézus » rekonstrukciójának kudarca láttán —, a természetfelettihez, *a puszta hithez* menekült; tagadta minden verifikáció szükségességét vagy lehetőségét. A katolikus « apologetika » viszont sokszor eltúlozta a « hit ésszerűségének » állítását. Mindenesetre igaza volt akkor, amikor a hitre invitáló érveket felsorakoztatta, amikor az archeológia, a történelemtudomány, a tanúságtétel filozófiája stb. érveit figyelembe vette. Ezzel csak azt igazolta, hogy komolyan veszi a megteste-

sülést. Jézusban Isten Igéje valóban belépett a történelembe, emberi szó is lett (az Írásokban); tehát a szent könyvekre is lehet alkalmazni a történelemkritika általános szabályait (csak nem kell ezt *kizárólagosítani*). Péguy találóan jegyezte meg: « Jézus kiszolgáltatta magát a történészeknek, mint ahogy a kereszten átadta magát hóhérainak! »

Újabban a katolikus exegézisben és bizonyos krisztológiákban ismét a hiperkritika érvényesül, — néha a liberális szentírás-kutatás racionalizmusa kísért. Erre a tendenciára utal Hans Urs von Balthasar az exegézis és a dogmatika viszonyáról írt 1976-os tanulmánya elején (*Mérleg* 1977/3, 252), amikor a dogmatika aláásásáról beszél. A kérdést alaposabban tárgyalta már 1961-ben *Herrlichkeit* c. hatalmas művének I. kötetében (448-449). Miután *a túlzásba vitt történelmi-kritikai módszer teológiai alkalmazásának lehetetlenségét kimutatta,* így következtet: « Ha az ember érteni akar, az első feltétel az, hogy elfogadja az adottságot úgy, ahogy adódik (*so wie es sich gibt*). Ha előzőleg az Evangéliumban vágásokat végzünk, a jelenség teljességét megcsonkítjuk, és ez már lehetetlenné teszi a megértést. Az Evangélium úgy mutatja be Jézus alakját, hogy az « test » és « lélek », — a szenvedésig és halálig menő megtestesülés és a halottaiból Feltámadott élete össze vannak kapcsolva a legkisebb részletekben is. Ha az ember elhagyja a feltámadást, Jézus földi életének nemcsak egy kis pontja lesz érthetetlen, hanem az egész Jézus-jelenség. És ha a Feltámadottban csupán a hit Krisztusát látjuk, akinek semmiféle belső azonossága nincs a történelem Jézusával, Jézus egész alakja ismét csak érthetetlen lesz. Az első földi alak csak úgy érthető, ha a kereszt és a feltámadás révén nyert végleges alakkal egybekapcsolva szemléljük. Másrészt viszont: a halál és a feltámadás is csak úgy érthető (a kettő szorosan összetartozik az érthetőség szempontjából), ha azt a földi alakot szemléljük, amely az isteni hatalom révén átalakult (...) Tehát nem az egyik, nem is a másik fél az « Isten Igéje », hanem a kettő együtt (ti. a történelem Jézusa *és* a hit Krisztusa). A kettő viszont csak úgy lehet egy, ha az Igét a Lélek hordozójának tekintjük, a Lelket pedig az Ige átszellemiesítőjének és megvilágítójának; így tehát a Lélek az Igéé és azé

is, Aki az Igét kimondta (és a világba küldte: az Atyáé). Ha a kinyilatkoztatás objektív alakjából kikapcsoljuk a szentháromságos dimenziót, minden érthetetlenné válik; szemmiféle plauzibilis összefüggés nem áll meg, mivel minden tag csak a teljes összképben kap jelentést ».

Jézus Krisztus istenemberi személye által lesz minden koherens az evangéliumokban. Jézus személye a kinyilatkoztatás középpontja; az Ő arcán ragyogott fel az Isten dicsősége; Ő maga az Isten országa (*autobasileia,* Origenész); az Ő rejtélyes alakja a hitre hívó jel. Másrészt az Ő « alakját », személyének titkát csak a hit fényében ragadhatjuk meg. Helyesebben Ő ragadja meg a hivő szemlélőt. És az Ő fényében, a személye titkából kiáradó fényben — az objektív evidenciában — minden elrendeződik és világos lesz: Jézus isteni mivolta is, az egyház születése és kibontakozása is...

3. Teológia és közösségi hitvallás

A teológia, jóllehet a « tudás » regiszterén fejezi ki magát, « hitvalló » tudás, amennyiben egy hivő 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 kiengesztelődött 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 az 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 » (2).

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?

4. A « hit köre »

Két zátonyt kell tehát 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 Tradició eszméjét ill. funcióját.

---

(2) J. Moingt, «Montre-nous le Père», RSR, 1977/2,312-313. P. Moingt elfogadja Bultmann alapvető meglátását a teológia és a kérigma viszonyáról, de döntő szerepet tulajdonít az egyházi tradíciónak és Jézus történelmi valóságának; viszont ki akarja küszöbölni a Harnack-féle « tudományos » igényű teológiai kutatás buktatóit.

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 hivő magatartása között. A hivő 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... » (1Kor 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 hivő 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 tánúk « szubjektív » 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 jelben « meglátták » a jelentést. Ezt a « hit szemével » tették. A hit tanúségtétele 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 hivő keresztények hitvallását tükrözi. Az Ősegyház tanúságtétele által közvetített Jézus-esemény nem kevésbé « objektív », mivel a tényeket *hivők* 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 hivő 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 hivő 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 hivője ugyanazt az értékítéletet alkossa meg a Jézus-eseményről, mint amit az első tanúk alkottak meg (3).

---

(3) 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 evangélistáknál. 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 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 misszióját 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 tanuságtételre 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* » *Tradiciót*. 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 hivő 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 « hivő » 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.

5. Ki nekem Jézus?

A niceai-konstantinápolyi hitvallás szavaival az ünnepi miséken megvallom: « Hiszek az egy Úrban: Jézus Krisztusban, Isten egyszülött Fiában, Aki az Atyától született az idő kezdete előtt. Isten az Istentől, — Világosság a Világosságtól, valóságos Isten a valóságos Istentől. Született, de nem teremtmény: az Atyával egylényegű és minden általa lett. Értünk emberekekért, a mi üdvösségünkért leszállott a mennyből. Megtestesült a Szentlélek erejéből Szűz Máriától és emberré lett... ».

Ez a hitvallás pontosabban meghatározza Jézus Krisztus istenemberi mivoltát, mint az újszövetségi írások. De a hitvallás gyökerei az Újszövetségbe, Pál teológiájához és a János-evangéliumhoz nyúlnak vissza. A szoros értelemben vett krisztológiai problémát, vagyis Jézus Krisztus belső konstitúcióját akkor fejti ki az Egyház, amikor reflektál az Atya és a Fiú közötti egységre. Részben a kor kultúrája és az ebből fakadó eretnekségek (pl. az arianizmus) hatására ontológiailag is megfogalmazzák Jézus egyedülálló egzisztenciájának titkát.

Az Ősegyház Jézus személyét és sorsát a « Fiú » ill. az « Isten Fia » cím segítségével értelmezte; de sokkal 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 betelesítése 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* (4).

Nincs itt hely arra, hogy részletesen kifejtsük a Jézus személyi mivoltára és tudatáva vonatkozó újabb nézeteket. De Walter Kasper összegezése nyomán (*Jesus der Christus,* 284-300) néhány mondatban jelezzük ezt a nehéz és kényes problémát. Miután röviden áttekintette a « személy » fogalmának történelmi változásait (Tertullianustól a zsinatokon keresztül egészen Hegelig, ill. a mai perszonalizmusig), Kasper hangsúlyozza, hogy Jézus emberi öntudata közvetlenül *nem a Logoszra, hanem az Atyára* irányul. Csakugyan, pl. 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 szeretet nyilatkoztatja ki és közli, éspedig végleges módon önmagát kiüresítő, kereszthalálig menő engedelmességében. Ebben az aktusban kinyilvánítja radikális különbözőségét (függését) az Atyától, és ugyanakkor

(4) Hans Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte,* 1959, 25. lap.

ebben az engedelmességben kifejezi a teremtmény legtökéletesebb *igenjét* 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 hyspostatica* révén az emberi személyiség páratlanul egyedülálló módon teljességre jut. Az *unio hyspostaticá*-val függ tehát össze Jézus « pszichológiája », tudata és akarati tevékenysége is. Anélkül, hogy a részletekbe bocsátkoznánk, szögezzük le a mindig visszatérő alapelvet: Minél nagyobb egységben van az ember az Istennel, annál nagyobb önállósága és szabadssága. 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 hipposztatikus egységről szóló tan végeredményben ontológiai kifejezése annak a bibliai kijelentésnek, hogy Jézus Krisztusban Isten mint Szeretet (1Jn 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 ak-

kor 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 hivőket arra, hogy felfedezzék Isten belső titkát, — azt, hogy Szeretet (1Jn 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 diffenrenciál!), 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 az, hogy személyes (*personal*) és viszonyjellegű (*relational*) (5).

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 » (1Jn 4,8) ». (6).

* * *

(5) Vö. W. Kasper, *i.m.*, 274.
(6) W. Kasper, *i.m.*, 218.

Mindezek után e sorok írójának is válaszolnia kell erre a kérdésre: « Ki nekem Jézus? » Bár az előzőkből kiviláglott, kinek tartom Jézust, néhány szóban próbálom megfogalmazni személyes válaszomat.

A legrövidebben ezt válaszolom az Ősegyházzal: «Jézus Krisztus az Úr» (Fil 2,11); vagy: «Jézus Krisztus az Isten Fia » (Mk 1,1; Jn 20,31). Ezektől a hitvallásoktól egyenes út vezet a niceai-konstantinápolyi ill. khalkédóni zsinatok hitvallásaiig.

Még személyesebben, nagy általánosságban: *Jézus életem értelme.* Pascallal vallom, hogy az életet és a halált, sőt végső soron Istent is csak Jézus Krisztus által ismerhetem meg. Nem elvont, hanem élő, vagyis életet adó ismeretről van szó. A hitben találkozom a Feltámadottal, éspedig a Lélek erejében mondom: « Jézus az Úr ». Más szóval: a hit kegyelem. Hálát adok ezért az ajándékért. Jézus az Atyához vezető út, ha követem Őt; az Igazság, amely (aki) megvilágítja az életet és a halált, ha megteszem szeretetben az igazságot; Jézus az örök Élet, amelyben (akiben) remélek. Jézussal találkozom a Szentírásban; Ő belső erőforrásom az Eukarisztiában. Jézust találom meg az egyházi közösségben és legkisebb embertestvéreimben is, akiket elsősorban úgy szeretnék szolgálni, hogy Jézus élő ismeretére segítem őket. Másokkal együtt akarom keresni és követni Jézust.

« Hasonló akarok lenni hozzá halálában, hogy eljussak a halálból való föltámadásra. Nem mintha már elértem volna, s tökéletes volnék, de futok utána, hogy magamhoz ragadjam, mert már Krisztus Jézus is magához ragadott... Felejtem, ami mögöttem van, s az előttem levő után rugaszkodom » (Fil 4,12-13).

II.

JÉZUS KRISZTUS AZ ÉRTELMEZÉSEK KERESZTTÜZÉBEN

I. KRISZTUS MEGKÖZELÍTÉSE TEGNAP ÉS MA

Az első keresztények Jézus feltámadása után a Lélek erejében tudatára ébredtek annak, hogy a megfeszített Jézus él, mert az Atya feltámasztotta halottaiból; velük van és bennük él, és nekik erről kell tanúságot tenniök. A Lélek által megszülető közösség tudatában volt annak, hogy folytatnia kell Krisztus művét. A tanítványok már húsvét előtt is hittek Jézusban, de igazában csak húsvét fényében és a Lélek erejében ismerték fel, hogy Jézus Krisztus az Isten Fia — transzcendens értelemben.

A zsidók messiásvárása beteljesedett a Názáreti Jézus sorsában, életében, halálában és feltámadásában. Krisztus megdicsőült személyében az eszkatologikus célt elérte az emberiség: az örök élet lehetősége megnyílt mindazok számára, akik hisznek az Atya küldöttjében. Az első keresztények és a szent írók tulajdonképpen Jézus üdvözítő művét szemlélve és az Ő Lelkéből élve jutottak el Jézus Krisztus személye titkához: hogy kicsoda Ő, azt abból következtették ki, amit értük tett. És Jézuson keresztül nyitottak rá a háromszemélyű Isten titkára. Végeredményben ez az öntudatosodás és ez a reflexió szülte a legősibb krisztológiákat.

Az újszövetségi krisztológia bemutatásában két módszert követhetünk: az egyik főleg a *történeti* fejlődést veszi figyelembe, vagyis azt próbálja rekonstruálni, hogy az ősegyház hogyan jutott el Jézus Krisztus titkának teljesebb feltárásához, hogyan alakult ki fokozatosan a Krisztusra és művére vonatkozó tan. A másik inkább *rendszerező*: főleg Krisztus « címeit » (Emberfia, Isten szolgája, Isten Fia stb.) tanulmányozza, és így próbálja felfedni, kicsoda Ő. Schnackenburg szerint egyik módszer sem lehet tökéletetes, ha kizárólagos. A « történeti » bemutatás nehézsége az, hogy maguk a források nem rendezhetők el úgy, hogy teljes folytonosság legyen közöttük. A rendszerező krisztológia

veszélye pedig az, hogy figyelmen kívül hagyja a Krisztusra vonatkozó tan kibontakozását, érlelődését (1).

Az Ősegyház mindjárt a Szentlélek eljövetele után megvallotta hitét Jézus Krisztusban, Isten Fiában. A keresztény hit tehát nem lassú genezis eredménye, nem az Ősközösség « hozta létre », hanem ellenkezőleg: a Feltámadott teremtette meg Lelke által az új Izraelt, Isten újszövetségi népét, az egyházat.

Mindez azonban nem jelenti azt, hogy az Ősegyház *azonnal* tudatosítja az evangéliumi kinyilatkoztatás *minden* elemét. Jóllehet a keresztény hit lényegileg már az első pünkösdtől létezik, egy bizonyos fejlődést tapasztalunk az első keresztények tudatában. Az Ősegyház fokozatosan — az Írásokat értelmezve és újraértelmezve a húsvét fényében — méri fel Jézus misztériumának minden dimenzióját, tudatosítja Jézus Krisztus istenfiúságát és megváltói küldetését: az Atyától született minden idők kezdete előtt, értünk emberré lett, felvéve az emberi állapotot engedelmes lett az önkiüresítő kereszthalálig, feltámadott és az Atya dicsőségébe vétetett, ahonnan elküldte a Szentlelket műve folytatására...

A titok tudatosítása és elmélyítése folytatódik az evangéliumokban, majd az első századokon át, nevezetesen *a nagy egyetemes zsinatokon,* amelyek legtöbbször egy-egy eretnekség támadásával szemben tisztázzák a titok valamelyik szempontját

A) KHALKÉDÓN — KEZDET VAGY VÉG?

A Jézusról szóló könyvek az utóbbi években hihetetlenül megszaporodtak: az alábbi szemlénk éppen csak ízelítőt ad ebből a bő irodalomból. Maga a tény örvendetes jelenség. Az egyes művekről a tájékoztató során elmondjuk véleményünket. Itt most — bevezetésképpen — néhány eligazító szempontot nyújtunk.

Úgy tűnik, ma is kísért még a kritikai módszer ideológiája: az ún. alulról kiinduló krisztológiák kizárólagosságra törekszenek, és néha megrekednek Jézus emberségénél. Ha nem tagadják is Krisztus istenségét, a klasszikus (« felülről kiinduló ») krisztológiai állítá-

(1) R. Schnackenburg, *Mysterium Salutis,* 3/1, 229.

sokat és megfogalmazásokat a « hellenizmus » hatásának, mitikus ábrázolásnak, vagy legalább is « másodlagos » fejleménynek tekintik a « biblikus » (általuk rekonstruált) krisztológiákkal szemben.

Egy isteni személy két természetben; a második isteni személy (az Ige) megtestesült ill. öröktől fogva az Atyánál volt (praeexistentia), stb. — mind olyan kifejezések, amelyek ma érthetetlenek vagy másodlagosak olyan alapvető hitvallással szemben, mint pl. Isten megvalósítja az üdvösséget Jézus által. Egy bizonyos « Jesuológia » megelégszik azzal, hogy ezt állítja: Jézus, a tökéletes ember (vagy « ember az emberekért ») Isten « helytartója », « szóvivője », kinyilatkoztatója, az abszolút üdvösséghozó...

Khaldédónt bírálva főleg Jézus teljes *emberségét* emelik előtérbe. Azt állítják, hogy a klasszikus teológia (krisztológia) nem vette komolyan Jézus emberi egyéniségét, pszichológiáját, « szolgai állapotát », kenózisát, egyszóval emberi állapotát és történeti fejlődését.

Mindjárt látjuk, hogy a khalkédóni dogma kritikája egy bizonyos mértékig jogosult. De most nem ennek a kritikának jogosultságáról van szó, hanem az ún. « alulról kiinduló » krisztológiák változatosságáról. A hiányt és az elhajlást egyeseknél abban kell látnunk, hogy a jogos követelések és « újítások » ürügyén leredukálják a Krisztus-misztériumot, kiüresítik a hagyományos hitet. Egyes könyveket olvasva az ember azt mondhatná Magdolnával, aki húsvét hajnalán az Urat kereste és csak az üres sírt találta: « Elvitték Uramat, nem tudom, hová tették ».

A khalkédóni krisztológiai dogma — még ha nem végpont is, hanem inkább kezdet a Krisztusra vonatkozó tan konceptualizálásában — mindig kötelező norma marad a katolikus teológus számára:

« Valljuk, hogy a mi Urunk Jézus Krisztus egy és ugyanaz a Fiú:

ő ugyanaz, aki tökéletes istenségében és tökéletes emberségében;

ő ugyanaz, aki valóban Isten és valóban értelmes lélekből és testből álló ember;

ő ugyanaz, aki az Atyával egylényegű istensége szerint, és velünk egylényegű embersége szerint,

minden szempontból hasonló hozzánk a bűnt kivéve (Zsid 4,15).
Aki az idők kezdete előtt született az Atyától istensége szerint,
ugyanő született a végső kor napjaiban az istenszülő Szűz Máriától embersége szerint;
egy és ugyanő: Krisztus, Fiú, Úr, Egyszülött;
akit két természetben, de nem összevegyülve, változatlanul,
de nem megosztva vagy szétválasztva ismerünk meg... » (2).

Khalkédón kritikái

A kritikák kezdete K. Rahner híres tanulmánya volt 1951-ben, a Khalkédónban tartott zsinat 1500. évfordulóján: « Khalkédón vég vagy kezdet? » (3). Rahner arra figyelmeztetett, hogy a másfél évezreddel korábban megfogalmazott dogmát ne a Krisztusról szóló tanítás végállomásának tekintsék, hanem kiindulópontnak és serkentésnek a további kutatáshoz, Krisztus misztériumának további elmélyítéséhez és teológiai újrafogalmazásához. Azóta a zsinattal szembeni kritikus álláspontnak számos képviselője van protestáns (Tillich, Pannenberg, Moltmann) és katolikus (Küng, Schillebeeckx, Schoonenberg, Kasper...) részről egyaránt. B. Sesboüé (4) így összegezi ezeket a kritikákat.

1) Khalkédón nem megfelelő konceptuális nyelvezetet alkamaz. Tillich szerint a hellenista fogalmak (természet és hüposztazisz) nem alkalmazhatók Jézus egyedülálló valóságára, mert az Apollón és Dionysos alakjai által meghatározott görög vallástól függnek (az « isteni természet » kifejezésnek pogány íze van, mondotta már Schleiermacher). Az alapvető nehézség az, hogy a « természet » fogalom Istenre alkalmazva téves, az emberre alkalmazva kétértelmű. Schoonenberg inkább

(2) A szöveg fordítása Kereszty Rókustól, *Krisztus,* Teológiai Kiskönyvtár II/4-5, Róma, 1977, 153. lap. Ez a kis könyv egyébként világos és kiegyensúlyozott összefoglalása a krisztológiai kérdéseknek. Az elején válogatott bibliográfia.

(3) A. Grillmeier-H. Bacht (kiadók) *Das Konzil von Chalkedon,* III, Echter-Vg., Würzburg, 1954, 3-49: « Chalkedon— Ende oder Anfang? ».

(4) Bernard Sesboüé SJ, « Le procès de Chalcédoine », *Recherches de Science Religieuse,* Tome 65 (1977), n. 1, 45-54

azt hangsúlyozza, hogy a « két természet » nyelvezete « esszencialista », Krisztust « tárgyként » mutatja be. Rahner is formálisnak és meghatározatlannak véli a hüposztazisz fogalmat. Küng szerint Khalkédón konceptuális nyelvezete nemcsak a kínaiaknak vagy az afrikaiaknak érthetetlen, hanem a mai európaiaknak is.

2) Khalkédón dualista szkémája a « természet » fogalmának fiktív egyértelműségét hordozza. Ez a kritika az előbbivel összefüggésben szintén a « két természet » kifejezést célozza, de itt a hangsúly inkább a *kettőn* van: 1 + 1 = 2. De, mondják a kritikusok, az isteni és az emberi természet összemérhetetlen (Tillich Schleiermacher nyomán). Nem lehet az istenit és az emberit « összeadni » (Schoonenberg).

3) Khalkédón dualista szkémája megkérdőjelezi Krisztus egységét. Küng szerint szétoldja Krisztus személyi egységét. Moltmann azt veti szemére a régi krisztológiának, hogy átvette a görög felfogást Isten változhatatlanságáról és « apatheia »-járól (szenvedhetetlenségéről), így nyelvezete alkalmatlan « Isten halálának », Krisztus « kenózisának » kifejezésére.

4) Khalkédón kizárólag a « felülről kiinduló » krisztológiához ragaszkodik. Ez a Szentháromságtól « alászálló » krisztológia (amely azt akarja tudni, hogy az öröktől fogva létező Logosz miként vehette fel az emberi természetet), Jézus igazi emberségét homályban hagyja. Ebben a szemléletben a kereszt és a feltámadás egyszerűen a megtestesülés *következményeinek* tűnnek (Küng). Különben is könnyen « mitológikus » értelmezésre ad okot.

5) Khalkédón olyan Krisztust mutat be, aki meg van fosztva az emberi személytől. Ez a kritika rávilágít a khalkedóni zsinat hiányosságára: nem tudta az alexandriai és az antiochiai krisztológia közötti konfliktust feloldani (az előbbi inkább Krisztus istenségét, az utóbbi emberségét hangsúlyozta). Tillich ezt a kritikát főleg a niceai zsinattal szemben gyakorolja, amely úgy beszélt Krisztusról, hogy elhanyagolta emberi mivoltát. Már Rahner is (korábban említett cikkében) kérdéseket tett fel a klasszikus krisztológiának Krisztus emberi autonómiájával kapcsolatban: Vajon elég-e az, hogy Krisztus emberi természetét állítjuk ahhoz, hogy

gyakorlatilag megmentsük azt az autonómiát, amit feltételez a közvetítő szerepe?

6) Khalkédón nem ismeri a történelmi dimenziót. Rahner volt az első, aki kiemelte a klasszikus krisztológiának ezt a korlátját. Már 1951-ben egy « egzisztenciális » krisztológiát sürgetett, amely kiegészítené az « ontikus » krisztológiát. Ebben csatlakozik hozzá Schoonenberg és a protestáns Pannenberg. Ez utóbbi szerint a « felülről kiinduló » krisztológiában nincsenek tekintettel a történeti ember-Jézusra, nem tekintik a maga különlegességében, tehát Jézus viszonya az Ószövetséghez nem lényeges. Kasper ugyanezt a nehézséget veti fel.

7) Khalkédón sikertelenségét a későbbi történet is mutatja: a krisztológiai viták és a kereszténység nagy szakadása onnan ered, hogy a zsinat nem oldotta meg a krisztológiai problémát.

A kritikák részben jogosultak

Alapos megvitatásukat megelőzően szükség lenne a zsinatok hermeneutikájának tisztázására, amint erre rávilágít P. Sesboüé (5). Miután ezt megtette, a francia jezsuita megrostálja a kritikákat: előbb igyekszik igazságot szolgáltatni a khalkédóni zsinatnak (rámutatva a téves értelmezésekre), majd megjelöli Khalkédón tagadhatatlan korlátait. Két kritika valóban jogosultnak tűnik.

1) A zsinat nem veszi figyelembe Jézus sajátos történelmi dimenzióját: nem említi nyilvános működését, se szenvedését, se halálát, se feltámadását. Ez a hiányosság meghamisítja a perspektívákat: a Khalkédonnál megrekedő krisztológia nem számol azzal a ténnyel, hogy Krisztus teljes identitását csak útja végigjárása után, a feltámadás fényében lehet megvallani. Azt a benyomást kelti, hogy a megtestesülés egy pontszerű aktus, esemény. Az esszencialista problematika megoldhatatlan nehézségekbe ütközik, amikor Jézus földi állapotát (fejlődését, tudatát és öntudatát, kenózisát,

(5) U.o. 54-68. Sesboüé H. G. Gadamer módszerét alkalmazza (Gadamer, *Wahrheit und Methode,* Mohr, Tübingen, 1960), amelyet már A. Grillmeier is használt a régi zsinatok értelmezésénél (Grillmeier, *Mit ihm und in ihm.* Christologische Forschungen und Perspektiven, Herder, 1975, 494-497).

egyszóval teljes emberi mivoltát) elemzi. Mert ha Jézus valóságos ember, akkor — a bűnt kivéve — őt is kötik az emberi állapot strukturális korlátai.

2) A második jogos kritika kapcsolódik az elsőhöz: a « két természet » szkéma statikus dualista elképzelésre ad okot; a zsinat szándékával ellentétben könnyen szétválasztják az isteni és az emberi természetet. Jézusban az Istent és az embert nem lehet « összeadni » (1 + 1 = 2). Végül is Khalkédón felveti az Isten és az ember viszonya és az analógia problémáját.

Miben áll Khalkédón ma is érvényes igazsága?

Nem annyira a korhoz kötött terminusokat, kifejezési eszközöket tekintve, hanem a zsinat szándékát, tehát a dogma jelentését, Sesboüé a következőket szögezi le (6):

1) Krisztus emberré lett Isten, nem pedig megistenült ember. (Ez utóbbi kísért bizonyos mai, az adopcianizmusra emlékeztető tendenciákban.) Ez az igazság már kiolvasható az Újszövetség első krisztológiáiból; majd tematikusan megtalálható egy későbbi fejlettségi fokon (a « felülről jövő » krisztológia nem későbbi hellenizálódás eredménye). János prológusában olvassuk legtisztább kifejezését: « Az Ige testté lett ». Ez a mindig érvényes keresztény hit központja, benne van a niceai hitvallásban, amelyre az efezusi és a khalkédóni zsinat állandóan hivatkozik. Khalkédón összefoglalja Efezus tanítását, amely viszont a döntő páli és jánosi állításokra utal. Ez a lényeges pont azonban nem zárja ki egy « alulról jövő » krisztológia jogos törekvését, amely igyekszik megkülönböztetni, mindig az Újszövetség példájára, az ember Jézusban magának Istennek a jelenlétét. De gyanússá teszi a manapság gyakran hangoztatott allergiát a « felülről kiinduló » krisztológiákkal szemben, még ha ez, helyesen, a második helyen következik is a krisztológiai reflexióban.

2) Khalkédón azt követeli tőlünk, hogy tartsuk tiszteletben a kettősség fogalmi mozzanatát a krisztológiában (különbség Isten és ember között), még ha a zsinat az « összeadás » bírálható szkémájával fejezte is ki ezt a kettősséget. Ha a Szentírást alapul fogadjuk

(6) Sesboüé, id. tanulmány, 68-72.

el, nem zárhatunk ki minden dualitást (vö. Róm 1, 3-4; Fil 2,6-7). « Az Ige testté *lett* ». A dualitást csak akkor szüntethetnénk meg, ha az analógiát figyelmen kívül hagynánk, vagyis felejtenénk, hogy Isten és ember között bármekkora is a hasonlóság, a távolság is mérhetetlen. Isten nem ember, az ember nem Isten. De az Isten és az ember kapcsolatának (a transzcendencia-immanencia viszonyának) helyes megértése hozzásegít bennünket a soha ki nem meríthető, fel nem fogható misztérium megközelítéséhez.

Az ember részesedik Istenből, de nem azonos vele. Vagyis a következőről van szó: Isten szándéka az, hogy a teremtéssel létrehozza az embert mint másikat, szabad személyt, hogy Neki, az Egészen Másnak szabad partnere legyen. A szerető Isten akarja a másságot, ajándékként létrehozza partnerét, az embert. Minden az Istentől jön, és mégis az ember, Tőle függve önálló. Hasonlóképpen a szövetségben is ott van a dialektikus feszültség: minden Istentől jön, és mégis « kétoldali ». Krisztus az új Szövetség személyesen: egyszerre ember Isten előtt és emberré lett Isten. Benne, Rahner szerint, az ember viszonya Istenhez a legteljesebben és egyedülálló módon megélt valóság: az Istenben való egység a teremtmény legtökéletesebb autonómiáját valósítja meg. Mindez azt jelenti, hogy a krisztológia a lét és az idő, az esetleges és a szükséges problémái elé állít bennünket. Végső soron pedig a Szeretet-Isten, az Atya, Fiú és Szentlélek misztériumához vezet.

Ha valaki teljesen meg akar szabadulni az Istenember « kettősségétől », annak a veszélynek teszi ki magát, hogy panteizmusba esik, vagy pedig — manapság inkább ez kísért — Isten misztériumát « horizontális »-ra redukálja. Rahner régebben felhívta a figyelmet a klasszikus (« felülről kiinduló ») krisztológia félreérthető állítására, ti az ilyenfajta kijelentésekre: « Jézus Isten ». Manapság bizonyos « jesuológiák » veszélye ellentétes irányú, pl. az ilyen állításokban: « Jézus Isten, amennyiben *ez* az ember ». Ez utóbbi irányzat lépten-nyomon bírálja az ún. természetes teológiát, éspedig a « biblikus teológiára » hivatkozva, azért, hogy olyan Istent mutat be, aki nem « keveredik » az emberiség szenvedéstörténetébe. Valójában ezek a kritikusok, akik vádjaikat a klasszikus krisztológiára és

szentháromság-tanra is kiterjesztik, felejtik Isten megrendítő paradoxonát, aki annyira szereti az embereket, hogy vállalja sorsukat egészen a halálig, és helyette azt az embert (Jézust) hirdetik, aki szembenéz a legzordabb szükségszerűséggel, hogy így megvalósítsa azt az emberi transzcendenciát, amely azonos az eljövendő « Istennel ».

Valójában a mai krisztológiára a következő feladatok várnak: integrálnia kell a mai egzisztencia-filozófiák és a perszonalizmus eredményeit (az emberi személy nyitott a *te* felé; lényegéhez tartozik az Istenhez való viszony (*capax Dei*); testbe, világba és történelembe ágyazott stb.) Jézus egységéről tehát nem beszélhetünk, ha nem számolunk egzisztenciális történetiségével, ha nem tartjuk tiszteletben emberi történetének különböző mozzanatait. Ez az igény találkozik azzal a törekvéssel, hogy a dogmatika manapság visszahajol a Szentírás tanúságához.

A Jézus-esemény *időtartamára* való figyelem eredménye lesz, hogy *egyszerre* nem mondhatunk ki mindent Jézusról: egy sor állításra van szükség, hogy értelmezzük történetének teljességét, annak különböző mozzanatait, elhelyezve őket az üdvösségtörténet távlatában. Mert Jézus mivolta, identitása végeredményben nem más, mint eseményének értelme (jelentése), de ez az értelem mindig elválaszthatatlan az eseménytől. *A dogmatika (krisztológia) feladata tehát az, hogy végigjárja a Jézus-eseményt, és az újszövetségi tanúságtételt spekulatív (konceptuális) eszközökkel értelmezze. Ennek a krisztológiának egyszerre « elbeszélőnek » és rendszerezőnek kell lennie.* Ebben a munkában az Újszövetség krisztológiája normatív lesz. Ezeket a feladatokat itt nem részletezhetjük. Említsük meg csupán Rahner-Thüsing, Kasper, Pannenberg és Wiederkehr nevét, akik nagyjából ezeknek a feladatoknak szemmel tartásával igyekeznek felvázolni rendszerező krisztológiákat (7).

---

(7) K. Rahner — W. Thüsing, *Christologie — systematisch und exegetisch,* « Quaestiones Disputatae » 55, Herder, 1972; Walter Kasper, *Jesus der Christus,* Matthias-Grünewald, Mainz, 1974; Wolfahrt Pannenberg, *Grundzüge der Christologie,* Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1964; Dietrich Wiederkehr, « Entwurf einer systematischen Christologie », in: J. Feiner - M. Löhrer, *Mysterium Salutis,* 3/1, 477-648, Benzinger, 1970.

* * *

A régi egyetemes zsinatok krisztológiája egyáltalán nem túlhaladott, olyan értelemben, hogy « elavult », « érthetetlen », « mitikus ». A jelenkori és a későbbi krisztológiák feladata az, hogy elmélyítsék ezeknek a zsinatoknak állításait, hogy új nyelvi és filozófiai eszközökkel próbálják kifejezni a teljesen soha ki nem fejezhető misztériumot.

« Jézus Krisztus ugyanaz tegnap, ma és mindörökké » (Zsid 13,8): igaz Isten (Isten Fia) és igaz ember. Mi azonban változunk: változik kultúránk, nyelvezetünk; változnak azok a problémák, amelyekre Krisztus fényében válaszokat keresünk. Mégis az exegéta, a teológus, a hithirdető, a katekéta vagy az egyszerű bibliaolvasó a Lélek vezetésével az élő Egyház közösségében ma is ugyanazzal a Jézus Krisztussal találkozik a hitben, akit az apostolok és az atyák megvallottak.

B) JÉZUS KRISZTUS TEGNAP ÉS MA

(Újabb könyvek Krisztusról)

Ez a Szemle mintegy negyedszáz olyan új könyvet ismertet, amely Jézus Krisztusról tárgyal: egy részük a krisztológia történetével, ill. az újabb krisztológiai irányokkal foglalkozik; egy másik csoport — bár az előbbi szempontot is szemmel tartja — inkább rendszerező-összegező munka; végül egy harmadik csoportot alkotnak azok a könyvek, amelyek a Krisztus-misztérium egy-egy részletkérdését mélyítik el. A jelentősebbekkel bővebben foglalkozunk; a többiekből kiemeljük azt, ami a kérdéskör megvilágításához új szempontokat nyújt.

A könyvek ismertetéséhez felhasználtuk a fontosabb recenziókat is: ezeket alkalmasint jelezzük is, hogy az érdeklődők alaposabban tájékozódhassanak a kritikákról. Már itt a bevezetőben felhívjuk a figyelmet Léon *Renwart* SJ tanulmányára, amely a *Nouvelle Revue Théologique* 1977. március-áprilisi számában jelent meg (208—249. l.) « Jésus-Christ aujourd'hui » címen. Ez a cikk több olyan munkával foglalkozik, amelyet szemlénkben ismertetünk.

1. Khalkédón és a mai krisztológiai irányok

A legújabb (katolikus és protestáns) teológiai kutatás kétségtelenül Jézus Krisztus személyére és művére összpontosul: napjainkban szinte minden teológiai problémát a krisztológiából kiindulva vagy azzal kapcsolatban igyekeznek kifejteni és újrafogalmazni. Ennek a tendenciának igen sok pozitív eredménye van; mégis, látva az irány egyoldalúságait és kétértelműségét, egysek (mint pl. L. Bouyer) hangsúlyozzák azt, hogy lehetetlen az egész teológiát a krisztológiára visszavezetni. Pillanatnyilag csupán a tényt akartuk jelezni. Magában a krisztológiai kutatásban « vízválasztó » a khalkédóni zsinat (451). Az apostoli kortól az V. század derekáig tartó fejlődést ez az egyetemes zsinat összegezte (egy és ugyanaz a Krisztus a két természetben); azóta egészen a legújabb korig a « khalkédóni modell » normatív volt az ortodox (= egyházi tanításhoz hű) krisztológiában. Napjainkban viszont éppen ezt a khalkédóni modellt kérdőjelezik meg (1).

1. Az apostoli kortól a Khalkédónig terjedő krisztológiai fejődés legjobb bemutatása az immáron klasszikussá vált mű: A. *Grillmeier* SJ: *Christ in Christian Tradition. I. From the apostolic Age to Chalcedon* (451). Mowbray, London, 1975 [2]. XIII + 599 l. Grillmeier (professzor a frankfurti jezsuita fakultáson) először 1965-ben adta ki angolul ezt a könyvét: átdolgozta és kiegészítette azt a 200 lapnyi németnyelvű tanulmányát, amely az 1951-ben megjelent *Das Konzil von Chalkedon* c. háromkötetes tanulmánygyűjteményt nyitotta meg (Grillmeier társszerkesztője volt ennek a gyűjteménynek) (2). A *Mérleg*-nek recenzióra meg-

(1) Erről mélyreható elemzéseket talál az érdeklődő a *Recherches de Science Religieuse* 1977, január-márciusi számában (Tôme 65). A két első tanulmányt emeljük ki: R. *Marlé* SJ: « Chalcédoine interrogé » (főleg a bultmanni « szakítást » és az erre való reakciót elemzi a « történelmi Jézus » kérdéskör kapcsán); B. *Sesboüé* SJ: « Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives ». (E tanulmányt fentebb összefoglaltuk.) Egyébként az *RSR* említett száma és a következő (1977. ápr.-jún.) « *Visages du Christ* » címmel a krisztológia jelenlegi feladatainak különböző szempontjait tárgyalja több szakember közreműködésével.

(2) A. Grillmeier — H. Bacht: *Das Konzil von Chalkedon.* I. Würzburg, 1951; 1973[4], 5—202. lapok: « Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon ».

küldött könyv tulajdonképpen az első angol kiadás francia fordítása: *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine* (451). « Cogitatio Fidei », 72. Cerf, Párizs, 1973. 624 l. A 2. angol kiadás javított, a szerző bizonyos pontokon módosította nézeteit és a jegyzetekbe beledolgozta a témába vágó azóta megjelent műveket.

Itt éppen csak jelezzük a krisztológiatörténet e « klasszikusának » gondolatmenetét, ill. a könyv vázát: Grillmeier két típust különböztet meg: 1) a « Logosszarx » típusú krisztológiát (az Ige egyesülése egy emberi testtel) és 2) a « Logosz-anthroposz » típusút (az Ige egyesülése egy teljes, test-lélek emberrel). E két típus vagy szkéma közötti feszültség jellemzi a krisztológiát *Origenésztől* az Efezusi zsinatig (431). Természetesen, itt csak « értelmezési kulcsról » van szó, amely segít a bonyolult fejlődés megértésében. Grillmeier megkülönböztetése nem esik teljesen egybe a másik szokásos megkülönböztetéssel: « alexandriai » és « antióchiai » krisztológia. Ez utóbbi jellemzés jól jelzi a két iskola közötti eltéréseket (az alexandriai inkább Krisztus istenségét, az antióchiai Krisztus emberségét hangsúlyozta), de — Grillmeier szerint — nem lehet a bonyolult történelmi valóságot « lokalizálni ». A IV. században, Krisztus személyének első teológia értelmezéseinek idején elsősorban Jézus Krisztus személyi mivolta iránt érdeklődnek, minthogy *Arius* kétségbe vonta Krisztus istenségét, az apollináristák pedig teljes emberségét (test-lélek egysége). Később, az Efezusban megtartott zsinaton fogalmazzák meg a másik kérdést: *Hogyan* kell megértenünk azt a titkot, hogy Krisztusban az Isten és az ember bensőséges egységet alkot? Ezt a kérdést az Efezustól Khalkedonig terjedő időszakban igyekeznek tisztázni, miközben *Nesztoriusszal* és követőivel, ill. a monofizitákkal folynak a viták.

Grillmeier természetesen elemzi a khalkedoni krisztológiai dogmát, majd megmutatja a formula (vagy modell) útját a teológia történetében. Felveti azt a kérdést, amit először K. *Rahner* fogalmazott meg: « Khalkedon végpont avagy kiindulópont? » Egy függelékben kitér még Nesztoriuszra, akinek szerepét és tanát újabban felülvizsgálják a kutatók. A 2. angol kiadás már figyelembe veszi a szövegben, a jegyzetekben és a most említett függelékben is L. I. *Scipioni* jelentős munká-

ját: *Nestorio e il concilio di Efeso* (Milano, 1974), amely *Alexandriai* Cirill túlzásaival és egyoldalúságaival szemben igyekszik megvédeni Nesztoriusz igazát. Grillmeier tehát sokkal árnyaltabban ítéli meg Nesztoriuszt a 2. angol kiadásban, mint az elsőben. — Itt említjük meg, hogy a jezsuita kutató már elkészítette művének II. kötetét (most fordítják angolra): ez a 451-től a *Nagy Szent Gergely* haláláig (604) terjedő szakasz krisztológiáját mutatja be; előkészületben a III. kötet is.

2. A. Grillmeier a most ismertetett munka előkészítése során számos tanulmányt tett közzé krisztológiai problémákról. Ezeket vaskos kötetbe gyűjtve megjelentette a Herder kiadónál 1975-ben: *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven.* 765 l. Ezek a tanulmányok átívelik az egész dogmatörténetet az első századoktól napjainkig és számos részletkérdésben kiegészítik az imént ismertetett szintézist. Az I. részben (« A patrisztika Krisztus-képéhez ») pl. az ókeresztény hagyomány fényében megvilágítja a krédó egyik ágazatát: « Alászállott az alvilágba ». A nesztorianizmus és a monofizitizmus történeti szempontjait vizsgálva a keleti és nyugati egyházak ökumenikus párbeszédéhez nyújt hasznos adalékokat (II. rész: « Krisztológia és Ökuméne »). A khalkédóni dogma történeti viszontagságait elemzi a III. rész (« A khalkédóni zsinat hatástörténetéhez »). A dogmafejlődés alapelveit, ill. a dogmaértelmezés tegnapi és mai kisérleteit mutatja be a reformációtól *Harnack*on keresztül egészen a legújabb protestáns teológusokig (*Ebeling, Pannenberg, Moltmann* stb.), majd külön foglalkozik a régi zsinati döntések (hitformulák) hermeneutikájával, megmutatva azt, hogy Khalkédón ma is érvényes modell a Krisztusmisztérium hirdetésében (IV. rész: « Hermeneutika és krisztológia »). Végül az V. részben a mai rendszerező krisztológiához nyújt szempontokat (« A rendszerező krisztológia kérdései »). A *Mit ihm und in ihm* c. tanulmánykötet kimeríthetetlen kincsesbánya történészeknek, dogmatörténészeknek és dogmatikusoknak, minden teológusnak, sőt azoknak is, akik a Krisztus-misztériumot hirdetik a mai embereknek az Egyházban; továbbá az ökumenikus mozgalomban elkötelezetteknek is felbecsülhetetlen segédeszköz.

3. Az újabb protestáns és katolikus kutatásban, főleg *Bultmann* hitértelmezése nyomán (lásd alább) a « történeti Jézus » és a « hit Krisztusa » témapár áll a biblikus teológia középpontjában. A kérdéskör krisztológiai jelentőségét szemlénk II. részében látni fogjuk. Itt a történeti áttekintésben megemlítünk néhány összefoglaló munkát: ezek a gyűjtőkötetek gazdag adalékot szolgáltatnak azoknak, akik a problémát külön is el akarják mélyíteni.

Jesus Christus in Historie und Theologie. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1975. 589 l. A H. *Conzelmann* 60. születésnapjára kiadott « Festschrift » gondozója Georg *Strecker.* A nagy protestáns szentírástudós és teológus, Conzelmann barátai, kollégái és tanítványai, főleg protestáns szakemberek tisztelegnek a Mester előtt. (A munkatársak között katolikusokat is találunk: pl. Jacques *Dupont* OSB és Joseph A. *Fitzmyer* SJ.) A tanulmányokat két nagy részbe csoportosították: I) « A történeti Jézus és a kerigmatikus Krisztus »; II) « Krisztus megértése és Krisztus hirdetése ». A gyűjtemény a teológiai állásfoglalások sokrétűségét tükrözi: ez a pluralizmus jellemző az újszövetségi kutatások mai helyzetére. Szemlénk kerete nem teszi lehetővé még a negyedszáz tanulmány egyszerű felsorolását sem. Kiemeljük S. *Schulz* vezető tanulmányát, amely összegezi a « történelmi Jézus » problematikájára vonatkozó évszázados kutatásokat: a kérdések és a megoldások mérlegét nyújtja. Két angol (E. *Ellis* és J. *Suggs*) és egy francia (*J. Dupont*) cikket nem számítva az írások német nyelvűek. A kötet végén W. *Hinze* és A. *Lindemann* összeállításában megtaláljuk Hans Conzelmann műveinek bibliográfiáját (549—557. l.).

Wer war Jesus von Nazareth? Die Erforschung einer historischen Gestalt. Szerk.: G. *Strube.* Kindler, München, 1972. 304 l. Ez a gyűjtőkötet a Názáreti Jézusra vonatkozó néhány jól ismert tanulmány szövegét közli D. F. *Strauss*: « Jézus élete » c. művétől kezdve egészen Ernst *Käsemann*: « A történeti Jézus problémája » c. tanulmányáig. Protestáns, katolikus és zsidó kutatók « klasszikus » tanulmányait vehetjük kézbe egy kötetben (D. F. *Strauss,* R. *Otto,* W. E. *Bundy,* A. *Schweitzer,* H. J. *Cadbury,* H. *Braun,* A. *Vögtle,* K. *Fueter,* E. *Schweizer,* P. *Winter,* M. *Hengel,* E. *Käsemann*). G. Strube az antológia elején vá-

zolja a Jézus-kutatás újabb történetét. A kötet hasznos « szövegkönyv », de csupán ízelítőt ad a széleskörű és bonyolult vitákból. Ezeket a most ismertetett munkákat jól kiegészíti és helyreigazítja a következő két katolikus kiadvány:

Jesus von Nazareth, Szerk.: F. J. *Schierse.* M. Grünewald, Mainz, 1972. 284 l. Ez a tanulmánygyűjtemény a « nagyközönségnek » mutatja be a Jézus-kutatás újabb eredményeit. Felnőttek továbbképzéséhez és középiskolás hitoktatáshoz jól felhasználható anyagot nyújt. A témakör változatosságát érzékelteti már a cikkek felsorolása is: « Jézus a mai emberek véleménye alapján » (A. *Röper*); « Jézus a vallásalapítók körében » (G. *Mensching*); « Jézus és a mai zsidóság » (W. P. *Eckert*); « Jézus a modern ateizmus, humanizmus és a marxizmus szemléletében » (W. *Post*); « Jézus története mint a mai kontesztálás modellje és kritikája » (H.-G. *Link*); « A jelenkori Jézus-regény » (P. K. *Kurz*); « Krisztológia — újszövetségi szempontok » (F.J. *Schierse*); « Jézus az egyházi áhitat történetében » (J. *Dantscher*); « A történeti-kritikai Jézuskutatás története és eredményei » (W. *Trilling*); « Jézus ügye és az egyház jövője » (J. *Nolte*). Külön kiemeljük Post és Trilling érdekes tanulmányait. Viszont éppen mivel nem szakembereknek, hanem hitoktatóknak szól a könyv, csak fenntartással fogadhatjuk el azt, amit Schierse és a Knauer-tanulmányt « kiegészítő » G. Lange ír Jézus istenségéről. Amint ez szemlénk II. részéből kiviláglik, egyoldalú és megalapozatlan az az irányzat, amely meg akar rekedni a biblikus krisztológiánál, illetve mint a hit « hellenizálását » elveti a « khalkédóni modellt » és a későbbi egyházi krisztológia « ontológiai » szemléletét (« *Jézus Isten* », « praeexistentia », « Megtestesülés » ...). Látni fogjuk, hogy a kérdéssel kapcsolatos viták jogosultak szakemberek körében, de nagyon veszélyes lehet, ha a hitoktatásban és az igehirdetésben a még ki nem forrott nézeteket kiteregetjük.

Szaktudományos igénnyel értékeli ki — főleg módszertani szempontból — a történelmi Jézusra vonatkozó kritikákat a következő kötet: *Rückfrage nach Jesus.* « Quaestiones disputatae », 63. Szerk.: Karl *Kertelge,* Herder, Freiburg, 1974. 223 l. — F. *Hahn*: « Módszertani megfontolások a Jézus-kérdésről; F.

Lenzen-Deis: « Kritériumok az evangéliumi Jézus-hagyomány történelmi megítéléséhez; F. *Mussner* és mások: « A történelmi Jézus kérdésének módszertana »; R. *Pesch*: Jézus szenvedéstörténetének hagyománya »; K. *Kertelge*: « Jézus csodáinak hagyománya és a történelmi Jézus kérdése »; R. *Schnackenburg*: « A történeti Jézus maradandó jelentősége a teológia és az egyház számára ». E kötet tanulmányai megmutatják azt, hogy a történelmi Jézus kérdése ma már nem csupán az exegézis (az evangéliumok értelmezése) gyújtópontja, hanem egyáltalán a teológiai (szűkebb értelemben: a krisztológiai) viták magproblémája, ugyanakkor a keresztények és nem keresztények párbeszédének is találkozási pontja.

Arno *Schilson* — Walter *Kasper*: *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe.* « Theologisches Seminar ». Herder, Freiburg, 1974. 164 l. A fiatal (szül 1945-ben) A. *Schilson,* W. *Kasper* tübingeni professzor asszistense, átfogó képet nyújt a mai krisztológiai irányzatokról, majd tizenegy jelentős és reprezentatív teológus művének kritikai kiértékelésével vezeti be az olvasót a mai krisztológia főbb kérdéseibe. A bevezető a jelenlegi krisztológia sokrétűségére és egységére vet fényt: kiemeli a közös vonásokat a mai irányzatokban (a történelmi gondolkodás befolyása, újszövetségi irányulás, a Jézus által hozott üdvösség jelentése a mai ember számára). Ezután az elemzett szerzőket rokonvonások szerint csoportosítja: 1) A krisztológia mint funkció a hit számára: R. *Bultmann* egzisztenciális értelmezése és mítosztalanító kísérlete Krisztus üzenetében azt veszi figyelembe, ami az egyes embert — a hivőt — itt és most « megszólítja ». Két tanítványa egymással ellentétes tendenciát képvisel: H. *Braun* annyira megy a mítosztalanításban, hogy már csak antropológiát őriz meg; G. *Ebeling* viszont — Bultmannal szembefordulva — felfedezi a földi Jézus jelentőségét a hit számára. 2) A krisztológia mint a szentháromságos teológia kifejtése: K. *Barth* Krisztusban Isten önkinyilatkoztatását látja; H. Urs von *Balthasar* számára a krisztológia kibontja Krisztus fiúi engedelmességét. 3) Krisztológia egyetemes keretben: *Teilhard de Chardin* (kozmikus távlat), K. *Rahner* (antropológiai nézőpont), W. *Pannenberg* (egyetemes történelmi keret),

J.*Moltmann* (eszkatologikus és politikai szempont). 4) Krisztológia « kettősség » nélkül: P. *Schoonenberg* « alulról kiinduló » krisztológiája, amely Jézus teljes emberségét (emberi személyiségét) hangsúlyozva élesen bírálja a khalkédóni modellt és a Szentháromságot « modalista » módon értelmezi; D. *Sölle* pedig elveti a « teizmust » (vagy inkább a « deizmust »?) és egy « Isten halála »-utáni krisztológiát vázol. Schilson világosan bemutatja az egyes tendenciákat és mélyreható kritikának veti alá őket, főleg az 1) és 4) csoportban ismertetett szerzőket.

Ezután W. Kasper a zárófejezetben a krisztológia mai feladatait vázolja. Hogy az egyház megoldja a dilemmát: korszerűsödésével elveszíti személyazonosságát — vagy pedig hűséges maradva hagyományához nem talál meghallgatásra a mai világban —, el kell mélyítenie léte alapját: Jézus Krisztus titkát. Ez pedig feltételezi a) történelmi dimenzió integrálását; b) megmutatni Jézus Krisztus egyedülálló történetének és sorsának egyetemes jelentőségét; c) a krisztológiát a pneumatológiához kapcsolni, vagyis elmélyíteni a Szentlélek szerepét Jézus életében és az egyházban. Látni fogjuk, hogy Kasper « Jézus a Krisztus » c. könyvében ezeknek a követelményeknek akart eleget tenni. A *Christologie im Präsens* c. könyv kiváló bevezető, kiegyensúlyozott « mérleg » a mai fontosabb krisztológiai irányokról. Szemináriumokban tankönyvkiegészítésnek is használható. A munka végén jó könyvészeti tájékoztató található.

5. Elmélyültebb és szakszerűbb a Leo Scheffczyk által kiadott gyűjtőkötet: *Grundfragen der Christologie heute.* «Quaestiones disputatae», 72, Herder, Freiburg, 1975. 183 l. — A kötet lényegében a németnyelvű katolikus teológusok 1975 januárjában Luzernben megtartott ülésének anyagát adja közre. (Dogmatikusok és az alapvető teológia szakemberei tartottak megbeszéléseket.) L. Scheffczyk a bevezetőben rámutat arra, hogy végeredményben a krisztológiát nem lehet elválasztani a szisztematikus teológiától. A. *Helder* a Krisztus-esemény megközelítésének filozófiai előfeltételeivel foglalkozik: tudomásul veszi azt, hogy az esszencialista metafizikát kiszorította az a történelemszemlélet, amely a valóságot a szabadság eseményének fogja fel. De talán túlságosan is magasztalja a szabad-

ságot és a történetiséget, és így azt kockáztatja, hogy kiszorít minden metafizikát (nemcsak az esszencialistát) a teológiából. H. *Fries* azt vizsgálja, milyen jelentőséget tulajdonítanak Jézusnak ma a nem egyházi körökben (Jesus-People-mozgalom, Jézus a jelenlegi irodalomban, filozófiában stb.). Fr. *Mussner* az újszövetség alapján megkísérli a « Fiú » krisztológiájának rekonstrukcióját. P. *Hünermann* Jézus emberi természetét az időhöz és a történelemhez való viszonyában elemzi (kiindulópontja a « perichoresis » úgy, ahogy azt *Damaszkuszi János* alkalmazza a khalkédóni dogmára). A kötet legjelentősebb tanulmánya Walter *Kasperé*: « Christologie von unten? » — A jelenlegi krisztológia kritikája és új feladatok. Az itt elmondottakat vázlatosan megtaláljuk a 4. pontban ismertetett könyvben (Schilson-Kasper), még bővebben pedig a szemlénk 2. részében bemutatott Kasper-könyvben (*Jesus der Christus*). A sajátos és igen figyelemre méltó a most ismertetett könyvben: Kasper kritikája H. Küng: *Christsein* c. könyvéről, továbbá Küng válasza és Kasper viszontválasza (159—183. l.). Ez az eszmecsere Kasper és Küng között egy lépéssel továbbviszi a Küng-könyv által kiváltott vitát (lásd alább). Kasper nyitott, megértő magatartása kollégájával szemben lehetővé tette a nyugodt, lényegre tapintó eszmecserét. Kasper kérdéseire válaszolva Küng pontosabban meghatározza szándékát, módszerét és Krisztus istenségéről alkotott felfogását. Kasper viszontválasza érzékelteti Küng állásfoglalásának hiányait, elégtelenségét.

Kasper megállapítja, hogy Küng *Christ sein* c. műve az « aluról kiinduló » (*von unten*) krisztológiát képviseli, szemben a klasszikus « felülről kiinduló » (*von oben*) krisztológiával. Küngöt nem a krisztológiai dogma érdekli — jóllehet elismeri, hogy a khalkédóni dogma minden újabb értelmezéshez irányelveket ad —, hanem a valóságos Jézus, akinek megismeréséhez a történeti-kritikai módszer segít bennünket. Még pontosabban kifejezve: Küng érdeklődése nem Jézusra irányul, « amilyen valójában volt », hanem Jézusra, « akivel itt és most találkozhatunk ». Küng nem akarja történetileg bizonyítani, hogy Isten Jézus által szólt; a Jézusban való hit ugyanis végső elemzésben nem tudományos bizonyítékon alapul, hanem egyedül Iste-

nen. Kasper szerint Küng krisztológiája elkülönül a liberális protestáns krisztológiától. Küng ugyanis hangsúlyozza, hogy « nincs Názáreti Jézus, akit nem mint Isten Krisztusát hirdetnének. Nincs Krisztus, aki ne lenne azonos az ember Názáreti Jézussal. Más szóval: sem teológiátlan jezuológia, sem történelmietlen krisztológia. » Küng a régi formulát — « igaz Isten és igaz ember » — így értelmezi: « A Názáreti Jézusban és Jézussal történt események egész jelentősége abban van, hogy Jézusban — aki az embereknek mint Isten Szószólója (*Sachwalter*), Helyettese, Képviselője és Helytartója jelent meg és mint életre keltett Megfeszített Isten által igazolt lett — a hivők számára maga az emberszerető Isten volt közel, működött, szólt, cselekedett és véglegesen kinyilatkoztatta magát » (*Christ sein,* 339. skk. l.).

Kasper ezek után két lényeges kérdést tesz fel Küngnek: 1) Vajon ez az « alulról kiinduló » krisztológia *következetes*? Ha azt a hitet, hogy Jézus Krisztusban Isten szólt, nem lehet történetileg bizonyítani, miként jutnak el az emberek erre a hitre? Krisztus feltámasztása Isten teremtő tette; tehát a hitnél egy « felülről jövő » elemet is figyelembe kell venni. A mai emberek legnehezebb kérdése éppen ez: hogyan jelenhet meg az « alulról jövőben » (*im « unten »*) egy « felülről jövő » (*ein « oben »*)? Mivel pedig a hit hallásból fakad (Róm 10,17), a hit teológiai értelemben vett « tradíció » problémája. Más szóval: a krisztológiai értelmezés elválaszthatatlan az egyháztól. (Itt felmerül az egész « tévedhetetlenségi » probléma, éspedig a teológiai módszer szempontjából.) 2) Ami az « alulról kiinduló » krisztológia *tartalmát* illeti: Ha elismerjük, hogy Jézus Krisztus igaz Isten és igaz ember, akkor felmerül az isteni és emberi mivolt egységének kérdése, vagyis az, hogy *ki* is volt igazában Jézus Krisztus: egy ember, akiben a kegyelemközlő és emberszerető Isten cselekvően jelen volt és van, avagy Isten « egyszülött Fia », aki « nem összevegyülve és nem szétválasztva » Jézus emberségében és általa működik? Más szóval: felmerül a klasszikus kérdés Jézus személyére vonatkozóan, ezzel együtt pedig a praeexistentia és a megtestesülés kérdése (mindkettő központi a Szentírásban és a Hagyományban). Egyszóval: a krisztológiát nem lehet elválasztani a szentháromság-tantól.

Hans Küng Kaspernek válaszolva újra összefoglalja tételeit, jelezve, hogy milyen pontokon ért egyet kollégájával. Hangsúlyozza, hogy a történelmi-kritikai exegézist komolyan veszi, módszerében következetesen az « alulról kiinduló » krisztológiát követi. Nem veti el az egyházi hagyományt, de azt (beleértve a niceai és khalkédóni zsinatok dogmáit is) « másodrendű kritériumnak » fogadja el a *Szentírás* után és mellett. Ezután azt hangsúlyozza, hogy a bibliai *funkcionális* megértést az egyházi hagyomány jogtalanul *ontológiaivá* alakította át (praeexistentia, megtestesülés). A « két természet » tanát nem kell ontológiai értelemben venni, hanem csak funcionálisan, vagyis: a Jézus és az Atya közötti egység nem *létegység,* hanem csak *kinyilatkoztatási és cselekvési* egység: « Isten igazán és valóságosan kinyilatkoztatja magát éspedig egyedülálló módon Jézus Krisztusban, és igazán és valóságosan Isten Fiának minősíti őt ».

Kasper viszontválaszában megismétli két alapvető nehézségét: az egyik módszertani — nem ért egyet Künggel az elsődleges és másodlagos krisztológiai kritériumok alkalmazásában; a másik a hit tartalmára vonatkozik — a megtestesülés, praeexistentia és Szentháromság titkára vonatkozó egyházi hagyomány « ontológiai » kijelentései már magában az Újszövetségben megtalálhatók. Egyébként is: ha Jézus Krisztus üdvözítő « funkciója » nem alapul Jézus Krisztus ontológiai létén (létbeli egység az Atyával), akkor a Jézus-esemény csupán az emberiség megváltásvágyának kivetítése marad, vagyis megalapozatlan, a « levegőben lóg »; akkor a kinyilatkoztatási és cselekvési egység, amelyről Küng beszél, kétértelmű: szabelliánus és nesztoriánus értelmezésre ad lehetőséget. Küng nem ad egyértelmű és kielegítő választ az alapvető kérdésre: Kicsoda Jézus Krisztus? Mert a fő kérdés ez: Vajon Jézus Krisztus emberi személy-e, akiben Isten szólva és cselekedve kinyilatkoztatta magát, avagy Ő az Isten örök Fia, aki a történelemben emberré lett? Szemlénk 2. részében, amikor Kasper *Jesus der Christus* c. könyvét bemutatjuk, még teljesebben látni fogjuk ezt a problémát, a krisztológia alapkérdését (3).

---

(3) H. Küng: *Christ sein* c. és W. Kasper: *Jesus der Christus* c. könyvét veti össze Walter *Kern*: « Das Christsein und die

2. Rendszerező és összefoglaló művek

A Khalkédón körüli viták és az újabb kritikák, ill. krisztológiai irányok ismertetését szolgáló művek után vizsgáljunk meg közelebbről néhány összegező könyvet. Már eddig is jeleztünk néhány mai problémát és megoldási kísérletet. A problémák szétágazó sűrűjében főleg erre az alapkérdésre figyelünk: Kicsoda Jézus Krisztus? Milyen választ ad erre a kérdésre a mai krisztológia, és ezen túl: milyen választ ad a mai keresztény hivő annak a Jézusnak, aki ma is, miként apostolainak felteszi a kérdést: « És te kinek tartasz engem? »

6. Tulajdonképpen az 1. részben is tárgyalhattuk volna Louis *Bouyer*: *Le Fils éternel* c. könyvét («Théologie de la Parole de Dieu et Christologie ». Cerf, Párizs, 1974. 533 l.), mivel jórészt a krisztológia történetével és jelenlegi irányaival foglalkozik. De mivel rendszerező alapvetésnek készült (ezt jelzi az a tény is, hogy hat kötetre tervezett dogmatikai sorozatba illeszkedik), inkább ide kívánkozik.

Az ismert francia oratoriánus, aki a protestantizmusból tért meg a katolikus hitre, régebben a « haladóbb », ma a « konzervatívabb » francia teológusok csoportjához tartozik. A krisztológiai kérdések tárgyalásánál is következetesen a Hagyományhoz ragaszkodik, jóllehet a protestáns szerzőkkel folytatott párzeszédben « megszokta » a nyitottságot. « Az örök Fiú » c. munka a Jézus személyére és üzenetére vonatkozó teológiai kutatás széles panorámáját nyújtja. Jézus Krisztus misztériumát az Isten Szava teológiáján keresztül közelíti meg. Elfogadja azt az axiómát, hogy a kereszténység lényege Jézus Krisztus. De mindjárt a bevezetőben óv attól az irányzattól, amely *Barth* nyomán az egész teológiát a krisztológiára akarja leszűkíteni. Szerinte ennek a tendenciának a következménye, hogy Istent azzal a Jézussal helyettesítik manapság, aki « ember az emberekért ».

Christologie » c. tanulmánya, *Stimmen der Zeit*, 1975. augusztus, 516-528. l. — Lásd még a Német Püspöki Kar 1977. nov. 14-i nyilatkozatát Küng: *Christ sein* c. munkájáról. A nyilatkozat olasz fordítása: *L'Osservatore Romano*, 1977. december 18. 2. l.

Bouyer helyesen hangsúlyozza, hogy nem beszélhetünk Krisztusról, a megtestesült isteni Igéről anélkül, hogy ne tanulmányoznánk az Isten Szava teológiájának ószövetségi előkészítését. Az I. rész tehát ezekkel az « előkészületekkel » foglalkozik. (Isten Szava, a Szó és a Bölcsesség, a Király és Uralma, a Királytól a Messiásig, az Úr Szolgája, az Emberfia, Izrael vigasztalásának várása.) A II. rész (*L'Annonce*) az újszövetségi kritika válasza, majd a kritika kritikája után azt mutatja meg (Harnack kifejezésével élve), miként van benne az *evangelium de Christo* az *evangelium Christi*-ben. Más szóval: szemben a liberális-protestáns felfogással, sőt a bultmanni iskolával is Bouyer kimutatja, hogy Jézus Krisztus az általa hirdetett evangéliumban önmaga személyéről, kilétéről is kinyilatkoztatást adott. A szerző ezután megvizsgálja Krisztus földi életét, feltámadását és az erről szóló igehirdetést, valamint az Újszövetség krisztológiáit (Ősegyház és szent Pál; Máté Lukács és a Zsidóknak írt levél; Márk és János). A III. részben («A hit megértése») vázolja a krisztológiai dogma történetét: az apostoli hittől a niceai-konstantinápolyi krédóig, majd a modern kor (metafizika és pszichológia). Végül a III. fejezetet lezáró és összefoglaló « reflexiók »-ban így következtet Bouyer: « Krisztus misztériumába csak úgy hatolhatunk be, ha állandóan visszahajolunk mindahhoz, amit a bibliai Szó kifejez Istenről és ránk vonatkozó szándékáról, ha folyton szem előtt tartjuk az első tanítványok egyszerű hitvallását a feltámadás után: Ő *az* Isten Fia » (512.l.).

A teológiában jártasak megtalálják e könyvben a klasszikus krisztológiai traktátusokból ismert véleményeket és azok esetleges bírálatát Krisztus egységéről, a « két természet és egy személy »-modell értelmezéséről, Krisztus emberi tudatáról és istenfiúi öntudatáról, a megtestesülés céljáról stb. A legújabb krisztológiai kísérletekkel nem igen foglalkozik (egyszer említi *Schoonenberget*, *Schillebeeckx* vagy *Küng* nevét pedig ki sem ejti...). Bouyer fő érdeme a hozzáértés és a világosság: megmutatja azt, hogy a tökéletes ember Jézus és Krisztus, azaz Isten igazi Fia közötti választás hamis dilemma. Jézus Krisztus igazi misztériuma éppen az, hogy igazi ember és Isten igaz Fia egyszerre, egy személyben. A mai bizonytalanság

és sok zavaró, az igaz hitet kikezdedő írás közepette megnyugtató ez a világos hitvallás.

7. Kevésbé mondhatjuk el ezt Edward Schillebeeckx monumentális, sok tekintetben kiváló művéről: *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden.* Herder, Freiburg, 1975. 670 l. (Az eredeti holland kiadás először 1974-ben jelent meg: *Jezus, het verhaal van een lavende.*) A katolikus kritikák (4) az elismerés mellett nyugtalanító kérdéseket tesznek fel a szerzőnek, aki egyébként kész a párbeszédre. (Tegyük hozzá, sokkal szerényebb véleményének előadásában, mint pl. Hans Küng; több szempontból « ortodoxabb » is.) Természetesen, e szemle keretében csak egészen nagy vonásokban ismertethetjük ezt a hatalmas munkát.

A domonkos szakember elsősorban mint rendszerező és elméleti teológus ismert; feltűnő, hogy ebben a könyvében milyen nagy helyet szentel az exegézisnek: legalább a háromnegyed rész az exegétikai munkák összegezése, kiértékelése (mindenekelőtt az evangéliumi elbeszélésekre, azok ószövetségi hátterére és a két szövetség kapcsolatára vonatkozó exegézis). A szerző szerényen azt mondja, hogy munkája a Jézus-esemény tudományos-kritikai megközelítése — tehát egy a sok megközelítési kísérlet közül —, valójában a könyv foglalkozik a Jézus-misztérium valamennyi dimenziójával: a történelem Jézusa, Jézus az apostolok értelmezésében (újszövetségi elbeszélések), Jézus az egyház hitében (a dogmatikai megfogalmazások fejlődése), végül Jézus a mai hivő teológus szemszögéből. E terv meghatározza a mű szerkezetét: 1) Az első rész a módszert, a hermeneutikát és az értelmezés kritériumait tárgyalja. Ebben a részben Schillebeeckx megmutatja, hogy Jézus földi léte egyáltalán nem jelentéktelen előfeltevés, hanem a kerigma normája. 2) A második rész (« Evangelium Jesu Christi ») lényegében megkísérli rekonstruálni Jézus életét; nyilvános működését elhelyezi a kor vallási mozgalmainak keretében (nevezetesen *Keresztelő Jánost*), mindig megmutatva,

---

(4) L. Renwart bevezetőnkben említett cikkén kívül (*Nouvelle Revue Théologique,* 1977. március-április, 224-229. l.) lásd még Karl H. *Neufeld* SJ mélyreható elemzését és éleslátó kritikáját: « Spuren von Jesus? », *Stimmen der Zeit,* 1976. október, 789—702. l.

miként gondoskodik Jézus az emberekről. Ezután tárgyalja Jézus halálát és ennek hatását tanítványaira. 3) A harmadik rész a feltámadott Keresztrefeszített keresztény értelmezésével foglalkozik. A szerző a szövegekben négy ősi « krédó » fokozatos kialakulását véli felfedezni: a) A parúzia (« Maranatha ») krisztológiája; b) a « theios anèr » krisztológiája = Jézus Dávid fia és isteni csodatevő; c) az örökről fogva létező (praeexistentia), majd megtestesülő, megalázott és felmagasztalt Bölcsesség krisztológiái; végül d) a húsvéti krisztológiák: Jézus a feltámadt keresztrefeszített. 4) A negyedik rész (« Kinek tartjuk Őt? ») elemzi a krisztológia mai válságát és annak előfeltételeit (nevezetesen: szakítás a Hagyománnyal a felvilágosodás óta), majd megkísérli a megoldást; választ keres erre a kérdésre: mi a konkrét ember, a történelem meghatározott pillanatában eljött Názáreti Jézus egyetemes jelentősége; vagyis mai választ akar adni az örök kérdésre: « És ti kinek tartotok engem? »

A nimwegeni professzort mindig a mai emberek alapvető problémája, a megváltás vagy az emancipáció, a felszabulás utáni vágy ténye vezérli; korunk szellemi helyzetéből kiindulva akarja megmutatni a mai embernek, hogy az abszolút üdvhozó Jézus; « nincs másban üdvösség az ég alatt ». Könyve elején — miután szándékát feltárta —, megállapítja: ő maga se tudja még, hogy vállalkozása sikerül-e; vállalja a kaland kockázatát, anélkül, hogy biztosan tudná, hová vezet útja. Természetesen, *mint hivő* vállalkozik a kutatásra, hogy « érthetővé tegye a Jézusban való krisztológiai hitet », elsősorban történelmi megjelenését. Ugyanakkor nem azzal a szándékkal kutat, hogy « igazolja az egyházi dogmát vagy úgy mutassa be azt mint a Jézus-értelmezés racionálisan egyedül értelmes lehetőségét » (27. l.). Mindez bizonyos ellentmondást takar — jegyzi meg *Neufeld* —, a szerző elgondolásának (módszerének?) ellentmondásosságát, amire Schillebeeckx a könyv végén kifejezetten utal is: « Megváltás ezt jelenti: úgy kiengesztelődni egyéni múltunkkal, hogy a jövőben való bizakodás ismét lehetséges legyen » (597. l.). Világos, hogy a szerző a könyv megírásakor kifejezte a saját hitproblémáját (vö. 578. l.) ugyanakkor, amikor bizonyos burkolt « apolegetikai » szándék vezette. Ez a szándék megnyilatkozik abban, hogy az olvasótól meg-

kívánja az egész mű egyes állomásainak végigjárását, a belső « dialektika » követését. A kérdés csak az, hogy a laikus olvasók képesek-e erre a vállalkozásra; hiszen a sok felhalmozott anyagban, a részletelemzésekben elveszítik a « vezérfonalat », könnyen szem elől tévesztik az egész dinamikus « dialektikáját », amely amolyan « misztagógiává » avatja a könyvet.

Lehetetlen itt kitérnünk a részletelemzésekre, a számos exegétikai problémára. (*Renwart* pl. kétségbe vonja az említett négy « ősi krédó » létezését, amelyekkel Schillebeeckx a húsvéti hit kialakulásának állomásait jelezte.) Néhány *teológiai* kérdést vetünk fel, ill. *kritikai* megjegyzést teszünk. Világos, hogy Schillebeeckx az « alulról kiinduló » krisztológia módszerét követi. Ez a módszer jogosult, ha nem kizárólagos. Helyes az, ha megmutatjuk a mai embernek, kicsoda Jézus számára, milyen jelentősége van a felszabadítónak és abszolút üdvösség-hozónak az emberiség szenvedéstörténetében (552. l.). De azt is meg kell mutatni, hogy a Megfeszített elveszi a világ bűnét, kiengeszteli bűneinket Isten előtt, tehát az embernek nem csupán valami természetes végzettől és elidegenítettségtől kell megszabadulnia, hanem meg kell térnie és a feltámadott Lelke erejében újjá kell születnie. Más szóval: a krisztológia felveti az istenproblémát. A « felülről kiinduló » krisztológia elemeit is figyelembe kell vennünk, ha az üdvösségtörténetet a maga teljességében akarjuk megérteni. Jézus léte nem érthető az Atyához való viszonya nélkül. Schillebeeckx hosszan tárgyal Jézus alapvető Abba-élményéről (227. l.). Később óv attól, hogy ezt az eredeti alapélményt « rögtön másvalamiben keressük, mint az ember Jézus teremtményi állapotában » (581. l.). Ez a kijelentés bizonyos kétségeket hagy bennünk. Igaz, Schillebeeckx elhatárolja magát (528. l.) olyan radikális nézetektől, mint pl. A. *Hulsbosch* és P. *Schoonenberg* tételei, amelyek a Jézus által hozott teljes üdvvalóságot Jézus emberségében keresik, sajátos módon magyarázva Jézus « emberi transzcendenciáját ». De Schillebeeckxnél is érezhető ez a tendencia (miként Küngnél és másoknál): az ortodoxia helyett az ortopraxist hangsúlyozzák, vagyis a Jézus-hit gyakorlati « hasznát » keresik, és a Jézus-követést sürgetik, anélkül, hogy Jézus Krisztus istenemberi valóságának — igazi istenségének —

szentháromságos kapcsolataival sokat foglalkoznának (vö. 159—240. 567. 597—598. l. = végkövetkeztetés!).

P. Renwart még egy sor kérdést tesz fel Schillebeeckxnek. Idézzünk pár problémát, ahol a szerző álláspontja megkérdőjelezhető. Igaz, hogy az Újszövetségben különböző krisztológiákkal találkozunk; de szükség van-e arra, hogy válasszunk közülük és — miként Schillebeeckx teszi —, előnyben részesítsük a szinoptikusok « alulról felfelé » irányuló krisztológiáját János « felülről lefelé » irányuló krisztológiájával szemben. Továbbá, megfelel-e a valóságnak ez az állítás: a niceai zsinat után egyoldalúan a János-féle modell érvényesült a szinoptikus modell háttérbeszorításával (504. l.)? Hogyan lehet kétségbevonni azt, hogy a khalkédóni zsinat Jézusban egyetlen személyt állított, éspedig az istenit? Az igaz, hogy egyesek szerint ez az állítás ontológiailag korlátozta Jézusnak emberségünkkel való kommúnióját, de ez tévedés, illetve a misztérium meg nem értéséből fakad. Egyes mai teológusok, mint pl. K. *Rahner* és nyomában mások is, éppen azt mutatták ki, hogy Jézus, jóllehet (vagy éppen mivel) isteni személy, nem kevésbé, (sőt) személyesebben ember. Schillebeeckx, mivel következetesen hűséges az « alulról felfelé » irányuló krisztológiához, Jézus istenségének vonásait nem rajzolja meg kellő világossággal. (Bár az is igaz, hogy elismeri: miután Jézusból kiindulva felfedeztük a Szentháromságot, e titok segít bennünket abban, hogy jobban megértsük az ember Jézust.)

Végül is marad a döntő, alapvető kérdés, amelyre sok mai katolikus teológus sem ad kielégítő választ: Jézus csupán emberi szabadító, aki mint tökéletes, másoknak élő ember megszabadít bennünket minden elnyomástól, csupán Istenhez fűződő gyermeki kapcsolatunk mintaképe, — avagy mindez csak azért tud lenni, mivel Isten életét közvetíti nekünk, minthogy ő személyesen a megtestesült Ige? Ha az atyák (és a szentírás) által tanított megistenülést mítosztalanítjuk (miként Küng is), nem üresítjük-e ki a kereszténységet?

Schillebeeckx monumentális könyve szinte a mai krisztológia minden problémáját felveti, számos ponton eligazító, a különböző vélemények és megoldások felé nyitott, tehát a szerző kész a párbeszédre a szakembe-

rekkel. A magunk részéről szakembereknek ajánljuk a könyvet, akik kellő jártassággal és kritikai érzékkel rendelkeznek. Itt még megjegyezzük, hogy Schillebeeckx 1977 végén a Herdernél megjelentette Jézus-könyve folyatását: *Christus und die Christen, Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis* címen.

8. Kiegyensúlyozott, minden szempontból kiváló munka Walter *Kasper*: *Jesus der Christus* c. könyve (M. Grünewald, Mainz, 1974, 332 l.). Pillanatnyilag nem ismerünk hasonló katolikus összefoglalást, amely teljesen nyitott a mai problémák felé és mégis a teljes egyházi krisztológiát tükrözi.

W. Kasper (szül. 1933-ban) 1970 óta a tübingeni egyetemen dogmatika professzor (ugyanott tanít Küng is; kettőjük eszmecseréjét fentebb már ismertettük). Könyvének címe: « Jézus a Krisztus », hitünk központi állítását akarja kifejezni hagyományos értelemben: « Ő Isten tulajdon Fia » (191. l.). Ez az állítás magában foglalja hitünk más lényeges állításait, nevezetesen a Szentháromság hitét, amely Isten keresztény felfogásának sajátossága (203. l.). Ezért a nekünk felajánlott üdvösség « Jézus Krisztus műve által a Szentlélekben részesedés magának Istennek életében » (301. l.). A szerző nem elégszik meg mindennek állításával, hanem világosan kimutatja e hit megalapozottságát, mindig szemmel tartva a mai krisztológiai problémákat.

A könyv három része: I: « A Jézus Krisztusra vonatkozó kérdés ma ». Ebben a szerző bemutatja a mai krisztológiai munkákat (helyzet, alapvető irányok, feladatok); a következő fejezet Jézus történeti problémáját tárgyalja (mai kiindulópont, az újabb Jézus-életkutatások igazolása és határai, a történeti dimenzió teológiai jelentősége); a Jézussal kapcsolatos vallási kérdés a mai szekularizált világban, a krisztushit mítosztalanítása, az antropológiai beiránysultság a krisztológiában, az « üdvösség » fogalma egy « történeti » világban). II: « Jézus Krisztus története és sorsa ». Jézus földi élete (üzenete, csodái, követelései, halála), majd a feltámadás (a megdicsőült Krisztusban való hit alapja és tartalma). III: « Jézus Krisztus titka ». Jézus Isten Fia, de ugyanakkor emberfia, ezért végleges közvetítő Isten és az ember között (e ponton a krisztológia a pneumatológiába torkollik).

Nem kell külön foglalkoznunk az első, tájékoztató résszel. Igen szerencsés összefoglalása a krisztológia mai helyzetének és feladatainak. A II. részből különösen megragadott bennünket a csodákkal foglalkozó (enyhén «mítosztalanító», de a hit lényegét ki nem kezdő fejezet (104—116. l.). Örömmel fedeztük fel, hogy a szerző lényeges pontokon követi a magyar *Weissmahr* Béla SJ tézisét (107—110. l.). Kasper egyik főérdeme az, hogy nem szakad el az exegézistől, de ugyanakkor a teológiai reflexiót sem hanyagolja el (nem reked meg a « biblicizmusnál »). A csodákról írva pl. összefoglalja az exegézis eredményeit: ennek alapján állíthatjuk, hogy bizonyos « megszépítés » ellenére Jézus csodatevő működése kétségtelen. Kasper ezután értelmezi a csodákat: teológiai szempontból ezek « jelek a hit számára ». A szerző megmutatja a bibliai szövegek alapján a földi Jézus szavaiban és tetteiben rejlő (implicit) krisztológiát és szótériológiát: ezeket az adatokat a húsvét utáni hit a feltámadás fényében kibontja. A feltámadt Krisztus jelenéseiről írva megjegyzi: ezek a megjelenések nem « semleges » objektivitással rendelkező események, amelyeket a távoli szemlélő észlelhet, hanem *hitben* megélt tapasztalatok (nem csupán a hit egyszerű tapasztalatai, vagyis a hit szubjektív kivetítései!), amelyek a Feltámadt testi valóságára vonatkoznak. Kasper hangsúlyozza, hogy a húsvéti hit, ahelyett, hogy Istenben és Jézusban való hitünk járuléka lenne, éppen ennek a « hitnek összfoglalata és leglényege » (170. l.).

Kasper Krisztus személyéről tárgyalva kidomborítja a khalkédóni modell maradandó értékét (és korlátait), majd Jézus Krisztus személyi mivoltának mélyebb megértésére javasol megoldást a modern perszonalizmusból kiindulva. Részben továbbfejleszti *Hegel és Rahner* (meg *Pannenberg*) elgondolásait a megtestesülésről. A személy lényegét a szeretetben látja (291. l.). Az emberi személy önmagát egyszerre korlátoltnak és végtelenre nyitottnak fogja fel. « Isten szeretet », ez Jézus végleges kinyilatkoztatása (293. l.). Isten Fia a szeretetből vállalt megtestesülés által betölti az emberi lehetőséget (amelynek aktualizálását semmi sem követelheti bennünk), ezzel emberi természetének lehetővé teszi azt, hogy a legmagasabb fokban személyes legyen (294—295. l.). Ezen ponton (részben H. Urs

von Balthasar, részben H. *Mühlen* meglátásait követve) a Szentháromság-tan, főleg pedig a Szentlélekről szóló tan szempontjait dolgozza fel és fejleszti tovább, megalapozva Jézus üdvösségközvetítő működését (Szentlélek!). Kasper intuíciói itt nagyon termékenyeknek mutatkoznak, de még tovább kell fejleszteni azokat egybevetve a khalkédóni formulákkal és a skolasztikus krisztológiával. — Befejezésül megjegyezzük, hogy Kasper kiváló munkája franciául is olvasható *Jésus le Christ* címen (« Cogitatio fidei », 88. Cerf, Párizs, 1976. 421 l.).

9. Jean *Galot*: *Chi sei tu, o Cristo?* « Nuova Collana di Teologia Cattolica », 11. Liberia Editrice Fiorentina, Firenze, 1977. 386 l. — A Gergely-Egyetem jezsuita professzora új olasz krisztológiájában (amely elsősorban tankönyv hittudományi hallgatóknak) összegezi, kiegészíti és « aggiornálja » korábban franciául megjelent irásait (5). Galot szembenéz a mai problematikával, de lényegében a klasszikus (skolasztikus) krisztológia vonalában marad.

A mai kutatások biztos eredményeire támaszkodva szintézist szándékozik nyújtani: az exegézis, a patrisztika, a zsinati formulák és Krisztus ontológiájára, pszichológiájára vonatkozó (skolasztikus és újskolasztikus) elméletek figyelembe vételével keres választ erre a kérdésre: Kicsoda Jézus Krisztus? Kasper egyik fő erőssége az alapos exegézis; Galot inkább dogmatikai reflexióval köti le figyelmünket. Végeredményben a két könyv jól kiegészíti egymást. Galot módszertani megfontolásaiban (II. fej.) igyekszik összhangba hozni az « alulról kiinduló » (történeti Jézus) és a « felülről kiinduló » (az egyházi hit Krisztusa) krisztológiai módszereket. « Objektív szempontból » a krisztológia a történelmi Jézust igyekszik megismerni; « szubjektív szempontból » a krisztológia kiinduló pontja a Krisztusba vetett hit. Az egyházi teológus nem gyakorolhatja a « módszeres kételkedést », nem csinálhat « tabula rasa »-t; hite dinamizmusa a krisztusi hit megértésére sarkallja, és ez a hit befolyásolja a törté-

---

(5) J. Galot SJ: *La Personne du Christ: La Conscience de Jésus; Vers une nouvelle Christologie*: mindhárom kötet az általa irányított « Théologie et Vie » c. sorozatban (Duculot-Lethielleux, Gembloux-Paris).

nelmi Jézus megértésében is. Ez azonban nem jelenti azt, hogy « manipulálja » a történelem és a tudományos exegézis adatait. A hit magában foglal bizonyos « felkészültséget » és « előzetes megértést », megvilágítja a történelmi és exegétikai kutatást, anélkül, hogy előre meghatározná a kutatás eredményeit vagy akár meghamisítaná azokat. A hit feltételezi a becsületességet és az őszinteséget, tiszteletben tartja az exegézis és a történelmi kutatás autonómiáját. A hit dinamizmusa tehát feltételezi és magában foglalja az exegézist, de túl is mutat azon (23—37. l.).

Galot az itt felvázolt módszert alkalmazza krisztológiájában. Előbb összegezi a szentírási adatok lényeges vonásait (II. rész, III—VII. fejezetek: A megtestesülés dinamizmusa az Ószövetségben; Az őskeresztény közösség hite; Jézus tanúságtétele saját mivoltáról; Kenózis és dicsőség; végül összefoglalás: A bibliai Krisztus lényeges vonásai). A III. rész hosszú fejezetben az Egyház hitének alapvető állításait, tehát az első századok krisztológiai fejlődését ismerteti (különböző eretnekségek és egyházi állásfoglalások, főleg a niceai és a khalkédóni zsinat); a IV. rész a megtestesülés ontológiájáról tárgyal két fejezetben (A megtestesülés aktusa; Jézus Krisztus egyetlen személyének jelentése és értéke); végül az V. rész Krisztus pszichológiáját elemzi (XI—XIII. fej.: Jézus tudata; Jézus tudása; Jézus szentsége és szabadsága). A záró-következtetés: Isten Fia megtestesülésének értéke. — Galot alapvető normának fogadja el a khalkédóni krisztológiát, de a mai kutatások fényében továbbfejleszti, elmélyíti az « egy személy, két természet », vagy: az « igaz Isten, igaz ember » modellt. Teológiai hallgatóknak nagy szolgálatot tesz ez a világos, kiegyensúlyozott munka.

10. Viktor *Warnach*: *Christusmysterium. Dogmatische Meditationen. Ein Überblick.* Styria, Graz—Wien—Köln, 1977. 270 l. — W. *Warnach* OSB († 1970) posthumusz művét B. *Neunheuser* OSB adta ki. Az ismert bencés teológus és exegéta (leghíresebb munkája az 1951-ben megjelent *Agape*) teológiai bevezető tanfolyamnak szánta ezt a könyvét tanulmányaikat megkezdő kispapoknak. Beállítottságán és bizonyos tételein érezhető mestere, O. *Casel* OSB befolyása, jóllehet teljesen nem osztja Casel misztériumelméletét.

Ez a könyv a *Krisztusmisztériumról*, nem száraz fejtegetés, hanem valóságos « misztagógia », elmélkedő, átélt bevezetés a misztériumba. Erre a kérdésre ad választ: *Kicsoda* Krisztus és mit jelent *műve?* Természetesen, a munka középpontjában a húsvéti misztérium áll: Jézus halála és feltámadása. Rámutat a teológia, a liturgia és a misztika kapcsolataira is. Exegézisében a Szentírás « lelki értelmét » keresi; tehát nem csupán elvont igazságokat tár elénk, hanem az üdvösségtörténeti és eszkatologikus tényeket világítja meg.

Az újszövetségi (Szent-Pál-i) misztériumfogalmat kibontva a következő részekre tagolja művét: 1) Az Ősmisztérium: a misztérium mint az isteni világ- és üdvösségterv; 2) a teremtés misztériuma; 3) a gonoszság misztériuma mint az isteni Misztérium ellentéte; 4) a « Krisztusmisztérium » szoros értelemben: Krisztus megváltó műve; 5) az egyház misztériuma; 6) kultikus misztérium szóban és szentségekben; 7) az üdvösség valósága a hivőkben; 8) az eszkatologikus beteljesedés.

3. Részleges problémák

E harmadik részben olyan könyveket mutatunk be vázlatosan, amelyek egy-egy különleges krisztológiai kérdéssel foglalkoznak. Kritikánkban pár sorban jelezzük azt, hogy melyek a legérdekesebb, leghasználhatóbb részek, szempontok az egyes könyvekben.

11. Strukturalizmus és exegézis.

Günther Schiwy: Neue Aspekte des Strukturalismus. Kösel, München, 1971. 192. l.

Günther Schiwy: Strukturalismus und Christentum, Eine Herausforderung. Herder, Freiburg, 1969. 104 l.

G. *Schiwy* legújabb könyve jórészt összefoglalja nagysikerű zsebkönyvének (*Der französische Strukturalismus, Mode—Methode—Ideologie,* « Rowholts Deutsche Enzyklopädie », 310—311, 1969, 1970[4]) tájékoztató részét, de kiegészíti azt a strukturalizmus németországi visszhangjának ismertetésével és a legutóbbi két-három év franciaországi fejlődésének bemutatásával, majd pedig — elmélyítve előző írásait — összeveti a strukturalista módszert és ideológiát a nyelv-

elmélettel, a filozófiai antropológiával, az ateizmussal és a keresztény teológiával. Rámutat arra, hogy a keresztény gondolkodók, kutatók sokat tanulhatnak a strukturalista módszertől, főleg az exegézis területén. Schiwy könyve mindenekelőtt tájékoztató jellegű: minden fontosabb könyvet, cikket számon tart és összefoglal, tehát elsősorban mint bibliográfiai tájékoztatót ajánlhatjuk. A szembesítés és értékelés is (III—V. fejezetek) könyv- ill. cikkismertetés formájában történik. Ez a rész sikerült a legkevésbé. Minket most főleg az utolsó fejezet érdekel: « Strukturalizmus és teológia ». Ismét csak felhasználva 1969-ben németül megjelent « Strukturalizmus és kereszténység » című — időközben franciául és angolul is kiadott — munkáját (ezt még mint jezsuita írta), Schiwy előbb a strukturalista módszert, majd pedig az ideológiát veti össze a keresztény teológiával. F. *de Saussure* nyelvelméletének kiterjesztésével és továbbfejlesztésével a humán tudományokban is jelentős eredményekhez vezetett a nyelvi modellek alkalmazása: az etnológiában Claude *Lévi-Strauss,* a lélekelemzésben Jacques *Lacan,* az irodalmi formák elemzésében Roland *Barbes,* a filozófában Michel *Foucault* és Paul *Ricoeur,* hogy csak néhány kiemelkedő francia nevet említsünk. A protestáns Ricoeur a szentírás-értelmezés (a Rossz szimbolikája, hermeneutikai problémák stb.) terén is úttörő tanulmányokat tett közzé. Kézenfekvő különben, hogy a nyelvészetből született strukturalista módszert elsősorban a nyelvi alkotások, az irodalmi formák, a vallási jelek világában alkalmazzák. A mai exegézis és teológia egyik központi problémája az írások értelmezése, a kinyilatkoztatás « lefordítása » új, ma is érthető nyelvre; — ebben a strukturalista módszer nagy szolgálatot tehet és ugyanakkor új követelményeket támaszt. J. B. *Fages,* R. *Barthes* és P. *Ricoeur* nyomán Schiwy összefoglalja a nyelvi elemzés szabályait. (A két « főlépés »: 1. *découpage,* vagyis a szerkezeti elemek széttagolása, éspedig nem lényegi meghatározás, hanem az elemek egymáshoz való viszonya, a viszonyok rendszere alapján; 2. *arrangement,* vagyis annak a csoportosulási vagy kompozíciós-szabálynak a meghatározása, amely szerint az elemi struktúrák egységbe szerveződnek). Ezután veti össze a strukturalizmust a teológiával.

A francia strukturalizmus ugyanis nemcsak mint módszer terjedt el, hanem — főleg a 68-as májusi eseményekig — mint divatos ideológia. Azért talált oly határozott ellentmondásra a « humanista » világnézetek képviselőinél. Keresztény, marxista, egzisztencialista gondolkodók egyaránt bírálták a strukturalista ideológiát humanizmus- és történelem-ellenessége miatt. Schiwy mint jellemző bírálatot idézi Ricoeur két híres tanulmányát: 1. « Struktúra és hermeneutika », amely először az *Esprit* 1963. novemberi számában jelent meg, majd pedig Ricoeur *Le conflit des interprétations* című monográfiagyűjteményében (Seuil, Paris, 1969, 31—61. lapok), 2. « Struktúra, szó, esemény » (*Esprit,* 1967. május és *Le conflit...,* 80—97. lapok). Schiwy végkövetkeztetése: « Annak a teológiának, amely szerkezeti középpontjába az üdvtörténet fogalmát állítja, energikusan meg is kell védenie ezt a fogalmat, ha az igehirdetést akarja szolgálni, amelynek ma, sokkal inkább mint valaha, számolnia kell a strukturalista ideológia ellentmondásaival. A vita máris kibontakozóban van (lásd főleg Ricoeur idézett tanulmányait, ezenkívül M. *de Certeau, Le Blond.* P. *Blanquart* cikkeit). Az eszmecsere csak akkor vezethet eredményhez, ha lehetőleg minél több teológus bekapcsolódik, és nem csupán hitvédelmi szempontból támadják a strukturalista ideológiát, hanem szakszerűen szólnak hozzá a problémához, és magának a strukturalista módszernek a felhasználásával immanens kritikára törekszenek ».

Yvan Simonis: Claude Lévi-Strauss ou la « passion de l'inceste ». Introduction au structuralisme. Aubier Montaigne, Paris, 1968. 380 l.

A szerző a társadalomtudományok doktora, *Lévi-Strauss* vezetésével folytat kutatómunkát. A strukturalizmus legjelentősebb francia képviselőjéről, Levi-Straussról írt monográfiája kitűnő bevezetés a strukturalista módszerbe, ugyanakkor a könyv VIII. fejezete a strukturalizmus immanens kritikáját nyújtja. Lévi-Strauss etnológiai kutatásaiban központi helyet foglal el a « vérfertőzés megtiltása »; ezt a központi gondolatot használja fel *Simonis,* hogy bevezesse az olvasót a nyelvészeti modellt felhasználó etnológus-filozófus módszerébe és ideológiájába, hogy aztán, kiszélesítve a problémát, a kritikai részben megjelölje a

strukturalizmus csődjét és sikereit, az ideológia korlátait és a módszer termékenységét.

Az első fejezet általános bevezetés: sorraveszi azokat a témákat, amelyeket a következő fejezetek részletesebben elemeznek és megmutatja, hogy (*Freud* és *Marx* hatására) milyen lényeges szerepet játszik Lévi-Strauss problematikájában a tudattalan felfedezése és hogy miként alkalmazza az etnológus a fonológia nyelvészeti modelljét a primitív népek rokonsági rendszere (a rokonság elemi struktúráját a vérfertőzés tilalmára vezeti vissza!), később pedig (a « Vad gondolkodás »-ban és a « Mitológiák » köteteiben) a társadalmi lét és az emberi jelenség átfogóbb értelmezésében. Simonis egyesíti az analitikus és a szintétikus módszert. Pl. Lévi-Strauss egyik fő munkájának, « A rokonság elemi struktúrája » című művének elemzésekor (a II. fejezetben) már megfogalmazza az alapvető kritikai kérdést, amelyet majd az összegező utolsó fejezetben dolgoz ki. Ez a VIII. fejezet ragyogóan összefoglalja Lévi-Strauss kísérletének értelmét, rámutatva arra, hogy az etnológia egy szempontját (a vérfertőzés « nyelvezetét ») általánosító szociológia ill. antropológia eleve kudarcra van ítélve: csak « metaforikusan » beszélhet az emberi szellem struktúrájáról. Amikor az embert a természettudomány egyik ágának « zéró-pontjára » redukálja le, az emberi jelenség érthetetlenné válik. Amikor a szimbolikus funkcionálissá lesz, a jelek szignálokká változnak; amikor már nincsenek személyek, csak tárgyak, nincs változás, történelem, csak « szinkronikus » (időtlen) állapotok, viszonyok rendszere, strukturális elemek és rendszerek kombinációja, — akkor az embertudomány lassan az elnémulás felé közeledik. És mégis, az « emberi » marad a világban minden értelem (*sens*) lehetőségének alapja. A strukturalista módszer egyik érdeme az, hogy ráébreszt bennünket az ember és a természet « rokonságára », arra — hogy éppen a tudattalanon keresztül — rejtett szálak fűznek minden embert a kozmoszhoz; továbbá értékes elemeket nyújt a tág értelemben vett esztétikai észrevevés (a jelek, szimbólumrendszerek) logikájának kidolgozásához. Simonis könyvének végkövetkeztetése pedig kiemeli a strukturalizmus alapvető — ugyanakkor megejtő! — kétértelműségét és kétes értékét.

Michel van Esbroeck: *Hermeneutique, structuralisme et exégèse, Essai de Logique kérygmatique. Desclée de Brouwer, Paris/Tournai,* 1968. 200 l.

A fiatal belga jezsuita (a brüsszeli Bollandista Munkaközösség tagja) *Paul Ricoeur* hermeneutikáját, Claude *Lévi-Struss* strukturalizmusát és a P. Henri *de Lubac* által feltárt középkori exegézist veti össze. Miután összefoglalta Ricoeur és Lévi-Strauss módszerét, ismertetve a két gondolkodó egymást bíráló és ugyanakkor egymást kiegészítő nézeteit, Ricoeur egyik « felszólításának » akar eleget tenni, amikor de Lubac monográfiái (*Exégèse médiévale,* 4 kötet) nyomán megmutatja, hogy a régi exegézisben már burkoltan megtalálhatjuk « az értelmezés általános elméletének rendszerét ». A történeti vagy szószerinti, az allegorikus, a tropologikus vagy morális és az anagogikus vagyis a végső krisztusi jelentést feltáró négy értelem kifejtésével a régi egyházatyák és a középkori gondolkodók nemcsak a szentírás-értelmezés rendszerét dolgozták ki, hanem egyúttal az egész antik keresztény gondolkodás « struktúráját » vázolták fel, hiszen ez az exegézis egyszerre teológia, morális és misztika volt. Michel *van Esbroeck* terve talán túlméretezett, amikor egy rövid esszé keretében akarja nemcsak szembesíteni a részben azonos problematikájú (a hermeneutika problémája!), mégis eléggé eltérő három eszmerendszert, hanem még kísérletet tesz arra is, hogy körvonalazzon egy « kerügmatikus logikát ». Kétségkívül még sok szakember, keresztény filozófus, exegéta, teológus közös erőfeszítésére lesz szükség, hogy ezt a vállalkozást sikerrel megvalósítsák. Mindenesetre figyelemre méltó már M. van Esbroeck kísérlete is, amely néhány használható elemet, de főleg indításokat ad a kérdéses « logika » kidolgozásához.

Heinrich Zimmermann: *Neutestamentliche Methodenlehre, Darstellung der historisch-kritischen Methode. Kath. Bibelwerk, Stuttgart,* 1967. 284 *l.*

XII. Piusz Divino Afflante Spiritu kezdetű körlevele (1943) óta a katolikus exegéták is egyre alaposabban kezdték tanulmányozni az ún. « irodalmi műfajokat » és azokat a beszédformákat, amelyeken keresztül a szent írók kifejezték az isteni üzenetet. A pápai körlevél utat nyitott a történeti-kritikai módszer óvatos alkalmazása felé is. Ma már a formatörténet és a re-

dakciótörténet módszerét is felhasználják a katolikus szentírás-tudósok. H. *Zimmermann,* bonni exegéta (Újszövetség) *kizárólag szakemberek számára készült* munkája összegezi és gyakorlati példákon (szakszerű elemzésekkel) mutatja be az újszövetségi exegézis módszertanát. Katolikus szempontból mérlegeli az eredményeket, megjelölve bizonyos nézetek és módszerek határait. Zimmermann mindenekelőtt a szövegkritikai módszerbe vezeti be az olvasót. Ismeretes, hogy ma egyetlen eredeti újszövetségi szöveg sincs birtokunkban. A 27 könyv szövege csak különböző minőségű másolatokban maradt fenn. Az egyes kódexek szövege több, mint 250.000 kisebb-nagyobb variánst mutat; ezeket figyelembe véve kell a szakembereknek visszaállítaniok az eredeti görög szöveget. A szövegkritika után következik az irodalmi kritika. Ennek feladata, hogy megállapítsa az egyes írások szerzőit és meghatározza a különböző irodalmi forrásokat és hatásokat. A forma-kritika e források mögött a tradíciót, vagyis a szájhagyomány és az élethelyzetek (*Sitz im Leben*) szerepét tanulmányozza. Tudjuk, hogy a *Formgeschichte* elindítója M. *Dibelius* (*Die Formgeschichte des Evangeliums,* 1919) és R. *Bultmann* (*Geschichte der synoptischen Tradition,* 1921) volt. Bultmann pl. az áthagyományozásban a következő formákat különböztette meg: Apophthegmata, az Úr « szavai », csodaelbeszélések, történetek, legendák. Azóta már sokkal árnyaltabban látják az újszövetségi irodalmi műfajok kérdését; főleg az ún. redakciótörténet kibontakozásával vált világossá az eredeti formatörténet hiányossága és egyoldalúsága. A redakció-kritika azt vizsgálja, hogy a szerző miképpen rendezte el és szerkesztette meg (sajátos célzattal) a hagyománytól kapott anyagot. Természetesen, nem minden teológus, pap vagy hivő végezheti el az újszövetségi exegézisnek ezt a négy kritikai vizsgálódását. De a Zimmermannhoz hasonló szakemberek munkája figyelmeztet minden lelkipásztort és hivőt arra, hogy az Isten Igéje emberi szóvá testesült — az Isten szava emberi szó lett —, így alávethető mindazoknak a verifikációknak, amelyeknek bármilyen más irodalmi alkotást is alávetünk. Nyilvánvaló, hogy a kritikai munka után (vagy közben) szükségünk van a hitre, hogy az írások teljes jelentése feltáruljon előttünk.

Gilbert Bouwman: Das dritte Evangelium. Einübung in die formgeschichtliche Methode. Patmos. Düsseldorf, 1968. 184 *l.* — *Hollandból fordította: Hugo Zalauf.*

A *Patmos-Paperback-sorozatban* megjelent kötet remek példája annak, hogyan lehet jó értelemben népszerűsíteni a formatörténeti módszert. A holland szerző (az újszövetségi exegézis rendes tanára a tilburgi katolikus fakultáson) a harmadik evangélium elemzésén keresztül vezeti be az olvasót a *Formengeschichte*-be. Az első fejezet jó áttekintést ad az exegézis utolsó félévszázados történetéről: « Jézus élete »-kutatás, *Formgeschichte,* redakciótörténet, a történeti Jézus és a kerügma Krisztusa, mítosztalanítás. Ami Lukács evangéliumát illeti: Bouwman szerint az Apostolok Cselekedetei korábbi keletűek, mint a harmadik evangélium. Az előbbi könyv Pál római fogsága idején, 63 körül íródhatott, maga az evangélium jóval később, amikor már az egyház eléggé kifejlődött, amikor bizonyos szempontból már a mai egyház arculatának főbb vonásai kialakultak. Ebből a tételből kiindulva a szerző megold néhány fontos problémát az Apostolok Cselekedeteivel kapcsolatban, és új fénybe helyezi a Lukács-evangélium struktúráját és tartalmát is. A szélesebb olvasóközönségnek készült munka több érdekes utalást tesz a mai egyház helyzetére.

Joachim *Jeremias: La dernière Cène. Les Paroles de Jésus.* « Lectio Divina », 75. Cerf, Párizs, 1972. 337 l. Az ismert német protestáns szentírás-tudós művéről (a német eredeti — *Abendmahlsworte Jesu* — 1967-es 4. kiadása alapján készült a francia fordítás) a szakemberek egyöntetűen elismerték, hogy az Eukarisztia alapításával foglalkozó művek legjavához tartozik. Az evangéliumi elbeszélések szakszerű elemzése során visszamegyünk a sokrétű hagyományon keresztül magához Jézushoz, a történelmi eseményhez és a Mester valószínű szavaihoz (*ipsissima verba*). Jeremias megmutatja a hagyomány fejlődésének különböző formáit, állomásait. A neves katolikus exegéta, P. *Benoit* OP véleménye szerint ez a munka a maga egészében « csodálatosan informált és megszerkesztett tanulmány, tele mélyreható és szuggesztív meglátásokkal ».

12. Antropológia - krisztológia - teológia.

Edgar Herbert *Friedmann OSB*: *Christologie und Anthropologie.* « Münsterschwarzacher Studien », 19. Vier-Türme-Verlag, Münsterchwarzach, 1972. XXV + 406 l. — A szerző a római Szent Anzelmről elnevezett Pápai Egyetem tanárának, Magnus *Löhrer* bencés teológusnak tanítványa. K. *Barth* teológiai antropológiájáról szóló tézisét 1971-ben védte meg a Sant'Anselmo teológiai fakultásán. Karl Barth teológiájában központi helvet foglal el az antropológia és a krisztológia kapcsolata. Az egvik legnagvobb modern protestáns teológus művének elemzésén keresztül Friedmann megvitatja a mai teológia lényeges módszertani problémáit. Jól érzékelteti Barth fejlődését. Érdekes K. *Barth* és Karl *Rahner.* ill. Dietrich *Wiederkehr* (6) krisztológiájának egybevetése a 4. (utolsó) fejezetben. A tézis eleién és a jegvzetekben bő irodalmi tájékoztatót találunk Barth művének tanulmányozásához.

Joseph *Ratzinger*: *Der Gott Iesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott.* Kösel, München, 1976. 93 l. — A neves teológus — közben müncheni bíboros érsek lett — e füzetben hitünk központi tételeit igyekszik « népszerűsíteni »: kísérletet tesz arra, miként lehet az igehirdetésben aprópénzre váltani a teológiai spekulációt. A 2., leghosszabb rész Jézus Krisztus misztériumával (megtestesülés, Jézus istensége, feltámadás) foglalkozik. Ez a pár elmélkedés kísérlet arra is, miként lehet hidat verni a teológia és a lelkiség között.

Iesus. Ort der Erfahrung Gottes. Herder, Freiburg, 1976. 247 l. — Bernard *Welte* 70. születésnapján néhány volt (filozófus és teológus) tanítványa e gvűjtőkötettel lepte meg a mestert. Bernhard *Casper* köszönti az ünnepelt gondolkodót. M. *Theunissen* Jézus szavait elemzve: « Aki kér, kap » (Mt 7, 8), a három isteni erény és az idő viszonvát elemzi. B. *Casper* a nvelvfilozófia mai módszerét alkalmazza Jézus szavaira és tetteire. Th. *Schulz* a megtestesülésre reflektálva

(6) A. J. Feiner és Magnus Löhrer által szerkesztett *Mysterium Salutis* krisztológiai részében (*Das Christusereignis*) D. *Wiederkehr* írta a szisztematikus krisztológiát: « Entwurf einer systematischen Christologie », *Mysterium Salutis.* III/1. 477—648. l.

azt akarja megmutatni, miként nyilatkozik meg Isten tette Jézus « emberi mivoltában », önkiüresítésében és végtelen beteljesedésében. E. *de Guereñu* a papi teremtéselbeszélés értelmezéséhez javasol 32 tézist; R. *Pesch* a tékozló fiúról szóló példabeszéd elemzésével mutat rá Jézus « kinyilatkoztató » módszerére; K. *Lehmann* a niceai dogma (« egylényegű az Atyával ») értelmezésével mutat példát a dogmatörténet hermeneutikájára; P. *Hünermann*tól ugyanazt a tanulmányt találjuk itt, amelyet szemlénk 5. pontjában jeleztünk; végül H. *Riedlinger* az eljövendő Úr Jézusban való hit útjait kutatja. A gyűjtőkötet tanulmányai különböző szempontokból megvilágítják azt a problémát, amely B. Welte életművében központi helyet foglal el: hogyan kell kifejezni a mindenkori hitet korunk nyelvén?

13. Krisztus és a világ.

Wolfgang *Beinert*: *Christus und der Kosmos. Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung.* « Theologisches Seminar ». Herder, Freiburg, 1974. 128 l. — Hol van Krisztus helye a teremtésben? — erre a ma — *Teilhard de Chardin* óta — sokat vitatott kérdésre keres választ a szerző. Az Ó- és Újszövetség nagy szövegeinek elemzése után az egyházatyák tanítását vizsgálja meg, akiknél még Krisztusnak sajátos szerepe van a teremtésben (gondoljunk csak Szent *Iréneusz*ra vagy akár a latin Szent *Ambrus*ra!). A középkori szerzők egy részénél (skolasztika) ez a gondolat kristályosodik ki: a teremtés mint « ad extra » aktus, a három Személy közös műve. De a monasztikus teológiában és a liturgiában az egész középkoron át tovább él a Krisztus kozmikus (teremtői) szerepére vonatkozó gondolat, amelyet a mai teológia részben Teilhard intuícióinak hatására ismét kibont. A szerző érdekes megfigyeléseket tesz a megtestesülés « miért »-jére vonatkozóan, a természet-természetfeletti viszonyával, illetve a világot megszentelő lelkiséggel kapcsolatban. (Tudjuk, hogy ez utóbbi szempontokat új fénybe állította a *Gaudium et Spes* kezdetű zsinati konstitúció.)

Ugyancsak a krisztológia « kozmikus » szempontjával foglalkozik Anton *Kolb*: *Menschwerdung und Evolution* c. könyve (Styria, Graz—Wien—Köln, 1970, 203 l.). A szerző elmélyült filozófiai és teológiai

gondolatokkal egészíti ki (főleg K. *Rahnert* követve) *Teilhard de Chardin* világképét: igyekszik hidat verni a skolasztikus létfilozófia és a modern evolúciós szemlélet között. A tudományos evolucionizmust egy keresztény történelemfilozófia keretébe állítja, közben megvizsgálja az emberré lett Isten Fia és a fejlődő világmindenség kapcsolatait. Ez a könyv megújítja az Istenről, az emberről és Krisztusról alkotott felfogásunkat, ugyanakkor szerencsésen egyesíti a « régit » és az « újat ». Kritikája mindig építő. Hasznos szempontokat nyújt a keresztény humanizmus helyes felfogásához.

Jacques *Guillet*: *Jésus Christ dans notre monde.* « Coll. Christus », 39. Desclée de Brouwer, Párizs, 1974. 258 l. — A neves francia biblikus teológus, J. *Guillet* SJ jórészt a jezsuiták *Christus* c. lelkiségi folyóiratában tette közzé az itt összegyűjtött tanulmányokat. Az első tíz cikk (« Comportements » gyűjtőcím alatt) Jézus, az Istenember magatartásairól elmélkedik (Jézus igazi ember, Jézus növekedése, tisztasága, Jézus és a politika, a pénz stb.) Jézus emberi magatartásán keresztül rányitunk az Istenember pszichológiájára és istenségére is. A 2. csoport tanulmány (« Révélation ») erre a kérdésre keres választ: Kicsoda Jézus? Ragyogó elmélkedések Jézus istenemberi öntudatáról és isteni mivolta kinyilatkoztatásáról. Végül a 3. csoport (« Permanence ») azt mutatja meg, mit mond nekünk ma Jézus, hogyan hív bennünket követésére. Guillet — akinek a X. *Léon-Dufour* által szerkesztett Biblikus Szótár legmélyebb cikkeit is köszönhetjük — példát mutat arra, miként lehet összhangba hozni az exegézist és a teológiát (dogmatikát), a teológiai reflexiót és a spiritualitást. Teológiai elmélyedéshez és lelki olvasmánynak is kiváló munka.

14. Jézus « előtörténete ».

René Laurentin: *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitgeschichte. Katholisches Bibelwerk,* Stuttgart, 1967. 250 l. — A neves francia mariológus (a zsinat óta inkább publicista) R. *Laurentin* németre fordított könyve először 1957-ben jelent meg *Structure et Théologie de Luc I—II* címmel (Gabalda, Paris). Az eredeti francia könyvben volt még két tanulmány: « Mikor ismerte fel Mária Jézus Istenségét? »

és « Mária szűzessége Lukács 1—2 fejezetében ». Ezeket a « kitérőket » a német fordítás Laurentin beleegyezésével elhagyta; helyettük függelékként közölték Josef *Gewiesz* « A Mária-kérdés Lukács 1, 34-ben » c. tanulmányát. Laurentin könyve a megjelenése óta eltelt másfél évtized során szinte « klasszikussá » lett. Ha a gyermekség történetéről azóta több tanulmány jelent is meg, a francia exegéta összegező és ugyanakkor úttörő munkáját senki sem mellőzheti, ha szakszerűen akar foglalkozni a kérdéssel. Laurentin — miután tisztázta könyve módszerét — aprólékosan elemzi Lukács első két fejezetét, összevetve azokat az Ószövetség több könyvével. Meglepő hasonlóságokat, sőt szószerinti egyezéseket találunk pl. egyrészt az angyali üdvözlet és a *Magnificat,* másrészt Szofoniás (3, 14-17), II. Sámuel (7, 12-16), Judit (13, 18-19), illetve Mikeás (4, 7—5, 5) között. A szerző hosszú elemzései során arra a következtetésre jut, hogy Lukács első két fejezetét a *midrás* irodalmi műfajához kell sorolnunk. A midrás (szószerint: kutatás) a rabbinikus irodalomban Krisztus előtt és után igen gyakori « módszer » volt a szent történet, általában az Írások aktualizálására. A zsidók meg voltak ugyanis győződve arról, hogy Isten régen is, újabban is mindig ugyanazon a módon szól és cselekszik. Laurentin szerint Lukács evangelista felhasználhatott valamilyen arám vagy zsidó forrást, talán éppen midrást — erről tanúskodik az első két fejezet rendkívül sok hebraizmusa —, és meg akarta mutatni azt, hogy Jézus gyermeksége történetében megismétlődik az üdvözítő Isten gesztusa, pontosabban: Jézusban teljesednek be az ószövetségi messiási ígéretek. De a szerző nem reked meg e struktúránál; a filológiai elemzések után az első két fejezet teológiáját is kibontja. Az V. és a VII. fejezet igazolja, hogy Lukács számára Jézus az Isten Fia, Mária pedig « Sion Leánya » és az igazi « Frigyszekrény », mivel az ószövetségi frigyláda csak előkép volt (vö. a végkövetkeztetéseket: 182—183. lapok). R. Laurentin könyve végén összeállította 1956-ig a gyermekség történetére vonatkozó újabb — 500 címet tartalmazó — bibliográfiát.

K. S. Frank... K. Rahner: Zum Thema Jungfrauengeburt. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1970. 158 l. — Öt szakember elemzi különböző szempontokból

Mária szűzességének ill. Jézus szűzi születésének kényes és ma sokat vitatott kérdését. R. *Kilian* Izajás 7, 14 messiási értelmezését, O. *Knoch* a Máté-evangélium 1. fejezetét, G. *Lattke* Lukács 1. fejezetét tárgyalja. K. S. *Frank* az első századok tanúságának fényébe állítja a dogmát: « Született Szűz Máriától »; végül K. *Rahner* világos, alapos és kiegyensúlyozott tanulmánya teológiai szempontból világítja meg Jézus szűzi születésének dogmáját. A következőkben egészen röviden összefoglaljuk ezt a tanulmányt. Rahner megjegyzi, hogy gondolatai feltételezik a mai exegézis eredményeit (többek közt utal Laurentin kiváló munkájára). Továbbá kiemeli: amikor a katolikus exegéta vagy teológus Mt 1, 18-at és Lk 1, 35-öt értelmezi, számol a hit (a katolikus dogma és az ún. *analogia fidei*) távlataival. A katolikus tudósnak joga és kötelessége az, hogy az *egész* Újszövetség tanítását figyelembe vegye és egy-egy nehéz exegétikai kérdést ennek a fényében oldjon meg. Ezenkívül a katolikusok — természetesen — figyelembe veszik az egyházi tanítóhivatalt is: ez számukra a *norma proxima fidei*. Az egyház meggyőződése mindig az volt, hogy Mária szűzen szülte Jézust. A régi hitvallásokban, őskeresztény « szümbolumokban » és az egyetemes zsinatokon (vö Denzinger 86, 111 a, 113, 148, 255 stb.) ezt mindig megvallotta az egyház, anélkül, hogy kifejezett definíciókról lett volna szó — annyira természetes volt ez a meggyőződés. Rahner szerint a főkérdés a következő: vajon az egyház hitét (Jézus szűzi születésére vonatkozóan) úgy tekinthetjük-e, mint a Szentírásban *kifejezetten* bennelevő tanítás megismétlését, avagy inkább a tanítóhivatal formális tekintélyére támaszkodik ez a hit, függetlenül attól, hogy az exegéták pontosan milyen értelmet adnak Máté és Lukács verseinek? Rahner szerint világos, hogy az egyház határozottan vallotta és vallja a *natus ex Maria Virgine* dogmát. (Legújabban pl. a Holland Katekizmus ide vonatkozó nézeteit is bírálta a tanítóhivatal, jelezve azt, hogy itt nincs szó « nyílt » kérdésről, illetve: nem állhatunk meg a vitatható exegézis szintjén). Rahner a továbbiakban teológiai megfontolásokat tesz. Megmutatja, hogy a szűzi születés dogmája szorosan összefügg a Jézus Krisztusba vetett igaz hittel. Igaz, az *unio hypostatica* elvont fogalma formálisan nem köve-

teli meg a szűzi születést (más szóval: Jézus lehetett volna az Isten Fia akkor is, ha asszonytól *és férfitől születik*). De különböző teológiai megfontolások (*analogia fidei*) alapján a neves teológus arra a következtetésre jut, hogy Jézus születése, jóllehet valóságos ember létrejövéséről van szó, más volt, mint minden más halandó születése. Mert ha Jézus valóban Isten Fia, ahogy hisszük, akkor származása is istenemberi, míg a mi származásunk csupán emberi. Más szóval a szűzi születés titka a megtestesülés titkához kapcsolódik. Jézus Krisztus származása abszolút újat — új teremtést — jelent a világtörténelemben. Ezért a keresztény hívőknek és teológusoknak nem áll jogukban az, hogy a biológiai értelemben vett szűzi születést csak korhoz kötött « gondolkodási modell »-nek tekintsék Jézus isteni származásának kifejezésére. (A Holland Katekizmus nyilvánvalóan e nézet felé hajlik.) K. Rahner tanulmányának utolsó paragrafusaiban a « virginitas *in partu* » és a « virginitas *post partum* » kérdéseiről tárgyal, éspedig Mária üdvtörténeti szerepének teológiai elemzésével igazolja az egyház hitét Mária örökös szűzességét illetően.

Jacques Winandy: *Autour de la naissance de Jésus, Accomplissement et prophétie.* « *Lire la Bible* », 26. *Cerf, Paris,* 1970. 120 l. —

J. *Winandy* kanadai bencés a Cerf népszerű sorozatának füzetében összefoglalja a hivő nagyközönség számára a Jézus születésével kapcsolatos mai exegézis és teológia eredményeit. Olvasmányos, világos könyvecske: hitoktatóknak, katekétáknak jó szolgálatot tesz. A szerző joggal hívja fel a figyelmet arra a veszélyre amelyet a szakexegéták nem mindig kerülnek el: az irodalmi és szövegkritikai elemzések során néha kiüresítik a tartalmat; Lukács és Máté első fejezeteinek aprólékos tanulmányozása feledteti velük a hit valóságát. Mert igaz az, hogy az evangélisták sajátos teológiai szándékkal (felhasználva az ószövetségi írásokat, midrásokat is) írták meg Jézus gyermekségének a történetét. De ez még nem jelenti azt, hogy a fejezeteknek nincs történeti magjuk. Máté és Lukács megvilágítják és táplálni akarják a hitet, de ezzel még nem akarják azt mondani, hogy az általuk értelmezett események nem valósak. Kétségtelen, nem kell minden

kitételüket betű szerint vennünk (ez nem is volt szándékuk, amikor a rabbik módszerét követték). De a szövegek mély *jelentését* sohasem szabad figyelmen kívül hagyni a filológiai és teológiai elemzéseknél: Jézus Mária fia és az Isten Fia, az emberiség megváltója.

15. Jézus feltámadása és a húsvéti üzenet.

Xavier Léon-Dufour: *Résurrection de Jésus et message pascal. Seuil, Párizs,* 1972[2]. 390 l. — Jézus feltámadásának misztériuma napjaink exegétáinak és teológusainak kedvelt témája lett. Főleg a *Bultmann*t követő iskola, utána pedig az ezt túlhaladó protestáns és katolikus kutatók foglalkoznak a Feltámadás tényével és jelentésével. Kétségkívül, hitünk központi titkáról van szó, tehát a vele való foglalkozás alapvető jelentőségű. Francia nyelvterületen korábban Joseph *Schmitt* és François-Xavier *Durwell* elemezte Jézus feltámadásának szentírási adatait — mindkettő a klasszikus (= hagyományos) katolikus exegézis módszerét követve, és jórészt a történeti « objektivitás » kimutatására törekedve.

Újabban a szakemberek (apologéták és teológusok) egyre inkább hangsúlyozzák, hogy Jézus feltámadása nem olyan történeti tény, mint Cézár vagy Napóleon életműve, vagy akár magának Jézusnak a keresztre feszítése, hanem misztérium, vagyis túlmutat az « objektív » verifikáció (igazolhatóság) keretein. Ugyanakkor — legalább is a katolikus gondolkodók — azt is hangoztatják, hogy a Feltámadás ténye valamiképpen nyomot hagyott a történelemben is. Kortársainknak meg kellett mutatni azt — válaszolva Bultmann kihívására —, hogy mi a húsvéti üzenet *jelentése,* tehát a hit szentírási nyelvezetét kellett alapos vizsgálat tárgyává tenni, felhasználva a strukturalista nyelvészet módszerét is.

Erre a feladatra vállalkozott a francia jezsuita, Xavier *Léon-Dufour* 1971-ben megjelent « Jézus feltámadása és a húsvéti üzenet » című nagy munkájában. A könyvnek akkora visszhangja lett, hogy egy év leforgása alatt elfogyott az első kiadás. A szerző — néhány vitatott tételét módosítva — 1972-ben újra megjelentette munkáját. Léon-Dufour neve nem ismeretlen a magyar közönség előtt. Magyarországon is járt, előa-

dást tartott Budapesten, a konferenciáról beszámolt a magyar katolikus sajtó. A neves exegéta méginkább ismert lett magyar földön a nemrég második kiadásban megjelent « magyar » Biblikus Teológiai Szótár révén. Léon-Dufour még korábban (1963-ban) közzétette az evangéliumok problematikájának egyik legjobb összefoglalását *Les évangiles et l'histoire de Jésus* (« Az evangéliumok és Jézus története ») címen. Ennek a könyvnek a sikere páratlan volt a papok és a nagyközönség körében. (Lásd könyvünk I. részét.)

Jézus feltámadásáról szóló munkájában a történeti-kritikai és a szerkesztéstörténeti módszert még következetesebben alkalmazza, és főleg a mai hermeneutika (értelmezéstan), nevezetesen a strukturalista elemzés újabb vívmányait kamatoztatja.

A szerző nemcsak felsorakoztatja és « rendezi » a feltámadásra vonatkozó szentírási szövegeket, hanem igyekszik körvonalazni azt az őseredeti nyelvezetet, amely révén az őskeresztény közösség — hitvallások vagy liturgikus himnuszok formájában — kifejezte a feltámadt Krisztusba vetett hitét. Az elemzések kimutatják, hogy egészen korán, éspedig függetlenül a klasszikussá vált « feltámadás » szó használatától, a közösség a « felmagasztalás » nyelvezetét is használja. Hogy kifejezze: Jézus él mindörökre —, a Filippieknek írt levél 2. fejezetének himnusza nem azt mondja, hogy Jézus feltámadt, hanem: « Isten *felmagasztalta* ». Léon-Dufour szerint ennek a nyelvezetnek az volt a szerepe, hogy kifejezze a feltámadás pontos jelentését: az ősegyház így világosan megkülönböztette Jézus feltámadását pl. Lázárétól, aki — miután Jézus visszahívta az életbe — újra meghalt. Jézus feltámadásával új létrendbe lépett át, átment földi állapotából az Atya dicsőségébe.

A szerző hangsúlyozza, hogy a két nyelvezet (*résurrection/exaltation*) egyáltalán nem ellentétes egymással, csupán két különböző gondolati sémát követ: a feltámadás az előtt/után időrendet követi, a felmagasztalás pedig a lent/fent képet. A francia exegéta részletesen elemzi az evangéliumi szövegeket e két nyelvi séma szerint, hogy megmutassa: az Újszövetség írói, nevezetesen Pál, Lukács és János, miként értelmezték a feltámadás eredeti nyelvezetét. Amikor elvégezte ezt az értelmezést, mint teológus és mint filo-

zófus mélyíti el a feltámadás/felmagasztalás problematikáját, hogy így nyisson utat a húsvéti üzenet mai értelmezésének.

A nyelvezet ill. az értelmezés problémájánál a szerző megvitatja R. *Bultmann* és W. *Marxsen* értelmezési kísérleteit. X. Léon-Dufour hosszú, aprólékos elemzések során bemutatja, hogyan fogalmazódott meg, még az evangéliumok előtt, az ősegyház hite Jézus feltámadására vonatkozóan (1. állomás), majd elemzi azokat a szövegeket, amelyek a Feltámadottal való találkozásokról adnak hírt (2. állomás); ezután a húsvéti üzenet evangéliumi jelentését világítja meg (3. állomás); végül az utolsó állomás a hermeneutika mai módszerét alkalmazza a feltámadás tényének és misztériumának értelmezésében. (Léon-Dufour sejteni engedi, milyen termékeny lehet a strukturalista elemzés és más modern tudományág felhasználása az exegézisben). A szerző világosan megkülönbözteti, mi az, amit a történeti-kritikai elemzés elérhet, és mi az, ami hitünk tárgya.

A könyv legvitatottabb lapjai azok, ahol a szerző filozófiai kérdések feszegetésébe bocsátkozik. A legtöbb kritika — joggal — azokat a lapokat érte (298—305. l.), ahol Jézus holttestéről írt. Ezt a paragrafust a 2. kiadásban alaposan átdolgozta, kijavította, figyelembe véve a bírálatokat. Mivel Franciaországban egészen túlzó, katolikus szempontból elfogadhatatlan nézetek láttak napvilágot Jézus feltámadásával kapcsolatban (pl. a laicizált Louis *Evely* tollából) és a katekézisben is túlzó nézeteket hirdettek egyes papok, a francia püspöki kar doktrinális kérdésekkel foglalkozó irodája 1972. márc. 10-én jegyzetet tett közzé a kérdésről. Ebben hangsúlyozta, hogy Jézus feltámadása, jóllehet a hit titka, valamiképpen beíródik a történelembe is. Egyesek arra gondoltak, hogy ez a jegyzet Léon-Dufour művét is elítéli. Erről azonban nincsen szó, bár — amint mondottuk — a könyvnek bizonyos lapjai kiigazításra szorultak. A figyelmeztetés inkább azoknak a túlzóknak szól, akik vulgarizálták és kisarkították Léon-Dufour egyes kitételeit, vagy egyenesen a racionalizmusnak engedtek a húsvéti misztérium értelmezésében. Léon-Dufour hitének ortodoxiájához semmi kétség nem fér.

Mgr. Bruno *de Solages*: *Christ est ressuscité. La Résurrection selon le Nouveau Testament.* Privat, Toulouse, 1976. 167 l. — A Toulouse-i Institut Catholique volt rektora, *Teilhard* és H. *de Lubac* nagy barátja, számos exegétikai művet adott ki. Legújabb könyve összefoglalja — számolva a feltámadásról alkotott újabb, nem mindig « ortodox » nézetekkel — mindazt, amit az Újszövetség tanít Krisztus feltámadásáról. A modernizmus óta megkérdőjelezett « misztérium » bemutatása után a hivőt megerősíti hitvallásában: Krisztus valóban feltámadott!

Francois-Xavier *Durrwell*: *La résurrection de Jésus, mystère de salut* c. könyve először 1950-ben jelent meg; valóban korszakalkotó munka. Mostani 10. kiadása (Cerf, Párizs, 1976. 269 l.) az eredeti alapos átdolgozása. A szerző beledolgozta művébe az elmúlt negyedszázad alatt megjelent, témájába vágó fontosabb írásokat. Az eredeti szerkezetet megtartotta, de új paragrafusokat is betoldott (pl. 155—160. lapok Krisztus teremtői szerepéről), kiegészítette a bibliográfiát stb. A Jézus feltámadásáról szóló munkák legjava közé tartozik.

Philippe *Ferlay*: *Jésus, notre Pâque. Théologie du mystère pascal.* « Croire et comprendre », Centurion, Párizs, 1977. 232 l. — A lyoni szeminárium dogmatikaprofesszora a mai hivő keresztény lelki életét akarja táplálni e teológiai (nem pusztán exegétikai) írással, a húsvéti misztérium hivő és átélt értelmezésével. Krisztus halála és feltámadása világítja be a keresztény életútját, ez a misztérium a forrása — a szentségeken keresztül — istenfiúi életének. Jézus halála és feltámadása ad választ a mai ember szorongásaira és reménységeire, a húsvéti hit vezérli az Egyházat és serkenti elkötelezettségre a kereszténytt. Jézus Húsvétja nyilatkoztatja ki Istent, aki a szegénységben, kifosztottságban, halálban jelen van mint szeretet. Ferlay teológiája példa arra, amit Urs von Balthasar a teológus első aktusának mond: csodálkozó szemlélődés.

16. A két utolsó könyv vallomás-gyűjtemény: kortársaink — köztük ismert gondolkodók, írók, teológusok — mondják el, kinek tartják Jézus Krisztust.

Wer ist Jesus von Nazareth — für mich? 100 *zeit-*

genössische Zeugnisse. Szerk.: H. *Spaemann.* Kösel, München, 1973. 127 l. Ez a németnyelvű kiadvány a francia példát követi: *Pour vous, qui est Jésus-Christ?* (A.-M. Carré. OP körkérdésére adott válaszok: magyarul is megjelent: *Ki nekem Jézus Krisztus?* Prugg, Eisenstadt, 1972.) A német könyv jónéhány « vallomást » átvett a franciából.

Face à Jésus. Cerf, Párizs, 1974. 129 l. (J. *Arias,* E. *Balducci,* E. *Chiavacci,* R. *Garaudy,* M. *Légaut,* O. *da Spinetoli,* S. *Zavoli,* « vallomásai »). — Eredeti olasz: *Quel Gesù.* Città della Editrice, Assisi, 1973. Keresztények és nem keresztények, különböző szellemi tájakon mozgó személyek válaszolnak a ma is mindenkit « megszólító » kérdésre: Kinek tartják Jézust?

* * *

Szemlénkben madártávlatból megpillantottuk a mai krisztológia törekvéseit és eredményeit. A klasszikus krisztológiát sokan megkérdőjelezik, általában a mai szakemberek a khalkédóni modellt nem tekintik végállomásnak, hanem a mai gondolkodáshoz és nyelvezethez igazodva próbálják újra megfogalmazni az Istenember titkát. Egyesek talán inkább rombolnak, mint építenek; de minden felelős szakember igyekszik hűségesen visszahajolni az Írásokhoz és az egyházi Hagyományhoz, hogy az apostolok, az ősegyház hitét újragondolva — a hit Krisztusa rejtélyes vonásai mögött felfedezze a történelmi Jézus titokzatos, egyedülálló személyét és művét. Ez a Titok — Jézus — pedig ismét visszautal (túl az exegétikai és történeti tudományokon) a hit Krisztusához, akinek vonásait igyekszünk határozottabban megrajzolni, egybevetve az első keresztény közösségek hittapasztalatát a mi mai hittapasztalatunkkal. Így valljuk meg aztán: a Názáreti Jézus Mária Fia és Isten egyszülött Fia, Isten megtestesült Igéje, a mi Urunk és Üdvözítőnk; nincs más név az ég alatt, akiben üdvössége lenne az emberiségnek.

(MÉRLEG, 1978/2, és 1972/1)

II. HERMENEUTIKA ÉS KRISZTOLÓGIA

(Emberek és művek)

A STRUKTURALIZMUS ÉS A KERESZTÉNY HIT ÉRTELMEZÉSE

« Divat, módszer, ideológia »: ez az alcíme Günther Schiwy ügyes zsebkönyvének, amely általános tájékoztatást nyújt *a francia strukturalizmusról* (1). Csakugyan, az elmúlt évtized során divattá lett a strukturalista ideológia. Főleg Franciaországban « kapták fel » (miként a háború másnapján az egzisztencializmust); de a 68-as párizsi események után szinte máról holnapra megszűnt a divat láza.

Magyarországon is feltűnően sok tanulmány foglalkozott a strukturalistákkal (2). Ez érthető, hiszen az új irányzat egyes képviselői megkérdőjelezik a marxizmust is, miként a keresztény világnézettel szemben is ellenséges magatartást tanúsítanak. Túl a divaton, az emberi kommunikációk új értelmezéséről, az ember és a történelem új szemléletéről (tagadásáról) van szó. A

---

(1) Günther Schiwy, *Der französische Strukturalismus,* Mode-Methode-Ideologie, Mit einem Textanhang. (« Rowohlts deutsche Enzyklopädie » 310-311), Hamburg, 1969, 250. A fiatal német jezsuita (aki a Lukács György-tanítvány Lucien Goldmannál Párizsban irodalomszociológiai tanulmányokat végzett és jelenleg a *Stimmen der Zeit* franciaországi tudósítója) egy másik könyvében összeveti a strukturalizmust és a keresztény gondolkodást: *Strukturalismus und Christentum.* Eine gegenseitige Herausforderung, Herder, Freiburg/Br., 1969, 104 lap. — Általános bevezetés a strukturalizmusba: Jean Piaget, *Le structuralisme.* « Que sais-je? » No 1311, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, 128 lap. (Részletesen ismerteti: Forintos György, « Piaget strukturalizmusa » címmel a *Valóság* 1970/1. számában, 103-107.).

(2) Néhány figyelemre méltó tanulmány: Kelemen János, *Mi a strukturalizmus?* Kossuth Kiadó, Budapest, 1969, 126; Kistamásné Varga Sarolta, Hol tart ma a strukturalista filozófia Franciaországban? *Valóság* 1969/3, 79-87; Kelemen János, Strukturalizmus kontra antropológia, *Magyar Filozófiai Szemle,* 1969/3, 467-493. Ezenkívül egy idegenből fordított cikkre is felhívjuk a figyelmet: Lucien Sève, Strukturális módszer és dialektikus módszer, *Magyar Filozófiai Szemle,* 1969/2, 326-356 (a marxizmus oldaláról bírálja a st.-t).

strukturalizmus felveti a régi és mindig új ismeretelméleti problémát: megismerhető-e a valóság, az Igazság; és végül az emberi egzisztencia ontológiai titkát is érinti. Mit szól az új módszerhez és ideológiához a keresztény bölcselet és teológia?

Mivel a strukturalizmus ismertetését már jórészt elvégezték a fentebb megjelölt magyar írások, tanulmányunk a szűkebb értelemben vett strukturalista *módszert* (a jelek és jelrendszerek értelmezését) és a keresztény hermeneutikát (exegézist) szeretné összevetni (3). Tehát a hermeneutikai probléma szempontjából akarjuk « *szituálni* » az új irányzatot (4). Megjelöljük azokat a kapcsolódási pontokat, ahol a strukturalizmus kérdéseket tesz fel az exegétáknak és a teológusoknak; rámutatunk azokra a posztulátumokra, amelyek a strukturalista *ideológia* mögött meghúzódnak.

Ebben az összevetésben és bírálatban igen nagy segítséget nyújt a hivő protestáns filozófus, Paul Ricoeur tanulmánykötete: *Az értelmezések konfliktusa* (5). A Szerző a husserli fenomenológiába « oltotta

---

(3) A párizsi Seuil-nél 1968-ban megjelent gyűjtőkötet — kitűnő szakemberek tanulmányait adja közre *Mi a strukturalizmus?* címmel — szerkesztője, François Wahl a bevezetőben hangsúlyozza, hogy a « második generáció » leszűkíti a strukturalizmust, éspedig a jelek és a jelrendszerek tudományait csoportosítja a név alá; szerinte elsősorban a jelöltnek (signifié) a *jelölővel* (signifiant) való viszonya szabja meg a tágabb értelemben vett « nyelvi tények », kommunikációs hálózatok struktúráját. Vö. *Qu'est-ce que le structuralisme?* pp. 10-11. Egyébként F. Wahl tanulmánya (« La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme ») a 446 lap terjedelmű kötet egyharmadát teszi ki (M. Foucault, J. Lacan és J. Derrida filozófiáját elemzi és bírálja).

(4) Magyarul elsőnek Boda László vetette össze a « strukturalizmus irányvonalait és a keresztény gondolkodást » a *Vigilia* 1969. májusi számában. Feltételezve az ő bevezetésének ismeretét, jelen tanulmányunkban szeretnénk továbbmenni: a hermeneutikai-ismeretelméleti kérdés szemszögéből kissé elmélyítjük a strukturalizmus elemzését és bírálatát.

(5) Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations,* Essai d'herméneutique, Seuil, Paris, 1969, 506 lap. Ricoeur itt különböző francia, angol, olasz nyelvű folyóiratokban, ill. gyűjtőkötetekben megjelent tanulmányait teszi közzé. Kettő közülük az *Esprit* két különszámban jelent meg: « Structure et herméneutique », *Esprit,* nov. 1963 (« La pensée sauvage » et le

be » a hermeneutikát. Kutatásai során szembe kellett néznie a freudizmussal és a strukturalizmussal. Ricoeur integrálja a strukturalista módszer pozitiv elemeit (pl. a szimbólumok értelmezéseben), de ugyanakkor megjelöli korlátait is.

1. Strukturalizmus - strukturalisták

Tanulmányunk címének első felét megkérdőjelezheti a szakember, hiszen a strukturalizmus nem egységes irányzat; « strukturalismus*ok* »-ról kellene beszélni. (Annak idején, az egzisztencialista « hullám » divatja is sokrétű irányzatot takart, ezért pl. E. Mounier a «Les existentialismes» címet adta egyik írásának. Csakugyan, nemcsak G. Marcel, de még A. Camus is tiltakozott, hogy világnézetét « egy kalap alá vegyék » J.-P. Sartre-éval.).

Egyébként maguk a « strukturalisták » csodálkoznak leginkább, hogy a népszerűsítők közös címkét ragasztanak filozófiájukra, módszerükre. Példa erre Michel Foucault nyilatkozata: « Ha megkérdezzük azokat, akiket a 'strukturalisták' rubrikája alá sorolnak; ha megkérdezzük Lévi-Strausst, vagy Lacant, vagy Althussert, vagy a nyelvészeket stb., azt válaszolják, hogy semmi közös nincs, vagy igen kevés kapcsolat van közöttük. A strukturalizmus kategóriája csak mások számára létezik, azok számára, akik nem 'strukturalisták'. Csak kívülről lehet azt mondani: ez és ez strukturalista. Sartre-tól kell megkérdezni, hogy mit jelent strukturalista, minthogy számára a strukturalisták koherens csoportot képeznek (Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan és én); mi magunk nem vesszük észre azt a bizonyos egységet, amely állítólag közöttünk létezik » (6).

---

structuralisme); « La structure, le mot, l'événement », *Esprit,* mai 1967 (Structuralismes — idéologie et méthode). A két *Esprit*-számban több értékes tanulmány világítja meg Lévi-Strauss és a többi struktualista módszerét. — Lásd még alább Ricoeurrel készített interjúmat.

(6) 1968 elején a France-Inter adásában hangzott el a rádióbeszélgetés. Jean-Pierre El Kabbach kérdezte Michel Foucault-t a strukturalizmusról. Vö. « Foucault répond à Sartre », *La Quainzaine littéraire,* n. 46, 21. l. Ez a cikk mintegy « vá-

Egy másik nyilatkozatban Lévi-Strauss is hasonlóan válaszol. A feltett kérdés ez volt: « Manapság sokat beszélnek strukturalizmusról, anélkül, hogy pontosan tudnák, mit is takar a szó. Ha a nagyközönségnek meg akarná magyarázni a strukturalizmust, hogyan határozná meg? » Az etnológus-filozófus válasza: « Én egyszerűen nem vállalkoznék e feladatra, mert meg vagyok győződve arról, hogy itt súlyos félreértésről van szó, hiszen a nagyközönségnek (az Ön szavával élve) semmi különleges oka sincs arra, hogy azután érdeklődjék, amit a szakemberek egy kis csoportja nagy hozzáértést igénylő szakterületén végez. A közvélemény mindig kíváncsi az új üzenetekre, új filozófiai irányzatokra; de téved, amikor azt képzeli, hogy — mivel nem tudom kicsoda egy 'izmus' alá sorolta a strukturális kutatásokat — a világ új értelmezésének ígéretével állunk szemben. Valójában erről egyáltalán nincs szó. A strukturális rendbe tartozó kutatások aránylag régi keletűek; meglepő, hogy most hirtelen felfedezik ezt a vállalkozást » (7).

Mindenesetre ezek a nyilatkozatok óvatosságra intenek bennünket: nem szabad túlságosan gyorsan « beskatulyáznunk » az egyes kutatókat, gondolkodókat. Viszont az is igaz, hogy sokszor maguk a strukturalisták adnak alapot sommás ítéletekre, amikor túllépve szaktudományuk területét, a módszerből ideológiát, posztulátumokra épített világnézetet alkotnak. Abba a hibába esnek, amit a « néhai » humán tudományok képviselőinél vélnek felfedezni. Így pl. Michel Foucault szarkasztikus megjegyzéseket tesz Marx, Sartre vagy Teilhard ellen, amikor a meddő humanizmust, az absztrakciókat és a misztifikációkat, egyszóval az ideológiákat egzakt tudományos módszerrel akarják helyettesíteni; de ő maga is nemegyszer elrugaszkodik a valóságtól: előregyártott sémákba zárja a világot és

---

lasz » a « Jean-Paul Sartre répond » c. cikkre, amely először szintén a *La Quainzaine littéraire*-ben jelent meg, innen vette át a *L'Arc* (Aix-en-Provence) Sartre-ral foglalkozó különszáma (n. 30, 87-96. l.).

(7) A *Témoignage chrétien* munkatársának, Ahsene Zehrauoi-nak válaszolva. Vö. « Le structuralisme n'est pas une philosophie », *Témoignage chrétien,* n. 1241, 18 avril 1968, 17. l.

a történelmet, parazita ideológiát növeszt ki módszeréből, amely különben sokszor zseniális meglátásokhoz vezeti, és egészen új kultúrtörténeti elemzésekhez szolgál alapul.

De mi most *elsősorban a módszerrel* szeretnénk foglalkozni. Emlékeztetőül felidézzük a strukturalizmus témánkba vágó szektorának néhány képviselőjét.

Mindenekelőtt szögezzük le Jean Piaget-val (8): a strukturalisták egy közös eszményt keresnek a világ teljesebb megértésében, elfogadva azt a posztulátumot, hogy az alapvető struktúrák önmagukban elegendők e megértéshez; de a gyakorlati megvalósítás, a kritikai szándék igen-igen nagy változatosságot mutat. Végeredményben ez az új irányzat vagy magatartás is ugyanazokat a tapogatódzásokat, különbözőségeket és ellentmondásokat mutatja fel, mint amelyeket a tudományok és az eszmék történeti kibontakozásában tapasztalunk. A « struktúra » — Piaget szerint — olyan « átalakulási (transzformációs) rendszer, amelynek mint ilyennek törvényei vannak (szemben elemeinek tulajdonságaival), s amely éppen átalakulásai révén tartja fenn magát vagy gazdagszik anélkül, hogy az átalakulások határain túlterjedne vagy külső elemeket venne igénybe. Egyszóval a struktúra magán hordozza a *totalitás,* az *átalakulás* (transzformáció) és az *önszabályozás* (autoréglage) három ismertetőjegyét ».

A « mozgalom » további jellegzetessége: mindjárt a struktúra felfedezése után, avagy jóval később, a strukturalista irányzatok a *formalizálásra* törekszenek. Ez már a teoretikus feladata. A formalizálás közvetlen módja a logikai-matematikai képletekben (formulákban) való kifejezés; közvetve a kibernetikai modelleken keresztül történik a struktúra « lefordítása ».

Minket most elsősorban a nyelvészeti strukturalizmus érdekel és ennek átvitele bizonyos humán tudományokba. Ismeretes, hogy a strukturális nyelvészet eredete a svájci *Ferdinand de Saussure* (1857-1913) módszeréhez megy vissza (9). Saussure elméletének fontosabb pontjait a következőkben foglalhatjuk össze:

---

(8) Jean Piaget, *Le structuralisme,* ch. I.

(9) Lásd: Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations,* Paris, 1969, 81. l. skk.

— Mindenekelőtt megkülönbözteti a beszéd (*parole*), a nyelv (*langue*) és a nyelvezet (*langage*) fogalmait. A beszéd egyéni akarati és értelmi aktus: a beszélő a nyelv kódját a maga egyéni gondolatainak kifejezésére használja föl; a nyelv viszont olyan « tárgy », amelyet külön is lehet vizsgálni, mert homogén természetű. A nyelv társadalmi intézmény, a beszéd egyéni, a nyelv állandó modell, a beszéd e modell egyéni kontingens (járulékos-véletlen) megvalósulása. A nyelvezet magában foglalja az első kettőt: sokoldalú, heterogén. Egyidejűleg fizikai, fiziológiai és pszichofizikai síkhoz tartozik, s emellett társadalmi jelenség. Ezért is nehéz tanulmányozni. Viszont a nyelv önmagában egész, zárt rendszer.

— A nyelv konvencionális (önkényes) jelrendszer. Ebben a rendszerben az elemeknek önmagukban nincs jelentőségük, hanem csakis a rendszeren belül elfoglalt helyük és kölcsönös viszonyuk szerint. Egy adott nyelvi elemmel kapcsolatban az a lényeges, hogy milyen helyet foglal el a jelrendszerben, milyen a viszonya a rendszer többi eleméhez. « A nyelv forma és nem szubsztancia », hangoztatja Saussure. Tehát bármilyen kultúrán belül használnak is egy nyelvet, bármilyen történeti állapotot (fejlődési fokot) ért is el abban a pillanatban, amikor tanulmányozzák: a nyelv mindig elemek elrendeződése, koordinált formális elemek rendszere; mindenegyes elemet a rendszer többi tagjához való viszonya szerint (az oppozíciók és különbségek szerint), nem pedig az általa jelölt valóság alapján kell meghatározni.

— Ebből a szinkrónia és a diakrónia megkülönböztetése adódik, amely döntő lesz a strukturalizmusban. Saussure-nél e megkülönböztetés módszertani: a rendszer *állapotainak* tudománya a *szinkronikus,* a *változások* tudománya a *diakronikus* nyelvészet. *Saussure* előnyben részesíti a nyelv szinkron tanulmányozását, anélkül, hogy tagadná a diakronikus szempont jelentőségét (amint ezt genfi követői helytelenül értelmezték).

— A « struktúra » szót nem találjuk Saussure-nél; a prágai iskola kezdi használni bizonyos nyelvi képződmények típusának jelölésére. De, ahogy ezt Paul

Ricoeur megjegyzi (10), a struktúra nem más, mint egy rendszer pontosabb meghatározása. A rendszer eszméje pedig alapvető Saussure nyelvelméletében: ezzel a régi nyelvészeti atomizmus átadja helyét a mai strukturalizmusnak.

— Végül Saussure elméletének lényeges tétele — amely a strukturalizmus alapfogalmai közé lépett —, a nyelvi jelnek mint a *signifiant* (jelentő) és a *signifié* (jelentett) egységének felfogása. A nyelvi jel egy fogalom és egy hangkép összekapcsolódása. Tehát nemcsak egy hangsor, hanem ehhez fogalom, « pszichikus kép » is tartozik. A kettő egymásravonatkozásából jön létre a jelentés viszonya.

Saussure nyelvelméletét fejlesztette tovább és alkalmazta a nyelvészeti strukturalizmus. Maga a struktúra szó az 1928-as hágai nemzetközi nyelvész-kongresszuson « került forgalomba ». Még a két háború között (1926-ban) alakult meg a prágai nyelvészkör. Ennek egyik alapítója az orosz formalista nyelvész, Roman Jakobson (1896—), aki később az Egyesült Államokba emigrált. Másik neves nyelvésze, az ugyancsak orosz származású N. S. Trubetzkoy (1890-1938), aki 1922-től a bécsi egyetemen a szláv-filológia professzora volt. Jakobson és Trubetzkoy a már Moszkvában és Pétervárott működő formalista iskolák módszerét plántálták át Prágába. Céljuk az volt, hogy a fonológia segítségével tanulmányozzák az irodalmi műveket, még a költői nyelvet is. Trubetzkoy így határozta meg a fonológiát: « A *beszéd* hangtanát fonetikának, a *nyelvi*

---

(10) Ricoeur, *i. m.* 84. l. A francia filozófus még hozzáfűzi: « A 'strukturális' (= '*structural*') jelző formájában a szó a rendszer szinonimája lett. A strukturális szempont így általában véve ellentéte a genetikus szempontnak. Magában foglalja egyszersmind a szinkronia eszméjét (a nyelv adott állapotának prioritása a történelemmel szemben), az organizmus eszméjét (a nyelv mint nagy csoportok egysége, részeket átfogó totalitás), és végül a kombináció eszméjét (a nyelv mint elkülönült egységek véges rendje). Így a « rendszer struktúrája » kifejezés helyett a « strukturális » jelzőt kezdték használni az előbb említett különböző eszmék összefogó jelölésére, és végül a « strukturalizmus » kifejezését, amely a « strukturalista » szempontot követő kutatások módszerét, illetve ideológiáját és harci eszközét jelöli ».

képződmények hangtanát fonológiának nevezzük... A *fonológiának* azt kell vizsgálni, hogy egy adott nyelvben milyen hangkülönbségekhez kapcsolódik jelentéskülönbség, a megkülönböztető elemek (vagy jegyek) hogyan viszonylanak egymáshoz, milyen szabályok szerint szerveződnek szavakká (illetve mondatokká)» (11).

A prágai iskola inkább csak Saussure szellemét követi, közvetlenül más szellemi hagyatékból merít. (Bár az orosz S. Karcsevszkij révén, aki Saussure genfi előadásait hallgatta, személyes kapcsolat is fűzi a kört a genfi mesterhez.) A saussure-i szinkron nyelvészet elméletét a koppenhágai nyelvészkör, nevezetesen L. Hjelmslev (1899-1965) fejlesztette tovább és igyekezett tudományosan megalapozni. Hjelmslev a nyelv és a szemantika problémáit a saussure-i tételek újraértékelése alapján tárgyalja (*a signifiant-signifié* fogalompárt helyettesíti a kifejezés és a tartalom fogalmaival; módosítja Saussure ama tételét, hogy « a nyelv forma és nem szubsztancia »; legfőbb törekvése az, hogy egy nyelvészeti algebrát hozzon létre.) De az újraértékelés ellenére is talán Saussure leghívebb követője.

Claude Lévi-Strauss a most felvázolt strukturalista (szinkron) nyelvészet eredményeit, főleg pedig a fonológiát alkalmazta az etnológiai kutatásokban. A *primitiv gondolkodás* és a *Strukturalista antropológia* szerzője gyakran hivatkozik Saussure-re. Ezenkívül hatással volt rá Frank Boas amerikai etnológus és Roman Jakobson.

Lévi-Strauss a negyvenes években New Yorkban Jakobson nyelvészeti kurzusait hallgatta, és barátságot kötött vele. A fonológiai módszert « forradalminak » tartotta és felhasználta a rokonsági viszonyok jelenségének értelmezésében. A primitiv népek rokonsági rendszere is olyan « nyelv » (jelrendszer), amely a társadalom csoportjai között kommunikációt bonyolít le. A nőknek egyik csoportból a másikba való « kommunikációjának » szabályai, tilalmai; a házassági preferenciák; a javak és szolgálatok cseréje ugyanolyan « kommunikációs » jelenség, mint az információk

(11) N. Trubetzkoy, *Grundzüge der Phonologie,* Göttingen (3. kiadás), 1962, 13. l. (Idézi: *Petőfi* S. János, « A strukturális nyelvészet », *Valóság,* 1968/12. 96.).

nyelvben történő átadása. A társadalmi kapcsolatok és a nyelvi rendszerek funkcionálása hasonló: mindkettőnek gyökerei a tudattalanba nyúlnak le. Lévi-Strauss a mítoszokat is nyelvnek tekinti: szerinte a mítosz-alkotás is tudattalan tevékenység. A strukturális elemzés itt is, miként a nyelvészetben, felfedi a látható struktúra (tudatos modell) alapjául szolgáló mélyebb, mentális struktúrát. Lévi-Strauss a nyelvben, a mítoszalkotásban stb. megnyilvánuló « tudattalan tevékenységet » a strukturalista módszer legfontosabb fogalmának tartja: hiszen a strukturalizmus célja az, hogy az ember történelmi, fejlődő, változatos kultúrákban kibontakozó tevékenysége mögött felfedezze az alapvető formákat, a mindig és mindenütt érvényes univerzális magyarázó elveket. « Ha... a szellem tudattalan aktivitása abban áll, hogy formát kényszerítsen a tartalomra, és ha e formák alapvetően ugyanazok az antik, a modern, a primitiv, a civilizált, tehát minden szellem számára, amit a szimbolikus funkció — ahogyan a nyelvben kifejezésre jut — kutatása megmutat, akkor ahhoz, hogy érvényes magyarázó elvet kapjunk más intézmények és más szokások számára is, szükséges és elégséges megtalálni a tudattalan struktúrát, amely minden intézmény és minden szokás alapjául szolgál » (12).

A társadalmi kommunikációk kölcsönösségét már Lévi-Strauss előtt Marcel Mauss francia etnológus is a nyelvi rendszerhez hasonlította. De Lévi-Strauss továbbmegy: nemcsak a rokonsági rendszereket kodifikálja, osztályozza a nyelvi « modellek » szerint, hanem keresi az állandó rendszerek pszichológiai és logikai gyökereit, és ezeket az emberi szellem alapvető (tudattalan) struktúrájában véli felfedezni.

Az emberi szellem tudattalan funkcióinak vizsgálatánál Lévi-Strauss enged a pozitivizmusnak. Jean-Paul Sartre helyesen a « jelek pozitivizmusáról » beszél vele kapcsolatban (13). Yvan Simonis pedig, Lévi-Strauss művének mélyreható elemzése után, arra a következ-

---

(12) Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale,* Plon, Paris, 1958, 28. 1. (Idézi: Kelemen János, *Magyar Filozófiai Szemle,* 1969/3, 475.).

(13) « Jean-Paul Sartre répond », *L'Arc,* n. 30,94. l. (Sartre beszélget Bernard Pingaud-val a strukturalizmusról).

tetésre jut, hogy nem is a jelek (*signes*), hanem a jelzések (*signaux*) pozitivizmusával állunk szemben (14). « Akár a nyelvről (langage), akár más kulturális jelenségekről van szó, a strukturalizmus legnagyobb veszélye — kétértelműsége — abban van, hogy a 'szimbolikust' leredukálja a funkcionálisra... A 'szimbolikust' csak annyiban veszi figyelembe, amennyiben a rendszer/funkció fogalompár hordozója... » Mindennek az a következménye, hogy « a szoros értelemben vett emberit a megmagyarázhatatlan birodalmába utalja: az emberi és a 'mana' szinonim fogalmak lesznek. Lévi-Strauss az ember társadalmi életének 'nullpontját' keresi. Ez a 'degré zéró' magyaráz meg mindent, de maga megmagyarázatlan marad... Világos, hogy ez az emberi valóság egy részét veszi figyelembe... (Lévi-Strauss) strukturalizmusa egyre inkább az 'elnémulás' felé orientálódik » (15).

Michel Foucault strukturalizmusa nem egy ponton (történelem- és antropológiaellenesség) találkozik Lévi-Strausséval. 1966-ban megjelent nagy munkájában (*A szavak és a dolgok*) a humán tudományok « archeológiáját » akarja nyújtani (16). Nem kevesebbre vállalkozik, minthogy rekonstruálja az európai gondolkozást a reneszánsztól napjainkig (17).

---

(14) Yvan Simonis, *Claude Lévi-Strauss ou la 'passion de l'inceste'*. Introduction au structuralisme, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, 380. l.; vö. 307-308. l. — Simonis tézise részletesen elemzi Lévi-Strauss fejlődését és különösképpen hangsúlyozza a « vérfertőzés megtiltására » vonatkozó intuíciót a társadalmi-kulturális jelenségek értelmezésében. A « vérfertőzés megtiltása » a Természet és a Kultúra közötti kritikus pont lényeges ténye, az átmenetnek (vagyis a kultúra születésének) kiváltságos faktora.

(15) Simonis, i. m. 308. l. — Marcel Mauss művéhez írt bevezetőjében Lévi-Strauss azonosítja a « zéró-pontot » és a « mana »-t. (« Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss », in: *Sociologie et Anthropologie* de Marcel Mauss, P.U.F., 1950, p. L.).

(16) Michel Foucault, *Les Mots et les Choses,* Gallimard Paris, 1966.

(17) Vö. J. Langlois, « Michel Foucault et la mort de l'homme », *Science et Esprit,* v. XXI (mai-sept. 1969) 209-230; M. de Certeau, « Les sciences humaines et la mort de l'homme », *Études,* mars 1967, 344-360; François Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme?* 305. l. skk.

Foucault módszerének kulcsfogalma az « *episztémé* ». Ismeretelméleti séma, történelmi *a priori* ez, amely egy adott kor tudásának, kultúrájának alapstruktúráját jellemzi. « Ha valaki arra vállalkozik — írja Foucault —, hogy magának a tudásnak archeológiáját elemezze, akkor nem a híres vitákat kell vezérfonalul választania... (hanem) a gondolkodás általános rendszerét kell rekonstruálnia, melynek hálózata, a maga pozitivitásában, lehetővé teszi a szimultán és látszólag ellentétes vélemények játékát. Ez a hálózat az, amely meghatározza egy vita egy probléma lehetőségét, ez az, ami a tudás történetiségének hordozója » (18).

Az episztémé tehát úgy funkcionál, mint egy « történelmi *a priori* ». Ez lenne az első megközelítés. F. Wahl szemére veti Foucault-nak, hogy könyve elején homályban hagyja azt a fogalmat, amely pedig a történelmi elemzéseket irányítja: a *jel* (signe) fogalmát. Roland Barthes (*Eléments de sémiologie*) általános meghatározását véve kölcsön (amely lényegében Szent Ágostonét követi), Wahl leszögezi: a jel sajátossága az, hogy két viszonyított (*relata*) között viszonyt (*relatio*-t) létesít. Minden megismerés principiuma az, hogy felfedje a dolgok közötti rejtett kapcsolatokat, kodifikálja a létezők közötti viszonyok hálózatát, a hasonlóság és különbözőség stb. alapján. Az episztémé — mint minden rend — szemiológiát takar: ez nem más, mint egy adott kor ismereteinek és technikáinak együttese, amely lehetővé teszi a jelek megkülönböztetését. (A hermeneutika viszont értelmez, « megszólaltatja » a jeleket.) A episztémé a tudás új fázisai szerint változik; változik a szemiológiai konstelláció is, tehát maga a tudásfokot jellemző jeltípus, amely a jelölő és a jelölt kapcsolatát megszabja. Egy-egy kotszakon belül (Foucault a reneszánsz óta napjainkig terjedő európai « tudásban » hármat különböztet meg) változatlan az episztémé, tehát a jel megőrzi ugyanazt a funkcióját (a *relatio* a jelöltek között nem változik). A reneszánsz, a 'klasszikus' XVII-XVIII. század és a XIX. század korszakait Foucault « az ember századának » nevezi; ma új episztémé van kialakulóban —

---

(18) M. Foucault, i. m. 89. l. (Idézi: Kelemen János, *M. Fil. Szemle,* 1969/3, 479-480).

éppen a strukturalizmus tudatosítja ezt —; az «ember halálát» jelző új tudás véget vet a múlt századi antropologizmusnak és hisztoricizmusnak.

Foucault sokszor mélyreható és egészen új meglátásokat nyújtó elemzései rekonstruálják a nyugati tudást a jelzett szakaszokban. A reneszánszot a hasonlóság (*similitude*), a 'klasszikus' századokat a « reprezentáció » (ábrázolás), a múlt századi episztémét az « alap » (*fondement*) keresése jellemzi.

Mi most nem ismertethetjük részletesen Foucault « rekonstrukcióját » (19). De röviden összefoglaljuk a hozzánk legközelebb eső XIX. századra vonatkozó elemzéseket. A szerző ezeken a lapokon (20) jól bemutatja, milyen termékeny módszere: tanúi lehetünk annak, miképpen születik meg egy egész kor problematikája az episztémából. Ha azt az átmenetet akarjuk jellemezni, amely összekapcsolja a romantika episztémáját és az alapok (*fondements*) után kutató filozófiát a kanti kriticizmustól egészen Husserl fenomenológiájáig, a következőket mondhatjuk: amikor az ábrázolás többé már nem tartalmazza az ábrázoltat (és végül a létet), amikor az ábrázoló a jelenségek mögöttire utal (amely láthatatlanul a jelenségek magyarázata), az új « referensek » (az élet, a munka, a nyelv, a történelem) egyszersmind *tárgyak* és a jelenségek lehetőségének *alapjai,* tehát *transzcendentális tárgyak* lesznek. Ezzel szimmetrikusan a reprezentációk az emberre utalnak, mint a transzcendentálék kiváltságos « székhelyére »; kiváltságos, hiszen az ember egyszerre *tárgy* is és *alany* is. Az egész modern filozófiát tehát ez a paradoxon irányítja: a *véges* létezőben keresi az *alapot* (= az emberben, az episztémé « magjában » keresni a transzcendentalé-t). Az alap (vagy megalapozás) keresésének, a megismerés és végül az egzisztencia « leleplezésének » utolsó szintézisét a husserli fenomenológia kísérelte meg. Foucault szerint lehetetlen vállalkozás ez, hiszen az empirikust és a transzcendentálist akarta összeegyeztetni, amikor a vé-

---

(19) F. Wahl az említett gyűjtőkötetben (*Qu'est-ce que le str.?*) alapos kritikai elemzésnek veti alá M. Foucault munkáját: « Y a-t-il une epistémé structuraliste? ou d'une philosophie en-deçà du structuralisme: Michel Foucault ».

(20) M. Foucault, *Les Mots et les Choses,* 249-261; 323-354.

ges embert (az emberi megismerést) jelölte ki alapnak. « *Souverain soumis, spectateur regardé* » = « alávetett fejedelem, megfigyelt megfigyelő »: ez jellemzi az ember állapotát. Százötven év óta e paradox helyzettel vivódunk, jegyzi meg Foucault. Jelrendszerünk elemzése igazolja ezt. A modern ember a teljes tapasztalatokra törekszik, nem az ábrázolás, hanem maga a dolog érdekli. Hatalma alá akarja hajtani a mindenséget. Ugyanakkor ezt az embert hatalmában tartja a munka, az élet, a nyelvezet, mert csakis úgy tudja önmagát elgondolni, hogy ezekre az objektivációkra reflektál: az élőlények, a termelés, a szavak meghatározzák önismeretét. A pozitív (= véges) tudás olyan létezőben leli alapját, amelyet (akit) nem lehet elválasztani a pozitív tudástól (tehát véges létezőben).

Egészen a legújabb időkig (a strukturalizmusig!) a modern gondolkodás az emberi paradox, az empirikus-transzcendentális kettősség (= tárgy-alany, megismert-megismerő) körül forgott. Nos, a strukturalizmus újsága abban van (Foucault itt egyetért Lévi-Strauss felfogásával), hogy az ember felbomlásához (« *dissolution de l'homme* ») vezet. « A *pszichoanalitikus antropológia* eszméje és az etnológia eszméje csak jámbor vágyak. Nemcsak hogy a pszichoanalizis, az etnológia, a nyelvészet meg tudnak lenni az ember fogalma nélkül, hanem szükséges is, hogy mellőzék ezt a fogalmat... » (21). « Mindazoknak — írja Foucault —, akik még az emberről akarnak beszélni, az ember uralmáról vagy felszabadításáról, mindazoknak, akik még arról tesznek fel kérdést, mi az ember a maga lényegében, mindazoknak, akik ebből akarnak kiindulni, hogy eljussanak az igazsághoz, akik minden ismeretet magának az embernek igazságaira vezetnek vissza, mindazoknak, akik nem akarnak formalizálni antropologizálás nélkül, akik nem akarnak mitologizálni demisztifikálás nélkül, akik nem akarnak gondolkodni anélkül, hogy ne gondolnák: az ember az, aki gondolkodik; az... elhibázott reflexió minden ilyen formájára csak egy filozófiai kacajjal válaszolhatunk » (22).

---

(21) *Uo.* 390. l.

(22) *Uo.* 353-354. l. (Idézi: *Kelemen,* MFSz. 1969/3, 487-488).

2. A keresztény üzenet értelmezése

A nyelv, és általában a jelek, kulturális tények értelmezése nem a strukturalizmus találmánya. A hermeneutikai probléma először az exegézis szűkebb keretei között merült fel: tehát meg kellett érteni egy írott szöveget, keresve a szerző szándékát (= azt, hogy mit akart mondani írásával). Az értelmezés kérdése egyáltalán azért merült fel, mivel az írott szöveg olvasása élő közösségben, meghatározott tradiciót és eszmeáramlatot képviselő közösségben történt. A görög mítoszok olvasása a sztoikus iskolában — meghatározott « fizikai » és etikai háttérrel —, másfajta hermeneutikát tételez fel, mint pl. a Tóra rabbinikus értelmezése; viszont ismét másképpen értelmezik az első apostolok Krisztus fényében az Ószövetséget, mint a rabbik.

Paul Ricoeur az exegézis filozófiai vonatkozásairól szólva kiemeli, hogy az írások értelmezése a jel és a jelentés sajátos teóriáját foglalja magában (23). Ezt jól látta már Szent Ágoston is a *De doctrina christiana*-ban. Mivel egy szövegnek több értelme lehet (pl. történeti és spirituális) és mivel a kulturális eltávolodás, a generációk változó helyzete csak megnehezíti annak a megállapítását, mit is akart mondani a szerző, aki egy meghatározott kultúrával rendelkezett és egy adott kor gyermekeihez szólt, az exegézis felveti az értelmezés általános problémáját. Az exegézis (egy írott szöveg értelmezése) és általában a jelek megértése (hermeneutika) tehát úgy viszonyulnak egymáshoz, mint az alfaj a fajhoz.

A kereszténységben mindig is létezett a hermeneutikai (24) probléma, hiszen a keresztény hit egy őseredeti kerigmából, igehirdetésből fakad (*fides ex auditu,*

---

(23) Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations,* Seuil, 1969, 8. l. és *passim.*

(24) A görög « hermeneuein » igéből: kifejezni, magyarázni, értelmezni. (Hermész, az isteni hírnök hirdeti, megismerteti és megérteti az istenek gondolatát.) — René Marlé S. J. — Bultmann kiváló ismerője — egy kis könyvben összefoglalta a hermeneutika mai teológiai problematikáját: *Le problème théologique de l'hermeneutique,* « Orientations ». Ed. de l'Orante, Paris, 1963. 144 l.

Róm 10,17). Ennek az igehirdetésnek középpontjában Jézus Krisztus áll: a Jézus-esemény és a mellette szóló apostoli tanúságtétel. Az élő üzenetet írásban rögzítették: amikor ezeknek az írásoknak az értelmét, jelentését keressük, mindig az élő hagyományon belül kell azokat értelmeznünk, hogy így hozzánk is szóljon az élő beszéden át az Ige, hogy valóban kapcsolatba kerüljünk az alapvető és mindent megalapozó Eseménnyel. A sajátos keresztény hermeneutika tehát az Írások és a *kerigma* (a megváltó üzenet hirdetése) közötti kapcsolatot világítja meg.

Paul Ricoeur Bultmann *Jézus*-ának francia fordításához írt bevezetőjében (25) három történeti mozzanatot különböztet meg a keresztény hermeneutikában (nem annyira lineáris egymásutániságról van szó — hiszen az egyes mozzanatok összefonódnak és a későbbi fázis burkoltan jelen van a megelőzőben —, hanem inkább a fejlődés szisztématikus elemzéséről):

1. A kereszténység kezdetétől egészen a reformációig a hermeneutika középpontjában *a két Szövetség viszonya* állott. Az Újszövetség szerzői újraértelmezték az Ószövetséget Krisztus fényében: így született a keresztény értelemben vett « allegória » fogalma és az allegórikus értelmezés. Ennek nyomait már Szent Pálnál megtaláljuk (Ábrahám két feleségének, Ágárnak és Sárának történetével szemlélteti az evangéliumi szabadságról szóló tanítását a *Galatákhoz* írt levélben, 4, 22 skk.). Ricoeur hangsúlyozza: kezdetben tulajdonképpen nincs is két Testámentum, két Írás, hanem van az Írás (az Ószövetség) és van az Esemény (Krisztus eljövetele és az Istenország igehirdetése). Pontosan a krisztusi esemény újsága változtatja át a zsidó írásokat « régivé », « elavulttá » (az atyák szójátéka szerint: *antiquum* Testamentum = *antiquatum*). A hermeneutikai probléma azért merül fel, mivel az Újszövetség nem törli el egyszerűen az Ószövetséget (nem egyszerűen annak a helyébe lép), hanem úgy teszi azt elavulttá, hogy beteljesíti: a betűt szellemmé változtatja, a vizet borrá. Más szóval: a keresztény Tény új jelentést ad a régi írásoknak is. Az ószövetségi történet « betűjének » mély értelmét = szellemi jelentését az

(25) A tanulmányt felvette gyűjtőkötetébe: *Le conflit des interprétations,* 273. l. skk.

Evangélium világítja meg. Azért van tehát hermeneutika a keresztény érában — hangsúlyozza Ricoeur —, mivel a kerigma a régi írások újraolvasása (értelmezése) (26). Az első apostoli prédikációban (*Apostolok Cselekedetei*) állandó a hivatkozás az Írásokra: a hithirdető azt bizonyítja, hogy Jézus élete, halála és feltámadása az ószövetségi próféciákat « teljesíti be ».

2. Ricoeur szerint a keresztény hermeneutika második fázisának gyökerei is Szent Pálhoz nyúlnak vissza, jóllehet az « egzisztenciális értelmezés » csak a legújabb időkben, nevezetesen Bultmann teológiájában bontakozott ki teljesen. E mozzanat lényege az a felfedezés, hogy a Könyv értelmezése és az élet értelmezése egymásnak megfelelnek és egymáshoz igazodnak. Amikor Szent Pál arra szólítja fel az ige hallgatóit, hogy életük értelmét Krisztus halálának és feltámadásának fényében bogozzák ki, tulajdonképpen már azt teszi, amit Bultmann sürget napjainkban. A régi ember halála és az új teremtmény születése csakis a kereszt jele alatt és a húsvéti győzelem fényében világosodik meg; de viszonyuk értelmezése teljesebb lesz, ha előzőleg az emberi egzisztencia értelmezését (« exegézisét ») elvégeztük.

Ricoeur itt utal Henri de Lubac nagyszabású munkájára, az *Exégèse médiévale* (27) c. négykötetes monográfiára, amely főleg a koraközépkori keresztény szerzők műveinek elemzésén keresztül mutatja be a Szentírás « négy értelmét » (történeti vagy szó szerinti, allegórikus, morális vagy tropologikus, anagogikus),

---

(26) Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments,* München, 1957 (I. köt.) és 1960 (II. köt.), kimutatta, hogy már az Ószövetségen belül is újraértelmezték az egyes írásokat: Izrael az újabb isteni beavatkozások fényénél újraértelmezte múltját, a régebbi írásokat. A választott nép története üdvösségtörténet: az újraértelmezés a hit által és az élő hagyományon belül történik. Ezért az Ószövetség teológiájának mindig tekintetbe kell vennie az alapvető eseményeket, az élő hagyományt és az újraértelmezés történeti « rétegeit ». Az Esemény (Yahve tettei) előbbrevaló, mint a megmerevedett rendszer, az írásba rögzített « zsidó gondolat », a keleti gondolkodás struktúrája stb. Vö. *Ricoeur,* i. m. 48-50 és 374-375. l.

(27) Paul Ricoeur, i. m. 376. l. Vö. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale.* Les quarte sens de l'Ecriture, I-IV. vol. Aubier (Coll. « Théologie »), Paris, 1959-1964.

vagyis azt, hogy a régi keresztény gondolkodásban miként világította meg egymást kölcsönösen a Szentírás és a keresztény egzisztencia.

P. de Lubac *Origenész* tanulmányozásával kezdte a hermeneutikai probléma elemzését (28). Az ókeresztény világ szellemóriása — Szent Pál és Philo nyomán — kidolgozta az Írások « szellemi értelmének » (*sens spirituel*) doktrinájá t. A *Középkori exegézis*ről szóló négykötetes munka továbbviszi az Origenésznél megkezdett kutatást (29). Az egyházatyáknál ugyan nem találjuk meg még a hermeneutika reflexív módon kidolgozott problematikáját, de a négy értelem (jelentés) teóriája és gyakorlati alkalmazása lényegében nem más, mint a keresztény hit tartalmának és sajátos jelenségének kutatása. P. de Lubac hangsúlyozza is műve bevezetőjében: ez a régi keresztény exegézis lényegében azonos a régi keresztény gondolkodással; szétágazó, komplex, eredeti és mély szerkezete az egész antik gondolkodás vázát képezi, és minden pontja a nagy keresztény Tény, a Krisztus-esemény csodálatos újságára mutat. Egy régi distichon így foglalja össze a « négy értelem » tanát:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

A Krisztus-misztérium alapja a történelem (betűszerinti értelem); a hivő ember az « allegória » segítségével veszi észre a tények jelentését (az Ige hallgatójának a hit szemére, belső dispozícióra van szüksége, hogy a betű mögött megragadja a szellemet); az új morális magatartást világítja meg a *sermo conversivus* vagy a tropológia. Végül az anagógia a keresztény ember jövőjét, Krisztus második eljövetelét tekinti: a Szentírás értelmezése a kontemplációban teljesedik be, a lélek a misztikában az égiekhez emelkedik. Az exegé-

---

(28) H. de Lubac, *Histoire et Esprit.* L'intelligence de l'Écriture d'après Origène, Aubier, Paris, 1950.

(29) P. de Lubac a Zsinat után — hivatkozva a *Dei Verbum* k. konstitúcióra — egy külön kötetben kiadta Origenészről és a középkori exegézisről szóló munkáinak végkövetkeztetéseit, ill. fontosabb fejezeteit: *L'Ecriture dans la Tradition,* Aubier, Paris, 1966.

zisnek ez a rendszere tehát egyszerre teológia, morális és spiritualitás is.

E kitérő után folytassuk Ricoeur eszmefuttatását a hermeneutika fejlődésével kapcsolatban. A második mozzanatnál tartunk. A középkori exegézisben tehát — a *lectio divina* által — egybeesett a hit és az egész emberi valóság megértése; az isteni és az emberi, a történeti és a fizikai valóság összhangba került a hit fényében. Egyszóval: a hermeneutika kiterjedt a keresztény egzisztencia rendjére. A Szentírás a világ teljes értelmezésének kulcsát adja. A középkorban egyre erősebb lesz a morális értelem hangsúlyozása: a hit fényében (allegória) azt keresik, miként kell az életet alakítani (tropológia), vagyis aktualizálják Krisztus titkát: Szent Bernát szerint ez abban áll, hogy megmutatjuk, miként terjed ki ez a titok *hodie usque ad nos,* egészen napjainkig. (A Betlehemben született Krisztus — misztikus módon, a hit által — újjászületik a lélekben itt és most.)

3. A keresztény hermeneutika harmadik gyökere Ricoeur szerint csak a legújabb korban tárult fel, azóta, hogy a történeti-filológiai tudományok felhasználásával bevezették a Szentírás-értelmezésbe a *kritikai módszert* (30). Jóllehet ez a módszer új és így a hermeneutikában is új mozzanatot jelöl, mégis azt kell mondanunk — hangsúlyozza Ricoeur —, hogy még az új problematika is az őskeresztény hermeneutika sajátosságával kapcsolatos. Ismét csak az Evangéliumhoz, az őskeresztény kerigmához és az apostoli tanúságtételhez kell visszamennünk. A kerigma elsősorban nem írott szöveg, hanem egy Személy élő hirdetése. Ilyen értelemben *nem a Biblia, hanem Jézus Krisztus az Isten Igéje.* A hermeneutikai probléma onnan ered, hogy a kerigma tanúságtétel keretében hagyományozódik át a későbbi nemzedékekre: elbeszélési egységek (récits) alakulnak, majd pedig hamarosan — még az Ősegyház közösségében — írásban rögzítik azokat. Ezek az írások (evangéliumok, apostoli levelek) már a közösség hitvallását rögzítik, és máris egy értelmezési réteget képeznek az Esemény körül. Mi magunk pedig — a későbbi keresztények — nem vagyunk

---

(30) P. Ricoeur, *Le conflit des interpr.,* 377-380.

szemtanúk, akik láttak, hanem azok tanúságának hiszünk, akik láttak. *Fides ex auditu.* Ez a probléma tehát — fűzi hozzá Ricoeur — olyan ősrégi, mint az előző két mozzanaté, hiszen a második generáció számára már az Evangélium, mint Írás közvetíti az üzenetet. Összegyűjtik az apostoli iratokat, kialakul a Szentírás «kánonja»: a kerigma Testamentum lesz, új Írás, Újszövetség. Nemcsak ez az új Írás értelmezi az Ótestamentumot, hanem ezt a Testamentumot is értelmezni kell. És az értelmezés problémája annál nehezebb, minél távolabb vagyunk térben és időben (kultúrák, nyelv változása) az Eseménytől.

Szent Páltól Bultmannig tehát lényegében ugyanazok a kérdések foglalkoztatják az isteni üzenetet értelmező keresztény hivőt. Természetesen, a modern korban szintetikusabban és reflexív módon is felmérjük, kidolgozzuk a problematikát. A lényeg mindig ez: mit mond nekem itt és most a Krisztusban véglegesen testet öltött örök Ige; milyen egzisztenciális magatartást kell tanúsítanom a most szólító Istennel szemben? Nem csupán egy dokumentum, egy Írás betűjének objektív értelmezéséről van tehát szó, hanem erről: az egyszer megtörtént esemény — Krisztus halála és feltámadása — milyen jelentéssel bír számomra, mit követel tőlem itt és most? Mindez, természetesen, felveti a jézusi esemény és az apostoli tanúságtétel közötti kapcsolat kérdését. Az egy adott kultúra elemeivel és egy meghatározott világkép keretében rögzített üzenet lényeges tartalmi elemeinek és járulékos ruházatának megkülönböztetése, a régi nyelv újraértelmezésének (« lefordításának ») stb. problémái egy csomópontban fonódnak össze: az élő hagyomány, a *Tradíció* szerepének értelmezésében. Ez a problematika Blondeltől (31) K. Rahnerig a katolikus gondolkodók érdeklődésének homlokterében áll; ez az ökumenizmus alapkérdése is (vö. az Ökumenikus Tanács teológiai tagozatának 1963-ban tartott montréali konferenciáját és a Zsinat tanítását az isteni kinyilatkoztatásról).

Mindez visszavezet bennünket a nyelv és a beszéd,

---

(31) Lásd: René Marlé, *Au coeur de la crise moderniste.* Le dossier inédit d'une controverse, Aubier, Paris, 1960; különösen 152-209. lapok; és Marlé, *Le problème théol. de l'herméneutique,* V. fejezet (102. l. skk.).

az emberi kommunikáció és a közösség kérdéseihez; ezek azok az érintkezési pontok, ahol a szorosabb értelemben vett strukturalizmus kérdéseket intéz a keresztény hermeneutikához és termékeny módszertani meglátásokat nyújthat.

3. Struktúra, szó, esemény

A szinkron nyelvészet egyoldalúságait bírálja és az eseményt (történelmet) ignoráló strukturalista ideológia korlátait jelöli meg Paul Ricoeur egyik fontos tanulmánya: « Struktúra, szó esemény » (32). (Ricoeur Chomsky nyelvelméletében látja a nyelvi jelenségek teljesebb értelmezését). A cikk nyomán most rámutatunk a *beszéd* néhány jellemző vonására.

Aki beszél, valamit mondani akar valamiről. A beszéd szándéka tehát kettős: az *ideális* cél az, *hogy mondjunk* valamit; ezzel együttjár a *reális* vonatkozás (*valamiről* beszélünk, állítunk valamit). A nyelv csak közvetítő: elsődleges a közlési szándék, a másikkal való kommunikáció. A jelrendszert (nyelvet) nem lehet abszolutizálni; nem szabad a beszélő szándékától függetlenül elemezni.

Ricoeur szerint a beszéd — az emberek közötti verbális információ-csere — jellemzői a következők (33): 1. a beszéd aktus (esemény); 2. a beszélő alany választ: a különböző jelek-jelentések közül azokat választja ki, amelyek megfelelnek szándékának, jobban kifejezik mondanivalóját; 3. a beszélő a jelek véges repertoire-jából új kombinációkat hoz létre tevékenységével (ezeknek a kombinációknak a száma virtuálisan végtelen); 4. az ideális szándék (*mondani* valamit) és a reális vonatkozás (*valamiről* állítani valamit) összekapcsolása az állítmányban történik (ez a beszéd lelke, a mondat szintetikus eleme); 5. a két partner (beszélő alany) kommunikációja: a beszéd tevékenysége mindig személyek között valósul meg, tehát a beszéd aktusa mindig az « *intersubjectivité* » kifejezése.

---

(32) P. Ricoeur, « La structure, le mot, l'événement ». *Esprit* mai 1967 = *Le conflit des interprétations,* 80. l. skk.
(33) Ricoeur, uo. 87-88.

A beszéd jelenségének értelmezésénél tehát nem kell egymással szembeállítani a jel kizárólag immanens meghatározását (*signifiant/signifié* viszonya Saussure szerint; kifejezés és tartalom viszonya Hjelmslev szerint) és a jel reális utalását a dologra. A két meghatározás között nem kell választanunk. Az első a jel *struktúráját* határozza meg a rendszeren belül, a másik a mondatban betöltött *funkcióját*. A beszédben a szónak referenciája és alanya van, a világra utal és szándékot jelöl. Az egyoldalúan szinkron nyelvészet igyekszik kizárni vagy ignorálni ezeket a referenciákat és a jelet csak a maga különálló, zárt egységében tekinteni, függetlenül a beszélő szituációjától és szándékától. Így tehát a beszéd *eseménye,* annak egyéni, alkotó jellege és a jel transzcendenciája (az ítéletben, állításban az « *állítmány* » összekapcsolja az ideális szándékot a dolog realitásával) elsikkad. Ez a tendencia a régi nyelvészeti strukturalizmust (a szinkroniát egyoldalúan hangsúlyozó irányzatot) követő Lévi-Straussnál jól megfigyelhető.

Ricoeur jelentéstani megfontolásokkal is megvilágítja a nyelvi struktúra és a beszéd eseményének kapcsolatát. A szótári szónak csak akkor lesz határozott jelentése, ha helyet kap (a szó szoros értelmében) a mondatban és a beszélő szándékának kifejezése lesz. A mondat szava így közvetítő a holt struktúra és a kommunikáció eseménye között: egyrészt a struktúrára utal, mint differenciális érték (de így még csak virtuális a jelentése, gondoljunk a többértelmű szavakra!), másrészt a közlés eseményében meghatározott jelentő funkciót tölt be. Ricoeur kitér a többjelentésű szavak, a poliszémia jelenségére is (34): ez jól megvilágítja azt a tényt, hogy a szavak effektiv jelentése a beszélő szándékától és strukturáló tevékenységétől függ.

A szinkroniát egyoldalúan eltúlzó strukturalizmus egyik fogyatékosságát (korlátját) tehát az esemény (= a történelem) ignorálásában kell látnunk. Ricoeur nyomán itt főleg a nyelvészeti strukturalizmust felhasználó Lévi-Strauss ideológiájára gondolunk, aki lemond a jelentés kereséséről, következésképp nem talál ér-

---

(34) Ricoeur, uo. 93-95; vö. 64-79: « Le problème du double sens ».

telmet a világban. A lét és a megismerés között nincs kapcsolat; hasztalan próbálkozás az « igazság » keresése. Láttuk, hogy Lévi-Straussnál a « jelek » tulajdonképpen szignálok (jelzések); ebben az objektivált gondolkodásban nincs helye a személyek közötti kommunikációnak. Az « értelmet » mindig leredukálhatjuk értelmetlen elemek kombinációjára, tehát végül is az értelmetlenségre (non-sens). A jelentés mindig fenomenális. Paul Ricoeur kérdéseire válaszolva Lévi-Strauss kijelentette: « Az értelem szerintem valami sajátos íz, amelyet a tudat akkor érez, amikor felfogja az egyes elemek kombinációját: ezek az elemek külön-külön nem kínálnának fel hasonló ízt » (35). Mindebből azt is megértjük, miért válaszolta Ricoeur Lévi-Straussnak ugyanabban a beszélgetésben: «Az Ön számára nincsen 'üzenet': nem a kibernetika, hanem a kerigma szóhasználata szerint; Ön kétségbeesetten lemondott az értelem kereséséről; de azzal a gondolattal vigasztalja magát, hogy az emberek — ha nincs is mondanivalójuk — olyan jól beszélnek, hogy beszédjüket elemezheti a strukturalizmus. Az 'értelmet' azzal menti meg Ön, hogy az értelmetlenség jelentését (*sens du non-sens*) kutatja, amikor a semmit sem mondó beszéd csodálatos mondattani elrendezését elemzi. Én Önt az agnoszticizmus és a szintaxis hüperintelligenciáiának találkozásánál helyezem el. Ezért számomra Ön igen elbűvölő és ugyanakkor nyugtalanító is » (36).

Lévi-Strauss agnoszticizmusát, történelem- és antropológia-ellenességét Michel Foucault-nál is megtaláljuk. Bizonyos szempontból Foucault még radikálisabb tagadó (majdnem nihilista). Amit ugyancsak Ricoeur mondott Lévi-Strauss eszmevilágáról: « Kantizmus transzcendentális alany nélkül » (37), ugyanazt elmondhatjuk Foucault filozófiájáról is, amely « az ember halálát » hirdeti. A megismerő és beszélő « Én » halála, az ember felbomlása után érthető, hogy nincs értelem és nincs igazság: a történelemnek nincs jelentése, mivel az emberi szellem alkotásaival együtt a természeti tárgyak, a világegyetem elemei közé

---

(35) *Esprit*, nov. 1963, 641. l.

(36) Uo. 652-653.

(37) Uo. 618. Vö. Ricoeur, « Symbole et temporalité », Archivio di Filosofia (Roma), 1963, n. 1-2, 9., 10. és 24.. l.

degradálódik (38), és végül feloldódik az egyetemes determinizmusban. A magunk részéről osztjuk G. Gusdorf véleményét, aki a «primitív gondolkodás»-sal kapcsolatban kijelentette: « Gondolkodó nélküli gondolkodás, logikus nélküli logika » (39).

4. A kereszténység és a strukturalizmus

Amikor így felhívjuk a figyelmet az ideológiába hajló, egyoldalú strukturalizmus korlátaira, egyáltalán nem akarjuk tagadni a strukturalista módszer pozitívumait. Ez az új módszer termékeny intuíciókat, hasznos szempontokat nyújt a keresztény exegézisnek és teológiának. Ahogy ezt G. Schiwy is hangoztatta (40), a strukturalizmus mint módszer arra készteti a kereszténységet, hogy szigorúbb módszerrel folytassák hitük értelmezését. Maga Schiwy több olyan érintkezési pontot jelöl meg, ahol a strukturalista módszer kérdéseket intéz a keresztény gondolkodáshoz. Itt csak éppen megemlítünk egypárat:

— A kinyilatkoztatás és annak értelmezése: a Biblia mint Isten szava, igehirdetés. (Az isteni üzenet kifejeződése egy adott kultúra elemeivel, irodalmi műfajok, hagyomány és értelmezés stb.) E ponton, amint már jeleztük, a keresztény exegézis igen sokat tett az egyházatyáktól egészen a formatörténeti módszerig.

— A szentségek és a liturgia területén: elvonatkoztatva a teológiai problémától, már a keresztény jelrendszer (*signifiant/signifié*) struktúrájának tanulmányozása is előbbre viheti a szentségtant, nevezetesen az Eucharisztia jelvoltának értelmezését.

---

(38) Vö. Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des Sciences de l'homme », in: Jean-Jacques Rousseau, Neufchâtel, La Baconnière, 1962, 246.

(39) G. Gusdorf, « Situation de Maurice Leenhardt ou ethnologie française de Lévi-Bruhl en Lévi-Strauss », *Le monde non-chrétien,* juillet-décembre 1964. Átvette a strassbourgi egyegyetem bölcsészkarának közleménye: *Les sciences de l'homme sont des sciences humaines,* Les Belles Lettres, Paris, 1967, 147-148.

(40) Lásd: G. Schiwy, *Strukturalismus und Christentum,* Eine gegenseitige Herausforderung, Herder, 1969.

— Még átfogóbban a strukturalista módszer segítségével tanulmányozni lehetne azt a szimbolikát, amely a szentírásértelmezéstől kezdve, a teológián át, egészen a lelkiségig az egész keresztény eszmevilág hagyományos kifejezése. (Ez lenne a « középkori exegézis », tehát a tágabb értelemben vett exegézis — a négy értelem — újragondolása és reflexiv továbbfejlesztése.) Itt el kellene határolni azt, ami valóban a keresztény üzenet hordozója (még ha mitológiai elemeket épít is be), és ami ideológia és « mítosz ».

Hogy most mindjárt egy példán be is mutassuk a strukturalista módszer alkalmazását, Jean-Pierre Jossua O. P. egyik tanulmánya alapján (41) felvázoljuk a hit megformulázása és a történelem (ortodoxia és dogmafejlődés) problematikáját. Ez a kérdéskör tulajdonképpen az első helyen említett problematika folytatása, kiszélesítése: a kinyilatkoztatás értelmezéséről van szó. Hogyan fogalmazza meg a hivő közösség (Egyház) a most már írásban rögzített üzenetet, hogyan adja át, « hirdeti » ugyanazt a tartalmat a különböző történelmi szituációban élő (más-más kultúrával és nyelvezettel rendelkező) embereknek? Nos, e kérdés megoldásában segítségünkre lehet a *struktúra* fogalma.

1. A helyes értelemben vett ortodoxia kizárja a fixizmust (a változatlanság hangoztatása a történelem tagadása), de ugyanakkor a haladás kritikátlan fogadását is. Meg kell tehát találni az egyensúlyt az állandó lényeg és a járulékos formák között, vagyis keresni kell a folytonosságot a történelmi variációk közepette (a gondolkodásmód fejlődése, új tudományos felfedezések következtében új világkép, fejlődés a tartalom kifejezésében a kultúra változása szerint, elmélyítés, elhajlás és regresszió stb.).

2. A keresztény tanok történetét vizsgálva *de facto* ezt tapasztaljuk: állandó feszültség van a folytonosság

---

(41) Lásd: Jean-Pierre Jossua O. P., « Règle de foi et orthodoxie », *Concilium* 51 (janvier 1970), 57-66. P. Jossua a problémát jobban kifejtette és több példával illusztrálta egy másik tanulmányban: « Immutabilité, progrès, ou structurations multiples des doctrines chrétiennes », *Revue des Sciences Phil. et Théol.* 52 (1968), 173-200.

és a variáció között. Vezessük itt be a *struktúra* fogalmát: ez jelöli az *alapvető* elemek (kereszténység lényege) és a *strukturáló elemek* (adott kultúra eredői) kapcsolatát. A nehézség: hogyan ragadhatók meg és őrizhetők meg az állandó elemek a történelmi (kulturális) variációkon keresztül? P. Jossua szerint külön tanulmányozhatók a *részleges* struktúrák; pl. a középkori keresztény gondolkodás a házasság tanát az arisztotelészi kettős cél (gyermeknemzés — egyesülés) szerint strukturálta. A részleges strukturákon túl nagyobb egységekkel is találkozunk; pl. a scotizmus rendszere. (Jossua nem hivatkozik M. Foucault-ra, de mi magunk itt az *episztémé*re gondoltunk: egy-egy rendszer elemei — tehát egy adott kultúra összetevői —, csakis az egészben, a teljes jelrendszer és a történelmi *a priori* ismeretében érthetők.)

3. A struktúrák *változásának* első faktora: *a strukturáló elemek változása.* Variáció a kultúrkörnyezet szerint: adott civilizáció, környező eszmek (kozmológia, metafizika, antropológia, etika), új problémák jelentkezése (tudományos felfedezés)... A variáció sohasem teljes, folytonosság van a keresztény üzenet továbbadásában. Viszont maga a kereszténység is visszahat a kultúrkörnyezetre, változtatja a racionális keretet (pl. « megkereszteli » a hellenizmust, amikor teológiája és lelkisége hordozójáva avatja: hat a társadalmi erkölcsre szociális tanításával stb.). — A struktúrák változásának *második* faktora: a *struktúrált adottság* változékonysága. Itt fontos szerepet játszik a *percepció,* az észlelés. Aszerint, hogy miként ragadják meg és fejezik ki — milyen hangsúllyal — a keresztény tanítás egy-egy szempontját, különböző filozófiai-teológiai irányzatok születnek, változatos « lelkiségek » alakulnak az ortodoxia keretén belül.

Az előző elemzés szerint tehát a *struktúra* kifejezi a keresztény tapasztalat érthető modelljét egy adott korban, ez pedig az alapvető elemek (vagy a ker. lényege) és a struktúráló elemek (adott kultúra eredői) kapcsolata. De a kérdéses keresztény tapasztalatot csakis a múlt « igéi » magyarázzák és világítják meg, elsősorban az Írássá vált Ige. Egy adott korban « megtestesül » az isteni üzenet, hogy e kor hivőihez « szóljon »; de érvénye örök, tehát más korokhoz is szól. A Biblia értelmezésének problémája tehát továbbnyúlik: Ho-

gyan kell értelmezni, meghatározni az isteni Szót, hogy az lényegében ugyanaz maradjon a történelmi variációkon keresztül? Az exegézis, a dogmatika (dogmafejlődés) és a kerigma (igehirdetés) állandóan e kérdéssel áll szemben. És itt sohasem egyszerűen az írott betű exegézise (az Írás szövege önmagában), hanem az élő közösség (Egyház) újraértelmezése és újrastrukturálása lesz a döntő. Minden korban meg kell találni a « strukturális egyensúlyt » az alapvető és a változó elemek között, és ez folytonosságot *és* újítást követel az Egyháztól.

5. Módszer vagy ideológia?

Nem mélyedhetünk most el a strukturalizmus ismeretelméleti és ontológiai bírálatában. Tanulmányunk célja csupán az összevetés volt: a strukturalizmus és a hermeneutikai probléma kapcsolódási pontjainak megjelölése (42).

Ha a strukturalista ideológia általános tendenciáját jellemezni akarjuk, elfogadhatjuk G. Gusdorf, a neves francia filozófus megfigyelését: « A strukturalizmus mai divatja... a nominalizmus felújításának tekinthető. Látszólag igen sok probléma megoldódik, mihelyt a

(42) Lásd a *Qu'est-ce que le structuralisme?* c. gyűjtőkötetben François Wahl kritikáját. Figyelemre méltó tanulmány Lévi-Strauss 'mana'-fogalmának értelmezésével kapcsolatban: Gaston Fessard S. J., « Symbole, surnaturel, dialogue », in: *Démythisation et morale,* Aubier, Paris, 1965, 105-154. Az E. Castelli által 1965-ben szervezett római kollokvium aktái. P. Ricoeur termékeny fenomenológiai-hermeneutikai kutatásai (pl. a rossz szimbolikájának értelmezése) részben fedik a strukturalisták törekvéseit. — Igen jó példa a strukturalisták és az exegéták termékeny párbeszédére az a szimpozion, amelyet a francia jezsuiták szerveztek a Párizs melletti Chantilly-ben, 1969. szept. 4-9 között. Mintegy százötven exegéta gyűlt össze, hogy meghallgassa filozófusok, dogmatikusok, pszichológusok és strukturalisták előadásait. Roland Barthes egy fontos előadásban felvázolta a strukturalista módszer eredetét, az elbeszélés (récit) strukturalista elemzésének szempontjait (formalizálás, kódok megállapítása stb.), majd az Apostolok Cselekedeteinek (10-11. fej.: Kornéliusz látomása) elemzésén gyakorlati példával illusztrálta a módszert. A kerekasztal-megbeszélésben rajta kívül három strukturalista és három exegéta vett részt. R. Barthes etc., *Exégèse et heméneutique,* Paris, Seuil, 1971. (Sajtó alá rendezte és kiadta: X. Léon-Dufour.).

megismerést szavakra, a szavak megnyilatkozására fokozzák le. Ebben az esetben már nem kell számon tartani a történelem adottságait és nem kell konkrét antropológia megvalósítására törekedni. A valóság axiómatizálására törekszenek: a világot algebrai formulákká fokozzák le. Így természetesen semmivé foszlik mindaz, ami bizonytalan és kétértelmű az emberi valóságban: a szándékok és a jelentések, a szellemi magatartások és azok az ellentmondások, amelyekből nem találnak kiutat a látszólag bizonytalan szellemek — mindezek nem jönnek számításba, hiszen minden igazság lényegét eleve birtokolják már az emberi öntudat felébredése előtt » (43).

Az új nominalizmus lényegében ismeretelméleti agnoszticizmus. Bármilyen zseniális meglátásokhoz vezet is a jelek, kommunikációk, kultúrák struktúráinak leírása — ha a módszerből ideológia, történelem- és életszemlélet lesz, torz egyoldalúsága és alapvető nihilizmusa elijeszti a humanistákat. Álljon itt példának Lévi-Strauss egyik végkövetkeztetése, amely Teilhard de Chardin optimista szemléletének éppen az ellenpólusa: « A világ az ember nélkül kezdődött és nélküle ér véget. Az intézmények, az erkölcsök, a szokások, amelyeket egész életem során lajstromba vettem és igyekeztem megérteni: egy múló alkotás virágai; magához az alkotáshoz viszonyítva semmi értelmük sincs, hacsak az nem, hogy lehetővé tették az emberiségnek azt, hogy eljátssza szerepét... Az ember maga is úgy jelenik meg, mint egy gép — talán tökéletesebb, mint a többi—; azon dolgozik, hogy az őseredeti rendet lebontsa és a hatalmasan szervezett anyagot az egyre nagyobb tehetetlenség felé taszítsa: ez az inercia egy napon majd véglegesül... *An*tropológia helyett inkább '*en*tropológiát' kellene mondani: ez annak a tudománynak a neve, amely az említett bomlási folyamatnak legmagasabb megnyilatkozásait tanulmányozza » (44).

A keresztény gondolkodó tehát főleg két problémakör területén találkozik a strukturalistákkal: 1. az

(43) G. Gusdorf, Les sciences de l'homme... (lásd 39. jegyzetünket) 143. l.

(44) C Lévi-Strauss, *Tristes tropiques,* Plon, 1955, 447-448. Vö. J.-M. Le Blond S. J., « Structuralisme et sciences humaines », *Études,* sept. 1967, 159-60.

exegézis és a dogmafejlődés alapvető kérdéseinél, általában: a keresztény hit értelmezésénél. A strukturalista *módszer* új szempontokat nyújt az Írások értelmezéséhez. Ha az exegéta veszi magának azt a fáradságot, hogy a strukturalista alapossággal megállapítsa a szent szöveg « kódjait », pontosabban meghatározhatja az elemzett elbeszélés « műfaját » és mély jelentését. Egyébként egyes strukturalisták (pl. R. Barthes) újabb kutatásai arra késztetik az exegétákat, hogy részben felülvizsgálják az ún. « irodalmi műfajok » elméletét, pontosabban: óvatosak legyenek annak alkalmazásában (a kontextus, a szentpáli vagy jánosi « corpus », az irodalmi « modellek » kérdése újabban eléggé vitatott). A strukturalista elemzés az exegézisben még a kezdet-kezdetén van, de máris szép eredményeket mutat fel. Természetesen, óvakodni kell az egyoldalú « szinkronizmustól »: az élő beszéd, a kommunikáció eseménye, a tradíció összefüggésében kell keresni a mélyebb jelentést. — 2. Sokkal vitathatóbb a strukturalista *ideológia* a bennefoglalt ismeretelméleti agnoszticizmussal és anti-humanizmussal. Az új nominalizmus vagy « pozitivizmus » nemcsak a keresztény gondolkodók bírálatát váltotta ki, hanem a marxistákét és az ateista Sartre-ét is. A strukturalista ideológiával egybekapcsolt filozófiai opciók, posztulátumok cáfolatát a filozófiának kell elvégeznie. Az a filozófia, amely a « teljes tapasztalatot » figyelembe veszi és elemzi, ahogy ezt Bergson követelte, már a nyelvi tények, a beszéd leírásánál is kiegészíti a szinkronista módszer egyoldalúságait. De főleg az emberi valóság és a történelem értelmezésében kell kijavítanunk a szabad személyt és annak teremtő tevékenységét leredukáló objektivizmust és ahisztoricizmust.

A keresztény kinyilatkoztatás értelmezése részét képezi annak a nagy kérdéskörnek, amelyet más-más oldalról a strukturalista nyelvészet és etnológia, a pszichoanalízis és a különböző humán tudományok akarnak megvilágítani: az egységes emberi « nyelv » problematikájának. A katolikus gondolkodó nem hagyhatja figyelmen kívül az élő Egyház « hermeneutikai » szerepét és az élő hagyományt, amikor az Írásokat értelmezi és aktualizálja a jézusi üzenetet.

(TEOLÓGIA, 1970/3-4)

INTERJÚ XAVIER LÉON-DUFOURRAL

A neves francia exegéta-teológust Magyarországon is jól ismerik. A katolikus sajtó (« Teológia », « Vigilia », « Új Ember ») többször foglalkozott műveivel, ő maga is járt Magyarországon. De főleg a már 2. kiadásban megjelent « Biblikus Teológiai Szótár » révén lett ismertté neve széles körökben. A Mérleg számára 1976. októberében készítettem vele az interjút Párizsban, a Centre-Sèvres-ben. Ebbe az újonnan épült tanulmányi központba költözött át a jezsuiták lyon-fourvière-i teológiája, amelynek P. Léon-Dufour hosszú évek óta szentírás-professzora. A közvetlen, csaknem rögtönzött beszélgetést a páter jelzései alapján néhány adattal kiegészítettük (1). *Léon-Dufour valóban « homme mangé »: széleskörű tevékenysége, személyes kapcsolatai minden erejét és idejét felemésztik; hónapokkal előre szinte minden félórája «be van táblázva». Beszélgetésünk alatt elég fáradt volt; ezért — miután a hangszalagról leírtuk az interjú szövegét — kicsit « átfésültük » és rendeztük a szabadon elkalandozó gondolatokat.*

* * *

KÉRDÉS: Mi volt életében a « döntő pillanat », tehát az az esemény vagy élmény, amely hivatását meghatározta?

LÉON-DUFOUR: Egészen fiatalon megkaptam a hivatást, abban az értelemben, hogy — jóllehet nem származom valami túlságosan keresztény családból —

---

(1) Xavier Léon-Dufour hívta fel a figyelmünket egy 1974-es római doktori disszertációra: Sr. Caterina Giacovelli: « *Resurrezione di Gesù e messaggio pasquale* ». *Approfondimenti esegetici ed ipotesi ermeneutiche del P. Xavier Léon-Dufour.* Kézirat. Róma, 1974. 475 + XLV lap. Életrajzi adatok Léon-Dufourról: 106-139. old. — A magyarnyelvű irodalomból lásd: « A modern ember munkájáról, életéről — a Biblia nyelvén », a *Teológia* beszélgetése Xavier Léon-Dufourral (1973/3. 138-141. l.), « Sorsunk a halál után » címen Doromby Károly ismerteti Léon-Dufour nézeteit a feltámadásról: *Vigilia,* 1973. november, 755-761. l.; továbbá: *Mérleg* 1965/3. 212-213. l., 1966/4. 307-309. l., 1972/1. 90. l., 1976/2. 189-191. l.

megértettem, hogy el kell vinnem másoknak a létezés örömét. Párizsban születtem (1912. márc. 7-én), de Bordeaux-ban jártam középiskolába, a maristák kollégiumába, ahova *Mauriac* és Marc *Oraison* is járt. Mint diák nagy « hóhányó » voltam, igen eleven, rossz. Elbocsátottak a kollégiumból. Jezsuita is csak « véletlenül » lettem. Családom jezsuitaellenes volt. Keresztszüleim megtagadtak (keresztapám anyagilag is). Kínába akartam menni misszionáriusnak, de eltévesztettem a jezsuita provinciát...

KÉRDÉS: Mikor gondolt arra, hogy jezsuita legyen?

LÉON-DUFOUR: Mindenekelőtt pap akartam lenni, de ugyanakkor az volt a célom, hogy ne legyek túl fiatalon pap. Ez elég negatív, de így van. 25 éves korom előtt nem akartam pap lenni. Tudtam, hogy a jezsuitákat a hosszú tanulmányok miatt elég későn szentelik, így kisebb volt annak a kockázata, hogy valami ostobaságot kövessek el... Ez elég fura, de így volt. Alapélményem ugyanis a szabadság. Amikor 17 éves koromban a jezsuiták toulouse-i provinciájának noviciátusába kerültem (Mons par Condom), olvastam a *Summarium* első szabályát. Ebben *Szent Ignác* azt írja, hogy a legfontosabb a szeretet belső törvénye, de azért külső törvényre is szükség van. Én megelégedtem a szeretet belső törvényével, a szabadságával. Szeretem a hegyeket, « hegyi ember » vagyok. Életemre döntő befolyással volt P. Antoine *Dieuzayde* SJ (1877—1958), aki a Felső-Pireneusok Barèges nevű kis helységében (gyógyfürdő- és télisporthely) tanulmányi táborokat, amolyan szabadegyetemeket szervezett. Itt valóban a szabadság levegőjét szívtuk be: a Hegyi Beszéd szellemében neveltek, a világnézeti, biblikus kiképzés nem skolasztikus, hanem élethez közelálló volt. Ez a háború elején, 1940-ben volt. Ekkor már megkezdtem a teológiát. Barèges-ben a legfontosabb a szentbeszéd, az Isten Szava volt. Mert az ember nem élhet anélkül, hogy ne hallgassa Isten Szavát; ez a nem hivőkre is érvényes. Számomra Barèges a szabadságba való bevezetés volt.

KÉRDÉS: Hogyan történt jezsuita kiképzése?

LÉON-DUFOUR: A szokásos, « klasszikus » kiképzést kaptam. 1929. november 12-én léptem noviciá-

tusba. Két év noviciátus után két év retorika Belgiumban (Florennes), utána (1934-ben) a Le Puy melletti Valsban kezdtem meg a hároméves filozófiai kurzust. 1940-ben a lyon-fourvière-i fakultáson megkezdtem a négyéves teológiai kurzust; a harmadik év végén (1943. április 24-én) szenteltek pappá. Közben beteg is voltam vagy öt évig, majdnem meghaltam a noviciátusban.

KÉRDÉS: Mi volt a baja?

LÉON-DUFOUR: A vér általános összetételével volt baj. Igen, még hozzáteszem, hogy a filozófia után kollégiumi felügyelő (magiszter) is voltam Montpellierben, két évig. Aztán kitört a háború. Behívtak katonának. Fogságba estem, de megszöktem. Mielőtt a német határhoz értünk volna, kiugrottam a vonatból. Ekkor, 1940-ben kerültem Fourvière-be teológiára.

KÉRDÉS: Beszéljünk most barátairól, találkozásairól, azokról a személyekről, akik hatással voltak életére.

LÉON-DUFOUR: Első fontos találkozásom, amint mondottam, P. Dieuzayde-del való ismeretségem. Ő a szabadság embere volt. *Arisztotelész* azt mondja, hogy az egyik ember a másikat a Nappal (*soleil*) szüli. Én azt mondanám: a föld és a szabadság szült engem. A föld a hegy: én a hegyek embere vagyok. Aztán megismertem P. *Lalande*-ot, aki a Keresztény Ifjúmunkás Mozgalom (*JOC*) különböző ágait alapította meg Franciaországban. Egy másik találkozás: *Teilhard de Chardin*. Abban a szerencsében volt részem, hogy olvashattam Teilhard kiadatlan írásait Montpellier-ben, amikor magiszter voltam. Aztán az *Anschluss* előtt Ausztriába mentem, hogy németet tanuljak. Az *Action Populaire* (a francia jezsuiták központja) körével is megismerkedtem. A fourvière-i teológiai évek során leginkább P. H. *de Lubac* hatott rám. Ott volt még P. *Chaillet* is, a *Témoignage Chrétien* megalapítója. Ezenkívül P. *Bonsirven,* aki az exegézisre jelölt ki engem. Mert kezdetben nem gondoltam az exegézisre. Egy barèges-i táborból jöttem haza, amikor P. Bonsirven megkérdezte, átvenném-e tőle az exegézis tanítását. Ekkor harmadéves teológus voltam. Két hónap múlva mondtam csak igent, mert másképp képzeltem el az életemet.

KÉRDÉS: Tehát már a teológia alatt az exegézis felé tájékozódott?

LÉON-DUFOUR: Héberül már a noviciátusban tanultam. Egyszerűen csak kedvtelésből. Minthogy Isten Szava részben héberül van, meg akartam tanulni héberül. Elsőéves teológus voltam, amikor 1940-ben vállaltam egy vitaindító előadást a feltámadásról. 98 teológus előtt felolvastam egy háromnegyed órás előadást; Ed. *Le Roy* nézeteit ismertettem a feltámadásról. (Azért vállaltam a konferenciát, mert éppen Le Roy-t tanulmányoztam.) A felolvasás után professzorom ezt mondta: « Most néhány szóval cáfolja meg Le Roy nézeteit! » Mire én: « Ez már a professzor dolga », és elmentem. Az eredmény az volt, hogy az év végén tanárom elhúzott. De nem voltam hajlandó megismételni a vizsgát. Azt mondtam, ha nem akarják, hogy a nagydogmát folytassam, nekem teljesen mindegy. Itt is megnyilvánult komisz természetem. — A Szentírás tanulmányozása végett kerültem a háború után (1945—48) Rómába a Bibliai Intézetbe, hogy aztán 1948-tól kezdve a belgiumi Enghienben elkezdjem az exegézis tanítását (Enghienben volt ekkor a francia jezsuiták teológiája). De hogy visszatérjek a találkozásokra: a háború utáni években többször találkoztam személyesen is P. Teilhard-ral. Gondolatvilága elragadott, mert az Úr megközelítésének konkrét útját mutatta meg. Ellentétben az absztrakt, skolasztikus teológiával.

KÉRDÉS: Nyilván Teilhard dinamikus, evolucionista szemlélete ragadta meg...

LÉON-DUFOUR: Igen. Az, hogy Teilhard ismeri az időt, meg aztán, mint Le Roy is, látja, hogy folytonosság van a föld és az ég között. A teilhard-i szemléleten keresztül kell menni, de nem ez a cél. Azt hiszem Jézus magatartásában is valami hasonlót tapasztalunk. Nem azzal kezdte, hogy halálát és föltámadását jelentette be. Jézus az Isten országát kezdte hirdetni. Egy idő után aztán az ember felfedezi a szakadást, a bukást is. Fiatal koromban disszertációt akartam írni a halál filozófiájáról. Egész létemet ez a két valóság: a halál és a szeretet határozta meg; ez a két misztérium kiragad a racionalitásból. A halál szétrobbantja a létezés kereteit. Vérmérsékletemnél fogva intuitív vagyok, egy kicsit költő.

KÉRDÉS: Megírta tanulmányát a halálról?

LÉON-DUFOUR: Nem, mert exegézisre küldtek.

KÉRDÉS: Az Atya egy kicsit egzisztencialista, nem?

LÉON-DUFOUR: Talán. — Volt még egy jezsuita, aki nagy befolyással volt rám: P. Gaston *Fessard*. Lyonban olvastam *Pax nostra* c. könyvét. Ez új felfedezés volt, mert Valsban a filozófia eléggé iskolás volt, maradi. Amikor Fouvière-be érkezve Fessard-t olvastam, megismerkedtem a dialektikával. Kedvet kaptam *Hegel*hez. A teológia végén (1944) a partizánokhoz akartam csatlakozni, de elöljáróim nem engedtek. Lyon bombázásának előestéjén letettem a teológiai összefoglaló vizsgát (*universa*). Mivel nem mehettem harcolni, elmentem Le Puy-be és Hegel « Fenomenológiáját » olvastam. Ezenkívül Karl *Barth*tal meg *Teilhard*-ral foglalkoztam; írtam egy kis tanulmányt e két ellentétes szellemről.

KÉRDÉS: Barthon kívül más protestáns teológusokkal is foglalkozott?

LÉON-DUFOUR: Igen, *Goguel*lel, no meg *Loisy*val; igyekeztem megismerni a modernizmust. Függetlenül a kurzusoktól igyekeztem a magam számára tisztázni, mit jelent hinni. Párhuzamosan tanulmányoztam az exegézis modern problémáit. Rómában a Bibliai Intézetben főleg a *Formgeschichte* iránt érdeklődtem. Amikor megérkeztem Enghienbe, hogy P. Bonsirventől átvegyem az exégézis tanítását (1948), szerencsére számíthattam a leuveni egyetem neves exegétájának, Mons. L. *Cerfaux*-nak a támogatására. Ebben az időben attól tartottam, hogy túlságosan haladó vagyok Cerfaux segített abban, hogy valóban önmagam legyek, és hogy a teológusokat bevezessem a formatörténeti módszerbe. Neki köszönhetem, hogy egy kicsit modernizálhattam Enghienben a szentírás-tanítást.

KÉRDÉS: Beszéljünk most műveiről?

LÉON-DUFOUR: Meg voltam győződve arról, hogy az exegéta csak tíz éves tanítás után írhat. Még Paray-le-Monial-ban, a harmadik próbaév idején (1944—45) elkészítettem egy könyvet *Xavéri Szent*

Ferencről, az apostol misztikus útjáról. Ezt 1952-ben, Enghienben sajtó alá rendeztem, 1953-ban megjelent a párizsi La Colombe kiadónál (2). Még korábban, 1946-ban megjelent egy szakszerű cikkem: «Kegyelem és szabadakarat Szent Ágostonnál» (3). Utána a szinoptikusokkal foglalkoztam sokáig. Ez maradt számomra, minthogy rendtársaim *Szent János*sal (D. *Mollat*) és *Szent Pál*lal (S. *Lyonnet*) már eljegyezték magukat. P. Lyonnet azt kérte tőlem, hogy készítsem el P. *Huby*: « Az evangéliumok » c. könyvének új kiadását (4). Tulajdonképpen P. Lyonnet volt az, aki « pályára röpített ». Utána megcsináltam — népszerűsítő bibliai katekézishez — a szinoptikus evangéliumok konkordanciáját, többszínű táblázatokkal (5). Ez angolul is megjelent. Ma már csak angolul kapható. Tulajdonképpen nagyobb munkát akartam írni a szinoptikusokról, de ez nem készült el. Csak tanulmányokat közöltem (6), majd mintegy 200 lapnyi « bevezetőt » írtam a szinoptikusokhoz a *Robert-Feuillet* által szerkesztett « Bevezetés a Bibliába » c. könyvhöz (7). Ez 1958—59-ben jelent meg, most jött ki az újabb kiadása. Enghienből átmentünk Fourvière-be (1958), ott kezdtem el a « Biblikus Teológiai Szótár » szerkesztését (8). Ez óriási munka volt, sokat utaztam is, hogy megszervezzem a munkát és összeszedjem a munkatársakat.

---

(2) Léon-Dufour, Xavier: *Saint François Xavier. Intinéraire mystique de l'Apôtre.* La Colombe, Párizs, 1953. 278 l.

(3) Léon-Dufour, Xavier: « Grâce et libre arbitre chez Saint Augustin », *Recherches de Science Religieuse* 33 (1946) 129-163. l.

(4) Huby, J.: *L'Évangile et les évangiles.* Beauchesne, Párizs, 1954. (Lásd: az 1-98. és a 297-302. lapokat).

(5) *Concordance des Évangiles synoptiques. Tableaux en 7 couleurs et fascicule de 20 pp.* Desclée, Tournai/Párizs, 1956.

(6) Pl. « Pour approfondir les Évangiles synoptiques: un nouvel instrument de travail », *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1957) 296-302. l.

(7) « Les Évangiles Synoptiques », *Introduction à la Bible* II. köt. Szerk.: Robert-Feuillet. 1959, 143-334. lapok.

(8) *Vocabulaire de Théologie Biblique,* Cerf, Párizs, 1970[2]. XXXI lap + 1399 oszlop. — Magyarul szerk.: Szabó Ferenc és Nagy Ferenc: « Biblikus Teológiai Szótár ». Róma, 1976[2]. XXXII lap + 1518 oszlop.

KÉRDÉS: Atya az előszóban elmondja a Szótár történetét, amelyet most már magyarul is olvashatnak...

LÉON-DUFOUR: Igen, tulajdonképpen az 1945-ben elkészített « biblikus szójegyzék »-ből született meg, amelyet a biblikus misszálékhoz csatoltak függelékként. E szójegyzék elkészítése közben ébredtem rá, milyen nagy szükség lenne olyan alapos munkára, amely kalauzul szolgálna a papságnak és a híveknek a Biblia olvasásában és elvezethetné őket az Isten szavának jobb megértéséhez. A vállalkozás igen nehéz volt, minthogy egyszerre tudományos és lelkipásztori akart lenni. 1958-ban kezdtem gondolni a terv konkrét megvalósítására, a Lyon-környéki exegéták egy találkozója alkalmával. A szerkesztőbizottság felkérte a közreműködésre valamennyi francia nyelvű szentírástanárt. Végül a cikkeket hetven munkatárs között osztottuk szét. Pierre *Grelot*-val alaposan átdolgoztuk a cikkek jó részét, mielőtt nyomdába adtuk volna őket. A Szótár először 1962-ben, másodszor 1970-ben jelent meg. Francia nyelven több mint kétszázezer példányban kelt el. Közben vagy egy tucat nyelvre lefordították. Örülök, hogy magyarul is megjelenhetett és olyan nagy sikere lett. Közben nagy tanulmányt készítettem Jézus szenvedéséről, amely *Passion* címmel a *Dictionnaire de la Bible* egyik pótkötetében jelent meg 1970-ben, 80 oszlopban (9). A szenvedéstörténet elemzésében a formatörténeti módszert alkalmaztam. Különben elkészült egy könyvem is a szenvedéstörténet elemzéséről, de ezt nem adtam ki. A lényeg az említett cikkben benne van.

KÉRDÉS: Mi volt a következő nagyobb munkája?

LÉON-DUFOUR: 1963-ban jelent meg « Az evangéliumok és Jézus története » c. könyvem (10). Ez kibővítése annak, amit a szinoptikusokról írtam az *Introduction à la Bible* számára. De itt mindent a történetiség szempontjából vizsgáltam, kombinálva a formatörténeti és a történeti kritikai módszert. A francia

---

(9) « Passion » (Récits de la), *Supplément au Dictionnaire de la Bible 6* (1960) 1419-1492. l.

(10) *Les évangiles et l'histoire de Jésus,* Seuil, Párizs, 1963. 526. l.

közönség számára igyekeztem összefoglalni az utolsó fél évszázad biblikus kutatásainak eredményeit. Ennek a könyvnek igen nagy sikere volt. Több, mint 40 ezer példányban jelent meg franciául. Több nyelvre lefordították. Kedvező pillanatban jelent meg, a zsinat idején, amikor mintegy szentesítették az új szemléletmódot és szabad utat nyitottak a *Formgeschichte* mérsékelt alkalmazásához. A zsinat alatt a Bibliai Bizottságban voltam; részben az én jelenlétem is elősegítette, hogy a Bibliai Bizottság közzétegye levelét az evangéliumok problémájáról. Közben elkezdtem foglalkozni Szent Jánossal. Néhány esszém megjelent róla « Evangéliumi tanulmányok » c. könyvemben (11). Itt 9 példán mutattam be a modern exegézist (csodaleírások, elbeszélések, parabolák stb. elemzése).

KÉRDÉS: Közben elérkeztünk a feltámadásról szóló könyvének megjelenéséhez, 1971-hez...

LÉON-DUFOUR: Igen, a « Jézus feltámadásáról szóló üzenet » (12) következik. Itt felhasználtam a strukturalista elemzést is; főleg bizonyos antropológiai kérdéseket akartam tisztázni. A könyv nagy port vert fel. Sokan félreértették vagy félremagyarázták. Barátom, Pierre Grelot jól helyreigazította ezeket a ferdítéseket. A 2. kiadásban bizonyos javításokat eszközöltem, de a lényegen nem változtattam. Eltekintve a módszertani kérdésektől, lényegében azt akartam megmutatni, hogy a feltámadás (Jézus feltámadása) nem történeti esemény a szó megszokott jelentésében. A feltámadt-felmagasztalt Jézus új létrendbe lépett át. Ha a föltámadás egyszerű történeti esemény lenne, akkor a keresztény hit nem lenne szabad aktus. Az « esemény » beíródik a történelembe, de ugyanakkor szétrobbantja a történelmet: misztérium. Tisztázni akartam pl. azt az antropológiai kérdést, hogy mi is a halál. Nem egyszerűen a test és a lélek különválása. *Rahner* gondolata segített: « a feltámadás a kereszt visszája, a *megértett* Kereszt ». Rahner ezt mondja (idéztem a 291. lap jegyzetében): « Jézus feltámadása nem *másik* esemény szenvedése és halála után, hanem

(11) *Études d'Évangile.* Seuil, Párizs, 1965. 397 l.

(12) *Résurrection de Jésus et message pascal.* Seuil, Párizs, 1971. 390 l.

annak kinyilvánulása, megjelenése (*Erscheinung*), ami Krisztus halálában történt... Nagypéntek és Húsvét úgy jelenhetnek meg, mint Krisztus léte egyetlen eseményének egymással összekapcsolt két szempontja » (13). Rahner, a teológus megerősített abban, amit exegétikailag megláttam.

KÉRDÉS: Atya újabban megjelentetett egy újszövetségi szótárt is...

LÉON-DUFOUR: Igen, 1975-ben jelent meg a *Dictionnaire du Nouveau Testament* (14). Ezt nem annyira szakembereknek, hanem « átlagkeresztényeknek » szántam, akik el akarják mélyíteni az Újszövetség szakszerű ismeretét. Az újszövetségi (görögül is megadott) kulcsfogalmaknak rövid magyarázata. Fontosnak tartom a 80 lapnyi bevezetőt: ebben azt világítom meg, amit az újszövetségi írók *nem* mondtak el. Tehát a kort, az élethelyzeteket stb., amelyek ismerete nélkül nem értjük az Újszövetség kifejezéseit.

KÉRDÉS: A tanításon, könyvek írásán kívül Atya számos kongresszust, összejövetelt vagy továbbképző kurzust szervez, vagy közreműködik a Francia Katolikus Bibliatársulat rendezvényein. Az 1967-es kongresszusuk is a feltámadással foglalkozott...

LÉON-DUFOUR: Igen, az anyag könyvben is megjelent (15), itt a Feltámadott megjelenéseit értelmeztem. Én magam szerveztem 1969 szeptemberében Chantilly-ben az « Exegézis és hermeneutika » témakörrel foglalkozó kongresszust, amelynek anyaga szintén megjelent az általam irányított *Parole de Dieu* so-

---

(13) I. m. 291. lap, 34. jegyzet. Az idézett Rahner-szöveg: Rahner, Karl: « Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit » (1959), *Schriften zur Theologie.* IV. Benziger, Einsiedeln, 1960. 166. l.

(14) *Dictionnaire du Nouveau Testament.* Seuil, Párizs, 1975. 570 l.

(15) Surgy, Éd. de — Grelot, P. — Carrez, M. — George, A. — Delorme, J. — Léon-Dufour, X.: *La Résurrection de Christ et l'exégèse moderne.* « Lectio Divina », 50. Cerf, Párizs, 1969. 191 l. Léon-Dufour, Xavier: « Apparitions du Ressuscité et herméneutique ». 153-173 l.

rozatban (16). Mellesleg: ebben a sorozatban már 14 könyv jelent meg. Chantillyben a strukturalizmusnak « hódoló » fiatalokkal szemben azt akartuk megmutatni, hogy — jóllehet ez a módszer termékeny — nem kell kizárnunk a « hagyományosabb » történeti kritikai módszert sem. A kongresszuson résztvevő exegéták között körülbelül létrejött az egyetértés: megállapítottuk, hogy nem elég feltárni a régi szövegek értelmét, tehát azt, amit a kortársaknak mondott a szöveg, hanem újraértelmezésre van szükség, vagyis meg kell mutatni azt, hogy mit jelentenek e szövegek ma *nekünk*. Szembesíteni kell az exegézis módszerét a vele kapcsolatos új diszciplínákkal és módszerekkel (embertudományok, történelemtudomány, strukturalista módszer). Ez nem azt jelenti, hogy megtagadjuk a régi szövegkritikai és történelemkritikai módszert, hanem csak azt, hogy nyitottak vagyunk az újabb tudományok és módszerek felé, hogy felfedjük az írások teljesebb értelmét, a nekünk szóló üzenetet.

KÉRDÉS: Atya újabban a csodákkal foglalkozik, láttuk, hogy a márciusi « Études »-ben erről a kérdéskörről írt tanulmányt.

LÉON-DUFOUR: Igen, Lille-ben megszerveztem a csodával foglalkozó kongresszust 1973 augusztusában. Ennek anyagából adtam ízelítőt, illetve ehhez fűztem megjegyzéseimet (17). A teljes anyag 1977 tavaszán jelenik meg. Lille-ben egybevetettük a strukturális módszert és a teológiai módszert a csodák értelmezésében. A strukturalisták azt hangoztatták, hogy a csodaelbeszélések teológjája lehetetlen. Ez szerintem hamis. Legújabban találtam egy protestáns szerzőt, aki megerősített meggyőződésemben: Gerd *Theissen* munkája az őskeresztény csodaelbeszélésekről (18). Ez a

---

(16) Barthes, R. — Beauchamp, P. — Bouillard, H. — Courtes, J. — Haulotte, E. — Léon-Dufour, X. — Martin, L. — Ricoeur, P. — Vergote, A.: *Exégèse et herméneutique.* Seuil, Párizs, 1971. 366 l. « Avant-propos et Présentation », 7-8, 11-16. lapok; hozzászólásai, *passim.*

(17) « Parler de miracle aujourd'hui », *Études,* 1976. március, 437-454. l.

(18) Theissen, Gerd: *Urchristliche Wundergeschichten.* G. Mohn, Gütersloh, 1974.

könyv integrálja a strukturalista módszert. Tulajdonképpen három módszert kombinál: szinkronikus (strukturalizmus), diakronikus (*Geschichte*) és funkcionális (*Sitz im Leben*).

KÉRDÉS: Melyek Atya tervei?

LÉON-DUFOUR: Már 15 év óta készülök arra, hogy kis könyvet kiadjak az eukarisztikus lakomáról. Konferenciákon sokat beszéltem erről a témáról. Egy másik kis könyvet kértek tőlem a halál és a feltámadás témájáról. Nagy tervem, ha még egy kicsit élek: befejezem nagy Szent János-kommentáromat. Már megírtam 450 lapot. Itt azt szeretném megmutatni, miként teljesíti be, « értelmezi újra » Szent János a szinoptikus hagyományt. Nem akarom túlméretezni. A francia közönség nem vesz kezébe olyan óriási köteteket, mint amilyeneket a németek adnak ki (gondolok itt *Schnackenburg* János-kommentárjára, akit egyébként nagyon becsülök). A németek vagy szigorúan szaktudományos munkákat adnak ki, vagy vulgarizálnak. Mi franciák, én magam is, törekszünk a tudományosságra, de ugyanakkor közérthető nyelven akarjuk előadni kutatásunk eredményeit.

Éppen végére értünk a hangszalagnak Itt talán be is fejezhetjük. Köszönöm szépen a beszélgetést.

(MÉRLEG, 1977/1).

INTERJJÚ PAUL RICOEURREL

Paul Ricoeur francia filozófiatörténész és filozófus. Hívő protestáns. 1919. február 27-én született Valence-ban (Drôme). 1915-ben elárvul. Rennes-ben nevelkedik. Felsős gimnazista korában Dalbiez tanítja filozófiára (Dalbiez Freud és a pszichoanalízis egyik legjobb francia szakértője). Ricoeur különböző gimnáziumokban filozófiát tanít, elkészíti diplomamunkáját Lachelier és Lagneau reflexív módszeréről. 1933-ban beiratkozik a Sorbonne-ra és a következő évben leteszi az államvizsgát. Ugyanebben az évben feleségül veszi Lejas kisasszonyt. Négy fiúk és egy lányuk születik.

1939-ben bevonul katonának, majd német fogságba kerül. 1945-ig van fogságban, ahol olvas, tanít. Jasperst tanulmányozza és lefordítja Husserl « Ideen » c. művét. Tudományos kutató és egyben középiskolai tanár. Megírja és kiadja Jaspersről és Marcelről szóló könyvét, készíti doktori disszertációját. A strasbourg-i egyetemen Jean Hyppolite utódaként filozófiatörténetet tanít. 1950-ben doktorál kitüntetéssel. 1956-ban a Sorbonne-on kap filozófiai katedrát, miután az előző évben közzétte « Histoire et Vérité » c. könyvét. (Ennek tanulmányai előzőleg jórészt az « Esprit » c. perszonalista folyóiratban jelentek meg, amelynek szerkesztőségéhez tartozott hosszú évekig.) 1966 óta a párizsi egyetemhez tartozó nanterre-i egyetemen tanít; 1969-től 1970-ig ennek dékánja. (Tehát átéli a 68-as egyetemi forrongásokat.) Kb. 15 év óta számos európai és amerikai egyetemen tart kurzusokat. Párizsban megalapítja Fenomenológiai Intézetét.

Itt készítettem vele a Mérleg számára az interjút. Chicagóban tanított, amikor kérésünk eljutott hozzá. Szívesen vállalkozott a beszélgetésre, jelezve, hogy február végén visszatér Párizsba. Húsvét hetében kerestem fel. Nagyon barátságosan fogadott. A hangszalagra vett egy órás beszélgetést lényegtelen rövidítéssel közöljük.

* * *

KÉRDÉS: Professzor Úr! Mielőtt életművének főbb mozzanatait végigkövetnénk, előzetes, bevezető kérdést szeretnék feltenni: Mi az az alapvető intuíció, amelyet életművében kibontott? A lét intuíciója? Jean Lacroix egyik tanlmánya, amely Professzor Úr művét elhelyezi a jelenkori francia filozófiában, ezt a címet viseli: « A jelentés (értelem) filozófiája ». Azt szokták mondani — pl. Bergsonról is ezt állították —, hogy a nagy filozófusok egész életművükön keresztül egyetlen eredeti intuíciót igyekeznek kibontani...

RICOEUR: Igen, ezt gyakran *mások* mondják a filozófusokról, nem ők maguk. Jelenleg, azt mondhatnám, hogy a középponti eszme, ami foglalkoztat: az újítás (*innovation*), a teremtés emberi fokon. Az « Akarat filozófiájá »-ról szóló első munkám ezzel a mondattal végződött: *Vouloir n'est pas créer* — « Az akarás nem teremtés ». A teremtés a szó szoros értelmében Isten műve. De akarni annyi, mint teremteni emberi szinten. Sohasem tévesztettem szem elől azt a tényt, hogy az ember kezdeményez, újít, újságot vezet be a világba. Utolsó művem a metaforáról szól (« Élő metafora »). Nos, a metafora problémája éppen a jelentés (*sens*) megújítása. A költői nyelvezet valami újat teremt; új jelenik meg a nyelvezetben, de a világnézetben is. Tehát úgy látom, hogy ez a probléma, vagyis az újság betörése a világba, valami egészen központi dolog. Még Freudról és a pszichoanalízisről szóló könyvemben is, amely pedig teljesen kritikus, éppen a szublimálás eszméjét akartam megvédeni a pszichoanalízissel szemben. A szublimálás lehetősége ugyanis — túlhaladni az ösztönös szinten vagyis az emberiesség előmozdítása (*promotion d'humanité*) — az emberi teremtő erő eredetiségét jelenti. Jelenleg más oldalról is megközelítem a problémát: az *imaginaire-t* tanulmányozom; a képzelőerő az újság gyújtópontia... Kicsit hosszú voltam, igyekszem rövidebben válaszolni.

KÉRDÉS: Filozófiai pályafutása elején milyen filozófusok gyakoroltak befolyást gondolkodására? Marcel, Kierkegaard, Jaspers, Husserl...? Gabriel Marcellel folytatott beszélgetéséből úgy látszik, hogy Marcelt egyik mesterének tartja. Egyébként Marcelnek és Jaspersnek szentelt könyvében azt állítja, hogy egy napon G. Marceltől kapta a « döntő filozófiai lökést »...

RICOEUR: Igen. Pontosabban azt kell mondanom, hogy egyszerre két indítást kaptam egyidőben. És ez nagyon fontos, mert a kettő egymást kiegyensúlyozta; arra kényszerültem, hogy túlhaladjak mind a kettőn. Gabriel Marcelnek a keresztény egzisztencializmust és az ontológia iránti érzéket köszönhetem; de ott volt Husserl is a fenomenológiai leírás szigorú módszerével, amit Marcelnél nem találtam meg, mert az ő gondolatai nagyon töredékesek. Husserl nagyon rendszeres. G. Marcelnél az ontológiai beirányultságot találtam meg, Husserlnél a jelentés (*sens*) problémáját és a szubjektivitást. Nos, én mindig a két irány között tájékozódtam; minthogy a kettős befolyás egymást kiegyensúlyozta, sikerült elkerülnöm mindkettő kizárólagos kényszerét.

KÉRDÉS: Marcel befolyása segítette abban, hogy felfedezze a testi mivolt jelentőségét?

RICOEUR: Igen. De ebben Marcel találkozott Merleau-Ponty fenomenológiájával. Merleau-Ponty jelentős befolyást gyakorolt rám. Amikor olvastam az « Észrevevés fenomenológiájá »-t (*Phénoménologie de la perception*), felfedeztem, hogy én is éppen azt akarom tenni a gyakorlat számára, amit ő tett az elmélet számára: ki akartam dolgozni az akarat fenomenológjáját. Így láttam a dolgokat harminc évvel ezelőtt. Az « Észrevevés fenomenológiája » lebegett szemem előtt modellként, amikor hozzáfogtam az « Akarat filozófiájá »-hoz. Nehéz fölmérnem ennek a beirányultságnak jelentőségét, de mindenképpen kapcsolatban van az én protestáns neveltetésemmel. Akarom mondani: Karl Barth közbeeső befolyásával. Barth *Römerbrief*jének első kiadása megrázkódtatást idézett elő bennem, olyan értelemben, hogy akkor bizonyos humanista vallásosság kísértett, amely egyetlen csapásra összeomlott. Barth és mögötte Kierkegaard ébresztette föl bennem az Istentől való függés érzését, azt a meggyőződést, hogy nem én vagyok az ura a jelentésnek (*maître du sens*). Nem én vagyok az értelem-jelentés ura, nem én vagyok a lét eredete. Mindez az alapvető határ szerepét játszotta a husserli idealizmussal szemben, akinél az alany (szubjektivitás) az alap. Minden ellenkezésem Husserllel szemben végső elemzésben vallási indítású, eredetű. Itt Kierkegaard befolyása lényeges, bár alaposab-

ban sohasem tanulmányoztam Kierkegaard-t, csupán a filozófiatörténet tanításakor beszéltem róla.

KÉRDÉS: Hosszú ideig tanított filozófiatörténetet: előbb Strasbourg-ban, majd a párizsi egyetemen. Michel Philibert azt mondja « Paul Ricoeur » c. könyvében, hogy mint filozófiatörténész mindig nyitott volt a nagy filozófusok felé, azokra figyelve kémlelte ki a filozófiát, és ez a munka mintegy a kommunikáció, a szeretet aktusa volt. Egyébként itt mindjárt meg szeretném kérdezni, mi a véleménye erről a könyvről?

RICOEUR: Igen, teljesen ráismerek benne önmagamra...

KÉRDÉS: ... Philibert azt mondja: « Minél inkább hallgat a filozófus a másik filozófusra, annál inkább önmaga lesz », hivatkozva a « Történelem és igazság » egyik esszéjére. A nagy filozófusok segítették abban, hogy megtalálja önmagát?

RICOEUR: Igen, Strasbourg-ban tíz évig tanítottam a filozófia történetét. Az volt az elhatározásom, életszabályom, hogy minden évben teljesen elolvasok egy nagy filozófust. Tehát egy tucatnyi filozófust alaposan áttanulmányoztam: Platón, Arisztotelész, Plotinosz, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant... Sokkal később jutottam el Hegelhez Hyppolite befolyása alatt. A hegeli kísértés sokkal később jött...

KÉRDÉS: Miért beszél « kísértésről »?

RICOEUR: Ez K. Barth kifejezése. Szerinte Hegel a legnagyobb « kísértés », mivel gondolatrendszerében minden a helyén van, szemben pl. Nietzschével, aki tiszta kritika és a gondolkodás szétrombolása. Persze itt meg kell jegyeznem, hogy Nietzsche igen nagy befolyást gyakorol a mai francia gondolkodásra.

KÉRDÉS: Talán Nietzsche elkésve érkezett Franciaországba...

RICOEUR: Talán...

KÉRDÉS: Magyarországon már a század elején jelentős volt Nietzsche hatása, még a költőkre is. Pl. Babits és Kosztolányi levelezése ezt jól tükrözi. Később, az ötvenes években Lukács György is rámutatott romboló hatására az « Ész trónfosztásá »-ban.

RICOUER: Igen, Nietzsche befolyása Franciországban sokkal későbbi, lényegében az utolsó tíz évben döntő. 1968-ban a kis francia forradalom nietzschei inspiráció alatt tört ki...

KÉRDÉS: Visszatérve a hegeli «kísértésre»: Hegel befolyása pozitívnak mondható a jelenlegi krisztológiában, pl. Pannenbergnél.

RICOUER: Igen, amit érdekesnek találok Hegel filozófiájában, nevezetesen a « Vallás filozófiája » c. művében, az a Szentháromság iránti érzék. És a szentháromsági struktúrában a központ krisztológiai. A nagy probléma itt a képzelet (*elképzelés-representation*) és a fogalom (*concept*) viszonya, amely központi a teológiában. A kérdés az, hogy vajon a teológiának meg kell-e rekednie a primitív vallási « beszéd » (*discours*) szintjén, amilyen pl. az elbeszélés (*récit*), a szimbólum, avagy tovább kell mennie a fogalomig. Tehát az elbeszélő, szimbolikus kifejezés és fogalmi kifejezés közötti viszonyról van szó. A fogalom fontosságára éppen Hegel tanít meg bennünket.

KÉRDÉS: Ezenkívül ott van a kenózis problémája, amelyet már Rahner felfedezett Hegelnél, és amelyet Pannenberg továbbfejlesztett. De térjünk vissza nagy művére, az « Akarat filozófiájá »-ra. Itt azt szeretném megkérdezni, hogy Blondel, az « Action » szerzője hatott-e művére?

RICOEUR: Sajnos, nem olvastam Blondelt a kellő pillanatban, tehát amikor az « Akarat filozófiájá »-t írtam; csak később fedeztem fel őt. Mégpedig Jean Nabert révén, aki nagy befolyást gyakorolt rám az etikai kérdések és a rossz problémája elemzésében. Volt egy egész korszak, amikor nagyon közel éreztem magam Nabert-hez, akinek irányát nyitott racionalizmusnak nevezném. Ez a francia filozófia hagyományos újkantiánus iránya. Ezt javítottam ki egyrészt Marcel, másrészt Husserl irányával.

KÉRDÉS: Amikor megkezdre az « Akarat filozófiájá »-nak írását, amely tudomásom szerint nincs befejezve, már megvolt az egész mű terve?

RICOEUR: Nem, mert az jellemzi minden egyes munkámat, hogy éppen készülő könyvemben mindig az előző írása közben felmerült problémákat akarom

megoldani. Az új problémák felmerülésének sorozata életművem. Amikor az akarat struktúráit tanulmányoztam az « Akarati és a nem akarati » (*Le volontaire et l'involontaire*) c. művemben, beleütköztem valami áthatolhatatlan maradványba (*résidu opaque*), amely a « rosszakarat » volt. És itt felfedeztem a szimbolikus, mitikus nyelvezet elemeit a rossz kifejezésére. Aztán a szimbolika problémája vezetett el a nyelv(ezet) problémájához, illetve a pszichoanalízishez, amelynek látásmódja redukálja a valóságot. Elkezdtem tehát tanulmányozni a pszichoanalízist... Azt mondhatom tehát, hogy minden könyvem kísérlet volt arra, hogy értelmi alapossággal igyekezzek válaszolni az újonnan felmerült kérdésekre. Ott volt egy « maradvány », beleütköztem egy akadályba, és azzal szembe kellett néznem. Fokozatosan így jutottam el a nyelv filozófjájához, amely még nagyon vázlatos volt akkor, amikor a szimbolikáról írtam. Ezért alaposabban tárgyaltam a nyelv problémáját « Élő metafora » c. utolsó könyvemben. Itt a nyelvészet retorikai hagyományából kiindulva sokkal pontosabb eszközt használtam a szimbolizmus problémájának elemzésére.

KÉRDÉS: Úgy látszik, hogy utolsó könyvében az angolszász pozitivista nyelvfilozófiát tartja szem előtt, annak a nehézségeire válaszol...

RICOEUR: Igen, mintegy tíz éve kerültem szembe az angolszász filozófiával, mióta a chicágói egyetemen tanítok. Kénytelen voltam számot vetni ezzel az irányny al. Igyekeztem felülmúlni Gadamer és a hermeneutika, ill. az angolszász nyelvfilozófia újabb nehézségeit. Mindig bizonyos polaritást akarok feloldani.

KÉRDÉS: Szándékában van-e befejezni az « Akarat filozófiájá »-t? Úgy látom, tervében szerepelt az « Eidétique » és az « Empirique » után egy « Poétique » megírása.

RICOEUR: Igen, ez volt a tervem. De nem kötöm magam a 30 évvel ezelőtt elgondolt címhez. Nagy vonásokban a nyelvezet (*langage*), a képzelet (*imagination*) és a praxis útján közelíteném meg a lét megújítása (*innovation de l'être*) központi problémáját. Nemcsak a nyelv, az értelem, hanem a lét megújításáról van szó. Vagyis azt szeretném megmagyarázni, hogy az ember milyen értelemben teremtő (*créateur*).

KÉRDÉS: «Az értelmezések konfliktusa» c. esszégyűjteménye elején ezeket írta: «Tervem itt az, hogy kikémleljem a jelenkori filozófiára nyíló utakat, éspedig azzal a módszerrel, amelyet így nevezhetnénk: a hermeneutikai probléma beoltása a fenomenológiai módszerbe». Vagyis szándéka az volt, hogy megújítsa a fenomenológiát a hermeneutika által. Sikerült-e megvalósítania a szándékát?

RICOEUR: Igen, ez központi témám volt. Van egy alapvető tanulmányom erről az említett kötetben, amelyben igyekeztem kimutatni, hogy a hermeneutika a fenomenológiából sarjad, egészen alapvető törzsből; ez a jelentés problémája (*problème du sens*). Ez a fenomenológia döntő adaléka a filozófiához. Mielőtt azt kérdezzük, hogy mi van, meg kell kérdeznünk, hogy mi az értelme (jelentése) annak, ami van. Heidegger is, amikor a *Sein und Zeit* elején felveti a lét problémáját, felveti a lét értelmének kérdését. Akkor megyünk át a fenomenológiából a hermeneutikába, amikor Husserllel szemben megértjük, hogy a jelentések birodalma *közvetlenül* nem érhető el, mert eltakart, elfelejtett; tehát az elfelejtettet, a rejtettet ki kell bontanunk, fel kell fednünk. Husserlnél viszont ott van a közvetlen intuíciója. Ez csak álom, mert a kibogozás (*désoccultation*) kemény munkájára van szükség. Következésképp a fenomenológia egyfajta hermeneutika, értelmezés. Azt akarom mondani, hogy a legkülönösebb bennünk az, hogy ami a legközelebbi, az ugyanakkor a legtávolabbi. Közvetlenül *vagyunk,* de annak megértése, *ami* vagyunk, nem közvetlen: a megértést csak nehéz küzdelem árán szerezhetjük meg. Itt van a pszichoanalízis és a hermeneutika szerepe. A *közvetlen* értelem-jelentés (*sens*) nincs adva.

KÉRDÉS: Egyik tanulmányában, amelyet Philibert közölt («Ricoeur», 176.kk.), hangsúlyozza a szó «eseménye» és «jelentése» közötti dialektikát. A teológiában, amely a hirdetett isteni szót (Kérügma) értelmezi, főleg a szó «eseményét» domborították ki; a Bultmann nyomán haladó protestáns teológia hangsúlyozta, hogy a kérügmában közvetített Szóra adott válasz — a hitben — alapvető esemény. Professzor Úr igyekezett kiegészíteni ezt a pszichologizáló egzisztencialista értelmezést a «beszéd» filozófiai értelmezése

síkján, amikor a jelentés (« sens ») pólusát is kidomborította.

RICOEUR: Egyik esszémben határozottan szembeszálltam Bultmann nézetével. Számára a szó eseményében teljesen feloldódik a tartalom. Azt hiszem, hogy ha az ember hűséges marad a husserli gondolathoz, azt kell mondania, hogy a kimondott (*dit*) túlmutat a mondás aktusán (*dire*). A kimondottnak ugyanis megvan a maga struktúrája és jelentése, vagy másképpen: jelentés-struktúrája. Azt hiszem, hogy ezt fenn kell tartanunk a szó eseményével szemben. Azonkívül azt mondanám, hogy a hermeneutika még egy lépéssel továbbvezet bennünket. Pl. a költői műben a jelentésnek megvan a maga struktúrája, de ezen túl ott van a világ is, amelyre a költői alkotás rányit. Következésképp: nemcsak a nyelvészettől kell továbbhaladnunk a fenomenológia felé — tehát a kódoktól a jelentés (*sens*) felé, hanem még tovább kell mennünk a jelentéstől a kimondott lét felé (*vers l'être dit*). Itt van a hermeneutika jelentősége; rámutatni arra, hogy melyik (milyen) az a világ, amelyet a poétika leleplez, feltár.

KÉRDÉS: Viszont a másik végletbe esik bizonyos strukturalista nyelvészet, amely csak a holt nyelvet tekinti, és nem veszi figyelembe az élő szó eseményét. Úgy látom, Professzor Úr az egyensúlyt keresi a két véglet között, amikor helyreállítja a szó-esemény és a szó-jelentés dialektikáját.

RICOEUR: Igen, a hermeneutika feladata éppen az, hogy keresse a kimondott (*dit*) és leírt (*écrit*) jelentésbeli struktúráját, hiszen a beszédnek és az írásnak a szándéka az, hogy kilépjen önmagából a világ felé. Tehát a szóban ott van ez a mozgás a jelentés (*sens*) felé, illetve a jelentéstől tovább a lét felé.

KÉRDÉS: Azt mondhatnánk, hogy a kimondott és a leírt már genezis gyümölcse; tehát hogy helyesen értsük a kimondottat és a leírtat, figyelembe kell vennünk a mondás (közlés) szándékát, vagyis az értelmet a szó eseményével kapcsolatban kell keresnünk. Ez nagyon lényeges az isteni Szó, a kinyilatkoztatás értelmezésénél, és kapcsolatban van az élő hagyomány problémájával.

RICOEUR: Igen, az az írás, amelyet nem hirdetnek, holt betű marad.

KÉRDÉS: A hermeneutikai problémák elvezették az exegézishez, a szentírás-értelmezéshez, a hit és hitetlenség, a vallás és az erkölcs problémáihoz. Ezeket a problémákat is általában az értelmezés módszertani szemszögéből tekintette. « A szó az én birodalmam », írta az « Esprit » egyik cikkében. Eddig főleg módszertani, ismeretelméleti problémákról beszéltünk, bár mögöttük mindig ott volt a lét problémája. Most néhány olyan konkrét problémát szeretnék fölvetni, amelyek közelebbről érintik a hit és a hitetlenség, a teológia és az etika területét. — Mindenekelőtt azokról a « mester-gondolkodókról » kérdezném meg, akiket a « gyanú mestereinek » nevezett « Vallás, ateizmus, hit » c. fontos tanulmányában: Marx, Nietzsche, Freud. Ezek a kritikusok — Marxnál az ideológiák kritikája, Freudnál az illúziók kritikája, Nietzschénél a « rabszolgaakarat » kritikája — játszottak-e pozitív szerepet a hit szempontjából? Arra gondolok, hogy megszabadítottak bennünket a hamis istenfogalomtól...

RICOEUR: Igen, a vallásról lefokozó értelmezést (*interprétation réductrice*) adtak. Ugyanakkor segítettek a helyes értelmezés helyreállításában. Gondolok itt Freudra, akinek tanulmányozása számomra kínos volt.

KÉRDÉS: Annakidején Louvainben eljártam Freudról tartott előadásaira; még emlékszem, hogyan küszködött...

RICOEUR: Igen, valóban küzdelem volt ez az értelmezés. Szükségem volt arra, hogy önmagamat is elemezzem, ha úgy tetszik... Ma már túl vagyok ezen, azért is, mivel a francia kultúrában már túljutottunk a freudi, marxi és nietzschei kritika megrázkódtatásán. Ma már sokkal nyitottabb vagyok a kritikák pozitív elemei felé. Hagyom beszélni a szövegeket, amelyek túlságosan nem zavarnak lefokozó értelmezésük és kritikájuk miatt. Végül is az embernek élete egy szakaszában át kell mennie a tűzpróbán (*décapage*).

KÉRDÉS: Visszatérve az ateizmus problémájára: Minket különöséppen Marx érdekel. Úgy látszik, nem sokat írt Marxról.

RICOEUR: Valóban, és ez annál különösebb, mivel sokat beszéltem Marxról, amikor filozófiatörténetet adtam elő. Sokat dolgozom Marxon főleg azóta, hogy

az Egyesült Államokban tanítok. Minden évben tartok előadássorozatot Marxról.

KÉRDÉS: Főleg a fiatal Marx írásait elemzi?

RICOEUR: Igen, de nemcsak ezt, hanem politikai gazdaságtanát is. Három ok miatt: 1. hogy újragondoljam az ideológiák kritikáját, amely részét alkotja a « gyanú hermeneutikájának »; 2. hogy felfedezzem a marxizmus pozitív elemét — ez beleillik eredeti tervembe, az « Akarat filozófiájá »-ba; 3. ott van a marxizmusban a szerintem még meg nem oldott probléma: a hatalom problémája. A marxizmus nagy hiányossága az a tétel, hogy a politika a közgazdaság tükröződése, tehát a politika a gazdasági szféra felépítménye. Azt hiszem, hogy az alap-felépítmény tételei nagyon ingatagok. Mert az ún. felépítmény egyben alap is; ha figyelembe vesszük, hogy minden társadalom szimbolikus struktúrákon nyugszik: ezek a képzeleti (*imaginaire*) társadalmi struktúrák megalapozók. Tehát a gazdasági réteg maga absztrakció a társadalmi dinamika felett. Nem lehet a sokrétű társadalmi valóságot beszorítani egyetlen sémába. Talán azt mondhatnánk, hogy éppen a burzsoá-kapitalista rendszerben domináló a gazdasági rendszer. És ennek a társadalomnak éppen az a bűne, hogy a gazdasági élet a domináns. Nos, a marxista elmélet azt a rendszert tükrözi (ismétli), amely a kapitalista világot jellemzi. Ebből a szempontból nemcsak a fiatal Marx írásai érdekesek, hanem a későbbiek is. Marx állandóan ismétli, hogy az áru, a dolgok az ember termékei. Tehát emberi termelésről van szó, és ezt teljesen pozitívnak tartom; még a « Tőké »-ben is, ha jól értem, ott van a politikai gazdaságtan kritikája. Marx kimutatja, hogy az árutermelés mögött ott van az emberi tevékenység. Szerintem a marxizmus központjában az emberi, humanista tiltakozás, kontesztálás áll. Pl. az árufetisizmusról szóló fejezet ebből a szempontból elsőrendű fontosságú. Marxnál tehát megtaláljuk a gyanú kritikáját, de az ember javára. Én így olvasom Marxot.

KÉRDÉS: Szeretnék visszatérni az isteni Szó, a kérügma keresztény értelmezésére. Professzor Úr hogyan látja a filozófia és a teológia közötti kapcsolatot? Filozófiai hermeneutikája értékes eszközt szolgáltat a teológiának. Figyelemreméltó Bultmannról szóló írása,

vele való eszmecseréje. Egészen pontosan arról akarom kérdezni, amit « hermeneutikai kör »-nek nevezett: Hinni annyi, mint hallgatni a megszólítást, de hogy meghalljuk a megszólítást, ahhoz értelmeznünk kell az üzenetet; vagyis: hinnünk kell ahhoz, hogy értsünk, és értenünk, hogy higgyünk. Mi pontosan a viszony a hinni és a megérteni között? Hogyan haladhatunk túl a fideizmuson? Professzor Úr szerint Bultmann meg tudta törni a kört? Úgy látszik, hogy Bultmann végeredményben fideista maradt. A katolikus teológia fokozottabban hangsúlyozza az « intellectus fidei »-t, a hit megértését, vagy — ahogy egyébként Bultmann mondja — az « előzetes megértést » a keresztény üzenet értelmezésénél.

RICOEUR: Jelenleg főleg az exegétikai, nyelvészeti eszköz érdekel, ezt tanulmányozom. A hit nyelvezetének egészen sajátságos szintjét kell elismernünk. Különösen érdekel a vallási nyelvezet összetett konstellációja. Itt alapvető az elbeszélés (*récit*). Az alapító elbeszélések (*récits de fondation*) elsősorban megszabadítást fejeznek ki; modelljük az Exodus és a Feltámadás. Azt hiszem, van sajátos megértés az elbeszélés síkján (*intelligence narrative*), tehát bizonyos jelentést csak az élő beszélés révén lehet kibogozni: az esemény adja az értelmet. De a tiszta elbeszélés (*narratif*) nem minden, hiszen az Ószövetségben azt látjuk, hogy az esemény kapcsolatban van az előírással (*prescriptif*). Ott vannak a törvények (a Tóra tanítása), amelyek sajátos megértést követelnek. De az esemény és az előírás összetartozik. Az esemény tanítás közvetítője, és a tanítást felszabadítási aktus hordozza. A *narratif* és a *préscriptif* viszonyát kell értelmeznünk. De még az előírás se minden; a törvényhozás ugyan térhez és időhöz kötött, korlátozott: egy népnek szól, de a *bölcsesség* minden embernek szól. A bölcsesség és a tanítás alapvető fontosságú. Ott van továbbá a *próféta*i elem, amely a jövővel kapcsolatos, és szakítást jelent az elbeszéléshez viszonyítva, minthogy ez utóbbi a múltra, eredetünkre vonatkozik. Végül van egy ötödik elem, a *himnikus*: a beszéd *valakihez* szól. Ez is alapvető fontosságú. A vallásos nyelvezet tehát két pólus: a *narratif* és a *hymnique* között bontakozik ki; a három közbeeső elem révén: *préscriptif, sapiential, prophétique*. Azt hiszem, van alapvető megértés: a *kompeten-*

ciára van szükség (Chomsky különbözteti meg a *compétence/performance*-t, az előbbi a nyelvre, az utóbbi a szó eseményére vonatkozik). Azt hiszem, itt van minden fideizmus határa: a jelentés megértése (*intelligence du sens*) már artikulálva van az elbeszélés különböző formáiban (előírás, prófécia stb.). A fideista elem ott keresendő, hogy miért ez a könyv (a Biblia) és nem egy másik. Ezt nevezném a kockázat radikális elemének. Vagyis ráteszem az életemet a szó bizonyos területére. És itt — úgy látszik — a hermeneutikai körből nem lehet kilépni. Itt van bizonyos fideizmus, amit senki sem tud kiküszöbölni. « Fogadok » (lásd Pascal: *pari!*), ráteszem az életemet arra, hogy jobban megértem önmagamat, tovább jutok a bölcsesség és a boldogság felé vezető úton, ha ezt az útvonalat követem. A fideizmust kárpótolja az, hogy jobban értek. De szükségem van az előzetes megértésre is: mielőtt megértenénk a fogalmat (*concept*), meg kell értenünk az elbeszélő leírást. A hit megértése már az *elbeszélő szimbolika* szintjén is artikulált. Utána a *Krédó* szintjén, amely már eléggé fogalmi; végül következik a teológia munkája, amely teljes konceptualizálás. Ez Hegel nagy problémája: a krisztológiai és szentháromsági struktúra.

KÉRDÉS: Talán ezt még kiegészíthetjük a « hit poétikájával », olyan értelemben, hogy a « Crede, ut intelligas » lelki szempontból feltételezi: « Fac, et videbis! » Vagyis: meg kell tenni az igazságot, hogy eljussunk a fényre.

RICOEUR: Igen, teljesen igaz.

KÉRDÉS: Professzor Úr érdeklődéssel tanulmányozza a reménység teológiáját. A « Szabadság a reménység szerint » c. tanulmányában (« Az értelmezések konfliktusa ») elismeréssel szól Moltmannról, aki szakított « a liberális exegéták moralizáló Krisztusával ». Szóbanforgó tanulmányában azt írta hogy a feltámadás reménye szerinti szabadságnak megvan a személyi kifejezése, de még továbbmenően közösségi, történeti és politikai dimenziója is. Most e reménységteológia politikai és etikai vonatkozásairól kérném véleményét.

RICOEUR: Mindenekelőtt egy megjegyzést tennék. Nem akarom elválasztani a reménység-teológiában do-

mináló prófétai elemet az emlékezéstől (memória), éppen annak alapján, amit az előbb a *narratif*-ról mondtam. Azt hiszem, hogy az az « Isten », aki csupán eljövendő, nem igazi Isten; mert Isten a tegnap, a ma és a holnap Istene. Meg kell őriznünk a három « extázist », a három dimenziót: emlékezés (*remémoration*), gyarkorlati megjelenítés (*présentification pratique*) és reménység. Ezek előrebocsátásával azt mondhatjuk, hogy a reménységnek megvan a saját funkciója: megőrizni a nyitottságot az emberi lehetőség felé. Mert a politika sajátosan zárt, a politika mindig a hatalom gyakorlása az erők viszonyában, tehát az adott lehetségesre korlátozódik. A reménység viszont megnyit bennünket az abszolút kívánatosra. Fenn kell tartani a feszültségi viszonyt a vallásos reménység és a politikai cselekvés között. Nem lehet szétválasztani a reménységet és a gyakorlatot, a politikai gyakorlatot, jóllehet a gyakorlat nem korlátozódik a politikai cselekvésre. A « poétique » szó eredeti jelentése: új létezőt teremteni. A teremtő gyakorlatot nem lehet a politikai tervre redukálni, jóllehet, mivel a tervet meg kell testesíteni és verifikálni kell, politikai terv is lesz.

KÉRDÉS: Visszatérve mégegyszer a « Szabadság a reménység szerint » c. tanulmányára: « Minthogy a feltámadás reménye szerinti szabadság az egyetemes feltámadást várja, magában foglalja az új teremtés kozmikus vonatkozásait is ». Ezt a kozmikus távlatot, amely egyébként a páli levelekben is kifejezésre jut, megtaláljuk Teilhard de Chardin víziójában. Mi a véleménye erről a teilhard-i vízióról?

RICOEUR: Engem sohasem befolyásolt Teilhard. Nem olvastam « Az emberi jelenség »-et, inkább paleontológiai kutatásai érdekeltek, mint jövőbeli projekciói.

KÉRDÉS: De Teilhard-nál értékes krisztológiai intuíciókat találunk...

RICOEUR: Igen, olvastam egyik írását, amely nagyon impresszionált: « Ima a föld felett »?...

KÉRDÉS: « Mise a világ felett ».

RICOEUR: Teilhard bizonyos állandó teremtést vall.

KÉRDÉS: Igen, különös érzéke van az anyag lelki hatalma, a megtestesülés iránt is. Ezenkívül nála is megtaláljuk a reménységet, a parúziavárást, pl. az « Isteni miliő » végén. Víziója összhangban van a páli levelekkel...

RICOEUR: Igen « az egész természet vajúdik » (Róm 8,22)...

KÉRDÉS: Ha van még egy kis türelme, lenne egy utolsó témám. Philibert egyik fejezetének címe: « Az egyetem halálának tanúja ». A tíz évvel ezelőtti párizsi eseményekről van szó, amikor Professzor Úr dékán volt Nanterre-ben. Annak idején — még a májusi események előtt — írt az egyetem válságáról és a kulturális forradalomról. Hangsúlyozta az « érdektelen » kultúrát, a humán tárgyakat emelte előtérbe a technika és a természettudományos műveltség uralkodó szerepével szemben. Hogyan látja az egyetemek jövőjét tíz év után? És azt is szeretném kérdezni: milyen szerepet tulajdonít korunkban a természettudományoknak az igazság megismerése szempontjából?

RICOEUR: Tulajdonképpen sohasem tanulmányoztam alaposabban a természettudományokat. Ebben nagymértékben Husserl követője vagyok, aki kiemelte az európai tudományok válságát. A Galilei nyomán haladó tudományok a természet teljes matematizálására törekszenek, ugyanakkor elfelejtenek valamit, ami sokkal radikálisabb: : az életet. A filozófia feladata az is, hogy igazolja a tudományokat, de sajátos feladata az, hogy az *egész létet* mondja. Azt hiszem, Husserl szerepe ebből a szempontból alapvető. Ő azt kereste — a visszakérdezés (*Rückfrage*) módszerével, hogy hogyan mehetünk vissza a tudományos világtól ahhoz a világhoz, amelyben születtünk, tehát a tudomány előtti világba, ahova gyökereink visszanyúlnak. De mivel nem tudunk visszahajolni ehhez a tudomány előtti világhoz *közvetlenül,* mindig csak azt érjük el, ami mögöttünk van, ami elfelejtett...

KÉRDÉS: ... És az egyetemek helyzetét hogyan látja tíz év után?

RICOEUR: Az egyetemekre manapság összetett feladat hárul, nem rájuk tartozó funkciókat is el kell látniok: a tudományos kutatás előmozdítása, a megszerzett tudás terjesztése, fölkészülés a hivatásbeli

munkára. De ezentúl még az egyetem feladata lenne a világ általános megismerése. Az egyetem valami monstruózus intézmény lett és tehetetlenségtől szenved. Lehet, hogy ez csak ideiglenes. Az értelmiségiek munkanélkülisége megdöbbentően nagyarányú pl. Franciaországban. Innen van az, hogy az egyetemi hallgatók ezt kérdik kétkedve: mire jó az egyetemi felkészültség. Kiábrándultság és kétely: ez nagyon negatív vonás nálunk. Az a kilátástalanság, hogy az egyetemi tanulmányok után munka nélkül marad az ember, nagyon romboló hatású. S ott van egy másik szempont: manapság az egyetem a kritika kiváltságos helye. Az egyetemista gyakorlatilag nem vesz részt a politikában, közgazdaságban, a társadalom peremére szorul. Ez nagyon veszélyes, mert az egyetemen gyűlik össze mindaz, ami a társadalom peremére szorult. A tehetetlenség érzése, az elkeseredettség emocionális töltést hordoz. Ezt látjuk Franciaországban, Itáliában, Németországban, Spanyolországban; az Egyesült Államokban kevésbé, mert ott a fiatal egyetemi hallgatók kevésbé érdeklődnek a politika iránt, inkább a hivatásbeli munka érdekli őket.

KÉRDÉS: Professzor Úr jelenleg tovább tanít a párizsi egyetemen és itt van ez a Fenomenológiai Intézete...

RICOEUR: Igen, ez itt kutató központ, mintegy ötvenen dolgoznak velem. A művészet, a nyelv, a fenomenológia és a hermeneutika viszonyát tanulmányozzák; doktori tézist készítenek...

KÉRDÉS: És még tanít az egyetemen?

RICOEUR: Igen, van még egy kurzusom licenciátusra készülőknek.

KÉRDÉS: Most milyen könyvön dolgozik?

RICOEUR: Most készül egy munkám a metaforáról és a politikai nyelvezetről. Ugyanakkor a történelmi megismerés problémáját tanulmányozom; ezen belül az elbeszélő formák érdekelnek. Az elbeszélő forma a vallási beszéd (*discours*) miatt érdekel. Egyszóval: központi problémám az ember időbelisége, történetisége, és ezen belül az újítás, a teremtés.

KÉRDÉS: Professzor Úr, hálásan köszönöm a beszélgetést.

Paul Ricoeur főbb művei

Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Temps présent, 1947; újabb kiadás: Seuil, 1948. A misztérium filozófiájának és a paradoxon filozófiájának egybevetése.

Karl Jaspers et la philosophie de l'existence (« Karl Jaspers és az egzisztencia filozófiája »). Seuil, 1948 (M. Dufrenne közreműködésével). Jaspers filozófiáját elhelyezi az « egzisztencialista » irányok között.

Philosophie de la Volonté (« Az akarat filozófiája»). Ricoeur főműve, még befejezetlen.

I. *Le volontaire et l'involontaire* (« Az akarati és a nem akarati »). Aubier, 1950.

II. *Finitude et culpabilité* (« Végesség és bűntudat »).
   1. *L'Homme faillible* (« A tévedő ember »). Aubier 1960.
   2. *La symbolique du Mal* (« A rossz szimbolikája »). Aubier, 1960.

Az akarat filozófiája Husserltől kölcsönzi a fenomenológia szigorú módszerét, Marceltől és Kierkegaardtól pedig a megtestesült emberi egzisztencia iránti érzéket és az ontológiai beirányulást. Szembeütközve a « rosszakarat » problémájával, elkezdi tanulmányozni a rossz szimbolikáját: a folt, a beszennyeződés egyszerű, ősi szimbolikájától eljut a bűn és a bűntudat szimbolikájáig és a rossz mítoszáig (eredeti « bűn » stb.). A « rossz elgondolkoztat », ezzel végződik a Rossz szimbolikája. Felmerül a hermeneutika (értelmezés) szétágazó problémája, amely magában foglalja a hit és megértés kapcsolatát, továbbá a pszichoanalízis és a nyelvészeti elemzés (nyelvfilozófia) módszertani (értelmezési) problémáit.

Histoire et Vérite (« Történelem és Igazság »); első kiadás: 1955; második, bővített kiadás: 1964, Seuil. — Ezek az eredetileg cikként (főleg az *Esprit*-ben) megjelent esszék a történelmi megismerés kérdéskörével foglalkoznak, gyakran egészen konkrét problémákból kiindulva (munka, erőszak, szorongás, nyelv). Egészen alapvető a kötetben « A filozófia története és az igaz egysége » c. tanulmány. Ricoeur itt bevallja alapvető szándékát: Nem azt akarja mondani, ami tet-

szik neki, hanem azt, ami van. A teljes igazság és az igazság egysége eszkatologikus reménység tárgya. Az ember (a filozófus) nem birtokolja a teljes igazságot, csak állandóan keresi és megközelíti azt, aláveti magát a lét igazságának.

De l'interprétation, Essai sur Freud (« Az értelmezésről, Freudról szóló tanulmány »). Seuil, 1965. Eredetileg a louvaini egyetemen elhangzott előadások.

Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique (« Az értelmezések konfliktusa, hermeutikai esszék »). Seuil, 1969. Németül: *Hermeneutik und Strukturalismus* («Hermeneutika és strukturalizmus»). Kösel, 1973. Ez az 500 lapnyi kötet keresztmetszetet ad Ricoeur egész korábbi munkásságából. Az összegyűjtött tanulmányok a vallásfenomenológia, a pszichoanalízis, a strukturalista nyelvelemzés által felvetett problémákkal szembesítik a fenomenológiai módszerbe « oltott » hermeneutikát. A befejező tanumányok a vallástudomány módszerével foglalkoznak (mítosztalanítás, a szabadság és a remény igehirdetése — a «tiszta ész » határain belül is ki kell egészíteni Kant Krisztusképét: Krisztus az őskép, alakja a végső tökéletesedés szimbóluma, nem csupán az erkölcsi kötelességteljesítés példája).

La métaphore vive (« Az élő metafora »). Seuil, 1975. Különösen az angolszász nyelvfilozófia kihívására válaszolva alaposabban tárgyalja a nyelvi rendszer és az élő beszéd dialektikáját; az arisztotelészi retorikai hagyománytól a mai strukturalista nyelvészetig ível ez a nyolc tanulmány: a metafora kapcsán tárgyal a szó, a mondat és az élő filozófiai beszéd szemantikai és hermeneutikai problémáiról.

A legjobb bevezetés

Paul Ricoeur életművébe: PHILIBERT, Michael: *Paul Ricoeur.* « Philosophes de tous les temps », 72. Seghers, Paris, 1971. 191 l. Az életmű genetikus elemzése, rövid életrajzzal és bibliográfiával.

(MÉRLEG, 1978/3)

HIT ÉS MEGÉRTÉS BULTMANN MŰVÉBEN

Rudolf *Bultmann* (1884—1976) életművét lényegében a hermeneutika, pontosabban az Újszövetség értelmezése problematikájában foglalhatjuk össze. Ezen belül a mítosztalanítás (*Entmythologisierung*) és a körülötte kialakult viták képviselik a « bultmanni mozzanatot » a jelenkori protestáns teológiában; ehhez kapcsolódott a « történeti Jézus » kérdése, amelyben a volt Bultmann-tanítványok már eltávolodtak mesterüktől. E szemlénk lényegében a « Hit és megértés » (*Glauben und Verstehen*) c. négykötetes tanulmánygyűjtemény francia fordítása alapján mutatja be Rudolf Bultmann filozófiai és teológiai felfogását. Elsősorban Bultmann *módszerét* vesszük szemügyre: az ismeretelméleti és hermeneutikai kérdéseket. *A Glauben und Verstehen* I—IV. köteteiben összegyűjtött tanulmányok csaknem egy fél századot ölelnek át (1924—1965) (1). Segítségükkel végigkísérhetjük Bultmann szellemi fejlődését, de ugyanakkor tanúi lehetünk annak a rendkívüli egységnek is, amely a marburgi evangélikus teológus életművét jellemzi: az eredeti intuíciót bontja ki, variálja a különböző módszertani, exegétikai, teológiai írásokban. Eközben nem feledjük az exegéta és a teológus olyan jelentős műveit sem, mint: « A szinoptikus hagyomány története » (1921), « János evangéliuma » (1941), « Az Újszövetség és a mitológia » (1942), « Az Újszövetség teológiája » (1953), « Exegetica » (1967).

---

(1) Bultmann, Rudolf: *Foi et Compréhension. I.: L'historicité de l'homme et de la révélation.* Ford.: André Malet. Seuil, Párizs, 1970. 700 l. II.: *Eschatologie et démythologisation.* Ford.: A. Malet, S. Pfrimmler és Bover. Seuil, Párizs, 1969. 412 l. A *Glauben und Verstehen* 3. és 4. kötetét magában foglaló II. kötet tehát elsőnek jelent meg. A francia *Foi et Compréhension* (= FC) II. kötete nem tartalmazza a « Jézus Krisztus és a mitológia » című tanulmányt, mert az már előzőleg megjelent Bultmann « Jézus »-ának francia fordításával együtt (*Jésus,* Seuil, Párizs. 1968). Az FC I. kötete teljes egészében magában foglalja a *Glauben und Verstehen* 1. és 2. kötetét.

1. Az ember és a kinyilatkoztatás történetisége

A legújabb hermeneutikai probléma az utóbbi két évszázad történelmi-kritikai módszeréből nőtt ki. Bultmann első írásaiban is megfigyelhetjük, hogy a « dialektikus » teológiát (amelyhez kezdetben *Barth*tal együtt csatlakozott), a liberális teológia folytatásának tekintette. 1924-ben megjelent tanulmánya, « A liberális teológia és a legújabb teológiai mozgalom » (FC I, 9—34) világosan tanúskodik erről. Az új teológiát Bultmann szemében *Barth* és *Gogarten* képviseli; lényegében a dialektikus teológia ügyvédjeként lép fel, amely irányzat nem akarta mellőzni a liberális teológia eredményeit, hogy visszatérjen az « ortodox » teológiához, hanem elismerni az előző kutatásokat, tisztelni eredményeit, ugyanakkor bírálni bizonyos következtetéseit és előfeltevéseit. Bultmann szerint a liberális teológia legfőbb érdeme az, hogy elsőrendű szerepet tulajdonít a *történelemnek* (FC I, 10). Nemcsak új képet nyújt a történelemről, henem segít a kritikai gondolkodásra, vagyis a szabadságra és az igazmondásra. Megtanítja a teológust arra, hogy kockázatot kell vállalnia. Kétségtelenül megrendíti a naív hitet, de ugyanakkor igazmondásával olyan légkört teremt, amelyben a teológus szabadon lélegezhet.

Ám hová vezetett a történeti-kritikai teológia? Eleinte az a remény táplálta, hogy a kritika megszabadítja a dogmatika terhétől és lehetővé teszi azt, hogy megragadja Jézus igazi alakját, amely biztos alapot nyújt a hitnek. De ez az illúzió csakhamar szertefoszlott. A történeti tudomány nem juthat el semmi olyan eredményhez, amely a hit alapjául szolgálhatna, mert *minden eredményének csak relatív értéke van* (FC I, 11). Bultmann szerint tehát a liberális teológia nem látta meg a tudomány eredményeinek *viszonylagos* értékét. Illúziója abban állt (és ebben végelemzésben a hit hiányát láthatjuk), hogy azt gondolta: « közvetlenül » elérheti a hit világát. Nem egy képviselője bizonyos « pánhisztorizmusba » tévedt, amely a természeti vallások kozmikus panteizmusához hasonlítható. Vagyis felejtette a kereszténység sajátosságát, a « kereszt botrányát »; azt gondolta, hogy Jézus személyét be lehet sorolni a történeti kapcsolatok általános keretébe, tehát, hogy a kereszténységet fel lehet

fogni úgy, mint társadalmi és pszichológiai törvényeknek alávetett evilági jelenséget. Felejtette azt, amit Barth és Gogarten állandóan ismétel: nincs « közvetlen » istenmegismerés, mert Isten nem adottság, nem eleme a világnak (FC I, 10—16)

De amikor az új teológia ki akarja küszöbölni a liberális teológia hibáit és elkerülni illúzióját, nem mond le az értelemről, nem *sacrificium intellectus*, az értelem feláldozása révén akarja folytatni munkáját, hanem teljesen és következetesen végiggondolni a történelem racionális felfogását. Nem szkepticizmusról van szó, amely kételkedik az ember megismerőképességében és lemond az értelem követelményeiről. Sohasem értékeljük túl az értelem szerepét. Éppen amikor az értelem végigmegy útján, akkor érkezik el a kritikus ponthoz, akkor veti fel az embernek saját létezése értelmének kérdését.

Bultmann tanulmánya hangsúlyozza Isten és a keresztény tény transzcendenciáját, éspedig bemutatja a liberális teológiát bíráló dialektikus teológia Istenről és emberről alkotott felfogását. Egyetlen probléma van: mit *jelent* Isten az ember számára? Ha Istent helyesen értjük, akkor belátjuk, hogy Isten az ember gyökeres kétségbevonását jelenti. Bultmann, híven *Luther* tanításához, határozottan kijelenti: az embernek el kell ismernie bűnös voltát Isten előtt, alapvetően pedig azt, hogy nem elégséges önmagának, hogy csakis Isten tudja megigazulttá tenni, kegyelmével megszabadítani önmagától. *Isten* kérdezi, vonja kérdőre az embert, *Isten* szólítja, hívja az embert. Ezt tudni, felismerni annyi, mint hinni. A *hit* csakis válasz lehet, válasz Isten hívó szavára, amely hírül adja neki Isten ítéletét és Isten kegyelmét. Még gyökeresebben: a hit csakis Isten teremtő tette lehet az emberben. Ez a hit az Isten szavának való engedelmességben nyilatkozik meg. A hivő tehát az Isten által átalakított ember; olyan ember, akit Isten halálra szánt és feltámasztott (FC I,27—29).

Kicsit elidőztünk Bultmann eme tanulmányánál, mert csírájában valamennyi későbbi gondolatát felfedezhetjük itt. Fejtegetéseiben többször hivatkozik Barthra, vele lényegében egyetért. De már itt is, később pedig még fokozottabban hangsúlyozza a tudományos munka, a szakszerű exgézis értékét. Például

Barth: « A halottak feltámadása » c. kis könyvét (1 Kor 15 exegézise) bírálva is rámutat a szakszerű szövegkritika hiányosságaira, jóllehet egyetért a teológus alapvető meglátásaival (FC I, 48—76).

Bultmann 1927-ben egy Eisenachban megrendezett teológiai kurzus alkalmával újra tárgyalt a « dialektikus teológiáról », gyökeresen levonva az abban bennefoglalt előfeltevések következményeit (FC I, 130—151: « A 'dialektikus teológia' jelentése az Újszövetség- tudomány számára »). Úgy tűnt, hogy Bultmann « szakított » Barthtal, mivel a liberális teológia folytatásaként felfogott « új » teológiában a történelmi módszert hangsúlyozta. « A nagy kifejezés: 'dialektikus teológia' lényegében az ember történetiségének megértését jelenti... illetve az Istenről való beszéd történetiségének megértését » (FC I, 134). Az *ember történetiségén* pedig azt érti, hogy ez a lény létezésképesség; vagyis: az ember nem rendelkezik léte felett; az élet konkrét helyzeteiben döntenie kell és saját lehetőségeit választja. A dialektikus teológia nem az Isten *eszméjéről* akar beszélni, hanem azt mondja, hogy a *valóságos Isten*, az élő Isten könyörületes a konkrét bűnöshöz, hozzám és hozzád. És ezt csak úgy vehetem tudomásul, erről úgy beszélhetek, ha maga Isten megmutatja vagy megmondja. Továbbá Isten irgalmáról, kegyelméről csak annyiban beszélhetek, amennyiben e tetthez vagy szóhoz viszonyom van. Isten tette pedig sohasem elmúlt esemény, szava sohasem időtlen tan, hanem mindig időszerű, itt és most ér el, itt és most szólít engem.

Mindezekből a következő általános értelmezési szabályokat vonja le (FC I, 137—141):

1. Az értelmezésnek mindig meg kell kérdeznie, hogy az *emberi egzisztencia milyen felfogásából* (milyen emberértelmezésből) erednek azok a kijelentések, amelyek a létezésre, életre, halálra, rosszra, bűnre, kegyelemre, Istenre és a világra vonatkoznak, és amelyeket értelmeznünk kell.

2. A történelmet nem a fejlődés eszméjén keresztül kell megérteni, jóllehet az emberi gondolkodás és az intézmények fejlődnek, hanem a létre való nyitottság révén. Minden megértést újra és újra meg kell szerezni, mert az ember sohasem « birtokolja » a nyitottságot (miként az emberek szeretetkapcsolata és köl-

csönös megértése is mindig új). Innen van az, hogy az emberi egzisztencia megértése « primitívebb » civilizációs fokon, fejletlenebb tudományos szinten igazibb lehet, mint magasabb fejlettségi fokon.

3. Az értelmezés nem beszél saját fejlődéséről, mivel mindig az egzisztencia nyitottságától függ; fejlődhet konceptualitása (tehát a fogalmi kifejezés), de nem maga a megértés. Megérteni egy szöveget annyi, mint megragadni az emberi egzisztencia megértését, amelyet magában foglal; és mivel ez a megértés függ az exegéta nyitottságától, a saját léte és a saját lehetőségei felé való nyitottságától, egy szöveg végleges megértése elvileg mindig lehetséges. A szöveggel való találkozás viszont létem új megértéséhez vezet. Ezeket az értelmezési alapelveket (*Heidegger* hatása itt világos) Bultmann az exegézis *gyakorlatán* keresztül dolgozta ki. Főleg alapvető habilitációs munkáját, a szinoptikus hagyomány történetéről szóló könyvét kell megemlítenünk (*Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921). Ez a könyv (M. *Dibelius és* K. L. *Schmidt* két évvel korábban megjelent munkái mellett) az ún. *formgeschichtliche Methode*, formatörténeti módszer « megalapító » művének tekinthető. Bultmann módszerét tömören összefoglalta öt évvel később megjelent « Jézus » c. kis könyve bevezetőjében. Ugyanebben az évben, 1926-ban bírálatot írt M. Dibelius: *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum* c. művéről, amelyben szintén a Jézus-könyv bevezetőjének gondolatait hangoztatja (FC I, 77—98). A francia *Jézus*-fordítással együtt kiadott « Jézus Krisztus és a mitológia », amely egy 1951-ben Amerikában tartott előadás-sorozat volt és a *Glauben und Verstehen* gyűjteményben jelent meg németül, egy negyed század után ugyanazt a hermeneutikai módszert mutatja be, mint amelyet a szóbanforgó « Jézus »-bevezetés. Lássuk most ezek alapján Bultmann bibliai hermeneutikájának erővonalait.

A kiindulópont az üzenet vagy *kérügma* kategóriája. Mielőtt még ennek az üzenetnek a tartalmát szemügyre vennénk, funkcionális szerkezetét (struktúráját) kell megvizsgálnunk. Bultmann tézise a maga leggyökeresebb — *negatív* — megfogalmazásában így hangzik: « A keresztény igehirdetés, amennyiben Isten Szavát az ő parancsára és az ő nevében hirdetik, nem

nyújt olyan tanítást, amelyet el kellene fogadni akár az értelem aktusa réven, akár az értelem feláldozása (*sacrificium intellectus*) árán ». (*Jésus,* 205). A marburgi teológus a keresztény igehirdetés szempontjából foglalkozik az exegézissel és az alapjául szolgáló hermeneutikai problémával. A prédikáció tulajdonképpen Isten parancsára és Isten nevében történik — ezzel felvetődik az ekléziológiai probléma is. Ez utóbbitól most elvonatkoztatunk: A keresztény igehirdetés Isten Szavának hirdetése; de ez nem doktrína, nem tan. Ha ez lenne, akkor el kellene fogadni akár az értelem aktusa révén, akár az értelem feláldozása révén. Bultmann tehát visszautasítja a doktrínát, és ez a visszautasítás teszi lehetővé azt, hogy a fenti alternatíva helyett egy *harmadik utat* kövessen. A kérügma fogalma magában foglalja azt, hogy *eseményről* van szó: olyan üzenetről, amelyet az élő Isten intéz *itt és most* az emberhez, akinek erre az üzenetre, hívásra válaszolnia kell. Ez a válasz, amely az ember egész lényét elkötelező aktus, nem más, mint a *hit* aktusa.

Isten szava tehát mindig aktuális, itt és most hangzik fel; élő szó, amely az embert hívja, döntésre készteti. Az Isten Szava, amelyet a prédikáció közvetít, először a Szentírásban található meg. Így az exegéta mindjárt beleütközik az értelmezés problémájába. Bultmann szerint a szöveg értelme, amelyet ki kell bontani, nem más, mint az itt és most hirdetett Ige, vagy amelyet most hirdethetünk. A kérügma fogalma tehát nem a tudós elemzése eredményeként jelentkezik — jóllehet az újszövetségi írásokban is találunk kérügmatikus elemeket —, hanem még az exegézis gyakorlása előtt jelen van mint élő Szó.

« Túl a kritikai szaktanulmányon hallom a Biblia Szavát mint olyan szót, amely nekem szól, személyesen engem szólít, és amely szóban hiszek. A hagyományos szóhasználat szerint maga a Szentlélek adja nekem a személyes megértést, tehát én nem rendelkezhetem fölötte » (*Jésus,* 219). « A hagyomány és az Egyház prédikációja » azt mondja nekünk, hogy ezek a szavak « tekintéllyel rendelkeznek ». Mielőtt ezeket a bultmanni tételeket jobban elemeznénk és illusztrálnánk, hangsúlyozzuk azt, hogy az általános hermeneutikai kérdések tisztázása mindig a Biblia,

még közelebbről az Újszövetség értelmezését, hivő megértését célozza.

Amikor Jézus megértéséről van szó, meg kell értenünk azt, hogy nem annyira a múlt érdekes dolgait kell kikutatnunk, hanem úgy kell tekintenünk Jézust, mint aki részét alkotja annak a történelemnek, amelyben mi is létezünk, illetve amely történelmen keresztül, a kritikai kutatás révén, *találkozunk Jézussal.* De nem a Jézus-jelenség pszichológiai érthetőségét akarja Bultmann megvilágítani, nem akar Jézus-életrajzot nyújtani. Végeredményben arra akarja rávezetni az olvasót, hogy *személyesen találkozzék a történelemmel* (*Jésus,* 33). Bultmann utal A. *Schweitzer* kutatásainak eredményeire, amelyek éppen azt mutatják ki, hogy lehetetlen megírni egy Jézus-életrajzot: mindaz, amit másfél századon keresztül írtak Jézus életéről, személyiségéről, belső fejlődéséről, a « regény » műfajához tartozik, hacsak nem kritikai tanulmányokról van szó. Bultmann tehát Jézus « személyiségét » (nem Jézus személyét!), vagyis a názáreti Jézus alakjának történelmi rekonstrukcióját lényegtelennek, másodlagosnak tartja; a lényeges az ő műve, az, amit akar; ezt pedig tanításán keresztül ragadhatjuk meg.

A *történelemmel* folytatott párbeszéd vagy találkozás arra ösztönzi az embert, hogy saját létére, állapotára reflektáljon. A történelem minket is « kérdőre von », az *önértelmezésre* késztet. A történésztől tehát nem azt a bizonyos « semlegességet » követelik. A kutató személy mindig el van kötelezve; a történelemmel való találkozás tárja fel neki léte lehetőségeit.

Hogy mindezeket jobban megértsük, tudnunk kell azt, hogy Bultmann *Schleiermacher*től és *Dilthey*-től indult el a történelmi megismerés és a hermeneutika módszerének kidolgozásában, majd találkozott a fiatal Heidegger egzisztenciális filozófiájával. Mint minden értelmezésnél, Bultmann hermeneutikájában is bizonyos *előfeltevésekkel* találkozunk. A hit, a megértés, a filozófia, a teológia stb. alapvető fogalmait Bultmann bizonyos értelemben használja; anélkül, hogy igazolná használatukat, a szentírás-értelmezésnél módszertani kritériumokként alkalmazza őket. Más szóval: Bultmann *választ*, meghatározott megértést (*Verstehen*) fogad el, és ez a filozófiai választás irányítja az előzetes megértés (*Vorverständnis*) egész szféráját;

ez pedig visszahat a módszertani kritériumokra és az exegézis eredményeire is. Mindebből következik az, hogy a Bultmannal folytatott párbeszédben mindenekelőtt nem szakexegézisének részleteit kell elemeznünk és bírálnunk, hanem azt a filozófiai, ismeretelméleti és módszertani alapfelfogást — az előzetes megértést —, amelytől minden más függ.

Bultmann Dilthey nyomán elkülöníti a megértést (*Verstehen*), amely a « szellemtudományokra » jellemző megismerési típust jellemzi, a természettudományos ismeretre jellemző megismeréstől, a « magyarázattól » (*Erklären*). Ezt a témát egyébként Heidegger is átvette Dilthey-től a *Sein und Zeit* 31. és 32. paragrafusában. Itt tehát Bultmann nem újító. Eszmefuttatása annyiban új, hogy ezeket a megismerési kategóriákat *a teológia területén alkalmazza*. A « kérdezés művészete » és a megértés a szellemtudományok valamint a teológia területén feltételezi az élő kapcsolatot az exegéta-teológus és a kutatott tartalom között. Egyébként minden megértés feltételezi a kutató « érdekét-érdeklődését », és az önértelmezésre utal. A keresztény teológus esetében pedig felveti a hit kérdését.

« A keresztény prédikáció *kérügma*, vagyis olyan igehirdetés, amely nem a teoretikus észhez szól, hanem olyan hallgatóhoz, aki egész önmagában meg van ragadva (a Szó által). Így Pál rábízza magát minden ember lelkiismeretére Isten előtt (2 Kor 4,2). A mítosztalanítás teljes fénybe akarja állítani a prédikációnak mint személyes üzenetnek a szerepét: csak így küszöböli ki a hamis botrányt és így vet fényt az igazi botrányra, a kereszt igéjére » (*Jésus*, 205). Bultmann számára tehát a megértés (amely az igazi hit feltétele) nem racionális magyarázat, hanem olyan tapasztalat, mint a barátság, szeretet, hűség: feltételezi a készséget, a készenlétet a személyes találkozásra (*Jésus*, 211).

A teoretikus ész kizárása a keresztény üzenet értelmezésében Bultmann (és általában a protestáns teológusok) egyik jellemzője. Innen következik a metafizika, a természetes teológia kizárása és bizonyos fideizmus is. Itt felismerhető a kantizmus hatása: a tiszta ész helyett a gyakorlati ész használata. Továbbá *Kierkegaard* és az egzisztencializmusok « egzisztenciális » (tapasztalati) megismerésére is gondolhatunk.

Végelemzésben pedig Luthernek a hitről vallott felfogását találjuk meg Bultmann nézetei mélyén. A hit révén történő istenmegismerésben szintén a lutheri *funkcionalizmus* érvényesül: Istent annyiban ismerem meg, amennyiben üdvösségem Istene, azáltal, amit értem tesz, de nem önmagában, nem elvont mivoltában (ontológiai természetében).

Bultmann *hitről* alkotott felfogása néha azt a benyomást kelti, hogy végeredményben az ember egzisztenciális önértelmezéséről van szó. Pl.: « Hinni az Isten Szavában azt jelenti hogy lemondunk minden pusztán emberi biztonságunkról, és ezáltal legyőzzük azt a kétségbeesést, amelyet a biztonság hiábavaló keresése szül » (*Jésus*, 209). Valójában azonban Bultmann az élő, életbevágó, egzisztenciális hitismeretet hangsúlyozza a doktrinális, a dogmatikus kárára; a teoretikus megértést a személyes hivallás mögé helyezi. A hit olyan esemény, amely itt és most válasz a hívó szónak; tehát a lényeg a személyes döntés, a praxis. E személyes, egzisztenciális jelleg hangsúlyozása helyes, csupán Bultmann kizárólagosságát kell majd megkérdőjeleznünk itt is, mint annyi más pontnál.

« Az Újszövetség krisztológiája » és « A természetes teológia problémája » c. tanulmányaiban (FC I, 276—299 és 328—348) világosan elhatárolja magát a katolikus teológiától. A hitről, a hitbeli megismerésről és a teológiáról (krisztológiáról) alkotott felfogását a lutheri megigazulástan irányítja. A prédikáció tartalma (*Was*) lényegtelen: tehát a Jézus személyére vonatkozó tant fölösleges keresnünk; a lényeges a tény, az esemény, a prédikáció eseménye (*Dass*), amely itt és most eléri és döntésre hívja az embert. Az újszövetségi krisztológia lényege, Bultmann szerint, nem Jézus *címeinek* (Messiás, Isten Fia stb.) leírása, hanem hitvallás; az üdvösség eseményének hirdetése és felszólítás a hit döntésére. A hit első hirdetőit követve a mai egyháznak olyan krisztológiát kell kidolgoznia, amelyre alkalmazható Melanchton mondása: *hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere* (FC I, 298—99).

2. Eszkatológia és mítosztalanítás

« Az Újszövetség teológiájának nagy rejtélye: *hogyan lett a Hirdetőből Hirdetett* », vagyis: Jézus, aki a Messiást hirdette, hogyan lett a Messiás, akit az ősegyház hirdetett? (FC I, 298). Bultmann szerint ez a rejtély szertefoszlik, ha Pál és János nyomán megértjük, hogy a lényeges a prédikáció eseménye (*Dass*), nem pedig annak tartalma (*Was*). « A Hirdetőnek Hirdetetté kellett válnia, mert a döntő elem prédikációjának *Dass*-a volt, az ő személye — nem személyisége — *hic et nunc*-ja, eseménye, küldetése, hívása. Amikor az ősközösség Messiásnak hívja, úgy érti (Jézust), mint döntő eseményt, mint Isten tettét, aki új világot hoz. Ismételjük: ami lényeges a Messiás fogalmában, az nem a hozzá tapadó elképzelések és eszmék, hanem az, hogy a Messiás az utolsó órában az üdvösséget hozza, Isten üdvösségét, az eszkatologikus üdvösséget, amely véget vet az emberek minden vállalkozásának és vágyának, amely az üdvösség azok számára, akik engedelmeskednek, és ítélet a többieknek » (FC I, 298). Bultmann-nak ebből az alaptételéből következik *mítosztalanító törekvése is.*

Bultmann hermeneutikájának — « egzisztenciális értelmezésének » — negatív oldala a mítosztalanítás, az Újszövetség « mítosztalanítása ». A mítosztalanítási program a csendes marburgi kutatót az 50-es években a teológiai viták középpontjába állította. Rögtön hozzá kell fűznünk, sokan nem helyesen értették Bultmann szándékát. Igaz, nem is mindig könnyű megérteni ezt a tudóst, aki maga mindig a « megértésre » törekedett. Ezt K. Barth is megjegyezte híres « kísérletében »: *Ein Versuch, ihn zu verstehen* (francia fordításban: CB, 133 kk) (2).

Miről is van szó? Amikor a viták már elcsitultak (1963-ban), Bultmann ismét összefoglalta nézeteit « A mítosztalanítás problémájával kapcsolatban » c. előadásában (FC II, 384 k). « Mítosztalanításon én azt a *hermeneutikai eljárást* értem, amely a mitologikus kijelentések vagy szövegek valódi értelmét kutatja. Fel-

---

(2) Barth, K. — Cottier, G. — Colmann, O. — Malevez, L. — Vögtle, A.: *Comprendre Bultmann, un dossier.* Seuil, Párizs, 1970. 190 l. Rövidítve: CB.

tételezzük tehát, hogy a mítosz valóságról beszél, de inadekvát, nem teljesen megfelelő módon. Feltételezzük továbbá a valóságnak meghatározott megértését. Márpedig a *valóságot* kétféleképpen foghatjuk fel. Rendesen valóságon az objektiváló szemléletben megjelenő világ valóságát értik, amely világ ölén az ember él, amelyben tájékozódik szembenállva vele, amelynek racionalitására számít, és végül amely világot uralma alá akarja hajtani és így biztosítani egzisztenciáját. A valóságnak ezt a látásmódját a természettudományban dolgozták ki és a technikában, amelyet lehetővé tesz. A valóságnak ez a megértési módja mint olyan *demitologizáló,* mert kizárja a természetfeletti erők tevékenységét, amelynek történetét a mítosz elmeséli... A következetes természettudománynak nincs szüksége az « Isten-hipotézisre » (*Laplace*), mivel a természet folyását irányító erők immanensek, a természetben benne vannak. Hasonlóképpen a tudomány kiküszöböli a csoda eszméjét a *miraculum* (*Mirakel*) értelmében, tehát olyan külső isteni beavatkozást, amely megszakítaná a világ folyásának okláncolatát » (FC II, 384).

Bultmann a továbbiakban kifejti a valóság másik megismerési módját. Az újabb *történettudomány* elkülönül a természettudománytól (természetesen, művelőinek beállítottsága szerint ez is lehet többé-kevésbé objektiváló): igyekszik a valóságot nem objektiváló szemlélettel megérteni, éspedig azt *az ember valóságának* tekinti, aki *történetileg létezik.* Az ember konkrét döntéseinek mezeje a történelem. Az emberi egzisztencia itt bontja ki lehetőségeit, *sajátos létezését. A* növényektől és állatoktól eltérően az emberi lény kiemelkedik a természetes okság láncolatából. Szabadon elfogadja és megvalósítja magát, felelős önmagáért. A jelenben mindig a jövő felé feszül, hogy számtalan lehetőségét kibontakoztassa és így *autentikusan* megvalósítsa magát. Végeredményben tehát a történelem egzisztenciális értelmezéséről van szó, amely szorosan az ember önértelmezéséhez kapcsolódik, attól függ (FC II, 385—386).

Itt világosan felismerhető a fiatal Heidegger létértelmezése, akire Bultmann sokszor kifejezetten is hivatkozik. A mítosztalanítás problémája ehhez a történelmi értelmezéshez kapcsolódik. Maga a történelemtudomány mítosztalanító, miként az objektiváló ter-

mészettudomány is, amennyiben a természet folyását szakadás nélkül oksági láncolatnak fogja fel, tehát kizárja a természetfeletti hatalmak beavatkozását (*Mirakel*). A különbség a természet- és történettudomány között abban áll, hogy az első *kizárja* a mítoszt, a másodiknak viszont *értelmeznie* kell. A történeti értelmezés keresi a mitológikus beszéd értelmét, éspedig mindig az ember adott önértelmezéséből kiindulva (FC II, 389—390).

Ezeket az elveket alkalmazza Bultmann az Újszövetség értelmezésére, nevezetesen a Krisztusban testté lett Igére (általánosabban: Isten és a világ kapcsolatára, Isten világban való működésére). « A Krisztus-esemény értelme: olyan eszkatologikus esemény, amely által Isten véget vetett a világnak és a történelemnek. Ez a paradoxon tehát annak állítása, hogy egy történeti esemény ugyanakkor eszkatologikus esemény... Nem lehet tehát a Krisztus-eseményt az « emlékezés » révén jelenvalóvá tenni, mint más történeti eseményeket. Csakis a *prédikáció* (*kérügma*) által lehetséges ez, amely abból (a Krisztus-eseményből) ered és amely prédikáció nélkül a Krisztus-esemény sem lenne az, ami valójában. Ez azt jelenti, hogy maga a prédikáció is eszkatologikus esemény. Az igehirdetésben, amely felszólítás, a Jézus Krisztus-esemény szüntelenül jelenvaló lesz — jelenvaló mint olyan esemény, amely engem állandóan egzisztenciámban érint » (FC II, 392—393).

Hogyha mindezt az Újszövetség szövegeinek konkrét értelmezésére alkalmazzuk, akkor Bultmann nyomán ezeket kell mondanunk: az a « világkép », amelyre állandóan hivatkozik az Újszövetség, egész ábrázolási rendszere, az a világegyetem, amelyben szerzői mozognak..., a « mítosz » világába tartozik, vagyis olyan gondolkodásmódra vall, ahol a különböző megismerési rendek keverednek logikus összefüggés nélkül. Bultmann szerint « mitikus » az az ábrázolásmód, amelyben mindaz, ami nem a világból való (*das Unweltliche*), az isteni, úgy jelenik meg, mintha a világból való lenne, mint emberi — a túlvilági evilágiként. Eszerint pl. Isten transzcendenciáját úgy gondolják el, mint térbeli eltávolodást; a kultusz úgy fogják fel, mint materiális hatóképességet, amely nem matériális erőket hoz létre ».

A mai tudományos világkép ellentétes az Újszövet-

ség « világképével ». Ezért, hogy az Isten szavát érthetővé tegyük a modern ember számára, újra kell értelmeznünk = mítosztalanítanunk kell az újszövetségi írásokat, éspedig az ember új önértelmezése alapján. Nem csupán bizonyos mitologikus elemek kizárásáról van szó, hanem teljes újraértelmezésről. Láttuk, hogy Bultmann egzisztenciális újraértelmezést javasol; vagyis: « Az újszövetségi mitológiában nem az ábrázolások objektív tartalmát kell tanulmányoznunk, hanem azt a létértelmezést, amely az ábrázolások révén kifejezésre jut ».

Mítosztalanítani nem jelenti azt..., hogy elvetjük teljes egészében a Szentírást és a keresztény üzenetet, hanem kiküszöböljük azt a bibliai világképet, amely elavult, de amelyet igen gyakran megőrzött a keresztény dogmatika és az Egyház igehirdetése » (*Jésus,* 205). Pl. « Isten teremtő: ez az állítás nem úgy értendő, mint elméleti kijelentés Istenről, akit általános értelemben *creator mundi*nak fogunk fel. Ez az állítás ('Isten teremtő') csak személyes hitvallás lehet, amely ezt jelenti: önmagamat olyan teremtmények fogom fel, aki Istennek köszöni létét. Nem lehet semleges kijelentés, hanem egyedül hálaadás és alávetettség » (*Jésus,* 232). Bultmann ezt a mítosztalanítást (= egzisztenciális értelmezést) alkalmazza a Jézus-eseményre is (gyermekség-történet, csodák, feltámadás). Láttuk már, hogy a Jézus-eseménynél is a leglényegesebb az, hogy itt és most — a *kérügma és* a hit által — találkozzam Jézussal, aki Isten ítélete és kegyelme számomra.

3. Bultmann és bírálói

Karl *Barth*, aki kezdetben egyetértett Bultmannal, később élesen szembefordult értelmezései elveivel (különösen « Dogmatiká »-ja III/2, kötetében). *Rudolf Bultmann, ein Versuch, ihn zu verstehen* c. tanulmányában (CB, 133—190) tárgyilagosan meg akarja érteni: több ponton egyetért Bultmannal, de téziseit sokszor megkérdőjelezi, bírálja. Egyetért vele abban, hogy a kérügma szerepét érvényre juttatja, tehát, hogy az élő isteni Szót és a vele való találkozást hangsúlyozza. Nem veti szemére Bultmannak, hogy a filozófiai nyelvezethez folyamodik; azt is el-

ismeri, hogy a jelenkori teológusok szinte valamennyien egzisztencialista módon kezdenek gondolkozni. De — és itt következik a kritika — Bultmann első helyre teszi azt, ami másodlagos és alárendelt. Barth szerint Bultmann végzetesen felfordította a prespektívákat. Bultmannál ugyanis a *cura prior* a befogadó hallgató, az ő megértési kísérlete, nem pedig az Isten szava. A Bultmann által alkalmazott mítosz-kategória is idegen az újszövetségi szövegtől: túlságosan formális kánon, semhogy a modern embernek a mítoszról alkotott felfogását fedné. Bultmann többször hivatkozik a fiatal Melanchton mondására: *Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere.* Barth szerint ezt az elvet esetleg néha lehet alkalmazni, de ha — mint Bultmann teszi — a hermeneutika alapelvévé avatjuk, felforgatjuk az Újszövetség rendjét. Az Újszövetség szerint ugyanis Isten üdvözítő tette nem olyasvalami, amit utólagosan felfedezünk a keresztény egzisztenciában, hanem a kinyilatkoztatás elsősorban Isten üdvözítő tettét hirdeti, amely Jézus Krisztus megjelenésében és művében nyilatkozott meg. Bultmann számára nem annyira Krisztus fontos, mint inkább a vele való találkozás. Tehát a Krisztus-eseménynél (*Christusgeschehen*) a hangsúlyt az *eseményre,* és nem *Krisztusra* helyezi. Igaz, hogy a kérügma (tárgya) Krisztus, de nem igaz az, hogy a kérügma = (egyenértékű) Krisztussal. Más szóval: helyes az, ha nem választjuk szét a krisztológiát és a szótériológiát, de Bultmannal ellentétben azt kell vallanunk, hogy a krisztológia alapozza meg a szótériológiát. Mert Jézus Krisztus nagyobb, mint a mi hitünk — megelőzi azt; ő kelti fel a hitet legyőzve hitetlenségünket, és Krisztus megmarad hitünk viszontagságaitól függetlenül. Barth szerint Bultmann a dokétizmus kísértésének enged: alig veszi számításba a szinoptikusok történeti Jézusát; visszatér az ószövetségi « Törvényhez ». Barth nem engedi meg azt sem, hogy az Újszövetséget olyan « előzetes megértés » (« *Vorverständnis*) alapján közelítsük meg, amely egy adott filozófiából (Heidegger) származik. Lényegében Barth azt veti Bultmann szemére, hogy visszatért ahhoz a ponthoz, ahonnan együtt elindultak, amikor a « dialektikus teológia » által meg akarták újítani a hitet és az evangéliumi teológiát.

Anélkül, hogy kitérnénk a történeti Jézus és a hit

Krisztusa kapcsolatának vitájára, említsük meg itt, hogy *Bultmann volt tanítványai* (E. *Fuchs*, G. *Ebeling*, E. *Käsemann*, G. *Bornkamm*, H. *Braun*) éppen ezen a ponton fordultak szembe vele; ti. főleg azt kifogásolták, hogy Bultmann hite számára elég a puszta tény (a *Dass*), tehát, hogy Jézus eljött és meghalt, de nem érdeklődik a történeti Jézus személye, Jézus halálának és feltámadásának jelentése (tartalma) iránt.

Ezt a « fideizmust », természetesen, méginkább megkérdőjelezték a katolikus teológusok. Említsük meg itt a jezsuita René *Marlé* könyvét (3), amelyről 1957-ben maga Bultmann elismerően írt recenziót (vö. FC II, 207—220). Bultmann némi humorral a francia jezsuita művét ajánlotta *protestáns* ellenfeleinek, éspedig két szempontból: amennyiben Marlé pontosan kifejti a protestáns teológus gondolatait, Bultmann protestáns ellenfelei tárgyilagosan megismerhetik véleményét; amennyiben a *katolikus* Marlé bírálja Bultmannt, ugyanazon protestáns ellenfelei meggyőződhetnek arról, hogy ő, Bultmann, kiváló protestáns (FC II, 208). Jegyezzük meg: Marlé elég gyakran K. *Barthot* és H. *Ottot* idézi Bultmann ellen. A katolikus teológus természetesen főleg Butlmann lutheranizmusát bírálja: 1) Az ember gyökeresen megromlott a bűn által; 2) Bultmann gyökeresen megtöri a kapcsolatot a teremtés és a megváltás között (egzisztenciális emberértelmezése félreismeri azt a tényt, hogy az ember *imago Dei*); 3) Megigazulás-tana teljesen « külsődleges » (tehát « mitikus »): Luther nyomán haladva nem látja, hogy a kegyelem — a Szentlélek belső működése — belülről átalakítja az embert.

Marlé, Bultmann krisztológiájáról írva, egyetért L. *Malevez* SJ kritikájával: « Krisztus, nem tudni miért, Isten Szavának emberi orgánuma, ez minden; személyének nincs misztériuma, nincs sajátos viszonya Istenhez, aki küldi... » Bultmann maga, az említett recenzióban idézi ezt a mondatot, majd így folytatja: « Valóban 'ez minden', és azt hiszem, hogy ez elég. A 'nem tudni, miért' kitétel elárulja világosan azt

---

(3) Marlé, René: *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*. « Théologie », 33. Aubier, Párizs, 1966. 244 l.

a vágyat, hogy a teológiai reflexiónak tovább kellene mennie, hogy a 'misztériumra' alapozza a hitet. Elárulja azt a törekvést, hogy fel akarja tárni Jézus inkognitóját (*Kierkegaard* szavaival élve), és következésképp, hogy feloldja a testé lett Ige paradoxonát. Úgy tűnik — következtet Bultmann —, itt világossá válik a katolikus teológia szembenállása nemcsak az én teológiai kísérletemmel, hanem általában a lutheri teológiával » (F CII, 219).

Bultmann végkövetkeztetését megkérdőjelezhetjük, ha figyelembe vesszük Barth és más protestáns teológusok « szembenállását », a már említett kritikákat. De mivel mi most elsősorban Bultmann módszerével foglalkozunk, kritikai megjegyzéseinket hermeneutikájára és annak előfeltevéseire korlátozzuk. Mindenekelőtt utalunk arra az éleslátó bevezetésre, amelyet (a protestáns filozófus) Paul *Ricoeur* Bultmann « Jézus »-a francia fordítása elé írt. Ricoeur szerint Bultmann problematikája homlokegyenest ellenkezik a jelenlegi strukturalista elméletekkel (*Jésus*, 25 k). A strukturalista elemzés a « nyelvet » elemzi, Bultmann az élő « szót ». Jelenleg arra van szükségünk, hogy összekapcsoljuk a nyelvet az élő beszéddel, tehát hogy a nyelvrendszert az élő beszéd eseményévé változtassuk át. Az exegézis minden más szaktudománynál jobban a « jelek » tudománya, ezért a gondolkodásnak olyan eszközére van szüksége, amely az előbb említett « átváltoztatást » lehetővé teszi. Ha figyelmen kívül hagyjuk az « objektív értelmet », a szöveg többé semmit sem mond; másrészt: az egzisztenciális megközelítés nélkül már nem élő szó, amit a szöveg mond. A jelenlegi értelmezés feladata tehát az, hogy összekapcsolja a megértés két mozzanatát.

Nemcsak az exegéta, hanem a teológus Bultmann is elhanyagolja a szöveg értelme és az egzisztenciális döntés közötti kapcsolatot. Márpedig egyedül a szöveg « ideális értelme » lehet a szó hordozója, vagyis — Bultmann szóhasználatával — csak ez az értelem közvetítheti nekünk « Isten döntő tettét Jézus Krisztusban ». Ricoeur nem azt akarja mondani, hogy a szöveg objektív értelme *elegendő* feltétel az Isten szavának közvetítéséhez, hanem azt, hogy ez az értelem *szükséges* feltétel (*Jésus*, 26). Maga az igehirdetés, a kérügma feltételezi az értelem objektivitását, tehát azt,

hogy ez az értelem adva van és így általa a nekünk szóló üzenet döntésre szólít fel. Máskülönben — tehát, ha az objektív értelem nem « szembenálló » az olvasóval — az isteni tett, amelyet hirdet, könnyen a belső megtérés egyszerű szimbólumává zsugorodik. Igaz, nem állíthatjuk azt, hogy Bultmann számára Isten nem más, mint az autentikus létezés — tehát nem lehet őt « keresztény ateizmussal » vádolni —; azt sem lehet mondani, hogy számára Krisztus a másoknak odaadott létezés szimbóluma. A megigazulás Bultmannál mint Luthernél a hitből származik, tehát másvalakitől jön, nem az ember műve. De ha Bultmann szándékát nem is vonhatjuk kétségbe, kifejezési eszközei révén nem mindig teszi világossá azt, hogy a megigazulás valóban egy másiktól (Istentől) jön. Egész vállalkozását az a veszély fenyegeti, hogy a fideizmusba sodródik, mivel nem támaszkodik a szöveg objektív értelmére, amely a mástól jövő üzenetet közvetíti.

Végeredményben — következtet Ricoeur — ki kell dolgozni a nyelv ontológiáját, ha az « Isten Szavát » értelmes szóként fogjuk fel, nem pedig mitologikus kijelentésként. Ricoeur nincs megelégedve azzal, hogy Bultmann Heideggernél keresett segítséget ahhoz, hogy kidolgozza az « előzetes megértésre » (az egzisztenciális önértelmezésre) vonatkozó elveit. Ricoeur nem azt a tényt bírálja, hogy Bultmann a Szentírás értelmezéséhez filozófiai fogalmakhoz folyamodott, hiszen szerinte sem lehetséges az értelmezés « előzetes megértés » nélkül. Inkább azt veti szemére Bultmann-nak, hogy nem követi eléggé a heideggeri « utat » (*Jésus,* 27). Tehát azt, hogy közvetlenül elfogadta Heidegger « existentiale »-it (szituáció, terv, elhagyatottság, gond, halálra-szánt-lét stb.), anélkül, hogy megtette volna a kerülőutat a lét kérdésére vonatkozóan; e kerülő nélkül ugyanis az existentiale-k formálisak, hiányzik mögülük az élettapasztalat. Heidegger lét- és emberértelmezése nem eléggé antropológiai, humanista, személyes (perszonalista). Ezért nem teszi lehetővé a személyes Istenre vonatkozó analógiákat sem. A teológiának nem *kell* Heidegger útját követnie, de ha ezt az utat választja, akkor türelmesen végig kell járnia, anélkül, hogy rögtön azonosítaná a heideggeri létet a Biblia Istenével. Ha végigjárja ezt az utat, akkor esetleg később rájön arra, hogy

ez az út nem vezet sehova, tehát újra kell gondolnia « Istennek szavában megnyilatkozó tettét » és azt, hogy mit jelent a hit döntése a Biblia élő Istenével szemközt (*Jésus,* 28).

Kritikai megjegyzéseinkben csak a leglényegesebb módszertani kérdésekre szorítkoztunk. Természetesen, Bultmann konkrét exegézise és teológiája számos vitatható és vitatott problémát vet fel. De ezek mind módszertani előfeltevéseinek következményei. A marburgi teológus életműve hihetetlenül egységes és következetes. Sokszor már egészen monoton módon ismétli alaptételeit. Sok időszerű kérdést figyelmen kívül hagy (pl. a közösségi szempont, a keresztények társadalmi felelőssége, a struktúrák átalakításának problémája, felszabadítás stb.). Figyelmét szinte kizárólag a hivő egyéni döntésére összpontosítja. Mindenesetre, ezen a ponton sok pozitívet hozott. Ezért mondhatjuk J. *Brantschen*nel (4): « 'Nyugtalan a szívünk, míg meg nem nyugszik Tebenned' — ezt az ágostoni mondást Bultmann újragondolta korunk számára, és ez marad legfőbb tette ».

(MÉRLEG, 1976/4)

(4) Brantschen, Johannes: « Glauben und Verstehen nach dem Tode Bultmanns », *Orientierung,* 1976. augusztus 31. 168-171. l.

1. Kereszténynek lenni Küng szerint

A Hittani Kongregáció 1975. február 20-án kiadott nyilatkozata ismét Hans *Küng* tübingeni teológiatanár magatartása és műve felé irányította a közvélemény figyelmét (vö. *Mérleg*, 1972/2. 101—104. l.). A Küng-esettel foglalkozott a Svájci és Német Püspöki Konferencia, külön nyilatkozott pl. *Döpfner* és *König* bíboros, de sokan mások is kommentálták a Hittani Kongregáció figyelmeztetését. Azok, akik jól ismerik Küng műveit és szívükön viselik a keresztény tanítás igazságának ügyét, általában megállapították, hogy a hivatalos vatikáni figyelmeztetés aránylag nagyon enyhe volt, tekintve Küng bizonyos tételeinek súlyosságát és a kongregációval szemben tanúsított magatartását. Minden bizonnyal a Német Püspöki Konferencia közbenjárásának köszönhető, hogy a kongregáció pillanatnyilag eltekintett szigorúbb fegyelmi intézkedésektől és nem vonta meg Küng professzortól a *missio canonica*-t.

Hogy Hans Küng nézetei nem egyeztethetők össze a római katolikus egyház tanításával, az világosan kitűnik legújabb könyvének elemzéséből is. *Christ sein* = « Kereszténynek lenni » (vagy: « Keresztény lét ») című 676 oldalas munkája még a múlt év végén jelent meg (1). A kongregáció ezt nem említi, csupán az Egyházról és a csalatkozhatatlanságról szóló két könyvére hivatkozik kifejezetten. Küng új könyvében összegezi életművét és nem egy ponton még radikalizálja nézeteit. Főleg a tanítóhivatallal szemben elfoglalt álláspontját kérdőjelezhetjük meg, de a krisztológia és a szentségtan — egyházi rend, Oltáriszentség — néhány alapvető tételének értelmezésében is világosan eltér a katolikus egyház és a zsinatok tanításától.

A könyvnek a maga nemében páratlan sikere van: a kiadó tájékoztatása szerint eddig több, mint 100.000 példányban jelent meg. Előbb vázlatosan bemutatjuk, majd bíráljuk Küng: *Christ sein* című művét.

---

(1) Hans Küng, *Christ sein*. Piper Verlag, München/Zürich, 1974, 676 lap.

1.

Szinte a lehetetlenre vállalkozik az, aki pár lapon össze akarja foglalni ezt a nagy munkát, amely igen sok pozitív anyagot tartalmaz és számos használható elemet szolgáltat a mai vallási probléma elemzéséhez és értékeléséhez. A könyv érdemeit és értékeit kiemelte pl. König bíboros is. Küng kifejezett szándéka szerint a könyv a legszélesebb olvasókönséghez szól: azokhoz is, akik nem hisznek, de komolyan keresnek; akik hittek, de eltávolodtak a hittől; akik a hit és hitetlenség között vívódnak; keresztényekhez és ateistákhoz, gnosztikusokhoz és agnosztikusokhoz, pietistákhoz és pozitivistákhoz, katolikusokhoz, protestánsokhoz és ortodoxokhoz egyaránt. Küng be akarja mutatni a kereszténység lényegét, sőt azt, hogy gyakorlatilag mit jelent kereszténynek lenni.

Ezzel az átfogó szándékkal magyarázható (a szó tágabb értelmében vett) apologetikus és ugyanakkor kritikus magatartása. A szerző hangsúlyozza, hogy nem hoz semmi újat — nem akar semmi mást, csak a régi evangéliumot újra felfedezni és a mai nyelven megfogalmazni a mai embereknek: *Kein anderes Evangelium, doch das selbe alte Evangelium für heute neu entdeckt* (14. l.). A könyv érdemei és hiányosságai *jórészt* abból származnak, hogy a keresztény hit kis summája akar lenni. *Jórészt*, de nem teljesen; *hibái* nem is elsősorban innen erednek, hanem Küng alapmagatartásából. Ezt mindjárt le kell szögeznünk: nem látja be az ember, hogy Küng milyen kritériumok alapján értelmezi a Szentírást, a nagy zsinatok és általában a tanítóhivatal tanítását. Igaz, a marxizmust, az iszlámot, a különböző vallásokat, a protestantizmust, az ortodoxiát éppúgy bírálja, mint a katolicizmust. De ha valaki katolikusnak vallja magát, legalább minimális fokon igazodnia kell a tanítóhivatalhoz, hiszen a Szentírás értelmezésében ma már sok protestáns sem tartja a *Sola Scriptura* kizárólagos elvét; még kevésbé lehet az értelmezés kizárólagos kritériuma az, hogy mit fogadok el *én* kinyilatkoztatott tanításnak. Még egy általános megjegyzés: feltűnő az, hogy Küng az egész könyvön át — az Egyház tanításával, zsinati definíciókkal és neves teológusokkal *szemben* — olyan magabiztosan hirdet bizonyos tételeket, szinte *ex cathedra* szól. Soha sincs *talán, én úgy gondolom, így*

is lehet értelmezni stb., hanem mindig biztos, « dogmatikus » tételek. Elgondolkoztató ez a tény olyan szerzőnél, aki kifejezetten támad dogmákat és mindenfajta dogmatizmust. Tegyük még hozzá: a szerző bőséges irodalmi tájékoztatóval szolgál, és mindig világos az összegezésben.

De lássuk röviden a könyv felépítését! Küng a jelenlegi helyzetből indul ki: szekularizálódás, az egyházak nyitottsága, az emberiesség megfogyatkozása a mai embertelen világban. A mai szellemi válságra különböző megoldási kísérletek történnek technikai és társadalmi-politikai szempontból. A szerző világosan kimutatja, hogy ezek a megoldási kísérletek elégtelenek. Egyedül a transzcendens megoldás kielégítő, vagyis a mai válság megoldásához szükséges az Istenben való hit, amelyet megtalálunk a különböző vallásokban. A megoldás keresésében természetszerűen összevetjük a különböző vallásokat a kereszténységgel. A különböző vallások és a keresztény hit közötti lényeges különbség a Jézus Krisztus személyébe vetett hitben mutatkozik. Ez a hit különbözteti meg a kereszténységet a modern humanizmusoktól is. Igen lényeges tehát megvizsgálnunk azt, kicsoda valójában Jézus Krisztus. A könyv 1. részében ezt teszi Küng. Ennek a résznek címe: « A látóhatár » (15—108. l.). A 2. és a 3. rész címei: « A megkülönböztetés » és « A program », vagyis: mi különbözteti meg a kereszténységet minden mástól és mi a programja (109—166. és 167—500. lapok). Ez a három rész szorosan összekapcsolódik és szilárd egységet alkot. Végül az utolsó rész: « A praxis », a gyakorlati keresztény magatartást írja le.

A legkritikusabb lapok az első három részben találhatók, tehát a krisztológia és az ekkléziológia területén. Most éppen csak jelezzük a fontosabb tételeket; az alábbiakban visszatérünk bírálatukra. Túl a jámborok, a dogmák, a fantázia, az irodalom Krisztusképén, Küng be akarja mutatni Krisztus igazi arcát az evangéliumok tükrében. E dokumentumok is homályban hagynak egy bizonyos területet Krisztus alakja körül, ahova teljesen nem hatolhatunk be. De azért lehetséges Krisztus megismerése az igazi hit révén, amelyet megvilágítanak az objektív tanulmányok. Ki ez a Jézus? Úgy jelenik meg, mint a közelgő Istenország hírnöke. Nem rabbi, nem pap; önmagának nem ad semmiféle címet. Nem sorolható a forradalmá-

rok közé, mint a zeloták; se nem politikai forradalmár, se nem politikai messiás. Ellene van az erőszaknak. Nem konzervatív, mint a szadduceusok; nem különül el a világtól, mint a farizeusok; nem a « Törvény » betűszerinti megtartását hirdeti, nem akarja kazuisztikával kivonni magát a törvény követelményei alól. Jézus tehát elhatárolja magát a zsidó törvényességtől éppúgy, mint Buddha intézményes aszketizmusától, Mohamed fegyveres propagandájától, vagy a Konfucius által hirdetett eliterkölcstől. Mi volt tehát pozitív módon Jézus állásfoglalása, milyen ügyet védett, mit is akart valójában?

Krisztus ügye: Isten ügye a világban, az Isten országáé, amely Jézussal kezdődik és amelynek sürgősen meg kell valósulnia, be kell teljesednie az isteni működés révén. Jézus prédikációját csodák követték. Küng itt kitér a csodák értelmezésére. Ezek az Istenország « jelei », de nem « bizonyítékok »: « *Hinweise, nicht Beweise* » (216 sk. l.). Jézus számára nincs sem természettörvény, sem a kinyilatkoztatásból származó törvény, hanem egyesegyedül Isten akarata számít. A Hegyi Beszédnek az a része, amely Jézusra megy vissza, ennek az akaratnak kifejezése. És ha az ember felé fordulunk, mit akar Krisztus? Az embernek is meg kell tennie Isten akaratát. Ez pedig nem más, mint Isten és a felebarát szeretete: « Teljes szívedből... mint önmagadat... » Jézus adott példát. Ő szerette a « szegényeket », a kisemmizetteket, a bűnösöket, akiknek megbocsátott (amit egyedül Isten tehet). Innen származott a konfliktusa a zsidó vezetőkkel és ez okozta halálát. Küng aztán leírja a konfliktust, majd arra a kérdésre keres választ, ki is volt Jézus Istene, tehát az az Isten, akinek ügyét Jézus képviselte, akinek akaratát feltétel nélkül teljesítette. Ez Izrael Istene, aki az egyetlen Isten: a zsidók, keresztények és mohamedánok Istene ugyanaz. Személyes Isten, a távolkeleti vallások istenségeitől eltérően. Élő Isten, aki közel van az emberekhez, és ez különbözteti meg a filozófusok Istenétől. Az ember kapcsolatba léphet vele, beszélhet vele. Ez az Isten Atya, szeretet: mindenki atyja. Nem a törvény, hanem a kegyelem Istene. Isten különös módon atyja Jézusnak, aki bizalmasan Abbának szólítja őt. Itt a kiinduló pontja azoknak a doktrinális fejlődéseknek, amelyek húsvét után az « Isten Fia » tanhoz vezetnek

(308. l.). Jézus és az Atya sajátos viszonya, a különleges « fiúság » sugallja Jézus egész lelki magatartását, pietását az Atyával szemben. Jézus az Atyáért adja életét; így válik Isten küldöttje szótlan szenvedővé. Küng ezután az mutatja meg, miképpen nézett szembe Jézus saját halálával.

A következő mozzanatokat elemzi: Utolsó vacsora; a szenvedéstörténet fontosabb állomásai; a keresztrefeszített feltámadásába vetett hit születése. Ezután átlépünk egy küszöböt, és következnek a különböző keresztény dogmák értelmezései: megváltás, megtestesülés, Krisztus szűzi fogantatása; a Szentírás sugalmazottsága; Szentlélek; Szentháromság; Egyház; pápai primátus. A legtöbb kérdőjel mered elénk, amint látni fogjuk, a dogmák értelmezésénél.

Most befejezésül röviden néhány szót az utolsó részről, amelynek címe: «A praxis». Három összefüggő fejezetre oszlik: «Az Egyház gyakorlata»; «Emberélet és és keresztény lét»; «Keresztény lét mint radikális emberlét». Az Egyház gyakorlatáról szóló fejezetben a kontesztáló, hevesen polémizáló Küng lép elénk. Valóságos vádbeszéd ez a katolikus egyház gyakorlata ellen. Küng követeli az egyházak egyesülését, a cölibátus eltörlését, a nők papi szolgálatát, a világiak fokozottabb szerepét stb. (516. sk. l.). Küng itt újra megmagyarázza, miért marad az Egyházban. Majd előadja, hogy — állandóan nyomást gyakorolva a hivatalos egyházra — miként lehetne megvalósítani a reform-programot (pl. újra emlékezetbe idézi a 33 teológus manifesztumát, amely pár éve olyan nagy port vert fel). Ebben a fejezetben Küng kíméletlen hangon támadja Rómát, mint nem egy nyilatkozatában vagy pampfletszerű írásában (501—519. l. vö. 80. l.). A két utolsó fejezet kiváló mint keresztény program. Csupán az az ember benyomása, hogy a szépen felépített könyv, ez a lenyűgöző épímény, valahogy törékeny lábakon nyugszik: miként Nabukodonozor álmának szoborkolosszusa...

2.

Kritikánkban felhasználjuk J.-J. *Weber* volt strasbourg-i püspök tanulmányát, amely először a *L'Église en Alsace* című egyházmegyei értesítő januári számában jelent meg, majd pedig a *La Documentation Catholique* 1975. február 16-i számában. Weber jó teo-

lógus, nyitott és kész a párbeszédre. Tanulmánya első részében, amikor bemutatja Küng új könyvét, elismeri annak érdemeit is. De a tanulmány második részében alapos kritikának veti alá a könyvet. (Küng új könyvének krisztológiai tételeit bírálta még a jezsuita Jean *Galot* is *Schillebeeckx* új krisztológiájával együtt — a *La Civiltà Cattolica* január 18-i számában). Weber kritikai megjegyzéseit azzal a bibliai hasonlattal kezdi, amelyet az előbb idéztünk: Küng lenyűgöző, monumentális műve ahhoz a szoborhoz hasonlítható, amelyet Nabukodonozor látott álmában (Dán 2, 32—33): lába törékeny agyagból volt.

Világos az, hogy a kereszténység lényege: Jézus Krisztus. De kicsoda ez a Jézus, akit Küng állít elénk az evangéliumokra hivatkozva? Az első kérdés: *mit mond Küng a Bibliáról, az Isten Szaváról,* amelyet egyedüli normának fogad el? Hogyan értelmezi a Szentírást? Ha a katolikus hagyományt, nevezetesen a trentói és a II. vatikáni zsinat tanítását vesszük alapul, Küng értelmezési elveit meg kell kérdőjeleznünk. Úgy tűnik, hogy az, amit a római egyház a szent könyvek sugalmazottságáról és isteni szerzőségükről tanít, Küng számára nem abszolút norma (lásd: *Dei Verbum,* 11). Világos, hogy nem a szószerinti (betűszerinti) értelmezésről van szó, hanem arról, amit a Szentírás valóban *mondani* akart. Ez lényeges pontja a szentírás-értelmezésnek. De ennek végső normája mégis csak az egyházi tanítóhivatal. A *Sola Scriptura* elve kizárólagosan felfogva nem tartható fenn. Másik kényes pont (itt a protestánsok talán egyetértenek Künggel): az ún. természetes istenismeretre és az istenérvekre vonatkozó megjegyzések. Igaz, Küng a *Spiegel* vádjára válaszolva a *Frankfurter Allgemeine Zeitung*nak adott interjújában helyesbített: hangoztatta, hogy az Istenben való hit nem racionális ugyan, de nem is irracionális, hanem *überrational,* értelmet meghaladó. Vagyis a hit kockázatos döntésére érvek invitálnak. Mégis, könyvének lapjai túlságosan az irracionalizmusról árulkodnak, amikor a természetes istenismeretről tárgyal. (Világos, hogy Isten létét nem lehet *more mathematico* bizonyítani. De van járható út (a transzcendentális tomizmus értelmében — vö. *Mérleg,* 1969/1. 63. sk. l., 1971/2. 149. sk. l.), amely az Isten létének ésszerű, ugyanakkor a fogalmakon túlmutató állításához vezet, még

ha maga a hit aktusa személyes döntést követel is (tehát magában foglal bizonyos értelmet meghaladó mozzanatot). Még súlyosabb Küng könyvében a krisztológiai dogmák értelmezésének kérdése. Dicsérendő az a szándéka, hogy a mai embernek is érthetővé akarja tenni a dogmákat; ezt más katolikus teológusok is megteszik. A sokat hangoztatott hellenizálódásban is van némi igazság: ti. a krisztusi üzenetet az első századok keresztényei a görög bölcselet fogalmai szerint újraértelmezték, éppen mivel korunk embereinek érthetővé akarták tenni a hitet és mivel válaszolniok kellett a kibontakozó eretnekségek tanaira. De ez a hellenizálódás nem jelenti a hit meghamisítását. A szentháromság-tanra és a krisztológiai dogmákra vonatkozó kijelentések (Nicea, Khalkédón) összefüggenek a Szentírással, nevezetesen a IV. evangélium tanításával. Igaz, hogy — amint *Rahner* mondotta — Khalkédón nem végpont, hanem kezdet, hiszen Krisztus misztériumát sohasem meríthetjük ki, sohasem foglalhatjuk teljesen szavakba. A nagy zsinatok meghatározásai mégis mindig maradandó állomásait alkotják a hit értelmezésének. Úgy tűnik, hogy Küng kijelentései Krisztusról és a Szentháromságról nem tartják eléggé tiszteletben az Egyház maradandó tanítását, dogmáit.

Vegyünk néhány példát. A *Christ sein* alapját a Jézus Krisztusról mondottak alkotják. De *kicsoda Jézus Krisztus Küng szemében?* Vajon megegyezik ez a Krisztus-kép az evangéliumok és az Egyház Krisztus-képével? Kicsoda Küng Krisztusa? Az Isten országának hirdetője, aki azt hitte, hogy közel a világ vége. Mester, aki után tódul a nép. Átadja magát az Atya akaratának egészen a halálig, de tulajdonképpen nem akart olyan egyházat alapítani, amelyet mi ma itt tapasztalunk. Tulajdonképpen nem akart semmit önmaga után. De akkor mégis hogyan keletkezett az Egyház? Rögtön jegyezzük meg, hogy Küng szentírásértelmezése önkényes; ez következik a sugalmazásról és a tradícióról (tanítóhivatalról) alkotott felfogásából. Radikális kritikája, redukciós kísérlete elfogadhatatlan. Az őskeresztény közösségnek tulajdonítja a Krisztusra vonatkozó tan kifejlődését. Ám legyen! De ez a közösség sokkal inkább hagyományőrző, semmint legenda-teremtő. Az Isten országáról szóló jézusi tanítás is sokkal több, mint az egészen közeli világvég hir-

detése. Küng itt a legliberálisabb szentírás-értelmezést fogadja el, amelyet ma már a legjobb protestáns teológusok sem tartanak. Világos, hogy Jézus nem akart közvetlenül pl. szerzetesrendeket alapítani, nem akarta közvetlenül a katolikus egyház mai szervezetét; de igenis akarta, hogy műve folytatódjék Egyházában, és apostolaira olyan küldetést bízott, amelynek teljesítéséhez szükség volt bizonyos struktúrákra, amelyek ölén természetszerűen megszülettek pl. a szerzetesrendek is. Az Egyház későbbi fejlődésének megmagyarázásához nincs szükség arra, hogy Küng a pogány vallások befolyására hivatkozzék. Még kevésbé kell a vallásokhoz folyamodni, hogy megmagyarázza a krisztológia bizonyos tételeit, pl. a megtestesülés dogmáját (vö. 429. sk. l., 444. sk. l.). Néha az az ember benyomása, hogy Küng az 1920-as évek teóriáihoz tért vissza, amelyek pogány misztériumokkal magyarázták a keresztény misztériumokat.

Küng számára a *Krisztus előtörténetére* vonatkozó evangéliumi elbeszélések, pl. a szűzi szülés: legendák. A Jézus anyjának szüzességébe vetett hit a pogány misztériumokból származik, vagy talán zsidó-pogány eredetű (444. sk. l.). Ebből szerinte az következik, hogy a szűzi szülés hitét nem lehet hittételként előadni. Valójában a keresztény hagyomány az evangéliumi elbeszélésekre alapozta hitét, amikor a Credoban is megvallotta: *natus ex Maria Virgine...* A hitvallásformulák, a liturgia, az egyházatyák tanítása — tehát az egész keresztény hagyomány egyöntetű ebben az értelmezésben. Küng itt hiába hivatkozik a dogmák hierarchiájára » (amelyet az ökumenizmusról szóló zsinati dekrétum 11. pontja is említ), hogy ezt a dogmát a kevésbé fontosak közé sorolja. Az evangéliumoktól kezdve *Antiochiai* Ignácon keresztül egészen napjainkig ez a katolikus hit dogmája volt. Az a tény, hogy napjainkban bizonyos katolikus teológusok a protestánsokkal együtt újraértelmezik a szűzi szülés dogmáját, nem változtat ezen.

De még súlyosabb nehézségek merülnek fel *Jézus istenfiúságával és a Szentháromság dogmájával* kapcsolatban. Helyes az, ha teológusok figyelemre méltó kísérleteket tettek ezen a téren (lásd *Mérleg* 1975/1. 72. sk. l.). De megvan a veszélye annak, hogy a mai irányzatok annyira hangsúlyozzák Jézus Krisztus emberségét, hogy csorbát ejtenek istenségén. Küng sem

kerüli el ezt a veszélyt. És — miként *Schillebeeckx*, vagy még inkább *Schoonenberg* esetében is — a krisztológiai elhajlás a szentháromság-tanban is érezteti hatását. Küng Krisztus-értelmezése — *Weber* hasonlata szerint — ahhoz a művelethez hasonlít, amely nemcsak a folyondároktól tisztítja meg a fát, nemcsak levélkoronáját nyesi meg, hanem nagy ágakat is levág. Jézus önértelmezésének bemutatásánál hiányzik mindaz, ami megalapozza a kereszténység további fejlődését, az Egyház működését: az apostoloknak adott hatalom, a papi rend alapja, és még előbb: azok a csodák, amelyek hitelesítették Krisztus szavait. Krisztus isteni személye mintegy eltűnik ebben a redukcióban. Bizonyos szentíráskritika napjainkban a végletekig *minimizálta Krisztus feltámadásának tényét*. Igaz, a feltámadás (Krisztus feltámadása), jóllehet beleíródik a történelembe, mindig is misztérium marad. De Küng gyakorlatilag kijelenti, hogy a feltámadásra vonatkozó elbeszélések legendák (352. l.), a megjelenésekről és az üres sírról szóló elbeszélések nem tekinthetők történeti tényeknek. Pedig ezek nélkül érthetetlen a kereszténység, érthetetlen az őskeresztények hite, ahogy maga Szent Pál tanította a korintusiaknak még az evangéliumok megírása előtt. Az Apostol úgy adja elő a keresztrefeszített és eltemetett Krisztus feltámadásába vetett hitet, mint a kerügma lényegét és a keresztény hit alapját. Bármi legyen is az elbeszélések irodalmi műfaja és kapcsolata más bibliai elbeszélésekkel, lényegében azt akarják állítani, hogy a Keresztrefeszített *él* megdicsőült testében. E valóság nélkül a Golgota botránya után az apostolok hitének nem lett volna semmiféle támasza, és ma nem léteznék a kereszténység. Most nem is szólunk arról, amit Küng a Szentlélekről és általában a Szentháromság dogmájáról tanít.

Az *Egyházzal* kapcsolatos tévedései ismertek. Főleg a csalatkozhatatlanság, általában a tanítóhivatal szerepének értelmezésében tér el a katolikus tanítástól. Továbbá az egyházi rend mivoltának értelmezéseiben is téved, amikor a hívek általános papságát csaknem egy szintre helyezi a miniszteriális papsággal; ennek következményei az Eukarisztiáról szóló tanban is érezhetők.

Célunk itt nem az, hogy szillabuszt készítsünk Küng tévedéseiről. Csupán azt akartuk érzékeltetni, hogy legújabb könyvének tételei messzemenően meg-

kérdőjelezhetők. Nem is annyira azért, mivel a teológus új utakat tör és újraértelmezi az evangéliumot, hanem mivel teljesen a saját ítéletére hagyatkozik az értelmezésben, és az egyházi « dogmatizmus » ellen küzdve teljesen dogmatikus álláspontot képvisel. Ilyen alapokra helyezve a « keresztény lét » értelmezése is igen kétes értékű. Hogyan adhat irányelveket az igazi keresztény élethez az, aki a kereszténység lényegét, Jézus Krisztust leszűkíti? Az ilyen épület nem sziklára, hanem futóhomokra épül. Hogyan buzdíthatja a kereszténységet, sőt minden embert arra, hogy adják át magukat teljesen Krisztusnak, aki az Igazság és az emberi egzisztencia értelme, amikor ezt a Krisztust üres sémává szegényíti, megcsonkítja? Az a Jézus Krisztus, akit kortársai Palesztínában láttak járni-kelni, aki Feltámadott és azóta a hivők életének forrása, — « Krisztus, aki ugyanaz tegnap, ma és mindörökre » (Zsid 13,8), nem más mint az Egyházban hirdetett és közölt Krisztus, aki valóságos ember és valóságos Isten. Ezért lehet testvérünk és Üdvözítőnk.

(MÉRLEG 1975/3)

2. Viták a « Christ sein »-ről

Hans *Küng* 1974-ben kiadott *Christ sein* (« Kereszténynek lenni ») c. könyve besztszeller lett, két év leforgása alatt csak németül 175.000 példányban jelent meg. A nagyközönség — úgy látszik — ebben a szekularizálódó korban is érdeklődik vallási témák iránt, és ez örvendetes jelenség. Kétségkívül, Küngnek megvan minden adottsága ahhoz, hogy « eltalálja a hangot », hogy a « divatos » eszmeáramlatokra figyelve mutassa be a kereszténységet, ezen belül is Jézus alakját. Minden bizonnyal Küng nehézségei Rómával is hozzájárultak a könyv népszerűségéhez.

E szemle írója elolvasott vagy negyedszáz kritikát Küng könyvéről (1). Néhány kivételtől eltekintve a recenziók általában nagyon is élesen bírálják módszerét és alapvető tételeit. Nem « vonalas » személyekről

---

(1) A legfontosabb közülük 11 szakember (Hans Urs von Balthasar, Alfons Deissler, Alois Grillmeier, Walter Kasper, Jacob Kremer, Karl Lehmann, Karl Rahner, Joseph Ratzinger,

van szó általában, hanem élenjáró szakemberekről. Kritikáik konvergenciája meglepő. Mielőtt a *Diskussion...* alapján részletesebben bemutatnánk a fontosabb kritikákat, olyan általános megjegyzéseket teszünk, amelyekkel minden Küngöt olvasó hívő ember egyetérthet, — az első olvasásra is felmerülő kételyeket és kérdéseket sorakoztatjuk fel.

a) *Első benyomások és kérdőjelek*

A *Christ sein* vaskos kötet (676 lap!), de olvasása aránylag nem nehéz. Küng lendületes stílusban, színesen ír, világosan fogalmaz, sokszor ismétli is legfőbb mondanivalóját, ezenkívül külön kis füzetben is közzétette alaptételeit (20 *Thesen zum Christsein,* Piper, München/Zürich, 1975. 75 lap), hogy az eszmecserét megkönnyítse. Bőséges szakirodalmat hoz könyve végén.

De a szakembert nemegyszer zavarja a túlságos könnyedség, amellyel bizonyos nézeteket, szerzőket ismertet vagy idéz. Az az ember benyomása, hogy az eklektikus szerző úgy válogat a szakirodalomban, hogy csak

---

Helmut Riedlinger, Theodor Schneider és Bernhard Stöckle) kritikáinak gyűjteménye: *Diskussion über Hans Küngs « Christ sein ».* Matthias-Grünewald, Mainz, 1976. 144 l. Ezen kívül megemlítjük a következő jelentősebb hozzászólásokat: Dejaifve, Georges SJ: « Être chrétien selon Hans Küng », *Nouvelle Revue Théologique,* 1975. március, 252-265. l. (ismertetés és rokonszenves kritika); Kern, Walter SJ: « Das Christsein und die Christologie », *Stimmen der Zeit,* 1975. augusztus, 516-528. l. (Küng könyvének helyreigazítása W. Kasper: *Jesus der Christus,* Matthias-Grünewald, Mainz, 1974 című könyve alapján); Lettmann, Reinhard: « Hans Küng: 'Christ sein' », *Internationale katholische Zeitschrift,* 1975/5. 469-477. l. (a münsteri püspök rokonszenves ismertetése és egyben lényegbevágó kritikai megjegyzései); Scheffczyk, Leo: « Christentum an der Schwelle der Selbstauflösung? », *Entscheidung* 61. sz. Franciául: « Un christianisme au bord de l'auto-destruction », *Esprit et Vie,* 1976. június 10, 24. sz. 337-349. l. (éles, meglehetősen egyoldalú bírálat, néhol igazságtalan Künggel szemben); Rahner, Karl: « Zu Hans Küngs neuestem Buch », *Theologie der Gegenwart,* 1975/2. 80-87. l. (Rahner első benyomásai); Singer, Johannes: « Christ sein — Modell Küng », *Theologisch-praktische Quartalschrift,* 1975/3. 387-391. l.; Tholen, Norbert: « Hans Küng: 'Christ sein' », *Frankfurter Hefte,* 1975/9. 59-62. l.

a saját tételeit igazoló nézeteket mutatja be; igen sokszor elnagyolt, felületes, túlzó vagy egyoldalú; főleg, amikor bírál. Szereti a frappáns fordulatokat, szólamokat. Pedig a szép szavak nem okvetlenül igazak, a nehéz problémákat nem lehet könnyed, új fogalmazásokkal megoldani.

Dicséretes Küngnek az a szándéka, hogy a mai ember nyelvén akarja bemutatni a kereszténységet (ki veszi elő ma már az « iskolás » teológiai traktátusokat?). De gyakran enged a divatnak. Pl. amikor Jézus alakját bemutatja, azokat a vonásait emeli ki, amelyek az emberbarát, a hivatalos világi és egyházi tekintélyekkel szembenálló, a törvényt (normákat) « áthágó », szabad személyiséget állítják elénk. Kétségtelen, hogy Jézus ilyen « szabadító » is volt, de ugyanakkor azt is hangoztatta, hogy az emberek szívéből erednek a gonosz kívánságok és bűnök, hogy szükség van megtérésre: Jézus a törvényen úgy « teszi túl magát », hogy beteljesíti azt.

Küng kis modern *summát* akar adni a keresztény létről. De ha a teljesség igényével lép fel, akkor nem lett volna szabad lényeges területeket figyelmen kívül hagynia (Szentlélek, kegyelemtan, erkölcsi normák, imádság...). A könyvben központi helyet elfoglaló krisztológia hiányosságairól mindjárt részletesebben szólunk.

Katolikus teológusnál meglepő az, hogy olyan « könnyedén » kezeli nemcsak egyes neves (« konzervatív ») teológusok véleményeit, hanem általában a Hagyományt, a Tanítóhivatalt, a nagy zsinatok tanítását, sőt a legfőbb normának elfogadott Szentírást is. Mert Küng nemcsak az Ószövetségnek enged kis helyet, de az Újszövetségből is elsősorban csak a szinoptikus evangéliumokra támaszkodik, sőt ezeket is megnyírbálja (pl. gyermekség-történet, csodák stb.).

Mindez módszeréből következik: alapjában véve a történeti-kritikai módszert követi, hogy megrajzolja a názáreti Jézus alakját, és bemutassa a mának szóló üzenetét. De vajon nem túlságosan egyoldalú ez az eljárás a katolikus teológiában? Helyesen jegyezte meg H. *Schlier*: « A történeti Jézus nem a történelemben valóban élt Jézus, hanem bizonyos, elhatároló feltevések alapján alkotott és értelmezett Jézus ». Küng — úgy látszik — túltesz a legliberálisabb protestánsokon is.

« Felvilágosultsága », racionalizmusa lefokozza a keresztény misztériumot. Nem véletlenül kérdőjelezték meg ortodoxiáját még olyan nyitott és jóindulatú kritikusai is, mint K. *Rahner*.

b) *Alapvető kritikák*

A *Christ sein*-t (a következőkben: C) bemutató és bíráló recenziók általában fedik egymást, ezért felesleges lenne valamennyit sorra vennünk. Itt most csak a *Diskussion* (= D) kritikáit ismertetjük, esetenként jelezve más szerzők egyetértő véleményét is. A 11 szakember a könyv módszerét és főbb témaköreit elemzi. Mivel a kereszténységben minden igazság (vagy teológiai kérdéskör) összefügg, az « átfedések » és bizonyos ismétlések elkerülhetetlenek. Az egyes tanulmányokat csak kivonatosan ismertetjük; arra törekszünk, hogy az egymást kiegészítő szempontok felsorakoztatásával lehetőleg teljes képet adjunk Küng *vitatható* tételeiről, tehát a pozitív szempontokat csak akkor említjük, amikor ezeket a bírálók maguk is kiemelik.

J. *Ratzinger Küng módszeréről*

Ratzinger (dogmatikaprofesszor a regensburgi egyetemen) lebilincselő könyvnek, gazdag, színes munkának tartja C-t; talán éppen az teszi sokak számára olyan vonzóvá, hogy a szerző — szembenállva a « hivatalos egyházakkal » — nagy szabadsággal függetleníti magát a Tradíciótól és az intézményektől. Két alapvető kérdést vet fel Küng módszerét vizsgálva: 1) Miről akar a könyv meggyőzni bennünket? 2) Ki kezeskedik arról, hogy a könyvben leírt « keresztény lét » valóban « jó dolog », vagyis milyen jellegű biztosítékot nyújt maga a könyv?

Miről akar meggyőzni a könyv, hova akar elvezetni? A legszemélyesebb választ Küng akkor adja, amikor megmagyarázza (C 512—515), hogy miért akar a katolikus egyházban maradni. Kérdés azonban, hogy ezekkel az érveivel meggyőzi-e azokat, akik az egyházon kívül állnak, tehát, hogy valóban megalapozott-e magatartása? Mindenesetre: Küng keresztény akar lenni, tehát megmaradni abban a hitközösségben, amelyet Jézus szava és szelleme mozgat, éltet. De mi-

lyen biztosítékok vannak arra, hogy kereszténynek lenni « jó dolog »? Küng könyve elején (C 14) mint alapvető evidenciát állítja ezt, és az egész könyv során ezt az evidenciát akarja közölni az olvasóval. Végeredményben személyes döntésről, opcióról van szó, magyarázza Ratzinger. Ez világos a küngi hitaktus struktúrájából.

A hit Küngnél — és ebben K. *Barth* követője marad — vertikális aktus: a tudomány nem tudja megalapozni a hitet. Az evangéliumi üzenet mint emberi szó képtelen erre; egyedül csak Ő, aki ezen az üzeneten keresztül szól hozzám: maga Isten. Az, aki ezen a Jézuson keresztül szól (C 153). Még radikálisabban: « Nem a könyv (Biblia) mint olyan, hanem maga ez az Isten, Jézus Krisztusban, hitem alapja » (C 457). Ez az idézet is mutatja, hogy Küngnél a hit vertikalizmusa minden tartalomtól függetleníti magát. A hit *aktusa* közvetlenül Istentől van, de minden, *amit* mond, emberi szó (C 454 kk). Ahogy tehát — következtet Küng — a hittudomány nem tudja igazolni a hitet, ugyanúgy nem is tudja azt lerombolni.

Ratzinger a továbbiakban ezt a hitaktus és a hittartalom közötti hiátust, vagyis a közvetítés teljes kikapcsolását bírálja. Küng radikalizmusa, amely közvetlenül Istentől származtatja a hit aktusát, annyira távolinak fogja fel Istent, hogy mitikus ködbe burkolja. Egyébként egy másik helyen (C 155) Küng kijelenti: « Ha egyszer a hit mellett döntöttem — és minden igazi hit döntést követel —, ez a döntés még nem egyszer s mindenkorra érvényes ». Ratzinger e megdöbbentő kijelentéshez hozzáfűzi: remélhetőleg Küng ezt csak a hittartalomra érti, nem pedig magára Istenre, akitől a hitaktus döntése függ. De még így is ellentétben áll a kijelentés mindazzal, amit a keresztény hagyomány hiten ért, hiszen éppen az *egyszer s mindenkorra* az ismertető jele a komolyan vett keresztény hitnek.

A hit vertikalizálása és szubjektivizálása kapcsán veti fel Ratzinger Küng *módszerének* alapvető problémáit. A C szerzője lényegében összeadja *Harnack* és *Barth* álláspontjait (összeadásról és nem szintézisről van szó). Ami a hitaktust illeti: Barth történelemellenes felfogásának befolyása alatt áll; ami pedig az egyetlen bizonyosságot, a történeti Jézusi illeti: a Har-

nack által vallott radikális történelmi módszert követi. Egyedül a tudományos módszer tekintélyére támaszkodik bizonyossága; az igazi kereszténység problémája elsősorban történeti kérdés: a történész válaszol arra a kérdésre, hogy tulajdonképpen ki is volt ez a Jézus. « Ennek a Jézusnak a történetéből kell... személyének hamisítatlan követelményét, igazi jelentőségét érthetővé tenni » (C 154). A történeti Jézus — tehát egy « rekonstrukció » (C 151) — lesz a keresztény lét tulajdonképpeni mércéje; ezért Küng könyvének nagy részét ennek szenteli. « A történeti Jézus lesz — állapítja meg Ratzinger (D 11) — a tulajdonképpeni *norma normans* a teológia és a hit számára; ehhez pedig a történész (vagy aki annak tekinti magát) tartja kezében a kulcsot ». De Ratzinger kétségbe vonja azt, hogy valaki egy « rekonstrukcióból » élhet, eltekintve attól, hogy nem osztja Küng optimizmusát a történeti-kritikai exegézis ilyen lehetőségeivel kapcsolatban.

Ratzinger másutt (2) rámutatott a történeti módszer korlátaira és általában a történeti bizonyosság horizontjára. Most csak összefoglalja megállapításait: a történeti módszer horizontja ugyanúgy korlátozott, mint minden modern tudományé, vagyis csak az « evilágban maradó ész » által feltárt birodalomra terjed ki. Ez pedig azt jelenti, hogy alaptörvénye az *analogia historiae,* amely alapvetően hasonlónak tekint minden történeti eseményt. Csakis ezzel a feltétellel lehet alkalmazni a módszert és vele megállapítani kritikai mércéket. Márpedig (eltekintve a természettudományoktól), az immanens ész, az evilági megértés (történeti megértés) mindig korhoz, iskolákhoz, « pártokhoz » kötött, egy csomó előismerettől (előítélettől) függ, tehát nem adhat az embernek olyan bizonyosságot, amelyért élni és halni tud.

Küng a keresztény misztériumokat (pl. a Szentháromságot; vö. C 463-468) értelmezve csak azokat az elemeket tartja meg, amelyek a mai gondolkodás számára « plauzibilisek », tehát azt, ami olvasói számára elfogadhatónak tűnik; inkább követve bizonyos modern véleményeket, pártos nézeteket, teológus iskolákat, semmint az egyház dogmáit vagy a krédóban ki-

(2) Recenziója Küng könyvéről: *Theol. Revue* (1975) 353-364. l.

fejezett hittételeket. Ratzinger rámutat arra (D 15), hogy Küng alapvető módszertani döntését már megtette *Unfehlbar? Eine Anfrage* (1970) c. könyvében. Egyébként maga Küng is elintézettnek tartja a kérdést, és most is érvényesnek az 1970-es könyv módszertani megállapításait (C 663, 22. megj). Most már a dogmák nélkül, sőt ellenük fejti ki következetesen teológiáját, még ha el is ismeri a domák történeti jelentőségét. Küng tehát nem érzi magára nézve kötelezőnek az egyház dogmáit. Így — az E. *Petersont* idéző Ratzinger szerint — olyan « író » lesz, aki talán nagyobb közönséget szerez, mint a teológus, de a keresztény tartalom életre-halálra menő komolyságát helyettesíti az irodalmi alkotás megkérdőjelezhető érdekességével.

Ratzinger végül megismétli első kérdését: Miről akar a könyv meggyőzni, illetve: kiknek szól? Küng könyve lehetne esetleg nagyszerű « előkatekézis », amolyan *Summa pro paganis,* hacsak valóban ez akarna lenni és így lenne felépítve. Ám Küng — jóllehet kétségtelenül könyvét *Summa pro paganis*-nak is szánja — *Summa theologiae*t is akar nyújtani. Más szóval: Amit az ember a « pogányoknak » nem mondhat, azt a (küngi) tétel szerint egyáltalán nem lehet mondani. Márpedig, ahol a teológia és a hit zsinórmértéke a « pogányoknak » való mondhatóság (a « plauzibilitás »), ott a « pogányoknak » sem mondunk eleget, nekik sem mondjuk többé a helyeset. Ha a részleteken nem is kellene sokat változtatni, a könyv alapbeállítottságát meg kellene változtani — tehát nyitva kellene hagyni a kaput az egyház teljes hite felé —, hogy Küng könyvét előkatekézisnek (amolyan *Summa pro paganis*-ként) elfogadhassuk — következtet J. Ratzinger (D 18).

W. *Kasper: Keresztény lét Tradició nélkül?*

W. Kasper (dogmatikaprofesszor a tübingeni egyetemen) nagyon jóindulatúan elemzi kollégája könyvét. Megállapítja, hogy C nemcsak elismerést, hanem számos kritikát is kapott, éspedig legtöbben a lényeges kérdésre összpontosították figyelmüket: nem igen lehet belátni, miképp egyeztethetők össze Küng nézetei, nevezetesen a Jézus Krisztus istenfiúságával kapcsolatos kijelentései, az egyház áthagyományozott hitével.

És a probléma annál inkább súlyos, mivel nemcsak a katolikus egyház, hanem minden keresztény egyház hitéről van szó. A keresztény lét tradició nélkül jövő nélküli kereszténység ökumenikus szempontból is. Küng — Kasper szerint:

nem akar tradicionális kereszténységet.

Küng az egyházi tradicionalizmussal és dogmatizmussal szemben meg akarja mutatni, mi is az az eredeti keresztény program, amelyet még nem lepett be kétezer év pora és törmeléke, és hogy mit jelent az ma annak, aki teljes értelmet akar adni az életnek. Ugyanakkor Küng nem akarja — a modernista és konformista divatnak engedve — kiárusítani a kereszténység lényegét. Mi ez a lényeg, vagy ahogy Küng mondja — a kereszténység sajátos, minden mástól megkülönböztető ismertető jegye? — *A Jézus Krisztusra való emlékezés* (C 13 kk és 112—114). Nem csupán romantikus restaurációról vagy a régi történelmietlen visszaállításáról van szó; a kereszténység annyiban érdeklődik Jézus iránt, amennyiben *itt és most* találkozik velünk, amennyiben Jézus a mai ember és a mai társadalom számára mértékadónak mondható (C 152).

Küng ezt a célt a dinamikus és kritikus tradícióértelmezés révén akarja elérni. A tradíciók szövevényes, összetett sokaságában nem mindennek van hasonló értéke; mindegyik nem lehet egyformán igaz. Ezzel az általános megjegyzéssel a hagyományos teológusok is egyetérthetnek, jegyzi meg Kasper. A hagyományos teológia igyekezett olyan kritériumokat kidolgozni, amelyek segítségével a sok és sokfajta *tradícióból egy kötelező Tradíciót* el lehet ismerni. Küng teológiájának a keresztény Tradíciótól (nagybetűvel!) elütő jellege akkor lesz világos, amikor megvizsgálja azokat a kritériumokat, amelyekkel a tradíciókat a Tradíciótól elkülöníti. Kasper itt hivatkozik az *Unfehlbar*-ra, amelynek pozitív kiegészítése a *Christ sein*. Küng a « Tévedhetetlen »-ben nem foglal állást eleve a Tradíció, a dogmák mint olyanok elismerése ellen. Tézise a következő: A Tradícióról még ott sem állíthatjuk a priori, vagyis eleve és alapvetően, hogy egyáltalán nem tévedhet, ahol azt dogmatikus definíciókkal szentesítették. El kell hárítanunk tehát azt, hogy eleve bianko csekket állítsunk ki az egyházi tanítóhivatal-

nak, és a rendes és rendkívüli tanítóhivatal által kifejezett jelenlegi hittudatnak gyakorlatilag döntő teológiai szerepet juttassunk. Pozitíven: Küng « metadogmatikusnak » jelöli meg új teológiai gondolkodási stílusát, amely se nem dogmátlan, se nem dogmaellenes. A metadogmatikus gondolkodásforma komolyan veszi az igazság és a tévedés dialektikáját, a dogmatikai definíciók funkcionalitását és egyszersmind tárgyi kötöttségét; röviden: komolyan veszi a hittételek *történetiségét*. Ezért áll: « Minden mondat lehet igaz és hamis — aszerint ti., hogy hogyan nézzük, milyen összefüggésben van, hogyan értelmezzük » (*Unfehlbar*? 140). Az igaz és a hamis megkülönböztetéséhez a kritérium: a « kezdettől fogva döntő » (*das vom Ursprung her Entscheidende*). « A kezdettől fogva döntőt pedig a keresztény hitben éppen metadogmatikus módon koncentráltabban, gazdagabban, szebben ki lehet fejezni mint a dogmatikus iskolateológiában » (*Menschwerdung Gottes,* 599).

W. Kasper Küng nézeteit bírálva (D 22) megengedi: a teológiában a Szentírás tekintélye az első, aminek alá kell vetnie magát a Tanítóhivatalnak is, amint ezt a II. vatikáni zsinat is hangoztatja (*Dei verbum* 10, 21, 24). Ezenkívül figyelembe kell vennünk a dogmák történetiségét, és a dogmatikus teológiának túl kell haladnia azon, amit Küng « Lehramtpositivismus »-nak és «Denzingertheologie»-nek nevez. Valóban nincs visszatérés a teológiában, hanem előre kell tekinteni és az « idők jeleit » kell vizsgálni, amikor az Írásokat értelmezzük. A döntő kérdés azonban az, hogy melyik a helyes út, vagyis: hogyan függ össze az egyház hittudata és a « kezdettől fogva döntő »? Küng opciója így hangzik:

az eredeti keresztény lét.

Küng már híres, Barthról szóló disszertációjában (*Rechtfertigung* = « Megigazulás » 1957) kifejtette a Szentírás elsőbbrendűségét a dogmákkal és a Tradíció tanúságával szemben: « Az a forrás, amelyből a katolikus tanítás és teológia merít, az Isten Szava. Az Isten Szava pedig a *legszorosabb* értelemben: egyedül a *Szentírás* » (*Rechtfertigung,* 116). Innen következik közvetlenül a Szentírás elsőbbrendűsége. Küng utána még az *Egyház struktúrái*ról és az *Egyház*ról szóló könyveiben is kifejezte erre vonatkozó végleges né-

zetét: A Szentírás a *norma normans*; a zsinatok definíciói ugyan lehetnek norma, de csak *norma normata,* tehát csak a Szentírástól szabályozott norma. Ezt az álláspontot igazolja, mint láttuk, a II. vatikáni zsinat is. Ám Küng írásaiban a Szentírásnak a Tradícióval szembeni elsőbbségét egyre inkább az Írásnak az Egyházzal szembeni elsőbbségeként magyarázta. Ez a csúsztatás már érezhető az Egyház struktúráiról írt könyvében, főleg ott, ahol (ökumenikus szempontból) az apostoli folytonosság tanát elemzi. Az Egyházról szóló könyvében (*Die Kirche,* 520 k) és más későbbi írásaiban — egészen a *Christ sein*-ig — egyre inkább azt állítja, hogy a Szentírás a Tanítóhivatal (tehát nemcsak a Tradíció) számára is a végső kritérium. A Szentírás tehát az egyetlen forrás, ahonnan megállapíthatjuk, hogy a Tradíció hol fejlődött előre és hol vissza, hol maradt hűséges és hol hűtlen, tehát hogy a fejlődés az Egyházban hol van *secundum evangelium,* hol *praeter evangelium*, hol *contra evangelium.* Küng ezzel elválasztja az Írásban rögzített Tradíciót a püspöki hivatalban testet öltő apostoli folytonosságtól, és a Szentírást különálló, egyedülálló kritériumnak fogadja el. Hangsúlyozza az apostoliság dinamikus, történeti jellegét, az Egyházat elválasztja az apostoloktól.

Aki ismeri az első három század egyháztörténetét, megállapíthatja, milyen súlyos következményekkel jár ez a szembeállítás, tehát a Szentírás által közvetített apostoli tanúságtétel és az apostoli kor utáni egyház szétválasztása. A gnosztikusok ellen küzdő Egyház mindig a hit hármas-egy pillérére hivatkozott: a Szentírás kánonja, az apostoli Hagyomány és az apostoli folytonosság a püspöki hivatalban. *Iréneusz* és *Tertulliánusz* folyton azt hangsúlyozza, hogy a Szentírás és a Hagyomány elválaszthatlan, és hogy csakis az Egyházban, az apostoli hivatallal közösségben élő konkrét Egyházban igazolható egységük. Már maguknak az újszövetségi írásoknak az összegyűjtése, tehát megkülönböztetésük a gnosztikus írásoktól és hamisítványoktól — egyszóval: *a kánon megállapítása is az Egyház műve volt.* Ezért a szentírási kánon csakis a Tradícióval és az apostoli folytonossággal való összefüggésben létezik. A maradandóan normatív ősforrást csak az általa (a Szentírás által) szabályozott és belőle forrásozó, apostolok-utáni Egyházban és Egy-

ház által birtokoljuk. Ebből két következtetést von le Kasper (D 25): 1) Az Egyház maradandóan a Szentíráshoz mint kánonjához, vagyis mércéjéhez van kapcsolva; az Egyház minden igehirdetése csak a Szentírás élő értelmezése lehet és annak kell lennie. 2) De ez az élő szentírásolvasás (értelmezés) *kötelező és kanonikus módon* csak az Egyházon belül történhet, éspedig abban a konkrét Egyházban, amely közösségben van az apostoli hivatallal. A kánonmegállapítás aktusa révén tehát az apostoli kor utáni egyház *alávetette* magát a Szentírásnak, de ezzel egyben *fölébe helyezte* magát az *egyesek* szentírás*olvasásának*. Mivel Küng nem ismeri el ezt az összefüggést, új kritériumokat keres a szentírásolvasáshoz. Ezért az eredeti keresztény léthez (a kereszténység lényegéhez)

kritikus keresztény léten keresztül

közelít. Az igazi keresztény mivolt kritériuma tehát nem egyszerűen a Szentírás, hanem a történeti-kritikai módszerrel értelmezett Szentírás. W. Kasper itt — Ratzingerrel és több más teológussal egyetértésben — rámutat Küng módszerének korlátaira. A fiatal Küng Barth befolyása alatt állt, de később Tübingenben egyre inkább a történeti-kritikai módszert kezdte követni; nevezetesen erős befolyást gyakorolt rá E. *Käsemann*. A történeti Jézus sokat vitatott kérdése került érdeklődése középpontjába, és « alulról kiinduló » krisztológiát igyekezett kidolgozni. A *Christ sein* közvetkezetesen meg akarja valósítani ezt a programot. Jóllehet az Újszövetség egyéb tanúságait nem hagyja teljesen figyelmen kívül, főleg azokat a dokumentumokat tanulmányozza (elsősorban a szinoptikusokat), amelyek a történeti Jézus alakjára vetnek fényt. Küng számára tehát a tulajdonképpen eredeti és mértékadó nem egyszerűen a Szentírás, hanem Jézus evangéliuma, « az, amit Jézus tulajdonképpen akart ». Az Újszövetség 27 « könyvét » a Jézusra való emlékezés tartja össze; emlékezés arra a Jézusra, akit az újszövetségi görög « Chrisztosz »-nak nevez. Az igazi keresztény lét végső kritériuma tehát « az igazi Krisztus », amint mi őt ma a történeti-kritikai módszer segítségével a sokrétű bibliai tanúságtételből kibontjuk (C 137—157).

Kasper itt (D 27) megállapítja, milyen nagy utat tett meg Küng a *Rechtfertigung*tól a *Christ sein*ig.

Barthról írva még határozottan hangoztatta, hogy az ember teljes engedelmességgel tartozik a Szentírásnak. Most az egyedül maradt *ember* ítélkezik a Szentírásról. Igaz, ez az ember hivatkozhat az őt sugalló Szentlélekre, de végeredményben minden egyes konkrét kérdésben « természetes » eszére kell hagyatkoznia, hogy eldöntse, vajon a Szentlélek avagy a Világszellem szól hozzá. Első könyvében Küng ezt a szabadságot « rejtett önkénynek » nevezte. Persze, senki sem vetheti szemére egy teológusnak azt, hogy kezdeti álláspontján túlhalad; ám nagyon veszélyes az, ha valaki csak másokkal szemben kritikus, önmagával szemben azonban egyáltalán nem; ha annyira kritikátlanul elfogadja a történelmi-kritikai módszert, és ha nem más teológusokkal *együtt* keres.

Amikor a hit és hitetlenség egzisztenciális kérdéséről van szó, a történelmi kritika nem elégséges. A hit aktusa ugyanis nem csupán restauráció és rekonstrukció, hanem találkozás Jézussal itt és most. Küng hangsúlyozza, hogy Jézus annyiban érdekes, amennyiben az ember és a társadalom jelenlegi horizontja számára mértékadót mond. Ezt a hitet pedig a történeti-kritikai Jézus-kutatás és általában a teológiai tudomány nem tudja megalapozni. Ezért Küng a *Christ sein*ben mélyebbre megy, és

emberi keresztény létet keres.

Egyedül a Jézus Krisztusba vetett hit teszi az embereket valóban emberivé; ezért a kereszténység humanizmus (C 23, 594). De az ilyen igazán emberi hit nem lehet vak, hanem felelős hitnek kell lennie, kapcsolatban kell állnia a valósággal, a mai ember és társadalom tapasztalati világával. Küng az Egyházat is « humanizálni » akarja, anélkül, hogy kiárusítaná a kereszténység lényegét. Mindenekelőtt krisztológiája — Jézus-képe — árulja el ezt a humanizáló tendenciát.

Ebben a krisztológiában pedig központi helyet foglal el Jézus, *az ember*. A C egyik legvitatottabb és legvitathatóbb tétele éppen *Jézus istenfiúságára* vonatkozik. Küng szerint Jézus istenfiúsága azt jelenti, hogy az igaz ember, a názáreti Jézus a « hit számára » az « egyetlen igaz Isten igazi kinyilatkoztatása » (C 434); az ember Jézusban maga Isten « mint Isten *Fia* tárja fel *magát, nyilatkoztatja ki magát a hit szá-*

mára » (C 450). Úgy látszik, Küng nem fogadja el a megtestesülést (ontológiai valóságával) úgy, ahogy ez a krédóban (és a Szentírásban) áll, következésképp visszautasítja a régi krisztológia elvét is: « Az Isten emberré lett, hogy az ember Isten lehessen ». Küng felteszi a szónoki kérdést, amely nemcsak Kaspert, hanem másokat (Rahnert) is meglepett: « Dehát *manapság* akar-e egy értelmes ember Isten lenni? » (C 433). Majd ugyanott megfogalmazza a pozitív kijelentést: Ha a názáreti Jézus történetének mint Isten emberré levésének a mai ember számára még egyáltalán jelentése lehet, akkor csak annyiban jelent valamit, amennyiben *az ember emberré* levése számára valamit mondani tud (C 433).

Ilyen és ezekhez hasonló kijelentések (a krisztológiára még visszatérünk!) arra vallanak, hogy Küng álláspontja legalább is kértértelmű. Mindenesetre, Küng — mivel nem tartja magára nézve kötelezőnek a Hagyományt, a krisztológiai dogmákat — annak a veszélynek teszi ki magát, hogy a kereszténység lényégét üríti ki.

Végül Kasper visszatér a kezdeti módszertani problémához (a Szentírás kánonja, az apostoli hagyomány és az apostoli folytonosság elválaszthatatlan egységét hangsúlyozva), és felteszi a kérdést:

Vajon Küng még egyáltalán egyházi keresztény létet mutat be?

Nem látjuk be, melyek végeredményben az *objektív* kritériumok szentírás-értelmezésében; és mivel elszakad az élő hagyománytól, a konkrét egyházi közösség értelmezésétől, nem meggyőző az sem, amit a hitközösség keresztény életének serkentésére ajánl. A hit nem tan, hanem élet, gyakorlat — ezt gyakran hangoztatja Küng. De éppen az élő Tradíció, a konkrét egyházi közösség az, amely a hivők számára nem tudományos teológiai kutatás *tárgya,* hanem a hittapasztalat *élettere is.*

Küng elvágja magát az élő egyházi hagyománytól és az egyházi keresztény lét antitéziseként marad a felvilágosodásból eredő *solus Christus* tétel (ez a racionalista tézis éppen az élő Tradíció antitéziseként született meg). Aki ismeri Küngöt, tudja, hogy nem akar ebbe az irányba menni, hangoztatja befejezésül W. Kasper. Mégis a szubjektív szándék és a *Christ*

sein objektív kijelentései között igen nehezen feloldható feszültség van. Azt azonban hozzá kell fűznünk, következtet Kasper, hogy a kötelező Tradíció és a történeti kritika közötti kapcsolat kérdését még nem oldotta meg megnyugtatóan a katolikus teológia; a *Christ sein*ben felvetett problémák megoldása az egész teológiára váró feladat.

A. *Deissler*: « *Christ sein* » *és az Ószövetség*

Mivel szemlénkben főleg a lényeges módszertani kérdéseket és a központi tételeket vizsgáljuk, erről a tanulmányról csak pár sort írunk.

Deissler (a freiburgi egyetemen az ószövetségi exegézis tanára) mindenekelőtt rámutat arra, miként értelmezi és használja Küng az Ószövetséget, kiemelve a *Christ sein* pozitívumait. Ezután megkérdőjelezi az Ószövetség értékelését, Küng leszűkítő tendenciáját (főleg a Törvény értelmezését). Deissler szerint Küng sokkal élesebben megrajzolhatta volna a történeti Jézus alakjának körvonalait (pl. szenvedéstörténet), ha többet merít az Ószövetségből. Továbbá a szakadás mellett jobban kellett volna hangsúlyoznia a folytonosságot is a két Szövetség között.

J. *Kremer*: *Egy újszövetség-szakértő széljegyzetei*

Kremer (a bécsi egyetemen az újszövetségi exegézis professzora) előbb az újszövetségi hermeneutika két alapproblémáját érinti. A Biblia kritikátlan olvasása nem lehet már a 20. századi ember eszménye. Ismerni kell a szentírás-kutatás új eredményeit, hogy a bibliai szövegeket újraértelmezzük a mai világképnek és a modern mentalitásnak megfelelően. Küng egyik érdeme az, hogy felhasználja az utóbbi évtizedek kutatásainak eredményeit, és arra törekszik, hogy integrálja a názáreti Jézusra vonatkozó újszövetségi eredményeket. Amit Küng Jézus koráról, Jézus magatartásának és tanításának sajátosságáról ír (C 138—148; 169—400) — nem számítva bizonyos egyoldalúságokat — az azok közé a legjobb lapok közé sorolandó, amelyeket az utóbbi időkben a názáreti Jézusról írtak (D 45). Kremer második eszmefuttatása az újszövetségi hermeneutikára vonatkozóan: Ma már a szakemberek elismerik, hogy az evangéliumok alapján nem

lehet megírni Jézus életrajzát. Világos, hogy az evangéliumok az őskeresztény igehirdetés (kérügma) jegyeit viselik magukon. Az utóbbi években azonban megfigyelhetjük, hogy egyes szerzők mégiscsak megpróbálkoznak — a történeti-kritikai módszer segítségével —, hogy *közvetlenül* elérjék Jézus életét és tanítását (*Ipsissima facta, ipsissima verba*) azért, hogy aztán ezeket tegyék meg a keresztény élet mértékének (kánonjának). Kremer megjegyzi, hogy a történeti-kritikai módszernek korlátai vannak; nevezetesen a történész munkáját igen nehézzé teszi az a tény, hogy Jézus tetteit és szavait a húsvét utáni igehirdetés (tehát már életének bizonyos értelmezése) közvetíti nekünk. Az ún. « történeti Jézus » alapjában véve absztrakció eredménye. Krisztus húsvét utáni létéből és hatásának történetéből (*Gadamer*: *Wirkungsgeschichte*) kiindulva « alkotják meg ». Küng ismeri ezt a problematikát, és elhatárolja magát a liberális Jézus-élete-kutatástól (pl. C 142 k), még ha a hermeneutikai problémát nagyon röviden érinti is (C 148—152). E megállapítások után Kremer több ponton megkérdőjelezi Küng újszövetségi exegézisét. Jóllehet — *elméletileg* — kritikus magatartást tanúsít a történeti-kritikai módszerrel szemben, *gyakorlatilag* ennek az exegézisnek sok eredményét egyszerűen mint a Jézusra vonatkozó igazságot átveszi. Pl. Jézus magatartása a Törvénnyel, Templommal és a kultusszal szemben; az üres sírra vonatkozó kijelentések; Jézus szűzi születése és preegzisztenciája... Ezekben a kérdésekben nem minden kutató ilyen biztos, és egyáltalán nem ítél olyan egyoldalúan, mint azt Küng teszi. Küng nemcsak a kétezeréves « port és törmeléket » söpri le, hanem bizonyos kitételei, megfogalmazásai arról tanúskodnak, hogy a 20. századi problematikát és kategóriákat vetíti vissza Jézus korába. (« Jézus egyáltalán nem az egyházi és társadalmi Establishment embere », « hierarchia elleni lázadás », « nem-szakrális ima » stb.—D 48).

Kremer tanulmányának 2. pontja Jézus életének és tanításának húsvéti újraértelmezésével foglalkozik. Az Újszövetség olvasásakor felvetődik a kérdés: Mi a lényegesebb és fontosabb a mai keresztények számára: az Újszövetségben rögzített és az Egyház által hirdetett jézusi üzenet, avagy a tudomány segítségével rekonstruált ill. kivonatolt « ötödik evangélium »? Világ-

gos, hogy a keresztények hitének alapja és normája nem lehet a történeti-kritikai kutatás többé-kevésbé biztos eredménye. Ez a norma csak az Egyházban hirdetett Evangélium, az Úrnak az Egyházban hozzánk szóló Szava lehet. A szentírástudománynak tehát kettős feladata van: először meg kell világítani — a sajátos bibliai kifejezésmód és a hagyománytörténet feltárása révén — a jézusi üzenetet, hogy így a modern ember megérthesse azt; másodszor meg kell mutatni annak hitelre-méltóságát, hogy számot tudjon adni mindenki magának és másoknak hitéről. Így tehát a « Ki *volt* Jézus » történeti kérdés megválaszolása második helyre kerül e másik kérdés megválaszolása után: « *Kicsoda* Jézus Krisztus az egész Újszövetség tanítása szerint? » Az exegézis kritikai szerepet játszhat a mai egyházi igehirdetéssel szemben, de mégis, ennek az exegézisnek mint egyházi teológiának kapcsolatban kell maradnia a Jézus szaváról és művéről adott egyházi értelmezéssel, és egészen különösen a kanonikus Írásokban adott őskeresztény értelmezéssel.

Kremer így folytatja: H. Küng mint katolikus teológus bizonyára egyetért ezzel a megfontolással (több helyütt utalt erre a kérdésre, pl. C 153—157). Mégis az olvasóban felvetődik a kérdés, vajon Küng, amikor az őskeresztény kérügmát értékeli, és elhanyagolja a « hatástörténetet », amikor a saját, a « dogmák Krisztusától » különböző Jézusát állítja elénk, nem a történeti-kritikai kutatást fogadja el a keresztény lét mértékének (kánonjának), ha nem is alapjának? (D 50). Kremer a következőkben konkrét példákat hoz fel Küng könyvéből arra, mennyire egyoldalú a húsvét utáni Jézus-értelmezés értékelése, és mennyire tartózkodó Küng, amikor az egyház által Isten Fiának vallott Jézusról van szó. A szakexegéták megegyeznek abban, hogy Jézus sohasem nevezte magát « Isten Fiának » isteni származásának jelölésére; viszont az is vitathatatlan, hogy az ősegyház a kezdet kezdetétől — és nemcsak hellenista befolyásra, ahogy ezt gyakran állítják — megvallotta Jézust mint Istentől küldött és Istentől származó « Fiút ». Megfigyelhető, hogy Küng álalában kerüli az « Isten Fia » címet még a páli és jánosi szövegek elemzésekor is. Több kitétel azt a benyomást kelti, hogy Küng *Jézust csupán embernek tartja,* mégha egyedülálló embernek is.

Kremer tanulmánya 3. részében ma igen vitatott — és Küng nézeteinek megítélésében jelentős témát — világít meg: Jézus és az Egyház viszonya. Tény az, hogy újabban több németnyelvű exegéta — és véleményüket Küng is osztja — azon a nézeten van, hogy egyrészt Jézus közelinek vélte a parúziát, és ezért közvetlenül nem szándékozott Egyházat alapítani; másrészt, hogy az Egyház léte Jézus feltámasztásával és az üdvösségtörténet új kezdetével függ össze.

Itt most nem foglaljuk össze az osztrák exegéta érdekes szentírási elemzését (D 52—59). A kérdésre később (Rahnernél) visszatérünk. Csupán annyit: Kremer hangsúlyozza mind a folytonosságot, mind a szakadást Jézus és az Egyház között; rámutatva arra, hogy Küng könyve e ponton is lényeges kiegészítésekre szorul.

A. *Grillmeier*: *Küng Isten- és Krisztus-képéhez*

Alois Grillmeier SJ (a dogmatika és a dogmatörténet professzora a frankfurti jezsuita főiskolán) a dogmatörténet szempontjából vizsgálja Küng könyvét, nevezetesen a « kereszténység hellenizálására » vonatkozó, sokat vitatott tételt, amely A. von Harnack óta mindig kísért, még ha manapság R. Bultmann nyomán inkább *Entmythologisierung*ról beszélnek is *Enthellenisierung* helyett. Grillmeier főleg az első egyetemes zsinatok (Nicea-Khalkédón) tanítását veti egybe az Újszövetség (az Ősegyház) hitével, rámutatva arra, hogy Küng tétele a keresztény hit hellenizálásáról (következésképp dogmaellenes magatartása is) megalapozatlan.

Grillmeier emlékeztet a *Christ sein* kijelentéseire: Jézus Isten követe, helytartója, helyettese stb. (C 380). Az « Isten Fia » cím a Jézus korabeli emberek számára azt fejezte ki, hogy az ember Názáreti Jézus mennyire Istenhez tartozik, mennyire Isten oldalán áll. És amikor Isten felmagasztalta, egyszer s mindenkorra, végérvényesen *Isten Helytartója* lett az embereknél. Ami az Újszövetségben létet és lényeget kifejezőnek tűnik, valójában Jézus sajátos helyét, funkcióját jelöli. Más szóval: Küng « alulról kiinduló » krisztológiája funkcionális krisztológia. Küng szerint a páli és a jánosi írások, majd pedig az első századok zsinatai « hellenizálták » az evangéliumot: egyre inkább hangsúlyozták Jézus « isteni mivoltát », tehát a halál és

feltámasztás helyett az örök preegzisztencia és a megtestesülés került az érdeklődés középpontjába; « az ember názáreti Jézus az Isten Fia árnyékába került » (C 429). Grillmeier zárójelben megjegyzi: nem lenne-e helyesebb így: az Isten Fia *fényébe* került?

A « hellenizálódással » történt hangsúlyeltolódás eredményét Küng így összegezi: « 'Isten Fia' a hellenista hallgatók számára többé már nem jelenti csupán Isten Ügyvivőjét, Teljhatalmúját, Szócsövét, Helyettesét és Helytartóját, hanem egészen *magátólértetődően* isteni Lényt, amely isteni természete erejében az emberi szférától különbözik. Isteni eredetű és isteni erővel rendelkező emberfeletti valóság! Olyan Lény, aki Istennél öröktől fogva előre létezett, de az idők teljességekor emberi alakot vett fel, és az ember Jézusban megjelent... » (C 430) (Grillmeier húzza alá a Küng nézetére jellemző *magátólértetődő* szót).

A hellenizálódási folyamat tehát — Küng szerint — a következőket jelenti: 1) átmenet egy olyan krisztológiából, amely Jézusnak, a názáreti embernek a jelentőségét (különösképpen az Istentől kapott funkcióját vagy sajátos szerepét) tekintette, egy olyan krisztológiához, amely lét- és lényegre vonatkozó kijelentésekkel Jézus isteni származását és isteni (az Atya melletti) létét fejezte ki; 2) különleges módon egy isteni preegzisztenciáról szóló elgondolás. Küng szerint éppen ez az eszme, amit ma oly nehéz elfogadni, akkor a levegőben volt. Nem volt szükség hozzá közvetlen kinyilatkoztatásra. Éppen az itt a « hellenisztikus », hogy az emberek *reálisnak* vették azt, ami eredetileg csak *idea* volt.

De vajon annyira *magátólértetődő* volt az, hogy az ember Jézust « istenítették »? Valóban az első keresztény századok « hellenista » kultúrköre annyira kedvezett a niceai hitvallás, majd a khalkédóni dogma megszületésének? Grillmeier alapos elemzések során kimutatja, hogy éppen az ellenkezője igaz; következésképp Küng állításai felületesek és hamisak. A jól dokumentált érvelést (D 67—82) itt nem részletezhetjük, csupán az eredményeket foglaljuk össze:

1. A funcionális krisztológiából az ontológiai krisztológiába való átmenet, tehát Krisztus isteni preegzisztenciájának és igazi istenfiúságának elfogadása egyáltalán nem volt olyan könnyű, ahogy azt Küng beállítja.

Az isteni *Egység a Szentháromságban* mint a legfőbb Kezdet, legfőbb Lény, a közép- és újplatonizmus számára « esztelenség » volt. A hellenista világképben és az istenségről alkotott felfogásban semmi hely sem volt az Atyával egylényegű, öröktől fogva létező Fiúnak. *Jusztinusz, Origenész* vagy Cezáreai *Euzébiusz* írásai, vagy az *Áriusz* ellen küzdő Szent *Athanáz* beszédei bizonyítják ezt.

2. Grillmeier kimutatja azt, hogy nem állja meg a helyét Küngnek az a tétele sem, amely egyenlőségjelet tesz a következő két jellemzés közé: ószövetségi-zsidó—zsidókeresztény = funkcionális gondolkodási és beszédformák; hellenisztikus = ontológiai vagy lényegi gondolkodás. Nem állja meg a helyét tehát az az állítás, hogy a görögök fel voltak készülve arra, hogy Jézus egyetemes jelentőségét lényeget jelölő kifejezésekkel írják le. Éppen ellenkezőleg: Sehol sem találunk olyan gazdag funkcionális terminológiát, mint a görögkeresztény íróknál: gyakran találkozunk náluk olyan kifejezésekkel, amelyek a helyettesítést, szerepet, funkciót jelölik.

Grillmeier röviden vázolja azt a konkrét (dogmatörténeti) utat, amely a niceai zsinathoz (325), majd az I. konstantinápolyi zsinaton (381) keresztül a khalkédóni zsinatig (451) vezet. A judaizmus és a hellenizmus végletei között az Egyház a *Paradosis*-t, a Hagyományt követve az eredeti egyházi kerügmát akarja érvényre juttatni, megőrizve a keresztény monoteizmust, ugyanakkor elmélyítve az Atya, a Fiú és a Szentlélek misztériumát. Szükség volt « felülről jövő » krisztológiára, hogy pontosan kifejezzék a Krisztus-esemény (Kenózis, Szenvedés, Jézus elhagyatottsága és halála) igazi tartalmát, az üdvökonómia titkát, a Fia által a Szentlélekben önmagát közlő Atya szeretetét, hogy így feltárják a Krisztus-misztérium jelentőségét (« Jézus egyetemes jelentőségét ») az emberi létezés számára, ill. hogy teológiailag kifejezzék azt, amit a hivők megéltek a Szentlélekben. Jézus csak azért lehet az emberek üdvözítője, mert valóban Isten Fia, mert öröktől fogva az Atyánál volt, mert egylényegű az Atvával. Igaz Isten és igaz ember.

Amikor Küng be akarja mutatni a modern embereknek az *ember názáreti Jézus* egyetemes jelentőségét, ellenkező irányban halad. Jézus szerinte Isten vá-

lasztottja: a helytartó (ügyvivő) szerepét tölti be; elveti a mitikus « preegzisztenciát » és a « hellenista » istenfiúságot, « megszabadít az elavult dogmáktól ». Ennek a redukciónak az eredménye: Jóllehet a « konkrét názáreti Jézushoz » akar vezetni, Krisztus-képe üres és absztrakt marad az egyházatyák krisztológiájának gazdagságával szemben. Így nem tudja meggyőzni a modern embert Jézus egyetemes jelentőségéről, és nem tudja megvilágítani a keresztény lét sajátosságát sem. Isten végtelen misztériuma nem holt lét és tiszta funkció, hanem « Lét mint Szeretet » (*Sein als Liebe* — H. Urs von Balthasar kifejezése), éspedig az Atya, a Fiú és a Szentlélek szeretetközössége. Ebben a szeretetközösségben keresendő az egyházi közösség alapstruktúrája is, amint *Szent Ciprián* és a II. vatikáni zsinat tanítja: « Az Egyház az Atya és a Fiú és a Szentlélek egysége által egyesített népként jelentkezik ».

H. Urs von Balthasar: « *Az érettünk Keresztrefeszített* »

Hans Urs von Balthasar (a neves bázeli teológus, aki a *Diskussion*-kötet *főkezdeményezője* volt) Küng egyik központi téziséhez (C 399k és 20 *Thesen* 43k) fűz megjegyzéseket: « A kereszténység végső megkülönböztető jegye Jézus Krisztus mint a Keresztrefeszített ». A tanulmányíró felvázolja Küng gondolatmenetét, éspedig két állomást jelöl meg: 1) Jézus a négy nagy vallási « rendszer » kereszteződési pontján áll; e rendszereket vallástörténetileg négy névvel jelölhetjük: Mózes, Mohamed, Buddha, Konfucius (C 169—204). 2) Kifejti Jézus programját (C 205—267), majd miután Jézust « Isten emberi arcának » (C 298) jelölte meg, elérkezik a fenti központi kérdéshez.

Hogy mit jelent *számunkra* a Kereszt, ez a keresztény szótériológia központi kérdése, mivel ez ad jelentést az egész krisztológiának, következésképp a szentháromság-tannak és az ekléziológiának is. Küng Jézust mint Isten helytartóját mutatja be. Küng szinoním kifejezései: Beauftragter, Bevollmächtigter, Anwalt, Sprecher, Sachwalter, Botschafter, Treuhänder, Vertrauter, Freund, Rapräsentant, Platzhalter (vö. C 390). Von Balthasar pontosan meghatározza, hogy mit jelent ez Küng számára, majd az Újszövetség

(a *teljes* Újszövetség) alapján megmutatja, hogy valójában mit is jelent az, hogy Jézus az *érettünk* keresztrefeszített. Végkövetkeztetése az, hogy a *pro nobis* kifejezés teljességét csak akkor őrizhetjük meg, ha a krisztológia mögött szentháromság-tan áll; csak akkor tarthatjuk meg, ha a reálisan értett *in Christo*-ból olyan ekléziológiát bontakoztatunk ki, amelyet minden szociológián túlmenően, a « világ szentsége »-ként érthetünk.

Th. Schneider: Küng szentháromság-tanához

Theodor Schneider (dogmatikaprofesszor a mainzi egyetemen) hivatkozik arra, hogy Küng azon a néhány oldalon (C 463-468), ahol kifejezetten a « Szentháromság »-gal foglalkozik nem akarja kifejteni a teljes szentháromság-tant, csupán csak néhány szempontra kívánja felhívni a figyelmet. Természetesen, a könyv több helyütt (pl. a Szentlélekről szólva, 459—463, vagy különböző krisztológiai problémák kapcsán) érinti a szentháromság-tan egy-egy szempontját.

Schneider Küng könyvének elemzésekor rámutat az egyházi tanítás ill. a biblikus teológia és a *Christ sein* szentháromság-tana közötti eltérésekre (számos idézet a könyvből!).

A tanulmányíró figyelmeztet arra, hogy H. Küng mennyire bagatellizálja a klasszikus szentháromságtant, mennyire nem veszi komolyan az *egész* Újszövetség *konkrét* kijelentéseit. Általában: a tárgyalt kérdéskör megvitatása közben igazolja azokat a megjegyzéseket, amelyeket már Küng módszerével, túlzott kritikai magatartásával és egyoldalúságaival kapcsolatban előzőleg, mások elmondtak (lásd ezt az ismertetésünket: Ratzinger, Kasper, Kremer, Grillmeier). A *Christ sein* olvasójának az a benyomása támadhat — következtet Schneider —, hogy 1) a Szentháromságról szóló tannak a keresztény hit egésze számára semmiféle kiemelkedő jelentősége nincs! 2) hogy e tanra vonatkozó spekulatív törekvések a múltban nem igen voltak gyümölcsözők a helyes istenismeret számára; végül 3) hogy Jézus Krisztus jelentősége számunkra és keresztény létünk számára ma mindezek nélkül bemutatható.

K. Rahner: Az ekléziológiához

K. Rahner Küngnek ahhoz a meghökkentő tézisé-hez fűz széljegyzeteket, amely így hangzik: « Az Egyház a Krisztusban hivők közössége; *nem Jézus alapította*, hanem halála után Reá, a Megfeszítettre és mégis Élőre hivatkozva jött létre » (C 468; vö. még 211, 274 k). Más szóval: kizárólag és csakis a húsvét utáni közösség hitvallásának köszöni eredetét (469). Rahner megállapítja (D 106): nem tudja, azt mondja-e, hogy ez a tézis ellene mond valamennyi egyház hitbeli meggyőződésének, avagy határozottan sajnálatát fejezze-e ki, hogy Küng ezt a mondatot úgy írja le, hogy egyáltalán nem törekszik azt világosan összeegyeztetni ezzel a hitbeli meggyőződéssel. Küngnek mindenképpen törekednie kellett volna arra — és ezt egy kis fáradsággal meg is tehette volna —, hogy az Egyháznak Jézustól (a húsvét előtti Jézustól is!) való eredetét kimutassa. Rahner szerint ezt még történetileg is igazolni lehet (tehát a történeti Jézus szavaiból és tetteiből, Izraelhez való viszonyából stb.), jóllehet nem kell leértékelni a húsvét utáni közösség egyházalakító kreativitását. A jezsuita teológus ezt is megjegyzi: az a tény, hogy Jézus a világvég közeli eljövetelét várta, komoly nehézséget jelent az Egyház Jézus által való alapítása számára; ezt a nehézséget a katolikus ekléziológia a legújabb időkig (főleg a modernizmus elleni küzdelemben) nem vette komolyan számításba.

Rahner végkövetkeztetése az, hogy Küng rendszerében alapvető hiányosságok vannak. Egyik lényeges hiány: a pneumatológia (a Szentlélekről szóló tan), amely nélkül nincs igazi ekléziológia, továbbá a páli és a jánosi kegyelemtan megrövidítése (pl. az atyák által is hirdetett: *divinisatio*, az isteni életben való részesedés a kegyelem által).

K. Lehmann: « Christ sein » ökumenikus szempontból

Karl Lehmann (a freiburgi egyetemen a dogmatika és az ökumenikus teológia professzora) abból indul ki, hogy Küng könyvét « a keresztény hit kis summájának » szánja, és hogy egyik központi tézise így szól: « Az igazi keresztény lét ma ökumenikus keresz-

tény létet jelent » (C 494). Mindenekelőtt örömmel köszönetet mond ezért a könyvért, amely bizonyára sok embert kimozdít a « túlhaladott » kereszténységgel szembeni tartózkodásából, és talán — sok évig tartó elidegenedés után — újra közelebb hozza őket a kereszténység szelleméhez.

De az elismerő szavak után kritikai megjegyzések következnek. Abból, amit Küng a régi katolikus-protestáns kontroverziák főkérdéseiről mond (Szentírás és hagyomány, megigazulás, pápai primátus, szentségek, mariológia stb.) — mivel leredukálja a hagyományos katolikus tanítást — érthető, hogy semmiféle igazi tanbeli különbséget nem lát a katolikus egyház és az evangélikus egyházak között (C 493 k). Küng szerint csak az egyházi apparátusoknak (a protestánsokat éppúgy bírálja, mint a katolikusokat) kellene felzárkózniuk a teológiai belátásokhoz. Küng csupán a katolikus és protestáns *alapmagatartásban* lát különbséget; ez a különbség a hosszú szakadás során alakult, ki, de ma már legyőzhető, integrálható. A « katolicitás » a hit és a hitközösség tér-időbeli folytonosságában mutatkozik, amely minden törés és különbség ellenére kitart; a « protestáns elv » az evangéliumhoz való állandó visszatérést és az egyházi hagyománynak az evangéliumi normák szerinti reformját sürgeti. A két alapmagatartás konvergens, egymással összefügg: az « evangéliumi katolicitás » és a « katolikus evangélikusság » egymást keresik.

Ami különbség az egyházak között még marad, azt különböző módon relativizálni lehet. A krisztológiában, szentháromság-tanban és eukarisztia-tanban az « ontológiai » kijelentéseket « funkcionális » meghatározásokként kell venni (C 315, 430, 438, 466). Pl. Lehmann megjegyzi, hogy a katolikus Küng lényegében csak a két « főszentségről » beszél, az Eukarisztiáról és a keresztségről (az Eukarisztia igazi katolikus teológiája is hiányzik nála). Mindent egybevetve: Küng a történeti-kritikai módszert követve leszűkíti a nagy keresztény egyházak és a jelentős teológusok gazdag hagyományát. Sokkal differenciáltabban kellene értelmeznie az egyes egyházak hagyományát, figyelve a problémák összetettségére, és konkrétebben megérteni a történeti konstellációkat. Küng krisztológiája csonka, ezért ekléziológiája sem felelhet meg az igazi ökumenikus követelményeknek. Úgy tűnik, hogy

Küng Krisztusát « ekléziológiai senkiföldjén » hagyta (D 121).

H. Riedlinger: Mária az igaz hitben

Helmut Riedlinger (a freiburgi egyetemen dogmatikatanár) abból a megállapításból indul ki, hogy nagyon kevés az, amit Küng Máriáról mond. Világos, hogy mariológiájának hiányosságai abból adódnak, amit módszeréről és általában a katolikus hogyománynyal (Tanítóhivatallal, dogmákkal) szemben tanúsított állásfoglalásáról már elmondtunk. Mindezeket nem ismételjük meg. Ha Jézus nem Isten Fia a szó szoros értelmében, akkor Mária nem lehet *Isten* anyia. A Jézus szűzi születéséről szóló « etiológiai legendák » nem tartoznak az Evangélium « közepéhez ». Nem számít tehát az Evangélium, de az Egyház hitvallása sem. Még kevésbe érdemel figyelmet Mária Szeplőtelen Fogantatásának és Mennybevételének két újkori dogmája. Ezeket (miként az I. vatikáni zsinat dogmáit) Küng mindig hevesen bírálja: sem a Szentírásban, sem a Hagyományban semmi alapjuk sincs.

Reidlinger megállapítja, hogy Küng felfogása a Máriára vonatkozó hittel szemben teljesen a racionalista felvilágosodás szellemét tükrözi (D 126).

B. Stöckle: Etika

Bernhard Stöckle (a morálteológia professzora a freiburgi egyetemen) a *Christ sein*nek a keresztény erkölcsre vonatkozó részét elemzi. Láttuk, hogy a keresztény lét lényege: a megfeszített Jézus, illetve *Krisztus követése* (C 535—539). Stöckle szerint Küng könyvének legszebb része kétségtelenül a « Praxis »-ról szóló D) rész (C 501—594). De felteszi a kérdést: vajon elégséges-e a keresztény cselekvéshez az, hogy a történeti, a keresztrefeszített, de mégis élő Jézust csak *példaképül* állítjuk, és Szent Pál meg Szent János nyomán nem mélyítjük el jobban a krisztológiát, a Krisztushoz tartozást (vö. Rahner megjegyzését a pneumatológiáról és kegyelemtanról)?

Meg lehet továbbá kérdőjelezni Küng humán-etikai alapfelfogását, amely az autonóm morált hirdeti (lelkiismeret, szabadság, szituáció gyakran visszatérnek, de nem kapcsolja össze őket kellőképp), és elvet min-

den « *égből leszálló* » *normát*. Nem megalapozott Küngnek az a tétele, hogy — jóllehet az erkölcsiség alapja csak a Feltétlen (Isten) lehet — az *egyes* erkölcsi normák relatívak, történetiek, kontingensek. Végül nem látjuk világosan, hogy Küng « humanizmusában » mi is a sajátosan keresztény, hogy vannak-e specifikusan keresztény erkölcsi normák.

* * *

Ez a kivonatos ismertetés is érzékelteti azt, hogy Küng kritikusai « komolyan vették » a *Christ sein* teológiáját, és az elismerő megjegyzések mellett komoly aggodalmaiknak, kérdéseiknek adtak kifejezést, Annál meglepőbb, hogy Küng kritikusainak válaszolva (3), mennyire fölényes hangnemet használ, menynyire mellébeszél és milyen sértően személyeskedik. « Futballcsapatról » beszél: 11 — egy ellen... A *divide et impera* elvet használva azt akarja kimutatni, hogy kritikusai egymásnak ellentmondanak stb. Úgy látszik, ez a népszerűség átka: Küng elkezdett egy szerepet játszani, és most már végig akarja játszani a « modern », nyitott, Rómával dacoló stb. « felvilágosult » szerepét.

Hans Urs von Balthasar nyílt levélben válaszolt Küngnek (4), rámutatva a svájci teológus mellébeszélésére, komolytalanságára, megismételve a szakteológusok legfontosabb kérdéseit a *Christ sein*nel kapcsolatban. Végkövetkeztetésében felidézi Ratzinger óhaját: « Milyen örvendetes lett volna, ha könyved a keresztény hittől távolállók számára (keresztény) bevezetés lett volna, és nem egyidejűleg dogmatika-pótlék. Bárcsak egyszer ilyen könyvvel ajándékoznál meg bennünket, amely valóban kifejezi a Kinyilatkoztatás teljességét! »

(MÉRLEG, 1977/1)

---

(3) Küng, Hans: « Antwort an meine Kritiker », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1976. május 22.

(4) Balthasar, Hans Urs von: : Antworten und Fragen an Hans Küng », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1976. június 5. Von Balthasar levelén kívül számos hozzászólás a Küng-vitához.

Hans Urs *von Balthasar* 1975. augusztus 12-én volt 70 éves. Hatalmas, szétágazó, a teológia valamennyi szakját felölelő művét kevésbé ismeri a magyar közönség, mint pl. Karl *Rahner*ét. Ennek egyik oka talán az, hogy Hans Urs von Balthasar a zsinat alatt és után is némiképp az egyházi élet peremére szorult. Magányos kutató; nem a közös munka, a bizottsági ülések és a kompromisszumos formulák embere. Pedig, amint P. H. *de Lubac* megállapította, a zsinatnak nincs olyan fontos témája, amelyet Urs von Balthasar ne mélyített volna el már jóval előbb.

Mostani szemlénkben röviden vázoljuk Hans von Balthasar életútját (I), utána bemutatjuk azokat a fontosabb teológiai témákat, amelyek műveiben fellelhetők (II), végül részletesebben elemezzük összegező, többkötetes főművét, a *Herrlichkeit*et (III).

1. Hans Urs von Balthasar pályája

1905. augusztus 12-én született Luzernben (1). Anyai ágon részben magyar származású. Középiskoláit 1916 és 1923 között az engelbergi bencés és a

(1) Hans Urs von Balthasar maga két írásával vezet be életművébe: *Kleiner Lageplan für meine Bücher,* Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1955 és *Rechenschaft 1965* (vö. *Mérleg,* 1967/1. 87-88. l.). Ezenkívül az életpálya és a mű bemutatásához felhasználjuk a következő tanulmányokat: Vorgrimler, H.: « Hans Urs von Balthasar », *Bilan de la Théologie du XXe siècle,* II. kötetében (a német kiadás IV. kötetében) a teológus-portrék között (szerk. Vander Gucht, R. és Vorgrimler, H. Casterman, Paris—Tournai, 1970. 685-706. l.); Faux, J. M. SJ: « Un théologien: Hans Urs von Balthasar », *Nouvelle Revue Théologique,* 1972. dec. 1009-1030. l.; De Lubac, H. SJ: « Un témoin du Christ dans l'Eglise: Hans Urs von Balthasar », *Paradoxes et Mystère de l'Église.* Aubier-Montaigne, Paris, 1967. 180-212. l. Von Balthasar műveinek teljes bibliográfiáját 1965-ig Berthe Widmer állította össze és a *Rechenschaft 1965* függelékeként tette közzé. Az utóbbi évtized termésével kiegészítette és átjavította Cornelia *Capol* (*Hans Urs von Balthasar, Bibliographie 1925-1975*).

feldkirchi jezsuita kollégiumban végezte. Filozófiát és német irodalmat tanult a müncheni egyetemen, majd Bécsben és Berlinben. Itt Berlinben R. *Guardini* kurzusaira jár; egész életében hálás lesz ennek a kiváló mesternek, aki egy katolikus nemzedék nevelője és a két háború közti katolikus megújulás vezéralakja volt (H. U. von Balthasar kiváló kis könyvben bemutatja később Guardini eszmevilágát) (2).

1929-ben Zürichben megvédi filozófiai doktori értekezését *Die Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* (« Az eszkatológiai probléma története a modern német irodalomban ») címen. Még ebben az évben belép a jezsuita rendbe. A München melletti Pullachban, a jezsuiták filozófiai főiskoláján végzi el a szokásos három év filozófiát. Igen száraznak találja a skolasztikát. Ebben az időben Peter *Lippert* és Eric *Przywara* nyitnak neki szélesebb távlatokat. Przywarat mindig legkedvesebb mesterei közé számítja; megrajzolja portréját is (3).

Urs von Balthasar a rendi teológiát a Lyon melletti Fourvière-ben végzi 1934 és 1938 között. Itt a francia jezsuiták skolasztikátusában egész életre szóló indításokat kap: főleg az egyházatyák műveit tanulmányozza, fordítja, értelmezi. Döntő szerepe van ebben H. de Lubac-nak, aki nemcsak mestere, hanem barátja is. Urs von Balthasar azzal rója le később háláját, hogy németre fordítja és sajtó alá rendezi de Lubac műveit. Az egyházatyákon kívül már ezekben az években a nagy katolikus francia írókat is olvassa, fordítja. Mindenekelőtt *Claudelé*rt lelkesedik. Lefordítja a « Selyemcipő-t, az « Öt nagy ódá »-t, később a « Keresztút »-at és az « Angyali üdvözlet »-et. Claudelen kívül *Péguy* és *Bernanos* érdeklik. Később több művet lefordít Péguy-től, Bernanos-ról pedig nagyszabású monográfiát ír 1954-ben *Bernanos* címen (francia fordítása: *Le chrétien Bernanos,* 1956). Hans Urs von Balthasart lyoni tanulmányai során 1936-ban szentelik pappá. Már a teológiai évek alatt is vakációit a müncheni *Stimmen der Zeit* szerkesztőségében tölti;

---

(2) *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung.* Kösel, München, 1970. 110 l.

(3) Lásd: Schultz, Hans (szerk.): *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert.* Kreuz/Walter, Stuttgart, 1966. 354-359. l.

itt alkalma van arra, hogy Przywaraval eszmecseréket folytasson. 1938—39-ben a folyóiratnál dolgozik; 1940—48 között egyetemi lelkész Bázelben. Ekkor ismerkedik meg Karl *Barth*-tal; barátságuk a nagy protestáns teológus haláláig tart. Párbeszédük eredménye lesz von Balthasar krisztusközpontú beállítottsága és a Barth-ról írt, először 1951-ben közzétett nagy munka *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie* címen. Párbeszédük jelentősen módosítja Barth álláspontját is, nevezetesen a teremtés és megváltás kapcsolatának kérdésében. (Ezt Urs von Balthasar kifejti *Karl Barth*-jának 1962-es kiadásához írt új előszavában). De a bázeli tartózkodás főleg azért döntő, mert megismerkedik Adrienne *von Speyr*rel, aki az ő hatására tér át 1940-ben a katolikus hitre. E nagyműveltségű és misztikus hajlamú asszony hatásáról így ír a *Rechenschaft*ban: « Adrienne von Speyr volt az, aki kijelölte nekem az igazi utat, amely Ignáctól Jánosig vezet, és aki azután legtöbb írásom ihletője volt. Az ő műve és az enyém elválaszthatatlan egymástól pszichológiai és filológiai síkon egyaránt: egyetlen egész két felét alkotják, amelyet egy intézmény közös létrehozása kapcsol össze ». Adrienne von Speyr műveiben főleg a következő témák térnek vissza: Krisztus szenvedése, « pokolra való alászállása », az egyház és a szentek, Krisztus követése. Hans Urs von Balthasar lelkiségének és teológiájának is ezek a témák adják sajátos színezetét. Ide, az említett barátsághoz vezethető vissza az a spiritualitás, amelyet P. de Lubac « nagyszombat lelkiségének » nevez. Az intézmény, amiről az előbb szó volt, egy sajátos, szentignáci szellemtől ihletett *Weltgemeinschaft*. E világi intézmény célja az igazi kereszténység megélése az emberek felé való nyitottságban. Mivel ennek a közösségnek nem lehetett helye a Jézustársaság keretében, Urs von Balthasar, elöljáróival való hosszas tárgyalások után, 1950-ben elhagyta a jezsuita rendet. A churi egyházmegyébe inkardinálták.

Ez a lépés igen sok szenvedést okozott neki, hiszen mélyen átjárta a szentignáci szellemiség és szerette a rendet. Kilépése művére is hatással volt. Ebben az időben indult meg a támadás az ún. « új teológia » ellen (ez a *Humani generis* kezdetű körlevél ideje); egyesek a « renegát » exjezsuitát is a gyanúsak listájára tetrék. Nem egy jezsuita bizalmatlan lett hozzá.

Részben itt keresendő Urs von Balthasar elszigeteltsége, sőt *Vorgrimler* szerint az is, hogy későbbi írásaiban nem egyszer olyan éles hangon kikelt egyes jezsuiták ellen.

Urs von Balthasar Bázelben él, ír és fordít; irányítja az általa alapított Johannes-Verlagot. 1965-ben, 60. születésnapján a münsteri és fribourg-i katolikus fakultások, valamint az edinbourg-i evangélikus fakultás teológiai diszdoktori címet adományoztak neki. *Athenagorász* pátriárka pedig az Athosz-hegy Aranykeresztjével tüntette ki ökumenikus munkásságáért, főleg azért, hogy a keleti egyházatyákat megismertette Nyugattal. 1969-ben a pápa kinevezte a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagjává. Ettől az évtől kezdve részt vesz az *Internationale katholische Zeitschrift* szerkesztésében is.

Hans Urs von Balthasar bibliográfiája 1965-ben 38 könyvcímet és 80 tanulmányt tartalmazott, nem számítva a fordításokat és a mások műveihez írt előszókat. Azóta ez a jegyzék jelentősen bővült, főleg a hatalmas *Herrlichkeit* újabb köteteivel. Most megkíséreljük a szétágazó, óriási életmű témaköreinek felvázolását, megemlítve néhány jellegzetesebb könyvét.

2. Jellegzetes teológiai témakörei

« Ez az ember talán kora legműveltebb embere. És ha van valahol keresztény kultúra, akkor az övé az! Klasszikus ókor, a nagy európai irodalmak, a metafizikai hagyomány, vallások története, a kereső modern emberről szóló sokrétű esszék — és mindenekelőtt a szent tudomány *Szent Tamás*sal, *Szent Bonaventúrá*val és az egész patrisztikával —, nem is szólva a Bibliáról...: nincs semmi olyan nagyszerű, amely felé ne lenne nyitott és amelyet ne asszimilálna ez a nagy szellem. Írók és költők, filozófusok és misztikusok, ókoriak és modernek, minden hitfelekezethez tartozó keresztények: valamenyit befogadja; mindezek a hangok szükségesek neki, — mindebből zeng fel Isten nagyobb dicsőségére a katolikus szimfónia » (H. de Lubac, idézett tanulmányában, 184.l.).

Hans Urs von Balthasar műve nem « iskolás » rendszerű, nem lehet könnyen elemezni, osztályozni. Néhány nagy intuícióból bomlik ki — koncentrikus kö-

rökben. Mi az a « pathos », szenvedély, ami mozgatja a szerzőt; mi az a mély ihlet, amely a hivő embert « küldetésében » előrelendíti? P. *Faux* helyesen látja: « az ember történetében — amelyet Balthasar mindig újragondol a történelem teológiája iránti lankadatlan érdeklődése folytán — az első helyet foglalja el a semmi másra vissza nem vezethető személy, sőt csaknem minden helyet ez foglal el, — és elveti az élet uniformizáló és kollektivizáló felfogását, nevezetesen azt a szemléletet, amely az emberiség lelki történetét evolucionista szemléletben akarja kifejezni. (Jóllehet csodálattal tekint az emberre és művére, *Teilhard de Chardin* eszmevilágát szigorú kritikával illeti...) Főleg három tapasztalatot idéz fel, hogy bevezessen a krisztológiai esemény és a hit megértésébe: a szépség, a szeretet, a halál. A végtelen távlatú emberi misztériumnak van egy központja: a szív, a szabadság, a lélek, vagyis az a belső hely, ahol Isten találkozik az emberrel... A modern kor lelki drámáját úgy mutatja be, mint az ember és az Isten küzdelmét, míg az egyházatyák korát (az antik vallási gondolkodás hátterével) az Isten megismerésének, rejtett nagysága kinyilvánításának vágya hatja át. Von Balthasar teológiájában az üdvtörténet kibontakozása mindig két mélységre nyílik: az egyik a mindig nagyobb Isten misztériuma, a másik azé a szabad emberé, aki nemet tud mondani » (i. h. 1017—1018.l.).

a) *Jézus Krisztus*

Hans Urs von Balthasar teológiájának középpontjában Jézus Krisztus személye áll. Későbbre hagyva a *Herrlichkeit* elemzését, most csak korábbi műveiből emelünk ki néhányat. 1950-ben jelent meg először a *Theologie der Geschichte* (« A történelem teológiája »), amely lényegében krisztológiai mű. Az 1959-es 5. kiadást alapvetően átdolgozta (4).

Ez a kis könyv négy részben a következőkről tárgyal: Krisztus ideje; a történelem belefoglalása Krisztus életébe; Krisztus személye mint a történelem normája; a történelem Krisztus normája szerint szemlélve. Már csírájában benne van e könyvben mindaz a

(4) *Theologie der Geschichte. Neue Fassung.* Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1959. 112 l.

bibliai teológiai témacsoport, amelyet későbbi munkáiban jobban kifejt: Isten Fia gyökeresen magára vette a történelmet; Isten ideje összefoglalja a profán időt, éspedig a Fiú engedelmessége miatt. Krisztus eljövetelét határozottan történelmi és konkrét szemszögből fejti ki. Isten betörése az időbe nem más, mint a kegyelem betörése. A kegyelem történetiségének teológiai alapja az a tény, hogy Krisztus belefoglalta a történelmet saját életébe, vagyis hogy az Istenember magára veszi és beteljesíti az isteni Szövetséget. Krisztus egyéni személye a Szentlélek tevékenysége folytán lesz a történelem normája: a Szentlélek teszi a húsvét utáni negyven napot annak a szakadatlan sugárzásnak forrásává, amely Krisztus dicsőséges istenségének fényével ragyogja be az időt; a Lélek működik az Egyházban a « küldetések » és a szentségek által. A szentek alkotják a felülről jövő választ a « lenti » problémákra.

Már említettük, hogy Urs von Balthasar párbeszédet folytatott Karl Barth-tal; ennek gyümölcse *Karl Barth*-ról szóló, 1951-ben megjelent munkája. E munka alapproblémája: « az egyetemes-konkrét Jézus Krisztus » viszonya a világ Logoszához. A krisztológia, a természet és a kegyelem, a bűn témáról tárgyalva Urs von Balthasar a katolikus és protestáns nézetek összevetésére és kiengesztelésére törekszik; megmutatja Barth felfogásának fejlődését a teremtés és a megváltás közötti összefüggést illetően. Mondottuk, hogy Urs von Balthasar Barth-nak köszöni krisztocentrikus beállítottságát. Barth-ot « igazi beszélő-partnernek » nevezi a *Skizzen zur Theologie* első kötetében (*Verbum Caro*, 1960).

A « Történelem teológiájá »-nak témáit elemzi tovább a világtörténelem távlatában *Das Ganze im Fragment* (1963) című művében, amelynek alcíme: « A történelemteológia szempontjai ». Melyek ezek a szempontok? — 1) A szeretet ideje és a bűn ideje közti lényeges különbség; 2) az ember « tökéletesíthetőségével » és a történelem beteljesedésével kapcsolatos kérdések; 3) az emberi « töredékek » integrálása tökéletes és eszkatologikus formájukban Jézus Krisztus által. A könyv sokat köszön *Szent Ágoston* időről alkotott nézeteinek. Ami pedig a krisztológiai integrációt illeti, Urs von Balthasar határozottan elveti a teilhard-i nézetet, azt ti., hogy a keresztény

eszkatológia evolúciós görbét követne (ez a görbe egy Omega pont felé tart, de nem egy szabadon működő, konkrét személy felé). A kérdés persze itt az, hogy Urs von Balthasar helyesen értelmezi-e Teilhard nézetét.

Miközben *Herrlichkeit* című nagy művén dolgozik, Urs von Balthasar közreműködik a Johannes *Feiner* és Magnus *Löhrer* által szerkesztett üdvösségtörténeti teológiai summa III/2. kötetének elkészítésében is: megírja a « Három nap teológiáját » (*Theologie der drei Tage,* 1969), amelyet külön kötetben is kiad (5). A *Mysterium Salutis*-ban ez a tanulmány a Jézus élete misztériumainak szentelt részben foglal helyet, és a « húsvéti misztériumot » elemzi. Von Balthasar lelkiségének és teológiájának itt a « szíve » (a kérdésre még visszatérünk szemlénk 3. részében).

b) *Az Egyház*

Az egyházatyák tanulmányozásából és a mai egyházi élet követelményeinek vizsgálatából születik meg már 1952-ben *Schleifung der Bastionen* című tanulmánya. Ez a kis könyv türelmetlen kihívás akart lenni: arra szólította fel az egyházat, hogy bontsa le a bástyákat és lépjen ki a gettóból, táruljon ki a világnak. Vannak ebben a röpiratban olyan állítások, amelyeket bizonyára ma már nem tesz magáévá, főleg azért nem, mert nincsenek teológiailag megalapozva. Mindenesetre, figyelemre méltó, hogy jóval a zsinat előtt már olyan magatartást követelt a katolikusoktól, amely napjainkban — a zsinat hatására — a legtermészetesebbnek tűnik. Pl. megállapítja, hogy a hierarchia túlságos hangsúlyozása automatikusan a demokratikus törekvést erősíti; hangoztatja, hogy nincs « privát » keresztény lét, minden hivő szolidáris; az egyházban nincs hely az « elszigetelteknek »; követeli a világiak tanácsának megalakítását a püspökök és lelkipásztorok körül; olyan teológiát sürget, amely a keresztény egzisztenciát a szolgálat szempontjából írja le. Már itt megtaláljuk ekléziológiájának lényeges témáit, tételeit, pl. az egyház mint Mária magatartásának és szerepé-

(5) Feiner, Johannes — Löhrer, Magnus (szerk.): *Mysterium Salutis.* III/2. Benziger Verlag, Einsiedeln — Zürich — Köln, 1969. 9. fej.: « Mysterium Paschale ». 133-319. l.

nek utánzója (hivő engedelmesség, szeplőtelenség és Krisztushoz hasonulás), továbbá az egyház és a Lélek kapcsolata.

Mária testesíti meg a hivő ember kitárulkozását, az Isten felé való nyitottságot, engedelmességet, befogadó készséget, ugyanakkor az ő sorsa példázza a hit ingyenességét. Mária utánozza Krisztus életstílusát, amely minden kereszténynek hivatása: követni Krisztust egészen a kereszt esztelenségéig. A *Skizzen zur Theologie* 2. kötetének (*Sponsa Verbi*, 1960) tanulmányai, valamint a 3. kötet (*Spiritus Creator*, 1967) fejezetei úgy mutatják be a hitet mint Krisztussal való sorsközösséget az általa alapított egyházi közösség kebelében. Urs von Balthasar az engedelmeskedő hit aktusának rendeli alá az egyház intézményes oldalát (papi szolgálat, Eukarisztia, gyónás). Különös, hogy egyesek reakciósnak, konzervatívnak nevezték őt éppen az egyházi intézményről vallott nézetei miatt. Pedig ő a helyes « konzerválást », megőrzést úgy érti, hogy a hívek és a teológusok állandóan előrehaladnak lelkileg, hogy Krisztus életstílusát jobban « megőrizzék », utánozzák, ugyanakkor ez a belső magatartás az egyházi struktúrák megváltozását is magával hozza. A *Sponsa Verbi* « Casta Meretrix » című tanulmánya pl. megmutatja az egyháztani triumfalizmus ellenében, hogy az egyház eltérhet eredeti hivatásától és « prostituált » lehet, ha nem hajtja végre a szükséges reformokat. Urs von Balthasarnak igen rosszul esett, amikor J. *Maritain* (« A garonne-i paraszt » — vö. *Mérleg*, 1967/2. 104—107. l., 1967/3. 205—210. l., 1968/2. 104—106. l.) és D. *von Hildebrand* (« Trójai faló Isten városában — vö. *Mérleg*, 1969/3. 275—276. l.) konzervativizmusát emlegették vele kapcsolatban.

Urs von Balthasar nem tanulmányozta az eklézsiológia minden szempontját; főleg azok az alapvető dispozíciók érdeklik, amelyek tegnap és ma is Krisztus tanúivá, az egyház gyermekeivé teszik a kereszténységet: hit, remény, szeretet. Ezért írt sokat azokról az egyházi emberekről, teológusokról, misztikusokról, szentekről, akik a történelem folyamán megtestesítik a keresztény életeszményt és ma is példaképeink lehetnek: *Iréneusz, Origenész, Nisszai Gergely, Areopáguszi Dénes, Hitvalló Maximosz, Ágoston, Anzelm, Saint-Thierry-i Vilmos*, a két *Mechthild*, az angol misztiku-

sok, *Jeanne d'Arc, Sziénai Katalin, Keresztes János, Loyolai Ignác, Lallement, Angelus Silesius, Lisieux-i Teréz, Charles de Foucauld...*

Magának a teológiának is az egyházat és küldetését kell szolgálnia; hit és életszentség nélkül nem lehet valaki igazi teológus. Ezt hangoztatja pl. *Theologie und Heiligkeit* (1948) és *Die Einheit der theologischen Wissenschaften* (1968) című írásaiban. Balthasar jelentősen hozzájárult a pneumatológia fejlesztéséhez (a Szentlélek szerepe az egyházban, karizmák stb.), amikor lefordította németre és részletesen kommentálta Szent Tamás *Summa Theologiae*-jéből az ide vonatkozó részt (1953).

Az egyház zsinat utáni helyzete, a jelenkori válság arra késztette Urs von Balthasart, hogy állást foglaljon bizonyos doktrinális és gyakorlati kérdésekben. Nem számítva azokat az írásokat, amelyekről a következő pontban (« Keresztény lelkiség ») lesz szó, amelyek a keresztény identitással foglalkoznak, de inkább lelkiségi szempontból, említsünk meg itt három olyan újabb munkát, amely közvetlenebbül az egyháztan keretébe tartozik.

Az egyház titka és mai élete a témája ezeknek a tanulmányoknak; már címük is jelzi időszerűségüket: *Die Wahrheit ist symphonisch* (« Az igazság szimfonikus » — a keresztény pluralizmus szempontjai — « Kriterien », 29. Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1972, 165 l.); *Der antirömische Affekt* (« A rómaellenes komplexus » — « Herderbücherei », 492. Herder, Freiburg—Basel—Wien, 1974. 303 l. — vö *Mérleg*, 1975/2. 192. l.); végül a *Skizzen zur Theologie* IV. kötete: *Pneuma und Institution*. Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1974. 456 l. Ez utóbbi kötetnek nagy része az egyháztanhoz tartozik, de vannak benne krisztológiai és lelkiségi tanulmányok is. Hans Urs von Balthasar írásait — ismételjük — igen nehéz osztályozni, csoportosítani, minthogy nem követi az « iskolás » beosztásokat és módszereket.

c) *Keresztény lelkiség*

A Krisztusról és az egyházról szóló írásokban (főleg az « egyházi emberekről » szóló tanulmányokban) Urs von Balthasar állandóan foglalkozik a keresztény lelkiség lényeges elemeivel: hit, engedelmesség, re-

ménység, szeretet, Krisztus követése stb. De számos külön munkát is szentelt az imának, a szemlélődésnek, valamint annak a kérdésnek, hogy ki is az igazi keresztény, mit jelent ma kereszténynek lenni? Említsünk meg néhány jellegzetesebb munkát.

Alapvető az 1963-ban megjelent *Glaubhaft ist nur Liebe* (« Csak a szeretet hitelreméltó »). Itt nem az ember szeretetéről van szó (a világ és a testvérek felé nyitott keresztény szeretetéről), hanem Istennek az emberek iránti szeretetéről. A kozmológiai típusú vallások és az « antropológiai redukció » után csak ez a « harmadik út » lehetséges. Ennek a harmadik útnak igaziságát nem bizonyíthatja a vallásfilozófia vagy a keresztények hittapasztalata; egyedül abban a tanúbizonyságban nyilatkozik meg, amelyet az isteni szeretet önmagáról tesz. Az abszolút és teljesen ingyenes Szeretet megnyilatkozása és önközlése teljesen egyoldalú. A « keresztrefeszített Szeretet » igazsága objektív evidenciában tárul elénk.

Az elmélkedő imáról írt könyve először 1955-ben jelent meg, újabb kiadása 1965-ben (6). Ebben a könyvében, de számos más írásában is, kifejezi azt a meggyőződését, hogy a keresztények szemlélődés nélkül nem teljesíthetik küldetésüket a világban. Főleg a zsinat után irányítja figyelmünket a lényegesre: elmélkedés az isteni szeretet misztériumáról, részvétel Jézus Krisztus engedelmességében, egyház iránti érzék. Néha, a veszélyes elhajlások vagy « redukciók » láttán elragadja a hév és élesen kikel azok ellen, akik — szerinte — eltérítenek az igazi kereszténységtől. Említsük meg *Wer ist ein Christ?* című 1965-ben megjelent tanulmányát, amely négy év alatt nyolc kiadást ért meg. Még ennél is polémikusabb hangú: *Cordula oder der Ernstfall* (1966 — vö. *Mérleg*, 1967/1. 87—88.l.). Ebben támadja Karl Rahner nézeteit is; a radikális, egészen a vértanúságig elmenő kereszténységet követeli. Krisztus keresztje az, ahol az emberekhez lehajló isteni szeretet leginkább megdicsőül. Ebben a pamflet-szerű írásban felvet néhány nehéz elvi problémát is, amelyeket érdemes alaposabban megvizsgálni. pl. a transzcendentális filozófia és teo-

(6) *Das betrachtende Gebet.* « Adoratio », 1. Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1965[3]. 275 l.

lógia kérdését. Szakemberek, pl. L. *Malevez*, úgy vélik, Urs von Balthasar nem érti helyesen *Maréchal* és *Rahner* álláspontját (vö. *Nouvelle Revue Théologique*, 1968. aug.-szept. 712.l.).

Az 1971-ben megjelent *In Gottes Einsatz leben* (7) (« Isten bevetésében élni »), azoknak a kis könyveknek a sorába tartozik, amelyek összefoglalják a keresztény üzenetet. Itt is a keresztény személyazonosságáról van szó, mint *Cordula*ban, de a tónus megváltozott. Urs von Balthasar megengedi, hogy « a kegyelem, amelyet Isten Jézus Krisztus által közölt a világgal..., túlterjed a látható egyház keretein », de felveti a kérdést: Vajon nem vagyunk-e kitéve annak a veszélynek, hogy az egyházat már csak külső formája, csontváza által tudjuk jellemezni, és így elvesszük minden hihetőségét? Válaszában többek között rámutat arra (elemezve a mai világ vallásosságát), hogy az « igazi keresztények » titka az a szabadság, amelyet a nem keresztények szünet nélkül keresnek. « Isten szabad feltárulása Jézus Krisztusban (Isten elkötelezettsége) arra szólít bennünket, hogy lépjünk a szabadság abszolút, isteni mezejére, mert az emberi szabadság egyedül itt tud teljesen kibontakozni. De nemcsak hívásról van szó: Isten megtestesülése Jézus Krisztusban számunkra a beteljesült szabadság példaképe, annak a szabadságnak diadalmas megvalósulása, amelyet a modernek lázasan keresnek, de amelyet nem tudnak megtalálni az Isten által felajánlott nyitottság nélkül ».

A *Klarstellungen* című kötetében (8) (« Helyreigazítások ») 26 rövid fejezetben tárgyal a keresztény tanítás és gyakorlat legégetőbb kérdéseiről, amelyeket gyakran félreismernek: Isten megismerésétől (az ismeretlen Isten, a személyes Isten, az emberré lett Isten) egészen olyan kérdésekig, mint az Oltáriszentség imádása, a szemlélődő élet, a keresztény és a tisztaság, a bűn iránti érzék. A szerző mindent visszavezet a központra, Jézus Krisztus személyére, aki egyházában él tovább.

---

(7) *In Gottes Einsatz leben*. « Kriterien », 24. Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1971. 114 l.

(8) *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*. « Herder-bücherei », 393. Herder, Freiburg - Basel - Wien, 1971. 190 l.

3. Herrlichkeit

Hans Urs von Balthasar főtörekvése az, hogy szeme előtt tartva az egyházi hagyomány teljességét és számolva a modern kor haladásával, a lehető legteljesebb és legharmonikusabb képet nyújtsa a mai embernek a kereszténység sajátosságáról. Ez a szándék érlelte meg benne egy hatalmas trilógia tervét. Ennek a trilógiának első része nagyszabású « teológiai esztétikája », a *Herrlichkeit.* Ebben v. Balthasar a szépség szemszögéből tekinti át a kinyilatkoztatást és az egyházi hagyomány teljességét. Szerinte a teológia szintjén a *kabod, doxa,* a dicsőség felel meg annak, amit a filozófia a szép transzcendentális kategóriájával jelöl. Mindenekelőtt lássuk a nagy mű beosztását, utána röviden bemutatjuk az egyes köteteket, végül néhány kritikai megjegyzést fűzünk a krisztológiai részhez (9).

Az I. kötetben jelzett ill. megvalósított terv a következő:

I. *Schau der Gestalt* (1961)
II. *Fächer der Stile* (1962)
1. *Klerikale Stile*
2. *Laikale Stile*
III/1. *Im Raum der Metaphysik* (1965)
1. *Altertum*
2. *Neuzeit*
III/2. *Theologie*
1. *Alter Bund* (1967)
2. *Neuer Bund* (1969)
3. *Ökumene* (E kötet megírásáról lemondott a szerző)

Az I. kötet *Schau der Gestalt* (« A forma szemlélése ») címen az egész mű teológiai igazolása és az alapvető téma bevezetése. A fundamentális teológia számos témájával találkozunk itt. Gyakran visszatér a hit kérdése: ez Isten dicsőségének szemléléséből származik, Isten ajándéka. A dicsőség Jézus Krisztus

---

(9) E részben a szemlénk elején idézett tanulmányokon kívül felhasználtuk még a következőket: Faux, J. M. SJ: « Gloire et liberté », *Nouvelle Revue Théologique,* 1975. június, 529 541. l. - Sesboüé, B. SJ: « Bulletin, Christologie », *Recherches de Science Religieuse 59* (1971) 83-81. l.

arcán ragyogott fel teljesen, éspedig a szenvedő Szolga meggyötört arcán, mert a szeretet — paradox módon — a kereszthalál kenózisában nyilatkozott meg a legteljesebben. Jézus Krisztus központi alakja köré összpontosul az egész kinyilatkoztatás; az Istenember a kinyilatkoztatás központi « tárgya » és egyben a keresztény élet eszményképe. A szerző tárgyal a Kinyilatkoztatás konkrét formáiról: a lét kinyilatkoztatása, kinyilatkoztatás a szó által, az ember kinyilatkoztatása... A Szentírás kapcsán párbeszédet folytat a mai exegézissel és bírálja a szentíráskritika túlzásait. Néhány mondatban így foglalhatnánk össze a hatalmas bevezető kötet (664 lap!) alapgondolatát (lásd a II. kötet bevezetőjét):

Azt akarja bemutatni, hogy az élő Isten kinyilatkoztatását — keresztény szemmel — nemcsak az igazság és a jóság szempontjából szemlélhetjük, hanem páratlan szépségű ragyogása (a *Herrlichkeit*) szempontjából is. Mindaz, ami szép és ragyogó a világban, rejtett isteni szépség epifániája, megnyilatkozása. A rejtett Isten kinyilatkoztatása (abszolút szabad és szuverén tett!) szavakban, történelemben és végül emberi alakban Jézus Krisztus alakja felé tart, Őbenne összpontosul. Az élő Isten úgy dicsőül meg, hogy kifürkészhetetlen szeretetét az « üresbe », sőt a bűnbe és az Istentől való elhagyatottságba árasztja ki, vagyis « kiüresíti önmagát », mert szereti teremtményét. E kenózis által dicsőül meg az Isten Fia és lesz Kyriosz, a világegyetem és a megváltott emberiség dicsőséges Ura. Az első kötetben tehát minden Jézus Krisztus központi alakja körül forog.

A II. kötet *Fächer der Stile* (« A stílusok szerepköre ») címen az elvont kijelentéseknek és az igazolt tételeknek most színt és történelmi teljességet ad. Hogyan szemelélte az emberiség Istennek Jézus Krisztusban megnyilatkozott dicsőségét; melyek azok a tipikus tapasztalatok vagy jellegzetes figurák, amelyeken keresztül a századok folyamán visszatükröződik az isteni dicsőség? Mert a szerző meg van győződve arról, hogy az egyház idejében egyetlen egy olyan igazán hatóerővel rendelkező teológia sincs, amely ne tükrözné Isten dicsőségét: csakis a « szép » teológia, vagyis az, amelyet megragadott a *Gloria Dei*, képes meggyőzően ragyogni és átalakítani az emberi történelmet.

A szerző olyan teológusokat vagy lelki embereket választ ki, akik valóban hatottak korukra és az egész egyháztörténelemre; olyan típusok vagy « stílusok » vonulnak fel előttünk, amelyek « teológiájuk » és földrajzi-időbeli megoszlásuk révén összességükben a keresztény egyetemességet képviselik. Itt éppen csak felsoroljuk a neveket (mindegyiknek egy-egy monográfiát szentel a szerző): *Iréneusz* (Isten dicsőségének megnyilatkozása a teremtésben és az üdvtörténetben); *Ágoston* (Isten szeretete és üdvözítő terve); *Areopáguszi Dénes* (a kimondhatatlan Istenség imádása); *Anzelm* (Isten megérthetetlen szabadsága); *Bonaventúra* (Isten szívének titokzatos mélységei); *Dante* (ez a laikus teológus az Éroszt és az Agapét a pokoltól Isten trónusáig vezeti); *Keresztes János* (Isten szeretetének jegyesi jellegét énekli); *Pascal* (a hit és a modern tudományok között vívódó ember); *Hamann* (protestáns teológus, a Felvilágosodás keresztény őse, aki a kenózis-megdicsőülés témáját domborítja ki); *Szolovjev* (a keleti teológiát képviseli, ökumenikus ember); *Hopkins* (angol jezsuita költő, kiengesztel az angol idealizmussal); *Péguy* (a kereszténység és a szocializmus összeegyeztetője).

A III/1. *Im Raum dre Metaphysik* (« A metafizika terében ») című kötet célja az, hogy megmutassa, miként találkozik a « teológiai esztétika » a profán esztétikával. Urs von Balthasar itt a legtágabb értelemben veszi a metafizikát, vagyis mint « mítoszt », mint « művészetet » és mint az emberi szellem legfelsőbb objektivációját. Felvázolja annak történetét *Homérosz*tól egészen napjainkig. Lényegében impozáns szellemtörténeti vázlat ez a két könyv. A szerző végül szomorúan állapítja meg, hogy a « szépség » meghalt, éj szállt az emberi szellemre, mert kialudt az Isten dicsőségének fénye.

A tulajdonképpeni *teológia* területén mozog a III/2. kötet. Első része az Ószövetséggel, a második az Újszövetséggel foglalkozik. A bibliai kinyilatkoztatás tartalmi elemzését abban a kultúrtörténeti távlatban kell elhelyeznünk, amelyeket az előző keretek vázoltak. Az első rész bemutatja azokat az állomásokat, amelyen át az Isten dicsőségének kinyilatkoztatása előre halad az Ószövetségben. Itt sem elvont « igazságokról » van szó elsősorban, hanem azokról

a tényekről, eseményekről, amelyeken keresztül az élő Isten feltárja dicsőségét, még az Ige megtestesülése előtt. A Szövetség eseményeit e témák köré csoportosítja: hatalom és dicsőség, kegyelem és hűség, szeretet. A nagy ószövetségi teofániákban (pl. Sínai) az élő Isten megjelenik az embereknek, belép az érzékelhetőség szférájába; de az az Isten, aki megmutatkozik, el is fedi magát. A teofánia egyszerre vakító világosság és sötétség. A szövetség megkötésével az Isten (Jahve) dicsősége konkréttá lesz. Jóllehet a kiválasztás kezdetben egyoldalú (vagyis független a kiválasztott érdemeitől), a választott válaszát követeli: engedelmességet és feltétlen szeretetet. Egészen kiemelkedő az a rész, ahol Urs von Balthasar bemutatja a nagy próféták küldetését: ők a közvetítők Isten és a nép között. Ők Isten szavának megtestesítői, egészen addig, míg az Ige testté nem lesz. Az utolsó, a legáttetszőbb alak: a Szenvedő szolga, aki vállalja a nép bűneit. De a próféták sora nem tart egészen Jézusig. A nagy próféták és az Újszövetség között hosszú félhomály húzódik. A messiási reménykedések, az apokalipszisek vagy a bölcsességi könyvek sokat beszélnek dicsőségről, de ez a dicsőség « előre » van, « fenn » van, « eljövendő ». Isten dicsősége valójában lefátyolozott. A számkivetés utáni időben a bibliai ember tehetetlen a bűnnel és a halállal szemben.

Urs von Balthasar bemutatja egyszerre az Ószövetség nagyságát és nyomorúságát: az Ószövetség kinyilatkoztatja a bűnös ember helyzetét a szent Isten előtt és nyilvánvalóvá teszi azt, hogy az ember teljesen képtelen önmaga megváltására. Jézus Krisztusnak kell eljönnie, aki az igazi Szabadító, Isten szeretetének tökéletes kinyilatkoztatója és a szeretet kiárasztója a Lélek által.

A szerző az Újszövetség elemzésekor (ezt a kötetet az « Újszövetség teológiájának » tekinthetjük) három fázisban mutatja be a dicsőség megnyilatkozását: 1) A Krisztus-esemény első fázisa a megtestesülés (*Verbum caro factum*); 1) a *Vidimus gloriam ejus* cím alatt azt szemlélhetjük, miként bomlik ki az újszövetségi írások változatosságán keresztül Krisztus és Isten dicsősége; 3) a szerző leírja, miként teszik magukévá a keresztények a dicsőséget (*In laudem gloriae*). Lehetetlen itt részleteznünk ennek a kötetnek

gazdag tartalmát. Most csak a húsvéti misztériumra, ezen belül is a *triduum mortis*-ra összpontosítjuk figyelmünket.

Már az I. rész alapgondolata az, hogy a testté lett Igében a Szó távolléte (*Nicht-Wort*) a kinyilatkoztatás lényege. A szerző már itt Krisztus halálára gondol, amely abszolút Csend. És e halálos csenden keresztül szól a legbeszédesebben az isteni Ige. Más szóval: már azok a fejezetek is, amelyek Jézus földi útjának egyes állomásaival foglalkoznak, a kereszthalál felé haladnak: a « kereszt súlya » (*Wucht*) vonzza őket; a kereszt fényében kell olvasnunk mindazt, ami előtte történik. Mert a Kereszt « hiátusa », amely a pokol feneketlen örvényére nyilik, az Isten « súlyának » (ez a bibliai *kabod* = dicsőség szószerinti fordítása) abszolút kinyilatkoztatása. Tehát a kereszthalálban teljesedik be és nyilatkozik meg a legteljesebben az a három jegy, amelyet a szerző elemzéseiben mindig kidomborít, amikor Jézus életét és idejét leírja: Abszolút követelés — Abszolút szegénység — Teljes önátadás vagy önmaga teljes kifosztása.

Amikor az Ige testté lesz, halálra-szánt-létében Nem-Ige, Csend lesz. Az a tény, hogy egy halandó testi lény mint Ige vagy halhatatlan Szó fejezheti ki magát: ellentmondás. Ezt az ellentmondást élte meg az Isten Fia, amikor felvette az emberi állapotot és kiüresítve önmagát engedelmes lett egészen a kereszthalálig (Fil 2). Az « Isten alakjából » a « szolga alakjába » ereszkedett le (Ő volt a Második Izaiás által leírt Szenvedő szolga); ezért az Atya megdicsőítette és Úrra tette. Ez a gondolat az ószövetségi istenkép teljes revízióját követeli. Mert a kereszten beteljesedik a legfőbb hatalom és a legfőbb szegénység egysége: Jézus teljesen kiszolgáltatja magát — szerető engedelmességből — az Atyának; ez az önátadás folytatódik az Eukarisztiában az egyház ideje során. Minthogy ez a hiátus, ez a Csend (halál) áll a kinyilatkoztatás középpontjában, az Egyház teológiája mindig befejezetlen és kimeríthetetlen marad.

A Fil 2,6—11 elemzése és a *kenózis* teológiája Urs von Balthasar központi témája. A szerző megvizsgálja a keleti és nyugati hagyományt, elemzi a különböző értelmezéseket (itt a *Herrlichkeit*ben rövidebben összefoglalja mindazt, amit a *Mysterium Salutis* III/2.

kötetében *Triduum Paschale* címen írt). A kenózis modern értelmezéseivel is foglalkozik; átveszi *Bulgakov* egyik kedvenc gondolatát: mindennek alapja az isteni személyek érdektelensége (e Személyek a Szentháromság belső szeretet-életében tiszta relációk). Ez az alapja az első kenózisnak, a teremtésnek, amelyben a Teremtő szabadsága egy részét átengedi a teremtménynek; de a második hallatlan kenózisnak, a kereszthalálnak is alapja: ez a Fiú szeretet-aktusának legvégső megnyilatkozása: a halálig menő engedelmesség kifejezése annak, hogy a Fiút az Atya nemzi, hogy a Fiú az Atyától kapja létét. Így tehát Krisztus keresztje be van írva a teremtésbe egészen a kezdet kezdetétől. Természetesen, semmiféle filozófiai szükségszerűség nem tudja levezetni ezt a kenózist Istenből; ennek az állításnak csakis az Atya, Fiú és Szentlélek kinyilatkoztatásán belül van értelme. Összefoglalva Urs von Balthasar nézetét a ma sokat vitatott kenózissal kapcsolatban, ezt mondhatjuk: a halál emberileg megélt kenózisa kinyilatkoztatja a Fiú istenileg akart születését (a Szentháromságon belül). De ez a megállapítás még kétértelmű lehet; hiszen a halál kenózisa az emberré lett *Isten Fiának* a kenózisa, és csakis ezen a címen nyit nekünk ablakot az örök Ige kimondhatatlan kenózisára.

Urs von Balthasar nem áll meg a kereszthalálnál, hanem elvezet bennünket a « pokolra », ahova Krisztus alászállott: nagypéntek teológiájához csatolja nagyszombat teológiáját. Itt elérkeztünk arra a pontra, amely szerzőnk lelkiségének legsajátosabb vonására mutat rá. Szerinte Krisztus nemcsak a meghalás aktusát tapasztalja meg, hanem a « második halált » is, vagyis az Istentől való elszakítottság állapotát is. Mert Hádesz, a holtak birodalma valóban az a « pokol » volt, ahol egyetlen reménysugár sem csillant fel. Átvéve *Nicolaus Cusanus* gondolatát, von Balthasar azt állítja, hogy Jézus leszállt *usque ad poenam infernalem*, a kárhozottak büntetését is megélte. Sőt egyedül Jézus viselte el mindenkiért a tökéletes *poena damni*-t, miként ő engesztelte ki a kereszten minden ember bűnét.

Nem részletezhetjük itt Urs von Balthasar nézetét. Jegyezzük meg csupán azt, hogy kritikusai joggal vetnek fel bizonyos metafizikai és teológiai nehézségeket a « pokolraszállás » értelmezése kapcsán. Már *Boros*

László felvetette azt a metafizikai nehézséget (10), hogy Krisztusnak az említett elmélet szerint meg kellett élnie a bűnt mint olyat, a poklot tiszta mivoltában, tehát így ontológiai valóságot tulajdonítunk a bűnnek. B. *Sesboüé* (11) ehhez a nehézséghez még hozzáadja a következőt: nem érthető a Krisztus által elviselt kárhozat « tartama » (*durée*). Továbbá a bűnös a *poena damni*-t gyűlöletben éli meg; Krisztus viszont csak a szeretet abszolút önátadásában élheti meg az Istentől való abszolút elhagyatottságot. És aki szeretetet mond, hitet és reménységet mond. Hogyan állíthatja hát von Balthasar, hogy Krisztus az alvilágban megélte a hit, remény és szeretet teljes elvesztésének állapotát? Másrészt viszont: a szerző annyira a végletekig fokozza a Krisztus által megélt kárhozatot, hogy szinte a másik véglethez jut el, az *apokatasztazis* gondolatához. Tudjuk, hogy az egyházatyák gondolata ez: amit Krisztus magára vett, azt megváltotta; ha tehát magára vette a *poena damni*-t, a kárhozottakért elszenvedte a poklot, akkor nekik már nem kell ezt elszenvedniök. Sesboüé gyanúja onnan ered, hogy Urs von Balthasar Origenészre hivatkozik, aki — úgy látszik — az *apokatasztazist* vallotta. De Urs von Balthasar nézetének helyes értelmet is lehet adni: mindazok az emberek, akik Krisztus előtt haltak meg, a pokoltól megmentett kárhozottak voltak. Ha Krisztus nem jött volna, elkárhoztak volna. Így tehát Krisztus valóban megmenti az embereket a kárhozattól.

Hans Urs von Balthasar teológiájának központi kérdését így fogalmazhatnánk meg (itt hatott rá Adrienne von Speyr misztikus tapasztalata): Hogyan vállalta Isten azt a kockázatot, hogy szabad lényeket teremtett, akik fellázadhatnak ellene és vesztükbe mehetnek? Isten valóban tehetetlen a lázadó (emberi) szabadsággal szemben? Nagyszombat misztériuma feljogosít a reménységre (még ha nem is valljuk az apokatasztazist). Az Isten Fia önkiüresítésében és halálában Isten nem idegenítette el önmagát. Mert itt van a legközelebb önmagához, hiszen itt teljesíti azt a szabad elkötelezettséget, amit megengedett a teremtés-

---

(10) Lásd H. Urs von Balthasar és L. Boros párbeszédét: *Orientierung*, 1969. nov. 30. és 1970. febr. 15.

(11) Sesboüé, B.: *Rech. de Sc. Relig. 59* (1971) 89. l.

nek. A Teremtő mintegy önmagával fogadott, hogy megvalósítja azt, ami lehetetlennek látszott: olyan szabad lényeket teremtett, akik önmagukban megállnak, anélkül, hogy elkárhozni hagyná őket.

Ezzel a gondolatsorral máris átléptünk a tervezett trilógia második részébe, a teológiai *dramatikába* (*Theodramatik*). E második ciklus bevezető kötetével (12) H. U. von Balthasar szűz területeket tár fel. Tanulmányozva a színházat és a drámairodalommal kapcsolatos reflexiókat, kidolgoz egy olyan szókészletet illetve kategória-rendszert, amely majd lehetővé teszi az emberi szabadság drámájának teológiai értelmezését. Itt ismét tanúi lehetünk a szerző roppant műveltségének, újra végigtekintjük a nyugati kultúrát az ókortól napjainkig, hogy aztán e « dramaturgiai eszközkészlettel » (*dramatisches Instrumentar*) hozzáfoghassunk a Kinyilatkoztatás drámájának kibontásához, értelmezéséhez.

Végül megemlítjük, hogy a tervezett trilógia majd egy « teológiai logiká »-val zárul, amely az igazság emberi-isteni formáját elemzi (*).

(MÉRLEG, 1975/4)

---

(12) *Theodramatik.* I. *Prolegomena.* Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1973. 622. l.

(*) E szemle közzététele óta megjelent egy jelentős munka Hans Urs von Balthasar krisztológiájáról: Giovanni Marchesi SJ, *La Cristologia di Hans Urs von Balthasar.* La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio (HUvB előszavával). « Analecta Gregoriana » 207, Roma 1977, XX + 418 lap. — Az Előszóban Hans Urs von Balthasar elismeréssel szól még befejezetlen műve krisztológiai megközelítéseinek e szintéziséről, jelezve azt, hogy Trilógiájában még visszatér a krisztológiai kérdésekre. G. Marchesi néhány szóban így összegezi könyve elején ezt a krisztológiát: « Krisztus a történeti FIGURA (Gestalt), az « egyetemes-konkrét », amely kinyilatkoztatva teljesen Isten Szeretetét, megvalósítja teljes és végleges módon az ember üdvösségét. Vagyis ez a « Figura » a láthatatlan és kifejezhetetlen Isten látható és megtapintható megnyilvánulása; de ugyanakkor az ember eszménye, az ember tökéletessége és tökéletessé tevője » (17. lap.).

III. A KERESZTÉNY LÉT KRISZTUS FÉNYÉBEN

A) A MAI EMBER ISTENKERESÉSE

« Nem keresnél, ha már meg nem találtál volna »
(Pascal)

Pár évvel ezelőtt Christian Chabanis közzétett egy már a címével is meghökkentő könyvet: *Létezik Isten? Nem.* (*Dieu existe-t-il? Non.* Fayard, Paris, 1973). Mintegy húsz hitetlen vallomását gyűjtötte össze a kötetben. Tudósok, politikusok, írók nyilatkoznak szabadon az Isten-kérdésről.

A drámaíró Ionesco elmondja, hogy vallásos nevelés nélkül nőtt fel, de tizenhét éves korában volt egy pillanat, amikor biztosra vette Isten létét, és ez a bizonyosság túláradó örömmel töltötte el. Ez az élmény lassan eltűnt, de úgy harminc éves kora körül ismét feléledt. « Megkíséreltem akkor egészen vallásos módon élni, sőt a böjtnek adtam magam, imádkoztam, igyekeztem minél inkább Isten közelében élni... Azt hiszem, meglehetősen messze vagy magasra jutottam. De nem elég messze, mivel egy adott pillanatban igen nagy sajnálatot éreztem a földi világ, a földi élet elvesztése miatt. Valóban az volt a benyomásom, hogy elhagyom ezt a világot. Majd a sajnálkozás olyan nagy lett, hogy elkezdtem ingadozni közötte és a világ elhagyásának akarata között, egészen addig, hogy egyszercsak a sajnálkozás volt nagyobb. Akkor úgy éreztem, hogy visszazuhantam ». Ionesco ezt az élményét transzponálta a *Kötelesség áldozatai* c. darabjának egyik jelenetébe is.

Az ismert biológus, J. Rostand kijelenti, hogy megszállottja, « ha nem is Istennek, legalább az Isten hiányának ». Ateizmusa se nem derűs, se nem ujjongó, se nem megelégedett. « A seb mindig újra felszakad ».

Rostand élesen bírálja J. Monod szcientizmusát. A *Véletlen és szükségszerűség* c. híres műről ezeket írja: « Jacques Monod könyve, amelyről annyit beszéltek, jól megírt, csínos könyv, de nem értem sem a lelke-

sedést, sem a botrányt, amit kiváltott. Ez a könyv nem hoz semmi újat filozófiai síkon. Felújítja a régi szcientista tézist, amelyet tizenkét éves koromban vallottam, csupán egy kicsit módosítja a molekuláris biológia újabb eredményeivel, mivelhogy a molekulák véletlenéről van szó. Ez nem más, mint Demokritosz, vagy Darwin, vagy ami tetszik: nem hoz semmi újat ».

A marxista Jacques Duclos, interjúját azzal fejezi be, hogy idézi Engels *A természet dialektikája* c. könyvének azt a szakaszát, ahol a marxizmus e klasszikusa visszatér az örök anyag örök körforgásának mítoszához. Egyszóval, miként ezt a dialektikus materializmus teszi, az anyagot — az anyagi mindenséget — ruházza fel az istenség attributumaival.

A strukturalista C. Lévi-Strauss az élet értelme és az istenhit kapcsolatát elemzi. « Ha azt kérdezitek tőlem, mi a létezés értelme, azt válaszolom, hogy nincs értelme ». Lévi-Strauss műveiben is hangoztatja ezt, és így természetszerűen szembe kerül az emberi faj halálának gondolatával. « Ha az első emberszabású majmok négy vagy öt millió évvel ezelőtt jelentek is meg, ez nem nagy idő abban a világban, amelynek korát legalább milliárd években kell mérnünk, feltéve, hogy volt egyáltalán kezdete. Valószínű, hogy a világ nem fog mindig létezni. Tehát mindazok a problémák, amelyeket felvetünk, egy napon nem léteznek többé, minthogy nem lesz többé öntudat, amely felvesse azokat ».

* * *

Íme egy kis ízelítő néhány mai író és gondolkodó vallomásából. Általában ateistáknak vallják magukat. Egyesek nyugodtan berendezkednek ebben az ateizmusban; filozófiailag is igazolni próbálják magatartásukat. Másokban még él az eltűnt hit nosztalgiája, esetleg kínlódnak is azért, hogy többé nem tudnak hinni. Van olyan is, aki megkérdőjelezi az istenhit hasznosságát, illetve azt a problémát veti fel, hogy vajon a kereszténység nem von-e el a földi feladatoktól. A tudósok egy része már túljutott a szcientizmuson; abszurdnak tartja azt, hogy egy tudományág, pl. a biológia « kimutatja » a vallásos hit értelmetlenségét. A tudomány mint olyan nem adhat választ a végső kérdésekre. Az istenkérdés a metafizika és a teológia birodalmába tartozik.

De manapság a keresztény filozófusok körében is bizalmatlanság uralkodik az ész lehetőségeivel szemben. Általában a tapasztalatra hivatkoznak (« Isten létezik, találkoztam vele! » — vallja Frossard). M. Clavel, akit leterített a kegyelem villámfénye, hevesen kikel minden filozófiai « igazolás » ellen. H. Küng is, nemrég megjelent könyvében (*Létezik Isten?*), valami bizalom-hit felé hajlik.

A mai ateizmus vagy istentagadás keresztény környezetben született. Sajátossága — Gabriel Marcel megfigyelése szerint — az, hogy metafizikai lázadás a keresztény Isten (a személyes, teremtő és üdvözítő Isten) ellen, éspedig valami humanizmus nevében. Marx vagy Sartre (Nietzsche nyomán) az ember nevében lázad Isten ellen. Végső soron ez az istentagadás *option,* választás, szabad döntés eredménye. « Az ember számára az ember a legfőbb lény » (Marx). « Semmi más, csak a föld » (Nietzsche). Mindkettő közös vonása a teljes evilágiság, « terrénisme », Teilhard szavával.

A marxista ateizmus általában a « tudományos » világnézetre hivatkozik, a természettudomány nevében bírálja a vallást. A Tudomány — mondják — megoldja azt a rejtélyes X-et, amelyet régen Istennek neveztek. Az ember ma már nem szorul égi segítségre, csodákra; az emberiség sorsa, jövője a mi kezünkbe van letéve. A vallás (kereszténység) talán szükséges volt régebben, a történelem egy fázisában (sőt egyes marxisták, hivatkozva magára Marxra, azt is megengedik, hogy ma is szükséges, mint a nyomor elleni tiltakozás), de mivel alapjában elidegeníti az embert, a fejlődés kerékkötője, kihalásra van ítélve. Az emberi közösség befejezve a hominizációt, humanizálja a természetet és afelé a tökéletes állapot felé tart, ahol majd kiengesztelődik az ember és a természet.

Az egzisztencializmus ateista válfaja is a teljes evilágiságot vallja és a teremtő emberi szabadság nevében tiltakozik az isteneszme ellen. Mégis világszemlélete tragikusabb. Tudja, hogy halálra vagyunk ítélve, és ez a tény abszurddá, értelmetlenné teszi a létet. « Abszurd az, hogy születünk, abszurd az, hogy meghalunk » (Sartre). Sartre annakidején örömmel üdvözölte Camus-t, a humanista lázadót, aki azt hirdette, hogy « vissza kell hódítanunk minden perc létezést a jövendő haláltól ». De aztán rádöbbent arra, hogy

az evilági létezés, mégha a teremtő szabadsággal értelmet adunk is neki, még nem az örök élet. Ateizmusa csődjéről megdöbbentő szavakat olvashatunk a *Szavak* c. önéletrajzi írásában. Sartre ugyan politikai cselekvésre bíztat, de meg van győződve arról, hogy a politikai hatalom nem hoz üdvöt és nem oldja meg az emberi kérdést. Mert a politikai cselekvés is, miként az *erzatz*ként szolgáló irodalmi alkotás, az « idegbetegség és az abszolútum képeinek égisze alatt áll, amelyeknek nem áldozhat a halandó szkepticizmus nélkül ».

J.-P. Sartre, aki irodalmi alkotásaiban és filozófiai írásaiban annyit viaskodott Istennel, míg végre igazán ateistának mondhatta magát (« Kegyetlenül nehéz és hosszúlejáratú feladat ateistává lenni... », vallotta a *Szavak*-ban), nagy éleslátással írta Gide hitetlenségének elemzésekor: « Nem hiszem, hogy ma egyetlen hivő is szent Bonaventúra vagy szent Anzelm érvei alapján lett keresztény; de nem gondolom azt sem, hogy akárcsak egy hitetlen is az ellenkező érvek alapján fordult volna el a kereszténységtől. Az Istenprobléma emberi probléma: az embereknek egymás közti viszonyát érinti; olyan teljes probléma, amelyre megoldást mindenki egész életével ad, és a megoldás azt a magatartást tükrözi, amelyet ki-ki a többi emberrel és önmagával szemben szabadon választott ».

Az Isten megismerése követeli elismerését, vagyis Istent csak az ismerheti meg, aki megtér. Egész életünket elkötelező aktusról, szabad döntésről van szó, bár ez a döntés nem az irracionálisba való beugrás, hiszen értelmes indítékok ösztöznek az Isten mellett való döntésre.

G. Marcellel hangsúlyoznunk kell, hogy Isten állítása vagy tagadása nem *probléma,* hanem *misztérium.* A probléma előttem van, objektiválható, megoldható, nem okvetlenül érinti személyes létemet. A titok elválaszthatatlan a személytől, nem a birtoklás (*avoir*), hanem a lét (*être*) síkján helyezkedik el. Isten a titok birodalmába tartozik; az Őt kereső embert egzisztenciális állásfoglalásra szólítja. A lét misztériumának konkrét megközelítésekor befelé fordulásra, megtérésre van szükségem. A hamis evidenciákon, a jól definiálható problémákon túl ez az út a mélységben (vagy a magasságban), az intenzitásban jelent előrehaladást. Az, AKI VAN, minden létezőben jelen

van, benne van minden értelmi és akarati tevékenységben *burkoltan*; csak fel kell ismernem jelenlétét és el kell ismernem. Bele kell egyeznem a létezésbe: létemet úgy kell elfogadnom, mint a Létteljesség ajándékát. Csak a Titok elismerésével — a megtéréssel — juthatok el ahhoz a meggyőződéshez, hogy az Abszolútum = Szeretet. Persze, itt már a Jézus Krisztusban hozott kinyilatkoztatás segít. A hit révén ismerem fel, hogy létem forrása a Szeretet, és a hitben tárulok ki üdvözítő Istenünk emberszeretetének, amely Jézus Krisztusban jelent meg.

« Az Isten-probléma emberi probléma », mondotta Sartre. Rendben van, ezt lehet helyesen is érteni. De akkor a Zsinattal azt kérdezzük: Mi is az ember? És ha kérdés mélyére nézünk, rájövünk arra, hogy azonos a másik kérdéssel: Kicsoda Isten? Ha az ember létéről, mivoltáról akarunk valami alapvetőt megtudni, szükségképpen az Abszolútumhoz érkezünk. Ha igaz az, amit Pascal mondott: « L'homme passe infiniment l'homme », az ember végtelenül túlmutat önmagán, akkor az emberi titok kutatása során az Isten misztériumára nyitunk rá. Mert a reflexióban « rájövök » arra, hogy létem nem puszta — objektív — adottság; létem nem azonos az életemmel. Biológiai életem ugyan adottság, de létemet magam teremtem szabadon a természetes adottságokból kiindulva. Ha tárgyilagos vagyok, azt is elismerem, hogy a Végtelentől függök és Istenhez vagyok rendelve. Mert igazságszomjam és szeretetvágyam csak a Végtelenben tud kielégülni. Isten nélkül csonka maradok, és önmagamat nem értem igazán, ha fel nem fedezem és el nem ismerem, hogy a létet Mástól kaptam.

Az ember végeredményben akkor ismeri meg magát igazságban, ha elismeri, hogy — mint minden adottság — léte is adomány, a végtelen Szeretet ajándéka. Vagyis ha ráismer — Jézus Krisztus kinyilatkoztatása révén « Isten filantrópiájára », emberszeretetére (Tit 3,4). Jézus nyilatkoztatja ki egyszersmind az Isten atyai jóságát és az ember méltóságát. « Szeretett engem, és önmagát adta értem » (Gal 2,20); szent Pál megélte, hogy a Szeretet-Istennek köszöni létét, üdvösségét. Végeredményben a Kereszt nyilatkoztatja ki a hivőnek azt, hogy Isten sebezhető, irgalmas szívű, leereszkedő Jóság. Ellentétben minden filozófiai várakozással, vagy pontosabban: túl az értelem erőlkö-

désén, amely — Sertillanges szép szavaival — « nyilakat lövöldöz a csillagok felé », Isten nem az Olimpuszon trónoló, mozdulatlan Abszolútum, hanem atyai, sőt anyai szívvel szerető Valaki. Nem mintha az Abszolútum vágya hiábavaló lenne, nem mintha a helyes metafizika nem tudná igazolni érvényesen szellemi mivoltunk dinamizmusának valóságalapját, de Jézus Krisztus Istenének arca van, szíve van.

« Ábrahám, Izsák, Jákob és Jézus Krisztus Istene » (Pascal) ugyanaz, mint aki felé értelmünk és szívünk nyugtalansága hajt bennünket. De a keresztrefeszített és feltámadt Krisztus fényében felismerem — a Lélek erejében —, hogy az Isten Szeretet (1Jn 4,14-16).

A Teremtő teleszórta a világot isteni tökéletességeinek visszfényeivel. Az ember e « szótlan kinyilatkoztatásból » is megsejtheti az Alkotó nagyságát és szépségét. « Egek hirdetik Isten dicsőségét... » Önlelkébe tekintve is megpillanthatja homályosan Isten « képmását », a lelkiismeret szava által meghallhatja hívását. Kant, aki — állítólag — végleges csapást mért a metafizikai istenérvekre (ez nem így van, de most nem foglalkozunk vele), ezt az ismert vallomást tette: « Két dolog tölti el egyre növekvő csodálattal a lelkemet: a csillagos ég felettem és az erkölcsi törvény bennem ».

De hogy az ember biztosabban rátaláljon az igazságra, hogy könnyebben Istenre találjon, Isten elküldte Fiát, a megtestesült Igét, aki Istenhez, az Igazsághoz vezető Utunk lett. Isten dicsősége felragyogott Jézus Krisztus arcán. Isten Igéje és tökéletes képmása, Jézus Krisztus nyilatkoztatta ki végérvényesen az Atyát. « Isten Fia eljött, és érzéket adott nekünk, hogy megismerjük az igaz Istent. Ezzel az ő igaz Fiában, Jézus Krisztusban vagyunk: ő az igaz Isten és az örök élet » (1Jn 5,20).

Ez egyben azt is jelenti, hogy őrizkednünk kell a bálványoktól. Jézus Krisztus eljövetele a bálványok alkonya. Az ember természeténél fogva vallásos lény, mindig voltak istenei. Xenophanésztől Marxig, Nietzschéig és Freudig (« a gyanú mesterei », Ricoeur szerint) sok gondolkodó kipellengérezte az istenhit torzulásait. A mai ateisták kritikája is arra figyelmezteti a hivőket, hogy tisztítsák meg vallásosságukat. A mai « ateista gondolkodásmód » legalább arra jó (ezt a pozitívumot a Zsinat is kiemelte: *Gaudium*

et Spes, 7), hogy megtisztítja az istenhitet a babonás, mágikus, nagyon is emberi (antropomorf) elképzelésektől, és az egyre személyesebb elkötelezettségre serkenti a hivőket. Persze, amikor az említett kritikák zárt rendszerekké, ateista ideológiákká válnak, akkor már el kell vetnünk őket. Maga a keresztény teológia mindig hangsúlyozta a « negatív », tisztogató-tagadó mozzanatot az istenmegismerésben. De a tagadás nem végleges: csak a tökéletlen, emberi elképzeléseket és állításokat tagadjuk Istennel kapcsolatban, hogy az Egészen Más misztériumát tisztán megőrizzük. « Az ateizmus lelki erő jele, de csak egy bizonyos pontig » (Pascal).

« Túl minden konvención, — minden hazugság elvetésével, — minden biztonságérzés elvesztésével, — áthaladva minden tagadáson, — minden bizonyosság összeomlásában, — egész lényünk átadásával: igyekezzünk felfedezni Istent » (H. de Lubac).

Az Isten-keresés dialektikáját M. Blondel mesterien foglalta össze szent Bernátra hivatkozva *L'Action,* 1893; Bernát, *De diligendo Deo,* VII, 22):

« Mihelyt az ember azt véli, hogy eléggé ismeri Istent, nem ismeri többé. Kétségkívül: az a pillanat, amelyben Ő megjelenik az öntudatban, annyira hasonlít az örökkévalóságra, hogy az ember szinte fél teljesen 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 komplikáció és hosszú tanulmány nélkül is Isten egy szempillantás alatt, mindenki számára és mindig közvetlen bizonyosság, amely nélkül nem létezik semmi 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. *Nemo te quaerere valet, nisi prius invenerit*: *vis igitur inveniri, ut quaeraris*: *quaeri, ut inveniaris*; *potes autem quaeri et inveniri, non tamen praeveniri.* Senki sem kereshet Téged, hacsak előbb

már meg nem talált: az akarod tehát, hogy megtaláljunk és így kereshessünk; keressünk, hogy megtaláljunk; kereshetünk és megtalálhatunk, de sohasem előzhetünk meg Téged ».

Az emberi élet istenkeresés. De a kezdeményezés mindig Istentől jön. Tőle a kettős fény, amely visszatükröződik a teremtményekről és amely a szellem napvilágát adja. De a szív felkészültségét is Isten adja; a kegyelem teszi « érzékennyé » a szívet, jóllehet az embernek is szerepe van a kellő felkészültségben. Az igazi probléma tehát nem is annyira az « Isten keresése » — hiszen ez a keresés kellő felkészültség híján provokáció is lehet —, hanem inkább a kezdeti kegyelemmel való együttműködés. Olyan lelkiállapotot kell teremtenünk a kegyelemmel való együttműködés révén, hogy találkozhassunk Istennel. Az értelmi tisztázásokra szükség van, a ész értelemkereső szerepe nem lebecsülendő, de a tiszta és alázatos szív alkalmasabb az Isten megközelítésére, mint a legdialektikusabb ész.

A szkepticizmuson túljutunk, ha megtisztítjuk hitünket; a kétségbesesés orvossága a reménység megtisztítása; az embergyűlölet és a lázadás orvosszere pedig a szeretet megtisztulása.

* * *

A *Panorama Aujourd'hui* c. katolikus lap pár évvel ezelőtt közvéleménykutatást végzett ezzel a kérdéssel: « Lehet-e az ember ma keresztény? » Egy francia nő, miután szemérmesen elmondta nagy szenvedését, amely miatt hosszú ideig tagadta Istent mint Atyát, ezeket írta: « Ó! Milyen jó lett volna akkor, ha igazi keresztények vettek volna körül, akik segítettek volna abban, hogy megértsem a szenvedés jelentését. Pedig voltak keresztény barátaink, akik mint ilyenek elkötelezték magukat a munkahelyükön. De lassan-lassan, mivel nem tudtak mit mondani, egymás után mind elmenekültek. Ezzel szemben ateista barátaim megsejtették szerencsétlenségemet, és körülvettek emberi melegséggel, jelenléttel. — Végtelen gyengédséggel, semmit se szólva. Akkor arra gondoltam, hogy ők az igazi Egyház, az igazi Isten népe. Túlságosan sokat hangsúlyozták a kereszténynek, hogy szerepet kell játszaniok. A sok vitában és összejövetelen elfelejtették a lényegeset, vagyis azt, hogy szeretni kell és azok mellett kell állni, akiknek szükségük van az emberi

jelenlétre. Amikor nem tudnak mit mondani, magyarázni, « tanúskodni », nem tudják, mit tegyenek, és lábújjhegyen továbbállnak ».

Ez a keserű, de a szenvedésben felgyülemlett panasz figyelmeztetés minden hivőnek. « Nem mindaz, aki ezt mondja: 'Uram, Uram', megy be a mennyek országába ». Továbbá a lényeges nem az, hogy « prédikáljuk » a szeretetet, hogy Istenről beszéljünk az embereknek, főleg nem az, hogy « szerepet játsszunk », de még az sem, hogy propaganda « ízzel » « tanúságot tegyünk », hanem, hogy valóban szeressünk. Így a szó igazi jelentésében tanúságot teszünk Istenről, aki Szeretet. A vámosok, utcalányok megelőzhetnek bennünket az Isten országában. A hit és hitetlenség választóvonala nem az egyes embercsoportok között, hanem valamennyiünk szívén keresztül húzódik. Itt — a szívben — dől el a sötétség és a világosság harca.

« Istent sohasem látta senki. De ha szeretjük egymást, Isten bennünk él, és szeretete tökéletes lesz bennünk » (1Jn 4,12).

(SZOLGÁLAT)

B) SZÁMOT ADNI REMÉNYSÉGÜNKRŐL

(Az utópiától az eszkatológiáig)

> « Mindig álljatok készen arra, hogy megfeleljetek mindazoknak, akik reménységetekről kérdőre vonnak titeket » (IPét 3,15).

Az 1976-ban elhúnyt nagy francia író, André Malraux 1968 júniusában, a « kis forradalom » után így határozta meg a « történelmi kérdést », a « világméretű drámát »: civilizációnk, amely keresztény volt, elveszítette öntudatát; egy idő óta nem a hiten belül bontakozik ki, hanem az « üresben », a reménytelenségben.

A francia « új filozófusok », akiknél a divatos szólamokon túl éles meglátásokat is találunk korunk szellemi helyzetéről, szintén hasonlót hangoztatnak. Maurice Clavel, minden szertelensége (és a « újhitűekre » jellemző túlbuzgósága) ellenére, a lényegre tapint, amikor André Glücksmannhoz szólva ezt a kérdést teszi fel: « Mit jelentenek az ember jogai, ha az ember halott? » Majd rámutat arra, hogy a mai társadalmi probléma vallási probléma. « Két század Lucifernél » oda vezetett, hogy az istentagadás teljes lett, és most az « Isten halála » után az ember halála is bekövetkezett. « Ki tudná *megalapozni* az emberi jogokat? Isten, Jézus Krisztus *által* és *őbenne* ». Ez korunk alapproblémája.

A diagnózis lényege tehát — és ezt korunk keresztény szellemei már jóideje hangoztatják (Maritain, H. de Lubac, Marcel...) — az a tény, hogy az ember elveszítette isteni támpontját. Az új « humanizmusok » — ha nem is Isten ellen — Isten nélkül akarják felszabadítani az embert, sőt: az ember felszabadítása nevében lázadnak Isten ellen. — Az ideológiává alakult strukturalizmus az ateista marxizmuson és az egzisztencializmus nihilista változatán túlhaladva — ma már nyiltan hirdeti az ember halálát. Még egy bizonyos « politikai teológiában » is kísért a horizontalizmus (bizonyára nem tudatosította, hogy Isten nélkül végső elemzésben nem lehet ember az

ember!): « Isten » szeretetét az emberszeretetre redukálja. Jézus is csupán ember, az ember felszabadításának, az emberszeretnek a « szimboluma », a « remény horgonya ».

1. Remény vagy reménytelenség?

« A gyanú mesterei »

Tudjuk, hogy hosszú folyamat vezetett ide a felvilágosodástól Marxon, Nietzschén és Freudon — Ricoeur szavaival: « a gyanú mesterein » — keresztül. Igaz, a régebbi korokban is voltak ateisták, de a mai ateizmus abszolút és általánossá vált jelenség, pontosabban metafizikai lázadás Isten ellen, amely lázadás társadalmi-politikai kifejezést is kap. A XVIII. század felvilágosult gondolkodói, keresztény ellenes szellemei valamiképpen még hittek Istenben, mondjuk deisták voltak.

A sajátosan modern ateizmus *Marxszal* kezdődik, és a lenini forradalom után a kommunizmus különböző változataiban politikai rendszerek alapja lesz. Ez az ateizmus eléggé ismert, nem kell vele részletesen foglalkoznunk. A fiatal Marx így fogalmazta meg « evangéliumát »: « Az ember alkotja vallását és nem a vallás az embert. A vallás annak az embernek az öntudata és érzelme, aki még nem hódította meg önmagát, vagy aki már elveszítette (elidegenítette) önmagát... A vallás a szívtelen világ szíve, a szellem nélküli világ szelleme... Ezért a vallás eltűnése, a nép illuzórikus boldogságának eltűnése — igazi boldogságának követelménye... A vallás valótlan nap csupán, amely mindaddig az ember körül kering, míg az ember nem kering önmaga körül... » Másutt Marx határozottan kimondja: « Az ember számára az ember a Legfőbb Lény ».

A gyanú másik mestere *Nietzsche* volt, akinek befolyása egyre érezhetőbb napjainkban. (Érdekes jelenség, hogy Franciaországban főleg az utolsó évtizedben « fedezték fel » ezt a « képrombolót »). Nietzsche prófétaként meghirdette az Isten halálát; igyekezett leleplezni minden vallási illúziót, túlvilághitet. Lukács György szerint Nietzsche ateizmusa keresztény ellenes és « morális ». Zarathusztra megfosztotta az embere-

ket Istentől, most már « minden meg van engedve. » Az új etika célja az, hogy megszabadítsa az embereket az évezredeken beléjük nevelt erkölcsi gátlásoktól. Lukács joggal mutat rá arra, hogy Nietzsche mindenütt — ateista és keresztény ellenes kirohanásaival is — az emberek egyenlőségének eszméjét igyekszik megvetendőnek feltűntetni és megsemmisíteni. (*Az ész trónfosztása*, 281-86). « A kereszténység minden földön-csúszónak felkelése az ellen, aminek magassága van: 'alacsonyak' evangéliuma alacsonnyá tesz... » — írja az « érzület arisztokratizmusát », az Emberfeletti ember jogait hirdető Nietzsche.

Végül a vallás harmadik gyanúsítója: *Freud,* a pszichoanalizis mestere, szintén a vallás illúzióját akarta leleplezni. Legfontosabb tanulmánya a vallásról: « Egy illúzió jövője » (1927). Ennek módszere lényegében az 1913-ban megjelent *Totem és Tabu* c. munkájáét követi, amely Dalbiez szerint egy « a valóságtól elrugaszkodó konstrukció a társadalom eredetéről ». De a hangban változás van: az öregedő Freud már úgy lép fel mint próféta. Meghirdeti a régi vallás halálát és saját istenét, a Logoszt magasztalja: « Istenünk, a Logosz minden vágyunkat teljesíti, amit a külső természet megenged nekünk... El kell vetni a vallási dogmákat. Jól tudjátok miért; mert végül is semmi sem állhat ellen az észnek és tapasztalatnak, és egészen kézenfekvő az, hogy a vallás mindkettővel szemben áll... » Később pedig hozzáfűzi: « Egyedül a tudományos felfedezések nyitják meg számunkra az utat a rajtunk kívül létező valóság megismeréséhez ». Minden más út — az intuíció és a filozófiai reflexió is — illúzió. Illúzió a vallás is. Isten: vágyaink vetülete.

Marxnál Feuerbach valláskritikája és a materializmus, Nietzschénél szintén Feuerbach és a buddhizmus, Freudnál részben Darwin, részben a divatos pozitivizmus befolyása érezhető. Hogy kritikájukban van bizonyos pozitív elem, azt már keresztény gondolkodók is kimutatták: az elidegenedett, az egyoldalúan morális beállítottságú illetve elfojtásokból eredő torz vallásosság érvényes kritikáit nyújtják. De ez a kritika nem érinti a helyes vallásosság, az igazi kereszténység lényegét.

Ez a bevezető nem volt fölösleges; ne gondoljon senki tételtévesztésre. Az utópiák és a keresztény re-

ménység elemzéseit csak ezek hátterében érthetjük. Mert a reménység elkerülhetetlenül felveti a hit problémáját is.

A marxi messianizmus gyökerei

Az reménység-filozófiának és teológiának az ezoterikus marxizmust valló Ernest Bloch adott lendületet az utóbbi évtizedekben. Ezért még mielőtt Bloch, Moltmann és mások eszméinek ismertetésére rátérnénk, vissza kell hajolnunk magához Marxhoz, hogy az előzményeket feltárjuk.

Közismert, hogy a zsidó Marx filozófiájára a bibliai messianizmus hatott. Amikor Marx megfogalmazta előre tekintő, « prófétai » szemléletét, nemcsak a filozófiai idealizmus (a hegeli dialektika) és a tudományos evolucionizmus (Darwin) eszméit vette át, hanem a zsidó eredetű messianizmusból is kifogta az előre lendítő « utópia » szelét. M. Buber megfigyelte: nem is annyira az ószövetségi próféták, hanem inkább az apokaliptika hatott Marxra. Buber szerint az eszkatológiának (a jövőt, a véget célzó szemléletnek) két formája van: 1) a prófétai: a megváltás előkészítése minden pillanatban, egy bizonyos meghatározhatatlan módon, minden egyes megszólított ember döntési képességét követeli; 2) az apokaliptikus szemléletben a megváltási folyamat minden részletében (órája, lefolyása) kezdettől fogva meg van határozva, az emberek tehát csak puszta eszközök megvalósítására (csak le kell leplezni az eltakart, rejtett időt és módot). Az eszkatológia első alapformája Izraeltől, a második Iránból származik. A kettő keveredik a kereszténység történetében. Buber megjegyzi: a marxizmusban is megtalálható a prófétai elem, de az apokaliptikus túlsúlyban van.

Marx átvette a hegeli dialektikát: hisz abban, hogy az emberiség útja ellentmondásokon keresztül vezet a végső győzelemhez. Ez a dialektika valósul meg a termelési folyamatok átalakulásán keresztül. Buber szerint Marx apokaliptikus alapmagatartása tisztább és erősebb, mint Hegelé, amely nélkülözi a jövő felé feszülést. Idézi Rosenzweiget: Marx Hegelnél hűségesebben megőrizte Hegel végzethitét; mintegy látta, hol, hogyan és milyen formában valósul meg a végső

állapot — a forradalom *után*. (M. Buber, *Der utopische Sozialismus*, 1967, 23-25).

Marx nemcsak értelmezni akarta a világot, hanem megváltoztatni. A társadalom kitaszítottjait megszabadítani az elidegenedéstől. A marxi ember nem akar elmenekülni a világból, mint bizonyos keleti misztikák képviselői, hanem az ember lehetőségeitől megrészegedve a termelésben, a technikában, az ember átalakításában keresi a kiutat a Sors, az örök körforgás pokoli köréből, amelyből a keleti misztika (pl. buddhizmus) az elmenekléssel (szemlélődés) akar szabadulni. Marx nem felfelé, hanem előre keresi a kiutat. Ebben van valami a zsidó messzianizmusból, a prófétai elemből, de hiányzik az a felfelé mutató (vagy felülről jövő) elem, amely egyedül adhat megoldást a történelemi események láncolatába kötött embernek. Mert vajon a közös munka processzusa nem pokoli kör-e? Az ember állandóan új igényeket teremt magának. Ezek kielégítésük után újabb igényeket szülnek: a bírvágy, a jobb-lét utáni vágy kielégíthetetlen, mert a szellem végeredményben a több-létre, a végleges életre vágyik. Buddha éppen a kérdéses « szomjúságtól » akarta megszabadítani követőit, — de helytelenül az evázióban kereste a kiutat.

Marx ateista materializmusának — az emberi reménység szemszögéből nézve — két buktatója van: egyrészt elkendőzi a személyes halál botrányát (csak a fajt tekinti); másrészt, mivel tagadja az abszolút Szellemet (Istent), nem jelölheti ki a történelem végcélját, és minden garancia nélkül állítja a történelem logikájának győzelmét a kontingencia felett.

Utópia és jövő, remény és eszkatológia

Martin Buber szerint a marxizmusban és a különböző utopisztikus szocializmusokban a vallásos eszkatológia szekularizálásával állunk szemben. A zsidó-keresztény eszkatológiát az elvilágiasodás megfosztotta erejétől, és ez az erő a francia forradalom idejétől a « haladás-hitbe » és az utópiákba ment át. Mielőtt továbbmennénk, tisztáznunk kell néhány alapfogalmat.

Az utópia görög eredetű szó (*où topos* = sehol, aminek nincs helye), manapság pejoratív jelentést hor-

doz: olyan eszményi társadalmi vagy politikai rend vágyálma, amely megvalósíthatatlan, tehát nem felel meg az ember természetének és történelmi állapotának. Úgy is mondhatnánk: az utópia annak a képe, aminek lennie kell (kellene). Morus Tamás 1616-ban megjelent művében (*De optimo reipublicae statu, deque nova insulta Utopia*) annak az elképzelt szigetországnak a neve, amelyen — hála az eszményi államrendnek — bölcs, hatalmas és boldog nép él. Tegyük rögtön hozzá: az utópiában van egy pozitív mozzanat, éspedig az, hogy egy igazságosabb emberi világot tervez, az ember végtelen lehetőségeinek kiaknázására törekszik (E. Bloch ilyen értelemben használja a kifejezést).

Az utópia pejoratív jelentéséből valamit átvett a vele rokon *ideológia* is, amelyet Hanák Tibor így határoz meg: « többé-kevésbé átfogó és zárt gondolatrendszer, mely igaznak hiszi magát és bizonyos társadalmi érdekeket takar ». « Az ideológiákban mindig megtalálható a jövőre irányulás mozzanata, legtöbbször annak a követelésnek a formájában, hogy a 'világnak' (állapotnak stb.) meg kell változnia. Az ideológiák soha nem maradnak a ténylegesség (*vérité de fait*) síkján, mint a tudomány, hanem a 'kell' szférájára néznek. Ennyiben mindig van bennük valami az utópiából » (Hanák T., *Az ideológiák és korunk,* 1969, 9).

Bár etimológiailag az utópia a tökéletes *hely* képét vetíti elénk, valójában lényeges benne a *jövő* fogalma: filozófiai vagy társadalmi elképzelés — vágyálom — az igazságos, tökéletes jövőről. Victor Hugo találóan nevezte az utópiát a « holnap igazságának ».

A jövővel függ össze a *remény*. A remény döntő tényezője minden társadalmi változás akarásának. Az ember a nagyobb tudat, a nagyobb szabadság felé törekszik, a tág értelemben vett üdvösséget (boldogulást) keresi. E. Fromm « *passzív* » *reménynek* nevezi azt a reménykedést, amelynek kategóriái az idő és a jövő: remény az *időben*. Feltételezi, hogy semmi sem történik *most*, hanem csak később, holnap, a jövő évben, egy másik világban. Jellemzője a « jövőhit », amely bálványozza a Történelmet, az Utókort. Ez a szemlélet a francia forradalommal kezdődött. Robespierre istennőként imádta a Jövőt. A jövő-kul-

tusz a haladás-kultusz újabb változata, és végeredményben a remény elidegenedése. Ahelyett, hogy tennék valamit, vagy több akarnék lenni, a Jövőt bálványozom, amely majd megvalósítja terveimet. A passzív reménység tehát a reménytelenség és a tehetetlenség kendőzése.

De van egy másik rossz formája is a reménynek: a szószátyárság, a kalandorság, a közömbösség a valósággal szemben. Ez a hamis messiások és a puccsszervezők magatartása. Végeredményben ez is a reménytelenség szülöttje: egyes mai fiatalok anarchizmusa és nihilizmusa a realizmus és az életszeretet hiányából fakad.

H. Marcuse « Érosz és civilizáció », valamint « Az egydimenziós ember » c. műveiben ezt a reménytelenséget fedezzük fel. Ezt helyesen látta E. Fromm. Marcuse szerint a hagyományos értékeknek (gyengédség, szeretet, nyugtalanság, felelősség) csak a technológia előtti társadalomban van értelme. Az új technológiai társadalomban új ember jelenik meg, akinek semmitől sem kell félnie, még a haláltól sem. Az ember kifejleszti még meghatározatlan szükségleteit, és lehetősége lesz majd arra, hogy kielégítse « polimorf » (sokrétű) szexuális igényeit. Marx és Freud sajátos értelmezése és ötvözése alapján Marcuse azt hirdeti, hogy az ember legfőbb haladása a visszatérés a gyermeki élethez, a jóllakott csecsemő állapotához. Nem meglepő, hogy Marcuse a reménytelenségnél köt ki: « A társadalom kritikai teóriája nem rendelkezik olyan fogalmakkal, amelyek lehetővé tennék a jelen és a jövő közötti távolság áthidalását. Nem tesz ígéreteket; nem járt sikerrel; negatív maradt. Így lojális maradhat azokkal szemben, akik remény nélkül odaadták és odaadják életüket a Nagy Viszautasításnak » (*L'homme unidimensionnel*, 1968, 281).

Fromm megjegyzi: ezek a kijelentések mutatják, mennyire csalódnak azok, akik Marcusét mint forradalmárt csodálják vagy támadják. Mert a forradalom sohasem születhet reménytelenségből. Marcuse egyszerűen az elidegenedett értelmiségi típusa, aki saját reménytelenségét radikális elméletté alakította át. Nem ismeri vagy félreismeri Freudot. De éppen ez teszi neki lehetővé azt, hogy megalkossa a freudizmus, a burzsoá materializmus és a raffinált hegelianizmus szintézisét, amely a hozzá hasonló « radikálisok » szá-

mára a « leghaladóbb teória » állványzatául szolgál. Naív és elvont, irracionális és irrealista álmodozásról van szó, amelynél teljesen hiányzik az élet szeretete. (E. Fromm, *Espoir et révolution,* 1970, 23-24, jegyzet).

« *Igazán remélni* annyi, mint késznek lenni arra, hogy minden pillanatban elfogadjuk azt, ami még nem született meg, anélkül, hogy kétségbeesnénk, ha az esemény életünkben nem következik be. A reményben gyöngék a kényelmes életre rendezkednek be vagy az erőszakhoz folyamodnak. Azok, akik erősek a reményben, megkülönböztetik az új élet jeleit, és azokhoz ragaszkodnak; minden pillanatban készek arra, hogy segítsék a születő életet » (E. Fromm, uo.).

Végül a *eszkatológia* fogalmáról röviden egy megjegyzést (később visszatérünk rá): a görög *eszkhaton* (vég, végső dolgok) származéka: a végső dolgokkal foglalkozó tan vagy teológiai tudományág. Ez is a jövővel kapcsolatos, az idő kategóriájához tartozik. A kinyilatkoztatás szerint az igazságosság vagy az üdvösség a végső időkben, pontosabban az időn túl valósul meg, az örökkévalóságban teljesedik be, amikor Isten mindeneket újjáteremt. A keresztény eszkatológia összekapcsolja — Teilhard kifejezésével — az *en avant*-t és az *en haut*-t, vagyis az előre mutató fejlődésben felfedi — a hit révén — a felülről jövő, isteni elemet. A keresztény hiszi azt, hogy abszolút Jövő vár rá Krisztussal Istenben, de ez az abszolút jövő Krisztus feltámadásával máris megjelent az időben: a hit révén Krisztus kortársa leszek (Kierkegaard), és mintegy elővételezem a végső állapotot. Persze, ez nem jelenti azt, hogy a hivőnek nem kell átmennie az emberiség szenvedéstörténetén, hogy nem kell szembenéznie az érthetetlen rosszal a történelemben, és azt sem, hogy a parúziára várakozva megfeledkezik földi feladatairól. Mindezt jobban kifejtjük a következő részben.

2. Az utópiától az eszkatológiáig

Az emberi jövő és a reménység problémája főleg a hatvanas évek elejétől került az érdeklődés középpontjába. Ezt részben a világhelyzet magyarázza: a népesedési robbanás, a harmadik világ problémái, a

környezet szennyeződése, az atomháború fenyegetése mind-mind felvetették a kérdést: Milyen jövő vár az emberiségre? Futurológiák és utópiák születtek, de a filozófia és teológia is egyre inkább a reménység mibenlétét és alapjait kutatta. Főleg E. Bloch és J. Moltmann eszméi erjesztették meg a mai gondolkodást. (Erről bővebben: Szabó F., *Párbeszéd a hitről,* 11-24).

A « Remény-isten » és a reménység Istene

A remény nagy filozófusa, Ernst Bloch az ezoterikus marxizmust képviseli. (Az első világháború előtt Bloch köréhez — az ún. heidelbergi körhöz — tartozott a fiatal Lukács György is: lásd erről Hanák Tibor, *A filozófus Lukács*, 11-31). Főleg a fiatal Marx írásait elemezte; ezt a hegeliánus marxizmust ötvözte a zsidó-keresztény messianizmustól és a középkori eretnekmozgalmaktól kölcsönzött eszmékkel (különösen is elismeréssel szól Joachim a Fioreról és Thomas Münzerről; részben az ő hatásuk alatt áll a mostani Garaudy is.).

Bloch az első világháború végén tette közzé az *Utópia szelleme* c. könyvét, majd a két háború között — a hitlerizmus elől az Egyesült Államokba menekülve — megírta öt részből álló hatalmas munkáját, *A reménység elvét* (*Das Prinzip Hoffnung*). A könyv 1954-59 között jelent meg Kelet-Németországban.

Bloch az *Utópia szelleme*ben kidomborítja az utópia pozitív szempontját: ismeretelméleti és ontológiai értéke van a filozófiában, sőt az ember gyakorlati cselekvéséhez is indítást ad: « Embernek lenni annyi, mint utópiával rendelkezni ». Bloch rámutat arra, hogy az ember szükségképp a jövőbe tekint, tervez, elképzeli a jövőt egészen konkréten, — tehát utópiát alkot. Az utópia jellemzője az, hogy amikor az emberi közösség jövőjét kutatja, elképzeléseit kivetíti a jövőbe és egy meghatározott, térben is elhelyezett eszményi társadalom képét rajzolja meg.

Blochról tudnunk kell, hogy ateista. Tulajdonképpen ő volt egyik ihletője az ún. « keresztény ateizmus », az « Isten meghalt-teológia » és a szekularizációs hullám (Cox, « Az evilági város ») képviselőinek. A *Reménység-elv*ben a hit nélküli reményelvet

elemzi, átvéve a keresztény eszkatológia bizonyos fogalmait. Bloch szerint az ember csak a jövőben, a végső újban találja meg önmagát, « hazáját ». Bizonyos hegeli eszméket felhasználva kifejti, hogy az ember most még elidegenedett, a belső szakadás jellemzi; ezen túl kell jutnia, hogy megtalálja önazonosságát. A jövő végtelen lehetőségei még nyitva állnak előtte. Az emberben és a világban az autentikus még hátra van, még várat magára, a bukás félelmével és a siker reményével. Feuerbach mondotta: « *Homo homini Deus* » (az ember az ember istene), és ő konkréten a testi szerelem én-te viszonyára gondolt. Bloch átveszi ezt a gondolatot, de jellegzetes módon megváltoztatja, bibliai csengést adva a szavaknak: a jelenlegi ember istene a jövendő *homo absconditusa* (elrejtett vagy rejtőző embere). Ez az « isten » még nem létezik, még felfedezendő, megvalósítandó. Amikor majd megszűnik az ember ontológiai elidegenedettsége, szétszakítottsága, tehát amikor majd véglegesen egybeesik énjével, és amikor a « sikerült identitás hazájában » megszűnik az én és a világ ontológiai különbsége, akkor majd megszűnik a vallás mint reménység, mert beteljesül. De míg ez be nem következik, a jövő felé figyelő tervező utópiának és a vallásos reménységnek pozitív szerepe van.

Bloch barokk stílusban megírt — költői képekkel és ugyanakkor hegeli konceptusokkal teletűzdelt — műve érdekes kísérlet, de eszmevilága hibrid. « Okos reménye » (*docta spes*) végeredményben megalapozatlan. Mert az Izrael történetéből idézett exodus-élményen túl beszél ugyan Krisztus feltámadásáról, és arról, hogy a vég elérkeztekor új ég és új föld lesz, de Bloch feltámadt Krisztusa csak « szimbolum », és istene, a remény-isten (*Deus spes*) nem a reménység élő Istene, akiről Pál beszél a Római levélben (15,13).

Jürgen Moltmann evangélikus teológus elsőnek válaszolt alaposabban Bloch kihívására 1964-ben megjelent *Theologie der Hoffnung* (*A reménység teológiája*) c. művében, rámutatva Bloch érdemeire és gyengéire. (Azóta igen nagy irodalma lett a reménység-teológiának, amely összekapcsolódik az ún. politikai teológiával is.) Moltmann előbb bemutatja Bloch nézeteit, majd felteszi az alapvető kérdést: Mi élteti az emberi reménységet, mi ad lendületet az ember

cselekvésének, kedvet és erőt ahhoz, hogy nekivágjon az ismeretlen jövőnek? És miért szétszakított az ember, mi akadályozza meg abban, hogy már most megtalálja a harmóniát önmagával és a világgal? Hiába alkalmaz misztikus szókincset, amikor a semmiről, az űrről beszél, Bloch csak misztifikál. Hegelt keveri a német misztikával és a manicheus tanokkal. Melyik az a haza, ahová törekszünk? És ki adja az embernek az erőt ahhoz, hogy végtelen lehetőségeit megvalósítsa? Merre mutat végül is az emberi reménység: vég nélküli fejlődés előtt állunk, minthogy az ember a végtelen lehetőségek megvalósítását akarva túlhalad minden véges reménykedésen? Avagy esetleg megelégszik bizonyos « szocialista sikerekkel », a rossz értelemben vett utópiákkal, és a végesben rendezkedik be. De akkor éppen az következik be, amit Bloch el akart kerülni.

A reménység-elv hiú reménykedés, hacsak nem fogadjuk el — a keresztény hittel — az élő Istent, aki *abszolút jövőt* ígér, és nem hiszünk Jézus Krisztusban, aki meghalt bűneinkért és feltámadt üdvösségünkre, hogy megszabadítson bűntől és haláltól. A keresztény reménység alapja az a hit, hogy Isten hűséges ígéreteihez, és az Ő hatalma « életre kelti a holtakat és létre hívja a nem létezőket » (Róm 4,17). Krisztus feltámadása által belépett az Atya dicsőségébe; ő a « megholtak zsengéje », vagyis az új teremtés kezdete, annak a végső világnak Ura, amelybe majd a hivők is belépnek; megdicsőülése annak a reménységnek záloga, amely minden keresztényt éltet.

Minden olyan teória vagy ideológia, amely nem tud szembenézni a személyes halál botrányával, a világban levő rosszal (és bűnnel), rossz értelemben vett utópia, vágyálom. Bloch érdeme az, hogy az utópiából és a keresztény eszkatológiából kifogta azt az előre lendítő elemet, amely — az emberek felszabadítására, a társadalmi haladásra törekvő marxizmuson túlhaladva — az ember alapvető törekvéseit támogatja. Bloch hangsúlyozza, hogy a közgazdaság és a politika legfeljebb jobblétet teremt, de nem oldja meg az emberi problémát. A gazdasági *prius*on túl ott van a humanista *primátus*: az ember kiteljesedéséhez, identitása megszerzéséhez szükség van szellemi energiákra, nevezetesen a reménységre és a teremtő szabadságra. Csakhogy Bloch is — ateizmusa folytán — olyan hori-

zontalizmusban reked meg, amely erőtlennek bizonyul a rossz, a bűn, az emberi szenvedés előtt, olyan reménység-elvet hirdet, amely végül is csalóka és csalárd lidércfény, — « csalfa tűnemény ».

Reménységünk Krisztusban

A buddhizmus és általában a keleti vallások felfelé vagy befelé elmenekülnek a látszatok világából, ahol különben is minden a végzet kerekében forog, és az önmegváltást keresik. A zsidó messianizmustól ihletett marxizmus meg akarja változtani a világot, és az embert teszi meg az ember istenének. De, jóllehet a haladás-hitet vallja, mivel elveti az Abszolútumot, amely értelmet, vagyis célt és jelentést ad az emberi történelemnek, nem oldhatja meg történelem rejtélyét és az emberi problémát. Bloch ezotérikus marxizmusa sem következetes, bár rendszerébe beépíti — szekularizálva azokat — a zsidó-keresztény eszkatológia bizonyos elemeit. A keresztény hit ezekkel szemben nem új ideológiát javasol, hanem rámutat Jézus Krisztusra, aki az emberi nem és minden egyes ember egyetlen Üdvözítője. Az apostoli levelekben és az Apostolok Cselekedeteiben több helyütt találunk olyan szakaszokat, amelyek az üdvösségtörténetet összegezik, sokszor hitvallási formulákba sűrítve. Ezeknek központja mindig Jézus Krisztus halála és feltámadása. Még az evangéliumok megírása előtt Szent Pál is — a hagyományra hivatkozva — ezt az örömhírt hirdette a korintusiaknak: « Figyelmetekbe ajánlom testvérek az evangéliumot, amelyet hirdettem nektek. Elfogadtátok és szilárdan kitartotok benne. Általa üdvösségre is juttok, ha megtartjátok úgy, amint hirdettem nektek. Különben hiába lettetek volna hivőkké. Elsősorban azt hagytam rátok, amit magam is kaptam: Krisztus meghalt bűneinkért, mint az írás is mondja. Eltemették és harmadnapon föltámadt. Ez is az Írás szerint » (1Kor 15,1-5). Az őskeresztény igehirdetésben visszatérő motívum az ószövetségi írások beteljesedésére való hivatkozás. Isten azzal igazolta Fiát, Jézus Krisztust, hogy feltámasztotta halottaiból.

Krisztus feltámadását senki sem vonja kétségbe az ősegyházban. Inkább a személyes föltámadás és a parúzia (az úrjövet) kérdése vitatott. Az Apostol éppen

Krisztus feltámadásával érvel a személyes feltámadás mellett. « Ha tehát az hirdetjük, hogy Krisztus föltámadt halottaiból, hogyan állíthatják néhányan közületek, hogy nincs föltámadás? Ha nincs föltámadás, akkor Krisztus sem támadt föl. Ha pedig Krisztus nem támadt föl, hiábavaló a mi igehirdetésünk, s hiábavaló a ti hitetek... Sőt még Isten hamis tanúinak is bizonyulunk... Ha ugyanis a halottak nem támadnak föl, akkor Krisztus sem támadt föl. Ha pedig Krisztus nem támadt föl, semmit sem ér hitetek, mert még bűneitekben vagytok. Sőt azok is, akik elhúnytak Krisztusban, elvesztek. Ha csak ebben az életben reménykedünk Krisztusban, szánalomra méltóbbak vagyunk minden embernél. — Ám Krisztus föltámadt, mint a holtak zsengéje... » (1Kor 15,12-21). És folytatódik a föltámadásról szóló elmélkedés, a jövendő átalakulás és Krisztus végső győzelmének bemutatása, majd pedig a buzdítás: « Fáradjatok minél többet az Úr ügyéért szüntelen, hiszen tudjátok, hogy fáradozástok az Úrban nem hiábavaló ».

Világos Szent Pál érvelése: Krisztus föltámadt, — ez a hitvallás vitathatatlan állítása —, ebből következik az, hogy mi is föltámadunk, részesülünk Krisztus dicsőségében. Reménységünk tehát megalapozott, mostani fáradozásunk nem hiábavaló. Mindebből világos, hogy a keresztény reménység alapja Krisztus feltámadása ill. a jövendő feltámadás hite.

Parúziavárás és keresztény elkötelezettség

Az emberiség, mióta öntudatra ébredt, egy lépést se tenne előre, ha tudná, hogy útja el van torlaszolva, hangoztatja Teilhard de Chardin az *Emberi Jelenség*ben. Életkedv (*goût de vivre*), vagyis reménység nélkül lehanyatlana életlendülete. A reményt úgy tekinthetjük, mint alapvető életlendületet, amely az értelmes lényt emberhez méltó cél felé irányítja. Ezt a lendületet az élet reális feltételeinek ismerete világítja meg. A reménység nem azonos az opitmizmussal, mert az optimizmus idealizál, nem veszi figyelembe az élet reális nehézségeit. A remény feltételezi a meglevő adottságok ismeretét és az új lehetőségek felhasználására irányuló erőfeszítést. Az igazi remény

segíti az új élet kibontakozását és a teremtő szabadságot előre lendíti.

A keresztény reménynek rendelkeznie kell ezekkel a feltételekkel. A történelmi valósághoz kapcsolódik, és egy meghatározott, értelmes célra törekszik. Istennek az üdvösségben véghezvitt művére támaszkodik, és közreműködik Isten tervének megvalósításában. Az emberi közreműködés tökéletes formája Krisztusban valósult meg: az Istenember életében tökéletes harmóniába simul az isteni és emberi cselekvés. Ebben a cselekvésben a döntő cél: az emberek üdvössége. A keresztény célja tehát az emberek egysége és szeretetközössége Istenben Krisztus által, a Lélek erejében. A keresztény reménység e cél felé rendezi az erőket. Különbözik a hamis utópiától, amely nem számol a valósággal, az emberi állapottal, minden olyan apokaliptikus reménykedéstől, amely elmenekül a valóságból (akár felfelé, a szemlélődésben, akár előre) feláldozva a jelent a « holnap igazságáért ». A keresztény azzal mutatja meg nagylelkűségét a jövővel szemben, hogy a jelenben, itt is most teremtő és szolgáló szeretetével tesz tanúságot, « ad számot a benne levő reménységről ».

« A természetfölötti: kovász, lélek, nem pedig egy már kész szervezet. Azért jön, hogy átformálja a 'természetet'; de nem nélkülözheti az anyagot, amit felajánl neki a 'természet'... Szent Pál tanítványai azért várták lélekzetfojtva a Nagy Napot, mert az Emberfiától várták az élet problémáinak és igazságtalanságainak személyes és kézzelfogható megoldását. Az Ég várása csak akkor lesz eleven, ha ez a várakozás megtestesül. Mi milyen testet adunk a mi várakozásunknak? — *Egyetemesen emberi* és óriási reménységbe testesítsük... » (Teilhard de Chardin, *Benne élünk,* 150).

De az eszkatologikus reménység ugyanakkor leleplezi a társadalmi vagy politikai ideológiákban rejlő « bálványozó » tendenciákat és gyakorlatokat, minden totalizáló, abszolútisztikus törekvés hamisságát. — *Deszakralizál*: Megkülönbözteti Istent és a császárt, amikor az uralkodót, a vezért, a tekintély-gyakorlót isteníti a személyi kultusz. Jézus tanítása alapján a hitből fakadó remény túlmutat a politikai cselekvésen. Elkötelezi magát az elnyomottak felsza-

badításáért, az igazságosabb, emberibb világ megteremtéséért, de ugyanakkor tudja, hogy a jólét még nem minden, hiszen az ember alapvetően a több létre vágyik és örök életre hivatott. — *Relativizál*: ez a deszakralizálás következménye. Az adottat és az esetlegeset nem tekinti szükségszerűnek és abszolútnak. Nem bálványoz semmit, még a forradalmat sem, hiszen itt a földön nem lesz soha olyan állapot, hogy már fölöslegesek lennének a reformok. A tekintélygyakorlást szolgálatnak tekinti, és megakadályozza azt, hogy az « új osztály », megrészegedve a hatalomtól elnyomóvá váljék. — *Finalizál*: minden erőfeszítését az üdvösségre összpontosítja, tudva azt, hogy a felszabadítás még nem okvetlenül biztosítja az ember teljes felszabadultságát. De azt is tudja, hogy a Jézus által hozott üdvösség követelménye: az igazságosság és a béke megvalósítása a szeretetben. Erre törekedve segíti az Isten országa földi feltételeinek megteremtését, a mely ország csak a végső időkben, illetve túl az időn az új teremtéssel valósul meg.

* * *

Mindezek után kiviláglik a keresztény reménység és a zsidó messianizmus mai fattyúhajtásainak különbsége: a keresztény nem utópiákat tervez és nem akarja prófétai-prometeuszi erőfeszítéssel megszüntetni az elidegenítő « törvényt », vagyis szétfeszíteni az emberi állapotot, szétrobbantani a társadalmi strukúrákat, jóllehet — amennyire az emberi élet megengedi — igyekszik megreformálni a struktúrákat és kiegészíteni azt a szeretet teremtő erejével. A hivő és reménykedő kereszténynt nem bénítja meg a naponta megtapasztalt rossz, bukás, halál és minden evilági dolog hiábavalóságának érzése. A keresztény ember (az egyházi közösségben) részesedik — a hit, remény és szeretet által — a meghalt és feltámadt Krisztus misztériumában, ezért a « remény ellenére is remél » (Róm 4,18): várja a holtak föltámadását és a földi reménytelenségben is reméli az örök életet.

(KATOLIKUS SZEMLE)

C) A SZERETET CIVILIZÁCIÓJA

VI. Pál pápa a Szentév során és azóta is több ízben beszélt a « szeretet civilizációjáról ». Ezt célozzák — ezt az új világot — lelki buzdításai éppúgy, mint újévi békeüzenetei, amelyeket nemcsak a keresztényekhez intéz, hanem minden jóakaratú emberhez, a népek vezetőihez kifejezetten is. « *Nemet* mondunk az erőszaknak, *igent* a békének! » — igy hangzik 1978-as üzenetének mottója.

De vajon nem utópia-e, vágyálom-e a « szép új világ » álma ebben a korban, amikor egyre szaporodnak az erőszak megnyilvánulásai: kizsákmányolás, faj- és osztálygyűlölet, terrorizmus, az élet ellen elkövetett merényletek, polgárháborúk...?

Úgy tűnik, hogy a mai humanista szociológusok, gondolkodók nem tartják rossz értelemben vett utópiának azt a törekvést, hogy újra a lelki értékek csillagzata alatt keressünk kiútat a mai útvesztőkből; egyesek (nem hivő szociológusok és filozófusok is) a « szeretet forradalmáról », a « reménység forradalmáról » beszélnek, amint látjuk a továbbiakban. A század egyik rokonszenves humanistája, a nem hivő Camus állapította meg: « Az csak balszerencse, ha nem szeretnek bennünket; de az szerencsétlenség, ha mi nem szeretünk. Mi mindnyájan e tragédiától haldoklunk ».

Új társadalmat csak új emberekkel építhetünk. Az embereket pedig a szeretet minősíti, ahogy ezt jól látta már a nagy Ágoston: « Erkölcseinket nem aszerint szokták megítélni, hogy ki-ki mit tud, hanem aszerint, hogy mit szeret. Csak a szeretet teszi az embert azzá, ami: a jó szeretet jóvá, a rossz pedig rosszá tesz » (... *nec faciunt bonos vel malos mores, nisi boni vel mali amores, Epistola* 155; PL 33,672). Nem az ismeret, még kevésbé a hatalom határozza meg, ki vagyok és mit érek, hanem az, hogy mit és hogyan szeretek.

1. Az új krisztusi parancs

Az ősegyháznak és vele együtt minden idők kereszténységének az a meggyőződése, hogy Jézus üze-

netének összfoglalata és erkölcsi tanításának legfőbb újsága: Isten és a felebarát szeretetének kettős-egy parancsa. Szent Pál szerint a Törvény második kőtáblájának valamennyi parancsát összefoglalja ez: « Szeresd felebarátodat, mint önmagadat » (Róm 13,9). Ismerjük a Korintusiaknak írt első levél 13. fejezetének szeretethimnuszát. Szent János pedig első levelét a szeretetnek szenteli; ebben feltárja az emberszeretetet: « Szeretteim, szeressük egymást, mert a szeretet Istentől van... Szeretet az Isten: aki szeretetben él, Istenben él, és Isten őbenne... » (1Jn 4,7.16). Isten tehát AGAPE, kicsorduló és önmagát odaadó Jóság. Jézus Krisztus Isten emberszeretetének megnyilatkozása: e Szeretet kinyilatkoztatása és közlése. Aki hisz benne és « benne marad », annak örök élete van.

Itt azt az ellenvetést lehet felhozni, hogy a szeretet parancsa végeredményben nem új, hiszen már az ószövetségi kinyilatkoztatásban is, — főleg a Második Törvénykönyvben, — ez foglal össze mindent. Valóban olyan nagy újságot jelent ez a parancs az ószövetségi nagy próféták és a Második Törvénykönyv tanításával szemben? Nemde Jézus is a Törvényre hivatkozott, amikor a főparancsról faggatták (vö. Mk 12,28—34; Mt 22,34—40 és Mtörv 6,5)? Tényleg, a régi zsidók is igyekeztek visszavezetni a törvényeket és a sok előírást a legfőbb parancsra. Krisztus előtt 20 körül Hillel az úgynevezett « aranyszabály » negatív formájában foglalta össze a legfőbb elvet. Ennek pozitív formáját Mt 7,12-ben találjuk: « Amit tehát akartok, hogy az emberek nektek tegyenek, azt tegyétek ti is nekik. Ez ugyanis a törvény és a próféták ». A MTörv 6,5-ben szereplő *semá* a zsidó hitvallás volt: a vallásos zsidók mindennap elimádkozták (« Halld, Izrael!... ») A Krisztus utáni II. században Akiba szintén ebben foglalta össze az egész Tórát. Ugyanakkor az is igaz, hogy a Kr. u.-i II. században a zsidók 613 parancsolatot tartottak számon: ebből 248 pozitív előírás volt, 365 pedig tiltás.

Mi volt tehát Jézus eredetisége? R. Schnackenburg nyomán (1) három pontban foglaljuk össze az újságot: 1. Jézus *feltétel nélkül* és *belülről* kapcsolja ösz-

(1) R. Schnackenburg, *Le message moral du Nouveau Testament*, 1963, 84-90.

sze az Isten- és emberszeretet; 2. *világosan* és *következetes*en erre a főparancsra, és egyedül erre *vezeti vissza* az egész Törvényt; 3. *pontosabb* és *egyetemesebb jelentést* ad a felebaráti szeretetnek. — Lássuk ezt részletesebben.

1. Jézus azt akarja, hogy az Isten iránti szeretet megnyilatkozzék a gyakorlati életben, pontosabban a felebarát szeretetében, másrészt viszont nála a *felebarát szeretete Isten szeretetében kapja meg abszolút alapját*. Egyetlen zsidó, egyetlen törvénytudó sem jutott el erre a világos felismerésre.

2. Továbbá a zsidóság oly nagy jelentőséget tulajdonított az istentiszteleti, rituális előírásoknak, annyira egyenrangúnak tekintette ezeket a tulajdonképpeni erkölcsi követelményekkel, hogy elhomályosult a szeretet abszolút követelménye. Jézus éppen azért dicséri meg a törvénytudót, mivel tanításából azt a következtetést vonja le, hogy a szeretet fontosabb, mint bármiféle áldozat (Mk 12,34). Kétségtelen, hogy a zsidóság erkölcsi monoteizmusa olyan tiszta volt, hogy e hit határozottan az akkori vallások fölé emelte. De a törvény általi « megigazulás » gondolata, amelyet később Szent Pál oly élesen bírált, azzal a kockázattal járt, hogy megelégszenek a törvény betűjének teljesítésével. Sokan valóban megfosztották az erkölcsi cselekedeteket belső motivációjuktól, vagyis megelégedtek az üres legalizmussal. Jézus a *főparancs helyes értelmezésével* helyreigazította a külsőséges és egyoldalú legalizmust. Amikor szorosan összekapcsolta az Isten- és emberszeretetet, amikor a hitet és a szív megtérését, illetve az Atya akaratának teljesítését hangsúlyozta, összhangba hozta a vallásosságot és az erkölcsiséget.

3. Végül Jézus főleg azzal hozott újat, hogy *egyetemes* jelentést adott a *felabaráti szeretetnek*. Lev 19,18-ban ezt olvassuk: « Ne légy bosszúálló, és ne gyűlölködj néped fiaival. Szeresd felebarátodat úgy, mint magadat ». Itt tehát a parancs csak az izraelitákra vonatkozik. Kivétel csak az az idegen volt, aki az izraeliták körében élt: az ilyent úgy kellett tisztelni, mint honfitársat. Jézus egyetemes szeretet követel: minden ember felebarátod, akár jóakaród, akár ellenséged ». Jézusnál a szeretetnek nincs korlátja, mert Isten egyetemes és irgalmas emberszeretete a forrás,

maga Isten, aki a Szeretet. Szent Pál majd jobban kifejti, hogy ezt a szeretetet a Lélek önti szívünkbe; a Szentlélek újjáteremt bennünket és így képesek leszünk valóban szeretni, viszontszeretni.

2. Az Erósztól az Agapéig

Mindezt a kinyilatkoztatásból tudjuk. De a szerelem, a barátság és a szeretet valóságának megtapasztalásából kiindulva pszichológusok, filozófusok és teológusok is évezredeken át elemezték a szeretet gazdag, kimeríthetetlen tartalmát Platóntól és Arisztotelésztől kezdve Ágostonon, Bernáton, Bonaventurán, Pascalon keresztül Nietzschéig, Freudig, Blondelig, Nygrenig és Marcelig. Lényegében három fokot különböztethetünk meg: *Erósz, Philia, Agape* (2).

— *Erósz*: az érzéki-ösztönös szeretet, amely elsősorban *birtokolni akar*. Platónnál ebbe belejátszik a szépség vágya, a szép test szemlélése, tehát többről van szó, mint szexuális libidóról (Freud), vagy amit ma erotizmusnak neveznénk. Mindenesetre, itt a biológiai-ösztönös nemiség az uralkodó. Nietzsche, aki néhány évtizeddel Freud előtt felfedezte az ösztönös-tudattalan jelentőségét, aki a keresztény erkölcs (és minden erkölcs) leggyökeresebb tagadója volt, csak a birtoklásvágyat veszi észre:

« *Mi mindent neveznek szeretetnek.* — Birtoklásvágy és szeretet: milyen eltérő érzelmeket kelt bennünk ez a két szó — és mégis ugyanaz az ösztön lehetne, kettős néven; az egyik esetben megrágalmazva, a már birtoklók álláspontjáról, akikben valamennyire lecsillapult az ösztön, és akik most 'birtokukat' féltik; a másik esetben a kielégületlenek, a szomjazók álláspontjáról, és épp ezért 'jó'-ként magasztalva. Felebaráti szeretetünk — nem új *tulajdonra* törekvés-e? És éppígy tudás vagy igazságszeretetünk? és általában minden újdonságra törekvésünk? (...) A legvilágosabban azonban a nemek közti szerelem árulkodik a birtoklásra törekvésről: a szerelmes feltétlenül egyedül birtokosa akar lenni az általa megkívánt személynek, és éppoly feltétlen hatalmat kíván annak teste, mint a

---

(2) J. B. Lotz, *Die drei Stufen der Liebe*. Eros, Philia, Agape, Knecht, Frankfurt/Main, 1971.

lelke fölött, azt akarja, hogy csak őt szeressék, s a másik lélekben ő lakozzék és uralkodjék legfőbb és legkívánatosabb lényként... » (3) Nietzsche tehát itt az egoizmus legnaivabb kifejezését látja, így következtet: « Ebből az érzésből vették a szeretet fogalmát, mint az egoizmus ellentétét ».

Anélkül, hogy e következtetéssel egyetértenénk, megengedhetjük, hogy az érzéki szerelemben megvan ez a tendencia a birtoklásra. Jól kifejezi ezt például a fiatal Szabó Lőrinc « Semmiért Egészen » című verse is. De az igazi szerelem, amely integrálja és szublimálja az érzéki vágyat, túlmutat a birtokláson. Azt akarja, hogy a szeretett lény *legyen*: « *Amo volo ut sis* », mondja már Ágoston, Heidegger ezt valahol a « Sein-lassen » értelmezésére idézi, hozzáfűzve: « A szeretet mély jelentése ez: « Létezni-engedni (*Sein-lassen*) ». A perszonalista filozófusok: Buber, Marcel, Nédoncelle ezt a gondolatot tematikusan is kifejtették. Az igazi szerelemben benne van a barátság és az agape: személynek szól és valami abszolútot keres. Claudel hőse, Rodrigue mondja a *Selyemcipő*ben: « Amit szeretek őbenne, az egyáltalán nem az, ami felbomolhat, ami eltűnhet és távol lehet, ami egyszer megszűnhet szeretni engem; hanem azt szeretem benne, ami lényegének oka, azt, ami csókjaim mélyén az életet fakasztja és nem a halált ».

— *Philia*: baráti szeretet. Platón is beszél a barátságról, de főleg Arisztotelész a baráti szeretet nagy klasszikusa. Olvassuk el a *Nikomakhoszi Etika* 8. fejezetét: ennél mélyrehatóbban alig elemezték valaha a barátságot. A barátoknak « jóindulattal kell viseltetniök egymás iránt, s egymás javát kell akarniok, de úgy, hogy ez ne maradjon titokban előttük » (1156a). « Tökéletes az erkölcsileg *jó* és az erényben egymáshoz hasonló emberek barátsága » (1156b). « Mivel pedig a barátság lényege inkább abban van, hogy mi szeressünk mást, semmint abban, hogy mások szeressenek minket — s mivel azokat, akik barátaikat szeretik, dicséret illeti meg: ebből következik,

---

(3) F. Nietzsche, *A vidám tudomány*, 14: F. N. Válogatott írásai, Gondolat, 1972, 156-157. Nietzsche etikájának elemzéséhez: Lukács György, *Az ész trónfosztása*, 1965, 279-287.

(4) Vö. Lotz, i. m. 62-63, 238. 34. jegyzete.

hogy a barátság erényét a mások iránti szeretetben kell keresnünk; úgyhogy akiknél ez a szeretet az érdemnek megfelelően valósul meg, azok tartósan barátok és barátságuk is maradandó. Így lehetnek legkönnyebben barátok még az egyenlőtlenek is: esetleg köztük is helyreállhat az egyenlőség » (1159a—b) (5).

Érdekes, hogy Nietzsche, miután olyan egyoldalúan nyilatkozott az erószról, a szerelmi birtoklás-vágyról, megengedi: « Nyilván akad itt-ott a föidön a szerelemnek olyasféle folytatása, amelyben két személynek ez az egymást bírni vágyó sóvárgása valami új sóvárgásnak és birtoklásvágynak adott helyet, egy fölöttük álló eszmény közös, magasabb rendű. szomjazásának: de ki ismeri ezt a szeretetet? Ki élte át? Igazi neve: barátság » (6).

Arisztotelész elemzéseit kiegészíthetjük még Szent Ágoston « élménybeszámolójával ». A *Vallomások*-ban barátja halála elvesztésekor érzett fájdalmában idézi fel barátságukat (IV. könyv). Ágoston, aki megélte az erószt is, a « birtokló » szerelmet, a barátság megtapasztalásával rányitott az igazi szeretetre. Ha az egymást kölcsönösen szeretők szívéből ilyen és más hasonló jelek sarjadoznak a szájon, a nyelven, a szemen és az ezernyi kedves mozdulaton át (kölcsönös tapintat, megértés, egymás tanítása, öröm), akkor a lelkek taplószikrákon izzanak össze és a sok-sok lélekből egyetlen születik ». Majd szokása szerint Istenhez fordul: « Boldog, aki téged szeret, barátját benned és ellenségét miattad szereti. Csupán akkor nem veszíti el szeretteit az ember, ha az el nem veszíthetőben szereti valamennyit. És ki más ez, mint a mi Istenünk, az eget és a földet teremtő és őket betöltő Úr? » (7).

— *Agape*: az isteni, kegyelemből fakadó szeretet. Láttuk, hogy ez foglalja össze az újszövetségi kinyilatkoztatást: « Isten Agape = Szeretet » (1Jn 4,8). Ez a szeretet ajándékozó jóság, — teremtő a szó legszo-

---

(5) Az idézetek: *Arisztotelész,* Nikomakhoszi Ethika, Magyar Helikon 1971. alapján. Vö. Lotz elemzéseit: i. m. 188-208 (Die Philia bei Aristoteles).

(6) Nietzsche, *Válogatott írásai,* 158.

(7) Szent Ágoston *Vallomásai* (Ford. Városi István), Bp. 1974, 90.

rosabb értelmében. Már az igazi emberi szeretet *vágya* is az, hogy a szeretett lény *legyen*; a szerető azt mondja a másiknak — Marcel szavaival —: « Te nem halsz meg », vagyis örök életet akar biztosítani neki. Az abszolút Szeretet *valóban* létet adó és létben tartó: örök életet ad. Erről ír Szent János első levelében: « Megismertük, a szeretetet, amellyel Isten szeret bennünket, és hittünk benne. Szeretet az Isten... » « A tanúság pedig arról szól, hogy Isten örök életet adott nekünk, és ez az élet Fiában van »... « Tudjuk azt is, hogy Isten Fia eljött, és érzéket adott nekünk, hogy megismerjük az igaz Istent. Ezzel az ő igaz Fiában, Jézus Krisztusban vagyunk: ő az igaz Isten és az örök élet » (1Jn 4,16; 5,11; 20). Ezt a megismerést pedig a Lélektől kapjuk (1Jn 4,13); A Lélek tanúskodik bennünk (5,6). A Lélek adja az érzéket, fogékonyságot és készséget Isten élő ismeretéhez és az Isten-szeretettől elválaszthatatlan felebaráti szeretet teljesítéséhez (1Jn 3,23—24).

3. Elmélet és gyakorlat

Ez tehát a keresztény szemlélet. Persze, más az elmélet, és más az élet. A « gyanú mesterei » (P. Ricoeur kifejezésével): Marx, Nietzsche, Freud megkérdőjelezték minden vallás, kifejezetten is a keresztény vallás etikáját. A maguk módján valamennyien ateisták voltak; mindhárman koruk gyermekei, egy bizonyos pozitivizmus és szcientizmus képviselői; mindhárman lényegében az akkori polgári « keresztény » kultúra (jórészt jogos) bírálatából kiindulva nyilatkoztak a kereszténységről. Számunkra világos, hogy félreismerték és torzítva magyarázták a keresztény hitet és etikát. De kritikájuk és kihívásuk eszmélődésre és lelkiismeretvizsgálatra késztet bennünket: hogyan *valósítjuk* meg a szeretetet?

Itt éppen csak mint « tipikus » ellenvetéseket felvillantjuk a három « gyanúsító » egy-egy gondolatát, éspedig időrendben visszafelé haladva.

Freud a két háború között már kiegyensúlyozottabban értékelte az Erósz és a Thanatosz (agresszivitás és romboló-ösztön) valóságát, mint korábban. A háború és a kultúra jelenségét elemezve felfedezi, hogy minden ösztön és érzés nem vezethető vissza a szexuá-

lis libidóra. Érdekes, hogy kifejezetten foglalkozik a felebaráti szeretet bibliai parancsával is (8). E. Fromm elemezve Freud szövegeit rámutat arra, hogy a bécsi pszichológus « érthetetlennek » és megvalósíthatatlannak tartja a parancsot, mert a másik szeretetét csak úgy tudja felfogni, hogy a szeretőnek abból valami haszna van (pl. a szexuális élvezet), ha azt a másik kiérdemelte (pl. barátja fiával együttérez) stb. Vagyis Freud a szeretetet kora polgári erkölcsének szűk kereteiben szemléli: az ingyenesség és érdektelenség ismeretlen előtte.

Nietzsche, az emberfeletti Ember prófétája, a mítoszfosztó és mítoszteremtő, tudvalevően a keresztény szeretet elernyesztő szerepét ostorozta; továbbá az emberek egyenlőségét valló tételt akarta megsemmisíteni, és így a szociális, demokratikus irányzatokat is eleve aláásta. Az « Isten halála » utáni morál: « Minden meg van engedve », sajátos « fajelmélete » pedig modellül szolgálhatott a nácizmusnak. Említsük meg azt is, hogy Nietzsche szerint a kereszténység « fertőzte » meg az Erószt: « A kereszténység mérget itatott Erósszal — ez ugyan nem halt bele, de bűnné korcsosult ». — Az igaz, hogy voltak eretnek nézetek a kereszténységen belül (enkratiták, katarok), akik rossznak tartották a szexualitást, de a katolikus tanítás a házasságban kegyelemközvetítő jellé avatja a szerelmi kapcsolatot.

Marx főleg kora képmutató kereszténységét célozta meg, amikor a kereszténység szociális elveit (torzítva) ostorozta. De Garaudy egyik megjegyzését visszafordítva mondhatjuk: ne a keresztény *praxist* állítsuk szembe a (humanista) marxizmus *eszményével.* Marx az osztályharcot hirdetve leleplezi a keresztény erkölcsi elvek kétszínűségét és megkérdőjelezi a szeretet társadalmi hatékonyságát. Kora kereszténysége — és részben a miénk is — megérdemli a kritikát, ha a *gyakorlatot* tekintjük. De az igazi szeretet küzd az igazságtalanság és az erőszak ellen, még ha nem is az erőszak eszközeivel (mert tudja azt, hogy erőszak erőszakot szül). Minden bizonnyal addig, míg az emberek szívében önzés uralkodik: pénz-, élvezet- és ha-

---

(8) Vö. E. Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität,* 1974, 405-406.

talomvágy, az erőszak is jelen lesz (vagyis: míg vége nem lesz ennek a történelemnek). Néha szükség van — önvédelemből és a gyengék védelme végett — hatalomra, az erőszakos struktúrák forradalmi (tehát erőszakos) megváltoztatására. De a kereszténytyt akkor sem a gyűlölet vezeti. A protestáns H. Gollwitzer szavaival a keresztény alapelve ez: « Annyi szabadság és hatalommentesség, amennyi lehetséges, — annyi hatalom, amennyi szükséges » (9).

Fölösleges azt itt részleteznünk, hogy a katolikus tanítás (főleg a Zsinat után) mennyire hangsúlyozza az igazságosságért való küzdelmet, mint a felebaráti szeretet követelményét. És ez az új lelkiség találkozik ama szociológusok és filozófusok nézeteivel, akik az erkölcsi értékekben, nevezetesen a szeretetben és a reménységben egy új civilizáció megszületésének döntő faktorait látják. R. Garaudy, a humanista marxista ezt hirdeti újabb könyveiben. « Szeretet nélkül az ember vagy a társadalom funkcionálhat, de nem létezhet. A szocialista forradalom nem tudomány, hanem a szeretet győzelme lesz » (10). Hasonlóképpen E. Fromm is pszichikai-lelki megújulásban látja a szabadulást: az új humanizmus alapját Isten akaratának követésében jelöli meg, úgy ahogy Izajás 58,6-7-ben olvassuk. A technológiai társadalom humanizálását csak új emberektől várhatjuk; a mai káoszból csak a reménység forradalma vezet ki bennünket (11).

Az igazi keresztény hit tehát társadalmi elkötelezettségre szólít. De a kereszténység elsősorban nem társadalmi program, hanem új, isteni élet Krisztus Lelke által. Az evangéliumi ige nem csupán a cselekvés síkján éri el az embert, hanem a létezés sikján: a szívbe hatol és azt változtatja meg. A hit engedelmességét nem lehet azonosítani a részleges erkölcsi törvényeknek való engedelmességgel. A szeretetben gyümölcsöző hit — vagyis az emberszeretet által élő és hatékony istenszeretet — nem szabálytartás, hanem

---

(9) H. Gollwitzer válaszol A. Häslernek: *Leben mit dem Hass,* Rohwolt, Hamburg, 1969, 51.

(10) R. Garaudy, *Parole d'homme,* Laffont, Paris, 1975, 37. Ld. az egész fejezetet a szeretetről (31-45) és később a « Mások » c. fejezetet (143-152).

(11) E. Fromm, *Espoir et révolution,* Stock, Paris, 1970, 161-162.

felülről kapott új élet, — Isten ingyenes ajándéka. A legalizmus vagy a « jó lelkiismeret » moralizmusa azzal a veszéllyel jár, hogy az ember azt hiszi: a saját iparkodásával, törvényteljesítésével igazul meg. Az ilyen magatartást nem járta át még a kegyelem, — lepereg róla, mint a víz a márványról. A teljes megigazulás nem amolyan « self-service ». Néha az « erkölcsösség » a hit akadálya is lehet. A templomban kérkedve imádkozó farizeus példája figyelmeztet: az alázattal Isten irgalmáért könyörgő vámos előbb megigazul.

Végül is az ateista XX. században a legfőbb probléma ez: hogyan lehet szeretni az embert Isten nélkül? Vagy Camus szavaival: hogyan lehetünk szentek kegyelem nélkül? Az emberi társadalmat meg lehet egy ideig szervezni Isten nélkül, az ember « funkcionálhat » szeretet nélkül, de hová vezet ez? Persze vannak a nem hivők között is igazi altruisták (mint ahogy sok « hivő » nem él a szeretetben!). A mások javát igazán szolgáló, hit nélkül is őszinte szeretők szívében már az a Szeretet működik (bár ezt nem tudatosították), aki « mozgat napot és minden csillagot ».

Ez tehát a *kèresztény élet*: Megtenni az igazságot a szeretetben! Isten, aki Szeretet, Jézus Krisztusban kinyilatkoztatta és a Szentlélekben közli magát. Hittünk Isten emberszeretetében, és ezért tudjuk, hogy örök élet vár ránk, ha mi is tettel szeretjük testvéreinket. Reménységünk nem passzív parúziavárás: a jelenben mutatjuk meg hálás szeretetünket és így — testvéreink, a « legkisebbek » szeretetével — készülünk fel reménykedve a végre (Mt 25,31—46).

(TEOLÓGIA, 1978/2)

TARTALOM

ELŐSZÓ . . . 5
Könyvészeti tájékoztató 8

I
JÉZUS MEGKÖZELÍTÉSE

I. « *Egy bizonyos Jézus* » . . 13
II. *Kereszténység és történelem* . 20
III. *A Szentírás értelmezése* . 27
IV. *Az evangéliumoktól Jézusig* . 37
V. « *És ti kinek tartotok engem?* » . . . 47
A) Jézus történetének tér-idő koordinátái . 48
B) Jézus személye és műve . . . 53
1. « Elközelgett az Isten országa » . 54
a) Isten országának jelene . . . 55
b) Az Isten országának növekedése . 57
c) Az eljövendő Istenország felé . 59
2. Az Atya kinyilatkoztatása . 62
a) Az Atya jelenléte . 63
b) « Mint a kisdedek » . 65
c) A Fiú 68
3. Az Isten népe . . . 72
a) Az eljövendő ország . 73
b) Jézus Egyháza . . 78
c) A végkifejlet felé . 81
C) Jézus szenvedése és halála . . . 85
a) Fokozatos kinyilatkoztatás . 86
b) Jézus öntudata 87
c) A végső kinyilatkoztatás . . 89
D) Isten válasza: Jézus feltámadása . . . 91
a) Jézus feltámadása: történelem és titok . 92
b) Jézus feltámadása és az apostoli prédikáció. 94
VI. « *Jézus Krisztus az Úr* » 98
1. A Jézus-esemény húsvét fényében . . . 98
2. A történelem Jézusa és a hit Krisztusa — teológiai szempontból 102
3. Teológia és közösségi hitvallás 104
4. A « hit köre » 105
5. Ki nekem Jézus? . 109

II
JÉZUS KRISZTUS AZ ÉRTELMEZÉSEK KERESZTTÜZÉBEN

I. *Krisztus megközelítése tegnap és ma* . 117
A) Khalkédón — kezdet vagy vég? . 118
Khalkédón kritikái . . . 120
A kritikák részben jogosultak 122
Miben áll Khalkédón ma is érvényes igazsága? . 123
B) Jézus Krisztus tegnap és ma (Újabb könyvek Krisztusról) 126
1. Khalkédón és a mai krisztológiai irányok . 127
2. Rendszerező és összefoglaló művek . 137
3. Részleges problémák 147
(Strukturalizmus és exegézis; antropológia-krisztológia-teológia; Krisztus és a világ; Jézus « előtörténete »; Jézus feltámadása és a húsvéti üzenet; vallomások).
II. *Hermeneutika és krisztológia* (Emberek és művek) . 165
A strukturalizmus és a keresztény hit értelmezése . 165
1. Strukturalizmus — strukturalisták .
2. A keresztény üzenet értelmezése . 178
3. Struktúra, szó, esemény . . . 184
4. A kereszténység és a strukturalizmus . 187
5. Módszer vagy ideológia? 190
Interjú Xavier Léon-Dufourral 193
Interjú Paul Ricoeurrel . . . 204
Hit és megértés Bultmann művében 221
1. Az ember és a kinyilatkoztatás története . 222
2. Eszkatológia és mítosztalanítás . 230
3. Bultmann és bírálói 233
Viták Küng körül 239
1. Kereszténynek lenni Küng szerint . . 239
2. Viták a « Christ sein »-ről 248
a) Első benyomások és kérdőjelek . . . 249
b) Alapvető kritikák 251
(Ratzinger, Kasper, Deissler, Kremer, Grillmeir, H. Urs von Balthasar, Schneider, Rahner, Lehmann, Riedlinger, Stöckle).
Hans Urs von Balthasar teológiája . 273
1. Hans Urs von Balthasar pályája 273
2. Jellegzetes teológiai témakörei . 276
3. Herrlichkeit . 284

III. *A keresztény lét Krisztus fényében* . 292
A) A mai ember istenkeresése . 292
B) Számot adni reménységünkről . . 301
1. Remény vagy reménytelenség? . . . 302
A « gyanú mesterei » 302
A marxi messianizmus gyökerei . . 304
Utópia és jövő, remény és eszkatológia . 305
2. Az utópiától az eszkatológiáig 308
A Remény-isten és a reménység Istene . . 309
Reménységünk Krisztusban 312
Parúziavárás és keresztény elkötelezettség . 313
C) A szeretet civilizációja 316
1. Az új krisztusi parancs . . 316
2. Az Erósztól az Agapéig 319
3. Elmélet és gyakorlat . 322

A SZERZŐ KORÁBBI MŰVEI

Mai írók és gondolkodók, Louvain, 1965. (Első kiadása: *Világnézetek harca,* Louvain, 1963). — Elfogyott.

Le Christ créateur chez Saint Ambroise (Doktori disszertáció) Róma, 1968

Távlatok. Irodalmi és világnézeti tanulmányok, Róma, 1970. — Elfogyott.

Henri de Lubac az Egyházról, Róma, 1972.

Isten barátai. Hitünk korszerű bemutatása, Róma, 1969.

Az ember és világa, Róma, 1974.

Párbeszéd a hitről. Tanulmányok és megemlékezések, Róma 1975.

H. de Lubac — Y. Congar (TKK I/7), Róma, 1976.

A szeretet hullámhosszán, Miért élünk miért hiszünk? Róma 1977.

Mások közreműködésével:

Biblikus Teológiai Szótár (Nagy Ferenccel szerk.), Róma, 1972

Ábrahámtól Jézusig (Puskely Máriával), Róma, 1976.

A Szerző címe:

Szabó Ferenc SJ
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 ROMA

Jézus Krisztus személye és műve a századok során állandóan nyugtalanítja az embereket. Maguk a keresztények is folytonfolyvást újraalkotják Krisztus-képüket, amikor az Ő fényében keresik a válaszokat az emberi egzisztencia alapvető kérdéseire. Manapság inkább a felszabadítót, a szegények szószólóját, a « törvény » elleni lázadót és a forradalmárt látják Jézusban azok, akik elkötelezik magukat egy igazságosabb világért. Kicsoda Jézus Krisztus; ki nekem Jézus Krisztus? Erre a kérdésre keresnek választ ezek a «megközelítések». Tájékoztatást nyújtanak az exegézis és a krisztológia mai kereséséről. Az I. rész eredetileg egy előadássorozat volt a Vatikáni Rádióban. A II. rész különböző folyóiratoknak készült tanulmányok, szemlék és interjúk gyűjteménye.