

# teológia

## A TARTALOMBÓL

### A MINDIG NAGYOBB ISTEN: A HÍVŐ EMBER AZ ISTEN-PROBLÉMA ELŐTT

Suenens bíboros karácsonyi imája – A Szentév a kiengesztelődés és a béke éve – Teilhard „folyton növekvő” Krisztusa – Istenhit Auschwitz után – Miért probléma ma a kinyilatkoztató Isten – Emberi tapasztalás és Isten-élmény – A jövő Istene – A „negatív teológia” és az Isten-kérdés – A teremtő és szolgáló Isten – A kiteljesedett szövetség – Önmagunktól Istenhez

Boda László – Kiss László – Rezek Román  
Schweitzer József – Széll Margit – Szilágyi  
Loránd – Vida Tivadar – és mások írásai



VIII. évf. 1974/4. sz.

# Teológia

NEGYEDÉVI FOLYÓIRAT

VIII. ÉVFOLYAM, 4. SZÁM

1974. DECEMBER

Karácsonyi imádság (Léon-Joseph Suenens bíboros)	— — — —	198
VI. Pál pápa: A Szentév a kiengesztelődés és a béke éve	— — — —	199

## TANULMÁNYOK

REZEK ROMÁN: Teilhard „folyton növekvő” Krisztusa	— — — —	201
SCHWEITZER JÓZSEF: Istenhit Auschwitz után	— — — —	207
VIDA TIVADAR: Miért probléma ma a kinyilatkoztató Isten?	— — — —	211
SZÉLL MARGIT: Emberi tapasztalás — istenélmény	— — — —	216
KISS LÁSZLÓ: A jövő Istene	— — — —	223

## TÁVLATOK

Jézus Istene (Cs. I.)	— — — —	228
-----------------------	---------	-----

## AZ IGE SZOLGÁLATÁBAN

Az üdvösség (Gál Ferenc)	— — — —	234
--------------------------	---------	-----

## FÓRUM

A Teológia 1974/2. száma — egy lelkipásztor szemével (Kovács Tádé)	—	239
--	---	-----

## FIGYELŐ

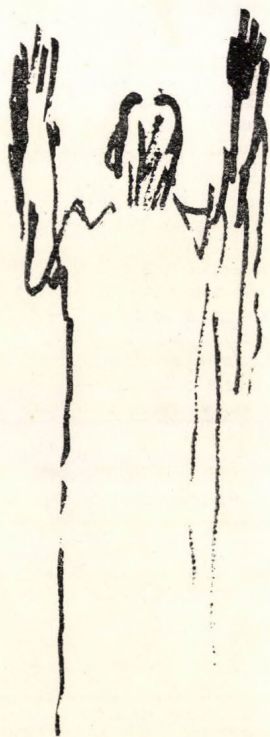
A „negatív teológia” — Isten, vagy a semmi (Boda László)	— — — —	241
A kiteljesedett szövetség (Piet Schoonenberg)	— — — —	243
A teremtő, szolgáló és üdvözítő Isten (Szilágyi Lóránd)	— — — —	246
Önmagunktól Istenhez (ég)	— — — —	251

## TEOLÓGIAI-LELKIPÁSZTORI JEGYZETEK

Lelkiismeretes jegyesoktatást! (Kelényi Tibor)	— — — —	253
Hiszek Te-Benned, Istenem (—II—)	— — — —	254
Kép a lengyel papokról (—I-v—)	— — — —	255
Könyvfigyelő	— — — —	256



Isten! kit a bölcs lánge sze fel nem ér,  
Csak titkon érző lelke óhajtvá sejt,  
Léted világít, mint az égő  
Nap, de szemünk bele nem tekinthet.  
(Berzsenyi Dániel: Fohászzkodás)



Isten... semmitmondó, jelentéktelen szó az egyik, sokat, sőt mindent jelentő a másik ember számára. Isten... kicsoda, micsoda ő, akivel kapcsolatban súlyos teológiai kijelentések hangzottak el, akiről az elvont spekulációk útvesztőiben már-már tolvajnyelven szólnak, és e beszédből alig ért meg valamit a kérdező, kereső ember, — de akiről mégis oly egyszerűen és közvetlenül tudott szólni az „egyetlen közvetítő Isten és ember között: az ember Krisztus Jézus” (1Tim 2,5). Ugy tűnik, hogy számos kortársunk számára Isten nem egyéb, mint csupán egy öröklött, meghitt bútordarab, mely nem illik ugyan a modern környezetbe, de egyesek „megszokták”, hogy jelen van valamiképp, másoknak viszont egyenesen zavaró tényező, mely „útban áll”. Ismét másoknak kifejezetten „hasznosnak” tűnik, mert hatalmuk vagy érdekeik védelmében hivatkozni lehet rá, mert nevében szentesíthetnek sokmindent, ami túlhaladott, reá hivatkozva esetleg betölthetnek valamilyen hirtelen támadt hézagot. Igen, sokak számára ő az a „hézagpótló”, aki csodás harmóniát varázsol a nyugtalanító események, jelenségek közepette. A „távollévő” így egykönnyen „rendelkezésre áll”, hogy ópiumként nyújtsák a nyugtalankodók, a kényelmetlen kérdéseket feltevők számára. A kizsákmányolók és lusták „Istenévé” válik, aki „majd elrendez mindent”, aki „odaát” megvizsgálta mindenért.

Skolasztikus kijelentések és barokk cirádák vagy éppen a lázadó szenvedély szavai csakúgy Istenről igyekeztek szólni, mint a szavak nélküli áldozatos tettek, az éhezőknek-szomjazóknak ételt-italt nyújtó „istenérek” vagy a misztikusok kimondhatatlannak tűnő, dadogással közvetített víziói. Létének és nemlétének igazolására felsorakoztatták a bölcséleti iskolák és természet-

tudományok, a racionalista apologéták érveit, és a gyökérnélküli aszketikusok szólamait.

Egy azonban kétségtelen... Istennel ma éppúgy szembetalálja magát az ember, mint az ókeresztény időkben, a skolasztika korában vagy éppen a modern felvilágosodás idején. Sőt, szükségképpen felé fordul már azzal, hogy nem szűnik meg élete értelme után tovább keresni-kutatni, kérdezni. A folyton megkérdőjelezett válasz, a mindig és újra tovább kereső ember: ez korunk legmarkánsabb „istenérve”. A kérdező ember, a tovább kutató és teljesebb magyarázatot követelő ember: nyitott a Teljesség, a Végső Válasz, az Isten felé.

Számunk lapjain, egy-egy gondolatféllanásban, olykor részletesebb megfogalmazásban a mindig nagyobb, a soha ki nem meríthető, a gondolat- és élményvilágot ma is foglalkoztató, sőt vonzó Isten felé fordulunk, őfelé mutatunk. A tárgyalt anyag kimeríthetetlen. Éppen ezért arra kérjük az olvasót: ne azt vegye észre, hogy mit nem talált meg Istenről az elkövetkező oldalakon, hanem sokkal inkább arra figyeljen fel, hogy ma is tudunk és kell is foglalkoznunk Istennel. Mert „Isten az ember nagy ügye” (H. Zahrnt). És ne is annyira az „Isten-probléma” felé forduljunk, hanem inkább azon fáradjunk, hogy újra találkozhassunk az élő Istennel: Ábrahám, Izsák és Jákob... és az ember Jézus Istennel. Azzal, akiről soha többet és meghittebbet nem tudtak sem mondani, sem leírni, mint amit Jézus mondott róla nekünk: ő az Abba, a mi Atyánk!

## KARÁCSONYI IMÁDSÁG

Urunk,  
adj szemet nekünk, hogy lássunk,  
adj szívet, hogy szerethessünk,  
és adj lelket, hogy kitartók legyünk.

Könyörgünk hozzád,  
hogy Szemet adj nekünk.  
Kitartóan kérjük,  
a tiedet add nekünk,  
hogy úgy láthassuk, miként te,  
a világot, az embereket, a történelmet,  
saját sorsunkat.  
Add, hogy rátaláljunk az útra,  
amely hozzád, a te gondolataidhoz vezet,  
mindig, minden órában.  
Add, hogy mindinkább azzá válhassunk,  
aminek te alkottál minket.  
Add nekünk a te tekintetedet,  
állíts magad mellé minket,  
tégy készséggé, hogy tanuljunk a te Igéd-  
ből,  
amely megvilágosítja  
és átalakítja az egész életet.

Adj Szívet nekünk, hogy szerethessünk.  
Érző szívet adj nekünk, kő-szívünk helyett,  
hogy szerethessük az Istent és az embereket.  
A te szívedet add nekünk,  
hogy valóban szerethessünk  
és megfélemlíthessünk önmagunkról.  
Milyen nagyszerű, ha a te szíved dobog  
bennünk,  
s már nem a mienk, amely  
ha másokról van szó,  
olyan rosszul dobog.  
A te szívedet add nekünk, hogy szerethessük  
Atyánkat.  
Add szívedet, hogy szerethessük anyánkat,  
Máriát.  
Add szívedet, hogy szerethessük a te test-  
véreidet,  
akik nekünk is testvéreink,  
hogy szerethessük őket, akik közülünk  
már előre mentek a mennybe —  
mennyivel könnyebb már így szeretni őket —  
de azokat is, akik együtt élnek velünk a föld-  
dön,  
akik oly terhesek tudnak lenni sokszor,  
pedig nem is gondolnak rá.

És adj Lelket nekünk,  
hogy ne fulladjunk ki az úton,  
hogy tiszta lélegzet, hogy élet lehessen ben-  
nünk.  
Segíts, hogy a holnap felé mehessünk,  
vissza nem tekintve,  
erőfeszítésektől sosem vonakodva.  
Adj lelket,  
hogy remélhessünk újra,

mintha ma kezdődne az élet.  
Adj reményt a viharok között is,  
mert akkor is mellettünk állsz  
és mi benned remélünk.  
Hordozzuk az emberek reményét  
de sok-sok gyötrelmét is.  
Adj lelket nekünk, a Te Lelkedet,  
aki az Atyától származik,  
a te Lelkedet,  
aki ott fúj, ahol akar,  
esőben-szélben  
vagy a szelid fuvallatban,  
amellyel megérintesz minket,  
hogy kövessük Lelkedet.  
Add a te Lelked, hogy  
a mélységből is imádkozhassunk hozzád,  
eljöveteledet várva,  
az Úr teljessége után vágyakozva.

Uram,  
úgy kell nekem a te szemed —  
adj élő hitet nekem.  
Úgy kell nekem a te szíved —  
add, hogy társaimat  
minden körülmények között szerethessem.  
Úgy kell nekem a Lelked —  
add, hogy remélhessek önmagamban  
s remélhessek Egyházadban,  
hogy tanúságot tesz majd a világ előtt,  
hogy a keresztyéneket felismerik  
sugárzó, derűs tekintetükről,  
meleg szívükről,  
rendíthetetlen hitükről,  
mely boldog reményük titkos,  
kiapadhatatlan forrásaiból fakad.

Urunk,  
ez az imádság  
mindenkor időszerű.  
De most, karácsony éjjelén  
kérünk téged  
önmagunkért és minden keresztyén  
testvérünkért,  
minden jóakarató emberért,  
mindenkért, aki nyugtalan és aki keres —  
adj nekünk szemet,  
hogy a Gyermekekben felismerjük  
Isten mosolyát.  
Adj új szívet nekünk,  
hogy befogadjuk őt,  
hogy megértsük üzenetét  
és mindennapjainkba vigyük az ő örömhírét.  
Végül adj erős, élő lelket,  
hogy elkísérhessük az Urat,  
hogy nyomába léphessünk  
minden nap,  
az elkövetkező év során,  
amely előttünk áll.

LÉON-JOSEPH SUENES bíboros

## VI. PÁL PÁPA: A SZENTÉV A KIENGESZTELŐDÉS ÉS A BÉKE ÉVE

A kiengesztelődés a békéhez vezető út. Ezt a témát jelölte meg VI. Pál pápa az 1975-i Szentév január 1-én ünneplendő Béke-világnapjára. Keresztény ember számára a béke mindenekelőtt a *vertikális békét* jelenti: „megtérni”, azaz visszatérni Istenhez. Ez a Szentévek is elsődleges célja, mely azonban nem valósulhat meg a *horizontális béke* nélkül. Ez utóbbi — újra csak a hívő szemével nézve — nem pusztán az emberek békés egymás mellett élését jelenti, nem is egyszerűen megbékélést. Nem, hanem ismételt megbocsátást igényel, önkéntes újraközelítést a megkezdett párbeszédhez, egyetértéshez és együttműködéshez. Jól tudjuk, mindezt nem lehet csupán kölcsönös érdekből tenni. A népek és nemzetek közötti tartós béke újra és újra belső megbocsátást kíván. Tudjuk azt is, hogy önerőnkől alig vagyunk képesek ilyen nagylelkűségre, ehhez a bűnbánat és a szeretet kegyelme szükséges, amit csak Isten adhat. Ennek kikönyörgése a Szentév másik nagy célkitűzése.

Nehéz út a béke útja, mert azt kívánja, hogy *napról napra megbocsássunk*, amint azt a Miatyánkban ígérjük is az Úrnak. A társadalom össz-békéje ott kezdődik, hogy az emberek, mindenek előtt az egy lakásban, egy közösségben, egy városban, egy nemzetben élők egymásra találjanak, és tudjanak megbocsátani, ha kell, hetvenszer hatszer is (vö. Mt 18,22). Lehet, hogy mindez nagyon kevésnek, kis dolognak tűnik, és a statisztikában, a társadalomban alig tartható nyilván. Mégis így indul útjára, válik lassan valósággá az össz-béke, a világbéke. — Néha úgy érezzük, hogy talán nincs is jogunk megbocsátani, mert családunk, környezetünk, népünk java arra kötelez, hogy az ellenséges csoportokkal, felfogásúakkal szemben álljunk, sőt harcoljunk. A vélemények itt eltérnek egymástól. Egyeseknek a béke két háború közötti szakaszt jelent csupán, az ilyenek számára ezért a háború csak viszonylagosan és nem önmagában rossz. Számos kortársunk — sajnos köztük keresztények is — úgy gondolja, hogy a konfliktusok keletkezése, az erőszak alkalmazása egészen normális dolog, sőt egyenesen a történelem serkentője, ezért a megbékélési törekvéseket ópiumnak, utópiának tekinti. Öröndetes azonban, hogy egyre többen teszik magukévá a zsinat, a pápai és püspöki megnyilatkozások álláspontját, és reális módon közelítik meg a problémát, amikor megkülönböztetik az igazi és a hamis kiengesztelődés ismertető jegeit.

Tény az, hogy a társadalom konfliktus-közösség, ellentmondások és harcok színhelye, ahol — az evangélium szavával élve — együtt növekedik a konkoly a búzával. A szabad emberek ellentétbe kerülnek, támadnak és védekeznek, olykor eluralkodik közöttük a gyűlölet, a gőg és az egoizmus. Mindez tény, de éppen ennek a ténynek a megállapítása teszi egyre szűkebbé a *folyamatos megbocsátást, a mindig újra vállalt megbékélést*. — Bármennyire is szóljunk azonban tényről, ilyen tényt nem fogadhatunk el jognak vagy olyan feladatnak, mely arra sürget, hogy a fennálló ellentéteket még jobban elmélyítsük. Ebből a meglátásból fakad kötelezettségünk, hogy a keletkezett konfliktus-helyzeteket, problémákat megoldjuk. Néhány megoldási forma azonban alkalmatlan az igazi megbékélésre. A kiegyezés soha nem lehet egyik fél számára sem igazságtalan. Ugyanakkor, — amint a pápa hangoztatja — a békéért készen kell állnunk súlyos lemondások, nagylelkűség vállalására is, — ez azonban soha nem történhet az emberi méltóság kárára folytatott alantas alkudozások vagy gyávaság árán. A béke fenntartása nem húzhatja le a sárba egyik fél számára sem az élet magasabb értékeit. Az embernek nincs joga arra sem, hogy a külső megbékélés érdekében feladja önmagát, megalkudjék lelkiismeretével. A kiengesztelődés és a béke biztosítása nem lehet azonos az erkölcsi és a vallási közömbösséggel sem.

A zsinat utáni *ökumenikus kiengesztelődés* jó példát mutat arra, hogyan kell a súrlódás veszélyeit elkerülni és kölcsönösen fáradozni a szeretet elmélyítése mellett az igazságért. De túl az ökumenikus törekvéseken, nagy bizalommal kell várunk a *teljes társadalmi megbékélés* órájára is. Ennek érdekében folytatnunk kell minden jóakarató és békeszerető emberrel a dialógust és együttműködést.

A helyesen értelmezett kiengesztelődés súlyos kötelezettségünk, mert ez az egyetlen út és megoldás a béke biztosítására. A *békét, mint eredményt a tárgyalások és megegyezések közbeeső fokozatainak egész sora készíti elő*. Egészséges kompromisszumok nélkül a társadalmi és nemzetközi élet elviselhetetlenné válnék. Kétségtelen, hogy a türelem gyakorlásában már bizonyos eredményeket könyvelhetünk el. Ki merte volna mintegy harminc évvel ezelőtt csak sejteni is a hadviselők, szemben állók békés megegyéseit, vagy éppen az ökumenikus kiengesztelődés jelen formáit?

Meggyőződésünk, hogy az ember még többet tehet a békéért, ha visszatér a *hit forrásaihoz*. Felfogja, hogy az emberek közötti kiengesztelődés gyökere azon a nagylelkű isteni megbocsátáson alapszik, amit Fiában biztosított számunkra. A megbékélésnek ez a formája ingyenes isteni ajándék. Nincs ránk kényszerítve, nem mágikus jellegű ameszia. Minden ember és emberi közösség felhívást kapott, hogy ezt az ajándék-békét először is önma-

gában és önmaga számára valósítsa meg. A feltámadott Krisztusnak és a Szentléleknek ereje két évezrede rendelkezésünkre áll. A valódi kiengesztelődés — szentpáli értelemben — olyan béke, amely megváltást, felszabadulást, megszentelődést, változást és haladást jelent. Ezért is lenne nagy tévedés, ha krisztusi kiengesztelődést hangoztatva a múlthoz való visszatérést, a haladást gátló „kitartást”, vagy éppen egy adott helyzetnek fenntartását hirdetnék, védelmeznék.

A keresztyén megbékélés lényege szerint mindig javuló és javító törekvés. A konfliktusok előtti békés állapot felé tekint, de ugyanakkor döntés és kezeskedés a *jövő mellett* is. Olyan új eszméket és utakat tár fel, amelyekre az emberek, esetleg régi barátok — akik a konfliktusban ellenségekkel váltak — még csak nem is gondolhattak.

Amikor a pápa az 1975-ös Szentév elején a megújulás, kiengesztelődés és a békés holnap felé való fordulás benső kapcsolatát elemzi, nemcsak a Szentév alaptémájára utal, hanem a békének lényeges elemeit is feltárja, a béke felé mutató útra vezet. Nem feledhetjük, hogy az emberi közösség nemcsak konfliktusoknak válhat színhelyévé, hanem a teremtés és a kegyelem erejében a legerősebb kapcsolata is válik a kölcsönös segítség, barátság és szeretet számára. Az emberiség egész családjára kaptak meg a kinyilatkoztatás és feltámadás dimenzióit. Isten Lelke ma is működik az emberi közösségekben, a belőle áradó szeretet erősebb, mint a gyűlölködés, mint a halál. Ennek az isteni eredetű szeretetnek jegyében kell kiengesztelődnünk, ezt a szeretetet kell megtennünk a történelmi haladás mozgató erejévé. A kiengesztelődés soha nem passzív visszavonulás vagy elszigeteltség, hanem mindig az új megoldások fáradhatatlan keresése, előrelépés a jövőbe a béke útján.

(A *Nemhivők Titkárságának VI. Pál pápa beszédei alapján összeállított dokumentumból*)

Örök Advent vagy Te, akinek mindig jönnie kell, de soha nem úgy jön, hogy már minden várakozás teljesülne. Csak elérhetetlen messzeség vagy? ... vagy távoli látóhatár? ... vagy örök Ma vagy és minden pillanatban egyformán közel és távol, minden időt és minden változást magábfoglaló?

És az *Eljöveteled*? Ezért tették az emberek a felmérhetetlen történelmet egyetlen nagy *Advent-kórossá*, amelyben még az is Téged hív, aki káromol, — és az egyetlen feléd hangzó kiáltás: *Veni! Jöjj!*

Hogyan élhetünk azért, mert tiéd lett életünk megváltása? Hogyan váltasz meg minket a törvénytől azzal, hogy magad is alattvalója lettél? (Gal 4,5). Ha beletörődöm életembe, akkor kezd megváltani nyomasztó korlátától, csak azért, mert ez a beletörődés *Megtestesülésedre mondott Ámenné* válik és minden várakozásunkkal ellentétes *eljöveteledre* is kimondott *Igenné* lett. De mit használt nekem, ha sorsom most sorsodban osztozik csupán azért, mert Te az enyémet magadra vetted? Vagy *Eljövetelednek* csupán a kezdetévé tetted az életemet, kezdetévé a Te életednek? — Ha a tettek és nem az idő érleli meg a dolgokat és tartósítja a valóságot, ha csak új valóság vezet be új időt, akkor *Megtestesüléseddel* új és egyúttal végső idő kezdődött el!

Egyre inkább nyilvánvalóvá lesz, hogy már eljöttél és a dolgok benseje már elváltozott, mert Te Szívedhez vonzott őket. *Íme jössz!* Ez sem nem múlt, sem nem jövő, hanem az *önmagát beteljesítő jelen*. Még mindig tart *eljöveteled egyetlen órája* és amikor vége lesz, akkor majd megtudjuk, hogy valóban eljöttél. Engedd meg, hogy *Eljövetelednek* abban az órájában éljek, hogy *Benedd élhessek, Eljövendő Isten!*

(Részlet Karl Rahner: „*Worte ins Schweigen*” művéből)

Istenről nem lehet faragott képet alkotni, őt nem lehet „lefesteni”. És mégis, úgy tűnik, hogy az ő fenséges titka és végtelen jósága, mérhetetlen távolsága és közelsége egészen markáns vonásokkal van bevésve a közénk jött Szeretet, Jézus Krisztus arcára. Benne Isten és Ember áll előttünk és nem valamiféle „Übermensch”. Isten látható emberalakban. Az egész karácsonyi titok rejlik e gondolatban, a megtestesülés mélységes titka, melyet „nagykorúvá vált” keresztyényhez illően a szentimentális jámborság szintjéről újra „isteni magaslatra” kell emelnünk.

(Szennay András „*Rejtőző Istenség*” című könyvéből)

# TANULMÁNYOK

Rezek Román

## TEILHARD „FOLYTON NÖVEKVŐ” KRISZTUSA

Ezt az imát olvashatjuk Teilhard de Chardin önéletrajzi elmékedésének végén (*Az anyag Szíve, 1950, még franciául is kiadatlan írás*):

*Ima az egyre nagyobb Krisztushoz*

„Uram, minden ösztönömmel, életem minden szerencsés véletlenében sosem szüntem meg Téged keresni és Téged állítani az egyetemes Anyag szívemélyére, s ezért úgy fogom majd lezárni szememet, hogy a mindent átragyogó és mindent lángragyújtó Egyetemes Tűz fogad boldogító ölére...

A minket hátán hordó Világ érintő és érinthetetlen két pólusát, a külsőt és a belsőt közelhoztam és összekapcsoltam, s ezért minden szinte lángralobbant és fölzsabadult...

Jézus, már gyermeklelkemben tanyát ütöttél, mint „egészen kicsinyke”, Anyád karján ülő, — követve a Születés nagy Törvényét. S aztán bennem is folytattad Egyházban-növekedésed pályáját, s ezért palesztinai emberséged lassan-lassan mindenüvé kiáradt, mint sok-sok szívárvány, amelyben Jelenléted ájtárt, de nem rombolt le, hanem magasabb lelki fokra emelt körülöttem minden más jelenlétet...

Azért volt mindez így, mert összpontosuló Világmindenség tárult elém, amelyben Te — Föltámadásod jogán — annak a teljes Központnak helyét foglaltad el királyi hatalmaddal, ahol már minden egyesül!

Fantasztikus ez a korpuszkuláris kaptár, amely talán a Végtelenül Szétszórtnak mélységeiből havazott alá, vagy talán — ellenkezőleg — valami Végtelenül Egyszerűnek szétrobbanásából füstölgött föl... Igen, elképesztő sokaság karol minket örvényébe!... Ezt a mérhetetlen szemcsés Energiát (ki tudja? — talán, hogy még jobban érinthesselek? — vagy hogy még inkább ölelésedbe férközhessenek?) szemem láttára öltöttem magadra, Uram. Vagy inkább azt mondjam talán, hogy magad alkottad meg saját Testedet is? S én sokáig nem láttam benne mást, csak csodálatos kapcsolatot valami már-befejezett Teljességgel...

De aztán egy szép napon, nem is olyan régen, figyelmeztetted, hogy amikor eljegyezted magad az Anyaggal, akkor nem csupán Mérhetetlenségét és Szervességét öltöttem magadra, hanem magadba szívtd, megragadtad és magadnak kötötted le mérhetetlen lelki erő-készletét is...

...Annyira, hogy azóta már úgy látlak, úgy érzek, hogy Te lettél nemcsak Az, aki volt és Aki van, hanem még sokkal inkább Az, Aki eljövendő...

Uram, néhány szolgád szemében a Világ, a mi új világunk, az atommagé, az atomé, a géneké, — állandó szorongás forrása lett, mert most már annyira mozognak, olyan ellenállhatatlannak és szörnyű nagynak tűnik! Egyre nagyobb annak lehetősége (s e fölött nyakasan szemet hunyunk), hogy egünkön előbukkannak más gondolkodó bolygók... Világosan látjuk, hogy az egész földgolyó erőfeszítésének köszönhetően, gyorsítani képes. S az ultra-reflexió hatására, mint emelkedik látóhatárunkon valami emberen-tüli... Mindez elrémiti azt, aki még ingadozik, hogy az Anyag zubogó árája vesse magát, mert attól fél, hogy szétrobban Istene, ha egy új dimenzióval még nagyobbra növekszik.

De az én eszem és szívem számára, Uram, semmi sem tehet Tégedet annyira szeretetreméltóvá, — egyedül méltóvá szeretetemre, — mint éppen az, hogy úgy látlak meg, mint aki nyílt Központ vagy saját mélységeid felé, s ezért folyton erősebbé válsz, színed egyre égőbb és tüzeesebb, amint önmagad szívébe gyűjtesz és hatalmad alá hajtasz egyre többet a Világmindenségből („egészen addig, amíg majd vissza nem térsz s a világot önmagaddal vissza nem viszed Annak ölébe, Akitől jöttél”) s így pléromizárod önnönmagadat.

Uram, ahogy múltak az évek, — azt hiszem — annál inkább látom, hogy bennem és embertársaimban a modern ember nagy és titkos vágya nem annyira az, hogy a világ birtoklását veszedkedjen, hanem sokkal inkább az, hogy módot találjon kijutni a világból. Az a szorongás kínozza, hogy a kozmikus golyóbsíkon nem annyira térségileg, hanem ontológiailag van bezárva! Aggódva keresünk kiutat, vagy még pontosabban mondva: egységesítő központot a fejlődés számára! Bizony, ma már ilyen sötét árny szállja meg mind a keresztények, mind a pogányok lelkét, s ezzel a szenvedéssel fizetünk az egyre növekvő, az egész bolygót átfogó reflexióért.

Az emberiség öntudatra ébredt abból a mozgásból, amely őt tovasodorja, s ezért egyre inkább szüksége van arra, hogy rátaláljon önmaga előtt és önmaga fölött valami olyan értelmes válaszra és megoldásra, amiben végre teljesen bízhat.

Nos hát, ez az Isten már nemcsak az öreg kozmosz Istene, hanem új kozmogenezisé (abban a mértékben, amint a kétezres éves misztikus munka oda érkezik el, hogy Tebened Jézus, a betlehemi Gyermekekben és a Megfeszítettben már magának a világnak első Mozgóját és egységesítő Központját tárja elénk). Ezt az Istent, akit annyira vár a mi nemzedékünk, ugye Jézus, éppen Te jelented számunkra és adod is meg nekünk?

Szilárd és egyesítő Isten, arról ismerhetünk fel Téged s az a Te lényeged, hogy végtelenül, alakváltozás nélkül és szakadatlanul növekedhetsz, akárcsak az a titokzatos anyag, amelynek szívmélyén Te lakozol s amelynek végső fokon Te ellenőrzöd minden moccanását. Gyermekeimnek s életem alkonyának Ura, önmagad végleg tökéletes, számunkra mégis megszületni sosem szűnő Isten, aki ezentúl már egyesegyedül elégíthetsz ki minket, mert imádó hódolatunk számára, 'kibontakoztatónak és kibontakozónak' mutatkozol, szakítsd szét végre mindazt a homályt, amely még elrejt Téged, az ellenséges előítéletek ködét, meg a hamis vélekedések felhőit is.

S mindent mélyében átragyogó Tüzed árja fakadó forrásként tárja elénk egyetlenes Jelenlétedet,

a tiédet, egyre nagyobb Krisztus!"

Aki már sokszor imádkozta ezt a szöveget, annyit mindenesetre el kell ismernie, nemcsak költőnek, de misztikusnak imája ez!

Csak hogy teológiailag mennyire „áll meg a lábán”?... Nem rejlik-e benne panteizmus, amivel oly sokan vádolják? (de amivel még az 1962-es *Monitum* sem marasztalta el!). Nincs-e benne költészetbe bújtatott naturalizmus? Hogyan hozható harmóniába — legálább *szent Pál* és *szent János*, meg az *egyházatyák* misztikájával?

Könyveket írtak — és még sok könyvet fognak írni *pro* és *contra*, ezekre a kérdésekre válaszolva... (Nemrégiben állítottam össze egy idevágó száz lapnyi bibliográfiát.)

Szándékom most sokkal egyszerűbb: csak azt szeretném megmutatni néhány idézettel, hogy — valami sajátos „oszcilláló dialektikával” (Teilhard mondja így: ide-oda tekintő, előrehaladó lépések során) szintézis alakult ki egy tudósnak világképe és hite között: bár nem nehézségek nélkül, de egyre növekvő fényvel jött létre „koherencia” (ismét Teilhard nevezi így) tudományos világkép és teológiai látásmód között.

Módszerem: Teilhard „belső módszere”, vagyis az összhang feltárása, bizonyítása. S nem másoknak, hanem magának Teilhard-nak szövegeit idézve.

Akinek eszében-szívében szintén megszületik ez az összhang, az nem fogja üres költészettel vádolni Teilhard-t, hanem vele együtt építi saját szintézisét tudomány és hit között.

Ez a szintézis, ez a *folyton alakuló* koherencia nem jelent konkordizmust. (A konkordista nem különbözteti meg kellőképpen a szellem szférájának „délköreit”, hitet tudománnyal akar „igazolni”.) Teilhard világképében tudomány, filozófia és vallás világosan megkülönböztetett „délkörök”, sajátos módszerű ismeretforrások, amelyek viszont az *élő emberben* szervesen összefüggnek, egymást egészítik ki, egységben-látás „pólusa” felé tartanak. — „Nagy erőt ad nekem annak felismerése, hogy az „evolúció” minden erőfeszítése igazában a Szeretet igazolására és kibontakozására vezethető vissza. Már anyám is erre tanított. De egész életem kellett hozzá, hogy ezt a meglátást szervesen építem tudományos világképembe. A világ pálfordulásához is ilyen szintetikus munkára volna szükség”. S ha a kozmikus evolúciónak, ennek az egyetlen és lényeges folyamatnak éltető energiája a teremtő egyesítés (az élő egység létrejöttékor az egyesülő „elemek” nem semmisítik meg egymást, nem is olvadnak passzív módon egymásba, hanem „differenciálják” egymást, azaz egyre inkább fokozzák egymás pozitív tulajdonságait), akkor a mi óriásira növekedett modern világunk szerves egységbe fonódhat azzal a Krisztussal, aki „mindeneket egyesíteni” akar. A keresztény ember Krisztusa magára ölti az óriásira tágult világ „méreteit”. A mai világ pedig felismeri, hogy az evolúció csúcspontján a mindeneket egyesítő Krisztus ragyog. Nem *szent Pál* víziója kapja meg ezzel teljes valóságát, amelyet kora még nem érthetett meg teljesen?

De vajon az örök-egy Krisztus marad-e meg ilyen merész látomásban? A mi mai vilá-



gunk evolutív csúcspontjának és a történeti-szentírási-hagyományos Krisztusnak szintézise nem röpti-e légbe, nem páráztatja semmivé a keresztény hit egész épületét? Milyen marad — még inkább: milyen hatalmasra növekszik — Teilhard Krisztusa?

„Harminc éves lehettem, amikor — elhagyva a régi merev dualizmust (test és szellem, tudomány és hit, Isten és a világ merev szétválasztását), a sztatikus-jogi-esztétikai antropológiát, — olyan világegyetem tárult elélem, amelyben az evolúciónak valamiféle irányát tudományosan megállapíthatjuk: az egyre nagyobb tudat felé tartó, visszafordíthatatlan fejlődést... Mily óriási pálfordulást jelentett ez számomra!” — Ha nem vigyáz valaki (hány ilyen ilyen „modern” ember van!), Isten arca páráként — vagy egyáltalán nem — lebeg a kitágult világ felett. A helyes módszer: nézzünk szembe a végnélküli táguló világgal s próbáljuk összehangba hozni az evolutív világgépet a keresztény krisztológiával. Milyen lesz ennek az örök-egy Krisztusnak új arca? Jézus „fizikailag” (teljesen-valóságosan) ölti magára azokat az elképesztő vonásokat, amelyekkel szent Pál elének tárta: Ó az Alfa és Omega, a Kezdet és Vég s mindaz, aminek az Apostol meglátta (főleg: a Római Levélben, 8, 18. s köv.; 14,7; 14,9; az első Korintusi Levélben, 4,22; 6,15. s köv.; 10,16; 12,12; 15,23—29; 15,39. s köv.; a második Korintusi Levélben, 3,18; 4,11; 5,4; a Galatákhoz írt Levélben, 3,27—28; az Efezusiakhoz írt Levélben, 1,10; 1,19—23, 2,5; 2,10, 2,13—14; 3,6; 3,18; 4,9, 4,12—16; a Filippi Levélben 2,10; 3,10—11; 3,20—21; az első Kolosszei Levélben, 1,15—20, 1,28; 2,9—12, 2,19; 3,10; az első Tesszalonikai Levélben, 4,17; a Zsidókhoz írt Levélben, 2,7—8. stb.).

Ez a Krisztus *magas fokon* személy, akivel személyes kapcsolatba juthatunk. Teilhard Istene nem „alaktalan Isten”, hanem a mindent egyesítő Végtelen, a „Legfelsőbb Valaki”, a Szeretet, aki „minden Világnál nagyobbak” ismer el és imád, a szabad emberi ima, minden világ fölött létező (transzcendens), „már Egy”, aki minden más központtól különbözik (centrumok Centruma), valóságos Pólus, aki mindent teremt, fönntart és egyesít, a Beteljesítő, aki a világ evolúciójának végső pontján ragyog; aki belemerült a világba (s ennyiben immanens), bár transzcendens végtelenségébe egyesül a világ; nem megsemmisítve mindent-elnyelő óceán, hanem „minden mindeniben”.

Nemcsak azért csodálatos ez a Krisztus-arc, mert tökéletesen „ráillik” táguló világmindenségünkre, hanem mert — szent Pál, szent János, az egyházatyák teológiájának megfelelőe — mai világképünk számára par excellence ajánlja „a személy vallását”, a Szeretet „személyé-alakító mélységeit”. Nem antropomorf Isten, mert amint „közelebb” kerülünk Hozzá, Ő egyre mélyebbre-messzebbre vonz magához, végtelen lénye Szívmélyére. Csak a szavaink olyanok róla, amint *Gabriel Marcel* is mondta: „Amikor beszélünk Istenről, mindig csak beszélünk róla”. „Omne conceptum excedens ineffabilis Forma” (Nicolaus Cusanus)...

„Egy létező rajzolódik ki mindenütt: vonzón, mint a lélek; megtapinthatóan, mint valami test; óriási, mint az ég... egy Létező, a dolgokba szüremkező, és mégis más, mint ők; a dolgok anyaga fölött létező, pedig velünk ruházódik s bennük ölt alakot”: ez Teilhard Istene, aki Jézus Krisztusban lesz számunkra *történeti* valósággá, és — Teilhard krisztológiájában — Krisztus Misztikus Testében polarizálódik. A „Nagy Jelenlét” Istene Ő.

A hiposztatikus-egységi-jelenlét, a híveiben-lakozás, az oltáriszentségi jelenlét nem zárja ki a kozmikus-univerzális jelenlétét (praesentia immensitatis), hanem minden más jelenléte csak „meghosszabbítja”, kitágítja, és a kozmosz határtalan „méreteire és ritmusaira” növeli jelenvalóságát. Maga a Világ nem isteni, hanem csak — csodás színekkel gazdagon — rámutat az Egy-Istenre: alázatosan és imádságos szívvel nyilatkoztatja ki nekünk az Istenit (*szent Ágoston*). A tudomány sem redez fel új Isten, hanem csak feltárja számunkra az Anyagot, mint Isten számolyát. Nem is igazol semmiféle Krisztust a természettudomány; viszont Krisztus tölti be bennünk azokat a vágyakat (*teljes-emberi* igényeket), amelyek a tudás kohói fölé hajolva születnek bennünk. A világ fizikai-biológiai-szociális evolúciójá az ész számára már nem marad határozatlan-végű, abszurd folyamat, mert konkrét csúcra, szívre, arcra talál. A hit számára pedig: azok a különös tulajdonságok, melyeket szent Pál, szent János és a keresztény hagyomány rakott a megtestesült Igére, már kijutnak a metafizika és a jog területéről, értelmet kapnak a tudomány legrealistább s legalapvetőbb áramlatai között (evolúció és evolutív csúcspont a jövő végpontján).

Teilhard dialektikája tehát abból áll, hogy a nooszférából (az emberi szellem szférájából) a teoszférába jut, „a Világ minden életnedvét az isteni Háromság felé vágyódó erőfeszítésbe sűríti”, s ekkor az ember „nemcsak egész testével-szívével-lelkével szeretheti Istent, hanem egész Világmindenségével”. Taktikája és nyelvezte olyan, mint szent Pálé: szembe száll minden pogánysággal, hamis panteizmussal, panteista-nirvánás-szofista megsemmisítő egyesüléssel, keleti és nyugati, régi és modern, vulgáris és esztetizáló panteizmussal, mert ezek mind-mind a Személytelenbe fullasztják szeretőit, elárulják a Szellemet. Egyik legne-

hezebb órájában is „győzelmi örömmel” kiált fel Teilhard, mert a szenvedésben is csak növekedett hite Isten transzcendenciájában. De ugyanakkor ezt is hozzátette: „Nagyon kell szeretni ezt a Világot, hogy megérezhessük, szenvedélyes vággyal kívánjunk túljutni rajta!” S azt is tudta, hogy „a panteista tévedések arról az óriási igényről tanúskodnak, hogy jöjjön kinyilatkoztató szó Annak szájából, Aki van”. Ezért többet akart tenni, mint hogy pusztán visszautasította a panteizmus minden formáját; a „differenciáló egyesülést” állította minden fejlődés éltető energiájaként, mert ezt látta meg az evolúció minden jó egyesülésében: a valódi egyesülés „differenciál”, azaz személyében tökéletesíti az egyesülőket, — ami szöges ellentéte bármiféle panteizmusnak. S hogy egyszer-kétszer „eu-panteizmusnak”, egyedül lehetséges „mindenütt-jelenlétnek” is nevezte ezt az anti-panteizmust, az olyanféle szándék volt, mint ahogy szent Pál — az ismeretlen Isten oltárára mutatva — ezt mondotta: „En ezt az Istent akarom hirdetni nektek”. Teilhard a Nagy Jelenlét valóságát mutatta meg, azt, aki nemcsak teremtett és fenntart és mindeneket egyesít. „A Világ tele van Istennel!” — kiáltja Teilhard *Foligno* szent Angélával; megtanulta szent Ignációtól, hogy a minden teremtményben jelenlevő Istent szemlélje, „elmerülve nagy és békés szeretetében” (vö. Aquinói szent Tamás: *Summa Theologica*, Tertia Pars, q. 6, art. I. ad primum: „Deus immediate est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam”).

S mondjátok — kérdezi Teilhard kiáltva — ez a szerető Jelenlét maradhat-e néma? A válasza pedig, ami a Kinyilatkoztatásnak, a megnyilatkozó és velünk lakó Szeretetnek egész lényegét foglalja egybe: „A Nagy Jelenlét sosem néma!” A Világot egész mélyében-magaságában átragyogó Jelenlét (=diafanía, amint Teilhard mondja) *aktív* Jelenlét!

„A dolgok őszekzetétől fogva kezdődött az összeszedettség és a szorgalmas munka Ádventje, melynek során a fizikai determinizmusok engedelmes szeretettel hajlottak meg s irányulnak egy minden reményt felülmúló — pedig várva várt — Gyümölcs előkészítésére. A Világ energiái és Szubsztanciái Jessze törzsében központosultak és tisztultak meg, oly csodálatosan alkalmazkodva és összhangba simulva, hogy a Legfőbb Transzcendens szinte az ő immanenciájuk teljességéből fogamzott meg: finommá párolt és így egybegyűlt kicseikből szervezték meg az Anyag csillogó drágagyöngyét, a Kosmosz gyémántját és a megtestesülő személyes Abszolúthoz kötő csatlakozási pontját, a boldogságos Szűz Máriát, minden dolognak Királynőjét és Anyját, a valódi Démétert... S amikor elérkezett a Szűz napja, hirtelen kinyilatkoztatta magát a Világmindenség mélyes és teljesen Istentől függő finalitása: már ősidőktől fogva... minden az Asszony Kisgyermekének születése felé irányította mozgását... S amikor Jézus megjelent Mária karján, az egész Világot emelte magasba”. — És amióta Jézus megszületett, felnőtte növekedett és meghalt, minden tovább mozgott, mert nem fejezte be alakulását Krisztus: még nem vonta magához annak a testből és szeretetből szőtt Ruhájának utolsó fodrát, amit hívei alkotnak meg Őszámára. A misztikus Krisztus még nem fejezte be teljes növekedését, nem érte el egész természetét, — tehát a kozmikus Krisztus sem. Az egyik is, meg a másik is teljesen egyszerre van és alakul is. S minden tevékenység végző hajtórugója az, hogy meghosszabbítsa ezt a születést. A Megtestesülés, amely megváltotta az embereket, a Világegyetem alakulását is átformálta, megszentelte... Isten vibrál és dolgozik az Életben. Ő segíti, emeli fölfelé s adja neki az előrehajtó lendületet. Tőle van az a szomjú vágy, amely vonzza egyre messzebbre; az a növekedés is, amely átformálja az Életet. Őt, Istent érzem, megtapintom és „át is élem” abban a mélyes biológiai áramlásban, mely lelkemben kering és magával sodorja lelkemet... Isten ragyog az Emberiségben is, belém markoló Kezének érintését tapasztalom a kollektív és szociális energiák felsőbb szintjén is... Folytatja bennük Alkotását, a Megtestesülés Művét, mely századoknak s századoknak végső pontjára ér el... Tárja hát fel szerkezetének, mozgásának, múltjának és jövőjének titkát az az Anyag, amit felkutatunk és feldolgozunk. Az öntudatosabbá és erősebbé váló emberek szerződjenek sokszínű és eredményes dolgozó csoportokba, s ezáltal százszorosra növeljék az életet! Elmékedésünk színezéséhez a Mindenség szolgáltatja minden Harmónia és Szépség szimbólumait és képeit! Kutatnom kell és fölitalnom! Nem a saját tetszésemről, vagy jólétemről, még csak nem is életemről van szó. Annak az egyetemes Szellemnek fennmaradására és kibontakozására megy a játék, amely még nincs beteljesedve; még nem is biztos, hogy teljesen sikert ér-e el, de mozgása révén egyre nagyobb lelkiismeret felé tart. Arról a Szellemről van szó, amelyet vágyak és kétségek vérkeringése éltet. — Uram, arról az Elemről van szó, amiben Te itt lent tanyát akarsz ütni. Az dől el, hogy közöttünk lakozol-e!”... „Megláttam, hogy minden csak egyetlen pontba központosul, egyetlen Személyben, a Tiédben, Jézus! Így értettem meg, hogy nem is lehet úgy élnünk, hogy kilépnénk Belőled; szüntelenül Beléd merülünk, belénk-hatoló és forrongó Élet-óceán! Amióta pedig azt mondtad nekem, Uram: „Ez az én Testem”, — nemcsak az oltár Kenyere, de bizonyos mértékig minden, megszentelődött, megszentelendő és megszentelhetővé vált. Minden jelenlét azt érezteti meg velem, hogy Te vagy mellettem. Minden a Te akaratom lüktetését to-

vábbítja nekem. S ekként ami lényeges és tartós valóság csak van körülöttem, számomra mind-mind valamiképpen a Te Szíved uralkodói hatalmává és velejévé lett, Jézus! Üdv Néked, Istenem!"

Krisztus az első húsvét-hajnaltól már „föltámadott volt”. Tehát Testének ,kozmosz uszá-iyában’ öröktől fogva, megszakítatlanul vonulnak a lelkek, s nála találnak olyan Világmin-  
denségnek Menhelyére, amely befogadja őket. Úgy-e hogy már a haláluk előtt is az ő születő szféráiban mozogtak a kegyelem és a szentségek által? — Teljes egészében ketté-  
hasad a Világmindenség, kezdve a lélek csúcsaitól egészen az anyag gyökeréig: Krisztus Testének óvó menhelyén romolhatatlan Világ szerveződik a Misztikus Test élő tagjaiból, A másik póluson, amely „az önmagukat zéróra állított létezők pólusa” . . . : most még megtart-  
ják őket a földi anyagnak és életnek erői, de a halál legkisebb leheletére szét fog hullni ez a porfelhő . . .

Íme, Teilhard ilyen hatalmas realizmussal tanítja a Misztikus Test hagyományos hitét. Apostola lett — ahogy ő mondja alázatosan: „szeretném, hogy evangelistája, „jó-hír-hozó-  
ja’ lennék” — az egyetemes és kozmosz Krisztusnak, mert a tudományok területén összpön-  
tosulónak s egyetlen ,érisi pont felé tartónak’, központosulónak ismerte fel a Világot; más-  
részt: ha a hit szerint Krisztus ennek a világmindenségnek Központja, akkor „szent Pál és  
szent János krisztogenezise nem más, sem nem több, sem nem kevesebb, mint még várva várt —  
és mégis kegyelmi — meghosszabbodása annak a noogenezisnek, amelyben csúcsát éri el  
az egész kozmogenezis”. Krisztus az emberiség beteljesedésének természetfölötti és fizikai  
(teljes-valóságos) végpontja!

Isteni és emberi természet mellett, Teilhard így lát meg Jézus Krisztusban egy „harmadik  
fajta természetet”. Jól tudta, hogy kifejezése — „une espèce de troisième nature” — nehe-  
zen talál megértésre szakteológusok részéről. De nem volt képes másképp kifejezni Krisztus  
kozmosz személyét, ezt az ,aurórá’t, ezt a ,fénykorszok’t, amely egyre növekszik, amint a Jé-  
zust szerető emberek „hozzájárulnak ahhoz, hogy kiegészítsék azt, ami hiányzik az Ő szen-  
vedéséből” és aktív módon részt vegyenek a Misztikus Test növekedésében. — Mielőtt íté-  
kezve követ dobnának Teilhard-ra a ,mintegy harmadik természet’ kifejezés miatt, jó lesz,  
ha két tényre gondolunk: az első az, hogy ma már szakteológusok sem vádolják *Aquinói*  
*szent Tamást* azért, hogy egy alkalommal azt írta (*In Joannem*, c. 10, lectio 4, n.2), hogy Krisz-  
tusban *három substantia* van: az Igéé, a léleké és a testé . . . Teilhard, a nem-szakteológus,  
csakugyan kozmosz dimenziókba állította Krisztusát. S ezért — ez a második szempont, amit  
jó lesz megszívlelnünk — a feltámadt és a Misztikus Test Fejeként élő Krisztust a mi táguló  
világunkkal hozta vonatkozásba:

Amikor egyesek azt vélik (s ilyen vélekedés szerint rendezik is be életüket), hogy „írás-  
tudó ember számára Krisztus nem létezik többé”, akkor Teilhard mélyeséges meggyőződéssel  
vallja, hogy „jó volna realizálnunk a Krisztus és a fantasztikus módon (szemünkben!) meg-  
növekedett Világmindenség viszonyát . . .” Jól tudta (s mi még jobban tudjuk!), hogy a csil-  
lagászok sokmillió csillag sok-millió bolygójáról beszélnek, s e bolygók között lehet olyan is,  
amelyben élet megjelenhet, s csak a körülményektől függ, hogy az egyszer meginduló élet  
ellenállhatatlanul — a Teilhard-féle bonyolódás-tudat törvénye szerint — elérje a szellemi  
fokot . . . „Ilyen értelemben — mondja Teilhard — (talán milliókra menő!), gondolkodó  
bolygót’ (vagyis értelmes létezőkkel benépesített planétát) találhatnánk a Kozmoszban, ha  
nemcsak kis Nap-rendszerünkben, hanem ,Tejutunkból’ is kiutazhatnánk a galaktikák-közi  
látogatásra. S ha tizenöt évszázaddal ezelőtt a mi Földünkön azon vitáztak a teológusok,  
hogy mi a viszony Krisztus és a Szentháromság között, hát ma jó volna arra is gondolnunk,  
hogy ha már pluri-nooszferikus Világmindenségre számíthatunk, s ha egyszer Krisztus a Vi-  
lág Ura, hát akkor egy óriásivá táguló Kozmoszban mit jelent az Ő egyetemes királysága . . .  
Az biztos, hogy nem nagybirokosnak vagy jogilag uralkodó kényúrának szeretnénk látni Őt  
táguló égboltunkon. Nem volna-e jó, ha földi ,funkciója’ mellé az egész Kozmoszra kiható  
isteni szerepét is számításba vennénk? A ,harmadikféle természet’ kifejezéssel én erre sze-  
retnék utalni: isteni és emberi természete mellé ezért veszem én számításba az Ő Istensé-  
gét, aki az egész Kozmosz minden szellemi létezőjével szeretetben-egyesítő kapcsolatba  
lép”. — S Teilhard még analógiával is igyekszik megvilágítani álláspontját: „Ugye tény az,  
hogy minden ember nemcsak testi-lelki természetű, hanem a fizikai lényege valamiképp  
vonatkozásban van az egész Kozmoszsal: a Kozmosz egy kis porcikája kelt benne szellemi  
életre, s a végleges beteljesedését is egy ellenállhatatlanul evolutív, visszafordíthatatlanul  
halhatatlanságra vágyó és központosulva összpontosuló Kozmoszban találhatja meg . . . Ne  
csak egy kis bolygóra (a mi kis Földünkre) korlátozzuk tekintetünket, hanem az egész Vi-  
lágmindenségre, amely — itt, a Földön, saját szemünk láttára! — koncentrálódik lényé  
legmélyén, a mi szellemi valóságunkban . . . Minden ember — és minden, más bolygókon  
létező szellemi lény — egészen sajátos természetű kozmosz nukleus, amely az ,anyag szí-

vén élve' sugároz maga köré szellemi szervező és szeretet-energiát. Ezeknek az energetikai kis központoknak Központja a meghalt, feltámadott és soha többé meg-nem-haló Krisztus"...

Akárcsak szent Pál a magukat nagyon okosaknak képzelő pogány görögöknek, Teilhard a mai „keresztény-kor-utáni” pogányoknak mer olyan Krisztust hirdetni, akit nem ismernek... „Nem vagyok képes a szellem egén más csillagot keresni és találni, mint a Názáreti Krisztust, az Isten Fiát, aki a mi kozmogenetikus Világunk egyetlen Központja!”

Már 1921-ben leírta egy hitetlen barátjához szánt levelében (franciául is még kiadatlan kéziratában): „A Dogma sokkal bonyolultabb, sokkal lassúbb, sokkalta gazdagabb logika szerint fejlődik, mint amilyen a fogalmak logikája. A Dogma úgy fejlődik, mint az ember, aki *ugyanaz* 40 éves korában, mint 10 éves korában, de akinek 40 éves formáját nem lehet *levezetni* a 10 éves korában megvolt formájából. Ekként változik az Egyház: van egy bizonyos azonossága, de ez személyes, organikus identitás. Ez az azonosság nem zárja ki — hanem éppen ellenkezőleg: föltételezi a formulákban kifejezhető igazságoknak bizonyos keretét (ezek a formulák gyakorlatilag mind visszavezethetők erre az egyre: Krisztus az a fizikai (valóságos) központ, aki a lelkeket Istenben egybegyűjti); de ezek a formulák egy olyan változatlan igazság-alapot fejeznek ki, amely alapján az *a sorsa, hogy mindig új aspektust öltönn magára* — abban a mértékben, amint az ember egyre jobban tudatosítja múltját és az őt körülvevő világot. Bizonyos értelemben azt mondhatjuk, hogy Krisztus úgy van az Egyházban, mint a nap a mi szemünkben. Ugyanazt a napot látjuk, mint apáink, s mi mégis sokkalta nagyszerűbb módon fogjuk fel. Azt hiszem, hogy az Egyház még gyermek. Krisztus pedig, akiből az Egyház él, mérhetetlenül nagyobb, mint ahogy az Egyház elképzei; s mégis a következő évezredekben, amikor Krisztus igazi arca egy kissé jobban elénk tárul majd, a jövőző idők keresztényei viszolygás nélkül még mindig ugyanazt a Credo-t fogják imádkozni.” (1921).

Harmincnégy évvel az idézett írás után, az élete utolsó napjait élő Teilhard az örökkévalóság „Igéret Földje” előtt állva, komor önvizsgálatot tartott: „Hogyan lehet az, hogy képtelen vagyok felmutatni egyetlen szerzöt, egyetlenegy írást, ahol világosan kifejtve felismerném azt a csodálatos Diafániát (Isten átragygóságát a Világban), amely az én szememben mindent átalakított?!... Egyetemes Krisztus? Isteni Erötér?... Végeredményben nem vagyok-e merő játékszere valami lelki délibábnak? — ezt kérdezem magamtól igen gyakran. — De lám csak, ha kételkedni kezdek magamban, lelkem mélyén az evidencia hármass hülláma indul el aggódó kérdésem ellen s elsöpri bennem azt a hamis félelmet, hogy az én ‚Krisztusom’ talán csak merő illúzió.

Először is az *összefüggés* (a koherencia) *evidenciája*, amelyet ez a csodálatos Elem (vagy Erötér, Milió) teremt gondolatom és szívem mélyén. Az nyilvánvaló (s ezt nagyonis jól tudom...), hogy gondolataimnak nagyszándékú ragyogása ellenére, a valóságban annyira gyarló vagyok, hogy nem hagy nyugtot: bár szeretném jól megalkotni, hitem mégsem teremt bennem annyi valóságos szeretetet és bizodalmas békét, mint a mellettem térdeplő egyszerű emberben a gyerekeknek tanított katekizmus. De azt is tudom, hogy éppen az a kifinomult Hit, amelyet oly rosszul élek, egyedül képes engem létben tartani és kielégíteni, — sőt (ebben sem tudok kételkedni) egyedül ez a Hit lesz képes kielégíteni a holnap legegyszerűbb munkását és falusi asszonyait.

Aztán pedig egy olyan formájú Szeretet *hódítón vonzó erejének evidenciája*, amelyben Isten nemcsak ‚egész testünkkel és egész lelkünkkel’ lehet szeretni, hanem az egész evolutív Világmindenséggel... Érzem, látom, hogy velem együtt rezdül (még ha csak szerte terjedő ‚gondolataim’ hatására is, de) mindazoknak tömege, akik — a hitetlenség határaitól kezdve a kolostorok csendjéig — teljesen úgy látnak, érznek, vagy legalábbis sejtenek már, mint ahogyan én... Légiónyian és ‚mindnyájan’ vagyunk, akikben már felismerhető a lelkem mélyén ébredező holnap egyet akaró lelkisége.

Végül: *felsőbbrendűség* (bár ugyanakkor *azonosság*) *evidenciája* mutatkozik abban, amit látok — ahhoz viszonyítva, amit nekem tanítottak. Funkciójuk révén, sem a minket vonzó Isten nem lehet kevésbé tökéletes, sem az a Világ, amellyel együtt fejlődünk, nem lehet kevésbé serkentő-hatású, mint ahogy felfogjuk és amennyire szükségünk van. Mindkét esetben a maximum irányában van az igazság. Az Isteni a ‚Krisztusiban’ éri el imádatraméltó nagyságának csúcását; az Evolutív pedig az aktiváció végső fokát. Ez annyit jelent, hogy elkerülhetetlenül erre a megoldásra jut és előbb-utóbb ebben a formában fog egyesülni az Emberiség... *Előbb-utóbb megvalósul majd a lánc-reakció.*

Ez újabb bizonyíték arra, hogy az Igazságnak elég egyszer egyetlen szellemben megjelenie, hogy aztán soha semmi se tudja megakadályozni, hogy mindent meghódítson és lángba borítson”.

## ISTENHIT AUSCHWITZ UTÁN

A Szentév egyik jelentős feladata, hogy az ellanyhult párbeszédet felújítsuk. A testvéri párbeszéd szellemében ez az első alkalom, amikor folyóiratunk a hívő zsidó teológiával foglalkozik. Közli a keresztények között is elismert szakértő, Schweitzer József professzor tanulmányát.

Az auschwitzi tragédiába foglalt, de annál sokkal átfogóbb értelmű pusztulás döbbenetéből felébredt emberiség sokáig hallgatott, majd egymásban keresték az okokat, amíg eljutottak odáig, hogy mindenki önmagába tekintsen.

Ez a kereszténység oldaláról hivatalosan és átfogóan a zsinat keretében történt meg. Az előkészítésben azonban mindkét oldalon megszületett az őszinte, átélő megértés, a nyitott párbeszéd útja. És mivel ez a találkozás eredeténél és történelménél fogva csak a közös istenhit vonalán történhet, — azért legtöbbit akkor mondhatunk, ha a hívő zsidóság mai istenhitét tárjuk fel.

Sokunkat ért már nagy szenvedés, elvesztettük értékeinket, személyi megbecsülésünket, legkedvesebbeinket és magunk is a kétségbeesés szélén álltunk. Az ilyen egyedülletben a lélek igen könnyen fellázad Isten ellen — emberileg érthető az ilyen szembe fordulás — és a legcsodálatraméltóbb, ha ekkor az emberek saját megsemmisülésükön keresztül, önmagukról való teljes lemondásuk árán újból rátalálnak Istenre és — bár önmagukkal tuskodva — mégis az isteni irgalmasság jegyében kezdenek új életet az olykor még ellenségesnek minősíthető embertársak között is. Ha ez egy egész közösségre vonatkozik, még nagyobb odafigyelést kíván. Ezt tükrözi az Egyház egyetemes véleménye:

„A testvéri párbeszéd értelme és célja, hogy az évszázados eltávolodást ismét találkozássá alakítsa. Elsősorban tanuljunk egymástól, mivel sokkal több köt össze minket, mint azt gondolnánk, — feladatunk, hogy ezeket a közös gyökereket feltárjuk. — Szent zsinatunk megemlékezik arról a kötelékről, amely az Újszövetség népét összekapcsolja Ábrahám nemzetiségével. Krisztus Egyháza tudja, hogy Isten üdvösségszerző tervének a kezdete hitben és kiválasztottságban a pátriárkáknál, Mózesnél és a prófétáknál van. Vallja, hogy keresztények hitünk szerint Ábrahám fiai és így vele részesedtek az elhivatottságban: „Ábrahám hit Istennek és ez megigazulására szolgált... és mivel az Isten a hit által tesz megigazulttá, előre meghirdette Ábrahámnak: Benced részesül áldásban minden nemzet’ (Gal 3,7—8). — Az Egyház nem feledheti, hogy a kinyilatkoztatást azon nép közvetítésével kapta, amellyel Isten megkötötte az Oszövetséget, ... sem pedig szent Pál tanítását: „Övék az isteniűség, a szövetség és az ígélet, övék az atyák és test szerint közülük való Jézus, Mária fia’ (vö. Róm 9,4—5).” (Nyilatkozat az Egyház viszonyáról a nemkeresztény vallásokhoz, 4)

(szerkesztőség)

A zsidó teológia laboratóriuma a zsidó történelem, ahol az egymást váltó korszakok problémáinak megoldására keresi a vallási válaszokat. Rendkívül nehéz kérdés elé állítja a vallási kutatást a második világháború minden borzalmával, egészen Hirosimáig, és benne Auschwitz, ahol a világ zsidósága egyharmadának erőszakos és kegyetlen módszerességgel megtervezett elpusztítása történt mindazokkal együtt, akik szót mertek emelni a hitlerizmus ellen, a szabadságért és a lelkiismeret jogáért. Ez a kor lett a zsidóság hitének legnagyobb próbája, amikor mindannyiuk ajkán ott van a kétség: Ha van Isten, hogyan volt lehetséges Auschwitz?

Az emberi erősítésen, a lélek gyötrődésén túl évtizedekig hallgatás következett, minden teológiai kutatás és válaszadás nélkül. A felszabadulásért érzett hála, az eltűntek keresése, a halottak iránti gyász és a megmaradtak fizikai és lelki újjáéledése volt az első feladat. Utána meg kellett keresni annak az útnak a lehetőségét, hogy összefogjanak a jókaratú és békét kívánó emberek és együttműködjenek a béke és az igazság új világának kiépítésében.

Auschwitz után először 1951-ben, a zsidó és a keresztény teológusok körében is egyaránt nagyrabecsült Martin Buber<sup>1</sup> vetette fel először a mai zsidó teológia problémáját. Egyidejűleg vele nyilatkozott meg művében Ábrahám Hesch<sup>2</sup>. Emil Fackenheim vallásfilozófus megállapítja, hogy az Auschwitz-kérdés teológiai feldolgozása még húsz évvel annak utána sem kezdődött meg. 1967-ben az amerikai Commentary lap ötven rabbihoz, filozófushoz és teológushoz intézett kórkérdést korunk zsidó teológiai problémáiról, de Auschwitzre még csak utalás sem történt. Egyedül Rubinstein határozta meg álláspontját, amennyiben a radikális „Isten meghalt” irányzathoz csatlakozik a keresztény Hamiltont és Vahaniant követően. — Tehát sokáig egyetlen gyógyszer és megoldás a hallgatás volt.

A kérdések első felvetésének idején Buber és Heschl arra a felismerésre jutottak, hogy Istenről, Isten jóságáról, az ember iránti könyörületéről az átélt borzalmak után csak úgy beszélhetünk, ha *nyíltan felvetjük a kérdést, hol van az Isten?*

Sartre-ról és Camus-vel szemben, akik feltárják az ember elmagányosodásának súlyos állapotát, Heschl a modern ember lelki igényeire és kétségeire úgy válaszol, hogy kidolgozza a maga teológiai antropológiáját. Ezt az utat járta végig először csak önmagában Leo Baeck<sup>3</sup> is, aki már az üldöztetések idején rejtékben kezdte írni munkáját és rendkívül súlyos körülmények között folytatta a lágerben, majd a felszabadulást megérve, közzétette azt. Baeck mindvégig azt az *erőt megtartó hitet* kereste, amivel a zsidóság vallási múltjához ragaszkodó hűségét hitelesen tárhatja fel a mai ember számára. Tehát teológiai magyarázatával párhuzamosan egy mai gondolkodásnak megfelelő bölcséletet is próbált előkészíteni.

Ezen néhány szerző említése — közelségem a teljesség igényével — talán eléggé tükrözi azt a *megfeszített törekvést*, hogy a számtalan magáramarat hittestvérnek — a fasizmus sokmillió nemzsidó áldozatának árnyékában — mégis a *hit szemével próbálja felragyogtatni az Isten arcát*.

Martin Buber, a chassidizmus szakértője, a maga bibliaiszemléletében a *Szentírászt az Isten és az ember párbeszédének tartotta*. Isten kifejezi magát az embernek felfogható módon: „Mert íme ő a hegyek alkotója és a szellő teremtője! Ő hirdeti beszédét az embereknek... Ő a seregek Ura, Isten az Ő neve” (Amosz 4,13).

Van azonban olyan nehéz élethelyzet, amikor *megszakad a kapcsolat az ég és föld között*: „Éli fiait Belíál fiait voltak és nem törődtek az Úrral — nem ismerték az Urat — ... nagy volt a vétjük, mert elidegenítették az embereket az Úrnak adott áldozattól!” (Sámuel 1,2,12—18). Buber ezeknek a szövegeknek elemzésénél hangsúlyozza, hogy a héber jada-ismer ige a személyes kapcsolat mélységét fejezi ki.

Hasonló szakadás következett be a babiloni fogság idején, amint Jesája (Izajás) könyvében olvasható. Abban az időben olyan nézetek terjedtek el, hogy Isten ereje megszűnt, ezért a világ menthetetlenül ki van szolgáltatva a hatalmaskodóknak. Amikor azonban bekövetkezett a szabadulás, *felismerték, hogy „Bizony Te rejtőzködő Isten vagy Izraelnek Istene, Szabadító”* (45,15). Ellenségeid „utánad jönnek, megköttözve bilincsből mennek és meghajolnak előtted könyörögve: Csak tenád van az Isten és nincs kívüléd Isten!” (45,22).

Es itt érkezik el Buber magyarázatának lényegéhez: *Isten az, aki magát kinyilatkoztatja, de ugyanakkor Ő a magát elrejtő Isten is*. Őt, a rejtőző Istent hívja a 82. zsoltár, amelyben Ábrahámnak a szodomabeliekért mondott könyörgése csendül ki: „Távol legyen tőled, hogy ilyen dolgot cselekedjél és megöld a gonoszat, igazat egyaránt. Nem illő ez Tehozzád, vajon az egész föld bírja nem cselekszik-e igazságot?” (Mózes 1. 18,25) — Amikor Buber a rejtőző Istent összekapcsolja az isteni igazságszolgáltatás gondolatával, akkor felteszi a kérdést: Lehetséges-e egy olyan korban, amelyben Auschwitz történt, Istennel dialógust folytatni, — lehet-e Hozzá még imádkozni? Mondhatjuk-e a gázkamrák Jóbainak, hogy háladalt zengjenek az örökkévalóról, akinek „kegyelme örökéig tart”?

Buber egyszerű gondolatvezetéssel állítja ide Jóbot, hogy bemutassa a megoldást: *Jób Istent magánál Istennél panasolja be*. Panaszára Isten felel, ami ugyan nem változtatja meg az adott helyzetet, csupán annyi történik, hogy Aki távoli volt, most közelivé vált és *Jób újra meglátja az Istent*. (42,5) Azonban ez a „*csupán annyi*” a „*minden*”, mert az ember *újra befogadta Isten szavát*. Számunkra sincs más út, mint *várni a rejtőző Isten újra-megjelenését*.

Heschl teljesebb teszi a tanítást azzal a meglátással, hogy Isten elrejtőzése és felismerhetősége nem azonos lényegével. Egy aktuális külső tevékenysége ez, de nem permanens állapota. *A hangsúlyt Heschl az emberre helyezi, aki önmagát rejtje el Isten előtt, miként Ádám tette*. Mert Ádámnak nem az volt a főbűne, hogy evett a tiltott gyümölcsből, hanem hogy elrejtőzködött Isten elől. A hívő számára az egyetlen kiút, hogy nem hagyja magát legyőzteni a végső kétségbeeséstől, hanem a *jóbi magatartást választja: mindhaláláig hűségese marad Istenéhez*: „Bárcsak jönne, amint kértem és megadná az Isten, amit remélek és ha tetszenék neki, hogy összezúzzon, felemelje kezét és végezzen velem! Akkor még az lenne a vigaszom... hogy mégsem ellenkezem Szent szavaival” (6,8—10). Heschl Jób módján oldja meg tehát az emberi szenvedés és az isteni igazságosság közötti feszültséget, amikor felismeri, hogy a rossz az létező valóság, amivel számolnunk kell, de nem tétlenséggel, hanem úgy, hogy küzdünk ellene (vö. 9,24 skk).

Jacobs<sup>4</sup> teológiájában a rossz misztériumát elemezve kiemeli azt az álláspontot, hogy *Isten az alkotója a jónak és a rossznak egyaránt*: „Én vagyok az Úr és kívülem nincs más Isten... világosságot hozok elő és sötétséget teremtek, békességet szerzek és rosszat idézek elő: én az Úr, cselekszem mindezeket” (Iz 45,7). Hogy azonban az Isten miért engedi meg a rosszat, noha az ő jellegzetes karaktere a jóság, — azt sem a Biblia, sem a posztbiblikus rabbinikus

irodalom nem tárja fel. A rossz létezésének a metafizikai kérdése egészen a középkorig nem merül fel a zsidó gondolkodásban. A középkori zsidó vallásfilozófusok a rosszat a lét, a jó hiányaként — privationaként — fogják fel és így próbálják összhangba hozni az isteni tökéletes jószág tanításával. Az ilyen kiegyenlítő módszer azonban korunk tömegkatasztrófaiban nem képes megnyugtató magyarázatot adni.

A legjobb közelítést John Hick keresztény szerző adja, aki nem teodiceai szempontból indul ki, hanem Irenaeus felfogásával akarja az auschwitzi kérdés nehézségét megoldani. A II. századi egyházatyja nézete szerint a világ minden nehézségével együtt azon lelki értékek kibontakozásának a színtere, ahol a jóért való állandó küzdelem Istenhez teszi hasonlóvá az embert. Hick ezen felül a misztérium gondolatának a beiktatását is szükségesnek tartja, ami végül is az egész probléma emberi megoldhatatlanságát fejezi ki.

Jakobs hangsúlyozza, hogy a zsidó vallási köztudat a hagyomány szerint szenteknek jelöli azokat, akik hitük miatt szenvedtek kínhalált. Csakis így tekinthetünk megnyugtatóan a hitlerizmus áldozataira is. Isten visszavonulása tehát azt jelenti, hogy mi tartjuk őt magunk előtt rejtettnek, pedig Isten valójában mindig előttünk van, csak láthatóvá kell tennünk egymás számára. Ha rejtőző Istenről beszélünk is, voltaképpen Ő már nem elrejtett előttünk. Úgy ahogy a chasszidizmus értelmezi, hogy a mindenütt jelenlévő Isten és az ember között létrejöhesse az egyesülés, ahhoz a szeretet, az ima és a hit szelleme szükséges. Ez adott prófétai erőt a szegény és sokszor meghurcolt zsidóknak. Ezen XVIII. századi mozgalom lelkeségét újította fel Martin Buber, amely korunk zsidóságát megerősítette a köznapi megaláztatásokban és üldöztetésekben, hogy minden szavukban és tettükben az istenkapcsolatnak misztikus örömét sugározhasák egymásra.

Atfogóan tudományos igénnyel és történeti szempontból vizsgálja a kérdést Ignaz Maybaum munkája. Kritika alá veszi a középkori keresztény tanítás azon területét, ahonnan a vallások közötti zsidó-keresztény konfliktus elindult. Majd feldolgozza II. Vatikáni zsinat felfogását és azt a magatartásbeli változást, ami az ezt követő éveket jellemzi.<sup>6</sup>

Maybaum a háború minden szenvedését és jogtalan áldozatát szánja, nem rekeszti ki belőle a véten német áldozatokat sem, akik szintén Isten családjához tartoznak. Hangsúlyozza, hogy, — bármilyen nehéz is — de mint istenhívőknek, állandóan törekednünk kell a gyűlölettől való szabadulásra, mert az „ítélet az Istené.” Tudatosítja az emberiségben, hogy Auschwitz nem tekinthető a zsidóság belügyének. A gyűlölet támadása az egész emberiséget érte, az 1938. évi „kristályéjszakától” kezdve (amikor egyszerre borult lángba minden német zsinagóga és az utcákat az üvegablakok szétzúzott kristályai borították) egészen Hiroshima pusztulásáig. A zsidóság itt úgy jelenik meg, mint Eved Adonaj, az Örökkévaló szenvedő szolgája Jesája könyvének 53. fejezete szerint. Ez az esemény nem fogható fel semmiféle „történeti szükségszerűségnek”, vagy az „élet tragikus oldalának”. Hogyan lehet nekünk mindezek után Istenről beszélnünk? — kérdezi Maybaum is.

Csak úgy vagyunk képesek hitünket tovább fenntartanunk, hogy hittestvéreink halálát mártíriumként fogadjuk el és reájuk mint Isten tanúságtévőire tekintünk. És, hogy miért engedte meg az Isten? Erre a kérdésre Maybaum is, mint a többi kutató, csak Jób szavaival képes válaszolni: „Parányi vagyok, mit feleljek... kezemet szájamra teszem”... (39,34). Az élők jöbi gondolkodásával már tovább léphetünk a megjövendőlt örömezenet felé: „Mondj dicséretet, magtalan... énekelj dicséretet és örvendezz, ki nem szültél, mert több fia van az elhagyottnak, mint annak, akinek férje vagyon, — úgymond az Úr... Mert uralkodik rajtad, ki téged teremtett, seregek Ura az ő neve; és a te megváltód, Izrael Szentje az egész világ Istenének nevezetik... mert a hegyek megindulnak és a halmok megrendülnek: az én irgalmasságom pedig nem távozik el tőled és az én békességem szövetsége nem rendül meg: úgymond a te könyörülő Urad” (vö. Iz 54,1—10).

A gyászolók számára a vigasztalást és erősítést pedig Leo Baecktól vesszük, aki Dániel prófeta nyomán vallja: azt a minden gyötrelmet és szorongást feloldó hitet, hogy nem a sír számára, hanem az Örökkévaló Istennek halunk meg mindnyájan.

Emil Fackenheim<sup>7</sup> a zsidó történelmet teológiai alapélményekre és korszakformáló eseményekre bontja. Ilyen alapélmények voltak a Szináji kinyilatkoztatás és a Nádastengeri szabadítás. Itt Isten, mint Szabadító és mint Törvényadó jelent meg. Korszakformáló események voltak, többek között a két jeruzsálemi Szentély pusztulása és a legutóbbi korok számára Auschwitz.

Az alapélmények mindig olyan nyilvánvaló történeti események, amelyek folyamatosan a hit forrásául szolgálnak. Isten, mint Törvényadó és Szabadító folytonosan jelen van a zsidóság történetében. Az események pedig lehetőségei annak, hogy a hit az adott korban élőkben nyilvánvalóvá váljék.

Voltak olyan idők, amikor az Isten és a zsidóság között áthatolhatatlan fal keletkezett: „minden kapu bezárult, csupán a könnyek kapuja maradt tárva”. Olyan volt, mintha Isten

jelenléte a történelemben megszűnt volna, megmaradt azonban az imádság lehetősége, és mivel a múltban nyilvánvaló volt Isten jelenléte, most is bármikor aktualizálódhat. Arról a korról szólva, mint Auschwitz, Isten távolléte, elhomályosulása már olyan nagyfokú volt, hogy kemény választás elé állított bennünket: Vagy fel kell adnunk a „történelem Istene” hitét, vagy számolnunk kell azzal, hogy Isten a vérfürdő közepette adott újabb kinyilatkoztatást a zsidóságnak élete folytatására és részvételre egy borzalmaktól mentes világ felépítésére.

Fackenheim tehát arra a végkövetkeztetésre jut, hogy hitünket továbbra is fenn kell tartanunk Jeremiásnak, Jóbnak és a Szentírás többi nagy vívódóinak példája szerint. Istennel kötött szövetségünkhöz akkor is ragaszkodnunk kell, ha nem tapasztaljuk gondviselésének megnyilvánulásait. A szenvedésekből is meg kell értenünk: „Ha késlekedik is, biztosan eljő!”

Eliezer Berkovits<sup>8</sup> azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy Isten jelenléte és távolléte a katasztrófák idején is megnyilvánul a hívők számára. A történelemben számos dokumentumát láthatjuk Isten jelenlétének, de ugyanakkor felismerhetjük az ő távollétének hosszú fázisait is. Ez a távollét még Auschwitzban sem volt teljes. Ezért Berkovits elveti az utóbbi évek radikális teológiai nézeteit. Maybaumhoz hasonlóan, művében feltárja a Szentírás és a rabbinikus irodalom tanításait Isten igazságszolgáltatásáról és kimutatja, hogy a rejtőző Isten távollétében is jelen van a világban. Bár érthetően sokakat elragadott a kétség, de ugyancsak sokan voltak, akik az Ő nevével mentek a halálba és halálukban Isten-szeretetük végső megpecsételését látták. A szerző mély tiszteletadással szól XXIII. János pápáról, aki a zsidósággal kapcsolatos nézetek revízióját elindította és idézi a pápától ebben a szellemben szerkesztett megkapó szépségű, bensőséges imát is.

Az ember soha nem képes felmérni Isten távollétének határait, de még így sem kételkedhet jelenlétében. *Ez a hitünk nem azt jelenti, hogy már többé nem halljuk lelkünk mélyén a milliók halálkiáltását, de kifejezzük azt a meggyőződést, ami hitünk alapvető tanítása:*

*Létezik olyan történelem mögötti dimenzió, amelyben minden szenvedés megtalálja a maga megváltását és az emberi tragédiák Istenben elnyerik átalakulásukat.*

Leo Baeck a zsidóság hitét „Polaritätsreligion”-nak nevezi, amelyben a hívők a Titok és Törvény feszültségében élnek. Hitünk a végesben a végtelent tükrözi, életünk Istentől vezet az emberhez és az embertől vissza Istenhez. Az erkölcsi tettekhez szükséges erő transzcendens forrásokból fakad, de az út idáig kemény tapasztalásokon át vezet. Baeck az emberéletben négy korszakot különböztet meg: a gyermekkort, a serdülő és a felnőtt kort, majd az öregséget. Az átmenetet mindig egy újjászületés, a másik kor számára illő megújulás jellemzi. A legmélyebb cezura a halál, ami az embernek végső, de magasabbrendű megújulását nyitja meg. Ez a négyes beosztás érvényesül a történelemben is. A zsidó történelem első szakasza a Biblia kora, amikor a népek sokaságában felismerte az egyetlen Istent. A második évezred a Midras kora, amelynek tanításában akarja az élet teljességét megszentelni. A harmadik korszakban — amikor a Szentírás elkíséri számos országba, felismeri Isten igazi országát. A negyedik korszakban, — amelyben mi élünk, — a sokféle földi reménység között felragyog számunkra Isten egyetlen reménysége.

Baeck hitvallása az emberől egy végső nagy himnusz, akkor, amikor már elterjedt volt az a szomorú nézet, hogy az ember csak rombolásra való. Ő arról tesz tanúságot, hogy az ember több ennél: képes a szeretet dimenziójában az Istennel találkozni.

A „Szeresd felebarátodat!” örök törvénye a légerekben sem veszítette érvényét, és felülmúlt minden emberi nyomorúságot és kegyetlenséget.

Az élet tehát azt mutatja, hogy a hívő zsidók Auschwitz után is keresik, igénylik és megtalálják az Istent. És ha Jóbként tusakodva is, de csakis Vele és Általa tudták csillapítani égető fájaldalmukat és folytatni tovább az életet a Szeretet Istene nevében.

## JEGYZETEK:

1. M. Buber: An der Wende. Reden über das Judentum. Der Dialog zwischen Himmel und Erde. Köln und Olten, 1952. — 2. A. J. Heschl: Man is not alone. Philadelphia, 1951. — God in search of man. Philadelphia, 1955. — 3. L. Baeck: This People Israel: The meaning of Jewish existence. London, 1965. — Schweitzer József: Leo Baeck, nemzedékek tanítója és védelmezője. Új Élet XVIII. évf. 16. sz. Budapest, 1973. — 4. L. Jakobs: A Jewish Theology. London, 1973. — 5. I. Maybaum: The Face of Gode after Auschwitz. Amsterdam, 1965. — 6. „Mint hogy ilyen nagy a keresztények és a zsidók közös szellemi öröksége, a zsinat különösen támogatja a közös szentírási megismerést és nagybecsülést. Erre különösen alkalmasak a közös szentírási és a hittudományos kutatások és a testvéri párbeszéd minden formája... Gondoljanak erre mindazok, akik hittant tanítanak, vagy Isten igéjét hirdetik. Nehogy olyasmit tanítsanak, ami nem felel meg az evangéliumi igazságnak és a krisztusi szellemnek”



(Nostra aetate, 4. p.). Ezért a zsinat utáni teológia szakkifejezése lett a „zsidó-keresztény kinyilatkoztatás” elnevezés, ami Isten üzenetének fokozatos, folyamatos összefüggését szemlélteti. (idézi a szerk.) — 7. E. Fackenheim: *God's Presence in History*. New York — London, 1970. — Risuma ve-haspaata sel ha-Soa bechajjé Jahadut zamanénu. Hadoar Vol LII. No. 24. New York, 1973. — 8. E. Berkovits: *Faith after the Holocaust*, New York, 1973.

Vida Tivadar

## MIÉRT PROBLÉMA MA A KINYILATKOZTATÓ ISTEN?

(A XX. századi protestáns hittudomány kérdésseltevésai)

Bármilyen kérdés megértését nagyban elősegíti, ha ismerjük keletkezésének, felvetődésének történetét. Sőt, az utóbbi nem egyszer magában rejtji a kérdésre adható válasz egy-két elemét. Ha a címben megadott problémakörből való írásműveket olvasunk, vagy előadásokat hallgatunk, a történelmi háttér két mozzanatára kell felfigyelnünk. Az egyik a XVI. század reformátorainak alapvető teológiai törekvése. A másik a miénket közvetlenül megelőző évszázad protestáns hittudományának domináns beállítottsága.

Az előbbit ma már nemcsak negatívumaiban látjuk, hanem abban a pozitív célkitűzésben is, amely a vallásos hitet közvetlen emberi élményszerűségében, a századok során felhalmozódott nyelvi, bölcséleti, hatalmi közvetítő rendszerek teljes vagy részleges kiküszöbölésével kívánta lehetővé tenni.

Ami pedig a XIX. század protestáns teológiáját illeti, annak egyik „nagyja” Friedrich Daniel Ernst *Schleiermacher* (1768—1834), aki úgy határozta meg a vallást, mint „érzéklet és hajlamot a végtelen iránt”. Tartalmilag ezt a „jámbor öntudatot” jellemzi az Istenről való „feltétlen függőség érzelme”. Ma úgy mondanánk, hogy az embernek mint teremtménynek egzisztenciális viszonya Istenhez. Megvalósul a Szentlélek működése által az egyház életében, s a hívőnek ebben az életben való részvételével. Mindez megelőz mindennemű dogmatikai állítást. A hit, vagyis a keresztény lelkiület („Gesinnung”) hajtóereje minden cselekvésnek. Mielőtt *Schleiermacher* 1810-ben elfoglalja az új berlini egyetemen a tanszékét, olyan történelmi tudományágnak minősíti a dogmatikát, amelynek az a feladata, hogy korhoz kötötten adja elő a hit lényegét. — A dogmatikáról vallott felfogását talán senki sem vitte keresztül oly következetesen, mint *Adolf Harnack* (1851—1930), aki az erkölcsi haladásba vetett hit terén sem maradt el mögötte. A kereszténység lényegéről tartott híres előadássorozatában nagy optimizmussal vallotta, hogy „a közülünk gyengédebben és ezért profétikusabban érzők nem tekintenek többé a szeretet és a béke országára mint merő utópiára”. Ez után hideg zuhanýként hatott, hogy ő fogalmazta meg II. Vilmos császár 1914. aug. 4-i háborús szózatát népéhez, majd néhány nap múlva 92 társával együtt aláírta az úgynevezett intellektüellek manifesztumát, s ebben elkötelezte magát a kormányzat háborús politikája mellett.

E párfordulás hatására tanítványai közül *Karl Barth* így emlékszik vissza: „Megzavarodva magatartásuk miatt észrevettem, hogy többé már nem fogom tudni követni erkölcs- és hittudományukat, sem a bibliamagyarázatukat és történelemszemléletüket, s hogy a 19. század teológiájának, legalább is számomra, nem volt többé jövője”. *Barth* (1886—1968) akire *Harnack*on kívül különösen *Wilhelm Herrmann* marburgi professzor volt nagy hatással, tanulmányai befejezésével csakhamar Safenwilben, az Aargau-i kanton (Svájc) egyik iparosodó községében lesz plébános. Maga írja később: „Igen, plébánosi feladatköröm válságából jutottam el odáig, hogy kiéleztetebben vettem a Biblia megértésére és megmagyarázására irányuló igyekezetemet”.

A mindennapi élet és az evangélium közti feszültség *Barth*nál ebbe a kérdésbe torkolt: *Hogyan lehet megérteni és megértetni ma a Szentírást?* „Mint teológusoknak Istenről kell beszélőnk. Mi azonban emberek vagyunk, s mint ilyenek nem beszélhetünk Istenről... Ez a mi szorongásunk. Emellett minden egyéb gyerekjáték” — írja le akkori lelkiállapotát. *Barth* a Szentírást vizsgálva rájött, hogy annak „tartalmát éppen nem alkotják az Istenről való helyes emberi gondolatok, hanem az emberről való helyes isteni gondolatok. Nem az van a Bibliában, hogyan kell nekünk beszélőnk Istenről, hanem az, amit ő mond nekünk... Isten szava található a Bibliában”. A kiindulópont számára „*Dominus dixit*” — az Úr szól! Miután pedig Isten szól, kinyilatkoztatást adott az embereknek, semmiféle teo-logiának (= Istenről való beszédnek) sincs értelme, ha az nem alapul az ő szavának hallgatásán, kibetűzésén és kifejtésén.

E szellemben írja meg a safenwili lelkészlakban híres kommentárját a *Római levélhez*. Az 1. kiadás 1918-ban jelent meg, a 2. teljesen átdolgozott, amelyből a mű voltaképpeni hatása kiszűrődött, 1921-ben. Könyve nem szokványos értelemben vett kommentár. Szerzőjének nincs érdeke irodalom- és történetkritikai kérdések iránt, őt csak a „dolog” maga: az írás tartalma érdekli. Ez a tartalom maga a végtelen Isten, és Barth szinte prófétai lendülettel ír róla. „Isten, a tiszta határa és a tiszta kezdete mindannak, ami vagyunk, amink van és amit teszünk, végtelen minőségű különbségben állva szemben az emberrel és minden emberivel, soha és semmikor sem azonos azzal, amit mi nevezünk Istennek, amit mi élünk meg, sejtünk és imádunk Istenként. Ő a feltétlen Állj! minden emberi nyugtalansággal szemben, és a feltétlen Előre! minden emberi nyugalommal szemben. Ő az Igen a mi Nem-ünkben, és a Nem a mi Igen-ünkben, az Első és az Utolsó, s mint ilyen az Ismeretlen, de soha és semmikor sem az egyik a többi nagyság között az általunk ismert középen. Isten az Úr, a Teremtő és Megváltó — ez az élő Isten!”

Joggal nevezik Barth teológiáját a „*krízis teológiájának*”. Maga a krízis szó is megtalálható a „*Római levél*” csaknem minden oldalán, e szó teológiai értelmében, mely szerint *Isten kinyilatkoztatása megítélése a világnak*. Isten s az ő szava fölötté van az emberi hallgatónak, magyarázónak, teljesítőnek egyaránt: ő a bíró és a mérce, tehát *életünk* minden pillanata „*ítélet alatt*” van. Azok a szavaink is, amelyeket Istenről mondunk. Barth előszeretettel idézi Kálvin mondását: „*Finitum non capax infiniti*” — A véges nem képes a végtelen (befogadására).

Dehát akkor hogyan szóljon mégis a véges ember a végtelen Istenről? „Beszélhetek-e egyáltalán másként, mint úgy, hogy az egyik szónak megint meg kell szüntetnie a másikat?” — sejteti a választ a „*Római levélben*”. E dialektika miatt szokás Barth teológiáját *dialektikusnak* nevezni. Barth maga úgy jellemezte egyszer a dialektikus módszert, mint egy keskeny sziklagerincen végzett túrát, amely közben nem szabad megállnia annak, aki nem akar jobbra vagy balra lezuhanni. — Világos azonban, hogy éppen a rómaiakhoz írt levelet kommentálva nem feledkezett meg arról, hogy *Isten ítélete* nemcsak elmarasztaló lehet, hanem *felmentő is*. Sőt, Istennek Jézus Krisztusban megnyilvánuló gyakorlatában a megkegyelmezés felülmúlja az elmarasztalást. Mégis „*mi mélyebben vagyunk a Nem-ben, mint az Igen-ben*, mélyebben a bírálatban és a tiltakozásban, mint a naivitásban, mélyebben a jövő utáni vágyban, mint a jelenen való részvételben” — írja. E felismerés megtartatja velünk a már említett végtelen minőségi különbséget Isten és az ember között. Csak azok, „*akik tiszteletben tartják Isten tekintélyét, és megőrzik a tőle való távolságot, élnek Istennel*”.

Ezért ellenszenves annyira Barth szemében minden, ami állandó és közvetlen összeköttetést („*religio*”-t) jelent Isten és ember között. Szerinte a *vallás alkotja a hitnek legszélsőségesebb ellentétét*. Mivel a kereszténység és az egyház a vallásnak legmagasabb foka, valláskritikája hatványozottan fordul szembe vele. A „*szervezett vallás*” Barth szerint a világ kezdetétől fogva „*többet tett az istenkérdés elaltatásáért, mint ébrentartásáért*”. Ennek ellenére szükség van egyházzá, mert itt van az *evangélium, amit hirdetni kell az embereknek, s ez nem megy szervezet nélkül*. A keresztény ezért nem lép ki egyházából, hanem megmarad benne, de „*teljes és égető tudatában az evangélium és az Egyház közötti végtelen ellentétnek*”. Barth számára *nem létezik úgynevezett természetes vallás vagy kinyilatkoztatás*. Gyanús a szemében minden kapcsolat, amit Isten szava és az emberi hagyományok vagy értékek között igyekeznek létesíteni. Ez utóbbiak felé hidat építeni kívánó úgynevezett *közvetítő teológia* (= Vermittlungstheologie) *képviselőivel szemben* elfoglalt határozott álláspontja nem maradt meg elméleti síkon.

Amikor az 1933-as hatalomátvételt követően a német evangélikus egyház hivatalos szárnya a kereszténység és az úgynevezett népiség kapcsolatáról hallatott szíriénhangokat, a hitvalló egyház az ő tanácsára és hatására fogalmazta meg 1934-ben a *Barmen-i Hittudományos Nyilatkozatot*. Ennek első tétele mintegy sommázza Barth teológiai nézeteit. „*Jézus Krisztus, ahogyan a Szentírás bizonyítást tesz nekünk róla, Isten egyetlen szava, amit hallgatnunk kell, akiben életünkben és halálunkban bízunk, és akinek engedelmeskednünk kell. Elvetjük azt a hamis tant, mintha az egyháznak el lehetne ismernie Istennek ezen egyetlen szaván kívül és emellett még más eseményeket és hatalmokat, alakokat és igazságokat ige-hirdetése forrásaként mint Isten kinyilatkoztatását.*” Bátor és bátorító hang a maga helyén és korában!

Más kérdés, *mennyire igazolható*, és mennyire képes Barth egész teológiai vonalvezetése szédelgés és zuhanás nélkül haladni azon a bizonyos gerincvonulaton, amely Isten kinyilatkoztatásának hegylánca. *Hans Urs von Balthasar*, Barth egyik kiváló ismerője szerint ő e gerinctúrán állva maradt, és lezuhant baloldalt, — vagyis a Nem erősebb nála az Igen-nél. *Heinrich Fries* is rámutat, hogy az a vallásfogalom, amit a múlt századi anyagelvű bölcseléstől vesz át és támad, nem fedi a vallás lényegét. A vallásokban az igazság keveredik a téve-

déssel, de az utóbbi mindig másodlagos jelenség bennük. A keresztény kinyilatkoztatásnak éppen az a szerepe, hogy ismérve legyen az igazságnak és megváltója a vallásoknak (P. Althaus).

Századunk protestáns hittudományosságának másik, sokat emlegetett kiválósága, Rudolf Bultmann már a 20-as évek elején azt veti Barth szemére, hogy nem elég következetes saját alapelveinek az érvényesítésében. Mert ha mindig a „dolgot” kell keresni és megérteni, akkor minden bibliai kijelentést magához a dologhoz kell viszonyítani. Márpedig egyetlen szentíró, sőt egyáltalán egyetlen ember sem beszél vagy ír mindig csak a dolog kellős közepéből! Pálnál is szóhoz jut Krisztus lelkiületén kívül a zsidó teológia, a népies kereszténység, a hellénista felvilágosodás és misztériumhit. Így a „dolog”, amit az apostol képvisel, nagyobb nálánál. Ezért aztán nem lehetünk meg kritika nélkül, ha fel akarjuk fogni azt a dolgot, amit az apostol képvisel.

A modern protestáns teológia harmadik nagysága, Paul Tillich is bírálta már 1923-ban Barth ún. dialektikus módszerét. Az egyik szó megszünteti nála a másikat, ám maga az önmegszüntetésnek e végtelen sora nem szűnik meg. E sor tehát „az a tétel, amelyen a dialektikus áll, amely azonban többé már nem dialektika”. Ezzel teológiája belejutott az általa tiltott „abszolút gesztusba”. — Tillich is abban látja ennek az ellentmondásnak az okát, hogy Barth nem ragadja meg elég határozottan az Igen-t, ami előfeltétele lenne a Nem-nek.

Mestere, akit megtagadott, Adolf Harnack volt az egyik legélesebb bírálója. Aki tárgyi történelmi tudás és kritikai felkészültség nélkül akarja megérteni a kinyilatkoztatást, az — szöveg szerint — „felcseréli a valódi Krisztust egy megálmódottal”, és „átváltoztatja a hittudomány tanszékét szószékké”. Persze Harnack nyitott ajtót döngtet, mert Barth egyik programpontja éppen az, hogy „a hittudomány feladata azonos a prédikációéval”.

Bultmann — bár bírálta Barthot — 1920-ban maga is egészen barthi szellemben írja: „A teológia tárgya Isten, és éppen az az ellentét a liberális teológiával szemben, hogy nem Istenről tárgyal, hanem az emberről.” Hittudományos célkitűzését jól kifejezi tanulmányai négy kötetének a címe: *Hinni és megérteni*. Kiindult a lutheri megigazulás-tanból. Ennek alapján ugyanis az ember egyedül a hit által igazul meg a törvény cselekedetei nélkül. Hasonlóképpen a megismerés terén sem hivatkozhatik az ember Isten előtt semmiféle tárgyi-lagos tudásra, gondolkodásra és megismerésre. Emberi üdvbiztonság éppoly kevésbé létezik a megismerés, mint a cselekvés vonalán. Minden, az egész természet és az egész történelem prófán, evilági. Csak Isten hirdetett igéjének a fényében ismerheti fel benne a hívő Istennek a működését. Isten szava megszólítás jellegű, ezért a ma hittudósának az a feladata, hogy úgy hirdesse az embereknek Isten szavát, hogy megértsék azt. Erre törekedett 1941-ben szakteológusok számára tartott „Újszövetség és mitológia” c. előadásában is. A háborús viszonyok között szinte elsikkadt közlemény 1945 után indította el azt a „lavinát” amit azóta a *Szentírás mítoszstanításaként* szoktak emlegetni.

Sokan úgy gondolják, csupán arról van itt szó, hogy egyeztessük a keresztény hit kifejezés-módját a mai, természettudományos világgéppel. Friedrich Gogarten, aki legbölcsebb segítő-társa volt Bultmannnak a küzdelemben, helyreigazítja e vélekedéseket. „Sokkal többről van szó. A keresztény hit maga az, amely jogát követeli; emiatt kell vitát folytatnunk”. Bultmann a mítoszban annak az örök emberi törekvésnek a megnyilvánulását látja, amely meg akarja határozni az ember helyét a világmindenségben. A baj csak az, hogy a mítosz elégtelen módon szól azokról az emberfeletti hatalmakról, amelyek meghatározzák az emberi lét alap-ját, határait és célját. Tehát a mítoszstanítás nem akarja kritikusan eltávolítani a mítoszt, hanem egzisztenciálisan kívánja magyarázni! „Azért nevezem az ilyen magyarázatot... egzisztenciális magyarázatnak, mert a magyarázó „egzisztenciális kérdésektől indítva rákérdez a történelem koronkint hatásos létértelmezésére.” Az ember, aki meg akar ismerni valamit vagy valakit, már bizonyos „előismerettel” (= Vorverständnis) közeledik megismerése tárgyához. Van-e ilyen előismeretünk Istenről is? Bultmann így válaszol: „Az ember bizonyára tudhatja, kicsoda Isten, nevezetesen a reá kérdezésében”. S itt idézi szent Ágostont: „Magadnak alktóttál minket, és nyugtalan a mi szívünk, amíg meg nem pihen benned”. Klasszikus kifejezése ez szerinte annak a ténynek, hogy az ember már Isten kinyilatkoztatása előtt kapcsolatban van Istennel. E kapcsolatnak nem kell szükségképpen közvetlen kérdésben kifejeződnie. Jelentkezhetik úgy is, mint a boldogság, az üdvösség, a világ és a történelem értelmének a keresése is. Ennyiben az Isten kereső kérdés azonosul az emberre magára irányuló kérdéssel.

Mi módon kapcsolódik már most ehhez az előismerethez Isten önmagáról adott ismerete? Más szóval: „Hogyan érti a Biblia az emberi egzisztenciát?” — teszi fel a kérdést Bultmann. Kettősen, ambivalensen. Mint hitetlen és meg nem váltott, illetve mint hívő és megváltott emberi létmódot. Az előbbi azé az emberé, aki csupán a meglévőből, a rendelkezésre állóból él. A jövőjét azáltal igyekszik megnyerni, hogy maga teremti meg önmagának, s így

rendelkezik fölötté. Ezt az önhatalmú magatartást nevezi a Biblia bűnnek. Bultmann pedig szentpáli kifejezéssel „öndicsőítésnek”. — A hívő és megváltozott létmód azé, aki életét úgy fogadja el, mint Isten ajándékát. Tőle várva mindent megszabadul önmagától, és ez az igazán szabad élet azzal válik lehetővé, hogy hisz Isten kegyelmében, vagyis bízik benne, hogy éppen a láthatatlan, az ismeretlen, a rendelkezésre nem álló jelenti a szeretetet, és nyitja meg számára azt a jövőt, ami nem halál, hanem élet. Ilyen az „új teremtmény”, ez az eszkatológikus egzisztencia, és Bultmann ezt a magatartást nevezi „világiastalanításnak” (= Entweltlichung).

Szerinte meg is valószínűsíthető ez a hívő, megváltott emberi egzisztencia, de csak Isten ember-szeretete révén. E szeretet nyilvánult meg mint Isten tette akkor, amikor Jézus Krisztus odaadta önmagát a barátaiért, az emberekért. Az üdvörténet középpontja tehát *Krisztus keresztre és feltámadása*. A feltámadás nem újabb mozzanat, hanem csak „a kereszttel jelentőségének a kifejezője”. Azt mutatja, hogy Krisztus halálát nem úgy kell csupán tekintenünk, mint más halandó halálát, hanem mint „Isten felmentő ítéletét”, amely meghozta a világnak az üdvösséget és az igazi élet lehetőségét. A hívőnek magára kell vennie Krisztus kereszttjét. Hogyan történik ez? Bultmann válasza: „*Krisztus, a megfeszített és feltámadott az igehirdetés szavában találkozik velünk, sehol másutt...*” Így válik nála az igehirdetés — görög szóval a *kérüγμα* — a teológiai gondolkodás foglalatává. Benne Jézus szava éri el a hallgatót. „Maga az igehirdetés, a prédikáció kinyilatkoztatás, és nem csupán róla való beszéd”. Ennek megfelelően hallgatója új öntudatra ébred, azaz Isten kinyilatkoztató tevékenységének a fényében újonnan érti meg önmagát konkrét, egzisztenciális életviszonyaiban. Eszerint a hit új „egzisztencia-” vagy „önértés”.

Mindennek alapján a hittudós csak úgy szólhat Istenről s az ő tevékenységéről, ha egyben az emberről és az ő egzisztenciájáról is beszél. Bultmann óta ment át a köztudatba a *teológiai antropológia* fogalma és műszava. Am ez korántsem jelenti, hogy a protestáns teológia ilymódon visszakanyarodott *Schleiermacher* múlt századi alapállásához. Bultmann nem győzi eléggé hangoztatni, hogy a *kinyilatkoztatás esemény, „Isten tette”*. Nem azt állítja, hogy a hit körén kívül Isten nem létezik valóságosan, hanem azt, hogy a hit körén kívül nem ismerhető meg. Számomra a kinyilatkoztató Isten csak az igehirdetés és a hit révén válik valóssá és hatásossá. A hirdetett ige hitelre méltósága mellett azonban már nem szabad a hallgató-nak indokokat, érveket keresnie.

Kétségtelen, hogy Bultmann gondolatai magukon hordják *Heidegger filozófiájának hatását*. Ebben semmi különös sincsen, hiszen szent Agoston is dolgozott platói fogalmakkal, Aquinói szent Tamás arisztotelésziakkal; Luthernél érvényesült az újplatonikusok, Kálvinnál pedig az óplatonikusok hatása. Csak az a kérdés, nem nyomja-e agyon Bultmann rendszerében a filozófiai előismeret a teológiai tartalmat? Jürgen *Moltmann* megkérdőjelezi Bultmann egzisztencialista emberképét, hiszen az ember „nemcsak történeti lény, hanem *van is történelme*”. Aztán meg „egyáltalán elgondolható-e az embernek olyan önértelmezése, amit meg ne határozná viszonya a világhoz, a történelemhez, a társadalomhoz”? A természetűdős Carl Friedrich v. *Weizsäcker* sincs meglegedve a bultmanni szereposztással, amelyben „a lét a keresztény hit, a természet az egzakt tudomány mezeje lenne”, mert így „mind a hitnek, mind a tudománynak túl szűk, tulajdonképpen meg sem levő teret utal ki”.

A valóság tartalomnak ezt az elvesztését századunk protestáns teológiájának egy harmadik irányzata igyekszik jóvátenni, amelynek Paul *Tillich* a vezető egyénisége. *Tillich* egyidős Barth-tal, 1886-ban született. Az ő életének is az I. világháború lett egyik határköve. A másik 1933, amikor megfosztották egyetemi tanszékétől, és az Egyesült Államokba emigrált. 1936-ban *A határon* címmel megjelent önéletrajzi vázlatát jellemzi valamiképpen egész életét. Egyszerre tanult teológiát és filozófiát. Az I. világháború után Berlinben habilitált teológiából. 1929-ben lett *Max Scheler* utóda a Majna menti Frankfurt egyetemének bölcséleti és szociológiai tanszékén. 1933-ban amiatt függesztik fel állásából, hogy az ún. „vallásos szocialistákhoz” tartozva fellépett a zsidó hallgatók érdekében a náci diákszövetség terrorjával szemben. Ezután Reinhold *Niebuhr* közvetítésével kerül tanárnak a New York-i Union Theological Seminary-ra, s közben bölcséleti előadásokat is tart a Columbia Egyetemen. Élete utolsó évtizedeiben európai vendégelőadásokon kívül tanított a Chicago-i Egyetemen. 1966 nyári szemeszterére még előadásokat tervezett egy New York-i szociális kutatóintézet iskolájában a politikai eszmék vallási dimenzióiról. Ezek megtartásában azonban megakadályozta őt 1965 okt. 22-én bekövetkezett halála.

„Pascal-lal szemben mondom: Ábrahám, Izsák és Jákob Istene, és a filozófusok Istene ugyanaz az Isten” — vallja szinte programszerűen. Amerikai tanszékén is ez volt tárgyának neve: *bölcséleti hittudomány*. Akárcsak Barthnak, neki is az emberi történelem az életproblémája. De nem a történetkritikai problémalátás szűk határai között! *Tillich* azt kérdezi: *mi az értelme és a lényege a történelmi valóságnak egyáltalán?* A választ megtalálja abban,

hogy minden lény egzisztenciára törekszik, azaz bele akar torkolni az időbe és a sorsba. A lét igazsága mindig a történelemben valósul meg, és ezért az igazság megismerésének mindig történeti- és döntés-jellege van. Az ember mint véges, történetileg adott, földhöz kötött lény másképpen nem is képes megismerni semmiféle igazságot sem. Ennek megfelelően Isten üzenete a kinyilatkoztatásban — bár önmagában változhatatlan — minden korban újra értelmezendő.

Új nyelvezetű igehirdetésre és teológiára van szükség. A hajdan mondott szavakat azért nem lehet közvetlenül — „lefordítás” nélkül — hirdetni a ma emberének, mert nem fakadnak az ő helyzetéből, és nem szólnak őhöz e helyzet mélyéből. A feladat tehát: „Fogalmakat kell mentened, mielőtt lelkeket tudnál menteni!” — E felfogását jól jellemzi Tillich párbeszéde barátjával, Fodor Stepun-nal. „Az angolokról azt mondták — így Stepun — hogy ha „Isten” mondanak, „gyapotra” gondolnak. Önről, Tillich úr, az ember azt állítaná, hogy ha „gyapotot” mond, „Isten” érti. Miért nem mondja ki mindjárt inkább Isten?” Tillich válasza: „Mindaddig, amíg az emberek nem értik többé a szót, „Isten”, azt fogom mondani, hogy gyapot, feltéve, hogy megértik, Istenről akarok mondani nekik valamit.” Persze hogy voltak, akik ebben az eljárásában a keresztény üzenet, az evangélium felhívítását látták.

Tillich azzal felel nekik, hogy a „logos” (= ige) mindig a megfelelő „kairos”-szal (= alkalom, időpont) jár együtt, azaz az örök igazság a mindenkori szituációval. Utóbbin érti mindama tudományos, művészi, gazdasági, szociális és erkölcsi formák összességét, amelyekben kifejezésre jut valamely nemzedék önértelmezése. Szerinte a hittudomány lényeges feladata a „közvetítés szolgálata” az örök igazság és az emberek változó tapasztalatai között. A közvetítő szolgálatnak ez az útja elvezet a kereszténység és az emberi kultúra közti szinézishez. Már láttuk, hogy Tillich a határterületeken mozog igazán otthonosan, miközben nála a határnak nem szétválasztó a szerepe, hanem összekötő. Az volt ő, akiből manapság oly kevés van: vallásos gondolkodó. Teológiai iskolát ugyan nem alapított, mint Barth vagy Bultmann, de annál többek számára volt lelkipásztor a gondolatai révén.

Bölcséleti teológiájának módszere a *korreláció*. Ennek alapja Isten és az ember egymáshoz való viszonylása. Mihelyt ui. Isten kinyilatkoztatja önmagát az embernek, kapcsolatba lép vele, mégpedig a személytől személyhez szóló szabad és élő kölcsönösség kapcsolatába. A vallás nem más, mint „a kinyilatkoztatás elfogadásának a neve”. Elméletileg megkülönböztethető benne a tárgyi elem: Isten megnyilatkozik — és az alanyi elem: az ember elfogadja, amit Isten kinyilatkoztat. De a valós létben nem léteznek az egyik a másik nélkül. Az ige mindig „testté” lesz, vagyis mi konkrét fizikai és történeti körülmények között ismerjük meg azt, meghatározott szellemi és társadalmi helyzetben. A kereszténység nem akkor született, amikor az ember Jézus fogantatott Názáretben. Hanem akkor, amikor egyik tanítványa megvallotta: „Te vagy a Krisztus” (Mt 16,16). — A kérdések és a rájuk adott feleletek kölcsönös kapcsolata: ez szerinte a teológiai megismerés útja. „Isten válaszol az ember kérdéseire, és Isten válaszainak hatására teszi fel az ember a maga kérdéseit. A hittudomány megfogalmazza az emberi egzisztenciában rejlő kérdéseket, és a hittudomány fogalmazza meg az isteni önismeretében meglevő válaszokat azoknak a kérdéseknek a vezérléte mellett, amelyek benne vannak az emberi egzisztenciában...” Így a hittudományos munka olyan ellipszishoz hasonlít, amelynek két gyújtópontja van. Egyik az egzisztenciális kérdés, a másik a teológiai válasz. A kinyilatkoztatás csak annyiban lesz válaszszá számunkra, amennyiben olyan kérdéseket vetünk fel, amelyekben rólunk magunkról van szó.

Tillich ezzel a módszerrel dolgozta ki „*Systematische Theologie*” (= Módszeres hittudomány) c. művét, melynek öt része van, és mindegyik része tovább tagozódik két szakaszra. Az első szakaszban mindig elemzi az emberi szituációt, s ennek alapján kidolgozza a megfelelő egzisztenciális kérdéseket. A másodikban megadja a keresztény üzenet válaszait azokra. Az első részben az értelemre vonatkozó kérdésre felel a kinyilatkoztatás. A létre irányuló kérdésre mint választ Istenet kapjuk a második részben. A harmadik rész kérdése az egzisztencia — a válasz rá: Krisztus. A negyedik kérdés tárgya az élet; a feleleté a lélek. Végül a történelemre vonatkozó kérdésre így szól a válasz az ötödik részben: Isten országa.

Tillich megvédi módszerét mind az elvcsúsztatás, mind a kinyilatkoztatás leértékelésének vádjával szemben. Mert a kérdést sohasem szabad levezetni a kinyilatkoztatás adta feleletből, hiszen így már nem lenne valódi kérdés. Viszont a válasz sem egyszerű szüleménye a kérdésnek, hanem a kinyilatkoztatás cselekményéből kell erednie. Másszóval: Az ember a kérdés, de nem a válasz; Isten csakis Isten nyilatkoztathatja ki! Az egzisztenciális kérdés és a teológiai válasz független egymástól bizonyos értelemben. Másfelől azonban függ is egymástól e kettő. „Ha Isten fogalma korrelációban tűnik fel az egzisztenciában meglevő fenyegetettséggel, amit a nem-lét okoz, akkor Isten a lét végtelen hatalmának kell nevez-

nünk, amely ellenáll a semmi által okozott fenyegetésnek. Ha a félelmet úgy értjük, mint a tudatossá vált végességet, a bátorság végtelen alapjának kell mondanunk Istent. Ha az „Isten országának” fogalma korrelációban jelentkezik történelmi egzisztenciánk rejtélyével, „Isten országát” a történelem értelmének, beteljesülésének és egységének kell neveznünk.”

Csábító feladat lenne végigkísérni azokat a kérdéseket és válaszokat, amelyeket Tillich talál a kinyilatkoztatásban és az emberi egzisztenciában. Célunk azonban nem egyetlen XX. századi protestáns teológus kimerítő bemutatása, sem valamennyi irányzat és iskola felsorolása volt. Csupán három markáns, nem teológiai műveltségű körökben is beszéd tárgyát alkotó személy és irányzat felvillantásával kívántunk bepillantást nyújtani napjaink Istenről és az ő kinyilatkoztató üzenetéről szóló protestáns teológiájába.

*Irodalom:* Heinz Zahrt: Die Sache mit Gott — Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. München, 1967. — Ebben található meg az egyes idézett szerzők műveinek pontos lelőhelyei is. Továbbá a *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i. Br. 1958—1964, az 1959-ben megjelent *Evangelisches Kirchenlexikon* és az 1962—63-ban Heinrich Fries kiadásában megjelent *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (München) megfelelő kötetei, ill. címszavai.

Széll Margit

## EMBERI TAPASZTALÁS — ISTENÉLMÉNY

Európa sajátos kultúrájának kialakításában vezető szerep jutott az értelemnek. Az okkerső gondolkodás kifejlesztette a természettudományokat és gyakorlati eredményét, a civilizációt, melynek segítségével — úgy véljük — emberhez méltóbb életkeretet teremtettünk magunknak. A fokozott észtevékenység azonban háttérbe szorította benső életünket, — érzelmvilágunk beszűkült, számos intuitív és ösztönös adottságunk elsorvadt. Az újabb lélektan kutatásai kimutatják, hogy az értelem fékje sok mindent a tudattalan világába szorított és ez a megoldatlan háttér szorongatja korunk emberét. Mostanában, — hogy emberi kapcsolataink az egész világra kiterjedjenek — észrevesszük, hogy a fejlődő népek természete — minden primitív életmód és nélkülözés ellenére — kiegyensúlyozottabb. Közérzetük általában jó, fellépésük magabiztos, számos ősi képességük — így a veszély és az ellenség megérzése, a sötétben tájékozódásuk — jól működik. Nehéz helyzetekben nemracionális meglátással gyorsan és biztosan döntenek. A fenti adottságok birtokában frissen, elevenen veszik át tudásanyagunkat és egy generáció alatt félévezredet is képesek emelkedni, miközben megőrzik érzékenységüket a nemracionális dimenziók átélésére.

Ilyen megismerések után jogosan tehetjük fel a kérdést: vajon számunkra csak az értelem és akarati tudatos tevékenysége lehet az egyetlen út, hogy megoldjuk kétségeinket és magunkévá tegyük — különösen — a vallás és az Isten ismeretét? — Mélyebben nézve tevékenységeink indítékait, bevallhatjuk, hogy azok sokkal kevésbé racionálisak, mint azt magunktól vagy másoktól elvárjuk. Még ha meg is indokoljuk tetteinket, azok előzményeit számos érzelem vagy más öntudatlan motívum irányítja. Az ember élete állandó küzdelem természete racionális és irracionális oldala között, hogy a kellő harmóniát fenntarthassa.

Ugyanez a kettősség jellemzi istenkeresésünket is. Bár a mai tudomány nyilvánvalóságai miatt le kell mondanunk arról, hogy közvetlen fizikai bizonyítékokkal igazoljuk Istent, de az egyszerű közelítésre mégis mindig szükségünk lesz, amíg a lelki alkatnak két jellemző, de élesen szét nem választható típusa felismerhető marad, — így tanítja Karl Rahner.<sup>1</sup> Az egyik inkább kissé rideg és kételkedő lelkeségnek nevezhető, aki ugyan imádkozik, de azért „természetszerű gondolkodású” és jól megérteti magát a közömbösökkel és az ateistákkal. Az Egyháznak mindig kapcsolatot kell tartania azokkal, akik a modern racionalizmus minden poklát átszenvedték és szólnia kell a hitükben kikezdett, de egyébként készséges és jóakarátú emberekhez. Számukra szükséges az istenközelítés megújított, ésszerű formáját is bemutatni, mégpedig azon a módon, ahogy Aquinói szent Tamás megnyitotta a teológiát a filozófia előtt és az emberi értelmet az autonóm kutatás útjára indította. — Az istenkeresők másik típusához tartoznak az entuziaszták, lelkesedők, a karizmatikus adottságúak, akik igen érzékenyek az Isten közvetlen megtapasztalására és a Szentlélek működésének felismerésére. Talán éppen a racionalizmus visszahatásaként ma számos ilyen csoport — főleg a fiatalok között — úttalan utakon keresi a vallási élményeket. Igen sokan kellő értelmi

kontroll nélkül a gyógyszerek, a kábítószeres, a „receptmisztika” világába sodródna, hogy felülmúlja ezt a technikai világot és letapogassák, mi van a térbe-időbe annyira beszorított életükön túl. Ezek az utak lehetnek tévesek, olykor betegesek is, de azt igazolják, hogy az ember ősi igényét a létteljesség keresésére semmiféle kondicionált luxusélet nem pótolhatja. Ezért mindkét irány számára mindinkább *szükségessé vált az átélés és az élményszerzés egészséges módszereit a vallási területen is kidolgozni.*

### *Új utakon Isten felé?*

El kell tehát fogadnunk, hogy a „gondolkodás új korszakába” léptünk, ahol az ember igyekszik magát mentesíteni az előítéletektől, a logika bejárt sztereotip pályáitól és van mersze a három dimenzió túl is felkutatni a valóságot. Mindehhez azonban először idejében ki kell tágítani az élményvilágot, és el kell jutni a „lelki alaphoz”. Cserébe a civilizációért, át vesszük a Keleten megőrzött lelki módszereket és sajátos igényünk szerint dolgozzuk fel. Az ilyen hatásokban bontakozott ki a Keleten dolgozó Teilhard de Chardin lelki érzékenysége, a buddhizmus kutatása közben lelte halálát Thomas Merton. Heinrich Dumoulin, aki közel negyven éve foglalkozik a keleti „nemtárgyas” meditációkkal, ma úgy látja, hogy a zsinat óta az Egyház valóban megnyílt a világvallások felé, és a párbeszéd állandósult. Japánban a keleti, a protestáns és a katolikus vallások képviselői rendszeresen összejönnek, hogy egymástól tanulhassanak.<sup>2</sup> Ma már nálunk is alkalmazzák a kifáradt testünk és eltompult érzelmi életünk felfrissítésére a jóga és a zen módszereit, a pihenés autogén tréningjét.<sup>3</sup> Jól kell megkülönböztetnünk — írja Enomiya-Lassalle, a „mélységi elmélkedések” népszerűsítője<sup>4</sup>, — hogy itt *lelki eljárások gyakorlásáról*, nem pedig különféle „hitvallások” alkalmazásáról van szó.

Ma sok embernek mély vallási igénye van, de nem akarja magát szervezett és intézményes vallásnak elkötelezni, sem pedig „ésszerű” tanrendszereket elsajátítani. Keresik a bibliai szereplők istenélményeit, a tanítványok és az első keresztények átélt Krisztus-kapcsolatát. Meg kell tehát nekünk is tanulnunk, — hogy magunk is taníthassuk — hogyan kapcsoljuk ki időnként okoskodásunkat, akarnokságunkat, hogy a bennünk jelenlévő Istennel találkozzunk. Mert minden istenélmény előfeltétele, hogy *felfokozott és tárgyiasított szellemi életünket lecsendesítsük*. Ebben a passzív nyugalomban feltörnek lelkünk alapvágai a lét teljessége iránt. Énünk csak hosszú előkészület után szabadulhat meg a felületes illúzióktól, a külsőkhöz tapadó mohó vágytól és önmagunk „megdicsőítésének” talán jogosnak vélt igényétől. A belső ambícióink-okozta feszültségnek ez a fellazítása kiszakít önzésünkből, és ekkor találunk rá igazi értékes Énünkre. Az ilyen jellegű találkozás létünk alapjával, rendkívül erős érzelmi hatást, boldogságtudatot vált ki, mely képes legyőzni kétségeink minden racionális nehézségét. Talán ez a rejtélye annak, hogy a keleti ember igénytelenségében, nélkülözésében is boldog: előbb tanult meg boldognak lenni és csak ezután keresi szükségleteinek kielégítését. Régi keleti igazság: Minden kérdés megoldódik, ha túlnövünk rajta! Az elmélyedő ember nem csak problémáját, hanem önmagát is felülmúlja, több lesz, mint volt. A problémák megoldását úgysem lehet előre meghatározott szabályok szűk korlátai közé szorítani. Ez különösen érvényes az *istenkérdésre*. Az Ő keresésének útján a lehető legnagyobb szabadságot kell biztosítanunk.

Ma már egyértelmű az a felfogás, hogy *korunk embereit meg kell tanítani a vallásos élményekre*. Az ilyen élmény lényege, hogy kellő érzékenységgel megérezzük: Isten áll minden dolog és történés mögött. Rendszeres gyakorlással fejleszthető éppen úgy, mint a zenei készség, esztétikai érzék. Nincs abszolút botfűlő ember — mondta Kodály Zoltán. Éppen így az éplelkű ember nem lehet érzéketlen a *teljesség élményére*. Vágyaink átélése természetesen nem tanítható úgy, mint az elemi ismeretek, mert egyéni, magánhordozza az örökletes-alkati jellegét, de a külső szituáció és az életkor kötöttségeit is. Különösen a serdülőkorban igen nagy az érzékenység a valóság egésze, komplex jellege iránt.

A *személyiség kifejlődéséhez, a „belső érés” eléréséhez a vallásos élmény és tapasztalás nélkülözhetetlen* — állapítja meg Herzog-Dürck.<sup>5</sup> Az idejében kapott vallási átélések úgy alakítják a fantázia- és érzélemvilágot, hogy a „tudat kontrollja”, a lelkiismeret olyan alkotóerőre — kreativitásra — tegyen szert, hogy az olykor merev törvényeknek, írott parancsoknak képes legyen egyéni, új értelmet adni, egyéniségébe beépíteni, anélkül, hogy tárgyi jellegét megváltoztatná. „Transzcendens élményeinknek meg kell előzniük a felelős és személyes döntéseinket, hogy szeretetünket helyesen osszuk meg a véges és a végtelen értékek között. Ezért kell a vallási és a szeretet-élményt kiművelni és értelmileg egyensúlyba hozni.”<sup>6</sup>

Az ember a külső világot nemcsak tudomásul veszi, hanem „átéli”, azaz befogadja, személyes „köze lesz hozzá”, — akár gyönyörködheti, akár pedig felháborítja. Az átélés és annak eredménye, az élmény, az egész pszichikumot megmozgatja. „Az élmény olyan egységes folyamat, amelyben benne van az ember egész személyisége gondolataival, szimpátiájával, reményeivel és benyomásaival együtt” — fogalmazza meg P. M. Jakobszon. Az élmény erejével átfogjuk az élet tényeit, azonosulunk velük, de ugyanakkor kellő distanciát — távolságot — is tartunk, hogy viszonylag tárgyilagosan tekintsük át a helyzetet. Az azonosulás és a distancia-tartás a tapasztalatszerzés lehető legjobb módja, mert elősegíti, hogy az ember megállja a helyét a változó élethelyzetekben, megtartsa benső egyensúlyát és biztosítsa egyéni, harmónikus fejlődését.<sup>7</sup>

Minden átélés csodálkozással kezdődik. Kodály Zoltán jegyezte le: Egy iskolázatlan cseléd lány takarított, miközben a rádióban hallgatta a zenét, egyszer csak felkiáltott: Mi volt ez a gyönyörű?! — és ettől kezdve érdekelte a zene.

Elsők között Klemens Tilmann dolgozta ki a *csodálkozásra-nevelést, mint a vallási tapasztalás előiskoláját*. Ez nem valami istenigazolás, hanem olyan érzékenységet és keresési forma kialakítása, ami arra segít, hogy ne vegyünk minden jelenséget adottnak, megszokottnak, ne gondoljuk ismertnek azt, ami teljességében alig érthető. — „A csodálkozással és meglepődéssel, amelyet az ember átél, már jelzi, hogy hordoz magában olyan képességet, ami ténylegesen felülmúlja a tudományok hűvösségét” — mondja Charles E. Curran, a neves erkölcsstudós.

Tilmann beszél a szülőknek és kisgyermekeknek a levegőről, a vízről, a szőlőtőkéről és az egészen köznap dolgokban rámutat a csodálatosra.<sup>8</sup> Az átélés érzékenységet fokozhatjuk még a tapintatos és árnyalt beszédre-szoktatással, a metakommunikáció — azaz a nem-beszédes kifejezésforma — és minden egyéb jelzésrendszer fokozottabb kialakításával, a helyes mimikától és taglejtéstől kezdve a táncig. Nagy szerep jut az időben és jól elindított szexuális nevelésnek is.

Napjainkban számos *élménymeditációs módszert* adtak közre. Az idő-teszt, metafóra-meditáció, boldogságelmélkedés, az élet értelmének keresésére: mind megannyi preludiumai az igazi misztagógiának, Istenhez vezetésnek.

Példának említhetjük a *Mi tesz engem boldoggá*-feladatot, amelyet Ch. M. Schulz: *Happiness* (Ravensburg, 1968) munkájából dolgoztak ki. Bár még jól emlékszünk a boldogság Boethius-i meghatározására: *Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus* — minden jót magábfoglaló tökéletes állapot. Ma azonban vágyaink nagyaméretezése helyett a legkisebb dolgokból kell kiindulnunk. Egy jó közérzet, ellazított pihenés átélésével fokozatosan tághatjuk boldogságigényünket a Teljesség felé. Így tett Jézus, amikor az égető és poros utakról hívta magához az embereket: „Jöjjetek hozzám mindnyájan, akik elfáradtak és meg vagytok terhelve: és felüdítlek titeket!” (Mt 11,28)

Gyarmathy Irén számos egyéni élményt ír le a boldogságról, mint istenmegtapasztalásról: „Az én életemben olyan boldog idő is volt, amikor úgyszólván semmim sem volt... Három fillérért borítékokat címeztem, a munkadíjból pamutot vettem és meleg kendőt kötöttem az édesanyámnak és úgy emlékszem, nagyon boldog voltam... Én — annyi tapasztalat után — már boldogságnak nevezem azt a tényt is, hogy egy vagyok a világgal, az Istennel... Boldogság az a csodálatos érzés is, hogy jól érzem magam, egyszerűen csak jól... Ilyen kevés is elég a boldogsághoz, de hosszú az út, amíg ideig egyszerűsödik az ember...”<sup>9</sup>

August Brunner a *teljesség élményére* hívja fel a figyelmet: Az élet távlata, a természet ereje és saját egzisztenciális korlátaink gyakran összeütköznek, és akkor a felfoghatatlannal, a megoldhatatlannal történt találkozás a megdöbbenés, a csodálat vagy a megsemmisült alázat érzéseit és az alárendeltség indulatait váltja ki bennünk a totális Valóság nagyszerűsége előtt, s ezek mintegy elárulják minden emberi törekvés alapvető ráutaltságát a titkos Tökéletességre.

W. Erl módszerével *hasonlatokkal és szimbólumokkal tárhatjuk fel vágyainkat*, elvárásainkat, amikor ilyen fogalmakra válaszolunk: A család, olyan, mint...; a szerelem, olyan, mint...; az élet, olyan... stb. Közben érzelmeinket az értelem elé tárjuk, feloldódnak a szorongásaink, és tudatosan megfogalmazzuk életigényünket, szeretetvágyunkat.



## Misztagógia, mint az Isten megtapasztalásának természetes útja

Mivei a vallásos környezet és képzés ma világszerte mindjobban összezsugorodik, ezért egyre inkább szükség van a hagyományos kereteken túli isten-tapasztalás közvetítésére. Olyanra, amely az egyes vallásoknak, így a katolikus vallásnak a zárt rendszerén kívül is képes lesz az istenkapcsolatot előkészíteni.<sup>10</sup> Természetesen ez még nem maga a hit, nem is a misztikus átélés kegyelmi ajándékának a pótléka, hanem a lelki talaj természetes előkészítése a Szentlélek számára. Ezért példáinkban sem a klasszikus szentekre vagy a kereszténység nagyjaira hivatkozunk, hanem azokra, akik napjainkban fogalmazzák meg élményeiket.

A misztagógia eredetileg a misztériumvallások beavatását jelentette, az egyházatyáknál pedig a hit és a szentségek misztériumába bevezető katekéziseket. Mai értelmét Karl Rahner fogalmazta meg a transzcendentális felfogás szerint: „A misztagógia az istenmegtapasztalásnak az az útja, amely az ember benső titkából indul ki és transzcendens tapasztalásain keresztül elvezet a lét végső titkához, az Istenhez.”<sup>11</sup>

A tapasztalást sokáig szembeállították a megismeréssel. Ma az átélés során létrejött felismerési módot nevezzük tapasztalásnak, amely az ismeret közvetlen megragadásával az egész embert megrendíti. Az érzelmek hullámmása, a vágyak feltörése kihát az egész testre és az öröm, a megrendülés jeleit tükrözi: elpirulás, kiáltás, szemek csillogása, vagy elsápadás — mindezek egészen az ájulásig vezethetnek. Antoon Vergote a pszichológia nyelvén a tapasztalást olyan megismerési módnak nevezi, amely a jelentéseket és az értékeket érzelmi módon ragadja meg, de azok alapját mindig a valóságból veszi.<sup>12</sup> Ez az érzékek és érzelmek világába hatoló megismerési mód kiterjeszti, de egyszersmind összefogja a megismerhetőség különböző területeit, és az ember egyszerűen „belátja” azt. Mivel a „belátás” nem tisztán intellektuális folyamat, anélkül jellegű „tapasztalati maradékot” is hordoz magában. És ezért ismételen revízióra szorul.<sup>13</sup> Az ember főleg önmegtapasztalása útján képes maga előtt igazolni, hogy amit megismer, az valóság. Az értelem dinamizmusát azonban nem elégték ki a résztapasztalások, hanem mindig további belátásra serkentik, mert az ember a Lélet a teljes összefüggésében szeretné látni. Az ilyen belátást az az öröm kíséri, hogy „En vagyok az”, aki megtapasztaltam... Ilyenkor az embert előrasszítja az Én nyilvánvalóságának az érzése és benső biztonságot ad neki. Ugyanakkor az ember látja esetlegességét is, de ez nem jelent számára áttörhetetlen akadályt, hanem a Feltétlen igénylését, a transzcendens Végtelen átélését készíti elő: „Az ember mindig újabb csalódásra született mértéktelenség... szinte csak akkor ember, ha állandóan csődöt mond annak, ami legbensőbb énjében szeretne lenni. Akaratunk és vágyunk mindig ki van feszítve a mérhetetlen igények és a nevelés megvalósulás végletei között... Az ember úgy érzi, hogy alul marad, de ezzel a felismeréssel máris felülmúlta magát, mert Enjének legbensőbb mélyéből egy fény-sugár megtalálja a kivezető utat és szétárad a világ felett, úgy, hogy már nem a dolgok és események zűrzavarának, hanem az Őslet eredeti egysége ajándékának tűnik. Ezekben a pillanatokban a legközönségesebb dolgok is az örök Szépség vízióját közvetíthetik hozzánk...”<sup>14</sup>

Az ilyen átélések végső következtetését mondja ki Joseph Maréchal: „A Feltétlen, az Abszolútum már eleve lefoglalta az emberi értelmet és minden szétszóródó keresésben csak reá irányulhat... A végtelen Lét benne van minden röpke gondolatban, apró meglátásban és ez a Teljességvágy adja meg dinamizmusunknak azt a sodrását, amit a rohanó folyónak a tenger vonzása”<sup>15</sup>

A Teljesség ilyen megtapasztalásai nagy megrendüléssel és azzal a benső bizonyossággal járnak együtt, amellyel szent Pál tanított az athéniaknak az ismeretlen Istenről: „A világot és a dolgokat teremtő Isten... ad mindenkinek életet... hogy keressük, hátha rátalálunk, míg utána tapogatózunk, hiszen nincs messze egyikünkől sem: Benne élünk, mozgunk és vagyunk!” (ApCsel 17,25—27)

*Mikor, hol tapasztalja meg a mai ember az Istent?*

Körkérdéseket tettek fel, hogy ki, mikor gondol Istenre. A nagy átlag Istenre bajban-nehétségben, katasztrófa és gyász esetén szokott gondolni, majd a vallási szertartások és az ünnepek, főként karácsony kerültek a sorrendbe. Tehát úgy is mondhatjuk, a segítő-vigasztaló Isten, a vallások Istene, a család- és emberközelségben kialakított istenkép van előtérben. Az is kitűnik a statisztikából, hogy sokan megrekedtek a gyermeki hitismeretű istenképénél, mely később gátolja a szabadabb, átfogóbb istenkeresés útját. Olykor éppen a nemvallásos, irodalmilag művelt, átélésre érzékenyebb egyének sokkal szélesebb változatú

istenélményről tanúskodnak. A felmérések azt kívánják, hogy az istentapasztalást az ember pozitív életeseményeiben kellene jobban elmélyíteni; hogy megtalálja Őt a munkában és a pihenésben, kreativitásban és sikerélményben, az élet értelmének megfogalmazásában. Keresse őt a felelősség és a döntés idején, a boldogság perceiben, a szépség és a harmónia felismerésében és hogy főleg alapvető igényében, a szeretetben; sőt a csalódott szeretetben is mindjobban rátaláljon az Istenre.

Az ilyen Isten-érzékenységre beállított ember számára már bármilyen helyzet és állapot Őt tükrözheti.

„Így például megnevezük őt a fényből kiindulva: mint aki önmagában világos és minden mást megvilágító, izzó és meleg, de ő van a fény ellentétében is: mint, aki az eleven éjszaka, a rejtegető titokzatos teremő sötétség. Egy másik kép a világos, tiszta, mindent átfogó és tevékenységével irányító égne a tágasságából származik. Eszerint az Isten a fénylő felség, a magasban uralkodó, — de benne van az ellenképében is, a rejtett, mélybeható csendes barlangban. Eszerint ő az, aki a világ és a szív közepében lakik és onnan tartja fenn a létezőt a semmi fölött. Isten képei a szív, a szellem, a lélek gazdagsága, mindaz, ami túlaradó, virágzó és gyümölcsöshozó, — ugyanakkor a sivatag, az üres, a mozdulatlan, a magányos is. Isten képe az atya, aki nemz és ajándékozik, — de a gyermek is, aki kezdődik, gyarapodik, örökséget kap és jövője van. A király, aki dicsőséges, gazdag, bátor és híres, — de őt tükrözi a szegény is, a kiszolgáltatottsága és az üres kezei fonságával... és így haladhatunk tovább. Ezek a képek a lét ősi alapjaiból származnak és egy-egy tekintetet nyitnak az Istenre” — így tanította Romano Guardini.<sup>16</sup>

A döntés az életünk legtudatosabb tevékenysége, a személyes felelősség, a nagykorúság kifejezője. Lényegében választás: hivatásban, élettársban, jöban vagy rosszban. Az „dönt”, aki tudatában van lépése következményének, ezért a *felelősség és az elkötelezés* pillanatát jelenti számára. „A döntés az a sajátos szituáció, amelyben az ember szembetalálja magát a legfőbb felelős Személlyel, a Te-vel egy soha meg nem ismétlődő egyedülálló pillanatban” — így fogalmazza meg Joseph Fuchs.

Az *elkötelezés*, bármilyen nyomorúságosnak is érezzük magunkat, bizalmat követel, kítárja az embert a reményre. Gabriel Marcel ilyen helyzetben a reménynek ontológiai értelmet tulajdonít, mivel segítségével átléptük az öntapasztalásunk korlátain, és az abszolút Reményhez, a végtelen Személy felé tárulunk. Ezért az útonjárók minden kis, reményteljes döntése az üdvösségünk végső Reményét is magába foglalja (Homo viator, Paris 1945. 147. o.).

A döntés magán hordja a *hűség karakterjegyét*. Nagykorúságunk jele, — hogy bármit vállalunk a „legkisebbik felé” éppen úgy, mint a nehéz és sorsdöntő helyzetekben, — érezzük feladatunk súlyát. Vannak visszavonhatatlan döntések. Ilyenkor a „döntés állapotát” hordoznunk kell egy életen át. A haza ügyében, az emberélet védelmében, az erkölcs területén számos döntésből nincs visszaút. Fokozottan érvényes ez Isten ügyeire, ahol nem a külső fórumok, hanem a lelkiismeretünk előtt kell számot adnunk. Ezeknek a döntéseknek az ereje mostanában mintha ellazult volna. Innen ered az is, minden emberi esendőség megértése mellett, hogy annyira tartózkodók maradunk a hivatásukat cserbenhagyó papi emberekkel szemben. Hiszen az egyházi közösségük bizalma, anyagi és erkölcsi támogatása nevelte ki őket. Erről emberileg is kötelesek számot adni, mint minden más társadalmi szervezetben. Nem a nötlenség feladása, a család iránti esetleges vágy jogos vagy jogtalan indokolása, hanem az a könnyedség okozza a botrányt, ahogy Istennek adott döntésüket feladják és utána többen is olyan személyi nagyrabecsülést, anyagi ellátást kívánnak ugyanazon a területen, ahol ilyen jelleggel lelki vonatkozású és bizalmi kérdésekben már kétséges, hogy hiteles irányítóként tudnának helytállni.

Az ember nehéz helyzetekben sokszor átéli, hogy a maga erejéből képtelen volna sokmindent megoldani, — viszont a magabizókat éppen esésük térítheti vissza az Istenhez. Megrendülten könyörögnek az Úrhoz: „Könyörülj, Uram, rajtam, mert győnge vagyok!” (Zsolt 6,3), — és Ő így válaszol: „Elég neked az én kegyelmem, mert az erőm gyöngeségedben lesz teljesség!” (2Kor 12,10).

Akik korábban nem sokat hallottak Istenről, gyakran azt vallják, hogy a *szeretetben találta* rá. Arnold Toynbee, korunk egyik legnagyobb történésze a szeretetet az *élet elsődleges céljának* tartja: „A szeretetnek feltétlen értéke van, — ez ad értéket az emberi életnek, sőt úgy tűnik, az emlőssálatok és néhány madárfajta életének is. (A többinek talán még nem is ismerjük az életét?!) Hiszem azt, bár tudom, hogy ezt nem lehet kimutatni, hogy a szeretet, — ahogyan ezen a bolygón közvetlen tapasztalás útján az élőlényekben felismerjük — teljességében, mint szellemi Jelenlét áll a mindenség mögött...”<sup>16</sup>

Gabriel Marcel a *Létteljesség felismerésének „egzisztenciális kétségtelességét” a szeretetben találta meg*: „Arra, hogy mi vagyok, nem tudok válaszolni, de amennyiben Én-nek gondolom, már egészen tekintem magam és ilyenkor a legmélyebb valóságom közvetlenül és

kétségtelenül jelen van számomra... Ez azt jelenti, hogy nem önmagamban és önmagamnak vagyok, hanem nyilvánítom magam a Másik felé, — aki nemcsak birtoklásom tárgya, — hanem Személy: Ő a Te! Ezzel a felismeréssel leszek nyitott a végtelen Te, az Isten számára is" (Geheimnis des Seins, Wien, 1952).<sup>17</sup>

„Az ember a Másiknak nem az egyes tulajdonságait szereti, hanem benne a teljességet keresi, a Végsőt ragadja meg... a másik ugyanezt tapasztalja és ezzel biztonságot teremt nek egymásnak... A találkozás benső megtapasztalásában jutnak közel a lét őseredetéhez... A szeretet jellemzője a felülemelkedés, benne elébe vágunk a lét Egészének, megízleltük a végső Beteljesülést. Az átélt önfelelülésünk valami Végtelenre céloz, — az abszolút Létre, mint saját beteljesedésünk feltétlen Feltételére irányul. A jelenlévő szeretett Személy a mindenség lesz számomra, nyitott és mérheteten, — és ezért többet jelent számunkra, mint, ahogy előttünk áll: Előfutár lesz, akinek véges életében táruult fel számunkra a transzcendens Többet, a dinamikus Határtalan" (Geheimnis des Seins, Wien, 1952).

Hasonlóan éli át Karl Rahner: „Amikor egy ember megtapasztalja a személyes szeretetet, boldogságában rádöbben arra, hogy a másik a feltétlen és az abszolút igényével fogadta. A szeretett személy jól látja saját esendőségét és önmagában semmi okot sem talál a másik szeretetigényének a betöltésére, de arra sem, hogy ő miért fogadja úgy a másikat, mintha létfüggésben volna tőle. Voltaképpen mind a ketten a szeretet abszolút alapját keresik és abban bíznak, Aki mindegyikük gyarlóságát felülmúlja, Akivel egyek és mégis végtelenséggel különböznek tőle (Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln, 1970. 160 skk). Másutt még határozottabban fogalmazza meg: „A valóban személyes szeretetben mindig a Feltétlent állítjuk, amely a szerelmesek esetlegességén túlmutat. Ha őszintén szeretik egymást, állandóan teljesebbé válnak és így olyan Cél felé törekednek, amely a nem kijelölhető és véges világba tartozik, hanem túlmutat rajta (Glaube, der die Erde liebt, Freiburg, 1966).

Igy már nyilvánvaló, hogy szeretetünk akkor lesz csalódott, ha „bálványt" szeretett. Aki a szeretett személyben úgy keresi a Teljességet, hogy megreked nála, az úgy jár — Anthony Bloom hasonlata szerint — mint, akit elvakít egy színes üvegablak pompája és megelégedik a napfényről, amely az eddigi szürkeséget felragyogtatta. „A szeretetünket abban érheti csalódás, hogy az a Te, akinek Énünk önzetlenül átadta magát, csak tárgyként kezeli. Ilyenkor joggal mondhatjuk: Megcsalt engem, visszaélt bizalmammal..." (G. Marcel: Journal métaphysique, Paris, 182. o.).

„Az emberi szeretet önmagában tehát semmi, meghazudtolja önmagát, ha nem rejt végtelen lehetőségeket önmagában. Feltétel nélküli, abszolút bizonyosságon nyugvó szeretet csak ott lehetséges, — ahol a másikat — akit valóban szerettek, — Istenben szeretem" (uo.). Ezért annak, aki a Végtelent megtapasztalta, nagyigényűnek kell lennie, ki kell tárulkoznia a Végtelen számára: Amikor már nemcsak egy személy, hanem mindenki Más számára is nyitottak és hozzáférhetőek lettünk, akkor éljük át önzetlenül az önjárandékozás élményét, a mindig teljesebb nagylelkűséget. Ennek a boldog megtapasztalása annak a fénynek lesz kiáradása felénk, amely az Egyetlen, magá a Fényesség, Akiről a kinyilatkoztatás mondja: Én vagyok a Világosság! (Geheimnis des Seins, Wien, 1952)

### Egy bibliai istenélmény

Szemléljük Jákob harcát az Úrral! (Ter 32,22—23) A bibliai embereknek mélységes vallási élményeik voltak. Ezeket történetekbe, zsoltárokba foglalták. A folytonosan továbbadott jelenetek és képek közvetítették az Isten „fascinans et tremendum" — megigéző és megrendítő — megtapasztalását és mindig nagy érzelmi elragadtatást váltottak ki. Ez a hatás készítette a szövegek áthagyományozását és újraélését generációkon keresztül. Így valóban „szent" a Biblia szava. A Szentírás tehát sajátosan keleti igazságközlési forma, amely nem csak az események felületes adatait közli, hanem annál többet — benső átéléseket, őstapasztalatot, lelkivilágot. Aki ma — a jungi kultúrpszichológia feltérképei után is — ezeket a leírásokat levegőbe lógó mítoszoknak tartja, éppen úgy mellé fog, mint aki dokumentanyagokat keres bennük. Ezek történeti szituációkba helyezett benső istenélmények. A Szentírásból kidolgozott élménymeditációk nem pótolni akarják a hiteles kinyilatkoztatási exegézist, hanem a nemismerők számára is emberközelbe hozzák és bemutatják, miként élték át akkoriban a kinyilatkoztató Istennel történt találkozást.<sup>18</sup>

Izsáknak hosszú várakozás után ikrei lettek. Születéskor a második fiú bátyja lábába kapaszkodott, hogy visszatartsa az elsősgéttől. Ezért kapta a Jákob nevet: „aki a másik sarkát fogja". Ez a szóképp azonban ravaszkodót, csalót is jelentett. Jákob anyja kedvence, elmélyedő és ambíciós gyermek volt. Már korán nagyra tartotta Ézsau elsőszülöttségét, ami nemcsak több örökséget jelentett, hanem viselője isteni jogon a család papja lett, akinek utó-

dai viszik tovább az eljövendő Messiás ígérését. Jákob első cselvetése, — amire feltehetőleg felkészült — hogy egy tál lencséért megvegye éhesen hazatérő bátyjától az elsőszülöttséget, amit az nem sokra tartott: „Ime meghalok (lehet, hogy ettől az éhségtől) és akkor mit használ nekem az elsőszülöttség.” — Jákob második családja, hogy az elcserélt jog megerősítésére a vak és idős Izsáktól megszerezte az atyai áldást. Mivel ezután joggal félt bátyja dühétől, anyja fivéréhez vándorolt, akinek vagyonát megkészszerzte és hosszú szolgálata után mindkét lányát feleségül kapta. Családjával és bőséges javakkal hazatért. És ekkor történt a megrendítő esemény. Miután házanépét átvitte a folyón, az éj sötétjében még egy ideig visszamaradt, amikor egy váratlanul megjelent férfivel tusakodni kezdett. A tusakodás a döntés előtti lelki küzdelem kifejezője, amikor az ember már nem tud önmaga elől kitérni. Olyan ez a harc, mintha saját jobbik énjével küzdene. A harc egyenlő erővel megy, de hogy ellenállását ne tekintse saját győzelmének, — jelet kap: a küzdő fél megéri a csipőizma megbénul. Mégis, továbbra is fogva tartja társát, hogy megszerezze erejét, ezért áldását akarja kicsikarni. Előbb azonban meg kell neveznie magát, azaz ki kell mondani saját Én-jét. Visszafojtott, sötét múltja most kiderül, tudatába „áttör” eddig „tudatalatti” rettegése és most már világosan látja önmagát: Ő Jákob, a „sarokfogó”, az ármánykodó. Eddig inkább ügyeskedőnek vélte magát, akinek minden sikerül, — most porig megalázott lett.

A konfliktus csúcán Jákob emberi semmisége érintkezik a végtelen Teljességgel. És ez elég: Megszűnik „jákob” lenni, de nem hal meg, hanem kegyelmet talál és újjászületik az Úrban. Új nevet, jelleget ölt: Ő lesz Izra-El, az Úrral küzdő, és a hely Fanu-El, mert ott minden az Isten színe előtt játszódott le. Csak amikor már döntött a lelki harcban, és szembe nézett igazi énjével, csak akkor tudta meg, hogy valójában az Istennel harcolt. És amire egész életében annyira vágyott, — amit sem csellel, sem erőszakkal nem ért el, — Isten igazi áldását, most ingyen ajándékként kapja meg.

Ebben az isteni „pszichoanalízisben” Jákob felismerte önmagát és megtisztult. Igazi „önértelmezésén” át eljutott a Teljesség felismerésére. Ma úgy mondjuk: „az értelmi önismeret hátterében már ott működik a Lét teljessége”. Ebben a „megértésben” nemcsak Jákob, hanem utódainak sokasága is elnyerte az Izra-El nevet és azt a kegyelmet, hogy számos bűnön, bukáson keresztül mindig visszatértek az Úrhoz... így nem torzították a maguk gyengeségeihez, hanem tisztán megőrizték az igaz Isten képét. Ezért kapták meg Isten szövetségét és ígérését, hogy a Megváltó várományosai legyenek.

Számos utat próbáltunk megjelölni, hogy megláthassuk, milyen közel van az Úr. Ezek a közelítések csak „kóstolói” lehetnek annak a mennyei lakomának, amire minden ember meghívott: „Jöjjetek, izleljétek meg mindnyájan, mily édes az Úr!” (vö. 1Pét 2,3)

## JEGYZETEK:

1. *Karl Rahner* hetvenedik születésnapjára készült interjúban utalt erre a régi meglátására. Vö. Herder-Korrespondenz, 1974/2. — 2. *Heinrich Dumoulin*, a tokiói Valláskutató Intézet és a müncheni egyetem Vallásbölcseleti Intézetének igazgatója negyven éve kutatja a buddhizmus változatait, feldolgozta a szenvedés-felfogásukat és a szenvedéstől való szabadulás útját, és a zen-meditációt a nyugati embernek is felhasználhatóvá tette: *Östliche Meditation und Christliche Mystik*, 1966. — *Buddhismus der Gegenwart*, 1970. — *Christianity meets Buddhism*, 1974. — 3. vö. Munka és pihenés, *TEOLÓGIA* 1973/3. — 4. *Hugo M. Enomiya-Lassale*: *Zen unter Christen*, Graz, 1973. A nyugati intencionális elmélkedéssel szemben a „lélek alapjaiban” folyó mediációt dolgozta fel. — 5. *J. Herzog-Dürck*: *Probleme menschlicher Reifung*, Stuttgart, 1969. 93. o. A személyi pszichoterápia bőséges eredményét dolgozta fel. — 6. *Arnold Toynbee*: *The Purpose of Life: Surviving the Futur*, London, 1971. 1—8. o. — 7. *dr. Mészáros István*: *Gyermektípusok-esztétikai tevékenységek*. Bp. 1971. 78—79. o. — 8. *Klemens Tilman*: *Staufen und Erfahrungen als Wege zu Gott, Einsiedeln*, 1968. 14—31. A szülők számára: *Wie spricht man heute in der Familie von Gott? Einsiedeln*, 1971. *Die Führung zur Meditation I*. Zürich, 1971. — Vö. *Szennay András*: *Hogyan beszéljenek a szülők Istenről?* *TEOLÓGIA* 1972/2. — 9. *Evangelikus Élet* 1974. július 28, valamint a következő számokban találjuk a szerző élmény-tapasztalati visszaemlékezéseit. — 10. vö. *Roman Bleistein*: *Mystagogia in Glauben*: *Katechetische Blätter*, 1973/1. *Karl Rahner* munkatársa a Teljességet megközelítő módszereket dolgozta ki. — 11. vö. *Karl Rahner*: *Schriften zur Theologie VII*. Einsiedeln, 1971. 100—160. o. — 12. *Antoon Vergote*: *Religionspsychologie*, Olten, 1974. 44. o. — 13. *J. F. Bernard Lonergan*: *Insight, Study of Human Understanding*, New York, 1957. A belátás folyamatát tárja fel, ahogy a józan ész eljut a megértéshez.

Az alany önállítással alapozza meg, hogy kimondhassa, az amit megismer, az azonos a valósággal. Az ember benső tudata nem szakítja el a külső valóságtól, hanem a teljes átélés útján igazolja azt. — 14. *Boros László*: A köztünk élő Isten, Eisenstadt, 1970. 66—70. o. — 15. *Joseph Maréchal*: Le point de départ de la Métaphysique, 1940, Cahier V. Paris. 2. kiadás 597. o. — 16. *Romano Guardini*: Die Offenbarung, Würzburg, 1940, 37. o. — 17. A transzcendentális gondolkodás és a personalizmus közötti kapcsolat kialakítása megkívánta, hogy a *Te-fogalmát*, a Személy elismerését és megszólíthatóságát is felvegyék a *filozófiai fogalmak sorába*, hogy megteremtsék a lét és a gondolkodás összefüggését. — 18. *Maria Kassel*: Selbsterfahrung als Eröffnung von Gotteserfahrung, Diakonia, 1974/3. 147—155.

Kiss László

## A JÖVŐ ISTENE

„Istent soha senki sem látta, az Egyszülött Isten, aki az Atya keblén van, Ő nyilatkoztatta ki” (Jn 1,18). Arra a kérdésre: Ki az Isten? — az Ószövetség tanúságtétele szerint azt mondhatjuk: Ő Jahve, Ábrahám, Izsák és Jákob Istene. Ez a Jahve név úgy is értelmezhető: „az értünk-lévő Isten”, — „a mindig-velünk-lévő Isten”, „Isten, aki a mi jövőnk”. Az Újszövetség szerint: Isten „Jézus Krisztus Atyja”, a „reménység Istene”, „élő Isten, aki minden ember üdvözítője” (1Tim 4,10). „Királyok királya, uralkodók Ura, aki egyedül halhatatlan, aki megközelíthetetlen fényességben lakik” (1Tim 6,15 k), aki „világosság és nincs benne semmi sötétség” (1Jn 1,5). Ő a Szeretet (1Jn 4,16) az igaz Isten és az örök élet (1Jn 5,20). Arra a kérdésre: mi az Isten? — azt válaszolhatjuk: teljes egészében csak akkor tudjuk majd meg, hogy ha „Isten lesz minden mindenben” (1Kor 15,28). Arra a kérdésre: hol van Isten? —, történelmileg és nem helyileg értelmezve ezt a kérdést, — csak így válaszolhatunk: nem fölöttünk és nem bennünk, hanem „előttünk” van (J. B. Metz: Gott vor uns: Ernst Bloch zu ehren, 1965, 227—241.). A *jövő fogalmából és kategóriájából* kiindulva próbáljuk most az Istent megközelíteni, és meghatározni, mit jelent az „Isten jövője”, Isten, mint „abszolút Jövő”, mit jelent továbbá a keresztfeszített és feltámadt Krisztus jövője, s végül mit jelent ez a Jövő a mi számunkra.

*Isten jövője: az Abszolút Jövő*

Az Istent megközelíthetjük a jövő fogalmából kiindulva és ilyen értelemben Istent a jövő hatalmaként kell értelmeznünk. Az Ő jövőjének jelent-meghatározó ereje és hatása van. Különbséget tehetünk: *Istennek a történelemben megnyilvánuló akarata és az Isten országa között*, amelyre a történelem irányul. Isten számára a történelem az eszkaton jegyében játszódik le, az ember számára az eszkaton a történelem jegyében áll. Isten Ura a múltnak, jelennek és a jövőnek, Ő az, aki volt, van és eljövendő (Jel 1,4—8). Istennek múltbeli és jelenbeli jelenlétét az Ő „jövőjéből” kell értelmeznünk. nemcsak úgy, mint „végső cél”-t, mint Omega-pontot, vagy „mozdulatlan mozgatót” hanem mint *eszkatológikusan Eljövendőt*. A „jövő”-t itt nem az anyag, vagy a végesség időbeli kiterjedéseként értelmezzük, hanem mint „az eljövendő Isten létmódját” (J. Moltmann: Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung: Diskussion über die Theologie der Hoffnung, 1967, 216. o.) Istennek „lényegi tulajdonsága a futurum” (Ernst Bloch), s ez a jövő „Isten létmódja a történelemben”, a történelmi idő lelke. „A történelmi idő a jövőből érlelődik, míg a kozmikus idő önmagát reprodukálja” (J. Moltmann: i. m. 216—17. o.). Isten az idő teremtő Ura. A történelem nem csupán a „mulandóság tapasztalata”, hanem a „jövő újdonsága révén létrehozott változás élménye” is. A történelem nemcsak emlékezés, hanem reménység is. A jövőnek a múlttal és a jelenrel szembeni *transzcendenciáját* egybe kell kapcsolnunk *Isten transzcendenciájával*, s az így elgondolt jövő kiemelkedik a végesség és a mulandóság szférájából, az „és így tovább... stb...” egyhangúságából; az evilágon belüli jövőből transzcendens, a relativából abszolút, a kisreményű jövőből „nagyreményű” jövő lesz. „Isten jövője: a mi jelenünk, Isten jelenléte a mi jövőnk” (J. Moltmann: i. m. 219. o.). A „ma” és a „most” nem az örökkévalóság atomja, (a görög filozófia értelmében) hanem az új és változó jövő csíráképes magja.

Isten léte a jelent-meghatározó lét, de nem az „örök jelenlét” formájában. Ha a jövőt „futurum” gyanánt értelmezzük, akkor a múlt annak elvesztése, mert ami „még nincs”, az egyszer majd „már nem” lesz, — de ha a jövőt „adventus” (eljövetel) gyanánt értelmezzük,

zük, a múltat is másként kell felfognunk. Az evangélium a „törvénynek vége”, de mint *ígéret* Isten múltbeli jövőre vonatkozó ígéreteit is magába fogadja és magasabb síkra emeli: tehát a mózesi törvényeknek vége, de egyúttal az ígéreteknek új kezdete. „Mielőtt Ábrahám lett volna, Én vagyok” — mondja Jézus (Jn 8, 58). A *jövő, mint „adventus Dei”*: teremtő erővel rendelkezik s az erre alapuló remény szabadsága nem a múlt elfeledéséből fakad, hanem abból, hogy ez a jövő nagy reménységek hordozója. Ez a jövő Isten létmódja: s ezért nemcsak a mindenkori jelen jövője, hanem az elmúlt jelen jövője is. Az így felfogott „Abszolút Jövő” nem más, mint a dinamikusan értelmezett isteni Örökkévalóság, aki „minden valóság abszolút jövőjének elsődleges forrása”. Mint ilyen, nem fogható fel csak annyiban, amennyiben ő lesz az ember transzcendentálisának abszolút megfelelése, — ezért minden teológia szükségszerűen transzcendentális antropológia.” (Karl Rahner: *Théologie et anthropologie: Théologie d'aujourd'hui et de demain*, 1967, 106. o.). Az újjáteremtés üdvösségének jövője üdvösséget hoz a jelenlévőknek és elmúltaknak. A holtak feltámasztásának várakozása ezt fejezi ki, hiszen beleviszi a múltat a jövőbe: „Jézus Krisztus tegnap, ma és mindörökké!” (Zsid 13,8). Isten jövőjét nem időtlen — absztrakt módon gondoljuk el, hanem eszkatológikusan. A végről nyer magyarázatot a kezdet, az Eljövendő változtatja meg és tartja mozgásban a történelmet. Ez nem „semmiből-teremtés”, hanem „új teremtés”, a halottak feltámasztása a mulandóságba hullott dolgok „anakefalaiosis”-a révén (Ef 1,10).

Isten nemcsak a jövőnek, hanem a múltnak és a jelennek is Ura, nemcsak eljövendő Újjáteremtő, hanem a jelenben Kiengesztelő és Kiengesztelődő, az eredetileg Teremtő. A természet, a kegyelem és a dicsőség országának Ura. Ő a reménység Istene (Róm 15,13), akit nem birtokolhatunk, hanem akire csak tevékeny reménységben várakozhatunk.

#### *A keresztfeszített és feltámadt Jézus Krisztus jövője*

Isten jövője a keresztfeszített és a feltámadt Jézus Krisztus jövője is. „Krisztus bennetek a megdicsőülés reménye!” (Kol 1,27). Nem hiú álmok, üres ábrándozások és elvont spekulációk azok, amiket a reménység Istenétől bízva remélünk, nem az ember: „ébred álmodozásai”, hanem a *Keresztfeszített és Feltámadt Jézus Krisztus Jövője*, aki a mi jövőnk, a mi reménységünk is. Ez már most behatol a jelenbe a beléje vetett remény révén. „Megváltásunk még reménybeli. Az a remény, amit már teljesedni látunk, többé nem remény. Ha tehát reméljük, amit nem látunk, várjuk állhatatosan” (Róm 8,24 k). A jelen valóságát nem érthetjük meg, ha nem ismerjük annak jövőjét. A reménység nem a valóság után viszi uszályát, hanem előtte hordozza a világító fáklyát. Nem kiskutya gyanánt akar a tovasuhanó autó után loholni, hanem sugárzó fényoszlopként akarja megvilágítani az előtte lévő célt és a célhoz vezető utat. A *keresztény remény*: nem légüres térben függ, hanem *Krisztus keresztfeszítésén és feltámasztásán nyugszik*. A keresztfeszítés és a feltámasztás teológiai értelmezésében az őskeresztény tanítás két alapvonalát különböztethetjük meg:

1. *Zsidó-keresztény értelmezés*. „Ti Őt megöltétek, de Isten feltámasztotta” (Csel 2,23; 3,15; 4,10). Isten Jézus feltámasztója (Róm 8,11; Gal 1,1; vö. Róm 4,17). A „feltámasztás” itt egyenlő értékű a teremtéssel, és eszkatológikus értelmű. Ez a holtakat életrekelő Isten, a minden dolgok Teremtő Istene a hitet teremtő ígéret alakjában lesz előttünk jelenlévővé. Az „új teremtés” a „feltámasztás Lelke” és a „bűnös megigazulttá-tevése” révén hat tovább, míg Krisztus újra meg nem jelenik és át nem adja az uralmat Atyjának. „*Aki Jézus Krisztust halottaiból feltámasztotta*, — Istennek ez a megjelölése párhuzamos azzal az őszövétségi Isten-megnevezéssel: „aki kihozta Izraelt Egyiptomból, a szolgaság házából”. Mindkét megjelölés Isten nevét egyetlen történeti tényhez kapcsolja, amely *szabadulást jelent* (az egyiptomi szolgaságból, illetve a bűn rabságából) és amely mint történelmi tény tovább hat, a jelenbe, sőt a jövőbe is behatol. E hagyomány-réteg felfogása így foglalható össze: Isten eszkatológikusan tette Jézus feltámasztásával áthúzta az embereknek Jézus keresztfeszítésében véghezvitt történeti tettét. De megmarad a probléma: Mit csinált az Isten akkor, amikor Jézust keresztre feszítették? Miért tűrte? Miért hallgatott? Elfeledkezett róla? Távol volt? Elhagyta Őt?

2. Ezekre a nehéz kérdésekre próbál választ keresni a *másik felfogás*, amely főleg Pál és Márk *kereszt-teológiájában* jut kifejezésre, s amely szerint a Feltámadott egyenlő a Keresztfeszítetttel. „Ez az értelmezés szempontjából azt is jelenti, hogy a *feltámasztó Istent a keresztfeszítő és keresztfeszített Isten gyanánt kell értelmeznünk*.” (J. Moltmann: *Der gekreuzigte Gott*, 2. Auflage, 1973, 177. o.) Jézus szenvedése és halála a keresztén: Isten szenvedése és halála. „Ha Isten a kereszt által kiengesztelődő a világgal, akkor ez azt jelenti, hogy Krisztus keresztfeszítésében Isten lesz láthatóvá, s ugyanakkor így szól: Itt vagyok!” R. Bultmann: *Jesus und Christus im Zeugnis der HI Schrift* 1936, 85. o.). Hogyan lehet a mindenható

Isten tehetetlen ember? Az igaz Isten jogszerint elítélt? Maga az Isten Istentől elhagyott? *Nem a máshonnan vett Isten-fogalomból kell a Keresztrefeszített Istent megértenünk, hanem fordítva: a kereszt-történekből kell megértenünk Istent, mint Jézus Krisztus Atyját, s ennek alapján kell kialakítanunk Isten-fogalmunkat.* Pál apostol Jézus Krisztus Istenfiúságát nem a feltámadás dicsőségének fénylő színeivel festi le, hanem szenvedésének és kereszt-halálának komor színeivel. „Isten (maga) szenvedett Jézusban, Isten maga halt meg Jézusban miértünk. Isten Jézus keresztjén lett értünk való Isten; és általa lett az istentelenek és Istentől elhagyottak Istenévé. A megbocsáthatatlan bűnt, a kiengesztelhetetlen vétkességet, s azzal együtt az elfordíthatatlan haragot és elvetetést magára vette, hogy mi Krisztusban az ő világban megnyilvánuló igazságossága legyünk. Ez végső következményében ismét azt jelenti: Isten meghalt, hogy mi éljünk, Isten a megfeszített Isten lett, hogy mi Isten szabad gyermekei legyünk” (J. Moltmann: *Der gekreuzigte Gott*, 179. o.). Szenvédést és halált vállal magára Isten, hogy önmagában megnyissa a bűnösök számára az életet és szabadságot. Ezáltal lesz számunkra érthetővé, hogy szeretet az Isten, hogy „az Isten szeretete abban nyilvánult meg, hogy az Isten elküldte a világba egyszülött Fiát, hogy általa éljünk. Nem az a szeretet lényege, hogy mi szeretjük az Istent, hanem hogy Ő szeret minket és elküldte Fiát bűneinkért engesztelésül” (1Jn 4,9–10). „Isten azzal tett tanúságot irántunk való szeretetéről, hogy Krisztus meghalt értünk, mikor még bűnösök voltunk” (Róm 5,8). „Az irgalomban gazdag Isten azzal mutatta meg nagy szeretetét irántunk, hogy Krisztussal életre keltett minket, bűneinkben holtakat is, s így kegyelemből kaptátok a megváltást; — feltámasztott minket és maga mellé ültetett a mennyben, hogy az eljövendő korokban Jézus Krisztusban kinyilvánítsa kegyelmének túlaradó bőségét hozzánk való jóságából” (Ef 2,4–7). „Az Isten Fia keresztjén a keresztrefeszített Isten Istentől elhagyottan minden istentelen és Istentől elhagyott ember emberi Istene lesz” (J. Moltmann: i. m. 181. o.).

Mi következik tehát Krisztus keresztalálából és feltámadásából Istenről alkotott elgondolásunkra vonatkozóan? Kissé merészen fogalmazva az alábbiak:

- a) *Jézus nélkül ateista lennénk!* (J. Goettschick). A szabadság Istene, az igaz Isten nem hatalmában, dicsőségében lesz ismertté, hanem tehetetlenségében, keresztalálában. Nem fáraó, nem cézár Ő, mint az istenített uralkodók. Aki ilyen Istent keres, Isten nélkül marad.
- b) *„Ha Istent nem találnám meg Jézusban, akkor Őt ördögnek tartanám — írja Zinzendorf. „Jézus keresztje a választóvonal az emberi Isten között, aki a szabadság és a szeretet, és az ellen-Isten között, aki az embereket hatalmánál fogva és félelmével megszállva tartja”* (J. Moltmann: i. m. 183. o.). Isten halála Jézus Krisztus keresztjén: ez a keresztény teológia központja, itt nyilvánul meg legszebben, emberszívekhez fogható közelségben az Ő végtelen szeretete, amely szabad szeretet, és amely Krisztus feltámasztása révén a világ új jövőjének létoka lesz. „Isten jövője az, hogy felvette magába a Megfeszítettet, a Megfeszített által nyeri el konkrét alakját a bűn, a halál, a sötétség és a nagy ridegség világában” (J. Moltmann: *Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung*, 225. o.). „Isten azonosítja magát Jézussal azáltal, hogy a Megfeszítettet a halálból az életbe emeli, a múltból a jövőbe, a már-nem létből az eljövendő új életbe” (J. Moltmann: i. m. 225. o.).

#### A mi jövőnk

„Jézus jövőjét, amelynek fényében felismerhető lesz az, ami Ő, előre megvilágítja az Isten igazságosságának az ígérete, az élet és a holtak feltámadásának az ígérete, és az Isten országának az új létteljességben kibontakozó ígérete” (J. Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, 9-e Auflage, 1973. 185. o.). — A Megfeszített és Feltámadott Jézus Krisztussal mi is sorsközösségben vagyunk, az ő jövője a mi jövőnk is. „Gyöngeségében ugyan megfeszítették, de Isten erejéből él. Mi is gyöngék vagyunk benne, de vele együtt élünk” (2Kor 13,4). Ezért „nem akarok mással dicsekedni, mint Urunk Jézus Krisztus keresztjével. Általa keresztre szegeztek nekem a világot és engem is a világnak” (Gal 6,14.) „Ha tehát Krisztussal feltámadtatok, keressétek, ami fent van, ahol Krisztus ül az Isten jobbján. Ami ott fenn van, arra legyen gondotok, ne a földiekre. Hiszen meghaltatok, és éltetek Krisztussal el van rejtve az Istenben. Amikor majd Krisztus a mi életünk megjelenik, vele együtt ti is megjelentek dicsőségesen” (Kol 3,1–4).

A keresztény embernek a hite nem a világtól menekülő hit, hanem a világot építő, fejlődését, kibontakozását elősegítő hit, amely soha nem elégszik meg a világ jelenlegi állapotával, hanem az eszkatológikus remény fényében a jövő ígéreteinek világánál állandóan jobbá, szebbé, emberesebbé akarja azt formálni. Nem megnyugvást hoz, hanem sürgető nyugtalanságot, nem a jelenbe-beletörődést, hanem a boldogabb jövőnek a kitartó munkával alakító állandó építését jelenti. A mennyország reményével nemcsak nyugtat, hanem

a nyugtalanság szent tüzének lobogásával biztat. Annak a tűznek lobogása ez, amelyet Jézus hozott a földre, azért, hogy égjen, s szebbé tegye a Földet. A keresztény ember „Krisztus feltámadásában nemcsak a mennyország örökkévalóságát fedezi fel, hanem éppen ennek a Földnek a jövőjét, amelyen az Ő keresztje áll” (J. Moltmann: i. m. 16. o.).

Csak az ilyen keresztény remény óvhat meg bennünket mindenféle hamis illúziótól. Ez óv meg a jóra való restség tétlenségétől, a vakmerő bizakodástól, a kétségbeeséstől, a jelenlegi állapotot örökvényűnek tekintő hamis realizmustól, amely megváltoztathatatlanak tekintti a dolgokat és a világot. „Csak ez a remény nevezhető realitásnak, mert komolyan veszi azokat a lehetőségeket, amelyek átszövik a valóságot. Nem úgy veszi a dolgokat, ahogyan vannak, hanem amint alakulnak, mozognak és amint lehetőségeikben változékonyak” (J. Moltmann: i. m. 20. o.). Világunk a remény és a jövő Istenének uralma alatt áll, és telve van az Ő nagy lehetőségeivel. Ő nem az örök jelen, hanem az ígéret Istene, az exodus, a feltámadás Istene a jelenből a jövőbe ívelő törekvés Istene, aki „életre kelti a holtakat és létrehívja a nemlétezőket” (Róm 4,17), akinek a szabadságából forrászik az eljövendő és az új: csodálatos jövőnk.

Sohasem a múlt, vagy a jelen, hanem mindig a jövő a célunk. Olyan Istenben remélünk, aki a semmiből teremtő Isten, aki a holtakat feltámasztó Isten. Ez teszi lehetővé az olyan szeretetet, amely nem „filia”, nem a velünk egyenrangúnak a szeretete, hanem „agapé”, a nemlétezőnek, a nem egyenlőnek, a gyengének és a mulandónak a szeretete, — mert az Istentől megadott lehetőségeikben, és megvalósítandó jövőjükben szerethetjük mindezeket. Az ilyen szeretettel áthatott remény nem foszt meg a jelen boldogságától, hisz ez a remény maga a jelen boldogsága. A várakozás teszi széppé az életet, a reményben várakozó tevékeny szeretet. „A Semmiből Teremtőbe vetett remény akkor lesz a jelen boldogsága, ha szeretetben mindenhez hű marad, és semmit sem enged át a Semminek, hanem minden számára feltárja a lehetséges nyitottságot, amelyben képes élni és fog is élni. Ezt béníthatja meg a vakmerőség és kétségbeesés, és ezt hibázza el az örök jelenről ábrándozó álmodozás” (J. Moltmann: i. m. 27. o.).

Az eszkatológikus jövő távlatában egymásbaolvadnak a földi és égi remények, nem különülnek el egymástól éles határvonallal, egyik nem lesz a másik helyettesítője, kárpótlója. „Ha a remény beviszi a hitet a gondolkodásba és az életbe, akkor az eszkatológikus remény és a kicsiny, az emberi életben elérhető célokra irányuló remény nem különülhet el többé egymástól, hogy azt egy másik országba utalja át és saját jövőjét pedig földfelélttinek és tisztán szellemi természetűnek tüntesse fel” (J. Moltmann: i. m. 28.o.). A teológiai fogalmak és kijelentések nem lesznek többé a valóság bilincsei és börtönei, hanem a jövő elővételezései, feltárlják a valóság számára annak jövőbeli lehetőségeit és kilátásait, a valóság teljesebb megismerését szolgálják.” „A remény, amely transzcendens és elkötelez, a keresztény hitben rejlő dinamika állandó eleme, a cselekvésre, a segítsékre, a világgal való szolidaritásra kötelez” (H. Fries: Spero, ut intelligam: Diskussion über die „Theologie der Hoffnung”, 1967, 93. o.). „Embervoltunkban egzisztenciális az, hogy a jövőre irányultan és a jövőből élünk, az eszkatont pedig annak kibontakozásaként kell értelmeznünk, amit mi itt és most Krisztusban és a Lélekben kaptunk ajándék gyanánt” (H. Berkhof: Über die Methode der Eschatologie: Diskussion über die Theologie der Hoffnung, 1967, 171. o.). A remény nem hiányon, hanem birtoklásan alapul: tehát nem a siralom-völgye lakóinak számára kitárlt, vagy általuk elképzelt „az örökkévalóságra szóló jóvátételi váltó, hanem olyan várakozás, amelyet a világban és az emberszívekben az Isten által véghez vitt nagy tettek ébresztettek fel. Ez a remény azt mondja ki, hogy az Isten nagy tettei mindent el fognak söpörni, ami ellenáll: a bűnt, a szenvedést, és a halált, — hogy gyökeresen megújítsák a világot Isten szeretetének stílusában, amely Jézus Krisztusban jelent meg, és a mi szívünkbe a Szentlélek által áradt ki. Erre utal az a szoros kapcsolat is, amely a hit, remény és szeretet között fennáll. (Róm 5,1—5; 1Kor 13,13; Gal 5,5 k; Ef 1,15—18; Kol 1,3—5; 1Tessz 1,3)” (H. Berkhof: i. m. 174. o.).

Az eszkatológia a szó legpozitívabb értelmében vett projekció: nagy távlatú kivetítés az örökkévalóság képfalára annak az ajándéknak az alapján, amivel Isten már most megajándékozott bennünket. Embernek lenni annyi, mint remélni. A remény az, ami éltet. Az emberi lét: reménykedve útban lenni a jövő felé.

*A keresztény ember, a keresztény közösség: remény a világ számára*

„Nem a remény teszi a közösséget közösséggé. Ez inkább a világba jött, a hitben az igében és a szentségben jelenlévően cselekvő Jézus Krisztus. A keresztény közösségeknek van reménye, és reményt ébreszt a világ számára, mert abból származik és azzal jár egy úton,



Aki a világ üdve, Jézus Krisztus történéseiből kiindulva a múltból *van jövőre szóló küldetése*" (W. Andersen: *Spes quaerens intellectum; Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“*, 1967, 194. o.). Isten jövője Jézus Krisztusban van és Ő általa lesz jelenlévővé. Az így meghatározott jelen a jövő záloga, foglalója és csírája. „A mai misszió csak úgy teljesítheti küldetését, ha az embereket reménységgel oltja be" (J. C. Hoekendijk: *Mission heute*, 1954, 12. o.). Szent Pál azt írja tesszalóniki híveinek: „Hiszen ki lenne reményünk, örömünk és dicsékvésünk tárgya Urunk Jézus Krisztus előtt, eljövetele napján, ha nem ti?" (1Tessz 2,19).

„Az Isten-ismeret annyi, mint Isten jövőjének elővételezett tudása, Isten hűségének ismerése, s ez a hűség azokra a reményekre biztat, amelyeket az Ő ígéretei hívtak életre... Isten ismerete egyúttal saját, Istentől kapott történelmi hivatásunk ismerete is" (J. Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, 106. o.).

Isten örökkévalóságát felfoghatjuk és értelmezhetjük úgy is, mint *abszolút jövőt*: Jézus Krisztusban jött el, a Megtestesülésben, — végtelen szeretete pedig a kereszthalálban és feltámadásban tárult fel előttünk. Második eljövételének várása és előkészítése a *mi feladatunk*. Jézus Krisztus jövője így lesz a mi jövőnk is. A „*reménység Istene*" Jézusban lesz a *mi reményünk*. Jövő életünk zálogát, foglalóját, csíráját a hit és a kegyelem által már most magunkban hordozzuk; a hit, remény és szeretet által kibontakoztatjuk földi életünk folyamán. Életünkben Jézust tükrözve leszünk a világ számára is „remény", mert Jézus fényes jövőjének ragyogó vonzásában élünk. „Urunkat Jézus Krisztust szentül tiszteljük szívetekben, legyetek mindig készen rá, hogy mindenkinek megfeleljetek, aki csak kérdezi, *mi az alapja reménységteknek*" (1Pét 3,15). *Krisztus bennünk*: a megdicsőülés reménye (Kol 1,27), „a beléje vetett hit által van reményünk és biztonságos utunk Istenhez" (Ef 3,12). A keresztre feszített Krisztus feltámadása reményünk alapja. Ezért bízunk a Föld új jövőjében, a holtak feltámadásában. „A holtak feltámadásának várása a szeretet életének megadja azt a *jövőt, amire szüksége van*, hogy szerethesse, hogy olyan szeretet lehessen, ami soha meg nem szűnik. A szeretetnek mindig szüksége van egy kis jövőre. Ő a remény szenvedélyéből él... Viszont az a jövő, amit Krisztus feltámadásában nyerünk majd el, csak olyan szeretetben vehető észre és fogadható be, amely szeretet halálig menően kiüresíti önmagát" (J. Moltmann: i. m. 329—30. o.).

Milyen furcsa is vagy Te, ember!  
Egyszer azért vagy elégedetlen, mert  
Istened távol van tőled,  
máskor meg azért, mivel túl közel jött  
hozzád!  
Egyszer az Isten fönsége miatt  
panaszkodsz,  
máskor azért, mert a földig alázkodott!  
Tebenned hiányzik az alázat, Ember!  
Mikor hagysz fel már, hogy  
önmagadat tekintsd a világ  
központjának?  
Mikor fogod megtanulni, hogy az Isten  
végtelen?  
Végtelen, amikor a mennyben  
uralodik,  
és Végtelen akkor is, amikor itt szolgál  
a földön...  
amikor a bűnösöket akarja  
megnyerni...  
mert akkor a legmeggyőzőbb számukra,  
amikor tehetetlen Gyermekké  
alacsonyította magát!

J. H. Newman karácsonyi beszédéből

Isten a történelemben", — tudós embereknek tudós szavai, esetleg vaskos köteteket jelentő írásai. Mennyivel egyszerűbb és mennyivel rejtélyesebb az „Isten az én történelemben", az én életem történetében, titkaiban. A misztérium jelen van életünkben. Akár foglalkozom e „titokkal", akár nem. Tudom, hogy életem fonálát evilági, immanens okokhoz fűzi millió szál. S mégis, soha nem leszek képes feltárni minden okot, mégis titok maradok önmagam számára. A *Titok állandóan jelentkezik, jelen van életemben*. Ha visszapillantok, akkor is, de még inkább, ha a holnapot tervezgetem. S mindezt látva és tudva, már nem féltém sem önállóságomat, sem „istenfogalmam" tisztaságát, ha elismétlem a *Zsoltárossal*: sorsom, Istenem, kezeden van. S ha már egyszer eljutottam a hívő tudásnak e vallomásához, akkor minden „sötét" kérdést, még a szenvedést és halált is másképpen látom. Akkor az értelmetlennek is lesz „értelme". Mert az „*én Istenem*" kormányzásában, gondviselésében semmi sem lúnik jelentéktelennek, még az én szerény kis sorsom, életem sem tűnik-múlik el nyomtalanul.

Szennay András „Rejtőző Istenség”  
című művéből

# TÁVLATOK

## JÉZUS ISTENE

### *Szerepét veszette Isten?*

Korunkban az Isten-kérdés a hit központi problémájává lett. A múlttal, még a közel-múlttal szemben is, amikor legtöbb ember számára szinte veleszületett adottság volt az istenhít, ma a legmegalapozottabb hitet is *válságok*, új meg új kérdésfeltevések veszélyeztetik. Nem csak a részletek, az egyes dogmák válnak sokak számára kérdésessé, hanem az, hogy van-e egyáltalán még értelme, szerepe az Isten-hítnek, van-e még jelentése az istenfogalomnak az atomkor embere számára.

Elvesztette volna Isten azt a „szerepét”, melyet betöltött? — kérdezi Franz Joseph Schierse (*Der Gott Jesu — ein neuer Gott? Wort und Wahrheit*, 1971. május—június, 195. kk). Úgy tűnik, számos „feladatát” már nem tölti be. A *természettudománynak* nincs szüksége Istenre mint „hipotézisre” (Laplace) ahhoz, hogy a jelenségeket, a természet mozgását leírja, értelmezze: a belső, immanens törvények feltárása elegendő ehhez. Még az evolúciós folyamat megokolásához sem szükséges állandó világfölközi beavatkozás feltételezése. Tapasztalati síkon az anyag fejlődése törés nélküli, belső dinamizmus hatja át, amely nem követel, sőt kizár minden csodás közbenülést.

De nemcsak a természettudományok köréből iktatják ki azt az Istent, aki „hézagpótló” szerepet töltött be régebbi korokban, hanem a *történettudomány*, sőt a *vallástörténet* vizsgálódásaiból is. A történész le tudja írni a világtörténetet, azon belül a zsidó nép vagy a kereszténység eseménysorozatát anélkül, hogy Istent, mint a történelmen belül cselekvő személyt, figyelembe venné. És ezze-  
| nem is jár el helytelenül, hiszen feladata — akárcsak a természettudós esetében — a jelenségek, a tények rögzítése és elemzése.

Lényegében eltűnt Isten a *közéletből* is, folytatja Schierse. A vezetők nemigen hivatkoznak már „Isten kegyelmére”, nem úgy tűntetik fel magukat, mint akik „Isten helyettesei”, képviselői. Kevesen látják a gazdag-

ságot az ég áldásának, vagy istencsapásnak a nyomort, a betegséget, hanem úgy veszik, mint a társadalom adottságait, amelyeken azonban változtatni lehet.

Mind kevesebb ember számára jelent *erkölcsi biztosítékot* Isten, tehát olyan személyiségformáló elvet, mely meggyőződésünket szentesíti, döntően alakítja, szilárddá teszi. Sokakat számos csalódás juttatott ideig: ellentmondások, értelmetlen helyzetek átélése, amelyekben Isten mindenhatósága kérdésessé vált bennük. Ennek az életérzésnek kifejezője a Camus-i „abszurd”.

Isten „visszaszorulása” Viktor Hahn szerint a szekularizálódás következménye (*Möglichkeiten und Gränze unseres Redens von Gott, Theologie der Gegenwart* 1974/4. 215. kk). Abban a világban, melyet az ember ural, az ember alakít, érdektelenné válik minden „odafönt való”, túlvilági. Ott, ahol mindenki a láthatóra, az alakíthatóra, a megragadhatóra, a változóra figyel, lehetetlen valamilyen változhatatlanságról, örökről beszélni s ez nemcsak az elvekre, „lényegekre”, hanem arra az Istenre is vonatkozik, akit a hagyományos tanítás mozdulatlanak, a változhatatlanság forrásának ír le.

A hit gyökeréig hatoló válságról legleplezetlenebben a radikális teológia (az *Isten-meghalt teológiák* sora) ad képet. Isten azért lett „halott” Isten, mert az „élő” Istent „elnyomta”, eltűntette a civilizáció (Vahanian), mert az emberi gondolkodás egyértelműen az immanenciára (Hamilton), és a szavakkal is kifejezhető tapasztalatra (Van Buren) épít; meghalt Isten, mert egyedül a profán, az evilági számít (Altizer) és az emberség, amely mintegy az istenfogalom helyébe kerül, anélkül, hogy Istenhez bármilyen vonatkozása lenne (Sölle).

Bármennyire is látszik tragikusnak az a folyamat, melyet valamennyien láthatunk, esetleg átélünk, — az élő hit talajáról mégis megkérdezhetjük: nem örülnünk kell-e inkább a „hasznos Isten” és a „hézagpótló Isten” visszaszorulásának? A természettudományos, ember- és világgözpontú gondolko-

dás a hit szempontjából is egészséges folyamat, és paradox módon éppen a szekularizáció segít a helyes istenkép kialakításához. Ahhoz, hogy világosabban lássuk, Isten egyszerre transzcendens és immanens, világon túllévő és a világban bennható. A hagyományos igehirdetés félreérthetővé tette az immanens oldalt. Szívesen használt olyan fogalmakat Isten világfenntartó szerepének leírására, melyek az emberi alkotás szintjére, sőt egyáltalán a másodlagos okok vonalára szállítják le Isten tevékenységét (Isten „lát”, „kezében tart minket”, esőt ad, stb.). Pedig Isten nem ezen a vonalon hat. Nem épül bele a természet és az ember oksorába. Ha azon belül hatna, egy lenne a véges létezők közül.

Igaz, a Szentírás is használ olyan képeket, melyekből az következik, hogy Isten benne hat a természeti erőkből (gondoljunk csak a zsoltárok főnséges természeti képeire!), az életben, és hogy az ő ajándéka minden. De ereje csak úgy terjed ki mindenre, mint a lét és a mozgás végső forrása, előfeltétele, a létezők önfelelőmúlásának élettere (Rahner). Az a többlet, amit ad, azonnal a dolgok sajátjává lesz, melyet azután a maguk (immanens) törvényei szerint visznek tovább, anélkül, hogy a jelenségek síkján bármi „ugrást” is látnánk. Ezért jelent meg — Teilhard szavaival — „zaj nélkül” a világban az élet, az ember — és Jézus Krisztus! Am az élet és a lélek akkor is Isten ajándéka, — sőt még inkább az — ha az anyag évmilliók fejlődése „hordta ki”, és Isten akkor is cselekvő az emberi történelemben, ha akarata emberek milliárdjainak „együftutásával” és szabadsága révén válik valósággá.

A természettudományokra és a társadalomtudományokra, sőt a mindennapi gondolkodásra is kiterjesztett immanens szemlélet tehát legkevésbé sincs kárára az istenhitnek, sőt még világosabbá teszi a *transzcendens Isten* fogalmát, — vallásos tudatunkat pedig megszabadítja olyan funkciótól, mely nem igazi sajátja: attól, hogy az emberi ismeret hézagait kitöltse.

### A transzcendens immanenciája

A felelet tehát a transzcendencia. Éppen ez a válasz lesz azonban minden további probléma forrásává. Ha kicsit is komolyan vesszük az „Isten-meghalt” teológiák jelzéseit, hiábavalónak kell ítélnünk minden olyan próbálkozást, amellyel a transzcendenset, mint világonkívülit akarjuk megközelíteni. Mint Hahn írja, egyedül lehetséges útnak az látszik, ha kimutatjuk a *transzcendens immanenciáját*, tehát azt, hogyan hordozza, jelenti ki, állítja éppen az evilági, az emberi,

a történelmi, a mindennapos azt, ami transzcendens, *hogyan működik, van jelen a világban belül Isten*.

Erre a kérdésfelvetésre jogunk van. A természettudomány sok-sok részeredménye mellett és éppen azok miatt arra is felelnünk kell: honnan van a világban bennható gondolat, honnan van a lét határtalan gazdagsága, sokszínűsége és előretörekvése, honnan van az emberi szellem végtelen éhsége. A ma kereszténye ezekre a kérdésekre csak így válaszolhat: mert „Benne” élünk, mozgunk és vagyunk, mert *bennünk és világunkban jelen van Isten*.

Ha tehát a világot és az embert — a mai világ- és emberszemlélet alapján — mint belülről bontakozó valóságot fogadjuk el, akkor is el kell jutnunk Istenhez, mint aki „legbelül” van, „intimior intimo meo”, közelebb van hozzám, mint legbelső énem. De többé már nem az lesz a „szerepe”, hogy a még ismeretlen megmagyarázza, hanem éppen ellenkezőleg: a már megismert valóság-tényezőket látóhatárává lesz, amely egészen soha át nem fogható, mégis minden részismeretnek előfeltétele és értelmet adó ereje, — amint azt *Rahner* kimutatta. A világ mozgását pedig nem kívülről irányítja, mint valami démiurgosz, hanem belülről érvényesíti erejét, mely egyre inkább megtapasztalhatóvá lesz a fejlődés-folyamatban (vö.: *Bröcker: Der Sinn von Evolution, Düsseldorf 1967*).

Ma is érvényes azonban a régi megállapítás: Isten nem tárgya, hanem alanya megismerésünknek. Istenről beszélünk, képet alkotunk nem lehetséges anélkül, hogy ne hallgatnánk meg azt, amit ő magáról mond, nem figyelünk arra az önfeltárulkozásra, amely az ő *kinyilatkoztatása* és annak teljessége, *Jézus Krisztus*. A patrisztika kifejezése szerint az üdvtörténet Isten felénk fordított arca, tehát immanenssé vált transzcendencia. A ma hívő embere számára, aki az evilág, a történetiség, a megtapasztalhatóság oldaláról közelít az Isten-kérdés felé is, Isten igazi szerepét, valódi „arcát” csak úgy tárhatjuk fel, ha bevalljuk a szó képtelenségét és az Igét hagyjuk szólni (Karl Barth), ha Istent „történelmi megjelenésben” szemléljük.

### Korrekciók

Döntőnek látszik a mai keresztény számára is „*Jézus Istene*”, mint azt Schierse és Hahn is kifejti jelzett tanulmányában. Nem Jézus isten-voltának, a Szentháromság-hitnek tagadása ez a kifejezés, hiszen a két-természet elv alapján is vallanunk kell, hogy az ember-Jézusnak is van emberi istenképe, melyet mint Isten, belülről él át. Alaposabb elemzés azt is kideríti, hogy Jézus istenképe ép-

pen az az Atya, akinek „Fia” egész valóságával. Jézus Istene tehát Isten belső életéről való híradás is.

Szívesen teszünk egyenlőségjelet az őszövségi istenkép és Jézus Istene közé. Pedig, mint Schierse kimutatja, Krisztus szándéka éppen az, hogy módosítsa számos ponton az előtörténet által adott fogalmat. Mindenekelőtt a mózesi törvény „felülmúlásával” éri ezt el. A fogság utáni korban a zsidóság életében a törvény Isten változhatatlanságának kifejezőjévé vált, Isten hatalmának megjelenítője volt. Ezért hat forradalmian Jézus kijelentése: A szombat van az emberért, nem az ember a szombatért (Mk 2,27): az emberért, azaz életéért, szabadságáért, üdvösségéért. Jézus törvényértelmezésében tehát Isten a *szabadság biztosítója*, az emberi felelős cselekvés forrása. Nem lehet többé a mozdulatlan szentesítője, „Lelkének” és Jézus Lelkének csak a megújulás szelleme felel meg.

Az istenfogalom másik félreértése a *kultusz-formákban* tükröződött Jézus korában. A rabbinista felfogás szerint a jeruzsálemi templom köré fonódó kultikus szolgálatok annak a liturgiának vetületei, melyet maga Isten vezet odafönt az égben, angyalaitól körülvéve. Ezért az áldozatok, ajándékok, rituális szertartások jelentik az Istennel való kapcsolat csúcspontját. Jézus maga is eleget tesz a kultikus előírásoknak, de a régi próféták hangján fordul szembe a külsőséges szokásokkal: előbb békül meg testvéreddel, aztán hozd az oltár elé az áldozatot (Mt 5,24). Első helyre kerül tehát a testvérrel való megbékélés, az emberek közti jóviszony helyreállítása, csak aztán kap értelmet a kultusz. Az istentiszteletnek nem csak az a feladata, hogy az istenséget „kiengesztelje”, mint a kereszténység előtti vallásokban, hanem hogy a hívő, mint a közösség tagja, rádöbbenjen arra a szabadságra és öröme, melyet ajándékol kapott.

A korabeli isteneszme még élesebb kritikájára adott alkalmat Krisztus számára a *rituális szokások* megítélése — folytatja Schierse. Akárcsak az ókor más vallási, a mózesi törvény is tabu egész sokaságát állította fel, különválasztott „tisztá” és „tisztátalan” tárgyakat, ételeket, állatokat, személyeket. Ezeknek az előírásoknak kisebb része higiénikus gyökerű volt, jó része azonban mágiából eredt. Azzal párhuzamosan, hogy a Törvény az isteni akarat kifejezőjévé vált, hovatovább a rituális szokások is vallásos jelleget öltöttek. Isten mintegy elkötelezetté vált a tisztátalanság-tisztaság kérdésében, az őszövségi ember az emberi előítéleteket, önmegtadonás formákat, tisztálkodási és aszkétikus szokásokat Istenre „vitte át”, azaz isteni tekintélyből eredez-

tette. Jézus könnyedén kimutatja ennek a „csúsztatásnak” tarthatatlanságát: nem az szennyezi be az embert, ami száján bemeleg, hanem ami abból kijön. A belső tisztaság, a személyiség kialakítása az igazi aszkézis — és az Istennel való kapcsolat helyes útja.

Hamis istenkép forrása volt a korabeli zsidó *apokaliptika* is. Közelinek és váratlanul várták a kortársak is Isten országát, de pusztító erőnek gondolták, amely leigázza Izrael minden ellenségét. Jézus igehirdetésében egyetemessé válik ez az ország és váratlan fordulattal az is világossá lesz, hogy Isten országa valamiképpen — benne — már el is kezdődött: Ha Isten ujjával üzöm ki az ördögöket, akkor már el is érkezett hozzátok Isten országa (Mt 12,28). Eltűnik az a fenyegető rémkép, amit a régi apokaliptika hordozott, és hirtelen az érzékelhetőség került közel Isten: az emberfelemelő munkában már itt az Ország! A tanítványok is ezt élik és ezt hirdetik tovább. Gyógyítanak, viszik a szegényeknek az örömhírt, a kizsátozottaknak visszaadják a közösséget. Isten valósága, a világban való jelenléte és hatékonysága ettől kezdve *Jézus követőitől függ*.

Másképpen kifejezve — írja Schierse drámai szavakkal — ebben a világban az *Egyház Isten „helye”*. Micsoda követelés és micsoda elkötelezettség! Mégis hányszor vált az Egyház által hordozott Isten országa a régi apokaliptika felidézője — tisztán kultikus, tisztán sztatikus, evilági győzelmet és hatalmat hirdető, tekintélyi intézmény —, és ezzel együtt hányszor torzult Jézus Istene fenyegető bálványá! Jézus Istene végülis nem ott mutatkozik, ahol — betű szerint — befogadták az evangéliumot, hanem ahol tesznek is valamit a szenvedőkért, a békét nélkülözőkért, a gyűlölet és az önszeretet megszállottainak felszabadulásáért.

#### A jézusi

A „korrekció” szempontján túl — írja Schierse — éppen ez a sajátos Jézus istenképében. Isten országa nem hatalmat, előírásokat szentesítő erő, hanem jövőt hordozó program, melyet így lehetne röviden összefoglalni: *az ember felszabadítása a szeretetszolgálat által*. Nemcsak az egyes emberek magánkezdeményezéséről van itt szó, hanem az egész emberi közösségről. Az ország hirdetésének mindig a kritika szerepét kell betöltenie, az emberi élet minden vonatkozásában. Ha nem így történik, az igehirdetés ideológiává válik, hamis érdekek kiszolgálója lesz.

Jézus tehát éppen azokat a „szerepköröket” veti el, melyekről bevezetőben szól-

tunk: a hézagpótló, az ellentmondásokat szentesítő funkciót: „Akiiket a világ urainak tartanak, zsarnokoskodnak a népeken, a hatalmasok pedig önkényüket éreztetik velük. Köztetek azonban ne így legyen, hanem aki nagyobb akar lenni, legyen szolgátok” (Mk 10,42—43, vö. Jn 13,12—17). Ezekkel a szavakkal minden erőszakrendszert elítél, az egyházon belül és kívül. Senki sem hivatkozhat többé Istenre, aki számára a vezetés zsarnokoskodás.

Jézus Istennek egy egészen másik szerepét mutatja be. Átmenti az öszövétségi istenfogalom szívét-lelkét, hiszen a Jáhve szót népe — szabad fordításban — „lét-lévő”-nek értette (Kiv 3,14) és úgy tekintette, mint aki szabadságra hív, és ki is vezette népét a fogságból. Teljesen jogosan domborítja ki tehát Jézus Isten emberfelemelő, felszabadító funkcióját, melyet ő maga él meg, egészen a halállal vállalt szolidaritásig.

Ez az új vonás bontható ki a *bűnbocsánat meghirdetéséből* is. „Tudd meg — szól a mózsi törvény — hogy az Úr, a te Istened hűséges Isten, aki megtartja a szövetséget és az irgalmasságot ezerrizgen azok iránt, akik szeretik és parancsolatait megtartják, de megfizet azoknak, személy szerint, akik őt gyűlölik” (Törv. 7,9—10). Jézus kortársai úgy gondolták, ellentmondás lenne Isten szentsége és igazságossága között, ha a bűntést nem büntetné meg, hanem megbocsátana neki. Ezért zárták ki a farizeusok a nyilvános bűnösöket a közösségből.

Homlokegyenest ellenkező tanítást képvisel Jézus. Nemcsak azért kiáltották ki „istenkáromlónak” (Mk 2,7), mert magának tulajdonított bűnbocsátó hatalmat, hanem mert leült a vámosok közé anélkül, hogy rituális bűnbánati szertartásokat várt volna el tőlük. A vád világosan mutatja, hogy a farizeusok és Jézus nem ugyanabban az Istenben hittek. Azaz a farizeusok tulajdonképpen egyáltalán nem is hittek, hanem emberi elképzeléseiket egy világfölkötti, tökéletes létezőre vetítették ki, akitől a kialakított erkölcsi világregd megőrzését várták, még azon az áron is, hogy e rend védelmében kegyetlennek kellett lenniük.

Jézus esetében azonban — folytatja Schierse — igazi hitről beszélhetünk. Az ő Istene magától érthetően akarja, hogy megtérjenek a bűnösök és senki sem ítéli el úgy a jogtalanságot, mint ő. Istensége valahol itt mutatkozik meg leginkább. Ha olyan lenne Isten, mint mi, a rosszat rosszal viszonyná. Isteni szabadsága és nagylekűsége — jánosi szóhasználattal: szeretete — azonban éppen abban fejeződik ki, hogy az egyszerű kijelentett hűséghez és szövetséghez ragaszkodik, a megtévedteket visszafogadja, nem bünteti; utánuk megy, míg meg nem találja

őket. Ilyen Istenben tényleg tud hinni az ember, mert ez az Isten hitt az emberben — minden ellenkező tapasztalat és csalódás ellenére.

Ennek az istenhitnek — mondja Schierse — személyes és társadalmi következményei vannak. Amelyek az egyéni vallásos tudatra, a lelkiéletre vonatkoznak, azokat elég mélyrehatóan értelmezte a mindenkori egyházi tanítás, bár bizonyára nem merítette még ki. A megtérés közösségi szempontja azonban alig-alig tudatosodott még bennünk: legyetek irgalmasok, amint mennyei Atyátok is irgalmas (Lk 6,36). Az istenhitnek újabb funkcióját rejti ez a mondat: Isten erkötelez a kölcsönös felelősségre és a közösségi kiengesztelődésre. Az irgalmasság isteni magatartásmódját, sajnos ritkán alkalmazta a kereszténység. Éppen a hagyományosan „keresztény” országokban a farizeusi nézőpont érvényesül: előbb bűnhődés, aztán megbocsátás. A büntetésformák humanizálásától kezdve a konfliktus- és békekutatásig számos területen érvényesülnie kellene hívők körében is ennek az alapvetően keresztény elvnek, mely az igazi istenhit szülötte.

Mindaz, ami sajátos Jézus istenképében, ebben az elnevezésbe tömörül: Atya (vö. Mk 14,36; Róm 8,15). Ez a megjelölés önmagában véve nem volt szokatlan vagy új. Az izraeliták, sőt a „pogányok” is gyakran nevezték „jó Atyának” Istent. Két új szempont van Jézusnak az Atyáról adott meghirdetésében. — Amint azt főleg az evangéliumok hagyománya tükrözi, olyan nyomatékkal nevezi Istent Atyának, hogy ezzel mintegy Isten „lényegéről” akar valamit kimondani; másrészt pedig mindig eszkatológiai összegezésben beszél a mennyei Atya jóságáról.

A mondottak alapján feltétlenül ki kell szabadítanunk ezt az Atya-képet a paternalizmus kelepcejéből. A jézusi analógia nem a feltétlen engedelmisséget, szolgásgot követelő ókori patriarkákéban van, hanem abban, hogy az édesapa osztzik gyermekeivel a felelősségben, jóban-rosszban egyaránt (vö. a tékozló fiú története!). Isten atyasága tehát az ember személyes méltóságának, felelősségének és társi mivoltának kinyilvánítása.

Az eszkatológiai összefüggést pedig azért kell hangsúlyoznunk, mert a mindennapi szóhasználat — pl.: Jó az Isten, jót ad — sztatikusan állítja be s ezzel lejáratja, el nem hihetővé teszi Istent „jóságát”, hiszen mindennapi tapasztalatot a baj, a kellemetlenség. Jézus sohasem ígéri, hogy ezeket elhárítja felőlünk az Atya. Isten-képének újabb funkciója ezen a ponton a „most” és a „majd” áthidalása, a dinamikus jövő felé fordulás. De nem a „túlvilággal való kárpótlás” értelmében, hanem mint felszólítás,

*erkölcsi hajtóerő.* Bocsásd meg a mi vétkeinket, amint mi is megbocsátunk az ellenünk vétőknek (Mt 6,12) — fejezzük ezt ki nap nap mellett a Miatyánkban. Az Atya jelenléte tehát feszítő energiává alakul át bennünk, amellyel megpróbáljuk a jelen adottságait egyre inkább emberibbé alakítani, a jövő felé bontakoztatni. Isten jósága „provokáló” valóság, arra kényszeríti az igazi istenhívőt, hogy tiltakozzék és tegyen is valamit az emberi nyomor, elesettség botránya ellen.

Új Isten lenne Jézus Istene? — kérdezi végül Schiere. A történelmi kereszténység számos tévedésének tudható be, ha újnak tűnik, pedig csupán funkciója új. Jézus Istene nem az ember ellen, hanem az emberért van. Abban a világban, melyben az istenfogalom számos hagyományos szerepe „lejár”, kitűnhet, hogy ez a *jézusi kép ma is él*, ma is hatóerő lehet, mert talán minden előző kornál inkább szükség van emberségre és elkötelezettségre, amelyre Jézus Istene hív bennünket.

#### A hit Istene

Mint a bevezetőben láttuk, metafizikus fogalmakkal dolgozó, a világfölköt kifejezni akaró beszédmód megragadhatatlan korunk embere számára, Jézus Istene azonban személyhez szóló, egzisztenciális. Egyszermind — amint láttuk —, erkölcsi-társadalmi küldetés gyökere, éppen ezért ma is lehetséges és megtapasztalható istenkép. Jézus Istene — a mód, ahogyan Jézus Istent bemutatja — *modell* a modern kor feltételei között is arra, *hogyan beszéljünk Istenről.*

Mindenekelőtt azt kell meglátnunk, — írja Hahn már jelzett tanulmányában, 222. o. —, hogy ha a Jézusban kapott kinyilatkoztatás szerint Isten szeretet, magának Jézusnak legkedvesebb szava szerint pedig Atya, akkor ez azt jelenti, hogy emberien is szabad, sőt *emberien kell* Istenről beszélnünk. Nem antropomorfizmus-e ez? — kérdezheténk. Nos, az ember nem is szólhat másképp, csak ember módjára. De ha Istenről emberiesen beszélünk, ez nemcsak gyöngeségünk, szavaink lehatároltsága miatt van. Jézus óta ez nagyságunk, megajándékozottságunk kifejezője is: ilyen Isten, emberré lehet és (bizonyos értelemben) emberré kellett lennie. S ez ismét nemcsak annyit jelent, hogy Jézus Isten *helyett* jelent meg, hanem azt, hogy Isten Jézusban, tehát egy emberben találta meg végső kifejeződését. Isten nem távolodik többé a felfoghatatlanságba és megismerhetetlenségbe, hanem egy „szolga”, egy ember alakjában láthatóvá vált.

Isten a szeretet, barát, Atya. — Nem Isten

elől való menekülés az a törekvés a modern teológiában, amikor a testvériséget teszik meg az Istennel való találkozás helyévé? Nem, ha valóban tudatában maradunk annak, hogy az Istennel való találkozás is ez, nem csak az emberekkel. Isten mindebben *konkrét* lesz: a szeretetben, barátságban, igazságban és igazságosságban, szegények vagy betegek gondozásában. Ezekben a tettekben, erényekben nemcsak „Isten akaratát teljesítjük”, hanem Isten „*konkretizálja magát*”. Valóban így hihetjük és mondhatjuk, hiszen hisszük, hogy Isten Jézusban van, Jézus pedig halálán túl is bennünk maradt.

Az Atya-Isten és a Testvér-Isten így kerül *emberi létezésünk középpontjába* és ott olyan jelentést és értéket kap, melyet nem lehet eléggé újralfedeznünk.

A másik, amit a kinyilatkoztatás Istene alapján Istenről mondhatunk — folytatja Hahn elemzését —, az, hogy Jézus és Izrael Istene a *történelem és a világ Istene*. Ezt már az Őszövétség így fejezte ki: „Ábrahám, Izsák és Jákob Istene”, — „atyáinknak Istene”.

Ezt ismét csak azért kell hangsúlyoznunk, mert a „filozófusok Istene”, az Abszolútum, az önmagától való, vagy bármiként is nevezzük, kikerült az érdeklődés középpontjából. Az atyák Istene azonban, úgy, ahogy a történelemben Isten magát közölte és elkötelezte, az üdvtörténet Istene továbbra is, ma is megtapasztalásra nyújtja magát. Ez az, amit a Jáhve név vagy a próféták Im-manuél elnevezése ki akart fejezni: én vagyok, aki veletek leszek; a Velünk-Lévő-Isten. Isten *történetisége*, történelmi jelenléte, az emberi történelemmel való eljegyzettsége nyilatkozik itt meg, mely látszólag ellentmond ugyan transzcendenciájának, mégis többet mond nagyságáról és szeretetéről, mint minden absztrakt fogalom. Istennek ez az immanens, a történelemben bennható oldala válik személyes jelenlétté Jézusban.

Mint már láttuk, ez a jelenlét folytatódik az Egyházban: nem egyszerűen a dogmákban vagy az intézményben, hanem abban a cselekvésben, melyben Jézus emberfel-emelő munkáját folytatjuk, Országát egy lépéssel közelebb hozzuk. Mindezt természetesen Óáltala és Ővele. Korunk hívőire marad a feladat, hogy az istenhit torzulásait lemosva, felszínre hozzuk az Egyház Istenének, tehát Jézus Istenének igazi szerepét: hogy a *szabadság kibontakoztatásának és a közösségformálásnak energiaforrása legyen.*

Végül a kinyilatkoztatás Istene a *világ Istene* is, — írja Hahn. Jelenlétét nemcsak a hívők tudatában, az emberiség történelmében fedezhetjük fel. Az istenhíthez kezdetől hozzátartozik a teremtés gondolata is:

nem is annyira mint elméleti tétel, hanem — az üdvörténeti tapasztalathoz hasonlóan — az a meggyőződés, hogy Isten jelenléte nemcsak ma ragadható meg, hanem *kezdettől így volt és mindig így lesz.*

Az Istenről való beszédben ennek a megállapításnak egészen meglepő következménye lesz, mondja Hahn: Istenről *evilágian* szólhatunk. Eppen ellenkezője ez annak a törekvésnek, amellyel Isten a világban, helyesebben: a világon kívül akartuk „tetten érni”, mint külső feltételt, mint „végső külső okot”. Ha — a Szentírás nyomán — „világian” szólunk, akkor tényleg felfedezhetjük mindenben: a kozmosz mozgásában, vagy az élet kialakulásában, a munkánkban vagy szociális reformjainkban. De nem mint aki kívül van, hanem mint aki belülről hat mindenben, mint szellemi energia, mely azon dolgozik, hogy minden teljesebbé, gazdagabbá legyen; hogy a *mi világunk* — minden emberi egyoldalúság és gonoszság ellenére — előre haladjon.

Amikor tehát a világ Istenéről beszélünk,

az emmánuel-gondolatot visszük tovább: Isten *itt van*, amint mindig itt volt és jelen lesz; Isten megváltoztatja a világot a mi cselekvésünk által. Ez volt Izrael tapasztalata, ezt élte meg mint legsajátját, Jézusunk — és ez mindennapi tapasztalatunk. Isten minden valóság legbelső magva — fogalmakba nem rögzíthető módon, mégis hatékonyan —, amely a természetet, az életet, az embert áthatja. Eppen ezért tudjuk azt, hogy maga is élet.

Isten a legvalóságosabb, a leginkább létező, mert a legbelső középpont mindenben, ami létezik. És éppen ezért egészen más, *mint minden*, ami csak létezik. Amikor ezeken az oldalakon „immanenciáját” kutattuk, akkor is tudatában kellett maradnunk annak, hogy ez a „felénk eső” oldal is transzcendens. Egészen emberi és egészen világi lett, de mérhetetlenül több, nagyobb is maradt mindannál, mint ami jelenlétéből feltáru.

Cs. I.

Életem örök titka vagy: Megérteni, hogy felfoghatatlan vagy, a legnagyobb boldogság annak, aki szeretet Téged.

Lelki szemem megvakul, ha végtelenségedre tekint: Te vagy mindenben minden és végtelenséged sötétje ölel körül, nyomasztóbban, mint bármely földi éjszakán. Ezért fogok Jézus Krisztus Istene, az Ő szívére nézni, mert Tőle tudom meg, hogy Te szeretsz engem. És egy kérésem volna: Tedd szívemet Fiaid szívéhez hasonlóvá, a szeretetben olyan tágassá és gazdaggá, hogy testvéreim, — legalább egy közülük beléphessen hozzám, és így megértse, hogy szereted őt. Urunk Jézus Krisztus Istene, engedd, hogy az Ő Szívében megtaláljalak Téged.

Ami bennem él, az a Te igéd, és róla írva van: Az Úr igéje örökké megmarad. Te magad vagy az én ismeretem, világosságom, és minden tapasztalásom, Te vagy az egyetlen olyan tudás Istene, amely örök és végnélküli Boldogság.

Mint emberi törvények Istene, csak úgy lehetsz az én Istenem, ha egyben a szeretetem Istene vagy!

Nem a félelem, a semmi, a halál szabadít meg attól, hogy elmerüljek a világ dolgaiban, — amint a mai filozófusok állítják — hanem a Te szereteted.

Karl Rahner

Urunk, Jézus Krisztus: aki zsidó anyától született, de örömmel töltött el egy szír asszonyt és egy római katonának a hite, — aki a téged kereső görögöket örömmel fogadtad és megengedted, hogy egy afrikai hordozza a keresztedet, segíts minket, hogy készek legyünk minden fajtájú és nemzetű embert a te isteni országodba elvezetni!

*Délafrikai karácsonyi ima*

Amikor Isten „megrendítő” lesz számkra, akkor helyezett minket az igaz útra!

A. Manaranche

Maradj velünk, Urunk, mert esteledik és lenyugvóban van már a nap. Maradj velünk és Egyházzal. Maradj velünk a napnak alkonyán. Maradj velünk kegyelmeddel és jóságoddal, igéddel, szentségeddel, vigasztalásoddal és áldásoddal. Maradj velünk, ha eljön a félelem és az aggodás éjszakája, a kétkedés és a szomorúság éje, a keserű halál réme. — Maradj velünk az időben és az örökkévalóságban. Amen.

Wilhelm Löhe

# AZ IGE SZOLGÁLATÁBAN

## AZ ÜDVÖSSÉG

De Gaulle tábornok azzal fejezi be emlékiratait, hogy mint öreg ember már távol áll a hiú vállalkozásoktól és érzi az örök fagy közeledtét, de ahhoz sohasem fáradt, hogy a homályban is a reménység felvillanó szikráit ne fürkésze. Ő itt csak hazájának politikai jövőjére gondol, de amellet általános emberi jelenséget fejez ki. A jövő kutatása mindig foglalkoztatta az embereket, s a földi jövő mellett az a kérdés is felvetődött, van-e az egyénnek valamilyen túlvilági jövője. Erre a kérdésre azonban csak az ó- és újszövetségi kinyilatkoztatás mert egyenes választ adni. A pogány mitológiák legfőljebb csak a vágyat fejezik ki, mint a babiloni mondák; vagy az ember szellemi tevékenységéből következtetnek arra, hogy a halál után is marad belőlünk valami. A hinduknál és a görögöknél a lélek isteni eredetű ajándék, azért nem semmisülhet meg, de ha a testből kiszabadult, akkor vagy beolvad az isteni életbe, vagy pedig a hús és vér nélküli árnyak életét éli. A halál olyan jelenség, amellyel a pogányok felfogása szerint az istenek sem tudnak megküzdeni. Ahol az istenek is alá vannak vetve a végzetnek, ott nem lehet várni túlvilági igazságszolgáltatást, jutalmat vagy büntetést. Az üdvösség tehát szorosan összefügg az Istenről szóló ismerettel, illetőleg a világleletti Istennek a felismerésével.

A kereszténységben az üdvösség azt jelenti, hogy az ember a földi élet után hazatalál Istenhez és benne elnyeri életének jutalmát. De ennek az általános tételnek sok egyéni megfogalmazása lehet. Amikor úgy emlegetjük, mint Isten színelátását, akkor valami nagy és boldogító látványosságot értünk rajta. A liturgia is ilyen kifejezéseket emleget: örök nyugalom, örök világosság, örök haza stb. Viszont ezek a szavak nem tükrözik azt az igazságot, hogy az üdvösség csak akkor boldogság, ha magába foglalja az életet mint tevékenységet. Különbön hatalmas állapotá válna. Az ember célja nem állhat olyan beérkezésből, ahol kézhez kap valamilyen jutalmat, valamilyen örökséget, s

a végkielégítés érzésével töltheti napjait. Az egyoldalú elképzelések mind onnan erednek, hogy az igehirdetésben az üdvösség inkább csak úgy szerepel, mint az erkölcsi tettek jutalma, nem pedig úgy, mint az élet értelmének és teljességének a megvalósulása.

### *A szabadulás várása az Őszövetségben*

A kinyilatkoztatás következetesen szemlélteti, hogy az üdvösség reménye együtt jár Isten szeretetének és irgalmának megismerésével. Minél jobban kitarul előttünk az üdvörtörténetben, annál világosabb lesz, hogy csak ő lehet az élet végleges tartalma és jutalma. Az Őszövetség még inkább csak az előképek és ígéretek ideje. Ott a hívő még földi javakat és hosszú életet remél, amely tele van megelégedéssel és békével. Isten úgy szerepel, mint a szabadulás szerzője. Szabadulást hoz a betegségből, fogságból, az ellenség szorongatásából és a földi bajokból. Isten eme tevékenységének ősmintája az Egyiptomból való szabadulás, hiszen benne volt a szolgaság megszüntetése és az ígéret földjének az elnyerése, s közben arról is meggyőződtek, hogy Isten az emberért látba veti mindenhatóságát. Vezetőket, bírakat, királyokat, prófétákat is azért küld, hogy az ő eszközei legyenek a szabadulás megszerzésében.

A babiloni fogság után a próféták kiszélesítik a képet. Úgy látják, hogy Isten összegyűjtötte a szétszórt népet és maga vezette vissza hazájába. Az elhurcolást sírva élték át, az a bűn büntetése volt. A visszatérés az öröm élménye, mert benne van Isten irgalmának megtapasztalása. Ez a kép már előképe egy újabb, átfogóbb jótételnek: Isten majd végleges szabadulást hoz a Mesiás által. A jövő értelmezése azonban még szűkösebb. Többnyire úgy gondolják, hogy csak Ábrahám utódaira vár a győzelem; a pogányok sorsa a megaláztatás lesz. Lassanként mégis előtűnnek a lelki vonatkozások. Isten szabadító beavatkozásának előfeltétele a



nép megtérése. Az Újszövetség hajnalán Keresztelő János apja, Zakariás már arról énekel, hogy Isten világosságot ad a sötétségben és a halál árnyékában ülő embernek, s olyan szabadulást, amely a bűnök bocsánatával kezdődik. Bár az Ószövetség a régi ember gondolkodásának megfelelően elsősorban a választott nép megdicsőítését várja Isten beavatkozásától, nem hiányoznak az egyén boldogságát hirdető vonások sem, mint ahogy azt Iz 35,5 kifejti: „Akkor a vakok szeme megnyílik, a süketek füle ép lesz, a sánta ugrándozik, mint a szarvas és a némák nyelve örömdalt zeng.”

### *Az üdvösség az Újszövetségben*

Krisztus kettős újítást hozott: szellemiesítette és egyetemessé tette az üdvösség fogalmát. A jutalom kifejezésére ilyen kifejezések vannak: övék a mennyek országa, meglátják Isten, bemennek Uruk örömébe. Az üdvösség tehát részesedés Isten életében, vagyis természetfölötti állapot. Az örök haza a mennyben lesz, nem a földön, ezért nem is a földi kívánságok teljesedését kell tőle várni. Az egyetemesség abban nyilvánul meg, hogy erre az üdvösségre mindenki meghívást kapott. Nem származással lehet elérni, hanem erkölcsi erőfeszítéssel és az Istenbe vetett bizalommal. Az erkölcsi tanítás összefoglalását főleg a hegyi beszédben és az ítéletről szóló tanításban találjuk meg. A hegyi beszéd azt állítja, hogy az üdvösség azoké, akik nem a törvény betűjét keresik, hanem magukra öltik Krisztus lelkületét, a türelmet, a szelidséget, a tisztaságot, az igazság keresését. az irgalmasságot, a nagylelkűséget és azt a határozottságot, amellyel még az üldöztetést is elviselik Isten országáért. Az ítéletről szóló beszéd pedig azt hangoztatja, hogy az üdvösség útja a tevékeny szeretet. Meg kell látni embertársaink bajait és erőnkhez mérten segíteni rajtuk.

Krisztus az üdvösséget azonosítja az Isten országának birtoklásával. Ez az ország övele elérkezett, s akik befogadják, azok már ráléptek az üdvösség útjára. Az apostolok csak Jézus feltámadása után értették meg, hogy milyen értelemben van itt az Isten országa. Mesterük feltámadása megvilágította előttük, hogy a földi életnek van igazi célja, s az erények valóban megkapják jutalmukat. Még akkor is, ha az emberek részéről csak félreértésben és igazságtalanságban van részünk. A földi élet a befektetés időszaka, illetőleg a magunk alakításáé. Az apostoli igehirdetés ettől kezdve kézzelfogható bizonyítékokra hivatkozott. A feltámadt Krisztusban felismerték, hogy van

túlvilág, feltámadás, örök élet, hogy az ő kereszthalála valóban kiengesztelte a bűnt, és hogy ő mint főpap az Atyánál közbenjár értünk. A Szentlélek eljövételében pedig megtapasztalták, hogy Isten tevékenyen munkálja üdvösségünket és saját Lelkének kegyelmi hatásaival alakít át bennünket gyermekeivé, hogy méltók legyünk a reánk váró örökségre.

Péter az apostoli tanúságtétel lényegét foglalja össze ezekben a szavakban: Nincs üdvösség senki másban, csak Jézus Krisztusban (ApCsel 4,12). A kijelentés mögött azonban egész sor tétel húzódott meg, amelyek igazolták, hogy Krisztus kereszthalála és feltámadása egészen új üdvrendi helyzetet világitott meg.

Az apostolok Krisztus feltámadásában felismerték, hogy valóban ő az Isten Fia, akit az Atya úgy küldött, mint üdvösségünk szerzőjét. A feltámadás igazolta, hogy Krisztus valóban az volt, akinek tanítása és csodái mutatták. Az Atyától jött, minden hatalom birtokosától és mégis beállt a földi élet napszámába. Ha az Isten Fia ezt az utat járta, akkor életünk nem lehet értelmetlen zsákutca még akkor sem, ha van benne szenvedés, igazságtalanság és halál. Sőt az emberi gyarlóság és a bűn sem az utolsó szó: Isten irgalma nagyobbakat mutatkozott. Azért szent Pál ilyen kérdéseket mer feltenni: Ha az Atya áldozatul adta Fiát üdvösségünkért, akkor ki lehet a vádlónk? Ha Isten velünk, ki ellenünk? Ettől kezdve a kereszténységnek az a programja, hogy ez a világ nemcsak természet, hanem egyúttal természetfölötti valóság is. Krisztus itt van benne, mint út, igazság és élet. Mutatja az irányt, amelyen biztos kikötőbe érünk, meggyőz arról az igazságról, hogy Isten saját boldogságában akar részesíteni, s egyben úgy áll előttünk, mint aki mindnyájunk számára az élet forrása. Krisztus a küldetését úgy fogta fel, mint az isteni életnek a megszerzését és közlését (Jn 10,10), s mint Fiú, ezt kérte az Atyától: Akarom, hogy akiket nekem adtál, ott legyenek, ahol én is leszek.

Ezekből látjuk, hogy a kereszténység az üdvösség tanát nem az emberi vágyra, még csak nem is a lélek szellemiségére és halhatatlanságára építi, hanem Krisztusra, akiben a Fiú megtestesült és aki a kereszthalál komolyságáig vállalta az ember felemelésének feladatát, s annak sikerét saját feltámadásában bemutatta. Azóta tudjuk, hogy a történelem kimenetele az üdvösség javára dönt el. De ez az üdvösség nem az emberi kultúra és technika vívmánya, hanem Isten ajándéka. Eléréséhez hit és erkölcsi magatartás kell. Viszont azt is tudjuk, hogy a természetfölötti célon kívül más megoldás nincs. A halált csak Krisztus feltámadása

győzte le, tehát az élet értelme és célja is csak benne mutatkozott meg. Aki ezt elutasítja magától, az ki van szolgáltatva az emberi tehetetlenségnek, amit a Szentírás örök halálnak, kárhozatnak nevez. Nem kell külön bizonyítani, hogy isteni beavatkozás nélkül erre a világra ránehezedik a bűn. Magunkban hordozzuk a rendetlen hajlamokat, a bűnös kívánságokat és az emberi közösséget is átszövik a gyűlölet, a kapzsiság, a durvaság és az irigység szálai. Ezért az Újszövetség is a *szotéria* — a megmentés szóval jelzi az üdvösséget. Az üdvösséghez az első lépés saját gyarlóságunknak, tehetetlenségünknek az átélése, és a bizakodás abban, hogy mindent elérünk annak segítségével, aki megerősít bennünket (Fil 4,13). Bár az üdvösség ajándék, de befogadásának megvannak az előfeltételei. A kinyilatkoztatás nem azt tanítja, hogy ölbetett kézzel várjuk vagy az üdvösség gondolatával vizsgáljuk magunkat, hanem azt, hogy munkáljuk az üdvösségünket (Fil 2,12).

#### *A teljesség és a tökéletesség állapota*

Az apostoli tanítás úgy fogalmazta meg az élet célját, hogy „meglett emberré kell lennünk, el kell érünk a krisztusi teljességet” (Ef 4,13). Elméletileg is könnyű belátni, hogy a végső cél, a boldogság csak olyan állapot lehet, ahol az ember már nem éli meg a hiányt, a tökéletlenséget és létének veszélyeztetését, továbbá, ahol a közösségi kapcsolatok is maradék nélkül átmegy a szeretetbe. A földön azért nem lehetünk egészen boldogok, mert vágyaink a végtelenbe nyúlnak, viszont amit anyagoknak vagy szellemekben kapunk, azok végesek. Azzal is számolunk, hogy a betegség és a halál mindentől elszakít, ami kedves számunkra. Végül érezzük, hogy hibáink, szenvedélyeink a kölcsönös félreértés és idegenkedés forrásai lehetnek. Ezzel szemben az üdvösség elsősorban az erkölcsi beérkezett állapot. Az örök életbe az jut be, aki őszinte bűnbánattal megszabadult vétkeiktől, aki levelezte az értük járó büntetést és aki a küzdelmekben és a csalódásokban megtanulta, hogy a mulandó javak helyett az örök értékekhez kell ragaszkodnia. Keveset gondolunk arra, hogy a földi szenvedésnek mekkora nevelő és tisztító ereje van, s hogy a tevékeny és megbocsátó szeretet mennyire szellemi tudja tenni egyéniségünket.

A keresztények is gyakran csak rideg jogi kapcsolatnak fogják fel az Isten és az ember viszonyát, s a bajokban csak büntetést látnak, a kötelességben pedig Istentől reánk rakott terhet. Sokkal helyesebb, ha az angol költővel, Keats-szel a földet a „lélekalaki-

tás völgyének” nevezzük, vagy felidézzük Babits-nak a Zsoltár férfihangra c. versét. Ebben arról elmélkedik, hogy a világ minden szépsége, öröme, csalódása és fájdalma a lelkünk alakítását célozza. Már az apostol megmondta, hogy a „test és a vér nem örökölheti az Isten országát” (1Kor 15,50). Az embernek ki kell nőnie földi kicsinységéből, hogy a végtelen Isten életének hordozója legyen, mint ahogy a gyermek is kinő együgyű játékaiból ahhoz, hogy a férfi problémáit hordozhassa.

Mivel az üdvösség egyéni hazatalálás, ott mindenki azt érzi, hogy saját egyénisége tökéletesedett. Úgy jutott el a teljes igazságra, ahogy maga kereste az igazságot. Úgy vizsgálatódott meg, hogy az ő fájdalmát váltotta fel az öröm. Úgy jutott el a teljes világosságra, hogy saját homályos kérdéseire kapott feleletet. Aki tudatosan küzdött hibái ellen, azt látja, hogy a krisztusi egyéniség alakult ki benne. Aki bűnbánattal jutott oda, most átéli a végtelen irgalom felemelő voltát, azért nem kell tovább bánkódnia. Akit az a gondolat emésztett, hogy minél több jót tegyen, az ott átéli a szeretet minden találékonyságát. Mindezt a megdicsőült emberi természetben élük át, amely már nem földi erőkre, hanem magára a lét forrására támaszkodik, annak erőiből táplálkozik, azért nincs benne a szellem és az ösztön kettősége. Mivel Istenben feltárult előttük a végtelen gazdaság és a végtelen szeretet, s azt is tudják, hogy az egész teremtés érettük volt, azért senkitől nem irigyelnek semmit és nincsenek kielégítetlen vágyaik. Így a szeretet mentes az önérdéktől és az alakoskodástól. Az ilyen lelkület értelmetlenné teszi a bűnt, a lázadást. A teljesség birtoklása főlegesen teszi azt, hogy még törtessenek valami után. Amikor elérkezik a teljesség, akkor az ember már nem akar kapni, hanem inkább a saját bőségéből adni. Mivel az örök életben nincs meg a bűn lehetősége, azért az összhangot nem zavarja semmi.

Az ember legnagyobb méltósága a személyes szabadság, az önrendelkezés, a lét tudatos igenlése és az értékek szabad elfogadása. Az üdvösség ezt a szabadságot teszi tökéletessé. A földön még a szabadakarat lényeges vonásának tartjuk azt, hogy nemcsak a pozitív értékek, hanem a jó és a rossz között választhatunk. De tudnunk kell, hogy a rossz választásának lehetősége inkább gyengesége az akaratnak, nem tökéletessége. Abban a választásban, melyet a kisebb értéket a nagyobb elé helyezünk, benne van az ösztön, az érzelem, az önzés és a tévedés. A megdicsőült ember már mentes a tévedéstől, őt már semmiféle érzelem nem vakíthatja el. Élete mindenestül beleáll abba a személyes szeretet-kapcsolatba, amely te-

remtőjével összefűzi. Mindent az ő szemével néz, s mivel semmit sem félt, mentes az önzéstől. Mint személy szabadon válaszol a szeretetre, s tudja, hogy elérkezett ahhoz a szellemi előkelőséghez, amelyben már nincs kicsinyesség és hátsó gondolat. Az üdvözültek nemcsak Istennel állnak így szemben, hanem egymással is. Ezért lehet az a béke, a megnyugvás, az öröm és boldogság hazája.

### *Isten színelátása*

A hagyományos keresztény tanítás mindig abban látta az üdvösség lényegét, hogy az ember eljut Isten színelátására. A tartalmát azonban csak akkor értjük meg, ha ezt a látást nem úgy fogjuk fel, mint valamilyen tárgy szemléletét. Isten az egész lét szerzője, „benne élünk, mozgunk és vagyunk” (ApCsel 17,28). A hozzá való elérés azt jelenti, hogy a teremtmény részesedik az ő életében. Ott nyilvánvalóvá lesz, hogy Isten mindent áthat, mindent betölt, az ő ereje hordoz bennünket a létben. A mennyben azért láthatjuk őt, mert emberi képességeinket átalakítja. Azt a kegyelmi világosságot, amellyel itt hittünk és reméltünk benne, átalakítja a dicsőség fényévé, s hozzásegít ahhoz, hogy mintegy az ő szemével lássunk, az ő értelmével gondolkodjunk, az ő érzelmével érezzünk. Ő a színelátásban is végtelen és felfoghatatlan marad, de megajándékoz azzal a létmóddal, amely az idővel szemben az örökkévalóság, a küzdelem helyett a győzelem, a homály helyett az örök világosság.

A színelátást nem szabad Jézus Krisztus közbejötté nélkül értelmeznünk. Ő világosan kijelentette: „Senki sem juthat az Atyához, csak én általam” (Jn 14,6). Közvetítése nemcsak a földi életre vonatkozik, hanem az üdvösségre is. A színelátásnak ő az ősmintája és a szerzője. Benne a Fiú úgy testesül meg, hogy emberségének én-je, központja lett. Ő emberi öntudata szerint is az Atya Fiának tudta magát, s emberi lelkével szemlélte is az Atyát. Feltámadása után embersége egészen ennek az isteni életnek a hordozója lett és magára öltötte az istenfiúi dicsőséget. Másrészt viszont az Atya akaratából ő az emberiség szellemi feje, közvetítője; a kegyelmi adományok az ő megdicsőült alakjából sugároznak felénk. Ő árasztotta ki a Szentlelket is reánk s ezáltal az isteni élet hordozóivá tett. Aki a hit és a kegyelem révén hozzá tartoznak, azok titokzatos testének a tagjai, szőlővesszők az igazi szőlőtőn. Az üdvösség abban áll, hogy saját fiúi örökségét megosztja velünk. Ahogy ő látja az Atyát és részesedik életében, ezt az adományt osztogatja az embernek is úgy, mint

érdemeik jutalmát. A Szentírás azért emlegeti az üdvösséget úgy, hogy ott az Úrral leszünk, Krisztussal leszünk. Ő már földi életében kijelentette, hogy aki őt látja, az magát az Atyát is látja (Jn 14,9), hiszen ő az Atya örök képe. A hívő azt is tudja, hogy az ő arcán felragyogott az isteni dicsőség (2Kor 4,6). Aki vele van a mennyben, az szemléli megdicsőült alakját, felismeri benne a Fiút, aki az Atya lényegi képmása. Mindezt a Szentlélek hozza létre bennünk, hiszen Krisztus által a Szentlélekben nyílt meg előttünk az út az Atyához. Krisztus megdicsőült emberségének és Istennek a látása úgy következik egymásból, mint ahogy testi szemmel látom a betűket és értelmekkel felfogom a leírt szó értelmét. Így az üdvösségben megértjük azt is, hogy amit Isten tett az üdvötörténetben és adott a kinyilatkoztatásban, azt mind az üdvösségünkért tette. Krisztus valóban azért jött, hogy megkapjuk az élet teljességét. Viszont meg kell látnunk azt is, hogy az üdvösség nem a „testből kiszakadt lélek” jutalma, hanem az egész emberé. Az üdvösségre nem a pusztá lélek jut el, hanem az a lélek, amely kegyelem alakjában már a földön magában hordozta Krisztus életét és a Szentlelket. Úgy is mondhatnánk, hogy a lélek telítve van a feltámadt Krisztus életével, és ez az állapota válik majd teljessé a feltámadásban.

Isten színelátása és Krisztus jelenléte azonban semmit nem szorít ki a helyéről. Az üdvösség az ember hazatalálása, tehát az élet kerete továbbra is a teremtett világ marad, illetve a megdicsőült világ. Az a világ, amelynek a királya Krisztus, de ahol már Isten lett minden mindenben (1Kor 15,28). Ott az ember átéli, hogy a teremtés és az üdvrend örte volt, s ezért mint a teremtés feje az anyagvilág hódolatát is Isten elé viszi. Feltételezhetjük, hogy amint a világ Isten nagyságát és erejét fogja hirdetni az egész örökkévalóságon át, úgy valamilyen formában az ember alkotásai is megmaradnak, hogy hirdessék azoknak az erényeit, akik munkájuk révén a teremtés művét kibontakoztatták és a szeretet eszközüvé tették.

### *Nyugalom és tevékenység*

A liturgia gyakran emlegeti az örök nyugalmat, s ilyenkor könnyen az a gondolatunk támad, hogy az örök boldogság a téttlenségnek, a mozdulatlanságnak, az önmagával megelégedett szemlélődésnek az állapota. Itt viszont emberileg a tevékenységet, a változatosságot, a nagyratörést tartjuk igazi értéknek. Hogyan lehet tehát az örök élet a boldogság, mégpedig az örök boldogság

állapota, amelyet nem lehet megunni és amely minden életigényt kielégít?

A választ csak az adja meg, hogy Isten a lét teljessége és egyben ő a végtelen értékek hordozója. Továbbá ő az igazi élet, tehát az elevenség és a tevékenység hordozója. Mivel ő minden igazság, minden szeretet, minden értéket magában hordoz, azért ő a teljes nyugalom. Őt nem emésztik vágyak, elérhetetlen célok, neki nem kell kívülről anyagot szerezni a tevékenységhez. Benne minden érték öröktől fogva a megvalósulás állapotában van, de valamilyen csodálatos végtelen belső dinamizmusban. Amikor az ember a színelátásban nála kiköt, ennek a végtelen életnek válik részesevé. Feltárul előtte a teljes igazság és a végtelen jószág. Betölti minden szellemi vágyát, feleletet ad minden kérdésére. Amit eddig tudott, annak megkapja a végtelenbe nyúló összefüggéseit, amit eddig birtokolt, annak megkapja az örök alapjait, s amit eddig szeretett, azt úgy tartja kezében, mint a most megkapott végtelen szeretet előzményeit. Az életnek ezek az arányai végtelenek, azért egy örökkévalóságon keresztül sem lehet kimeríteni őket. Ez az állapot mindig új, mindig felfoghatatlanul sokat ad, és mindig a szeretet lendületével viszi előre az üdvözülést. Együttal ez a forrása az egymás felé irányuló tevékenységnek is. Nemcsak azt adják egymásnak, amit eddig birtokoltak vagy megismertek, hanem azt is, amit sajátos kegyelmi helyzetükben Istenből felismernek és kapnak. A végtelen javak birtoklása olyan, hogy azokon nem kell osztozni. Mindenki az egész szellemi teljességet mondja magáénak. Ott már mindenki csak adni akar és nem kapni, ezért nincs törtetés, irigység vagy féltékenység. A nyugalom tehát nem a halál nyugalma, hanem a beérkezésé, a hazatalálása. Az ember bűnbánata és Isten nagylelkű szeretete meghozza a teljes kiegyenlítődést és kiengesztelődést. Nincsenek elintézetlen sértések, bántalmak vagy adósságok. Mindenki tudja, hogy az élet megpróbáltatásai javára váltak, sőt régi bűneire is úgy emlékszik vissza, hogy Isten kiemelte belőlük őt, s alkalmat adott neki, hogy jóvátehesse azokat. Mivel tudják, hogy Isten szeretettel tekint a világra felé, amiatt sem nyugtalankodnak, hogy mi lesz a földön élők sorsa. Bízhatnak abban, hogy Isten mindenkit üdvözíteni akar és

meghallgatja kéréseiket, amelyekbe belefoglalják ittmaradt szeretteiket.

Itt még felvetjük azt a kérdést, hogyan lehet valaki odaát boldog, ha esetleg majd látnia kell, hogy valaki olyan elkárhozott, aki neki itt kedves volt? Csak azt felelhetjük, hogy Isten szeretete mindenki iránt gyöngédebb, mint a mienk. Tehát csak az kárhozik el, akit az ilyen határtalan szeretet sem tudott megmenteni. Az ilyen egyén viszont annyira gonoszra tette magát, hogy nem is lehet a szeretet tárgya. A megátalkodottság egész lényén kiütöközik. Keresztény szempontból pedig inkább arra kell gondolni, hogy odaát Isten elsősorban szeretetünket jutalmazza. Ha tehát igazi szeretettel keressük valakinek a javát, imádkozunk érte és Istennek ajánljuk, nehezen képzelhető el, hogy Isten ennek ellenére megszorít majd bennünket. Ez a meggyőződés már ott van, amikor a püspököknek a szavaiban, aki szent Ágoston anyját ezzel vigasztalta: Lehetetlen, hogy az ilyen könnyek gyermeke elveszen.

Az örök élet tevékenysége ennek a nyugalomnak a tartalma. Aki azzal bírkozik, hogy a végtelen létet és igazságot megértse, hogy a végtelen szeretetre választ adjon, vagy hogy az üdvözültek millióinak egyéni életútját, mint a gondviselés művét megismerje és a szeretetben mindenkivel kapcsolatot keresen, annak az élete nem unalmas és nem egyoldalú. Itt már nincsenek elérendő célok, hanem helyette a végtelen gazdagságot kell feldolgozni. Az ember akkor talál egészen magára, amikor rátalál Istenre és véglegesen meglátja a helyét a teremtésben. Tudja, hogy soha nem volt elhanyagolható mennyiség, egy atyai szem mindig figyelte és Jézus Krisztus mint jó pásztor az ő sorsát is irányította. Az üdvözültek tisztában vannak azzal, hogy létüknek megvan a csodálatos értelme: Isten felé és az emberek felé azt a szeretetet tárják ki, amely csak az övék és amelyet senki más nem helyettesíthet. Ugyanakkor érzik, hogy a feléjük irányuló szeretet is csak nekik szól, annak nem is lehetne a tárgya más, csak ők. Az örök életben az ember nem azt érzi, hogy Isten a földi érdemeit jutalmazta, hanem hogy őt magát emelte magához egész személyi valóságában.

Gál Ferenc

Senki sem olyan ismert és senki sem olyan ismeretlen, mint az Isten.

Jean Daniélou

Isten mindent semmiből teremtett, és mindazokat, akiket fel akar használni, előbb semmivé teszi.

Sören Kierkegaard

## A TEOLÓGIA 1974/2. SZÁMA – EGY LELKIPÁSZTOR SZEMÉVEL

*A hozzászóló gondolatait és a pasztorációra vonatkozó megállapításait vitára bocsátja a szerkesztőség.*

A gyakorlati teológia témáit pengette az ez évi 2. szám. Sokat tanultam belőle, főképp egy-egy valóban gyakorlati részletkérdést illetően. A cikkek zömét azonban egy nem egyértelműen kellemes szakrális levegő hatotta át. Pap vagyok, szívesen veszek részt a szent cselekményekben, de néha engem magamat is feszélyez a templomnak „szertartásos atmoszférája”. Főképpen olyankor érzem ezt a viszolygást, ha fiatalok vetődnek be keresztlőre, esküvőre vagy akár szentmisére is. Ha ismerősök olykor meg is mondják, hogy a szobában, az asztal mellett ki lehet jönni velem — pedig a téma ugyanaz — a templomi merevséggel azonban nehezen tudnának megbarátkozni. Megjegyzem, hogy ezzel szemben az idősebbek, tehát a jelenlegi többség éppen bizonyos „túlságosan természetes magatartást” vet olykor a szememre. Azon töprengök időről időre, hogy a Mester vajon milyen ruhákat öltött magára az utolsó vacsora alkalmából. Miféle rubrikák lehettek ott érvényben, amelyek teret engedtek az apostolok (Tamás, Fülöp, Tádé) közbeszólásainak? Vajon hogyan képezték ki a liturgikus teret az emeleti teremben? Arra a következtetésre jutok ilyenkor, hogy Jézus nem kívánna ráerőltetni az én kedves fiatal barátaimra még ennek a honinyelvűvé vált, megreformált liturgiának a béklyóit sem; egészen másfajta iga az, amit Ő ajánlgt (Mt 11,30). A negyven éves öreg káplán ezt úgy fejezi ki nyilatkozatában, hogy jobban kellene figyelni a kívülállókra. Amint azonban a Fórum cikkéből kiderül, a fiatalabbak híveink közül is sokan „kívülállóknak” számítanak. Az se tévesszen meg senkit, ha egy-egy tartalmasabb prédikációjáért még a liturgiát is „megbocsátják” a papnak, ugyanakkor a prédikációt is szívesen elcserelnék egy ugyanarról a témáról szóló megbeszélésre.

Azt gondolom, hogy ha Jézus lemondóan nézett is a gazdag ifjú után, amikor nem

akarta elosztani vagyonát, nem néz ugyanolyan lemondóan arra a fiatalra, aki egy napon nem akarja többé kiosztani a szokásos ének-, vagy imafüzeteket. Ha elengedhetetlennek tartotta is a napi keresztfelvétele, nem veszi zokon, ha valaki az evangélium olvasásakor nem jelöli meg vele homlokát, ajkát és szívét. Ha az Isten Országára való alkalmatlanság bélyegét süti is annak a homlokára, aki az ekeszavára teszi kezét és hátratekint, ezt nem okvetlenül vonatkoztatja arra, aki a padban ülve templomajtó csapódására teszi meg. Ha ki is kergette az Atyja házában túl otthonosan kereszkedő kufárokat, nem okvetlenül űzi ki azokat, akik nem elég otthonosak a szent falakhoz, szent cselekményekhez illő mozgásokban.

Egyetértek tehát azokkal, akik reformra szorulónak érzik a reformokat, de úgy gondolom, hogy ha Mesterünk pasztorációs gyakorlatát igyekszünk követni, akkor még reformálás címén sem volna szabad annyit foglalkoznunk a szentségek liturgiájával, főképp adminisztrációjukkal, mint amennyit szoktunk. Rettenetes szegénységi bizonyítványnak érzem, ha az embereket csak rendezvények kapcsán tudjuk rábírní arra, hogy meghallgassanak bennünket Krisztusról. Bízom benne, hogy Isten igéjének kétélű kardja elég eleven és átható a hivatalos alkalmak, a megfüstölés, állványra, trónusra emelés nélkül is. Hiszem, hogy van olyan élénk mondanivalója, amit feszülten figyelnek azok a mai emberek is, akik húzódoznak a füsttől, az állványtól és a trónustól. — A liturgia a közösség istentisztelete. Lehet, hogy egy előző kornak kielégítette a közösség-igényét latinul is. Magam is úgy érzem azonban, ahogy a felmérések jelzik, az említett cikkben: hogy a ma közösséget igénylő fiataljainak ez a keret anyanyelvükön sem felel meg, — sem Isolottban, sem nálunk, — bármilyen hasznos kezdeményezésekre hívja fel figyelmünket a Lelkipásztori jegyzetek rovata. El a régi kovással! — Új bor új tömlőbe való! — Szívem szerint inkább konzervatív vagyok, de egyre kényszerítőbb erővel

érezem, hogy nem szabad annyi mindennel törődnünk, annyi megszokott szép gyakorlatot szorgalmaznunk, ha meg akarjuk találni mások és a magunk számára is az egy szükségességet. (Lk 10,42) Azt képezem, hogy ha a szakrális nyelvtől, sőt környezettől elszakadnánk, nem szakadnánk el az úton-útfélen mezőgazdasági, kereskedelmi, közigazgatási vagy épp háztartási ügyekből kiinduló, de folyton a személyes kapcsolatoknál kikötő Mesterünktől, és mindenestre közelebb kerülnénk azokhoz, akikhez az Ő szavát el akarjuk vinni. Nem vagyok kirándulós, motoros, vetítős pap, gitárom, lemezjátszóm sincs. Lassan kullogok a kulturális élet szemmel tartásában is. De általában van időm a napi evangélium átélmelkedésére. Keresek rá alkalmat, hogy kikérjem paptestvéreim, világi katolikusok és másvallású testvérek véleményét a Szentírás egy-egy részének, fogalmának mai értéke felől, meglátogatom mások hitnőráit különböző templomokban. Szerelmese vagyok az evangéliumoknak. Alig van egyéb beszédtemám, de azért figyelmesen tudok hallgatni arra is, akit ez még nem érdekel. Az idegesít csupán kissé, ha pap az illető, vagy úgynevezett „jó keresztény”. A gyóntatásban is igyekszem egy-egy példabeszéddel, egy-egy krisztusi gesztus felvillanásával megoldást ajánlani a problémákra. Nincsenek tömegpasztorációs élményeim. De amikor egy fiatal ember rácsodálkozik az igazságra, az evangélium életszerűségére, Krisztus praktikumára, a közösség fontosságára, a testvérgondolat termékenységére; amikor a pár főből álló ifjúsági hittan majd minden résztvevője egyéni imában foglalja össze megbeszélésünk eredményeit, — ez leírhatatlan öröm. Várom, hogy megérjenek a lelkek az eukarisztikus lakoma utáni vágyra is, de nem sietek vele. A gabona-zemnek magától kell kifejlődni, az sem ráncigálhatja, aki vetette (Mk 4,28).

Tartok tőle, hogy Jézus túl jó szociológus volt ahhoz, hogy ne várjon sokat egy hegyi beszédétől vagy mezei prédikációtól. 50-es csoportokban el lehet költeni a kenyeret és a halat, de komolyabb aktivizálódáshoz nem szabad a létszámnak sokkal a 12 fölé emelkedni. A 72 sikeres ördögűzésen kívül nem tudósít hasonlóval a Biblia. A hozsannázó tömeg azonban igen rövid idő alatt áthangelődött a „Feszítsd meg” ordítására. Nem lehetett véletlen tehát, amit az egyik cikk emleget, hogy t. i. Jézus a legtöbb energiát apostolai nevelésére fordította. Nem temp-

lomépítésre, tatarozásra, még csak a belső tér átalakítására sem. Hogy nincs hova lehajtania a fejét, azt nem könnyőre szomjazó példalázósként mondta, hanem a kilátásait esetelni akarván annak, aki követésére áhított (Lk 9,58). Jézus nem kért kenyeret hallgatóitól, hanem adott nekik. Aminek bármily halványan is körvonalazott taksája van, azt semmiképpen nem lehet önkéntes megajánlásnak nevezni. A pénzügyi ügyek intézési módja lelkipásztori szempontból nagyon problematikus, — amint arra az első tanulmány rá is mutat. Krisztus szerint még a port is le kellene rázni a lábunkról ott, ahol beszédünk nem érdekes, nem hogy rendszeres adófizetést elfogadni, sőt megkívánni tőlük. Akik befogadnak minket, azoktól szígyenkezés nélkül elfogadhatjuk, amit önként elénk tesznek, de a „haverság” vagy az udvariassági szabályok át nem hágása még nem egyenlő a Krisztus apostolának befogadásával.

Igaz, hogy a munkás méltó a bérére. De ha valóságos bért vesz fel, ne merészeljen ám a samaritánus szerepében tetszelegni! Akkor ő legföljebb a fogadás lehet, aki a két dénárért ellátja a munkáját. Jézus azonban nem ezt ajánlhatja a felebarát felől érdeklődő törvénytudónak. Az irgalmasság és az állapotbeli kötelesség teljesítése nem azonos. Ettől még haszontalan szolgáltnak érezhetjük magunkat. Akinek fizetnie kell, az valóban azt követelhet tőlünk, amit akar. Annak az irgalmasságra való ránevelése majdnem biztosan meddőségre kárhözottatott kísérlettelé fajul. Az irgalmasság ígéinek hirdetése egyébként a bérmálkozással vállalt feladat a pap esetében is. Neki a sajátosan állapotbeli kötelessége valóban a szentségek kiszolgáltatása, a nyáj vallási igényeinek kiszolgálása. És ha a megbérmáltknak igen nagy százaléka nem is felel meg apostoli feladatainak, a pap akkor sem mehet el a jerikói országúton félholtan kifosztva fekvő, ígére szomjas vagy már arra sem eszmélő embertestvérek mellett közönyösen. Máskülönben az irgalmasság lelki cselekedeteinek elhanyagolása miatt azt kell majd hallania a rábizottaktól az ítéleten: „Távozz tőlem, mert mit sem hallottam az örömhírről, és te nem jöttél el hozzám, hogy beszélj nekem róla, pedig a te plébániádon laktam!” Semmilyen elmélet nem alkalmas arra, hogy ezzel ellentétes ítélet érvényesüljön felettünk, csupán a magunk gyakorlata.

Kovács Tádé

# FIGYELŐ

## A „NEGATÍV TEOLÓGIA” – ISTEN, VAGY A SEMMI?

Korunk hívő embere — ez szinte már közhely — másként áll az Isten-probléma előtt, mint középkori vagy akár múlt századi elődei. Kevés kivételtől eltekintve alig van módja rá, hogy a hagyományos filozófiai istenérvekkel foglalkozzék, ezeket kellő módon át-gondolja és megemésze. Erre ideje sem igen akad. Korunk hívő vagy tájékozódó embere fogékonyabb a tapasztalatokra, mint a racionális gondolatmenetekre. Létezése élményének tükrében közelít Isten titkához. Az egzisztencialista filozófia hívő szárnya tulajdonképpen már ezt a sajátos érdeklődést veszi tekintetbe. Gabriel Marcel például világosan látja, hogy a mai hívő számára nem szabad izolálni a kérdést, mintha pusztán lét-problémáról lenne szó. Ezt ő úgy fejezi ki, hogy inkább Isten „jelenléte” a probléma, mint „léte”. Ez történelmileg is igazolható, hiszen a deizmus, mely Isten pusztán létének elfogadásával megelekedett, nem tudott eredményes lenni sem a filozófiában, sem az élet alakításában. Izolált Isten-eszméjével meddő maradt. Érthető tehát, ha a mai ember kíváncsiságát csak az az Isten vonzza, akiben „élünk, mozgunk és vagyunk” (Ap-Csel 17,28). A pusztán csak létező, de a világ és az ember sorsa számára érdektelen Isten valósága csak logikai problémát jelentene, nem pedig az értékekre irányuló emberi élet egzisztenciális problémáját. Az a lekipásztor, aki csak azt igyekszik bizonyítani egy mai hívőnek vagy egy tájékozódónak, hogy Isten „van”, könnyen megkaphatja a választ: „Hát van. No és akkor mi van?!”

Arra a felismerésre kell tehát összpontosítani figyelmünket, hogy megmutassuk: az *emberi egzisztencia alapvetően érdekelt Isten létezésében és jelenlétében*. Ennek különböző módjai és lehetőségei vannak. Egyik jellemző módszere az, amit a „negatív teológia” alkalmaz, akár tudatosan, akár öntudatlanul, esetleg szándékán kívül is. A „negatív teológia” azt jelenti, hogy minél hitelesebben megrajzoljuk vagy fölmérjük az emberi létet, amely Istent „halottnak nyilván-

nítja”. A „negatív teológia” jellemzője, hogy nem csupán hivatásos filozófus vagy teológus alkalmazhatja, hanem például regényíró, költő vagy drámaíró is; mindaz tehát, aki hitelesen ábrázolni tudja azt az emberi realitást, amelyből Isten valósága következetesen ki van kapcsolva. Másik jellemző vonás, hogy művelője akár ateista is lehet. A „negatív teológus” tehát nem az, aki hitelesen beszél Istenről, hanem az, aki hitelesen beszél az istennélkülivé vált emberről és világról, s e metafizikai kifosztottság végső következményeit megmutatni képes.

Jean-Paul Sartre mindkét szempontból jó példa erre. Mindenesetre jellemzőbb példa, mint Nietzsche, aki fölismeri ugyan, hogy „Isten halála” az ember számára „minden érték átértékeléséhez” vezet, de még nem látja a következményeket. Sartre viszont filozófiájában és drámáiban egyaránt megmutatja a konklúziókat. Ő jól látja, hogy a hamleti „lenni, vagy nem lenni” dilemmájánál is nagyobb választút elé kerültünk: Isten, vagy a Semmi, illetőleg a Minden, vagy a Semmi dilemmája elé.

Az utolsó évszázad legnagyobb „negatív teológusa” azonban kétségtelenül Dosztojevszkij, aki — mint Zweig mondja — „évezredek kínját szenvedte át” a hit és hitetlenség belső harcának kíséretében. Megdöbbentő mélységgel élte át az emberi lét feszültségeit és éppen ezért Isten létének rejtvénye nem egyszerűen észprobléma volt számára, hanem a létezés legalapvetőbb problémája. Alakjai is megszállottjai ennek az eszmének. Mint Kirillovot, őket is „gyötöri Isten”. Ő elemi erővel tudja fölmutatni az ember vergődését Isten és a Semmi között. Ezért érezzük úgy, hogy „magasan fellette áll a többi regényírónak”, mert — mint Szerb Antal mondja róla — a „problémái magasabbrendűek”. Dosztojevszkij szomjazza az értékeket: az igazat, a szépet, a jót, sőt a szentet; önmagában is, az emberiség számára is. Mégis meggyötöri őt a Semmi kísértése, maga körül pedig meg kell tapaszt-

talnia az egyre terjedő társadalmi jelenséget: a nihilizmust.

A következő rövid és meglehetősen vázlatos elemzések az említett „negatív teológia” jegyében próbálják megközelíteni az *Isten-problémát*. A három alapvető emberi érték kategóriára: az igazságra, a szépségre és jószágra vetünk kutató pillantást, hogy meggyőződjünk róla, mit jelent ebben a tekintetben egzisztenciánk számára az „Isten, vagy a Semmi” dilemmája.

1. Az *igazság* érvénye Isten nélkül minden kétséget kizáróan elveszíti transzcendens alapját, tehát az emberi erőviszonyok függvénye lesz. Szent Ágoston szerint Isten „az igazság Atyja”, szent Tamásnál „maga az igazság” (ipsa Veritas), minden igaz dolog végső biztosítója, fedezete. Isten nem csupán „Létteljesség”, a „Minden”, hanem együttal „Értékteljesség” is (Summum Bonum). Ezzel szemben a görög gondolkodás első ateistái, a szofisták, következetesen jutnak el a relativizmuson és szkepticizmuson át a nihilizmushoz. Gorgiasz már megfogalmazza a nihilizmus abszurdá fokozott alaptételét: „Semmi sincs”. A mi korunk ateista egzisztencializmusa természetesen nem ilyen naiv módon, hanem kultúráltabban fogalmazza meg tételeit. Heidegger szerint a Semmiből jöttünk és a Semmibe térünk vissza. A Semmi itt nem csupán a metafizika alapfogalma (hisz túl van a tapasztaláson!), hanem etikai küldetés is egyben: fölkészülni a halálban való teljes megsemmisülésre, sőt szinte az emberi megvalósulás feltétele. „Emberi valóság csak akkor lehetséges — mondja Heidegger —, ha mostantól fogva a Semmibe kapaszkodik”. Sartre is következetesen lemond az igazság objektív, illetve transzcendens alapjáról radikális szándékú ateizmusában. Isten helyébe ő is a Semmit állítja, mint legfőbb metafizikai fogalmat. Az értéket nyugodtan rábizza a divatra. A „Semmi” szóval pedig valósággal bűvészmutatványokat végez („Saját semmiségem alapja vagyok”). Lényegében minden isteni tulajdonságot ráruház a Semmire, még a jelenlétet is („Semmi sincs jelen, csak a tiszta Semmi”). A valóság így lesz totálisan értelmetlenné, igazságnélkülivé, abszurdá és kilitástalanná.

2. A *szépség* érték kategóriája sem jár jobban. Ágoston még „Örök Szépségnek” mondja Istent, Tamás minden teremtett szép Forrásának, mint Plótinosz. Dosztojevszkij a transzcendens hit íhletében meri jóslni, hogy „A szépség fogja megváltani a világot”. Az érték szomszúság az ember fölemelését, átszellemítését várja az igazi művészetől. A katarzis reményével fordul a remekművek felé. A végső fedezetét elvesztő esztétikai szemlélet viszont beletorkollik a nihi-

lizmusba. Sedlmayr világosan megmutatja a szellemi gyökereket a dadaizmus és szurrealizmus kezdeti periódusánál. A Dadaista Kiáltványban ilyeneket olvashatunk: „Ne engedjük a szépet, nemeset, rendeset, a tökéletest újból erőre kapni” ... „nincsen többé semmi, semmi, semmi, semmi, semmi”. A szurrealizmus felhívása pedig ez: „A szépséget meg kell semmisíteni!”. A „tisztá autonóm művész” teljesen függetleníti magát a szépség transzcendens vonatkozásaitól. (Személyében Kierkegaard is felismerte a „semmi kalandorát”.) Gottfrid Benn pedig már a „nihilizmus misztikájáig” jut. Magasztalja a destrukció élményét és a „nihilizmus boldogságérzetét”. És az eredmény? Nem kétséges, hogy egészséges alkotókra még ez is bizonyos termékenyítő hatással lehet, sokkal szembetűnőbb azonban romboló tendenciája. Volt, aki az esztétikai nihilizmus útján eljutott az üres vászonig, melyet „Semmi” címen állított ki. Jackson Pollocknál viszont ez az út az egzisztencia végső összeomlásához vezetett. A híres amerikai festőművész a teljes kiüttlanság tudatában öngyilkos lett. A létezés alapvető dilemmáját tehát a szépség útja is fölveti. S minél több a kísérlet, annál jobban kiderül, hogy — ellentétben Heidegger nézetével — mennyire nehéz „megkapaszkodni a Semmibe.”

3. A *jóság* s vele az erkölcsi érték kategóriája még drámaiban veti föl „Isten, vagy a Semmi” dilemmáját. Dosztojevszkij ebben igazán hiteles tanú. Legnagyobb regényeiben ez a probléma tér vissza újra meg újra. A Bűn és bűnhődésben Raszkolnyikov azért gyilkolt, hogy nihilista etikájának eszméit (Isten nélkül mindent szabad) gyakorlatban is kipróbálja; csak arra vigyáz, hogy a társadalmi felelősségrevonást kikerülje. A Karamazov testvérekben Mitya folyton azon töpreng, hogyan legyen az ember erkölcsi lény Isten nélkül, „Hiszen akkor mindent szabad, mindent lehet csinálni”. Az öngyilkosságig következetes Szmeryakov pedig ugyanebben a regényben így gondolkodik: „Mert ha a végtelen Isten nincs, akkor semmiféle erény sincsen és nincs is rá szükség”. Nyilván van ezekben a mondatokban valami rögeszmeszerű végtelenség. De hát végül is nem erről vallanak-e szerzte a világon az öngyilkossági és bűnözési statisztikák?! — Camus ugyan töprengve kutatja, hogyan lehet az ember profán módon (tehát Isten kiiktatásával) szent, de nem lát más megoldást, mint a Pestis orvosának indokkal nem törődő, ösztönös hősiességét. Hogy a Dosztojevszkij által meglátott és ábrázolt dilemma miért nem vezet végtelen következményekhez, annak egyszerű a magyarázata: kevesen vonják le az életükben istenhitük, vagy a Semmiben való hitük vég-



ő konklúzióját. Kevesen válnak szentekké, és — szerencsére — kevesen válnak filozófiai alapon öngyilkosokká.

Mondhat-e valami újat és meggyőzőt a mai hívőnek, keresőnek, sőt akár a kételkedőnek az ilyen „negatív teológia”? Annyit mindenesetre, hogy semmivel sem kíván nagyobb hitet Isten valóságának elfogadása, mint az, ha valaki a „Lét Teljessége” helyébe a Semmit állítja mint abszolút Kezdetet

és Véget. Sőt... De ami ennél is fontosabb: a „negatív teológia” arról győzi meg az elfogulatlan érdeklődőt, hogy az Isten-probléma egyáltalán nem „puszta létprobléma.” Olyan létről, illetve jelenlétről van itt szó, amely az emberi egzisztenciát gyökerében érinti, amelyben tehát sorsunk minden rezdülésével érdekelték vagyunk.

Boda László

## A KITELJESEDETT SZÖVETSÉG

A keresztény istenhittől elválaszthatatlan a Szentháromság-hit. A Szentháromság-tan kezdetől fogva a teológia főkérdése. Mindig „hermeneutikus” kérdés: a kor szókinszét feltételezi, — és mindig „pluralista” tanítás: az egyes hagyományokon belül más-más megoldáshoz vezetett. Félreérténénk Kelet és Nyugat teológiájának különbségét, ha csakis a „filioque” (a Szentléleknek az Atyától és a Fiútól való származása) vitáját látnánk benne. A megközelítésmód különböző. Kelet különválasztja az immanens és az ökonomiai Szentháromságot (Istenem belüli és kívüli Szentháromság), akárcsak a legmodernebb teológusok. Vallják, hogy az üdvtörténetben az Atya a Fiú által, a Szentlélekben cselekszik. Nyugat a két sikot egybeolvasztja s az emberi megismeréshez-akaráshoz hasonló belső viszonyokból vezeti le a személyi sajátságokat. E hagyományok kitűnő összefoglalása Nemeshegyi Péter: A Szentháromság c. könyve (Róma, 1974).

A Szentháromság-hit egészen új, mai értelmezését kínálja Piet SCHOONENBERG, akinek nevével a krisztológiai elméletek kapcsán már találkozhattak olvasóink (Teológia, 1973. 2. sz. Távlatok). Maradéktalanul végigviszi a modern teológia üdvtörténeti szempontját és eleget tesz az antropológiai szemléletnek is. Irányzatát saját összefoglalójában szeretnének bemutatni, az Orientierungban közzé adott „tétélei” alapján (1973. május 31. 115. kk.).

A teológiai gondolkodás ma követhető iránya

1. Egész gondolkodásunk a világtól halad Isten felé és sohasem fordítva.

2. Ezt a törvényt alkalmazza a kinyilatkoztatás is, amely annak megtapasztalása, hogy miként közli magát Isten a történelemben. Az emberiség történelme ezért üdvtörténetnek tekinthető.

3. E törvényszerűség Isten Háromságára

vonatkoztatva azt jelenti, hogy ez a titok sohasem lehet kiindulópont. Nem a Háromságból következtetünk Krisztusra és a nekünk adott Lélekre, hanem éppen ellenkezőleg.

4. A krisztológiai vonatkozásban ez a következőket jelenti:

a) Nem az „előzőleg létező” Ige, hanem csak Jézus Krisztus, — amint élt, halt s aki mint feltámadott, él —, lehet a Krisztusról adott tanítás kiindulópontja.

b) Az „előző létezés” csak a földi és megdicsőült élet felől közelíthető meg.

5. Az ökonomiai vagy üdvtörténeti és immanens vagy Istenen belüli (és éppen ezért a mi számunkra transzcendens) Szentháromság megkülönböztetése csupán ugyanannak a valóságnak kétféle látási módja közti különbség. Az üdvtörténeti Háromság az immanens Háromság, — és fordítva.

6. Ha az ökonomiai (üdvtörténeti) Háromság az Istenen belüli Háromság, akkor maga Isten van jelen Jézus Krisztusban, mint Logosz és bennünk, mint Szentlélek. Az üdvtörténetben maga Isten hármasság-egy.

7. De az immanens Háromság is azonos az üdvtörténetivel, sőt számunkra csakis mint üdvökonomiai Háromság hozzáférhető. Hogy Isten ettől a történelmi önközléstől függetlenül is háromságos-e, azt sem tagadnunk, sem magától érthetőnek állítanunk nem szabad.

8. Ez utóbbi kérdésre csak akkor tudnánk válaszolni, ha közel férközhetnénk ahhoz a titokhoz, hogy mi Isten változhatatlanságának és szabad önlehatárolódásának viszonya. De mivel ez megismerhetetlen, előbbi kérdésünk is megválaszolhatatlan, így nincs értelme annak, hogy a teológián belül feszegezzük.

9. A szentháromsági teológia ezért csak akkor használhatja fel gyümölcsözően az immanens háromság gondolatkerét, ha figyelembe veszi azokat a határokat, amelyeket az üdvtörténet megszab. Ez a lehatárolás azonban nemhogy gyöngíti a Szentháromság-tanítást, hanem konkrétta, emberközeli-

vé és az igehirdetés számára hasznosíthatóvá teszi.

10. Ez a lehatárolás és ugyanakkor konkretizálás egyaránt vonatkozik az „Atya”, a „Fiú” és a „Szentlélek” konkrét neveknek, mint az absztrakt fogalmaknak (szentháromsági személyek, viszonyok, stb.) értelmezésére.

#### A szentháromságtani fogalmak

11. Az Atyát a szentháromság-teológiában nemcsak „első személynek” vagy az Isteniség eredetének-forrásának kell tekintenünk ezután, hanem főként Atyánknak Krisztusban. Az üdvtörténeti atyaság az Istenen belüli atyaság — és fordítva.

12. A Fiú nemcsak Istenen belüli „második személy”, hanem az ember Jézus Krisztus is, és elsősorban az. Az Ige nemcsak Istenen belüli Logosz, hanem amellet, sőt elsősorban az üdvösség történetében megnyilatkozó Ige, aki Jézus Krisztusban „hússá” azaz egészen emberré lett, az üdvtörténeti fiúság az Istenen belüli Fiúság — és megfordítva.

13. A Szentlélek nemcsak az Atya és Fiú Istenen belüli összekötője, hanem amellet és elsősorban „adomány” (donum) és megszentelő erő az üdvtörténetben. Ezt az utóbbi nevét épp azért kapta a patrisztikában, hogy személyi sajátosságát ezzel húzzák alá. Az üdvtörténetben ható Szentlélek az Istenen belüli — és viszont.

14. A Fiú és a Lélek „közlése” vagy küldetése nem lehet más, mint az Istenen belüli születés és származás („processiones”). Az Istenen belüli származások számunkra csak mint küldetések ismerhetők meg. A küldetések a származások, — és megfordítva.

15. Az Atya, Fiú és Lélek egymáshoz való viszonya számunkra csak a hozzánk való viszonyaikban hozzáférhető. Az üdvtörténeti viszonyok az Istenen belüliek, — és fordítva. Ezért az Atyát, a Fiút és a Szentlelket elsősorban a hozzánk való viszonyukban kell jellemeznünk és csak ezután beszélhetünk egymáshoz való viszonyaikról.

#### A „három személy”-ről

16. Az a tény, hogy az Újszövetségben az Atyát, a Fiút és a Szentlelket gyakran együtt említik, azt hozta magával, hogy a második század folyamán a „triász” és trinitás (háromság, hármasság) kifejezéseket kezdték rájuk alkalmazni, és róluk mint „háromról” kezdtek beszélni. Egyre inkább nőtt az igény olyan kifejezésre, amellyel ezt az isteni „háromat” egyértelműen meg lehet jelölni.

17. Ez a szó nyugaton a „persona” (személy), keleten a „hüposztázis” (személy, magánvaló) volt. E szavak első szerepe az volt, hogy jelezzék: az Atya, a Fiú és a Lélek elnevezésnek tárgyilag más és más felel meg. Kifejezetten csak később alkalmazta Boethius a Szentháromságra a személy-fogalmat, s megfelelően módosította is. De az Atya, a Fiú és a Szentlélek viszonyának értelmezése nem a személy-fogalom, hanem a származások és a viszonyok fogalmának segítségével történt.

16. A nyugati filozófiai rendszerekben, főleg a felvilágosodás óta él az a személy-fogalom, melynek összetevői: a tudat, a szabadság és a többi alanyhoz való viszonyulás. E fogalom közismert volta miatt szükségessé vált, hogy az Egyház is felvesse a kérdést igehirdetésben s így teológiájában is: vajon mennyiben hasznos a személy szó a Szentháromságról való beszédben és mennyiben lehet félreértések forrásává.

19. Ha a kérdésre válaszolni akarunk, szem előtt kell tartanunk, hogy egyrészt a szentháromsági személy patrisztikus és skolasztikus fogalma nem azt jelölte, amit ma a személy szón értünk (nyilvánvalóan senki sem akar Istenben három tudatot, három, egymással szembenálló alanyt feltételezni), másrészt pedig a keresztény ember imájában úgy fordul Istenhez, mint személyhez, továbbá szokás Istenről úgy beszélni (filozófiailag), mint „személyes létezőről”, — anélkül azonban, hogy a Szentháromságra gondolnánk.

20. A Szentháromság kérdésétől függetlenül is beszélhetünk tehát Istenről, mint személyről vagy személyes létezőről. Ehhez azonban hozzá kell tennünk, hogy Isten nem úgy áll velünk szemben, mint valami lehatárolt individuum — ahogyan mi, emberek állunk egymás mellett és egymással szemben —, hanem sokkal inkább átfogja a világot és bennünket, mindenben „immanens”, azaz bentlévő.

21. Egy Isten van, Isten egy. Könnyen mondhatnánk ezt úgy is: Isten egy személy, egyszemélyű. Két okból kell mégis kerülnünk ezt a kifejezést: a) mert már-már azt feltételeznék, hogy Isten egy a többi személy között, hozzáadható az emberi személyekhez s ezért lehatárolt, mint azok, b) és kizárja a lehetőséget, hogy az Atyát, a Fiút és a Szentlelket, mint egymás felé forduló személyeket írjuk le. — Hogy hogyan lehetnek ezek mégis személyek, ezt kell most tüzetesebben vizsgálnunk.

22. Mivel Isten a hozzánk való viszonyában lesz — analóg módon — személy, az Atya, Fiú és Lélek is ilyen értelemben, velünk szemben, hozzánk való viszonyában személy. Hogy egymással szemben is szemé-

lyek-e, — ezzel az állítással ez nincs kizárva. Ezért maradt mind a mai napig eldöntetlen a kérdés, hogy a *mai szóhasználat szerint* egy személy vagy három személy-e Isten.

23. A személy szó *mai értelme alapján* nem mondhatjuk, hogy Isten önmagában három személy lenne. Három isteni tudat és szabadság, három isteni alany azt jelentené, három Isten van. Ezt még azzal sem zárjuk ki, ha arról beszélünk, hogy az isteni személyek közt én-te viszony van, vagy ha azt hangsúlyozzuk, hogy kölcsönösen egymásnak adják át egymást. Az én-te viszonyban vagy az odaadásban ugyanis éppen az alanyok mint olyanok maradnak különbözőek és állnak szemben egymással.

24. A *kinyilatkoztatás alapján* azonban tény, hogy Jézus Krisztus és az Atya személyesen fordulnak egymás felé, a Szentlélek az Atyához foházkodik bennünk és a Fiúhoz kiált, vagyis személyként fordul hozzájuk. Az Atya, a Fiú és a Lélek tehát a Szentírás szerint, az *üdv történetben* személyekként állnak egymással szemben. A 23. tételből következik, hogy ez csakis az *üdv történet által lehetséges*. Az immanens Háromság azért lehet személyek háromsága, mert *üdv történeti* Háromság.

25. Az Atya, a Fiú és a Szentlélek megkülönböztetése tehát csak *üdvökönómiai*lag nevezhető személyesnek, Istenen belül azonban a legnagyobb mértékben átvitt értelemben. Isten nem annyira önmagában, mint az *üdv történetben* három személyű. Ezt úgy is ki lehetne fejezni: Isten az *üdv történetben* háromféle módon személy.

26. Ezzel nem akarjuk kizárni, hogy Isten lehet-e vagy mennyiben lehet az *üdv történettől* eltekintve („a teremtés előtt”) háromságos (ill. az volt-e)? Csak azt hangsúlyoztuk, hogy ez a kérdés megválaszolhatatlan. Arról van értelme beszélnünk, hogy az Atya és a Fiú megkülönböztetése már a kereszténység előtti *üdv történetben* jelen van, de az emberré válásban válik személyek közti viszonyá. Ugyanígy a Lélek, az Atya és a Fiú megkülönböztetése is csak az Egyháznak hozzájuk való személyes viszonyaiban válik teljessé és egészen személyessé.

27. Az itt előadott tételek azokat az értékeket szeretnék egymás mellé állítani, amelyeket az „egy Isten három személyben” kifejezés és a modalizmus hordozott. Tudnunk kell ugyanis, hogy a modalista megközelítést csak annyiban ítélte hamisnak és vetette el az Egyház, amennyiben az az Atyából, Fiúból, Lélekből egy személyt akart előállítani (patripaszianizmus: az Atya szenved), és ugyanúgy hamissá válik a három hüposztázis elve, amennyiben azt alárendeltségi viszonyban (szubordinacionizmus) vagy triteista módon (három Isten van) értenék.

28. Tartható tehát a modalisztikus szentháromságtan, ha azt az Istenen belüli létre magára vonatkoztatjuk. És igaz a *perszonalista háromságtan*, amennyiben az Isten *üdv történeti* önközlését fejezi ki. Isten *üdv történetileg* háromszemélyes, „bent”-létének három módja van, mely az *üdv történetben* úgy viszonyul hozzánk és egymáshoz, mint három személy.

*A krisztológiára és a pneumatológiára vonatkozó következtetések*

29. E tételeket az *üdv történetből* szűrtük le, ezért azok számos következtetést tartalmaznak a krisztológiára és a Lélek szerepére, a pneumatológiára vonatkozóan. Ezeket szeretnénk alább érthetően megfogalmazni.

30. Az a *krisztológia* következetes, amely Jézusnak valódi és meg nem rövidített emberségéből indul ki. Ezért állítanunk kell, hogy az ember Jézus nemcsak *birtokol* emberi „cselekvésközpontot”, vagy „pszichológiai ént”, hanem ő maga *pszichológiai*lag és *ontológiai*lag emberi személy, emberi én, emberi alany, akinek tudata és szabad tettei vannak, emberi döntések és történések hordozója.

31. Jézus Krisztus emberi személyét Isten második személyének nevezhetjük, mert Isten második létmódja, a Logosz Jézusban jelen van, Jézus személyes és történeti emberi létét hordozza, mégpedig kiteljesült, eszkatológiai és ezért az egész világra nézve döntő módon.

32. Jézus Krisztust Istennek e létmódja úgy hordozta, hogy emberi személyes létében semmilyen kárt nem szenvedett, s viszont Isten e létmódja sem vesztett semmit Jézus személyében. Ezért beszélhetünk Jézusnak az Igébe való beleszemélyesüléséről (enhüosztázia) a klasszikus értelemben, de anélkül, hogy ez anhüosztázia (elszemélytelenedés) lenne, — és viszont ugyanígy beszélhetünk az Igének Jézus emberségébe való személyesüléséről is. Így Isten e létmódja, az Ige már valóban személylé lesz, anélkül, hogy el lehetne dönteni, ez a létmód a teremtéshez kötött-e vagy Isten lényegével adva van.

33. A választ szentháromságtanra épülő krisztológia előnye az, hogy így Jézus emberségét teljes mértékig meg tudjuk őrizni és a *személy-fogalmat* a ma használatos értelemben alkalmazhatjuk. Nem gyöngíti ez a megközelítés Krisztus istenségét, vagy istenfiúságát sem, mert az Ige, mint hordozó isteni létmód nem kevésbé isteni, mint a klasszikus krisztológiai hüposztázisa (sőt talán még istenibb, mert az ember Jézust egészen embernek hagyja).

34. A fent előadott háttérre támaszkodó

pneumatológia előnye pedig az, hogy a Szentlélek nem afféle „személyek közt” személy, nem is az Ige és Jézus egyesítő ereje a hiposztatikus egységen belül, hanem a hívők személylyé és közösséggé válásának, az Egyház történetiségének létrehozója.

35. Itt is isteni a létmód: a Lélek a hordozó, amely az Egyházban személyesül. Előbb kell közösségnek, mint személynek nevezünk, talán valamennyiünk beleszemélyesülésének („Wir-in-Person”, — H. Mühlen) is mondhatnánk. A Lélek elsőrendű szerepe tehát az egységesülés elősegítése az Egyházban, bár természetesen nem szűkül kizárólag erre hatásköre. A Szentleket úgy is tekinthetjük, mint aki a megszentelés forrá-

sa, az Isten felé való kitérülködés, önátadás hajtóereje.

36. Isten Háromsága, amennyiben személyek Háromsága, joggal nevezhető teljessé vált szövetségnek (J. Moltmann), mert Isten a Fiúban és a Szentlélekben a szövetségnek arra az oldalára állt, ahol mi állunk. *A személyek Háromságával tehát Isten belelépett történelmünkbe s azt visszavonhatatlanul üdvtörténeté tette.* Isten mint Szentháromság, velünk van a teljesség felé vezető úton, amelynek során „mindenben minden” lesz (1Kor 15,28). Ez a kiteljesedő szövetség (Moltmann szavával) „a világ üdvösségének Isten szentháromságos történelmében való kiteljesedése.”

(-i -n)

## A TEREMTŐ, SZOLGÁLÓ ÉS ÜDVOZÍTÓ ISTEN

(Egy világi olvasónk elmékedése)

Ősi vágya az embernek, hogy megismerje azt a csodálatos és félelmetes hatalmat, akinek törvényei mozgatják a világmindenséget, akinek kegyétől függ boldogság vagy szenvedés, siker, vagy kudarc, győzelem vagy halál. És az ember ősidők óta áldozatot mutat be az ismeretlen Fölségnek, hogy haragjában megengesztelje, kegyeit megnyerje és törekvései sikeréért maga mellé állítsa.

Az ember azonban nem elégszik meg ennyivel. Látni is akarja, hogy hol lakik ez a Hatalom, hallani akarja szavát, meg akarja tőle tudni múltnak, jelennek és jövőnek titkait: találkoznai akar az Istennel.

De az Isten nem mutatkozik, mintha elrejtőzött volna az emberek elől. Beszélünk hozzá, de választ nem halljuk, kérünk tőle, de kérésünk nem teljesül. Így hát a kereső ember eljut a végső következtetésre: Isten nincs. De ha van is, ha Ő is teremtette az eget és a földet, ezt a csodálatos természetet és benne az embert, ez a világ most már az Istentől elhagyatva, saját kérlelhetetlen törvényei szerint forog örök időközön át. Honnan van hát akkor a vágy, mely kiolthatatlanul él bennünk utána, miért a vágy, hogy legyen Isten és ez az Isten a szeretet legyen?

Mi keresztények ismerjük a választ. Azért, mert Isten él, és mert Ő a szeretet. Őt sóvárogja a világ és e világba szól a mi küldetésünk: bemutatni az emberré lett Istent, Jézus Krisztust, hogy általa megismerjük az Atyát és megtapasztalják szeretetét, „mely felülmúl minden emberi elképzelést”.

Gondolmenetünkben a deista világnézetből kiindulva (mely a világot teremtő Is-

ten létezését elfogadja) próbálunk összefoglaló választ adni azokra a mindig időszzerű kérdésekre, melyek annyira nyugtalanítják az élete okát, értelmét és célját kutató emberiséget.

Elkerülhetetlen, hogy az ember, amikor Istenről gondolkodik, vagy beszél, ne használjon emberi kifejezéseket és fogalmakat, amelyekkel utalni képes az Isten tökéletességére (pl. irgalmas, igazságos, mindenható, mindentudó stb.). Ez a fajta antropomorfizmus szükségzerű. A deizmus tévedése azonban magában a látásmódban áll, tekintve, hogy az Isten teremtő tevékenységét szeretetlényegétől elvonatkoztatva és az emberi alkotófolyamat analogiájára képzelet el. Az időben és teremtettsége korlátai között élő ember sajátos munkamódszere a tervezés, a folyamatos megvalósítás és a mű befejezése. Az Istenről, az időn kívüli szellemi létezőről azonban nem állíthatjuk, hogy teremtő „munkájának” ilyen mozzanatai vannak, legfeljebb azzal a megkülönböztetéssel, hogy ezek egybeesnek. Az Isten teremtő terve és annak megvalósítása egyazon szellemi aktus, amely az Isten számára örök jelen, az ember számára azonban történelem. S hogy nemcsak fejlődéstörténet, hanem üdvösségtörténet is (amit mi általánosságban Gondviselésnek nevezünk), annak az a magyarázata, hogy az Atya önmagát megismerő Gondolat, a Fiúisten egyúttal az Atya teremtő Gondolata is, amennyiben az Atya a teremtésben ismeri meg magát. A Fiú által és Őbenne tart a szüntelenül fejlődő és fejlődésben teremtődő anyagi és szellemi világ a tökéletesedés felé, mely a Jézus Krisztusban való teljes megdicsőülése révén éri el célját. Eb-

ben a megdicsőült világban ismeri meg magát az Atya és ez a megismerés gyújtja szeretetre önmaga iránt. De mert a megismerés a Fiúban történik, az Atya önmaga iránti szeretete is a Fiúra irányul. Ez a megismerés (azaz szeretet) külön személy: a Szentlélek. Őbenne áll az Isten örök boldogsága: „minden jó, amit alkotott”.

A teremtés tehát nem választható el a Szentháromság belső életétől, és ebben a felismerésben rejlik a válasz arra a kérdésre is, hogy *mi az ember életének értelme és végső célja*. Az, hogy a megtesztált isteni teremtő Gondolat, Jézus Krisztus elfogadása és a vele való egyesülés révén „ismertté” válják az Atya számára és ilymódon részessüljön az Atyának a Fiú iránti szeretetéből a Szentlélekben.<sup>2</sup>

Mint mondtuk, Istennek ez az önmaga megismerése a Fiúban örök jelen. A teremtett ember azonban az „Istenben létezését” csak *történeti folyamatként*, szüntelen fejlődésként (azaz csak az Istenhez való közeledésként) képes megélni. Így élete folyamán szüntelenül magában hordja az Isten hiányának egzisztenciális élményét. Ez a boldogságvágyként jelentkező élmény az ember cselekedeteinek legfőbb mozgatója, amely végsősoron a környezet formálásában, az egyéni és társadalmi fejlődésben teremtő fontosságát nyer.

Azt is meg kell vizsgálnunk, hogy az embernek ez a teremtettségéből adódó hiányélménye miként van jelen, mint *üdvösségtörténeti tényező*.

Annak a természettudományos megfigyelésnek alapján, mely szerint az egyed fejlődésében tükröződnek a törzsfejlődés különböző mozzanatai, célravezetőnek látszik az a vizsgálati módszer, hogy először felvázoljuk az egyedi ember életútjának főbb fejlődési szakaszait élete első pillanatától keresztény felnőtté válásáig, majd megfigyeléseinket és megállapításainkat megpróbáljuk az egyetemes fejlődésre is alkalmazni. (Az „én-te” kapcsolat jelentőségére az ember kibontakozása során most nem térünk ki.)

Az emberi élet első szakaszában (a magzat megszületéséig) alakul ki az a biológiai struktúra, amely az ember sajátos körülményei között az életbenmaradás alapvető feltétele.

Az újszülött kisgyermek öntudatra ébredéséig megnyilvánulásai még merőben ösztönösek, érdeklődése pedig csak a közvetlen környezetére, az őt körülvevő személyeknek, tárgyakkal, hangoknak stb. megismerésére irányul.

További fejlődése során a gyermek fokról fokra ébred rá arra, hogy ő „van”, még hozzá egyedi módon, senki másban meg

nem ismétlődő fizikai és szellemi, lelki adottságokkal. Megszületik benne a sorsdöntő felismerés, hogy ő személy, kialakul az „én”-tudata. Amilyen mértékben tudatosan benne létélménye, olyan mértékben irányul érdeklődése is egyre inkább önmaga felé. Ezzel az értelmi kibontakozással párhuzamosan megindul az akarati képesség kifejlődése is, amely az ösztönösség egyeduralkodó szerepét fokozatosan háttérbe szorítva az egyéni élet alakításának döntő tényezőjévé válik. Ahogy azonban az érteleme egyre inkább az egyén ön-megismerésére, úgy az akarat az önmegvalósításra törekszik.

Újabb nagy előrelépés az emberi kibontakozás útján, amikor a felnövekvő gyermek fizikumra és szellemi fejlettsége már képessé teszi őt arra, hogy elképzeléseiből minél többet meg is valósítson. Ekkor találkozik először a tilalom és a büntetés fogalmával. A gyermek azonban éppen, mert nem érti, hogy a törvények és tilalmak miként szolgálják az egyén és a közösség életének rendjét, mihelyt úgy véli, hogy tettei nem kerülnek napvilágra és így a büntetéstől sem kell tartania, továbbra is egyéni elképzeléseit próbálja megvalósítani. Ha ennek az elszánt szembeszegülésnek okait kutatjuk, a gyermeki kíváncsiság kezdeti motívuma után egyre inkább felfedezzük a tudatos boldogságkeresést, amely minden gátat le akar dönteni, melyről úgy véli, hogy boldogságának elérésében útját állja.

A felserdülő embernek azonban tapasztalnia kell, hogy miközben programjának minden áron való megvalósítására törekszik, szüntelen összeütközésbe kerül a közösség többi tagjának hasonló törekvéseivel. Így bűnének (önzésének) következtében hamarosan megismeri a szenvedést, melyet az ellenállás és vágyainak be nem teljesültsége okoz. És akkor a kudarcoktól és szenvedésektől megtört emberben felsejlik a vágy: olyannak lenni, mint az Isten, végtelenül szabadnak, mindent tudónak, mindenhatónak, tökéletesen boldognak.

Az Isten pedig „megszánva a tévelygő embert”, Jézus Krisztusban *felajánlja neki az annyira sóvárgott isteni életet*. „Legyetek tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes”, — mely tökéletesség abban foglalható össze, hogy ő maga a szeretet. A szeretet pedig mindig szolgálat. Csodálatos távlatok nyílnak meg az ember előtt, ha elfogadja az alázatos Isten embert szolgáló szeretetét Jézus Krisztusban, aki megteremti benne „az új szívet”. Ez az új ember már nem az önmaga életét keresi, amely a halálba tart, hanem elfogadja önmaga halálát, mely így az életre visz. Az életre, mely örök beteljesülése az emberi boldogságvágy.<sup>3</sup>

Mielőtt következtetéseinkben tovább lép-

nénk, foglaljuk össze az eddig mondottakat. Az ember, mint látjuk, a teremtő és a teremtésben önmagát megismerő isteni Gondolat szülötte. Ez számára azt jelenti, hogy élete első pillanatától (attól a pillanattól, hogy a Teremtő a Fiúistenben Te-ként szólítja meg), képesültséget nyer arra, hogy az Atyával a Fiúban szeretetközösségre lépjen, azaz Istennel való újbóli egyesülése a szeretet örökké tartó élményét ajándékozza neki. Eddig a találkozásig azonban az ember szüntelenül magában hordja az Isten hiányának egzisztenciális élményét és ez az élmény, mint boldogságvágy szüntelenül ennek a hiánynak betöltésére ösztönzi. Isten önmagát ajándékozó szeretete (Jézus Krisztus) nélkül az ember ezt a hiányt szükségképpen a teremtett értékek célként való birtoklásában kísérli meg betölteni. Így a boldogságvágy egyenlő lehet a bűnre való készséggel is, amennyiben a szabadakarat révén az ember tudatosan választja a teremtő Isten szeretete helyett a teremtett javakat boldogsága elérésére. Ha azonban a bűn és a szenvedés arra a felismerésre vezeti az ember, hogy önmagának nem elég, az Isten utáni vágya Jézus Krisztusban tökéletes kielégítést nyer és megnyílik szívében az „élő vizek forrása”, hogy ne szomjazzék soha többé.<sup>4</sup>

\*

Vizsgáljuk meg a továbbiakban, hogy az egyedi üdvösségtörténetnek ez a felvázolt útja milyen általánosítható következtetésekkel szolgál az egyetemes fejlődés-, illetőleg üdvösségtörténetre vonatkozóan.

Természettudományi ismereteink birtokában ma már tudjuk, hogy az Isten olyan világot teremt, mely szüntelen fejlődésben van, dinamikus változások és átalakulások útján tart a tökéletesedés felé. Ebbe a fejlődő és szüntelenül tökéletesedő világba állította Isten az embert (aki maga is egy évezredek át tartó „hominizációs” folyamat eredménye), hogy miközben formálja és tökéletesíti a világot, maga is formálódjék és tökéletesedjék. Ez a folyamat nemcsak a biológiai struktúra magasrendűvé válását eredményezi, hanem magában foglalja a szellemi, lelki fejlődést is.

Ennek az igazságok ismeretében kell újból felülvizsgálunk az üdvösségtörténet mibenlétéről kialakult hagyományos ismereteinket. A teremtéstörténet leírása szerint az emberiség üdvösségtörténetének alakulását az emberiség őszüleinek Istennel való tudatos szembefordulása határozta meg. Az ő bűnük következtében az egész emberiség kegyelmi kapcsolata az Istennel már kezdetben törést szenvedett, így azóta is minden ember az ősbűnnel megterhelve, a szenvedés

és halál várományosaként születik a világra. A megváltás ezek alapján abban áll, hogy a megtestesült Fiúisten keresztalálával kiengesztelte az Atyát, és elégtételt adva a bűnnel megsértett Istennek, megszerezte számunkra az elveszített megszentelő kegyelmet és az üdvösséget.

Abból az ismert tényből kiindulva, hogy a Szentírásnak a világ teremtéséről és a bűnbeesésről szóló fejezetei nem történeti leírások, indokoltnak látszik a jelképekbe sűrített hitigazságok újra történő átfogalmazása az újszövetségi kinyilatkoztatás szellemében. Hasonló szellemű átértékelést kíván a megváltás misztériumának korszerű bemutatása is, tekintve, hogy a hagyományos megfogalmazás az ószövetség antropomorfizmusát tükrözi. Bár az apostoli ígéhirdetés (pl. zsidókhöz írt levél) felhasználja az ószövetség áldozati liturgiájának kereteit a Messiás küldetésének és szerepének megrajzolásában, a szószérinti értelmezés itt is, akárcsak a Genézis említett szövegrészének esetében a helyes istenfogalom kialakulását veszélyezteti.

Lássuk sorban, milyen problémák várnak itt megoldásra: Ha az embert, mint fejlődésben lévő biológiai és szellemi egységet szemléljük, úgy nehéz feltételeznünk, hogy a végtelenül bölcs Isten ebben a fejlődésben elővételez egy olyan későbbi állapotot, melyben az ember már teljes jelentőségében képes átérteni Istennek a teremtődő világgal való kapcsolatát.<sup>5</sup> A hagyományos tanítás legnagyobb nehézsége azonban mégsem ez. Ha szent Pál szeretethimnuszának szavait az Istenre is alkalmazzuk (ti. a szeretet haragra nem gerjed, a rosszat föl nem rója), akkor világossá lesz előttünk, hogy az Isten előtti felelősségről egészen más értelemben kell beszélnünk, mint ahogy azt pusztán emberi vonatkozásban tesszük. Ehhez a fogalomhoz ugyanis szükségszerűen asszociáljuk a számonkérést és a büntetést is, mint a törvényhozó hatalom eljárását a törvény megszegőjével szemben. Jézus Krisztusnak a tékozló fiúról mondott példázata mindennél világosabban bizonyítja, hogy a bűn „látán” az Isten nem gerjed haragra, nem sértődik meg, sőt meg sem bántódik, mert Isten a szeretet, ő menyeyi Atya. Nem az ő büntetése volt, hogy az otthonát elhagyó fiú elzüllött, majd — a sertések eledeléből sem jutva neki — csaknem éhenhalt, hanem a fiú által választott életforma természetes következménye. Az önmagát ajándékozó szeretet ugyanis (szemben az önzéssel) az élet törvénye, mely a háromszemélyű Egyisten örök boldogsága és minden Tőle származó élet kiteljesülésének egyetlen útja. Ennek a törvénynek megtartásáért tehát az ember nem Istennek tartozik felelősséggel, hanem önmagának önmagáért.<sup>6</sup> Ha az ember elfogadja Isten önmagát

ajándékozó szeretetét (és cserébe önmagát ajándékozza Istennek), akkor végtelenül gazdag lesz (üdvözül), ha visszautasítja, akkor végtelenül szegény marad (kárhozott). Az üdvösség mibenlétéről gondolatmenetünk kezdetén már szó esett. Most azt vizsgáljuk meg, hogy az Isten nélküli élet milyen természetes következményekkel jár az ember számára. Az élet törvényének, a szeretetnek részletesebb elemzésére még visszatérünk, annyit azonban már most megállapíthatunk, hogy a törvény fogalmához hozzátartozik a szankció is, de ez a szeretet lényegéből fakadóan nem a törvényhozónak, hanem magának a bűnnek tulajdonítható. Ez azt jelenti, hogy a bűn (a szeretet megtagadása) szenvedést szül, a szenvedés újabb bünt, pl. haragot, bosszúvágyat, stb. Ezzel azonban nem merítettük ki a bűn természetes következményeit, hiszen az ember biológiai és szellemi egység, és így őt a bűn is ebben a totális egységében érinti. Ez a magyarázata annak, hogy a betegségek gyakran a bűnnek egyes vagy áttételes következményei lehetnek és a betegségek hasonlóképpen újabb bűnök elkövetésében játszhatnak döntő szerepet. Látjuk tehát, hogy akár csak egy ember bűne is hogyan válhat közvetlen vagy közvetett okozójává a közösség és az utódok bűneinek, olyan fizikai és morális körülményeket teremtve számunkra, melyben a bűn elkerülése az ember saját természetes erejéből már alig lehetséges. Így az ember megjelenésével a bűn és a szenvedés egyre tágabb teret hódított meg magának, fokozatosan borította el a világot.

Ha most arra keressük választ, hogy a *bűn és a szenvedés* hogyan illeszthető be törés nélkül az *egyetemes üdvösségtörténet fejlődésébe*, akkor ismét az idézett példabeszéd nyújthat eligazító tanítást. A kinyilatkoztatásból tudjuk, hogy az *emberiséget megteremtő* (a tékozló fiút útjára bocsátó) Isten ugyanaz, mint aki az *emberiséget üdvözíteni akarja* (aki a tékozló fiút hazavárja).

A fiú azonban (feltételezhetjük, hogy ez a fiú az egész boldogságát kereső emberiség jelképe) megváltozott. A szenvedések, a szegény és a halál közelsége megszülték benne a vágyat az Atya után és a kárhozat kínjainak megismerésére volt szüksége ahhoz, hogy szolgálatait önként és szeretetből fel tudja ajánlani az Atyának. Sokszor tehát, ha nehéz is a negatív megnyilvánulásokban a kegyelem művét felfedeznünk, mégis láthatjuk, hogy a bűn és nyomában a szenvedés eszközei lehetnek az Istenhez való közeledésnek, amennyiben szüntelen ébren tartják, vagy felkeltik az Isten utáni vágyat, és eljuttatják az embert arra a felismerésre, hogy „kozmosz” boldogságvágyát a teremtő nem képes maradéktalanul betölteni. Így vál-

hat tehát a természetes fejlődéssel járó bűn és szenvedés (Krisztus előtt és után is) a természetfeletti kibontakozás előkészítésének pozitív eszközévé.<sup>7</sup>

\*

Gondolatmenetünkben elérkeztünk az üdvösségtörténetnek a *második Isteni Személy* megtestesülésével folytatódó és Benne kiteljesedő szakaszához. A megváltás mibenlétének újból való átgondolása előtt azonban szükséges visszatérnünk egy korábbi megállapításra, hogy azt részletesebben megmagyarázzuk. Azt mondtuk, hogy az önmagát ajándékozó szeretet az élet törvénye. Mit értünk ezen?

Az egész teremtődő világban a *szolgálat hierarchiája* uralkodik. A szerves világ szolgálja az alacsonyabbrendű szerves világot, az alacsonyabbrendű szerves a magasabbrendűt, a növényvilág és állatvilág az embert.

E szolgálat abban áll, hogy a hierarchia alacsonyabb fokán álló organizmus „önmagát adja” a magasabb rendűnek. Ez az önmaga ajándékozása (természetesen megszemélyesítünk egy biológiai törvényszerűséget) látszólag az alacsonyabbrendű megsemmisülését jelenti, valójában annak továbbélését a magasabb fokon állóban.

Az *ember lényegénél* (szubsztanciális testi-lelki egységénél) fogva *sajátos helyet foglal el ebben a hierarchiában*. Önmagában egyesíti ugyanis az alacsonyabbrendűt (az anyagi testet) és a testet éltető magasabbrendű szellemi lelket. Az eddig elmondottakból következik, hogy az ember számára (aki a természetes élet legmagasabbrendű produktuma) önmaga ajándékozása és így továbbélése csak a benne jelenlévő, őt teremtő (éltető) Isten szolgálatában valósulhat meg.<sup>8</sup> Ha ezt a szolgálatot az ember megtagadja, akkor a természetes életének a természetfeletti való kibontakozása (az Atya által „ismertté” válása) helyett megreked a természetes hierarchiában kialakított „önmagánál”. Így önmaga befejezetlensége, azaz a bűn irreálisának megtapasztalása kiváltja a „sötétséget szerető” emberben a gyűlöletet a végsősoron egyedül meghalósuló „Jó” iránt. Ez a gyűlölet a kárhozat szenvedésének elapadhatatlan tűzforrásává lesz.

Mit kell tehát tennie az embernek, hogy „életét megmentsen” és „halált ne lásson soha?” Jézus Krisztus ajándékozott meg bennünket az életet adó igazsággal, hogy a *teremtő Isten szeretete a teremtett emberek szeretetében áll, mert a szolgált (teremtő) Isten csak a szolgált emberben ismeri meg magát*. A szolgált Isten ugyanis önmagát a

Fiúban öröktől a teremtődő világnak, és benne az embernek ajándékozta. A szolgálat tehát öröktől az élet törvénye, mely a pusztán biológiai rendben valóban kivétel nélkül érvényesül, a tudatos teremtmény számára azonban lehetőséggé válik. Amint mondtuk, ha él vele, akkor az öröktől szolgáló (szerepből teremtő) Istenbe érkezik és vele egyesülve szüntelen szolgálatban (azaz „teremtésben”) ismeri meg az Istent, hasonlóképpen ahogyan Isten ismeri meg önmagát.

Az igazság ismerete azonban még nem képesíti az embert annak megélésére is. Amint az Atya a Fiú által szolgálja (teremti) a világot, úgy a teremtődő világ is csak a Fiúban szolgálhatja az Atyát. A megtestesült Fiúisten tehát azért állt az ember mellé a természet hierarchiájába, hogy önmagáról teljesen lemondó életével, kereszthalálával és feltámadásával minden vele egyesült teremtmény számára megteremtse a természetfeletti kibontakozás lehetőségét és önmagában az egész anyagi és szellemi világot az Atyának ajándékozta. Így „kapja vissza” tehát az Atya önmagát a Fiúban egyesült emberek szeretetében, akik Krisztus testének tagjaként köszönetet mondanak a teremtésért. *Krisztussá lenni a többi ember számára, és így a Fiúban maradvá részesülni az Atyának a Fiú iránti örökké tartó szeretetéből: ez az emberi kibontakozás és beteljesülés egyetlen célhoz vezető útja.*

Befejezésül szükségszerűen fel kell tennünk a kérdést: vajon az Isten egyetemes üdvözítő akarata hogyan valósulhat meg azok esetében, akik nem ismerhették meg Jézus Krisztust, továbbá azok számára, akik nem szolgálhatnak a közönségnek, hiszen maguk is e szolgálatra vannak utalva, mert betegek, elhagyatottak, üldözöttek?

Mindkét kérdésre a választ Jézus Krisztustól kaptuk meg az igazságot szomjazó világ. Jézustól, akinek élete és szenvedése két utat szentelt meg, melyek egyaránt elvezetnek az üdvösségre: a szolgáló szeretet és a szenvedés útjait. A szenvedést ugyanis a vérellerővel verejtékező és kereszthalált halt Istenember az Isten országa születésének vajjúdó fájdalomává szentelte, és így a világot szolgálva teremteni, és a szolgálat elfogadásával a szolgálatot megdicsőíteni egyaránt krisztusi hivatás, melynek elfogadására és megélésére Istentől „születettségünk” képesít bennünket. Hiszen, ahogy az Atya és a Fiú két külön személy azonos isteni Szeretetben (a Szentlélekben), úgy a Fiúban teremtett minden ember külön-külön személy, de találkozik az isteni Szeretet Lelkében (Szentlélek-

ben). Ez a Lélek képesíti az embert arra, hogy a kötelességteljesítésben, az erkölcsi helyzetállásban és a szenvedések elfogadásában erejének maximumát nyújthassa. Ha ez így van, miért helyezett Jézus Krisztus olyan nagy súlyt arra, hogy evangéliuma az egész világon elterjedjen? Erre a kérdésre kerestük a választ, kibontva és magyarázva az üdvözítő főpapi imájának szavait: „Az örök élet az, hogy ismerjenek Téged, egyedül igaz Istent, és akit küldtél, Jézus Krisztust.”<sup>10</sup>

Az „Isten országa” tehát nem a halottak öröksége, hanem az élők halált soha nem látó birodalma, mely Krisztussá hasonulásunk mértéke szerint köztünk és bennünk van.<sup>11</sup> Kereszténynek lenni tehát nem kevesebbet jelent, mint reményt arra, hogy az ember teremtettsége korlátain túlnöve partnerévé válik Istennek a szeretetben és e szeretet áltai a világ szüntelen teremtésében.

## JEGYZETEK, IDÉZETEK

1. Kol 1,16—20 (gondviselés: Jn 5,17). —
2. Mt 25,12 (ismertté levés = üdvösség, „nem ismerlek titeket” = kárhozat). — 3/a. Mt 16,25. — 3/b. Ugyancsak e pontnál hivatkozunk a nyolc boldogságról szóló tanításra (Mt 5,3—10), annak hármasszoros mondanivalójára. Egyrészt: bizonyosságul szolgál arra, hogy a beismert hiány-boldogságvágy pozitív üdvösségtörténeti tényező. Másrészt: a szenvedés nem kibékíthetetlen ellentéte az öröme- nek, hanem feltétele, mint a szomjúság a víz élvezetének. Harmadsorban: a szenvedés éppen ezért nem összeegyeztethetetlen az Isten szeretet-lényegével. (Hogy hasonlatunknál maradjunk, a szomjúság érzete csak akkor lenne ellentétben a Szeretettel, ha nem lenne víz.) Meg kell még jegyeznünk, hogy az elmondottak csak a „jó” hiánya miatti szenvedésre vonatkoznak, mert — ahogy a későbbiekben látni fogjuk — a „sötétség szeretete” (Jn 3—19—20) éppen a végsősoron egyedül megvalósuló „Jó” miatti okoz kiolthatatlan kínokat. — 4. Jn 4,14 és 7,37—39. — 5. Jn 17, 25—26 (Bizonyíték arra, hogy az Isten szeretet-lényegének felismerésére és viszontszeretetére a világ Jézus Krisztus nélkül nem juthatott el.) — 6. Jn 12,47—50. — 7. Róm 5,21. — 8. Gal 5—13—26. — 9. Látjuk tehát hogy az Istennel való szembefordulás nem a bűn tényében áll, hanem következménye lehet annak életformává válása esetén („halálos” bűn). — 10. Jn 17,3. — 11. Lk 17,21.

Szilágyi Lóránd



## ÖNMAGUNKTÓL ISTENHEZ

A keresztény teológusok az utóbbi években sokféleképpen értékelték az „Isten-halála” mozgalmat. Sokan a korunkban fellépő Isten-távollétről írtak, egyesek pedig szinte kétségbeesnek, hogy nyelvünkben és tudatunkból kivész az Isten gondolata. A keresgélés után egyre nyilvánvalóbb lesz, hogy *Istent először is önmagunkban kellene meg tapasztalnunk.* Ezt a kérdést tárja elénk Günter Bleickert professzor írása (Gotteserfahrung im Innern des Menschen? Wort und Antwort, 1973/5. 135—139).

### Önmagunk

Nem ott kívül, — tanácsolja Szent Ágoston — hanem önmagunkban kell keresnünk az igazságot, mert Isten bensőségesben van jelen bennünk, mint saját magunk. Ez azt is jelenti, hogy *Isten közellétének vagy távollétének a kérdése a mi bensőséges lelki életünk kérdése is.* Ugyanis sehol másutt, *csakis saját szívünkben történik meg a döntés Isten-kapcsolatunkról,* szívünk legmélyén találjuk önmagunkat szemben Istennel.

De milyen a mi benső világunk? Nyitott és áttetsző, transzparens-e, vagy pedig csukott és körülzárt? Eleven kapcsolatban állunk-e a külső világgal, vagy pedig valami elszigetelt nagyságnak tekintjük magunkat? Ezeket talán meglepő és különös kérdéseknek tartjuk? Pedig — bár annyi gondot fordítunk külső megjelenésünkre — mégis keveset törődünk belső világunk higiéniájával és kozmetikájával. Hajlamosak vagyunk, hogy behúzódjunk önmagunk „sündisznó-álásába”. Ha valami sérelem ér, „magánéletünkre” hivatkozunk. Pedig a „privát-élet”, ami szó szerint „kirabolt” életet, „megfosztott” életet jelent, csak menekülés a konkrét létől. Az ilyen „bensőség” nélküli önmaga előtt is a felelős életet, természetszerűleg nem lehet nyitott és áttetsző. Eppen a kapcsolatnélküliség mutatja meg társadalmi önabrázolásunk ürességét és elvesztett jellegét. Ilyenkor semmiféle kínosan konkrét és elegánsan megjátszott szerep sem téveszthet meg senkit. A „ruha teszi az embert” hivatkozással a típusokra stilizáló divat követése el tudja ugyan rejteni egyéniségünket, de ez csak önmagunk feladásának árán érhető el. Társaink reakciói alapján megérezhetjük, hogy magunkat játékszerű szerephez kötöttük, míg végül is öncsalásunk áldozatai lettünk. *Hogyan akarhatunk ilyen állapotban Istenről tudakozódni, amikor még önmagunkat sem találtuk meg?* De hogyan találhatjuk meg önmagunkat, ha még el sem kezdtük komolyan keresni? Minden azon múlik tehát, hogy *kezdjük fáradozni saját életünk bensőségessége érdekében.*

### Az embertárs

„Mit érdeklí önöket az én benső életem? — kérdezte az a hamburgi kikötőmunkás, akit egy irodalmi vitában felkértek, hogy beszéljen önmagáról. Akinek az a véleménye, hogy „senkinek semmi köze” ahhoz, hogy ő bensőleg miként fest, az csak vélt „önállósági jogát” akarja megvédeni, mivel csupán ebben látja szabadságának egyetlen biztosítékát, amellyel a társadalommal szemben még megőrizheti egyéniségét. Igaz, a modern társadalom különféle igényeivel sokszor túlzottan elhalmoz minket. Mégis, lelkiismeretileg helyes megoldás lenne-e, ha „családi házunk privát szféráiba” visszahúzódnánk? — Az „aranykalitka” mégis csak fogság, és elszigeteltségünknek, sőt olykor már elvesztettségünknek a bizonyítéka is. Elhagyatottság, benső elnémulás lesz az ilyen kapcsolat-megszakítás következménye. Minél nehezebb helyzet kényszerített valakit az elszigeteltségre, annál fájdalmasabban tapasztalja később, hogy *igazi élet elszigeteltségben egyáltalán nem lehetséges.* A fokozódó elkeseredettségnek csak két kiútja marad: az öngyilkosság vagy a kényszerű, „bűnbánó” visszatérés a bensőleg annyira gyűlölt társadalomba. Kérdés, van-e kiút, megoldás az individuális elszigeteltség és a semmitmondó „bájtársalgás” fenntartásán kívül? Vagy talán manapság már *semmi lehetőség sincs arra, hogy valóban lényeges dolgokat megbeszéljünk egymással és feltárjuk egymás előtt önmagunkat?*

A Bibliában, a második teremtési híradásban olvashatjuk az igazságot: „Nem jó az embernek egyedül lennie!” (Ter 2,18) És amikor az ember az egész teremtésben „nem talált megfelelő segítőt” (2,20), az Isten vezette ki magányából, embertársat, megfelelő partnert állított melléje.

*Ahol az emberek egymás közötti kapcsolata megbomlik, ott már nincs többé hely Isten számára.* Hogyan akarja az az Istent keresni, aki menekül embertársától? Hogyan imádkozhatik valaki Istenhez, ha gyűlöli felebarátját? Mielőtt Istent keresnénk, önmagunkat kell megtalálnunk és felebarátunkat meglátnunk, „felfedeznünk”. Azon kell fáradoznunk, hogy másoknak társai, segítői legyünk.

### Az egyén és a társadalom „álarcmentesítése”

Max Stirner „Der Einzige und sein Eigentum” c. művében a magányosság ideológiáját állította fel. Ez a mű azért is említésre méltó, mert ma világszerte jelentkezik olyan törekvések, amelyek visszaélnék a szabadság jelszavával. A kapitalizmus helyzetében a szabadság igénye már nem a személy függetlenségére és önelhatározási jogára utal,

hanem benső visszahatást jelez a totalitárius rendszerrel szemben. A társadalmi önzésre egyéni önzéssel válaszolnak. Az emberek boldogságukat saját önző érdekeik megőrzésében vélik felfedezni. Sokat beszélnek a személyes szabadságról, pedig valójában csak saját egoizmusukat, egyéni élvezetüket és „kifosztott” privát boldogságukat védelmezik. Az individualizmusnak hosszú távon történő fenntartása lehetetlen. Az ember természetéből eredően (vö. Ter 2,18) csak embertársi közösségben tud kiegészülni, segítségét adni és kapni. Ugyanakkor azonban csak olyan közösségben tud kibontakozni, ahol nem kell állandóan saját jogairól lemondania és nem kell félnie, hogy a másik fölébe kerekedik. Olyan közösségben, ahol az is részesedik a lakomában, aki utoljára érkezett. Mert ott nem a tökések totális ügyintézősége, a követelő és osztó apparátus uralkodik, nem a raffinátkak, az erősebbek, a sikeresek uralkodnak a gyengéken. Ebben a közösségben a türelem és segítőkészség határozza meg a kölcsönös egymásmellettséget és az ember a másikkal, mint emberrel és barátal találkozik. Ez az életforma, ez a szeretetközösség lenne a mai útkeresésben az „idők jele”. Hogy mennyire így van, a sok elidegenedett, magányos, elhagyott és társtalan igazolja a feladat súlyát és sürgősségét.

Arról van tehát szó, hogy lehetőségeink szerint elősegítsük az emberek közötti igazi találkozást. A keresztyének kölcsönös segítő együttléte legyen az új kezdet jele. Aki eddig úgy vélte, hogy álarc, hivatásmaszk mögé kellett rejtőznie, hogy értéket szerezzen magának, az adja fel álláspontját, bújjon elő rejtkehelyéről. Természetesen csak az veheti fel a kommunikáció újrafelvételének szükségességét, aki saját maga is képes őszintén, becsületesen, a kimondott szó erejében és a szeretet tetteiben találkozni embertársaival. Ezt pedig családukbán, közvetlen környezetünkben, munkahelyünkön kell mindegyikünknek elkezdeni, még akkor is, ha viselkedésünkkel kapcsolatban először hitetlenkednek, azt megmosolyogják, vagy érdekeink ellenében ki is használják kezdeményezésünket. Mert mindannyiunknak — akiknek fontos ez a kérdés — be kell látnunk, hogy ahol az emberek csak futtában, felülről vagy foghegyről beszélnek egymással, ott semmiképpen sem beszélhetnek Istenről. Előbb egymás között kell megtanulnunk, hogy nyíltan, őszintén, segítőkészen beszéljünk és érintkezzünk egymással.

#### A személy és a közösség

A fenteből már nyilvánvaló, hogy nem képzelhető el olyan valódi lelki bensőség, amely pusztán az érdekek rezervátuma. hiszen akkor hasadás lépne fel benső törek-

vésünk és külső önabrázolásunk között, valamint embertársi viszonyunkban. *Ha önmagunkhoz nem vagyunk hűek, nem leszünk embertársainkhoz sem.* Akinél ilyen lenne a helyzet, attól nem várható hűség Isten iránt sem. Ahol állandósult a belső és a külső képmutatás, ott a legritkább a valódi isten-élmény. Erre utal Jézus kritikája: „Jól jövedölt rólátok Izaiaj, képmutatók: Ez a nép ajkával tisztel engem, szíve azonban távol áll tőlem” (Mk 7,6). A külsőséggé vált kultusz olyan, mint a fedezet nélküli váltó, vagy egy meggondolatlan ígéret. Minél hangzatosabb egy ígéret, minél szigorúbb, mervebb a kultusz, annál elvetendőbb Isten szemében. De jó értsük: nem maga a kultusz az elvetendő, hanem az, hogy hiányos, hogy hiányzik az aranyfedezete: a szívünk hozzáállása. A bensőséges életen fordul meg minden.

Amiről egy ember el-gondolkodik, azt biztos, hogy egyszer meg is említi. Amit egyszerűen elmond, azt egyszer meg is teszi. Az állásfoglalás első lépése mindig szóban történik. Szavainkkal lépünk ki önmagunkból és tárjuk fel bensőnket, azaz személynek mutatkozunk. Ugyanakkor azonban a megszólítottakat is belevonjuk döntésünkbe. Azt várjuk, hogy a kezdeményezett kommunikációt felvegyék, — esetleg elutasítsák. Lehet, hogy süket fülekre találunk és így közeledésünkben csalódnunk. Pozitív esetben azonban ketős előnyünk származik: Megerősítve látjuk eddigi szándékunkat és önmagunkat, továbbá megtapasztaljuk, hogy nem vagyunk egyedül. Mert az egyedüllét maga a pokol: az Istentől, embertől elhagyottság helye. Az egymással való, egymás közötti együttléte így válik helyévé Istenhez kapcsolódó közösségünknek. Mindenesetre nem úgy, ahogy az aggódók gondolják, hogy t. i. Isten feloldódik az emberi közösségben. A valódi istenközelség feltétele: a szeretetre és segítségre kész emberek kölcsönösen megélt konkrét közössége. Ezért helyezi Jézus az istenszeretet parancsa mellé a felebaráti szeretet parancsát (Mt 22,36—40). Legmerészebben János apostol fejezi ki ezt a gondolatot, amikor Jézus búcsúbeszédét leírja: „Amint én szerettek titeket, úgy szeressétek ti is egymást!” (13,14). Amikor felszólítja tanítványait, hogy maradjanak meg szeretetében (15,19), akkor a megalapított szeretetközösségét maradandó életformának ajánlja. Ebben a szeretetközösségben jelen van (Mt 18,20) és megtapasztalható Krisztus, aki emberi láthatóságában az Atyát tükrözi számunkra: „Aki engem lát, látja az Atyát is” (Jn 14,9). Igazi bensőség tehát csak ott van, ahol az kifelé is megnyilvánul, és keresi a közösséget a másikkal. Ahol az ember — mint Isten Jézusban — a másik emberrel valóban emberi módon találkozik, — az mindig isten-élmény helye lehet számunkra. (ég)

# TEOLÓGIAI — LELKIPÁSZTORI JEGYZETEK

## LELKIISMERETES JEGYESOKTATÁSTI

Szekularizált életünkben nem járulhatunk hozzá passzivitásunkkal a keresztény házasságok devalválódásához, sőt sokszor eleve érvénytelen megkötéséhez. Kétmillió fővárosunkban a szentségi házasságok előtti jegyesoktatás — sajnos — nem mindig kielégítő. Okot ne keressünk senkiben és semmi-  
ben. — Sokkal célravezetőbb a *helyzetfelmérés* és a két véglet (minimum és maximum!) közötti, józan *módszer* kidolgozása.

### *Helyzetfelmérés a jegyesek szempontjából*

I. Ha *mindkét jegyes katolikus*, négy csoportot jelölhetünk meg:

1. A keresztény életet gyakorló módon élők.
2. A bérmlás szentségét felvették, — általában gyermekkorban — de azóta nem élnek gyakorló keresztény életet.
3. Gyermekkori elsőáldozáskor szerzett fogalmainál megrekedtek és azóta nem élnek gyakorló keresztény életet.
4. A keresztség tényével lezárult minden kapcsolatok a vallással.

(A két utóbbi csoportba tartozók gyakran nem meggyőződésük alapján, hanem a szülők vagy leendő házastársuk, illetve annak szülei óhajára jelentkeznek.)

II. Ha *az egyik fél katolikus*, — a fenti négy csoport szerinti megkülönböztetéssel — és *a másik fél gyakorló vagy nem gyakorló másvallású, vagy felekezeten kívüli*.

Budapestet három egyházmegye öleli fel. Területén az esperesi kerületek nagyon változatos plébániákat foglalnak magukba a keresztény házasságkötés szempontjából. A plébániák különbözőségét e tekintetben nemcsak a hozzájuk tartozó hívek létszáma határozza meg, hanem az is, hogy az egyes templomokban és kápolnáknak — fekvésük vagy más sajátosságuk miatt — aránylag több házasságot kötnek. (Pl.: Szent István Bazilika, Mátyás templom, Máriaremetei kegy-

templom, Tabáni templom, Margitszigeti szent Mihály kápolna, Jáki kápolna stb.) Ezekről a helyekről csak ritkán mennek más-hová esküdni az otllakó jegyesek, viszont fogadják a más helyekről ide jelentkezőket. Így természetes, hogy a sok esküvőre előkészítő plébániák lelkipásztorainak más munkák mellett megterhelő a *lekiismeretes* jegyesoktatás. Fokozza e megterhelést két tény. Van olyan elbocsájtó, amelyen ez olvasható a jegyzet rovatban: „Jegyesoktatásban a jegyesek az eskető plébánián részeseülnek”, — sőt ilyen is előfordult: „Ubi valor ibi labor!” — A másik tényező a házasságkötési szezon kérdése, tavasszal, egyetemi vizsgaidőszak végén, stb. aránytalanul többen jelentkeznek házasságkötésre, sokszor a kitűzött esküvő napjához túl közel eső időben. — Ezért a helyzetfelmérés alapján több fővárosi lelkipásztor átgondolt véleménye szerint célszerűnek látszik a következő, *végletektől mentes módszer*: Esperesi kerületenként a szokásos jegyesoktatást egységesítik azonos feltételek szerint. — Nem túlzás az élet legnagyobb lépéséhez feltételeket szabni a jegyesek elé, hiszen a lényegesen kisebb jelentőségű területeken is számolni kell sokszor nehezebb feltételekkel, például: továbbtanulás, gépjárművek vizsgáztatása, stb. — Tehát egy esperesi kerületen belül minden plébánián a templom bejáratánál függesszük ki állandó jelleggel a szentségi házasságra jelentkezős feltételeit egységes plakát formájában. (Esetleg úgy, amint a Balaton környék templomainak miserendje megjelent minden templomban.) — Az egységplakát a következőket közölhetné:

*Katolikus, szentségi házasságra jelentkezős feltételei:*

1. Jelentkezés a *lak hely* szerint illetékes plébánián — az alábbi időrendet figyelembe véve:
2. Minden jegyes *oktatás*ban részesül, melynek *ideje*: minden negyedévben in-

dul, heti egy elfoglaltsággal (1 óra), három hónapos időtartammal. 1. hónap anyaga: alapfogalmak; 2. hónap anyaga: gyakorló keresztény élet; 3. hónap anyaga: keresztény házasság. — *Részvétel:* a vallási tájékozottságnak megfelelően: 1., 2., 3., hónap anyagát meghallgatják: a vegyesvallású jegyesek (ha az egyik fél katolikus, a másik másvallású vagy felekezeten kívüli — ui. nekik is ismérniük kell, mire vállalkoznak!); a csak megkeresztelt, vagy a megkeresztelt és csak elsőáldozott jegyesek. — A 2. és 3. hónap anyagát meghallgatják: a megkeresztelt, elsőáldozott és bérmálkozott, nem gyakorló jegyesek. — A 3. hónap anyagát meghallgatják: a gyakorló keresztény életet élők. — *Helye:* az esperesi kerület központi temploma, amely a közlekedési eszközökkel minden irányból jól megközelíthető.

3. A szükséges iratok beszerzése: szabadállapot igazolása, elbocsájtó stb.

A jegyesoktatást az esperesi kerületből évenként négy lelkipásztor vezetné, esetleg a következő évben másik négy, — így a túlterhelés megszűnne. — Minden jegyes után a területileg illetékes plébánia az esküvőért felvett pénzből a helyhasználatért és az oktatást vezető lelkipásztor honorálásáért minimális összeget (5—10 Ft) rendelkezésre bocsátana. Ilyen módon senkit sem érhetne anyagi károsodás, a lelki hasznot pedig egyéves kísérleti idővel lehetne lemérni, az esetleges hibák lelkiismeretes korrigálásával. — Az így felkészített jegyesek az új keresztelési feltételeknek is megfelelnek, — mint szülők és keresztszülők egyaránt, — tehát megfelelő igazolás mellett a keresztelési felkészítésük elhagyható lenne.

Kelényi Tibor

## HISZEK TE-BENNE, ISTENEM!

A vallásos élmény legősibb kísérője az ima. A kérdőíves statisztikák szerint még a vallás nélkül felnöttek közül is sokan állítják, hogy szoktak imádkozni, „azaz szóba elegetednek” egy náluk hatalmasabb, őket védelmező személlyel, akit közelükben éreznek, akitől segítséget, szeretetet várnak.

Az ima kérdését az utóbbi években egészen új oldalról közelítették meg. Nemcsak a vallásos jámborság módján tanítanak róla, hanem a személyiséglélektan, a személyközi kapcsolatok kutatói is sokat foglalkoznak vele.

Újrafogalmazták a szóbeli ima értelmességét és jogosultságának feltételeit. Az utóbbi évek ima-vitáit most összegezik és hamarosan több szintézis, „summa de oratione” lát majd napvilágot. Az egyeztető felfogásokat, a viták jelentőségét foglalja össze Otto Hermann Pesch, a dogmatika és az ökumenikus teológia professzora a Gebet und religiöse Erfahrung (Diakonia, 1974/3. 168—176) és Sprechender Glaube (Entwurf einer Theologie des Gebetes, Mainz, 1971) c. munkáiban.

Lélegkondozási, lelkipásztori szempontból fel kell figyelniünk az ima nyelvi szerepére. Bár egyértelműleg nem fogadható el a nyelvanalitikusoknak az a felfogása, hogy a gondolat kialakulása konkrétan és kizárólag a nyelvi közvetítéshez lenne hozzárögződve, mégis idejétmúltnak mondható az a felfogás, amely a szóbeli imát lemosolyogta, „memoriternek”, „imagépnek” nevezte. A szó gyakorlása már a teljes értés előtt is — így a kisgyermekkorban — sajátos hangu-

latot teremt és a homályosan felfogott értelmet az élmény útján világosítja meg. Így az anyjához tapadó kisgyermek lassan megérti az anyja altató dalát, a dallam sajátos élményértéket ébreszt egész életében. A szép és a jó szó a felnöttek között is megjavítja az egymás közötti kapcsolatot, a betegek-nél pedig komoly terápiás jellege van, sőt légköre visszahat magára a beszélőre is.

A nyelvi közlődés, a gondolatainknak megfogalmazott kifejezése hozzátartozik a személyiség kibontakozásához. Az önmagát rosszul kifejező ember félszeg, gátlásos marad. Az ember „szóból ért”, üzenetet kap és szavával tesz tanúságot az igazról, amelyet még az arc, a magatartás kifejező gesztusa kísér. Az ima jelentősége hasonló: ahol kimarad az életből, ott egy szín, egy vonás hiányzik az egyéniség teljességéből.

A nyelvnek, a szókézségnek még nagyobb a szerepe, ha egy magasabbrendű személy szólítja meg az embert. — Az Isten szóbaállt az emberrel, számunkra érthető nyelvi eszközökkel kinyilvánította magát, — és maga az ember is szólhat hozzá. A legegyszerűbb imaforma az Isten megszólítása, ami azt jelenti, hogy személyes létezőnek tartjuk: *Én hiszek benned!* — A megszólító számára Isten tehát nem tárgy, nem bálvány, de nem is azonos a világmindenséggel. A hívőnek ez az alapimája egyben válasz az isteni üzenetre, a személyes Szóra, a megtestesült Igére. Itt a szó, a nyelv már nemcsak jelzés, hanem azonos a Jelzettel, maga az Ige. A szó nemcsak anyagi apparátussal felfogott jel,

hanem az anyagba testesült végtelen Valóság. A szó összekötő erő az anyag és a Szellem között, Jákob létrája, amelyen fölfelé és lefelé lehet közlekedni. „Az Ige testté lett”. — Yves Congar írja, hogy a beszéd, a nyelv köznapi csodáját nem tudjuk kellően felmérni. Megdöbbenő folyamat áll előttünk: a szellem közlődése, amelyet a levegő rezgése, a hús-ajak közvetít, voltaképpen a szellem részleges anyagba-tesetesülése. A mindennapi beszéd így árnyképe és modellje az örök isteni Nyelvnek, a megtestesült Igének, amely állandó igazolása és biztosítéka, hogy Isten szövege elégedett velünk, történelmet kezdett az emberrel és ehhez a közvetlenebb érintkezési formát választotta: Önnönmagát. Örök vigaszunk: „... Isten közel van hozzád... Jézus lett Isten karácsonyi beletesetesülése az ember húsába, amely feltárja az ember benső örömét...” (Karl Rahner). Ezek után bizalommal kimondhatjuk: *Hiszek Te-Benned!* Ez a boldog kijelentés a keresztyén számára a *fundamentális ima: Isten személyes megszólítása, és válaszuk a kinyilatkoztatásra.*

Sokaknak vallásos élményt nyújt a természet szépsége, az élet rendezettsége. Már egyetlen élőlény is tükrözheti a transzcendens Alkotót. Mert az élőlény nemcsak az általános életjelenség egyik esete, hanem teljesség, amelyet „Isten lehellete” keltett életre (vö. Zsolt 104.29). Az ilyen bibliai szemlélet nem a közvetlen okok sorát állítja fel az „istenbizonyítás” céljára, hanem csodálkozásra készítet és ezt az elemi tapasztalásunkat a világ egészen kívül, a Lét és az Érhetőség végső feltételéhez utalja. Ha az ember ezt a Végső teljességet Személynek ismeri el, már ezen az úton is eljuthat az alapvető imához.

A modern embert egy *ál-vallási élmény* veszélyezteti. A hominizált világ burkában él, a természettel közvetlenül ritkán találkozik, csak úgy érintkezik vele, mint az embertől feldolgozott, rendszerezett tudománnyal,

alkalmazott technikával, amit az iskolában, a könyvekben kap kézhez. Ilyenkor valami *hominizált transzcendenciát él át*: a természet megismerő, de azt nem létrehozó *emberi elmét csodálja*; érthető, ha ilyen körülmények között vallásossága az „immanencia” tiszteletében merül ki.

Az *élmény és a hit közötti* ilyen és hasonló *szakadékot* képes áthidalni az ima, amelyben a kereső ember ősi igényével, tudatát megelőző sejtéssel Személynek szólítja a legfőbb Alkotót. És, mint minden egészséges vágyunk, ez is a valóság tényére utal, az ember önfeledt bizonyossággal fordul Urához, Istenéhez. *Igy lesz az ima tanúság, amely Személylyé tudatosítja az Istent; így lesz az ima „beszélő hit.”*

Összefoglalva: a mai embernek az *ima vallási önértelmezést jelent.* Tudatában úgy fordul a világ felé, hogy létezik egy személyes Alkotó, aki mellette áll, meghallja szavát és ő maga is szólhat hozzá.

*Az ima gyakorlatot kíván, ezért* — mint minden érintkezési és magatartásformát — az imát is tanulunk és tanítanunk kell. *Az ima redukált, rövidített hitvallás:* Istenem, hiszek Benned! Aki ezt begyakorolja, képes *variálni* úgy, hogy sohasem unja meg, sohasem hagyja abba. *Képes lesz transzponálni* is és az élet minden változó helyzetében ki tudja mondani: Istenem hiszek Te-Benned!

A nyelvanalitikusok gyakran vádolják az Istenről szóló üres, értelmetlen kifejezéseinket. De mikor lesz valójában értelmetlen a szavunk? Ha elszakad az élettől, ha nincs meggyőző, igazoló jellege. Az igazi ima mindenki számára *transzcendenciára nyíló lehetőség*: ahol az imádkozók olyan szeretetben élnek, hogy az túlnő minden emberi mértéken, ott a külső szemlélők is elhiszik, hogy az imádkozók nem „monologizálnak”. Nem „mim”-elnek, hanem *valóban élnek*: *Hiszek Te-Benned, Istenem!*

— II —

## KÉP A LENGYEL PAPOKRÓL

Keveset hallunk a lengyel papságról. A Tygodnik Powszechny c. katolikus lengyel hetilap, fennállásának 25. évfordulóján körkérdest intézett 2084, a legkülönbözőbb egyházmegyékből való paphoz. A kapott válaszokat Stanislaus Swidzinski foglalta össze a Diakonia 1974. évi júliusi számában (Ein Bild vom polnischen Diözesenpriester). A kirajzolódó kép több tekintetben hazai viszonyainkra emlékeztet.

993 pap, a megkérdezettek 48%-a választott. Ezeknek 6 és fél százaléka 29 év alatti,

33,2%-a 30—39, 21,8%-a 40—49, 19,1%-a 50—59 éves, hatvan év fölötti 18 százalékuk. Hivataluk a következőképpen oszlik meg: 38,4% plébános, 49% káplán. A további 12,6%-on hitoktatók, egyetemi és speciális lelkészek, tudományos munkatársak és más elfoglaltságok osztoznak. (A több funkciót betöltők itt a nekik legkedvesebb beosztásukat jelölték meg.) A körkérdest tehát láthatólag az átlagos egyházmegyei papság felé irányult.

A kérdések első része a papok származását kutatta. Érdekes összehasonlítási lehetőséget kínált az a kettős kérdés: milyen helységbe valók és jelenleg hol dolgoznak? Az adatokból kiderült, hogy a választ adók 57,9<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a való falura, 14,5<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a kisvárosba, 17,6<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a megyeszékhelyre, 8,3<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a nagyvárosba, viszont 51,4<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-uk él ma falun, 14,2<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a kisvárosban, 19,4<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a vidéki centrumban, 12,7<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a nagyvárosokban, tehát a papság is követi a lakosság általános törekvését, hogy nagyobb helységbe kerüljön — annak ellenére, hogy a hivatások jórésze falusi környezetből indul el.

A lelkipásztorok szüleinek képzettsége ezt a képet mutatta. Az édesapák 4,1<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a analfabéta, 11,7<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a nem fejezte be az elemi iskolát, 52,3<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-nak van elemi iskolai végzettsége, 16,5<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a végzett középiskolát és 3,7<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-nak van magasabb képesítése. Az édesanyák 5,9<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a írástudatlan, 13,3<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a járt néhány osztályt, 58,9<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a végezte el az elemi, 7,6<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a középiskolát és 1,2<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a járt egyetemre vagy főiskolára. Az adatok mutatják, hogy a ma lelkipásztorok szüleinek nemzedéke elég nehéz viszonyok között élt. Ez nem azt jelenti, hogy feltétlenül csak kevésbé képzett néprétegek gyermekei mentek volna el papnak, hiszen a két világháború között (s az első előtt még inkább) az átlag lengyel népességben nagyon magas volt az írni-olvasni nem tudók száma (az 1931-es népszámlálás szerint 23,1<sup>o</sup>/<sub>o</sub>).

A papság eredetére vontakozó harmadik kérdés az volt, hánygyermekes családból származnak. A körkérdésre válaszolóknak csupán 1,7<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a volt egyedüli gyermek, 14,5<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a 2—3 gyermekes, 41,6<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a 4—6 gyermekes, 29,6<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a 7—10 gyermekes családból való, sőt 10<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a olyan családból indult el, amelyben tíznél több gyermek volt.

A következtetés önként adódik: a papok javarészt (81,2<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-ban) sokgyermekes családból származnak. Valószínű, hogy hasonló arány adódna az egész lengyel papság felméréséből is. Ezért érthető, ha a papság szívével-lélekkel kiáll a többgyermekes család-modell mellett, nemcsak elméleti alapon, hanem azoknak a közvetlen tapasztalatoknak az alapján is, amelyeket gyermek- és ifjúkorukban otthon szereztek.

A kérdések második csoportja a papok jelenlegi életére irányult. Mindenekelőtt: milyen újságot, folyóiratot olvasnak? A válaszokból kiderült, 64,8<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-uk olvassa a Tygodnik Powszechny-t (a lengyel Új Embert), 8,1<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-uk olvassa a homiletikai-teológiai folyóiratokat, 2,8<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-uk az ifjúsági hetilapok híve,

1,2<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-uk a lengyel néplapok olvasója, 1,1<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-uk vesz kézbe rendszeresen külföldi vallásos sajtót. A számok bizonyos egyoldalúságot mutatnak, elzárkózást a világi sajtó termékeitől.

A következő kérdés az volt: van-e a papnak ideje? Mennyi szabadidejük van általában naponta önmaguk számára? — Mintegy egy óra — 6,5<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-nak, 2 óra 22,2<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-nak, 3 óra 24,3<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-nak, kb. 4—5 óra 16 százalékuknak: „meglehetősen sok” 3,9<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-nak, „nehéz megmondani, mennyi” 8,8<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-nak, „nagyon kevés” 8,6<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-nak, szinte semmi szabadideje sincs 2,7<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-nak. Látjuk tehát, hogy a papságnak mintegy fele 2—3 órára szabad naponta, ötdrészüknek nincs, vagy alig van szabadideje, ötdrészüknek van csak némi ideje a maga számára. Ha arra gondolunk, hogy a szabadidőbe bele kell értenünk a pihenésre, a továbbképzésre vagy az emberi kapcsolatokra fordított időt is, azt kell mondanunk, a papság életét eléggé lekötí a munka, amelyet hivatásuk követel.

Izgalmas kérdés volt, ki-ki hogy határozná meg, mi a papság feladata a lengyelországi viszonyok között? A válaszra vállalkozók 29,1<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-a azt jelölte meg főcélnak: a liturgia révén meg kell újítani a vallásos életet. 27,5<sup>o</sup>/<sub>o</sub> szerint el kell mélyíteni a hitet a vallásos közösségben. 20,7<sup>o</sup>/<sub>o</sub> a hitoktatás tökéletesítését tekinti célnak. 19,2<sup>o</sup>/<sub>o</sub> szerint a fiatalabb nemzedék erkölcsi nevelése, 14,6<sup>o</sup>/<sub>o</sub> szerint az átlagkatolikusok vallásos tudatszintjének növelése a legfontosabb. Ugyancsak 14,6<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-uk arra szeretné megtanítani az embereket, hogyan kell élniük hitük a mindennapokban. Ismét 14,6<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-uk szerint a házasság és a család-eszmény megújítása a pasztoráció fő feladata, 12,2<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-uk szerint általában az erkölcsi helyzet javítása, 17,3<sup>o</sup>/<sub>o</sub> szerint a laikusok bevonása az egyház életébe, 14,5<sup>o</sup>/<sub>o</sub> szerint az Egyház és az állam jóviszonyának elősegítése a lengyel papság mai kötelessége. 12,5<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-uk a modernebb lelkészképzést, 11,2<sup>o</sup>/<sub>o</sub>-uk az Egyházon belüli struktúrák átalakítását hangsúlyozta.

-I-v-

#### Könyvigyelő

A Szent István Társulat legújabb kiadványai: *Gál Ferenc*: A teológus az Egyházban. *Nyíri Tamás*: A filozófiai gondolkodás fejlődése.

*Szenyay András*: Hitünk sodrában.

*Bálint Sándor*: Karácsony, húsvét, pünkösd.

Számunk írói:

Boda László, a Hittudományi Akadémia professzora, Budapest — Kelényi Tibor lelkész, Budapest — Kiss László lelkész, Budapest — Rezek Román, a São Paulo-i Szociális Akadémia tanára — Schweitzer József professor, főrabbi, Pécs — Széll Margit tanár, Budapest — Szilágyi Lóránd kántor-karnagy, Budapest — Vida Tivadar lelkész, Budapest.  
A számunkban közölt illusztráció Borsos Miklós művész alkotása.

A TEOLÓGIA KÖVETKEZŐ SZÁMÁBAN A SZENTSÉGEK ÉLETÉRTÉKÉVEL FOGLALKOZUNK

## INHALT

Weihnachtsgebet (*Kardinal Léon-Joseph Suenens*)  
Papst Paul VI: Das heilige Jahr als das Jahr der Versöhnung und des Friedens

## AUFSÄTZE

ROMÁN REZEK: Der „sich stetig entfaltende“ Christ von Teilhard  
JÓZSEF SCHWEITZER: Gottesglaube nach Auschwitz  
TIVADAR VIDA: Warum ist heute der sich offenbarende Gott ein Problem?  
MARGIT SZÉLL: Menschliche Erfahrung — Gotteserlebnis  
LÁSZLÓ KISS: Der Gott der Zukunft

## DURCHBLICKE

Der Gott Jesu (*I. Cs.*)

## IN DIENSTE DES WORTES

Über das Heil des Menschen (*Ferenc Gál*)

## FORUM

Die zweite Nummer der TEOLÓGIA (1974) — in Hinsicht eines Seelsorgers  
(*Tádé Kovács*)

## REVUE

Negative Theologie — Gott oder Nichts (*László Boda*)  
Der sich erfüllte Bund (*Piet Schoonenberg*)  
Der schaffende, dienende und heilende Gott (*Lóránd Szilágyi*)  
Von uns selbst zu Gott (ég)

## THEOLOGISCH-SEELSORGLICHE NOTIZEN

Gewissenhafter Eheunterricht (*Tibor Kelényi*)  
Ich glaube an Dich, mein Gott (—||—)  
Die polnischen Priester (—|v—)  
Bücher

## SOMMAIRE

Prière de Noël (*Cardinal Léon-Joseph Suenens*)

Le pape Paul VI.: L'Année Sainte comme le temps de la réconciliation et de la paix

## ÉTUDES

ROMÁN REZEK: Le Christ „croissant sans cesse” de Teilhard de Chardin

JÓZSEF SCHWEITZER: La foi en Dieu après Auschwitz

TIVADAR VIDA: Pourquoi le Dieu se révélant est-il problème dans nos jours?

MARGIT SZÉLL: L'Expérience humaine — l'événement de Dieu

LÁSZLÓ KISS: Le Dieu de l'avenir

## HORIZONS

Le Dieu de Jésus (*I. Cs.*)

## AU SERVICE DE LA PAROLE

Le salut de l'homme (*Ferenc Gál*)

## FORUM

Le numéro 1974/2 de *TEOLÓGIA* — au point de vue d'un pasteur (*Tádé Kovács*)

## REVUE

La „théologie négative” — Dieu ou Néant (*László Boda*)

Alliance accomplie (*Piet Schoonenberg*)

Le Dieu créant, servant et salutaire (*Lóránd Szilágyi*)

De nous-même à Dieu (*ég*)

## NOTES THÉOLOGICO-PASTORALES

Que la préparation au mariage soit fait en conscience! (*Tibor Kelényi*)

Je crois en Vous, mon Dieu! (*—II—*)

Les prêtres polonais (*—I-V—*)

Revue des livres

---

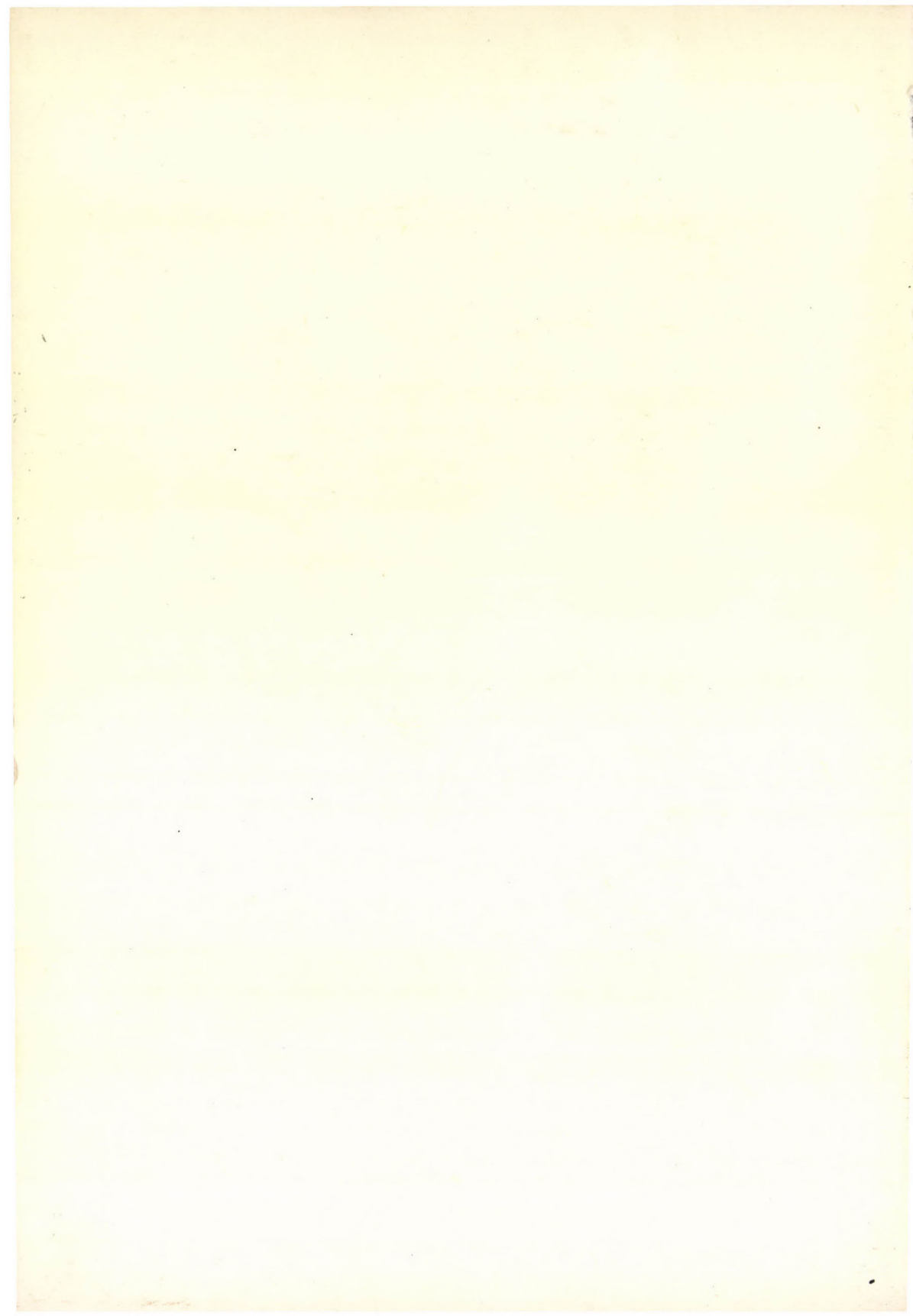
*TEOLÓGIA* negyedévi folyóirat, megjelenik március, június, szeptember és december közepén. — Laptulajdonos: Actio Catholica Országos Elnöksége. — Szerkesztőség és kiadóhivatal: Budapest, V., Károlyi M. u. 4-8. III. lépcső 1. 8. (A kéziratokat kizárólag ide kell küldeni) — Felelős szerkesztő: dr. Szennay András — Főmunkatárs: dr. Gál Ferenc — Felelős kiadó: dr. Várkonyi Imre. — Egyházi jóváhagyással — Előfizetési díj 1 évre 60.— Ft Egyes szám ára: 15.— Ft. Belföldi előfizetés: Actio Catholica Országos Elnöksége *TEOLÓGIA* folyóirat, Budapest 62. 511—324 számú csekkzámláján. — Külföldön előfizethető a Kultúra Könyv és Hírlap Külkereskedelmi Vállalat útján. Külföldi előfizetési díj 1 évre 4.— USA dollár, vagy ennek megfelelő összegű más pénznem. Átutalható a Magyar Nemzeti Bankhoz (Budapest 54), a Kultúra 024/2 szárnú számlájára az összeg rendelkezésének (*Teológia* előfizetés) a feltüntetésével. — Terjeszti a Magyar Posta. — Minden jog fenntartva.

74-4620 Pécsi Szikra Nyomda — F. v.: Melles Rezső

Index szám 25 821
----------------------







# teológia

## MELLÉKLET

Az 1974. évi márciusi számhoz

Felelős szerkesztő: Dr. Szennay András  
Főmunkatárs: Dr. Gál Ferenc  
Felelős kiadó: Dr. Várkonyi Imre



SZENTÉVET hirdetett VI. Pál pápa az 1975. esztendőre, amelynek alapvető célja: meg-  
újulni, bűnbánatot tartani, jót tenni és örvezdeni.

Már az ószövegségi zsidók is ötvenként jubileumi évet tartottak. Ekkor rendezték a bűnös  
kapcsolatokat, visszaadták az eltulajdonított földet, elengedték a szegényeknek az adóssá-  
got és felszabadították a rabszolgákat. Irgalmasságot gyakoroltak, hogy ők is irgalmasságot  
nyerjenek. A bűnbánati előkészületek az örvezedés ideje követte: „Menjete, egyetek zsi-  
ros falatokat, igyatok édes italokat és juttassatok egy-egy falatot azoknak is, akiknek nin-  
csen, mert az Ur szent napja ez!” — írja Nehemiás próféta (8,10).

A keresztények az ősidőktől kezdve Szentföldre és Rómába zarándokoltak. Legalább egy-  
szer akarták életükben látni, „tapintani” azokat a helyeket, ahol az Üdvözítő élt és kin-  
hált szenvedett. Majd elzarándokoltak az Örökvárosba, szent Péter és a vértanúk sírjához,  
hogy Krisztus helyettese áldásaiban, az Egyház kegyelmi ajándékaiban részesedjenek. A  
XII. században különösen sokan zarándokoltak Rómába, mert — főleg a nagy botrányok-  
ért, nyilvános bűnökért kimért súlyos vezekléseket — az Egyház a zarándokoknak elenged-  
te. VIII. Bonifác látta a megtérők sokaságát és 1300. január 22-én kiadott bullájában ju-  
bileumi esztendőt hirdetett. A feljegyzések szerint az első Szentévben kétmillió ember járt  
Rómában és nagy adományokat adtak az Egyház intézményei, kórházai, menhelyei számá-  
ra. Eleinte századfordulóként akarták a Szentévet megismételni, de később II. Pál pápa  
negyedszázadonként engedélyezte, hogy mindenkinek módja legyen egy emberöltőben egy-  
szer ilyen nagy útra felkészülni.

A szentévi kegyelmek kiesdeklésének feltétele mindig ugyanaz: a szentségekhez járulás, a  
bazilikák imádságos látogatása, a szegények segítése és az ellenséggel történő megbékélés.

VI. Pál pápa felújította az évszázados hagyományokat, különösen hangsúlyozva az egyé-  
nek és közösségek megbékélésének fontosságát. Mivel az elkövetkező jubileum egybeesik  
a 2. Vatikáni zsinat befejezésének 10. évfordulójával, azért meg kell újítani a zsinati szelle-  
met és a béke lelkiületét az egész világgal szemben. Mindez azonban nem maradhat puszt-  
ta szándék. A régi „kegyes adományok” lerovása helyett ma minden keresztény kötelessége,  
hogy saját erejéből segítse a másikat, az elmaradott országokat és népeket az őket meg-  
illető, önzetlen támogatással.

A Szentévet előkészítő Püspöki Szinodus témája „A mai világ evangélizációja” lesz. Ezt  
a munkát önmagunk, családunk és gyermekeink nevelésénél kell elkezdenuk. „A kegyelmi  
idő már elkezdődött” — mondotta Ijjas József kalocsai érsek a Szent István Társulat 1973.  
évi ünnepi ülésén, és ezzel már elővételezte az ünnepi megújulás programját hazánk szá-  
mára. „A jubileum lelkiisége és teológiája: a vezeklés és megtérés után a teljes reintegrá-  
ció: „Tartsatok bűnbánatot, közel van ugyanis a mennyek országa!” A Vatikáni zsinat ko-  
runkra ezt így alkalmazza: „Az Egyház bűnösöket is magába foglal, gy egyszerre szent is és  
folyton megtisztulásra is szorul, a bűnbánatnak és a megújulásnak az útját járja szüntele-  
nül” (Lumen gentium 8.). ... A megújuló liturgiánk pedig felhív arra: „Engesztelődjete ki  
egymással, legyen békesség közöttünk!” ... A szentatya a megbékélést sürgeti embertest-  
véreinkkel a katolikus Egyház keblében, a többi egyházak viszonyában, a társadalomban  
osztály-, faj-, és nemzetség-különbség nélkül, a gazdasági, társadalmi, kulturális fejlődés-  
ben; megbékélést az egységhez vezető úton Krisztusban!” — Mindebben teljesen meg kell  
újulnunk, amint már szent Pál is sürgette római híveit levelében: „Gondolkodástokban  
megújulva alakuljatok át, hogy felismerjete mi az Isten akarata, mi a kedves előtte és  
mi a tökéletes.”

Hazai felkészülésünkhöz és ünneplésünkhöz Jézus életének és hitünk néhány igazságá-  
nak mélyebb átélkedésével szeretnénk hozzájárulni.

A TEOLÓGIA ezen rendkívüli és ünnepi melléklete segítséget akar adni, hogy jobban  
megismerjük Megváltásunk titkát, az Isten országa örömhírét, hogy megtaláljuk a mi éle-  
tünkben is, mint az evangéliumokban, Isten megnyilatkozásait és rendkívüli tetteinek csoda-  
jeleit.

És, ha majd ilyen elmélkedésekkel, az elkövetkező ünnepi év liturgikus eseményeivel és  
kegyelmével töltekezve ismét visszatérünk a „hétköznapok” világába, ott már nem puszt-  
tán csak a világerő élünk, hanem azért is, hogy kinyilvánítsuk a világnak Isten erejét:

„A benső élet, az összeszedettség az az alap, amivel minden hívő előmozdítja a  
Szentlélek kiárasztását a világra... Krisztustól a világ felé! — Ez legyen ünnepi  
küldetésünk és feladatunk!”



Gál Ferenc

## TEOFÁNIÁK A SZENTÍRÁSBAN

A kereszténység a Szentírásban Isten kinyilatkoztatását látja, vagyis azt a tartalmat és módot, ahogy Isten megismertette magát és feltárta a emberre vonatkozó szándékát. A hivatalos egyházi tanítás ezt mondja a kinyilatkoztatásról: „A láthatatlan Isten túlaradó szeretetében az embereket úgy szólítja meg, mint barátait és úgy is érintkezik velük. Azzal a szándékkal teszi, hogy meghívja és felvegye őket saját életközösségébe” (II. Vat. zsinat, a kinyilatkoztatásról, 2.). A kereszténységhez tehát az első lépés a személyes Isten létének elfogadása. A döntő mozzanat itt nem az, hogy a látható világból kikövetkeztetjük-e Isten létét és mindenhatóságát, hanem az, hogy a személyes megnyilatkoztatásai alapján elfogadjuk-e őt úgy mint teremtőt és mint az ember üdvösségének szerzőjét. Ezt a felismerést és elfogadást nevezzük hitnek.

A hit éppen olyan bonyolult szellemi állásfoglalás, mint minden személyes viszony kifejezése. Az emberek közötti kapcsolat sem egyszerű észrevétel vagy tudomásul vétel. Személyek kölcsönös ismeretsége és bizalma fokozatos folyamat. Nem elég a külső bemutatkozás, hanem a belső élet feltárásának különböző fokai kellene hozzá. A kapcsolatban benne van egymás tehetségének, értékeinek, erkölcsi tulajdonságainak felismerése, a szeretet vagy az elfordulás jelentkezése, a bizalom vagy a bizalmatlanság, a tisztelet és ragaszkodás vagy a kitérés és menekülés igénye. Ahhoz, hogy személyes kapcsolat kialakuljon, kell fantázia, kezdeményezés és képesség a belső értékek kimutatására, illetőleg észrevezésére. Kölcsönös szeretet, tisztelet és ragaszkodás csak ott fejlődik ki, ahol megtanulnak olvasni a jelekből, vagyis ahol meglátják, hogy bizonyos dolgok vagy szavak csak egymásnak szólnak, s azokon különleges hangsúly van. A maradandó kapcsolathoz hozzátartozik még a türelem és a várni tudás. Tudatában kell lenni annak, hogy nem értünk meg mindent. Vannak események és jelek, amelyek magyarázatra szorulnak, vagy amelyeket csak a jövő fog megvilágítani. Ezért a barátságot, a családi összetartozást, a házastársak szerelmét nem lehet matematikai tételekbe foglalni, sőt még életromos számológépekkel sem kifejezni. Itt a jelek, a fogalmak és a szavak csak annak mondanak valamit, aki meg is éli őket.

A keresztény tanítás szerint az ember nem a dolgok függvénye, azaz nem egyszerűen az anyagi kozmosz fejlődésének eredménye. A személyes öntudat és az én-te kapcsolat nem az anyagi energiák magasabb fokú megnyilatkozása, hanem kimondottan szellemi adottság, azért magában hordozza a szellem egész dinamizmusát. Az emberi egyén lényege szerint olyan valaki, aki várja, hogy megszólítsák és aki maga is meg akar szólítani másokat. A keresztény tanításban az világlik ki, hogy aki megalkotta az embert, az maga is személyes létező és van fantáziája. Olyan világot hozott létre, ahol az anyagi szükségleteken kívül van hely az öröm és szenvedés, a vígjáték és tragédia számára, s ahol az ember vágyaiban, terveiben, örömeiben vagy csalódásaiban, sőt még a vég fenyegető pillanataiban is párbeszédben maradhat teremtőjével. Elmondhatja reményeit, sikereit vagy csalódásait, elpanaszolhatja keserveit, és hiszi, hogy a létét körülvevő ürességen túl van egy fogódzó-pont, azért jogosan táplálja magában a reményt. Ha megvan benne a képesség, hogy vágyammal, kéréssel, imámmal — vagy ha úgy tetszik — zúgolódással átnyúlok egy másik létbe, amely a mulandóság jegyeivel szemben a teljességet és az örökkévalóságot képviseli, akkor megsejtem az alapvető emberi tragédia felengedését. A céltalanságot felváltja a hazatérés bizonyossága, az egyedülletet annak az érzése, hogy egy mindent átfogó akarat és szeretet vállalt értem felelősséget.

A Szentírás olyan Istenről beszél, aki azzal a céllal lépett ki transzcendenciájából, hogy megszólítsa az embert, s hogy a párbeszéd maradandó legyen. Minden személyes találkozásnak az a hatása, hogy az ember kilép hallgatagságából, zárkózottságából és beszélni

kezd. Aki szeretettel közeledik, aki felvilágosít és ígéretet hoz, azt szívesen meghallgatjuk. József Attila szavaival élve úgy érezzük, hogy az ilyen közeledés „szóra bírja” az ember magányát, s akkor valahogy a mindenség is beszédesebb lesz.

Egy emberi személy azonban csak ideig-óráig, legföljebb csak földi életünk tartamára tud megszólaltatni bennünket. Isten azért közeledik, hogy a párbeszéd örökké tartson, s olyan kérdésekre is választ adjon, amelyek előtt az emberi bölcsesség néma marad. A párbeszédhez az kellett, hogy Isten megismertesse magát és a szándékát, amellyel az ember felé közeledik. Csak így várhatta, hogy az ember nem menekül előle, hanem komolyan veszi és mer válaszolni, illetőleg érdemesnek tartja válaszolni. Isten az emberi történelem határozott eseteit és jelenségeit használta fel közeledésének megvalósítására. Közvetítőket választott ki s rajtuk keresztül szólt az emberekhez. Szavai, intézkedései, követelményei történelmi tényezők lettek, és irányították azok életét, akik előtt feltárta kilétét, illetőleg akikhez a közvetítők szava eljutott. Az ilyen vallási közösség megtanulta olvasni a jeleket, amelyek elárulták és bizonyították Isten beavatkozását, s meglátták azt is, hogy a kinyilatkoztatás hordozóinak a története szent történet, mert az emberi események mögött Isten akaratát húzódik meg. A Szentírás ezt a szent történetet, az *üdvösség történetét* tárja elénk. Rövid összefoglalását megkapjuk a Zsid 1,1-ben: „Azelőtt az Isten a próféták útján több alkalommal és többféle módon szólt őseinkhez. Ebben a végső korszakban Fián keresztül beszélt hozzánk, akit a mindenség örökössévé tett, hiszen a világot is általa teremtette”.

Ez a kijelentés meggyőző arról, hogy a kinyilatkoztatás állandóan fejlődött és végül Jézus Krisztusban elérte a teljességet. Az előző közvetítők kívülállók és szolgák voltak. Csak azt adhatták tovább, amit Isten alkalmasszerűen rájuk bízott, s olyan tökéletességgel adták tovább, amely kitellett emberségükből s a kapott kegyelmi segítségből. Krisztus, a Fiú már egész valóságában képviselte az Atyát, s nemcsak megbízatásának foka szerint beszélt róla, hanem feltárta benső életét és örök terveit. De mivel a szöveg azt mondja, hogy az Atya a világot általa teremtette és őt tette meg a mindenség örökössévé, azért biztos, hogy ez a világ léte szerint be van állítva az ő közvetítésének befogadására. Csak úgy lehet az ő örökössége, ha egyszer elfogadja uralmát. Ebből pedig az következik, hogy a próféták és Krisztus közvetítése között megvan a tartalmi és formai különbség. Krisztusban Isten úgy nyilatkozik meg, hogy itt van, kimutatja benső életét és a világ felé való fordulását. Az Újszövetség ezt a módot az Ige megtestesülésének nevezi. Azelőtt csak jelekkel adott hírt magáról, most pedig az az örök Szó lett emberré, akiben egészen kimondja magát. De mivel az üdvösség története egyetlen egészet alkot és minden a Krisztusban megjelent teljességre irányul, azért meg kell látni, hogy a „sokszor és sokféle módon” való megnyilatkozás mind előképe és előkészítője volt a Fiú megjelenésének. Ha az Ószövetséget egyáltalán csak az Újszövetségből visszatekintve lehet megérteni és megmagyarázni, akkor a régi jelek értelmezésénél is ez a szabály.

### *A természetfölötti kinyilatkoztatás*

A Szentírás arról beszél, hogy Isten az üdvtörténetben *természetfölötti kinyilatkoztatást* adott. Ez Isten megnyilatkozásának olyan formája, amely tárgyilag nincs adva a teremtéssel és az emberrel, és szubjektíve nem is ismerhető fel az ember természetes szellemi képességével, hanem csak a kegyelem megvilágosító hatására (Feiner: *Mysterium salutis*, I, 165). A természetes kinyilatkoztatás benne van Isten műveiben. A látható világból lehet következtetni a Teremtőre. A természetfölötti kinyilatkoztatást Isten szóban adja. Személyesen fordul az ember felé és érthető jeleket használ. Ezért a kinyilatkoztatás teljessége az Igének, a Szónak a vallásos testi megjelenése. Isten szava azt tárja fel, ami nincs benne a teremtésben, sőt nem is lehet benne, mert túlhaladja a természetet. A következőt gondolkodás pl. az emberről felismerheti, hogy Isten teremtménye, de azt nem, hogy Isten gyermekévé fogadta és meghívta az örök életre. Ezt a tőbbletet csak külön közlés adhatja tudunkra. A természetfölötti kinyilatkoztatás *különbözik a mítosztól* is. Külső formájában azáltal, hogy a kinyilatkoztatás Isten történetileg igazolható tetteiből indul el, a mítosz pedig idő és hely nélküli magyarázat. Tartalmilag a mítosz csak a rejtett erőket személyesíti meg, de nem utal az igazi természetfölötti világra. A mítosz istenei ennek a világnak a tartozékai, nem pedig az abszolút transzcendencia képviselői.

Amikor azonban Isten szavát hallatja, azaz természetfölötti kinyilatkoztatást ad, azért és úgy adja, hogy az ember meghallja és válaszoljon rá. Örök szava éppen olyan természetfölötti, mint Ő maga. Az ember csak úgy fogja fel, ha emberi hangzása van, illetőleg ha emberi jelekben érzékelhetővé és felfoghatóvá válik. Azért a kinyilatkoztató szót be kell öltöztetni a tapasztalati világ ruhájába. Csak akkor lesz kinyilatkoztatás belőle, ha felismer-



hető természetfölötti eredete és jelentése. Az érzékelhetővé vált isteni szó jellé válik. Nem marad egy esemény vagy egy dolog a sok közül, hanem „Isten tette” lesz, amely felhívja magára a figyelmet és készíti az embert, hogy keresse a magyarázatot. A jel tehát összetett: megvan benne a titokzatos külső és a belső jelentés. A magyarázatot Isten adja hozzá. Az üdvtörténet eseményei azt mutatják, hogy általában csak olyanok kapnak magyarázatot, akik készséget mutatnak a hallásra. Az Öszövétségben ezt a készséget így fogalmazták meg: Szólj, Uram, a szolgád hallgatja szavad (lásd: 1Sám 3,9). Aki nem kereste a magyarázatot, annak a jel csak arra szolgált, hogy még jobban megkeményítse a szívét. A Szentírás így mutatja be a fáraót, a prófétáknak ellentmondó népet, és Jézus Krisztus is ilyen értelemben hivatkozik példabeszédeire. Azok is jelek, amelyek Isten országát hirdetik. A tanítványok megkapják a magyarázatot, a kíváncsiskodó és kételkedő tömeg ellenben nem. A jel lehet szokásos természeti jelenség is, de akkor az isteni értelmezés sokkal inkább szükséges. A jelentést az emeli ki, ha maga az esemény a jövődőlés teljesítése. Pl. a szárazság sokszor fenyegette Kánaán földjét, de ha Illés próféta előre hirdeti a szárazságot, akkor nyilvánvaló, hogy az Istentől küldött büntetés és figyelmeztetés, nem pusztán a természet véletlen alakulása. Más jelek azonban azzal tűnnek fel, hogy eltérnek a mindennapi tapasztalattól, szembemáznak a természet törvényeivel, ezért a csoda jellegét öltik magukra. Ha Mózes tapasztalja, hogy a bokor lángol, de nem ég el, a jelenségben már benne van a felhívás a természetfölötti magyarázat keresésére.

A természetfölöttiség még fokozódik akkor, ha a tapasztalható jelenség Isten jelenlétének hordozójává válik. Ha Isten szól Mózeshez az égő bokorból, akkor nem csupán csodálatos eseményről van szó, hanem Isten megjelenéséről. A vallási hagyomány ezeket nevezi teofániáknak. Emellett azonban beszél álomlátásról és látomásról is.

#### A megjelenés természete

Teológiai meghatározás szerint a teofánia Istennek érzékekkel felfogható megnyilatkozása akár emberi alakban, akár egyszerű vagy félelmetes jelenségben (Haag, Bibellekton, 1737). A vallástörténeti hagyomány igazolja, hogy a szentnek az élményébe mindig belevegyült a titokzatos hatalomtól való félelem. A Szentírás szerint a szemita népeknél ez olyan formában jelentkezett, hogy a földi ember számára az istenség meglátása a halált jelenti (Ter 32,21; Kiv 33,20; Iz 6,4). Ennek ellenére az üdvtörténet tanúsodik ilyen esetekről. A Ter 18. szerint Ábrahámnak jelenik meg az Isten, amikor Mamre Terebintjénél tartózkodik, a 26. fejezet szerint Izsáknak Gerarban, a 32. fejezetben pedig Jákobnak a Jabbok gázlójánál. Az Izsákkal kapcsolatos eseményből csak Jahve utasítását ismerjük, Ábrahámnál és Jákobnál azt látjuk, hogy Jahve emberi alakban mutatkozik meg. A cél mindkét esetben a kinyilatkoztatás. Ábrahám ígéretet kap, hogy a már korábbi jövődőlés valóra válik és Isten megokasítja ivadékait. Izsákot arról biztosítja, hogy az atyjának adott ígéretek benne folytatódnak, Jákobnak pedig azt nyilatkoztatja ki, hogy neki és utódainak az élete állandó küzdelem lesz Isten titokzatos végzéseivel, és rá kell jönnie, hogy a küzdelemben nem viheti keresztül saját akaratát, hanem Istentől kell az áldást kérnie.

Sőt már a pátriárkák korát megelőző „östörténet” is utal ilyen teofániára Ádám és Éva, továbbá Noé esetében. A leírásokban azonban feltűnő az, hogy a részletek homályban maradnak. Ábrahám a mamrei jelenés előtt már ősi hazájában is kapott kinyilatkoztatást, de annak körülményeiről semmit sem őrzött meg a szöveg. A mamrei megjelenés részletesebb ugyan, de a részletek újabb talányok elé állítanak. Ábrahámmal három emberi alak közledek, de ő csak egyikükhöz beszél. Miről ismertte meg, hogy éppen az volt Jahve? A 19,1-ből megtudjuk, hogy a két kísérő két angyal volt, s Lót történetében már csak ők szerepelnek. Lót viszont úgy beszél hozzájuk, mintha Jahvéhoz beszélne (19,18). A szöveg tehát igazában nem különbözteti meg Jahvét és angyalait. Az Öszövétségben különben ez gyakori eset. A teológiai felfogás az volt, hogy Jahve maga abszolút szellem és felfoghatatlan, de látható alakban ad hírt magáról, s a szöveg ezt az érzékelhető megnyilatkozást mondja „malak Jahvé”-nak, Jahve angyalának. Nekünk a szöveg olvasása közben meg kell látnunk azt is, hogy nem a megjelenések leírását kapjuk, hanem a róluk szóló üdvtörténeti elbeszélést, s ebben már benne van a teológiai reflexió is. Ábrahám esetében a két kísérőnek, a két angyalnak a szerepeltetése talán csak Jahve méltóságát akarta kiemelni, továbbá azt, hogy Ábrahámmal ő maga beszél, Lóthoz, a szomszédos pogány törzsek ősehez viszont már csak angyalai. A kettősség megtalálható Gedeon élményében is. A Sir 6,11 úgy szól, hogy Jahve angyala jelent meg neki, a 14. versben viszont már maga „Jahve fordul hozzá és beszél vele.” A „malak Jahvé” tehát itt még azonos Jahvéval, de már kísérlet történik arra, hogy a látható megjelenést mint „küldöttet” fogják fel. Talán azt az igyekeze-

tet kell meglátni benne, hogy valamiképpen érzékeltetni akarták Isten abszolút szellemiségét és világfelettségét, illetőleg, hogy enyhítsék a kezdetleges antropomorfizmust. Ugyanezt az elbeszélési módot látjuk Sámson történetében is (Bir 13).

Arra a kérdésre, hogy az említett személyek miről ismerték fel a jelenés természetfölötti-ségét, csak a teljes összefüggés figyelembevételével válaszolhatunk. Feltételezhetjük, hogy magát a jelenés belső kegyelmi hatás is kísérte, s az illető címzett megkapta a tárgyi meggyőződést a kinyilatkoztatás valódiságáról. Másrészt viszont azt is meg kell látnunk, hogy itt üdvörténeti eseményekről van szó. A teofániák mindig valami későbbi eseményt jelen-tenek be, és az embertől hitet követelnek. Az élmény rendkívülisége és a természetfölötti hatások elegendők voltak ahhoz, hogy létrehozzák a kezdetleges hitet. Az ígéret teljesedése ezt a hitet aztán megerősítette és Isten megismerésének forrásává tette. Az elbeszélés már ezt a teljes hitet vetíti vissza az eseményekbe. Pontosan ezt tapasztaljuk az apostoli tanításban is. Krisztus feltámadása után az apostolok is úgy beszélnek Krisztus földi működéséről, hogy őbenne az Isten Fia jelent meg, pedig ez a hit csak a húsvéti események alapján lett teljes bennük.

Az emberi alakban való megjelenésnek volt pedagógiai és apologetikai célzata is. A környező népek isteneiket többnyire stilizált állatok alakjában jelképezték vagy ha emberként ábrázolták, akkor is eltorzították a vonásait. Ezek az istenek nem is kezdtek igazi párbeszédet az emberrel: nem volt mondanivalójuk. Az Ószövetség arról az Istenről beszél, aki igazi személy, úr, teremtő, gondviselő és a szövetség szerzője. A személyiséget és a személyből kiáradó szeretetet csak az emberi alak tükrözhetette — a Szentírás az embert különben is Isten képének mondja. A kinyilatkoztatásnak kezdetétől fogva az a célja, hogy az embert föl-emelje bizalomra hangolja és megtanítsa imádságra, párbeszédre. Végül, ha mi az Újszövetségből visszatekintünk a régi eseményekre, az emberi alakban lejátszódó teofániákban megláthatjuk a megtestesülés előképét is.

### *Az égő csipkebokor*

Az ószövetségi vallásra a Sínai-hegyen lejátszódó teofánia nyomta rá legjobban bélyegét. A Jahve kultusznak, az egyisten-hitnek ez az igazi forrása és intézményesítése. A kinyilatkoztatás tartalmi bővülésének megfelelnek a jelenléte hirdető képek is. A sínai jelenéshez a bevezető történet Mózes meghívása Midián pusztájában. Az elbeszélésben érezhető a régi kettősség. A szöveg egyrészt azt mondja, hogy az égő csipkebokorban „megjelent neki Isten angyala” (Kiv 3,2), később viszont maga Jahve beszél hozzá a lángok közül. Mózes a jelekből teljes bizonyosságot merít, hogy a jelenség valóban Istentől ered. A bokor lángol, de nem ég el, s aki szól hozzá, az láthatatlan, de úgy nevezí magát, hogy ő az atyák Istene, Ábrahám, Izsák és Jákob Istene. Megköveteli a tiszteletet, az imádat és az engedelmisséget. Mózes csak sarujának levetése után közeledhet s félelmében eltakarja arcát, mert ismeri a régi hagyományt, hogy élő ember nem láthatja Istent. A szöveg nagyszerűen jelzi, hogy a jelenés és a kinyilatkoztatás a félelmetes színek ellenére sem zavarja meg az ember gondolkodását és nem korlátozza szabadságát. Mózes válaszol az isteni felhívásra és megkezdődik a párbeszéd Isten és az ember között. Az ember egyre többet szeretne tudni Isten titkáról. Nem elég neki az, amit az ősök áthagyományoztak. A régi ember az ismeret lényegét a névbe foglalta bele. Ha egy személynek ismerjük a nevét, akkor már nem idegen, nem ismeretlen, már meg tudjuk szólítani és tudunk róla beszélni, hogy másokkal is megismertessük. Isten válaszol és megismerteti magát, de a válasza beleviszi felfoghatatlanságát is: „én vagyok, aki vagyok”, illetőleg az vagyok, aki leszek. Abból ismertek meg, hogy veletek maradok és tetteim tanítanak meg benneteket arra, hogy valóban Isten vagyok. Itt tehát jelzi jelenlétét, és maga láthatatlan marad. Semmi sem mutat arra, hogy emberi alakban mutatkozott volna meg. Beszél, intézkedik, parancsot ad, a természet erőit felhasználja erejének bemutatására, de maga felfoghatatlan. Megkezdődik szellemiségének és világfelettségének a kinyilatkoztatása. A későbbiekben már csak angyalai jelennek meg emberi alakban. Ha Izajás, Ezekiel, Dániel vagy a Jelenések könyve bemutatja, csak úgy beszélnek róla, hogy a trónon ül „valaki”, egy „emberhez hasonló” lény, az ősrög, vagyis aki egészen más, mint az ember. A Jelenések könyve (4,3 kk) az Ószövetség egész hitbéli tapasztalását foglalja össze ebben a képben: „Egy trón állt a mennyben és a trónon ült valaki. Tekintete jáspishoz és karneolhoz hasonlított. A trón fölött szivárvány ívelt, mintha smaragdból lett volna. A trón körül huszonnégy szék, a székeken huszonnégy vén ült fehér ruhába öltözve s a fejükön aranykorona. A trónból zengő, mennydörgő villámok csapkodtak: A trón előtt hét lobogó fáklya lángolt: Isten hét szelleme. A trón előtt kristályként csillogó üvegtenger...” Az ismeretlen misztérium tehát a

végtelen tenger másik partján marad elérhetetlen távolságban, s őt csak imádás és tisztelet illeti.

Az égő csipkebokor jelenettel kezdődik a kinyilatkoztatásnak az módja, amely csodálatos természeti jelenségekkel érzékelteti Isten közbelépését, s ahol mindig szükség van közvetítőre, illetőleg prófétára, aki a jeleket megmagyarázza. A Sínai-hegyen végbement események majd ilyen nagyszabású kinyilatkoztatásról adnak hírt.

### A sínai teofánia

A szövetség megkötésének és a vele kapcsolatos teofániáknak a leírását a Kivonulás könyvének 19. k. fejezeteiben találjuk. A szöveg mai formája későbbi átdolgozások eredménye. Természetesen az a sugalmazott szöveg, amely ránk maradt és az tartalmazza a kinyilatkoztatást, de nem mondhatjuk, hogy az az ottani történeti események leírása. Ahogy az eredeti törvényeket későbbiekkel kiegészítették, úgy az eredeti képek és jelek értelmezése is bővült. A szövegben felismerhető a különböző források felhasználása és összeillesztése. Anélkül azonban, hogy a bennük levő eltéréseket kiküszöbölték volna.

Az egyik hagyomány kifejeződik a Kiv 33,20—23-ban. Eszerint Mózes nem szemlélte Isten arcát, s azt élő ember nem is szemlélheti. A hegyen csak abban a kiváltságban részesül, hogy Isten dicsősége elvonul előtte és mintegy „hátról látja Isten alakját”. Ez a hagyomány összhangban van a csipkebokorról szóló történettel. Mózes ott sem látja Isten, hanem a hangot hallja. A szöveg Isten szentségét hangoztatja. Ő annyira fönséges, hogy élő ember nem tekinthet rá. A Kiv. 19,10 szerint a nép parancsot kap, hogy tisztálkodjék meg, mossa ki a ruháját, mielőtt Isten szól hozzájuk. A Sínai-hegyet körül kell keríteni és sem ember, sem állat nem közelíthet oda, amíg Isten dicsősége megjelenik rajta és Mózes átveszi intézkedéseit. A nép annyira fél, annyira megéli Isten szentségét, hogy kéri Mózeset, csak ő beszéljen hozzájuk, ne Jahve, nehogy még a hangjától is meghaljanak. A 19,18 alapján feltételezhető, hogy amikor Isten viharos felhő, villám és mennydörgés kíséretében nyilvánította jelenlétét, a nép csak a természetes jelenségeket látta, amelyek a teofániát kísérték.

A másik hagyomány az, hogy Mózes, Áron, Nadab, Abihu és a hetven vén, akik kíséretükben voltak a hegyen, „látták Izrael Istenét. A lába alatt olyan valami volt, mint a zafir kövezet, és fénylett, mint a tiszta ég. De a kezét nem emelte fel Izrael fiainak képviselői ellen, ezért láthaták az Istent. Ettek és ittak”, vagyis részt vettek a szövetséget megpecsételő lakomán (24,9—11). Más szövegek azt említik, hogy legalább Mózes látta az Úr arcát és szemtől-szembe beszélt vele (33,11), ellentétben a prófétákkal, akiknek csak látomásban és álomban nyilatkoztatja ki magát (Szám 12,6—8; Törv 34,10).

A Törv 4,12 és 15 viszont arról értesít, hogy a nép is hallotta a szavakat, amelyeket a tűzből hozza intézett. Alakját ugyan nem látták, de Jahve szemtől szembe beszélt velük, vagyis közvetítő nélkül. Az égből szólt hozzájuk (Kiv 20,22), szemük láttára megjelent és közöttük időzött. Ezek a kifejezések nem jelentenek szükségszerűen testi látást, de mindenesetre valamilyen közvetlen tapasztalásról adnak hírt. Ez a második hagyomány tehát úgy beszél, hogy a nép közvetlenül felfogta Isten szavát és jelenlétét, míg az előbbi utalások mindezt csak Mózesnek tulajdonítják.

A szentírásmagyarázók úgy látják, hogy ez a második hagyomány a régebbi, amelyben Mózes szerepe még nincs elkülönítve. A Szám 12,6—8 utalás, amely Mózeset a próféták fölé emeli s azok sugalmazásával szemben neki a szemtől szembe való párbeszédet tulajdonítja, elég késői betoldás lehet. Ugyanezt mondják a Törv 34,10-ről is amely úgy nyilatkozik, hogy Mózes után nem akad próféta, akivel Isten így szemtől szemben beszélt volna. A két szentírási hely kölcsönös függése első látásra nyilvánvaló. A Kiv 24,9—11 is későbbi kiegészítés lehet s az a célja, hogy Áront a papságot és Izrael véneit dicsőítse, mint akik jelen voltak a szövetség megkötésénél (Haag, Bibellexikon, 1738).

Az ilyen eltérések ellenére világos azonban, hogy egyetlen szöveg sem írja le magát Jahvét, legföljebb *alakját* (temunah) emlegeti (Kiv 12,8). Közlebbit azonban nem mond sem róla, sem környezetéről. Egyetlen megjegyzés az, hogy a lába alatt zafirhoz hasonló kövezet terült el. Ez pedig nem mond többet, mint azt, hogy ő nem a föld lakója, hanem az égé. A Kiv 33,19-ben Mózes azt az ígéretet kapja, hogy Jahve *minden szépsége* (dicsősége) elvonul előtte, illés esetében viszont azt olvassuk, hogy amikor kilépett a barlangból „*maga Jahve* vonul el szeme előtt” (1Kir 19,11). De csak pusztító vihart, földrengést és tüzet lát s azokban nincs benne Jahve. Ellenben megérzi jelenlétét a lágy szellőben, hallja a hangot is, de látni nem lát semmit. A teofánia rendeltetése tehát csak az, hogy az ember valamit megtudjon Istenről, megtapasztalja hatalmát, erejét és szentségét vagy akár jósa-

gát és irgalmát. Ő maga azonban „megközelíthetetlen fényességben lakik” (1Tim 6,16), ezért igazi énje titok marad. Eppen ez a tartózkodás a kinyilatkoztatás jele. Az emberi fantázia nem állt volna meg itt, hanem igyekezett volna a jólétesültség benyomását kelteni.

Ugyanezt a tartalmi tartózkodást látjuk a próféták vízióiban is. Izajás (6,1 kk) arról számol be, hogy látomásában feltűnik előtte Jahve, amint a templomban felállított trónon ül s „palástja betölti az egész szentélyt”. Ez minden, amit az ember láthat belőle. A hosszú uszályú palást a királyi hatalom jelvénye. A trónját körülvevő szeráfok dicsőítő éneke is arra való, hogy megismerhessék a Seregek Urát, aki egyébként láthatatlan. Ezekiel (1,4–2,9) is hosszan leírja a tüzes vihart, a felhőt, a trónszekeret, a csodálatos angyali alakokat, de Jahvéra vonatkozóan óvatosan csak annyit mond, hogy a trónhoz hasonló képződményen ült valaki, aki emberhez hasonlított. Csak Dániel (7,9) beszél a fehérhajú öregről, aki fehér ruhában ül a tüzesen csillogó trónon. Az ő előadása azonban már az apokaliptikus stílus követi. Az „ősöregben” az örökkévaló Istent akarja érzékeltetni. Az apokaliptikus stílusban a képek nem jelentenek mindig megélt látomást.

### A felhő és a tűz

A pusztai vándorlás idején a teofániának állandó eszköze a *felhő*. Jahve ebben kíséri a népet negyven éven át. A szimbólum eredete valószínűleg a Sínai-hegyen lejátszódó eseményben keresendő. A Kiv 19,9 szerint a Sínai-hegyhez való megérkezés után Jahve ezt mondja Mózesnek: „Sűrű felhőben jövök hozzád, hogy a nép hallja, amikor veled beszélek s így mindenkor higgyen neked”. Erre Mózes elrendeli, hogy a nép tartson ünnepet, mossa ki ruháját és készüljön a Jahvéval való találkozásra. Végül körülkeríti a hegyet, hogy senki ne menjen a közelébe, mert az Úr megjelenése szentté teszi azt. A teofánia a harmadik napon kezdődik: „Virradatkor mennydörgés és villámlás tört ki, sötét felhő telepedett a hegyre és hatalmas harsonazúgás hangzott fel... Az egész Sínai-hegyet beborította a füst, mivel az Úr tűzben szállt le rá” (16–18). Később, amikor elkészült a szövetség sátra, az Úr felhőben ereszkedik le rá és jelzi, hogy birtokba veszi, s Mózes nem is léphetett be, amíg az Úr dicsősége így betöltötte (Kiv 40,34). Amint a következő versek elmondják, ez a felhő nappal a hajlék fölött lebegett, éjjel pedig tűz volt benne, hogy a nép láthassa. A felhő felemelkedése volt a jel, hogy egy-egy helyről tovább induljanak.

Ezzel szemben már előbb, a Kiv 33,7-ben azt olvassuk, hogy Mózes a táboron kívül felállította a találkozás sátrát, s amikor belépett oda, hogy megkérdezze az Urat, a felhőoszlop leereszkedett a sátor bejáratához. Sőt még előbb a 13,21-ben az Egyiptomból való kivonulás után közvetlenül azt olvassuk, hogy Jahve nappal felhőoszlopban haladt előttük, éjjel pedig tűzoszlopban. Amikor az egyiptomi sereg üldözte őket, akkor a felhő mögöttük vonult és eltakarta őket az ellenség szeme elől (14,19). Lehet, hogy ezek az utóbbi utalások mind a sínai teofánia elemeinek az elővételezései és egyszerűen az isteni vezetést akarják érzékeltetni. Annál könnyebben lehet ez, mivel a kivonulás és a szövetségekötés elbeszélésénél is megfigyelhetjük a különböző források felhasználását és összeillesztését. De az is lehet, hogy már a szövetség sátrának elkészítése és a hivatalos istentisztelet megszervezése előtt volt valamilyen istentiszteleti helyük, egy a táboron kívül felállított sátor, s alkalomadtán az is lehetett a teofánia színhelye.

Mindenesetre a felhő a pusztai vándorlás óta a vallási nyelvben állandó kísérője Isten megjelenésének (Bir 5,4; Jób 38,1; Ez 1,4; 2Mak 2,8; Dán 7,13). A felhő Jahve sátra (Zsolt 18,12), szekere (Zsolt 104,3; Iz 19,1) és íja, amelyből kilövi villámain (Bölcs 5,21). Jahve napja az Isten hatalmának különleges megnyilatkozása lesz, azért ott is szerepel a felhő, mint szimbólum (Zsolt 135,7; 147,8; Péld 3,20; Jób 26,8 stb.). Az Újszövetségben a színeváltozás jelenetében Péter szava után a felhő úgy jelenik meg, mint Isten sátra, azért nincs szükség arra, hogy ők építsenek hajlékot Krisztusnak, Mózesnek és Illésnek (Mk 9,7). Jézus mennybemenetelénél a felhő takarja el a titokzatos mennyei világot, a tanítványok szeme elől (ApCsel 1,9). A világ végén az Emberfia az ég felhőiben jön el, hogy ítéletet tartson (Mt 26,64; Jel 1,7), s ugyanakkor „a felhőkön ragadtatnak Krisztus elé azok is, akik még életben lesznek” (1Tessz 4,17).

A felhő mellett a teofánia másik beszédes eleme a *tűz*. Jahve az égő csipkebokorban a lángok közül beszél Mózesrel. A sínai eseményekre visszagondolva a Törv 4,25 ezt mondja: „Jahve a hegyen a tűz közepéből szemtől szembe beszélt veletek”. A kivonulás szövegében is ott van a „füsttel körülvett láng” vagy a „csillogó tűz a felhő közepében” kifejezés. Sőt azt kell mondanunk, hogy a tűz nemcsak a teofánia kísérő jelensége lett, hanem egyenesen Jahve jelképe. Mózes a Törv 4,24-ben ezt mondja a népnek: „Jahve a te Istened emésztő tűz, féltékeny Isten.” A tűz azért alkalmas a végtelen misztérium kifejezésére, mert épp-

úgy benne van a belső dialektika, mint a felhő képében. De amíg a felhő Isten jelenlétét nyilvánítja ki vagy rejti el, addig a tűz inkább erejét, hatását mutatja be. A tűz az élő, a cselekvő Isten jelképe. Éppen ezt akarja mondani a fenti szöveg, amikor a tűz képét a féltékeny Istenre alkalmazza. Első látásra az emésztő tűz inkább csak a büntetést, a romboló hatalmat, a megtorlást juttatja eszünkbe, de a féltékenység emlegetése a szeretetre utal. Isten arra féltékeny, akit kiválasztott és lefoglalt magának. A régi teológia még számol a vallástörténeti helyzettel. Ott még a pogányok isteneit is valóságnak gondolták. Ábrahám utódaiban is megvolt a hajlandóság, hogy elforduljanak Jahvétől a bálványok kedvéért. Azért Isten ilyen környezetben féltékenynek mutatkozik. Féltékenységét azonban megelőzi népe szeretete. A tüzes felhőben megjelent Isten világított népének tanításával, törvényeivel, s megmutatta szeretetét gondviselésével. De tudott romlást hozni azokra, akik ellenszegültek akaratának, mint ahogy megmutatta a fáraó és Korach esetében. A Törv 32,22 így idézi az eseményt: „Tűz tört elő haragomból és égetett az alvilág mélységéig, elemésztette a földet és termését, megingatta a hegyek alapjait”.

Ettől kezdve a tűz a hatalomnak, az ítéletnek és a büntetésnek az eszköze, de egyúttal a szeretete is. Jeremiásnak azt mondja Jahve: „Szavamat tűzzé teszem szadban, a népet pedig fává, amelyet a tűz megemészt” (5,14). A próféta olyannak érzi azt az isteni szót, amely prófétaival hivatást adott neki, mint a csontjaiba hatoló tüzet (20,9). Izajás ajkát is tűzzel tisztítja meg, hogy kellő tekintéllyel és eréllyel hirdesse akaratát. A kettősség megtagadható illés életében is: Isten tüzet bocsát azokra, akik a prófétát halálra keresik és tűzzel nyilvánítja ki erejét akkor is, amikor Baal papjaival szemben őrá hivatkozik, mint igaz Istenre. De szeretetét is úgy mutatja meg, hogy „tüzes szekéren” ragadja el azt, aki annyi buzgósággal tett tanúságot mellette. A kép folytatódik az Újszövetségben is. Keresztelő János azt hirdeti, hogy Jézus „Szentlélekkel és tűzzel fog keresztelni” (Mt 3,11). Az ő szájában ez azt jelentette, hogy Jézus keresztsége Isten lelkének a kiáradása lesz és magában hordozza majd azt a természetfölötti erőt, amelyet Isten közelsége az Oszövetségben is megvalósított: elítélte, megsemmisítette a rosszat és érezte a szeretet melegét. Ilyen értelemben szerepel a tűz a Szentlélek eljövételénél (ApCsel 2,3) és a végítélettel kapcsolatos szövegekben is.

### *Isten dicsősége*

Hans Urs von Balthasar úgy látja, hogy Isten a teofániákban és általában az egész kinyilatkoztatásban a *dicsőségét* mutatta meg (Herrlichkeit, III/2,31 kk). A megállapítás jogos, hiszen az újszövetségi apostoli tanítás Jézus alakjára és működésére is így tekint vissza: „Láttuk dicsőségét mint az Atya egyszülöttének dicsőségét, akit kegyelem és igazság tölt be” (Jn 1,14). Ez a dicsőség a végtelen és világelelti Istennek a belépése a földi keretek közé, azért a megnyilatkozás a titok, a *misztérium csillogását és homályát* ölti magára. Ő a mi világunkkal szemben az egészen más, a végtelen, felfoghatatlan és változatlan. Itt pedig minden kicsi, véges és múlandó. Ezért az isteni dicsőséget csak szokatlan képekkel, ellentétekkel és szembeállításokkal lehet szemléltetni. Valami hasonlót megkíséreltek a pogány mitológiák is. De azok alulról fölfelé keresték a megoldást. Ott is beszélnek az istenek megjelenéseiről, hatásairól, de olyan sajátosságokat tulajdonítanak nekik, amelyeket az ember is szívesen birtokolna, olyan szavakat adnak a szájukba, amelyeket az ember szívesen hall és olyan tettekkel díszítik fel őket, amelyeket az ember is szívesen véghez vinne. A mitológiában az ember a kezdeményező, ő akar részesedni az istenek erejében és életében. De az az erő legfőbb kozmikus erő, nem természetfölötti, s ez az élet csak a földi élet kiszínezése, nem cél és üdvösség.

A kinyilatkoztatásban fordított a helyzet: Isten kezdeményez, felülről lefelé jön és betör a mi véges világunkba. Csak ő tudja áthidalni a végtelen űrt, és felfoghatatlanságát is csak ő tudja érthetővé tenni. Itt nem az ember vágyának tükröződésével találkozunk, hanem isteni felhívással. Ő jelentkezik és döntés elé állítja az embert. Megnyilatkozása mindig személyes és az embertől is személyes elfogadást, hitet követel. Mivel azonban ő szellem és transzcendens, csak úgy teheti magát érzékelhetővé, ha felhasználja a teremtett világ adottságait, elemeit és képeit. Ezeken keresztül érezteti személyes erejét és hatását. A megnyilatkozás személyességét talán az ember szellemi erejével lehetne illusztrálni. A tekintetben benne lehet a komolyság, a lelki erő, a tudás, a bizalom vagy a harag. Fegyelmezni lehet vele egy osztályt, lelkesíteni egy tömeget. Sokszor már hátulról is érzünk egy-egy szúró pillantást. Isten szava és tekintete „élesebb a kétélű kardnál, behatol a lélek és szellem, az íz és a velő gyökeréig” (Zsid 4,12). Ugyanakkor az élettelen elemeket is szolgálatába tudja állítani, s azok akaratának hordozói lesznek.

Isten megnyilatkozásaiban tehát benne van az erő, a tekintély, a szentség. Az Ószövetség mindezt a kabod=dicsőség szóval jelzi. A szó eredetileg a test súlyát, tömegét jelentette, azután az erőt, nagyságot, gazdagságot, szóval mindazt, ami tekintélyt kölcsönöz. Martin Buber a kabodot egy lény súlyának, energiájának fordítja („die Wucht eines Wesens”, Königtum Gottes, 234). Isten a maga énjét erő, hatalom, tekintély tudatában állítja szembe az emberrel. Különösen a fenség és a szentség jegyeit tükrözi kifelé. Ezt azonnal megérzi Ábrahám, amikor Mamrében leborulva köszönti látogatóját, vagy akár Mózes, amikor leoldja saruját és elrejtí arcát. Ez a közvetlen élménye Keresztelő Jánosnak is, amikor azzal fogadja a bűnbánók közé vegyült Jézust, hogy inkább neki volna szüksége az ő keresztségére (Mt 3,14). Már az ember sem merül el az anyagi és biológiai szférába: kicsillan belőle a szellem felsőbbrendűsége. Krisztus emberi alakjából, tetteiből, halálából és feltámadásából következtetni lehetett az Isten Fiának személyére. A kinyilatkoztató Isten úgy van jelen, hogy a helyekből, jelekből, eszközökből kicsillan a felsőbbrendű dicsőség, a kabod Jahve. A Bibliában nincs szó Isten tisztán szellemi megnyilatkozásáról. Az ember az ilyen megnyilatkozást nem is foghatná fel érzékeivel. Isten abba a világba jön, amelyet teremtett, s annak az adottságaival mutatja be személyes szándékát is. Tehát az a dicsőség, amelyet a teofániák elárulnak, nem az ő végtelen dicsősége, hanem annak csak a teremtményekben való tükröződése. A végtelen dicsőség azonos a benső lényegével, azt pedig élő ember nem láthatja. Isten maga ugyan egy és oszthatatlan, de a teremtett dolgok nem tükrözhetik végtelen gazdagságát. Az ember sem foghatná fel egyszerre. Azért Isten fokozatosan mutatja meg vonásait. Hol erejét, és mindenhatóságát, hol szentségét és jóságát, hol irgalmát és türelmét, hol pedig szigorát és tekintélyét csillogtatja meg. Az ember felismeri benne ezeket a vonásokat és ezek szerint imádkozik hozzá. Kéri erejének, irgalmának, szeretetének latbatvetését. Mivel Isten sokféle módon, sok jellel mutatta meg magát, azért az Ószövetségben vonásai elaprózódtak, s az ima is igazodott az ember földi bajaihoz, szükségleteihez. A zsol-tárókban van őszinte dicsőítés, és hála, de a legnagyobb része mégis engesztelés és kérés. Ezzel szemben az Újszövetségben már nem a fizikai dolgok összefüggésében nyilvánítja ki magát, hanem a Fiú emberi létén keresztül. Azért be tudja mutatni igazi dicsőségét, a „mennyei Atya” dicsőségét. Az Újszövetségben már meg lehet szövegezni a legtökéletesebb imát is: legyen meg a te akaratod.

A teofániák személyességének még van egy ismertető jele: Isten abszolút szabadsággal nyilatkozik meg bennünk. A kinyilatkoztatás nem a hegeli értelemben vett abszolút szellem szükségszerű kibontakozása. Jahve a sínai teofániában mondja Mózesnek: „Megteszem, hogy elvonul előtted egész szépségem (fényességem) és kimondom előtted a Jahve nevet. Kegyes vagyok ahhoz, akihez akarok és megkönyörülök azon, aki nekem tetszik... De arcomat nem láthatod, mert nem láthat engem élő ember úgy, hogy életben maradjon” (Kiv 33,19—20). A szabadságból következik, hogy Isten az eszközöket és a jelképeket is tetszése szerint választja meg. Ahogy ő nem áll benső kényszer alatt, úgy az ember szabadságát sem akarja elvenni. Megnyilatkozásai felhívások, amelyek alkalmazkodnak a címzettek szellemi szintjéhez, vallási hagyományaihoz és életkörülményeihez, illetve ahhoz a célhoz, amelyet az üdv-történetben el akar érni. Minden megnyilatkozásban benne van a követelmény, hogy az ember válaszoljon a közeledő Istennek, de megmarad a lehetőség a szabad válaszra. Mivel Isten jelekkel és jelképekkel fejezi ki magát vagy akaratát, azért azokat lehet különböző módon értelmezni, jobban vagy kevésbé jól megérteni. Lehet téves magyarázatot adni vagy el lehet előlük zárkózni. A szabad választást még az olyan élmény sem veszi el, amilyenek-ről a próféták beszámolnak. Ámosz pl. így jellemzi a küldetésre kapott felhívást: „Ha az oroslán ordít, ki ne ijedne meg, ha Jahve szól, ki ne prófétálna?” (3,8) Az ilyen kijelentés azonban csak azt jelenti, hogy a próféta átéli küldetését és egész odaadással engedelmeskedni akar. A kinyilatkoztatást kísérő jelek ugyanis arra valók, hogy meggyőzzék az embert Isten hatalmáról, tekintélyéről s így a hit motívumai között ott lehet az „Úr féleleme”. Ezt azonban a Szentírás „a bölcsesség kezdetének” nevezi, nem irracionális szorongásnak (Péld. 1,7). A hit szabadságának kérdéséhez a végleges magyarázatot is Jézus Krisztus viselkedése, illetőleg Isten atyásága adja. Mivel Isten szeretetből küldte el Fiát, hogy az örök életre megmentsse a világot, s mivel a hit által gyermekeivé akart fogadni minket, azért azt akarja, hogy egész emberségünk szerint válaszoljunk. Valóban az ószövetségi teofániák a megrázó színek ellenére sem valami mennydörgő istenséget nyilatkoztattak ki, hanem a szövetség Istenét, aki „örök szeretettel fordult népe felé” (Jer 31, 3).

Mivel Isten ereje és dicsősége nem fér bele a kifejezés formáiba, azért az emberi értelmezés mindig egyoldalú. Sőt Isten is esetenként más és más sajátját akarja általuk ismertté tenni. Továbbá mivel a teofániák az élő vallás igazolásai lettek, egyes csoportoknál kialakulhattak róluik olyan hagyományok, amelyek színezetükben eltérnek egymástól. A szent könyvek szerzői ilyen hagyományokat használtak fel és nem törekedtek arra, hogy az eltéréseket kijavítsák. Tudták, hogy a teljes harmónia egyenlő lett volna az isteni gazdagság leegyszerűsítésével. Nagyobb távlatban pedig a sugalmazó Szentlélek így gondoskodott arról, hogy az ilyen megnyilatkozásokban megmaradjon a *misztérium*. Mai nyelven azt mondhatjuk, hogy a teofániák leírásában találunk bizonyos dialektikus feszültséget: a látás és nemlátás, a közel és távol, az ismeret és nemismeret, a fény és a homály ellenétét. Már láttuk, hogy egyes helyek szerint Mózes szemtől szemben beszélt Istennel. Más helyen viszont ezt a kijelentést halljuk: arcomat nem láthatod. Szövegkritikailag az ilyen „ellentmondásokat” magyarázhatjuk a különféle források (jahvista, elohista, papi kódex, deuteronomium) alapján. Teológiailag azonban hozzá kell venni azt a meggyőződést, hogy Isten minden megnyilatkozásában titok marad. Megmondja a nevét Mózesnek, de ő több, mint a neve. Akármenyre az, „aki van”, mégis inkább az, „aki lesz”, akit csak üdvrendi tetteiből fognak megismerni. Bármennyire jelen van, ő mindig eljövendő. Alakját csak „hátról” lehet szemlélni és az ember a hitbeli tapasztalás után is csak dadog, mint Mózes: „Jahve, Jahve, irgalmas és könyörülő Isten; hosszantűró, gazdag a kegyelemben és hűségben...” (Kiv 34,6).

Egyes szövegek arról beszélnek, hogy Mózes mellett Aron, Nabad, Abihu és a hetven vén is szemtől szemben állt Jahvéval, más helyek pedig kategorikusan tagadják színélátásának lehetőségét. Teológiailag ez az ellentét is a kinyilatkoztatás dialektikájára utal. Amennyire Isten megmutatja magát, annyira el is rejtőzik. A kinyilatkoztatásban természetfölötti ismeretet közöl magáról, s ez a természetes tapogatózáshoz mérten már lehet „dicsőségének szemlélete” és „szemtől szemben” való beszélgetés. Igazi mivolta szerint azonban akkor is elérhetetlen és felfoghatatlan marad, mint az olyan valaki, akit csak „hátról” látunk. A kinyilatkoztatásnak ez a módja állandósítja Isten keresését. Minél többet ad magából, annál jobban felébreszti a szomjúságot. A hívő megérzi, hogy ő a lét teljessége, akinél életünk kiköthet, ő az igazság, akinél minden kérdésre választ kap, s ő a szeretet, aki mellett véglegesen biztonságban érzi magát, de még el kell jutni hozzá.

A név csak megnevezés, áttekinthető tartalom nélküli, mégis szükség van rá, mert vallásos kultusz csak akkor alakulhat ki, ha Istennek neve van (G. von Rad, *Theologie des A. Testaments I*, 184). A teofániákban előforduló misztikus jelenségek gondoskodtak róla, hogy a név mögött megtapasztalják a szuverén urat, a nagy tettek szerzőjét, és kívánják „látni az arcát” (Kiv 33,20). A név tehát minden homálya mellett alapja lett az imádnak és egyben szankciója minden erkölcsi törvénynek. Ezért a legtöbb parancs végén olvashatjuk a meg erősítő záradékot: Én vagyok Jahve.

Az ember ismerésképesége feltételezi, hogy Isten valami felfoghatót, képszerűt mutasson magáról. De nem úgy, mint a pogány mitológiákban. Ott az istenek ábrázolása sztatikus és még a kultuszban végbemenő dramatizálás is csak az emberi történetet vetíti bele az istenség légkörébe. Amikor Jahve kinyilatkoztatja magát, egyszerre érzékelteti valóságát és világfelettségét. A primitív nomád kultúra síkján lehet beszélni az „eszem” vagy a tiszta szellem létezéséről. Ott mindent érzékeltetni kell. De az nem bizonyítható, hogy az ószövetségi istentiszteletben meglelt volna a teofániák kultikus megelevenítése, mint ahogy pl. a görögök megjárták Apolló vagy Dionüosz misztériumát, vagy ahogy az egyiptomiak a felvonulásokon előhozták az istenek képeit. Ezért a Szentírásban sem a kultusz leírását kapjuk, hanem az eredeti eseményről szóló hagyományt. A szemléletes előadás abból következik, hogy a szemita gondolkodás messze jár a metafizikára hajlamos görög felfogástól. Nem következtetni akar a lét okaira, hanem meg akarja tapasztalni a világfeletti valóságot is. Imádkozni is csak ahhoz tud, akit valamiképpen elképzel. Ha Mózes látja Isten alakját (temuna, Szám 12,8), az azt jelenti, hogy különleges tapasztalása van Isten valóságáról. A felhő és a tűz ilyen valóság a nép számára. Mint kép szemlélteti Isten szellemiségét is, hiszen a felhőnek és a tűznek nincs állandó alakja, nincs benne merevség, s azonkívül mindkettő titokzatos erők hordozója. Később a próféták Isten alakja helyett valakiről, trónon ülőről beszélnek, aki hasonlít az emberhez. A zsoltoáros (17,15) reggeli imájában szeretne mintegy eltelni Isten alakjával. Elifóz, Jób barátja is így számol be élményéről: Félelmes megézés töltött el, lehetetét az arcomon éreztem, hajam szállai az égnek meredtek: ott volt. Arcát nem ismerem fel, de alakja előttem állt. Azután egy hang ezt sutogta: lehet egy halandó igaz az Isten előtt?” (Jób 4,14—17)

Annak ellenére, hogy Isten alakját tűz, felhő, mennydörgés és villámlás veszi körül, az

ember nem az elriasztó vonásokat veszi tudomásul. Jahve azáltal részesíti Mózeset különös kiváltságban, hogy elvonultatja előtte egész „szépségét”. A héber *tub* szépséget, dicsőséget, pompát jelent. Ezzel az élménnyel megegyezett a későbbi üdvtörténeti tapasztalat is. Isten kimutatta gondviselését, jóságát, türelmét, tehát alakja nem félelemkeltő, közelsége nem leverő. Ha Mózes nem ilyen formában kapta volna az ígéretet, valószínűleg nem születtek volna meg az Isten dicsőségét és nagyságát hirdető zsoltárok, s még kevésbé az Énekek éneke, amely szinte az Újszövetséget elővételezve beszél arról a természetfölötti szépségről, amely a kinyilatkoztatásban megnyilvánult. Az már az ószövetségi vallás kiüresítése volt, amikor a farizeusok a törvény rideg paragrafusait állították Isten irgalma és nagylelkősége helyére. Ezért nem ismerték fel Jézusban sem az Isten Fiának vonásait. Nem volt szemük a jóság, a szépség, a nagyvonalúság és a leereszkedés meglátására. Azért mondja nekik Jézus: Ti sem hangját nem hallottátok, sem arcát (tulajdonképpen alakját: eidos) nem láttátok, sem a szavát nem őriztétek meg (Jn 5,38).

A misztérium szemléltetésére szolgál a fény és a homály ellentéte is. A sínai teofánia külső alakjai a sötét viharfelhő, amelyből villámok törnek elő és mennydörgés hallatszik. Isten felhasználhatott természetes jelenséget is, hogy azon keresztül érzékeltesse jelenlétét. Nem lehet szó vulkáni kitérőről, mert abban az időben a Sínai-félszigeten nem működtek tűzhányók (A. Alt, Gott der Väter: Kleine Schriften, 1953, I, 5.). A hegy megremegése is Isten erejének kifejezése lett. A 29. zsoltárban Isten szava megtáncoltatja a Libanont és a Szirjont, megremegtetí Kádes pusztáját. A képet átvette az Újszövetség is: Jézus halálakor a föld megremeg, a sziklák megrepednek (Mt 27,51); feltámadását hasonló jel kíséri (28,2). Az apokaliptikus stílusban a föld remegése az ítélet előjele és Isten büntető hatalmának a képe.

A felhő kívülről sötét, és láthatatlanná teszi azt, amit elborít. De belül tűz van és onnan törnek elő a villámok. Isten maga a fényesség, de mi nem tekinthetünk bele. Csak azokat a szikrákat látjuk, amelyeket természetfölötti tetteivel megmutat: csodáival és gondviselésének műveivel. Akik hittel feléje fordulnak, azoknak világít, akik szembefordulnak vele, azok számára az ítélet tüze. Ugyanezt a kettősséget képviseli Jézus Krisztus is: sokaknak lesz a romlására és feltámadására (Lk 2,34); azért jött, hogy a vakok lássanak, a látók pedig vakok legyenek (Jn 9,39). A fény és a homály kettőssége csak a világ végén szűnik meg. Addig tükörben és töredékesen látunk. Kapunk annyi világosságot, hogy az utat megtaláljuk, de mindig marad annyi homály, hogy több világosság után vágyódjunk. Az Újszövetség a végső kifejelettel ezzel az ellentéttel fejezi ki: az üdvösség Isten világosságában való részese-dés, a kárhozat a külső sötétség.

Végül a teofániák igazolják, hogy Jahve élő és cselekvő Isten, aki keresi a kapcsolatot az emberrel. Őt nem köti gúzsba az a merevség, amelyet a bálványoknál tapasztalnak. Megjelenéseinek körülményei olyanok, hogy a Szentírás ezeket a kifejezéseket használja: leszáll és felemelkedik, jön és megy, megszólít és felelősségre von, a mennyben lakik, de nincs helyhez kötve. Végtelensége ellenére kicsivé teszi magát és együtt vonul népével. Lakást választ ki magának, hogy az ember ott összpontosíthassa tiszteletét, de nem engedi elfelejteni, hogy őt „az egzek sem tudják befogadni”. Amikor a földi adottságok keretében kinyilvánítja magát, már elővételezi azt a kiüresítést, amelyet a Fiú a megtestesülésben vesz magára. Annyi főséget azonban mindig meghagy, hogy a teofánia az ég és a föld találkozása legyen. Ezért az itt kapott tanítás az égből jön, az istentiszteletet is annak a mintájára kell megalkotni, amit Mózes a hegyen látott (Kiv 35—40).

Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak megígéri, hogy velük marad vándorlásuk útján. Mózesen keresztül erről az ígéretről biztosítja a népet is. De elvárja, hogy a nép is ragaszkodjék hozzá egész hitével és vállalkozásait mérje akaratához. Minden megjelenése a szövetség előkészítése, illetőleg annak táplálása. Mózes egészen megérti ezt a kölcsönösséget, azért engesztelő imájában ki meri jelenteni, hogy nem vezeti tovább a népet, ha Isten nem vonul velük (Kiv 33,16). Ha Jahve nincs körülük, akkor nem különböznek a pogány népektől. A teofániák tehát állandósították az Immanuel-gondolatot. A szövetség sátrának és a jeruzsálemi templomnak a felszentelését Jahve végezte el úgy, hogy dicsősége felhő alakjában betöltötte a hajlékot (Kiv 40,34; 1Kir 8,10). Ezért a nép dicsekedhetett azzal, hogy egyetlen más néphez sincs olyan közel az istene, mint őhozza. Isten tehát nemcsak mint néző és felső irányító áll kapcsolatban velük, hanem belép a térhez és időhöz kötött történelembe. Együtt halad népével történelmi útján: ez a kinyilatkoztatott vallás hitbeli tapasztalása (Balthasar, Herrlichkeit, III/2,46).



A megjelenések mellett Isten megnyilatkozásának másik két módja az *álmok* és a *látomás*. A régi népek az álmorról azt tartották, hogy az istenek és szellemek világával hozza kapcsolatba az embert. Benne van a jövőnek és a rejtett titkoknak a feltárása. Azért varázslók csoportjai foglalkoztak álmofejtéssel Egyiptomban és Babilonban egyaránt. Érdekes, hogy az álmokra való hivatkozás éppen József történetével kezdődik a Szentírásban, aki egyiptomi környezetben élt. Izrael népében az álomlátás mint a kinyilatkoztatás eszköze, mindig elszigetelt jelenség maradt. A Törv 12,2 óv azoktól az álprófétáktól, akik álmokra hivatkozva félrevezetik a népet. S mivel a törvény a varázslás és a jövőmondás minden fajtáját tiltotta, azért az álomfejtés sem lehetett intézményes vállalkozás. Esetenként azonban találkozunk vele, mint a jövő bejelentésével (Ter 37,5 kk; Bir 7,13; 2Mak 15,12; Dán 2,1). Isten néha az igazolt prófétákhoz is álomban szól (Szám 12,6; Dán 7,1; Joel 3,1). Az álom értelmét csak olyan valakinél lehetett keresni, akivel vele volt Isten lelke (Ter 41,38). Az Újszövetségben, — ha eltekintünk Pilátus feleségének álmától (Mt 27,19) — csak Józsefnek és a napkeleti bölcseknek az álma szerepel úgy, mint az isteni figyelmeztetés kerete. Az evangéliumnak ez a része, Jézus gyermekkorának története, külön műfaj. Olyan katekézis, amely ószövetségi mintákon elindulva érzékelteti a természetfölötti beavatkozást. Máté evangélista különben is szereti a párhuzamot és a szembeállítást, azért kézenfekvő, ha Józsefet, Jézus nevelőatyját bizonyos vonatkozásokban egyiptomi Józseffel hasonlítja össze, a napkeleti bölcseket pedig az álmok szerint igazodó régi pogányokkal. Ahol azonban az álmat kinyilatkoztatásnak vették, ott mindig megvolt a meggyőződés, hogy Istentől eredt. Ezt megadhatta egy belső kegyelmi élmény vagy az utólagos teljesedés.

A *látomások* különösen a próféták életében ismétlődnek. Ahogyan láttuk, a Szám 12,6 azzal emeli ki Mózes jelentőségét, hogy őhozzá szemtől szemben beszélt Jahve, míg a prófétákhoz álmokban és látomásokban szól. A szövegben benne van a megjelenés, a szoros értelemben vett teofánia és a látomás szembeállítás. A legtöbb próféta a meghívását ilyen látomásnak köszöni. Meg vannak győződve, hogy Istentől kapták a sugallatot és a küldetést, s karizmatikus tetteikkel igazolják is magukat (Ám 3,7; 1Kir 22,19 kk; Jer 23,18). Mivel a „szó” a héberben nemcsak beszédet, hanem jelenséget és tettet is jelenthet, azért ilyen fordulattal is találkozunk: a próféta lát egy szót (Iz 2,1; Ám 1,1). A látomás a próféták esetében nem egyszerű szókép a küldetés kifejezésére, hanem valóságos élmény hangsúlyozása, amit megtapasztaltak, de természetesen mindezt a Szentírás kultúrfokának és vallási hagyományának megfelelő stílusban adják tovább. Egyesek külön kiemelik a látomás isteni eredetét (vö. Ám 7,1,4; Jer 1,11; Jahve megmutatta nekem...). De nehéz eldönteni, hogy az élményben külső vagy belső képről van-e szó, vagyis olyanról, amelyet Isten külsőleg létrehozott mint jelenséget, vagy olyanról, amelyet a próféta képzeletében hozott létre. A régieket ez a különbség nem érdekelte, csak arról tanúskodtak, hogy objektív érzékelésről van szó, nem a képzelet játékaról, s hogy a belé foglalt ismeret Istentől jön.

Lelektanilag úgy látszik, hogy a próféták látomása általában belső kép, amit Isten hoz létre. Az élmény, illetőleg a tapasztalás felfogásában szerepe van a látásnak (Iz 6,1 kk; Jer 1,11 kk), a hallásnak (Iz 6,3; 40,3; Jer 1,5), a tapintásnak (Iz 6,6) vagy az ízlésnek (Ez 3,3). Az élmény vonatkozásban van a próféta körülményeivel és feladatával. A prófétai meghívást közvetítő látomás gazdag, színes, tele van tartalommal, mint Izajás, Jeremiás és Ezekiel esetében. Izajásnak úgy mutatja meg magát, mint a Sereg Ura, aki előtt az égi lények is hódolnak. Szentségét a templomi környezet, az áldozati oltár, és a szent-szent-szent ének jelképezi. A próféta ajkát az oltárról levett tűzzel tisztítja meg s ezzel kifejezi a lefoglaltságot és küldetésének áldozati jellegét. Jeremiás látomása kevésbé színes, ő inkább a párbeszédet emeli ki, de arról meg van győződve, hogy neki népének élet-halál harcában kell Isten ügyét képviselnie. Nem lesz más eszköze, csak a szava, de Isten adja a beszédet ajkára, hogy azzal építsen és romboljon, ültessen és szétszórjon. Ezekielnél az apokaliptikus képek mellett a könyvtekercs áll előtérben, amelyet le kell nyelnie és ízét edesnek érzi. A jelenet értelme az, hogy általa is Isten akar beszélni a néphez, s ha a „tekercs vádat, sóhajt és jajszt” tartalmaz is, neki mégis edes lesz, mert működése végeredményben a szabadulás és a boldogabb jövő bejelentése, illetőleg előkészítése.

A képszerűség azonban nem mindig ilyen erős. Isten néha csak szándékát és gondolatait közli a prófétaival s neki azt továbbítania kell. Ezt jelenti a gyakran ismétlődő kifejezés: Így szól Jahve. Ezzel az egyszerű előadásmóddal szemben a második véglet az úgynevezett *apokaliptikus stílus*, amely már jelentkezik Ezekielnél, de méginkább Dánielnél és Zakariásnál. Az apokaliptikus leleplezést, kinyilatkoztatást jelent. Az apokaliptikus stílus azonban inkább az előadás módjának különlegességét határozza meg, nem a tartalmat. A

babiloni fogság és az utána következő nehéz idők alkalmat adtak a prófétáknak, hogy az Ószövetségben megnyilvánuló ígéretek konkretizálják és a dicsőségesebb jövőt hangsúlyozzák. De emellett felhasználják a régi teofániák elemeit és a mitológiai képeket is. Az állatok embereket és népeket jelképeznek, a pogány birodalmak szimbólumai rendszerint ragadozó állatok. Az angyalok emberi alakot kapnak, a bukott angyalokat úgy emlegetik, mint az égről lehulló csillagokat. A szerzők tanításukat látomáshoz vezetik vissza, s arra hivatkoznak, hogy angyali kísérők magyarázzák meg nekik a képek értelmét (Éz 40,3). Ez az apokaliptikus irodalom a Krisztus előtti második századtól nagyon elburjánzott és mérsékelt hatása észrevehető az Újszövetség egyik-másik helyén is. A Jelenések könyve egészen ebben a stílusban készült. A könyv sugalmazottsága azt jelenti, hogy a beléfoglalt tanítás valóban Isten szava és hogy a képek alkalmas kifejezői ennek a tanításnak. Nem kell azonban arra gondolnunk, hogy János ezeket a képeket valóban „látta”. Könyvének tartalma az, hogy a Krisztustól alapított Egyház a történelem folyamán a kinyilatkoztatás hirdetője és tanúja lesz, s tanúságtétele a földi történelem forgatagában sem lesz gyümölcstelen. Krisztus győzelme a természetfölötti erők hatása biztosítva van. A szerző ezt a hitbeli meggyőződését fejtí ki apokaliptikus képek segítségével, de tudatosan átgondolt szerkesztéssel.

### *Látomások az Újszövetségben*

Az újszövetségi üdvrend nem egyszerűen folytatása az ószövetségének, hanem beteljesedése. A természetfölötti rendről Isten nem jelekkel, teofániákkal értesít, hanem megérkezése, eljövetele, *epifániája* által. Jézus, az Isten Fia nem látomásokban és kinyilatkoztatásokban kapja meg, hogy mit kell hirdetnie, mint a próféták. Ő „arról beszél, amit tud, és arról tanuskodik, amit lát” (Jn 311). Szavai saját tanítását tartalmazzák, ami egyúttal az Atya tanítása is. Az azonosítás olyan mérvű, hogy aki őt látja, az az Atyát látja. Istenfiúságából következett, hogy vele kapcsolatban nem a jeleknek kellett hinni, hanem neki magának, nem a jelek tartalmát kellett elfogadni, hanem őt magát. A zsidók szemében a hit megokolása az volt, hogy „Mózeszel beszélt az Isten” (Jn 9,29), az apostolok szemében pedig az, hogy Jézus Krisztusban Isten Fia által szólott hozzánk. Az Ószövetségben a jelek elsősorban az üdvtörténet főszereplőit voltak hivatva megvilágosítani és megerősíteni, az Újszövetségben ellenben csak arra valók, hogy a mellékszereplőket megerősítsék a hitben és hogy hozzájáruljanak a Krisztusban megjelent kegyelmi rend teljességéhez. Mivel így nincs önálló szerepük, az apostoli Egyház megalégedett azzal, hogy kegyelmi élményeit ószövetségi stílusban mondja el és örökítse meg.

A jelenések és látomások tehát nem Jézus életét kísérik, hanem bevezetőül és befejezőül szolgálnak küldetésének felismeréséhez. A gyermekkor történetében Lukács elbeszéli Zakariás látomását és Mária látomását. A szöveg azt mondja, hogy „megjelent neki az Úr angyala”. Jellemző azonban, hogy a szerző sem itt, sem másutt nem határozza meg közelebbről, hogy milyen alakban jelent meg vagy miről lehetett megismerni benne az égi küldöttet. Ugyanezt tapasztaljuk a betlehemi pásztorok látomásában, sőt a feltámadás utáni eseményeknél. Ott annyi a többlet, hogy „fehér ruhába öltözött ifjúról” van szó (Mt 28,3; Mk 16,6; ApCsel 1,10). Láttuk, hogy a régi szövegekben a természetfölötti jelenségekben vagy maga Jahve nyilatkozik meg, vagy pedig ő küldötte (malak Jahve). A későbbi szövegekben azonban mindig angyal közvetíti Jahve intézkedéseit. Az angyaloknak, mint személyes lényeknek a szereplését tehát nehézség nélkül elfogadhatjuk, de nem nehéz észrevenni, hogy pl. Lukács leírása nagyon hasonlít Dániel megfelelő szövegeihez, ahol az angyal mint „Isten embere” (Gábiel) közvetíti az üzenetet. Nála sem lehet eldönteni, hogy külsőleg érzékelhető megjelenésről van-e szó, vagy belső képről, azaz látomásról. A párbeszéd forma sem dönti el a kérdést, mert ez a régi ígéhirdetésnek a stiláris formája. Ugyanilyen párbeszéd formát használt a Szentírás az összülők megkísértésénél és Jézus megkísértésénél is. Az angyali jelenés annyira nem lenyűgöző, hogy pl. Zakariásban megmarad a kételkedés és Mária is teljesen szabadon, józan mérlegelés alapján hisz, nem pedig a mindent elborító élmény alapján. Ezért nevezi őt Erzsébet boldognak (Lk 1,45).

A szöveg nem kényszerít annak az elképzelésére sem, hogy az angyal akár Zakariásnak, akár Máriának emberi alakban jelent volna meg. Nem szükséges többet feltételeznünk, mint a próféták esetében, akik valamilyen belső kép keretében kapták a kinyilatkoztatást, s azt kísérte a tárgylagosságnak, a természetfölötti eredetről való meggyőződésnek az élménye. S mivel ez isteni üzenet volt, annyiban angyal közvetítette. Az evangélista külön nem bizonyítja a természetfölötti eredetet, mint ahogy a próféták sem bizonyítják közvetlenül. A

prófétáknál az élet és a karizmatikus működés volt a bizonyíték. A gyermekkori események természetfölöttiségét pedig Jézus élete és feltámadása igazolja.

A betlehemi pásztorok látomásánál Lukács így ír: „Éjjel, miközben nyájukat legeltették, megállt előttük az Úr angyala, és az Úr dicsősége beragyogta őket” (2,9). Az angyalt itt sem jellemzi közelebből. A hangsúly inkább azon van, hogy az Úr dicsősége beragyogja az embert. Lehetetlen észre nem venni, hogy az apostoli igehirdetés azt a kegyelmi gazdagságot akarja érzékeltetni, amit Krisztus hozott a földre. A módozat leírásánál megelőgszenek az ószövetségben kialakult vallási nyelvvel. Mindenesetre a pásztorok a látomásban elegendő bizonyítékot kaptak, azért hisznek, és késedelem nélkül felkeresik a betlehemi gyermeket. Azt azonban nehéz volna megmondani, hogy Lukács a „mennyei seregek sokaságát” milyen értelemben szerepelteti. Úgy, mint a pásztorok látomásának a részét, vagy pedig csak mint az üdvőtörténeti helyzet teológiai képét? Aki a feltámadás utáni időkből visszatekintett Krisztus életére, az meggyőződött róla, hogy Isten megdicsőítése állandósult a földön, s a hívők megtapasztalhatják az égi békességet is. Gondolhatunk egyszerűen az ószövetségi teofániákkal való szembeállításra is. Láttuk, hogy azokban Isten a maga „dicsőségét” nyilvánította ki. Kézenfekvő tehát, hogy epifániája is ezt a dicsőséget tükrözze bele a világba.

Az evangélisták Jézus megkeresztelkedését kapcsolatba hozzák egy régi szózáttal. Márk és Lukács szerint az Atya így szólítja meg Jézust: Te vagy az én szeretett Fiam. Máté az általános tanúskodást hangoztatja: Ez az én szeretett Fiam. A különbség felveti a kérdést, hogy ki a címzettje a természetfölötti eseménynek: Jézus vagy Keresztelő János és a nép? A negyedik evangélium adja meg a választ. Ott azt olvassuk, hogy Keresztelő János annak alapján tanúskodik, amit látott és hallott (Jn 1,29–34). Ő volt a próféta, akinek be kellett mutatnia Messiást, tehát a kinyilatkoztatás neki szólt. Márk és Lukács apologetikai szempontból alakítják át a szöveget. Mivel ők a pogányok között működnek, és könyvüket is ott írják, számukra nem az a döntő, hogy Keresztelő János tanúskodott Jézus mellett, hanem az, amit a negyedik evangélium is minduntalan kiemel, hogy az ATYA tanúskodik mellette. A Jordán partjához fűződő eseményt tehát felfoghatjuk úgy, mint János látomását. Ő látta a Lelket mint galambot leszállni az égből és rajta maradni (Jn 1,32), s ő hallotta a szavakat is. Az ég megnyílása csak a látomás természetfölöttiségét emeli ki (Blinzler, Teufe Christi, LThK IX, 1323). A kép különben teljesen ószövetségi elemekből áll. Izajás (61,1 kk) beszél arról, hogy a Messiás Isten lelkét birtokolja. A galamb a vízőn történetében az Isten és ember közötti megbékélésnek a jele. A megszólítás, „Fiam vagy”, olvasható a Zsolt 2,7-ben. Lehet, hogy az apostoli Egyház a jelenet elbeszélésében már belevitte azt a meggyőződését is, amelyet Jézus feltámadásából és a Szentlélek eljövételéből szerzett.

Ha a Jordán partján várakozó nép is tanúja lett volna a természetfölötti jelenségnek, Jánosnak nem lett volna szüksége arra, hogy kifejezetten tanúskodjék Krisztus mellett. Akkor inkább a jelenséget magyarázta volna. Az élmény igazi hitet adott neki és küldetését is aszerint teljesítette. A hit azonban őt sem kímélte meg a kételyektől, s nehéz órájában neki is erőfeszítésre volt szüksége. Ezért küld követeket Jézushoz, amikor börtönben van (Mt 11,2 kk).

Hasonló a helyzet a *színeváltozás* jeleneténél is. Újabbban egyes exegéták úgy gondolják, hogy nem történeti eseménnyel van dolgunk, hanem igehirdetésben kialakított képpel, amely azt akarja szemléltetni, hogy Jézus földi működésében is ugyanaz a személy volt, mint feltámadása után, és szenvedése az ószövetségi jóvendölések szerint következett be, nem pedig azért, mert Isten elhagyja. Viszont a színeváltozás történetét mind a három szinoptikus evangélium hozza és szokásuktól eltérően az összefüggések megjelölésével: Péter vallomása után hat nappal, közvetlenül az epilepsziás gyermek meggyógyítása előtt történt. Itt is feltételezhetjük azonban, hogy az apostoli igehirdetés jobban kiszínezte az ószövetségi párhuzamot, s az evangéliumban már ez a forma maradt ránk.

A látomás nem Jézus élménye, hanem az apostoloké. Őket vértézi fel a szenvedés napjaira, mert igazolja mesterük kilétét. Az arc tündöklése, a ruha fehérsége személyének természetfölötti eredetére utal. Amikor Péter hajlékot kínál fel, akkor felhő takarja be alakját. Olyan felhő, amelyben Jahve is megmutakozott. A szavak ugyanazok, mint a keresztelkedéskor. A tanító célzatú színezés tehát meglátszik az elbeszélésen. Az apostolok jogosnak érezték a feltámadás utáni hitük belevetését is. Ezért utólag nehéz eldönteni, hogy mi volt az eredeti élmény és mi a katekétikai hozzáadás.

Tehát amint látjuk, az evangéliumokban felsorolt látomások nem mennek túl azon az állításon, hogy Jézus Krisztusban az jelent meg, akiről az ószövetségi jövendölések szólnak, s az előadás formája sem mítikus, hanem inkább a kor vallási hagyományának megfelelő igehirdetés stílusa. Az apostoli Egyház nem látomásokról akart élni, hanem Jézus Krisztust értelmezte és mellette tett tanúságot. Jézus mennybemenetele után nincs szó olyan látomásokról, amelyek új kinyilatkoztatást közvetítettek volna. Ez a megállapítás vonatkozik a Jelenések könyvére is. Az sem tesz egyebet, mint a Krisztusban megjelenő üdvrendet és üdvörténetet értelmezi az apokaliptikus stílus felhasználásával. *Péter joppei látomása* (ApCsel 10,1 kk) csak eligazítást ad olyan kérdésben, amely lényegében már megvolt Krisztus tanításában: a megváltás mindenkire vonatkozik, az evangéliumot mindenkinek hirdetni kell, tehát a régi megkülönböztetés a zsidók és pogányok között megszűnt. Az ilyen látomást minden nehézség nélkül magyarázhatjuk a Péter képzeletében létrehozott belső képpel. *Börtönből való szabadulásánál* azonban a szöveg angyal közbejöttére hivatkozik (ApCsel 12,7 kk.). Lukács itt az angyal megjelenését fényességgel kapcsolja egybe, mint a betlehemi pásztoroknál. Különbö a természetfölötti élményt találóan jellemzi: Péter a képet és a valóságot csak akkor tudja megkülönböztetni, amikor már kiszabadul és az utcán találja magát. Arról ő sem számol be, hogy az angyal jelenlétét hogyan érzékelte. Valószínűleg nála is csak arról van szó, hogy a természetfölötti hatást az üdvörténeti hagyomány alapján az angyal művének tekintette. Hiszen az evangéliumokban és a Jelenések könyvében is folytatódik az ószövetségi meggyőződés, hogy Isten intézkedéseit az angyalok hajtják végre. A legtöbb helyen azonban nem tudjuk, hogy az üzenet közlése és az intézkedés végrehajtása mellett valamilyen érzékelhető formában is jelét adják-e személyes jelenlétüknek.

*István diákonus víziójának* (ApCsel 7,55) megvan a zsidó előzménye és a keresztény tartalma. A zsidóknál volt olyan meggyőződés, hogy a haldoklóknak látomásaik vannak. Azon viszont megbotránkoztak, hogy ebben a látomásban az a Jézus mutatja magát megdicsőült Messiásnak, akit ők keresztre feszítettek. Keresztény értelemben azonban benne van a tanítás, hogy Jézus elfogadja a vértanúk tanúságát, s meg tudja dicsőíteni őket, mert az Atya jobbján minden hatalommal rendelkezik. *Pál apostol* „elragadtatása a harmadik égig” a misztikus élmény körébe tartozik, nem a kinyilatkoztatást közvetítő látomások közé. Ő maga is csak megemlíti, de tartalmáról semmi közelebbit nem mond (2Kor 12,1 kk). A tapasztalás módja azonban érdekes. Az extázis olyan fokú, hogy maga sem tudja, testben vagy testen kívül éli-e át a látomást. A harmadik égnek, a paradicsomnak az említése arra vall, hogy Isten erejének, hatalmának és dicsőségének valamilyen különös szemléletében volt része. Az egyházi hagyomány mindig Mózes élményéhez hasonlította. Ha szent Pál apostoli öntudata a damaszkuszi jelenésből táplálkozott is, egyéni buzgóságának forrása kétségtelenül ez az élmény volt. Valószínűleg ez magyarázza meg az ilyen kifejezést is: „Szem nem látta, fül nem hallotta, emberi szív föl nem fogta, amit Isten készített azoknak, akik őt szeretik” (1Kor 2,9).

Az Apostolok Cselekedetei megemlíti még néhány olyan látomást, amelyek igazolják, hogy az Egyház elindulásában karizmatikus erők működtek, mint pl. *Ananiásét* Damaszkuszban (9,10), *Kornéliuszét* Cezáreában (10,3 kk), *Pálét* Troászban (16,9), Korintusban (18,9) és a hajón (27,23). Az üzenet hol az „Ürtől” jön, hol az angyaltól, de ugyanúgy részletezés nélkül, mint a próféták esetében. Az apostoli Egyház és a sugalmazott szerző meg van győződve, hogy Jézus Egyházával maradt, ahogy megígérte, és természetfölötti erejével irányítja. A látomások Isten ajándékai, bölcsessége szerint osztogatja őket a közösség javára. De sehol sem találkozunk a vágygal, hogy a hívők részesülni akarnának benne. Mindenki tudja, hogy új kinyilatkoztatást nem kell várni, hanem abból kell élni, amit Krisztus az apostolokon keresztül adott. A jeruzsálemi egyházközség az üldözés idején is csak a helytállás kegyelméért imádkozott: „Uruk, add meg szolgálóidnak, hogy nyíltan hirdessék igazságodat, nyújtsd ki kezedet, hogy gyógyulások menjenek végbe, jelek mutatkozzanak és csodák történjenek szent szolgálóid, Jézus nevében” (ApCsel 4,29–30). A természetfölötti erők kiadását tehát szükségesnek tartják, de új meglátásokért nem könyörögnek. A tiszta látáshoz elegendő a hit kegyelmének gyarapítása. A meggyőződést kifejezi Pál apostol imája: „A dicsőség atyja adja meg nektek a bölcsesség és a kinyilatkoztatás lelkét, hogy megismerjétek. Gyújtson lelketekben világosságot, hogy megértsetek, milyen reményre hívtó benneteket, milyen gazdag az a fonséges örökség, amelyet ő a szenteknek szán, és milyen mérhetetlen nagy a hatalma rajtunk, hívőkön” (Ef 1,17–18).

Az általános értelemben vett teofániák tehát megtalálhatók az Újszövetségben is. Az Egyház igazi nagy élménye azonban mégsem ez, hanem az *epifánia*: az örök Ige megtestesülése Jézus Krisztusban. Az apostoli Egyház úgy értelmezi magát, hogy az Isten Fiának tanítását és kegyelmeit közvetíti, mellette tesz tanúságot, őt ismerteti meg az emberekkel. A Jézus Krisztusba vetett hit elsősorban felismerés: elfogadása annak, hogy az isteni személy az ő emberségében fejezte ki magát, a mi életünket élte és véghezvitte a megváltás művét, feltámadt a halálból és bement az Atya dicsőségébe. Felismeréséhez azonban külön isteni megvilágosítás, a hit kegyelme szükséges. Őt az Atya nyilatkoztatja ki bensőleg az egyes embernek is (Mt 16,17). Felismerésének tehát megvan a belső teofánia-jellege. Elsősorban a hitből fakadó élet gyarapítja a megismerés kegyelmét: „Aki megtartja parancsaimat, az szeret engem. Aki pedig szeret engem, azt szereti az én Atyám. De én is szeretem és kinyilatkoztatom magam neki” (Jn 14,21). Erre utal Pál apostol is: „Isten, aki azt mondta: a sötétből támadjon viláosság, a mi szívünket is megvilágosította, hogy Isten dicsőségének ismerete Jézus Krisztus arcán felragyogjon nekünk” (2Kor 4,6). Előbb láttuk, hogy az „Isten dicsősége”, a kabod Jahve mennyire kapcsolatban van a teofániákkal. Az embernek tudatában kell lennie annak, hogy a megváltás, az üdvösség Isten ingyenes szeretetének az ajándéka, nem a mi erőfeszítésünk következménye. Isten a természetfölötti jelekkel atyai szeretetét mutatja ki, amely arra készítette, hogy a világ üdvösségéért Fiát is elküldje és áldozatul adja (Jn 3,16).

Krisztus ugyan egy lett közülünk, emberi életet élt, kiléte mégsem fért bele az emberi keretekbe. Aki csak emberi mértékkel mérte, az legfőjebb megbotránkozott benne, mert nem tudta összeegyeztetni a főséget és az egyszerűséget, a követelményt és a mindent odaadó szeretetet, az emberi közvetlenséget és az isteni tekintélyt. Teljes felismeréséhez csak olyan esemény és jelenség vezethetett, amely köztéttség nélkül tükrözte isteni hatalmát, erejét és örökkévalóságát. Ez az esemény a feltámadása volt. Az epifánia itt lett teljes, mert itt mutatkozott meg minden kétséget kizáróan, hogy ő az Isten Fia. Feltámadásának felismeréséhez megvoltak az előfeltételek: az ószövetségi jövendölések, saját jövendölése, halála és az üres sír. Ezek azonban csak előfeltételek maradtak mindaddig, amíg meg nem mutatta, hogy győzött a halálon és valóban él. Már nem a mi életünket éli, hanem bement az Atya dicsőségébe. Megjelenéseit *krisztofániának* nevezzük, nem egyszerűen teofániának, mert azt hangsúlyozzuk, hogy istenemberi mivoltában támadt fel és mutatta meg magát.

A krisztofánia, a feltámadás utáni megjelenés számunkra éppen olyan alapvető üdvörténeti tény, mint az Ószövetség számára a sínai teofánia. A különbségek azonban nyilvánvalók. Ott Isten mint törvényhozó mutatta meg magát, itt úgy, mint az élet szerzője. Ott elsősorban tekintélyét és mindenhatóságát hangoztatta, itt inkább igralmát és szeretetét. Ott azt nyilvánította ki, hogy transzcendenciája ellenére jelképekben népével marad, itt azt tette érzékelhetővé, hogy emberségünk örökre összekapcsolódott vele. Az Egyház a feltámadás hitéből táplálkozott és ennek alapján beszélt Istenről. Nem volt tehát közömbös kérdés, hogy az apostolok valóságot éltek-e meg, vagy tévedés áldozatai lettek.

Láttuk előbb, hogy az Egyház a későbbi időkben sem akart látomásokból élni, hanem csak arra reflektált, ami benne volt a húsvéti misztériumban. A megjelenések híre nem az apostolok hitéből született, hanem a hit született a megjelenésekből. Azt az űrt és levertséget, amit a kereszthalál okozott bennük, csak erőteljes isteni beavatkozás és kézzelfogható bizonyíték változtathatta meg. Három nap különben sem lett volna elegendő olyan lélektani átalakulásra, amely bennük végbement. Beképzéssel nem lehet magyarázni állhatatos hitüket, kitartásukat, vállalkozó kedvüket és áldozatkészségüket. Ők maguk megkülönböztetik a megjelenést a látomástól. Nem belső élményről van szó, hanem olyan valamiről, aminek külső esemény-jellege van és mint ilyet lehet megtapasztalni. Ezért mondják, hogy együtt voltak vele, és testi valóságát hangsúlyozzák azzal, hogy együtt ettek és ittak vele (ApCsel 10,41). Élményükből soha nem lett tömegpszichózis, hanem igazolt hit. Az Egyház tagjai nem arra törekedtek, hogy ők is „lássák” amit az apostolok láttak, hanem arra, hogy életüket a Krisztusban megvalósult megváltás szerint rendezzék be.

Az apostolok így adták tovább élményüket: láttuk az Urat (Jn 20,25; 1Kor 9,1). Az állításban benne van tapasztalásuk jellemzése. Nem egyszerűen a názareti Jézust látják, aki úrra él, hanem azt, akit Isten a feltámadásban „Úrrá és Messiássá tett” (ApCsel 2,36), vagy aki a „feltámadásban Isten hatalmas Fia lett” (Róm 1,4), azaz magára öltötte az Isten Fiának dicsőségét. Ennek alapján kérdezhetjük, hogy igazában mit láttak az apostolok, illetőleg hogyan látták a feltámadt Krisztust? Mi volt benne az a természetfölötti titok, aminek alapján elfogadták úrnak és az Isten hatalomban levő Fiának? A szövegekben sehol nem

találunk ilyen elemzést. A valósághoz az apostolok viselkedése visz közel bennünket. Az élmény nem olyan, hogy egyszerre kifogatja őket emberi mivoltukból. A meglepődés, a csodálkozás, a kételkedés és a tényekkel való küzdés fokozatain át jutnak el a hitbéli bizonyossághoz. Krisztus tehát nem kényszerítette magát rájuk, hanem elvezette őket az értelmes hitre. Úgy, ahogy ezt az ószövetségi teofániáknál is említettük. Ahogy K. Rahner megjegyzi (Sacramentum mundi I, 416), a húsvéti tapasztalást nem szabad elemeire szétszedni. Itt az egész több, mint a részek összege. Az apostolok tapasztalásában beletartozik mindaz, amit földi életében megismertek róla, amit mondott és amit tett, beléértve jövendöléseit és csodáit is, de beletartozik az Atya iránti szeretete, engedelmissége, büntelensége, az emberek iránt való szeretete, lelkének ereje, amellyel a legnagyobb elhagyatottságában is Atyának nevezi az Istent, és végül beletartozik testi megjelenése a halál és temetés után. Jön és meggy, megjelenik és eltűnik, tehát már túl van a földi élet kötöttségein. De egész magatartásával ugyanaz, mint azelőtt volt: Isten ügyét, országát képviseli, Isten irgalmának a kiadását tanúsítja.

Elméletileg tudjuk, hogy Krisztus a feltámadásban átment abba a természetfölötti állapotba, ha a földi vándorlással szemben az élet célja, a természettel szemben hazatalálás Istenhez. Felfoghatták az apostolok érzékcsereikkel ezt a természetfölötti állapotot? Ehhez a kegyelemnek kellett volna kiemelni őket a földi tapasztalás köréből. Viszont láttuk, hogy az apostolok a megjelenést határozottan megkülönböztetik az extatikus látomástól. Ők mindennapi józan körülményeik között találkoztak a feltámadt Üdvözítővel. Ebből az következik, hogy Krisztus nem mutatta meg nekik teljes isteni dicsőségét. Arra is vonatkozik, amit az Ószövetség megállapít, hogy élő ember nem láthatja az Istent. De ahogy a sínai teofániában ott volt a misztériumot jelképező tűz, úgy Krisztus alakját is körülölelte a természetfölötti légkör. A krisztofániában tehát volt valami, amit érzékekkel megtapasztaltak és valami, amit csak hitükkel értettek meg, ami külön magyarázatot követelt éppúgy, mint a csodánál is. Ha egy vak hirtelen visszanyeri a látását, nem elégszem meg a változás megállapításával, hanem keresem a magyarázatot. Jelen esetben a magyarázat is maga Krisztus. Róla nem a „tények” beszélnek, hanem maga beszél magáról, mert ő az igazi tény. Említettük, hogy Szent Pál a damaszkuszi jelenést egy vonalba állítja az apostolok előtt való megjelenéssel (1Kor 15,8). Lukács ennek elbeszélésekor a természetfölöttiséget azzal jelzi, hogy Sault „az égből egyszerre nagy fényesség vette körül” s a hang a fényességből szólt hozzá (ApCsel 9,3). A jeruzsálemi és galileai megjelenéseknél azonban ilyen fényesség sem szerepel, s az apostolok mégis elégséges bizonyítékot kapnak a természetfölöttiségről. További magatartásuk ugyanaz, mint Mózesé vagy a prófétáké: nem az élmény nagyszerűségéről számolnak be, hanem a hitet adják tovább. A teofániák közvetlen címzettjei mindig közvetítőkké válnak. Isten rajtuk keresztül nyilatkozik meg a közösség számára. A kinyilatkoztatás így válik az emberi történelem szerves részévé. Ugyanaz az útja, mint az emberi eszmé és mozgalmaké: meg kell fogalmazni, tisztázni a vele kapcsolatos kérdéseket, meg kell valósítani az életben és úgy továbbadni.

A közösség itt sokkal jobban rá van utalva a közvetítők tanúskodására, mint az élet természetes eseményeinél. Ha valaki pl. arról tanúskodik, hogy látott egy meteort leesni, olyan dolgot állít, amelynek természetes lehetőségét magam is elismerem, sőt egész folyamatában el tudom képzelni. Az apostolok azonban olyan élményről tanúskodtak, amelyek tárgya nem a mi világunkhoz tartozik. Itt azt kell elfogadni, ami csak az ő tapasztalatuk tárgya volt. Krisztus megjelenése nem olyan esemény, amit saját tapasztalataim alapján is megérthetek. Ezért jelntkezik mindig a kritikus kérdés, hogy ők a természetfölötti valóságot fogták-e fel vagy csak saját élményüket? Tanúskodásukban éppen az a lényeg, hogy tapasztalásukban meg tudták különböztetni a feltámadt Krisztust saját lelki folyamataiktól. Nem azért látták őt, mert látomásuk volt, hanem azért, mert *megjelent*. Tapasztalásukat úgy adják tovább és a Szentírásban is olyan formában találjuk meg, hogy amikor mi az elemzés láncolatában visszakövetkeztetünk, nyugodtan megállapíthatjuk: az a végső adat, amit elérünk, nem az apostolok szubjektív hite, hanem a megjelenések, illetve a feltámadás valósága, azaz maga a feltámadt Krisztus.

A teológiának természetesen a hit elfogadásához a távolabbi összefüggéseket is föl kell deríteni. Ha Isten a kinyilatkoztatásban személyesen közeledik és kitarul, azt azért teszi, hogy megvilágítsa előttünk a világhoz való viszonyát. Az ószövetségi teofániák ezen a téren sok értékes adatot tartalmaztak. Elsősorban azt, hogy Isten nem idegenkedhetik teremtményeitől, hanem határozott része van velük és dicsőségének hordozójává teszi őket. A hívő nép magát is e dicsőség céljésének és hordozójának tekintette. De ez a kegy nem látszott egyetemesnek és véglegesnek. A mi szemünkben az egyetemesség és véglegesség előképe volt, ők viszont hajlandók voltak a kiválasztottság és a mások fölé való emelés jelének tekinteni. Az újszövetségi epifánia és a róla való tanúskodás merészebb dolgok elfogadásá-

ra kötelez. Isten Krisztus feltámadásában megmutatta, hogy nemcsak felülről irányítja a világ sorsát, hanem haza vezet magához és örök léte hordozójává teszi. Az immanens világszemlélet számára ez idegen gondolat, mint ahogy minden isteni beavatkozás is idegen. Természettudományos kategóriánkba valóban nem férnek bele a természetfölötti jelenségek, de a hívő ember joggal teszi fel a kérdést, hogy egyáltalán szellemi igényeink és személyes törekvéseink beleférnek-e a tudomány keretébe? Azt azonban mégsem lehet tagadni, hogy ilyen igényeink vannak, és hogy az egész kulturális és technikai haladás hátterében állnak. Ezeknek a szellemi igényeknek és személyes törekvéseknek egyetlen pozitív megoldása Krisztus feltámadása. Az a krisztofánia, amely hirdeti, hogy emberi létünk egészen Istenre támaszkodik és csak a vele való relációban van értelme (Rahner, Sacramentum mundi I, 419). A teofániák nemcsak az isteni lét transzcendenciáját hirdetik, hanem azt is, hogy az ember nyitva áll ennek a transzcendenciának a befogadására és Isten áthidalta a távolságot. A természetfölötti megnyilatkozásoknak mindig lesz mondanivalójuk azok számára, akik megsejtették magukban a végtelen lét, az abszolút igazság és a tökéletes szeretet igényét. Az az érzésük, hogy Isten szóra bírta őket és a mindenség is beszédesebb lett.

**Szen nay András**

## **MEGVÁLTÁSUNK UTÁN – KRISZTUS FELÉ**

(Teológiai elmélkedés)

A mai embert érdekli a teológia, szívesen foglalkozik vele. A következőkben szeretném egy gyakorlati „modell”-en bemutatni az üdvörténeti teológia módszerét. Ez a zsinattól is ajánlott módszer igen alkalmas arra is, hogy elmélkedésre, imádságra indítson.

1. A teológiát az Egyház küldetésének irányában kell beállítanunk. Hiszen abból él a pap, a világi hívő, hogy indítékot nyerjen az Istenhez, Krisztushoz térésre. A teológia tehát teljesen az Egyház küldetésében gyökerező valóság. Ezért megdöbbentő az olyan kijelentés: ez a „teológusok dolga”, a gyakorlat emberének ezzel nincs ideje törődni. Mintha nem lenne hivatásszerűen minden pap, sőt minden hívő ember egyidejűleg „teológus” is? Mert teológus mindenki, akit érdekel „Isten ügye”, aki számára — szerényen vagy behatóbban — elméletileg vagy gyakorlatilag legnagyobb „ügy” az „Isten ügye”. Aki Isten, Krisztus felé fordul munkájával, élete minden törekvéssel és főként mikor elmélyedik, értelmezi és így teológizálva — hirdeti és tanúságot tesz Istenről.

Ezért szükséges, hogy egyes elmélkedésünk — legalább elmélyülő „teológiai elmélkedés” legyen. Amint az Egyház csak hitben járhatja földi vándorútját, — éppúgy a teológia is szétszakíthatatlan frigyben él a hittel. Az ember hívő tudománya: a teológia. Különösen hangzik, de mindjobban köztudatba kerülő igazság, hogy a hitbéli találkozásnak nincs külön sajátos „nyelve”, nem kifejezhetetlen a mi hitünk. Szóban, írásban és tettekkel egyaránt meg tudjuk azt vallani és értelmesen számot tudunk adni róla a jóakarató embereknek. A hit nyelve beilleszkedik egy kor történeti, szociológiai, nyelvi, vagy egyéb meghatározó tényezői közé, ezzel felhasználják a közösségi és egyéni gondolkodás- és kifejezés-módot. Ezek az „emberi” tényezők azonban folytonos úttévesztés vagy megmerevedés veszélyét rejthetik magukban. Így megmarad a kockázat, hogy teológiánk sem mindig Isten ügyének és a hitnek szolgálatában áll és ilyenkor csak saját lelkiismeretében adhat kiki választ magának: kit és mit szolgál tanításával? Mert a hitet kell szolgálnia és elmélyítenie, hogy az isteni világ és az élet közötti kapcsolatot egyre szorosabbra fűzze, és ehhez csak az egyetlen tiszta forrásból, Krisztus tanításából meríthet. Ha erről elfelejtkeztek, akkor kritikus idők következtek a teológia világában.

A teológusnak — ők Isten titkainak sáfárai — a Krisztus és az élet közötti kapcsolatot kell ápolniok. Ez az egyetlen út, hogy a ránkibizottak lelkét az üdvösségre előkészítsük. Ha azonban az „elmélet” öncélú spekulációvá válnék, ha teológiánkban elfelejtkeznénk a lelkipásztori munkáról, — már nem Isten hívő népét, hanem saját tudásvágyukat szolgálánk.

Mi tehát a teológia küldetése? Krisztusnak és evangéliumának hamisítatlan, helyesen magyarázott hirdetése és ezzel a hitből fakadó, az evangéliumi tanítást befogadó élet előmozdítása! A teológia története azt igazolja, hogy az ún. tudományos teológia is az Egyház megélt kairos-ának gyümölcse volt.

A zsinati dokumentumok ismételten rámutatnak arra, hogy napjaink hívőinek, bizonytalankodóinak, a nemhívőknek csak az a teológia fog segíteni, amely a hitnek egzisztenciális értékére képes rámutatni. S ezt csak úgy érheti el, ha az élő vizek forrásából, Krisztus evangéliumából merít. A szóban is inkarnálódott Isten erejével találja meg a teológia újra a saját „lelkét”.

A hívő és szaktudós azzal a vágygal veszi kezébe a Szentírást, hogy kielégítse az Isten szava utáni éhségét. De aki a Bibliát egy divatos filozófia vagy természettudományos szemlélet segédeszközének használja, akkor már bizonyos kétkedéssel fogadjuk. Az ilyenek szembeállítják Krisztus tanítását, keresztjét a modern ember gigantomániájával. Azonban ma számos exegétának érdeme, hogy megtalálta az utat, amelyen a szentírástudományok, bibliai igehirdetésnek valóban korszerűsödnie is kell.

Teológiánkban manapság bizonyos „Sturm und Drang” korszakát éljük. Van ebben a folyamatban sok szép, biztató és gyümölcsöző, de van sok minden, amit fenntartással kell fogadnunk. A discretio spirituum-elve itt is kötelez, és súlyos felelősség, döntés elé állít minden hívőt, főképp Krisztus papjait, hogy komolyan vegyék-e Isten szavát vagy nem?! Azonban ez sem egészen új, mert döntés elé került minden kor minden hívő embere, ha Istenről és Krisztusról volt szó: Aki nincs velem, nem marad velem, — az ellenem van... Aki nem gyűjt velem, az szétszór.

Teológiánknak tehát küldetése van, Istent, Krisztust és Isten népét szolgálni: ez a teológia. Mert nem élhetünk úgy a világban, hogy ne halljuk meg a töprengőknek, kétkedőknek, a kérdezőknek, a többet tudni és mélyebben hinni kívánóknak sokszor számunkra is gyötrelmes órákat jelentő kérdéseit. Mindig „kényes” is e szolgálat, mert a legdöntőbb kérdést kell közvetítenünk folyton a világ felé, a döntő kérdést: Ti kinek tartjátok az Emberfiát?

A jó választ keresve önkéntelenül is a Biblia után nyúlunk és felütjük Jób könyvét. Az ő hite elég nagy volt ahhoz, hogy ne zavarják meg képmutató barátainak kényes kérdései. Pedig ezek a barátok Isten védőinek álcázták magukat. Szerintük Isten világos döntéseit és útjait tárták fel. Jób viszont kérdező, gyöttrődő, problémázó ember volt, de olyan, aki rendíthetetlen hittel szólott. Merészségének alapja hite és alázatossága volt, és ezért a perlekedő Jóbot Isten végül is megjutalmazza, gazdagon megáldja.

II. Magunk számára is ilyen üdvösségtörténeti szemléletet kell alkalmaznunk, hogy komoly, helyes következtetések, imádságos gondolatok szülessenek nyomában. Jól látjuk, hogy nem lehet sematikusan az emberiséget egyszerűen a „sötétség” és „világosság” korszakaira, a megváltás előtti sötétség és az utána következő fény korára felosztani, amint földünket sem lehet fehér és fekete foltokkal üdvösség-zónákra tagolni. Ha képeket és színeket használnánk, nagy szürkeséget látnánk, melyben itt is, ott is felvillan az igazságnak, jóságának, a megváltás tanúságának a fénye.

Michael Pfliegler professzor hallgatói előtt számtalanszor mondogatta: Immer Advent, noch immer Advent. Igen, a kétezeréves megváltás után is a ma kereszténye is adventben él. Nem szabad „strucc-politikát” folytatnunk, hiszen az a hit, mely nem akar meglátni, felismerni tényeket, amely fél észrevenni a valóságot, attól fél, hogy hite nem elég erős ahhoz, hogy szembenézzen a valósággal. Pedig hitünknek az lenne a feladata, hogy segítse legyőzni a világ tényeket kívánó próbatételeit.

Keresztény létünk azt kívánja, hogy tapasztalható sötétségünkben Jób módján szólítsuk meg Istent. Hozzá kell lépünk a teremtmény alázatával, de egyben szárnyaló, merész hitével, mely segítséget kér nemcsak bizonytalansága, de hitetlensége idején is és Isten elé kell tárunk gyöttrő, kutató kérdéseinket és így bizvást remélhetjük: Isten minket is, miként Jóbot, megerősít hitünkben, igazságnak nyilváníthat és megjutalmazhat. Ez a gesztus mindenki számára secretum meum mihi. Néhány bibliai kép segítségével mindig feltehetjük önmagunknak és Istenünknek töprengő kérdéseinket.

Izajás a messiási időről jövendöl, melyben majd a farkas vendégül látja a bárányt, a kecskegida a leopárdal, a borjú az oroszlánnal együtt legelészik. A gyermek viperát simogat, — sehol semmi gonoszat nem tesz az ember, mivel mindent betölt az Úr ismerete... (vö. Iz. 11,6—9). Ez a kép a paradicsomi állapotot rajzolja meg. Természetesen nem kell tudós exegétának lennünk, hogy kijelentsük: mindezt nem lehet szószserint vennünk. Mindez csak szemléltető vízió, amely valami mélyebbet, szellemibbet akar közölni: a megváltott embert, aki Istenből él, akit Isten tölt el egészen.

És azután sokszor érezzük, hogy szinte minden maradt a régi. Békétlenkedés és harc, hol a nyelvnek éles fegyverével, hol halálhozó fegyverekkel. Egoizmus és csalárdság, hatalmi mámor, pénzsóvárgás és ezernyi egyéb... Isten nem tölti el az emberek szívét, hanem milliók közömbösségben élnek, távol vannak tőle.

És ha még e kép mellé odahelyezünk egy másikat: ahol Jeremiás az újszövetségről szól,



melyben Isten az emberek szívébe írja új törvényét (31,33), ahol az embereket eltölti az Ur félelme, mindannyian Isten tanítványai lesznek (Jn 6,45). Isten kiárad majd népére és azok lányai és fiai profétálni fognak (ApCsel 2,16 — vö. Joel 3), — akkor tusakodó problémáink még súlyosabbá válnak. Úgy látszik, hogy a ma embere képtelen Istenről hallani, még inkább: Istenre hallgatni. A szellemi és társadalmi fejlődés nyomán oly embertípus van kialakulóban — legyen bár megkeresztelt vagy sem, — amely már alig rendelkezik megfelelő lelki, szellemi felfogóképességekkel, hogy eljuthasson Isten közelébe. Teljes tanácsatlansággal megkérdézzük (csak titkon és magunkban): Hol van Ő ebben a nagy hallgatásban, a megválaszolatlan kétségek között?

Mert sokszor nem is ott a probléma, hogy létezik-e Isten, vagy sem. Hogy háromszemélyű-e vagy sem? A ma keresztényének arra kell választ adni: Miért oly hatástalan — kétezer év után is — a kereszténységünk? Remény és kétségbeesés között hanyódnak, és a mai ember-Jób újra és újra megkérdi: miért is hát akkor a dogma, a kultusz, az intézmény, ha ezek mellett és ellenére benne maradtunk saját nyomorúságunkban?

Es amidőn idáig eljutottunk, újra csak a Szentírást vesszük elő, hogy megkeressük: Mit hozott magával Krisztus, a Megváltó? Márk nagyon világosan és egyértelműen foglalja össze az „Isten országa” evangéliumát, közölve Jézus szavait: „Az idő betelt, közel van az Isten országa. Térjete meg és higgyetek az üdvösség jóhírében” (1,15).

Ezek mögött a „beteljesülést” meghirdető szavak mögött ott áll a választott nép egész története. A várakozás feszültségében a kortársak sem értették meg azt a szót. De a mi csatlódásunk is addig tart, amíg nem értjük helyesen az isteni szót. A krisztusi üzenet súlya éppen abban áll, hogy ő nem pusztán az elkövetkező örök életéről, hanem az egész emberről, a történelemben élő emberi közösségről tette kijelentéseit. Isten országáról szólt, amely már itt a földön elkezdődik, amely a mai valóságban, test-lélek szerint élő emberek számára érkezett el.

Magatartásunk ezért az legyen, amit Jézus közvetlen tanítványainak lelkére kötött: „Ne kövessétek a farizeusok tetteit, de amit mondanak, tegyétek meg. Szeretik a főhelyeket a lakomákon és zsinagógában, szeretik, ha nyilvánosan köszöntik és rabbinak szólítják őket. Ti ne hívassátok magatokat mesternek, mert egy a ti mesteretek, ti pedig mindannyian testvérek vagytok. Tanítóknak se hívassátok magatokat... s a legnagyobb köztetek legyen szolgátok.” És mi tagadás, ezek a krisztusi szavak legelső sorban a papokra és püspökökre vonatkoztathatók.

Ezeket a nagyon is súlyos gondolatokat szinte a saját bőrünkön kell megtapasztalunk: nincs állandóan ragyogó megváltott fényesség. Hiszen még a szentek legnagyobbjai is sötét órák gyöttrődésén át jutnak el Istenhez. Oszthatatlan az emberi történet sorsa, amelyet véges végig elkísér a gyengeség és nyomorúság, de amelyben azonban végigvonul Isten irgalmazó szeretete is, mely — bár előttünk felfoghatatlan titok módjára — célja felé kormányozza az emberiség sorsát. Ez a mindenkit és mindent átölelő üdvösségtörténetünk.

Századunk realizmusa szinte kényszerít rá, hogy ezzel a helyes üdvtörténeti szemlélettel megbarátkozzunk. Azzal a gondolattal, hogy az emberiség története egységes folyam volt Isten előtt. Az egész sötétlen hőmpölyög, de az egészre rásugárzik egyszersmind az Istennek Krisztus útján érkező fénye. Ha földi dimenziókban akarunk beszélni, együtt van a visszafelé és előre. Ha saját életünkre gondolunk, arra vonatkoztatva ugyanezt mondhatjuk. És éppen ezért a történelem egyetlen periódusa és az én életem egyetlen szakasza sem jelenthet csak „múltat”. Bár Isten a kezdet, de a jövő is, mert Ő mindig és mindenütt jelen van. Isten sohasem magunk mögött kell keresnünk, Krisztusát sem, hanem feléje kell mindig menetelnünk. Aquinói Tamás is így mondotta: Hinni annyit tesz, mint Isten felé menetelni. Ő az „eljövendő” marad, ezért készülünk a vele való találkozásra. Csakis így dinamikusán érthető jól az Isten országa. A jelen kényelméből és kínjaiból vonulunk feléje. Ma még „in tenebris et in umbra mortis” vagyunk, de mégis fénye itt dereng közöttünk. Közöttünk van, de nem fogadjuk be, mert még szemünk gyöngye a látásra.

Isten mindig különös „jelek” útján jelentkezett közöttünk. A pázstoroknak az volt a „jel”, mely egyáltalán nem is volt „jel”. Mert egy pályában fekvő, a szegények bölcsőjében, jászolban lévő gyermek egyáltalán nem „rendkívüli jel” egy szegény pázstor számára. Sőt szárnalmas látvány, igen szegényes jelenség. A hit számára azonban: Isten volt, emberalakban. Rejtett Isten. Jel, amely arra mutat rá, hogy Isten nem föltétlenül a világ csodás rendje, célszerűsége, tökéletességei, hanem mindenek előtt az a lelki-szemleli magatartás tudja számunkra bemutatni, amely a szürkeségben, sőt sötétségben sem veszíti el látóképességét: számára „jel” az egyszerűség, jel lesz a nyomorúság is. Jel a jászol és jel a keresztes is.

Az ószövetségi Zsoltáros megénekelte, hogy a kozmosz nagyságában és erőiben is jelet állított Isten elénk. Olyant, melyből a Teremtő hatalmára következtethetünk. De az embe-

rek közé érkező Isten önmaga egészen sajátos jelet választott: a rejtettség, az egyszerűség és a földi örömről való lemondás, a szenvedés jelét. A jászol és a kereszt az isteni jel alfája és omegája világunkban. Hívó bizalommal fordulunk Isten nagyságának és szeretetének „jelrendszeréhez”, amelyet a kereszt fémjelez az idők végezetéig. A jászol és a kereszt mutatja meg ma is, hogy valóban elérkezett közénk az Isten országa. Benne és Általa várjuk a végső találkozás, a „teljes megváltás” nagy óráját, amikor mindenki számot adhat a valóságról: Emeljétek fel fejeteket, mert elérkezett a megváltás számotokra... Elérkezett az Isten országa. Virrasztanunk és imádkoznunk kell. És ez nem is lesz nehéz, mert az élet törvénye szabja ránk. Akkor minden átéltszenvedés, baj, kín, kísértés között, híveink panaszát, jajkiáltását, sírását meghallva virrasztunk, mert tudjuk, hogy Ő van közöttünk: „Jézus Krisztus ugyanaz tegnap, ma és mindörökké” (Zsid 13,8).

Paul *Claudel* szavai szerint ma is így szól hozzánk: „Nem azért jöttem megmagyarázni, hogy szétoszlassak minden kételyt, hanem hogy beteljesítsek. Hogy jelenlétemmel pótoljam a magyarázat utáni emberi vágyat.”

## ISTEN ORSZÁGÁNAK EVANGÉLIUMA

Betelt az idő, elközelt hozzátok az „Isten országa” — ezzel a szavakkal kezdi Jézus igehirdető munkáját Márk evangéliumában.

*Mi ez az Isten országa?*

Jézusnál az „Isten uralkodásának országa” nem a teremtéssel adott és fennálló uralma Istennek, hanem a végső, teljességgel megvalósult Isten-uralmat jelenti. Ez az esemény „jött közelebb” hozzánk Jézusban (Mt, Mk, Lk).

Jézus örömhírében „nyugtalanító”, „izgató” kérdés lett, hogy betelt már az idő — és — elközelt, közelebb érkezett Isten országa.

E tény, ez az „elközelgés” nem a törvény megtartásának, a parancsok teljesítésének „eredménye”, hanem Isten szuverén tette. Az Atya meghív országába, ezért kell imádkozni, hogy teljességgel elérkezzék az Ő uralma.

Ez az uralom Jézus tanításában soha sem a földi-nemzeti, vagy politikai-vallási teokráciát jelenti, hanem csakis vallási, Isten ügyét jelentő és szolgáló eseményt. A Krisztustól hirdett Isten országa megtérést és hitet követel.

Ez az uralom nem azonos a qumrami szektától hirdetett „ítélkezés” korával sem. Nem Istennek bosszúja és ítélete a bűnösök felett, ellenkezőleg: az üdvösséget hozza el a bűnösök számára. Az Atya házába hívja meg a bűnösöket, irgalma áll előtérben. Ezért lett: Jó hír, örömhír minden ember számára az evangélium, üdvösséget hoz annak, aki megtér és hisz az evangéliumban!

Isten országa nem egy „kijavított” erkölcsi törvény megtartását várja az embertől. Radikális döntés elé állít Istenért. Választás: Isten országa, vagy a világ uralma között. Jézus is ilyen módon hagyja ott családját, foglalkozását, házát. Nem volt kifejezett forradalmár. De minden embert radikális „megfordulás”, „megtérés” elé állít. Döntenie kell az embernek, hogy szíve végső soron Istenhez, vagy a világhoz köti-e? Sajátos pozitív-negatív dialektika érvényesül itt. Isten teremtett világa jó, az emberek Isten gyermekei, hogy ha a világban mégis van rossz, az csakis az ember miatt van jelen. Ettől az embertől megrontott világtól és a rossztól Isten jó és szép világa felé kell fordulnia, ahol Ő az úr és ezért jó minden; Istenhez fordulásban Isten akaratának kell alávetnie magát. Szíve semmihez sem ragaszkodhat jobban, mint Istenéhez.

Isten ügyében hozott döntés visszavonhatatlan legyen. Nem szabad az embernek „hátra tekinteni” (Lk 9,62), nem szabad a világ rabszolgaságába hajtani a fejet, legyen kész a világban szolgáló szívvel dolgozni, de ő maga Istené és az Ő országáé.

Meg kell térni! Nem külsőleg, zsákban és hamuban, hanem mindenek előtt a szív mélyén, a hitben: hinni az evangéliumban, az örömhír erejében.

Isten országa polgárjogának elengedhetetlen feltétele: meg kell térni és hinni az üdvösség jóhírének (Mk 1,15).

## Az Egyházalapító Jézus?

1. Isten országa érkezett el Jézusban.

Kérdés, hogy közvetlen előttünk van-e Jézusban Isten országa, vagy csak prófétai távlatban került közelebb hozzánk?

„Futurologia”-e az eszkatológiai szemlélet, vagy már a jelenlévő országról ad-e hírt? — Az exegéták véleménye eltér. Nem a vagy-vagy szemlélet, hanem a harmónikus összekapcsolás hozhat megbízható eredményt. A különféle irányzatok képviselői: Bultmann, Schnackenburg, Cullmann, Vögtle megegyeznek abban, hogy Jézus Isten országát úgy hirdette meg, mint amely még előtte áll és mégis jelen van. Jövő és jelen Jézus hirdetésében egybefonódik. El fog érkezni, imádkozni kell érte, mégis hat már a jelenben. Jelen van Jézus üdvöthető tetteiben, szavában. Jézus maga az „idők nagy jele” (Lk 12,54—56). Vele elkezdődött a beteljesülés, ezért jaj annak, aki benne megbotránkozik.

Mindez mintegy szétfeszíti a prófétai távlatot és jelenlévőt teremt. Az Emberfiának már van hatalma és az Isten nevében országol mindent. Az evangélium hirdetésének itt nem „periódusai”, szakaszai, hanem „pólusai”, ellentétes sarkai jelentkeznek: „Még nem” és mégis „már igen”.

Az Isten uralmáról, országáról szóló kérügmá azért a hívőtől azt kívánja, hogy ne mitológikus gondolkodásban tekintsen Jézusra, hanem ügyeljen Isten akaratára. Ez a magatartás egzisztenciális jelentőségű, minden nap újra döntés elé kerül a hívő ember.

2. A „már igen” és „még nem” között.

Jézus igehirdetésében félreérthetetlenül jelen van a „közel”, a „még kis idő” gondolata is. De semmiféle terminus nem volt Jézus szemében központi probléma. Egy volt a középponti számára, a Benne és Általa világunkba „betörő” Isten országa: most, ebben az órában kell az embernek a pénz, hatalom és érdekek rabságából felszabadítania önmagát és Isten uralmát elismernie (Mk 1,15).

Bultmann egzisztenciális értelmezése helytálló, midőn a minden időben „jelenlévő” döntésről, Isten uralmának elismeréséről beszél. — Jézus a jelen és jövő közötti feszültséget nem is akarta feloldani, mert az „üdvös” feszültséget jelent.

Az „szkatológiát” is mítosztalanítanunk kell. Ezek a kijelentések éppen úgy nem a jövőből elővételezett „riportok”, mint az őstörténet sem az. A teremtetéstörténet képei éppen úgy képek, mint a korabeli és a prófétáknál található jövő apokaliptika képei. Jézus ezt a képes beszédet használja, hogy értelmüket a lényegre irányítsa, amidőn a csillagok lehullásáról, a nap elsötétedéséről, a harsonák hangjáról szól. A világ végének ez nem természettudományos leírása, hanem Jézus körülírja Isten országát. Nem a „hogyan” és a „mikort” akarja közölni, hanem az abszolút nyent.

Az újszövetségi kérügmá tehát — Jézus ajkán — a kereszt és az eszkaton — végső soron együtt — botrány a világ szemében, csak a radikálisan döntő hit láthat másképpen. Eszkatologikus jelen és jövő — a kettő együtt — elszakíthatatlan a keresztény hitben. A jelen a jövő reménysege felé mutat. A jelenben már működnek az isteni erők. A jövő valóság, mert ez biztosítja az embernek a boldogító eszkatont.

3. Jézus és az Egyház kezdete.

Azt kérdezik ma is sokan, mi köze döntésünknek, Isten és ember kapcsolatának az Egyházhoz? Akart-e Jézus Egyházat?

Nem könnyű megvonni a határt a történeti tények, események és értelmezések, a kérügmá, a tényközlés és a teológiai reflexió között. Még nehezebb a húsvét előtti és utáni élmények ismeretét a helyes összefüggésben meglátni.

A húsvét előtti Jézus nem alapított Egyházat. A tizenkettőben félreérthetetlenül a tizenkét törzset számláló választott néphez fordult. A Mt 16,18. szöveget nehéz értelmezni, megfelelő „helyre” tenni, mert nem a jelenről, hanem a jövőről beszél: „Fogom építeni Egyházamat”. Minden újszövetségi irat az Egyházat csakis Jézus halálában és feltámadásában mutatja be. Csak a feltámadás után beszél a keresztény közösség Egyházról, ekkor jelent meg „Isten új népe”.

A húsvét előtti Jézus tevékenységével és tanításával lerakta az Egyház alapjait. Már földi életében felhívta a népet a megtérésre, és a hitre. A tizenkettő mellé számos tanítványt gyűjtött. A későbbi Egyház a „sokakat” jelentő tanítványokkal jelentettségűt.

Az Egyházról csak a Feltámadottba vetett hit erejében lehet beszélni. Így ez az Egyház isteni mű. Annak az Istennek Egyháza (ekklézia tou theou), aki feltámasztotta Jézust halottaiból. Az Egyház Isten tetteire épít, Isten hívására gyűlt össze: Isten népe (laosz tou theou) és ahhoz a Krisztushoz kapcsolódik, akit Isten feltámasztott.

Az Egyház eredetét tehát az egész Krisztus-eseményhez kell kapcsolni. Nem bizonyos szá-

vaihoz, inkább Jézus személyéhez, benne hívta meg az Isten új népét, gyűjtötte össze Egyházát.

Az egyoldalú ekkleziológia csak a dogmákat hangoztatja. A kritikus nem akarja minden áron a húsvét előtti Jézus „szándékát” igazolni, de ügyel arra, hogy a húsvét előtti Jézust el ne válassa az Egyház közösségétől. — A kritikátlan hit a teológiában éppúgy veszélyes, mint a hitetlen kritika. Az igaz, megbízható hitnek nem akadályai a kritikai felülvizsgálat. A helyes kritika nem rombolja, hanem erősíti a hitet.

Az ősi eszkatologikus várakozás Isten országa felé, és az Egyház közötti hivatalos kapcsolat található az újszövetségi iratokban. Jézus tanításának, evangéliumának elemei, alkotó tényezői az új, fiatal Egyház élete számára döntőek voltak. A történetkritikai felülvizsgálat igen fontos, de nyomában hit soha nem támad. A megfeszített és feltámadt Jézust és Egyházát csak hívó döntéssel lehet magunkénak vallanunk, Jézus örömhírét keresztjével és feltámadásával együtt kell elfogadni és élni.

Az Egyház: Jézus Krisztus nevében és erejében összegyűlt közösség. Jézus feltámadása nélkül a keresztény igehirdetés és a hit értelmetlen és üres. Értelmetlen lenne a Feltámadottban hívőknek összegyűjtése, az Egyház is. Az Egyház létalapja, hogy a keresztrefeszített és meghalt Jézust Isten feltámasztotta: Jézus, a Krisztus él.

A Feltámadottban való hitének megvallásával kezdte el az újszövetség közössége hívő életét. A tanítványok örömmel ülnek az Úr Vacsorájának megünneplésére és hirdetik a Feltámadottat. Elkötelezik magukat Jézus mellett, akit kísértek és hallgattak földi életében. „Kiválasztottaknak”, „szenteknek”, Isten közösségének és népének, Isten Egyházának nevezik önmagukat, ahogy máig is mondjuk — Egyháznak.

Egyházunk soha nem „kész valami”, hanem folyamatosan fejlődik Krisztus felé, egyre jobban hasonul Őhozzá. „Gyülekezet”, „közösség”, „Egyház” kifejezések összefüggésben állnak és az egyik sztatikusabb, a másik dinamikusabb oldalát jelzi a krisztushívők együttesének.

Az egyes közösségek, minden egyes kis „egyház” megjeleníti az egész Egyházat. A helyi egyház nem egy „szekció” csupán, annak is szól az egész evangélium üzenete és ígérete, birtokolhatja a hit teljességét, övé az osztatlan Lélek, övé az eukarisztikus Krisztus. — Az egész Egyház, Összegyház viszont mégis több, mint a helyi-, és részegyházaknak összege. Az egészé Krisztus és evangéliuma, Krisztus minden ígéje és ígérete. Mindannyian ugyanazt az Atyát szólítják meg, ugyanazt a Krisztust vallják és az egészet egy Lélek élte és vezeti. Nemcsak a korintusiak egyháza van, hanem „Isten Egyháza, amint az Korintusban is van” (1Kor 1,2; 2Kor 1,1).

Az Egyház emberekből álló közössége Istennek, akik Istent megvallják és hiszik. Ez Isten népe. — A 2. Vatikáni zsinat így foglalja össze: „Krisztusnak Egyháza valóban ott van a hívek valamennyi helyi törvényes közösségében (fidelium congregationes locales)... Az Újszövetség ezeket is egyházaknak (ecclesiae) nevezi, ha ragaszkodnak pásztoraikhoz. Mert a maguk helyén ezek is Istentől meghívott új nép (vocatus) a Szentlélekben és teljes meggyőződésben (vö. 1Tessz 1,5). Krisztus evangéliumának hirdetésével bennük gyűlnek össze a hívek (fideles congregantur) és bennük ünneplik meg az Úr vacsorájának titkát, hogy az Úr testéből való eledel és vér fűzze össze a testvéri közösséget (mozarab liturgiából). E közösségekben, jóllehet gyakran kicsinyek, szegények vagy szétszórtságban élnek — ott lakozik Krisztus, akinek ereje összekapcsolja az egész egy, szent, egyetemes és apostoli Egyházat” (Lumen gentium 26).

Az Egyház születését vizsgálva megállapíthatjuk: az eredet, „alapítás” kérdésénél csöndt mond minden qumrani és egyéb vallástörténeti párhuzam. Egyházzá alakult azon hívek közössége, akik hitben felismerték a döntő eszkatologikus fordulatot, Isten országának „elérkezését”: „Amidőn az idők teljessége elérkezett, elküldötte Isten egyszülött Fiát” (Gal 4,4).

Ez a közeli eszkatologikus várakozás, a paruzia közeli reménye lassan elhűlt. Krisztus egyre kevésbé lett a „várt” Úr, inkább az Egyházában jelenlévő, élő Jézus, akit sokszor már „birtokbavettek és kisajátítottak”. Az eszkatologikus teljesség-várás, az Isten országa felé való menetelés helyett olykor az Egyház önmagát kezdte vélni, hirdetni „Isten országának”. A két évezred során azután az „intézményt” úgy azonosították az Isten országgal, hogy elfeledkeztek az eljövendőről.

## *Az Egyház és Isten országa közötti összefüggés és különbség*

Feltűnik, hogy már Lukács evangéliumában az „Isten országáról” beszél, az Apostolok Cselekedeteiben viszont háttérbe szorul az „Egyház” szó javára. — Érthetővé lesz a különbség, mert a kettő között ott áll a húsvéti esemény, a feltámadás. A „hirdető” Jézus „hirdetetté” válik és az apostoli kérügmának középpontja és lényege lesz. A húsvét utáni közösség „átértelmezte”, új tartalommal töltötte meg Isten országát. Nevezetesen: Isten országának hatékonyságát most már Krisztus, a felmagasztalt Úr biztosítja. Jelenti a Feltámadott uralmát a halál fölött: az eljövendő életet. Az eszkaton elkezdődött... Krisztus jelen uralma és az eljövendő országlása között szerves összefüggés, egység van.

Nagy a veszély, hogy a „közbeeső időkben” Isten uralmát és országát azonosítják az Egyházzal, a Feltámadottba vetett hitet vallók földi közösségével. Az Egyház nem egyenlő a „földi Isten-országgal”. Ez az egyház szüntelenül imádkozik azért, hogy „eljöjjön az Isten országa”. A transzcendens-eszkatologikus Isten-országa nem enged semmiféle azonosítást a földi Egyházzal. A mai Egyház jelenlévő, földi valóság; az Isten uralma belépett világunkba Krisztussal. Az Egyház: vándorlást, közbeeső időt jelent, a basileia pedig Istennek végleges uralmát az idők teljességében. A mai Egyházban igazak és bűnösök élnek, az „országban” a megigazultak és szentek lesznek a „polgárok”. Ahogy nem lehet azonosítani, úgy nem lehet teljességgel szétválasztani sem Isten országát, végleges uralmát és az Egyházat. Jézus tanítása, evangéliuma egyik végletet sem tűri. Az Egyház az Isten országa, végső uralma felé rendelt, afelé törekvő földi közösség. Célja, határa és ítélője: Isten uralma. Még nem az Isten országa, de ezen ország felé mutat és vezet az Egyház.

Az Egyház nem él sötétségben. Bár a „halál” árnyékában él, Jézus Krisztus, a Feltámadott a fényessége, a belé vetett hitünk a lámpása. Az Egyház nem „hozza” el az Isten országát, hanem imádkozik annak eljövételéért. Hirdeti, hogy el fog érkezni és hogy már Krisztusban kezdetét vette. De a növekvést, erősödést és teljessé válást maga az Isten biztosítja. „Munkásokat” hív a szőlőbe, együttműködőket, építőket, de a növekedést, az „áldást” Isten adja.

## *Az Egyház Jézus evangéliumának hiteles hirdetője*

Az Egyház Jézus Krisztus és országának szolgálatára hivatott, hogy hitelreméltóan hirdesse Jézusnak az ország eljövételéről szóló evangéliumát. Hűség Jézushoz és tanításához: ez a Jézus-közösség, a Feltámadott hitét vallók közösségének, az Egyháznak feladata. Jézusnak az Isten országáról szóló tanítása így „egyházalapító” tanítás.

1. Jézus Isten országáról, mint eljövendő, a végső idők végleges állapotáról tanított, így kell az Egyháznak is Isten országáról szólni. Ezért nem állíthatja önmagát, mint öncélú közösséget a világ elé. Isten és Jézus Krisztus felé kell az embereknek hívő döntéssel fordulniuk. Az evilági Egyház szerepe átmeneti, előkészítő jellegű. Az Egyház van az emberekért, hogy Isten uralma felé mutasson és szolgáljon.

Az Egyház nem felejt el, hogy célja Isten és az ő országa lesz egyedül képes eredményesen hirdetni az „ország evangéliumát”. Ha elfeledkeznek e végső országról és annak eljövételéért nem imádkoznak, és itt a földön állítana fel „elmúlhatatlan” és megváltoztathatatlan intézményeket, nem lenne ereje, hogy Isten akaratát teljesítse.

2. Jézus Isten országáról, mint az Atyától akart világról szolt. Az Ő akaratához és erejéhez fűződik az Egyház minden munkája. Tudatában kell, hogy legyen: nem teóriái, nem gyakorlati „teljesítményei, vagy eredménytelenségei” szerint nő, vagy fogyatkozik Isten országa. Nem saját munkájában, eredményeiben kellene bízni, csak Istenbe és a Feltámadott erejébe vetett hitében képes még a „lehetetlenre” is: „hegyeket áthelyezni”, emberszíveket megmozgatni.

3. Krisztus Isten országáról, vallási értelemmel beszélt. — Az Egyház ezért nem jelenthet valláspolitikai teokráciát. Célja és feladata: lelki diakonia. Nem az imperium, hanem a ministerium, a szolgálat kegyelmét, karizmáját kapta. Ebben a szolgálatban tud mindenkiért mindent vállalni, életet adni, Mesterét követni. Erőssége Krisztus keresztje, nem saját hatalma, pompája, dicsősége. Életét csak akkor biztosíthatja, ha kész magát a szolgálatban feláldozni.

4. Isten országa a bűnbánók üdvösségét biztosító ország. Ezt a bűnbocsánatot a bűnösök meghívását hirdette Jézus, felszólított a bűnbánatra, a megértésre, hogy az öröm és béke szülessen igehirdetése nyomán a szívekben. Nem csak az igazakat és jámborokat számlálja, hanem felkutatja az elveszetteket. Megbocsátást és megmentést hirdet isteni erő alapján. Az Egyház a bűnösöket akarja megmenteni, mert maga is bűnrehajló, sőt bünt elkövető

emberekből álló közösség. Keményszívűség, az irgalmasság hiánya nem irgalmat, hanem ítéletet von magára Istentől. Az Egyház a „szentségre meghívottaknak” közössége, akik Isten előtt még bűnösöknek vallják magukat és szüntelenül bűnbocsánatért könyörögnek. A megtérők, a bocsánatkérők közösségét Isten fogja felmagasztalni.

5. Isten radikális döntést kíván az embertől. Ez a radikális döntés az Egyházra is kötelező. Csak az az Egyház tudja minden hibáját, tévedését elismerni Isten előtt, amely bűnbánatra és megtérésre kész, — csak az ilyen Egyház lesz szabad, felszabadult Istenben.

6. Jézus mindig jelen van a Feltámadott hitét megvallók közösségében, hogy megvilágítsa, hogy az alvókat felébressze, a gyengéknek erőt adjon. A Feltámadott köré gyűlt Egyháznak a mai modern világban is ugyanaz a feladata, mint régen. E feladatának teljesítésével biztosítja jövőjét, így lesz valósággá Jézus ígérete.

Összefoglalva: mit is akar tehát Jézus? Mennyiben hivatkozhat Jézusra, az Ő alapítására az Egyház? Milyen feltételek mellett hivatkozhat joggal erre? Sőt kell is erre hivatkozni? Azért és annyiban, ahhoz a Jézushoz csatlakozik, aki a Krisztus. Aki feltámadt, hogy a végső idők eljöveteleig erről a feltámadásról adjon hírt a benne hívők közössége: Róla és feltámadásában már jelenlévő eskatonról, végső állapotról, a benne „betört” Isten országról. Ebben az „átmeneti időben” pedig az Egyháznak a megtérést, a hitet kell hirdetnie, éleszteni, ébrentartania — és Krisztus szolgálatát, áldozatát folytatnia. A szeretet és szolgálat „Jelének” kell lennie, amely figyelmeztet: Elközelgett az Isten országa!

## MIT JELENT A MAI EMBERNEK A CSODA?

A kinyilatkozás teljességének, Jézus Krisztusnak isteni valóságát „igazoló okmányok”: a csodák. Olyan isteni tettek, tények, jelek, melyek nyomán mindig az Isten országának öröme, igazsága jelenik meg előttünk. Az újszövetségi csodák kevésbé „megdöbbentőek”, félelmetesek, szembetűnőek, mint az ószövetségié. Sokkal „emberibbek”. Ezzel azt is igazolják, hogy Isten valóságos ember lett: egy közülünk, aki a szolga alakját vette fel. A jóság, a szeretet érezhető bennük. Lehet, hogy az Ószövetségben élők nem ezt várták, talán azért is voltak olyan kevésbé hatásosak számukra. Talán sokkal szívesebben vették volna, ha Krisztus pallóssal, ostorral kezében alkot „nagyot”, ha már itt a földön megvalósítja Isten országát. A világ Bíróját várták, aki majd tüzzel, vérrrel és ítélettel jön „keresztelni”.

Nem kétséges, sokaknak ma is csalódást keltők Jézus csodái, a bennük megnyilvánuló végtelen egyszerűség, emberközelség, istenien emberi jóság. De éppen ezért „isteni” csodák, mert az Isten lényegéből mutatnak meg valamit. Megsejtetik, hogy a személyes Szeretet megjelent a földön. Isten nagyszerű egyszerűségét mutatják meg a „szegény és földhözragadt”, a sötétben utat kereső ember számára.

A Biblia keletkezésének idején még nem esett szó a csodák „tudományos” értékeléséről. Sem a természettudományokat, sem pedig a történetkritikát nem hívták segítségül, amikor Jézus „jeleit” közzétették. A bibliai csoda olyan tett vagy jelenség volt, amelyben Isten jelentkezett a benne hívők számára. Ilyen értelemben „csoda” a csillagos égbolt (89. Zsoltár), mert azokban az Isten mutatkozik meg és az ő dicsőségét hirdeti. Teljesebb értelemben a Biblia azokat a tetteket és eseményeket nevezi csodáknak, ahol az Isten megmentő, szabadító hatalma feltűnő módon jelentkezik. — Az Újszövetség világában a csodák mindig Krisztussal kapcsolatosak: Ő cselekszi azokat, vagy az Ő nevében teszik. Mindig valami különös „jó”-ban jelentkezik az Isten. A csodák ezért a Biblia nyelvén Isten „művei”, „jelei”, ereje. Jól tudjuk, hogy a modern ember valamivel többet ismer a természetből és ennek törvényei szerint teszi fel a kérdést: vajon ezek a tények, események a természet törvényein kívüliek, vagy azok ellenére történtek? Az ilyen kérdésfeltevés egészen idegen a Biblia világától, és a ma emberének is mind kevesebb értelmet nyújt. Végső soron ugyanis semmit sem tudunk a „másik világról”, azt csakis a hitben ismerhetjük fel. Azonban minden meghatározott természeti törvényt is csak „kiolvashatunk”, de nem mi „állapítjuk meg”, nem mi hozzuk létre azokat. Minden eredmény csak kiindulópontja egy újabbnak. Így is mondható: a ma eredménye — a holnap tévedése!

Amit a tények, a tanúk tudósítása alapján a csodákról elmondhatunk, az körülbelül ennyi: egy „titokzatos hatalom” nagy erőket mozgósít az ember érdekében. És minden ilyen „mozgósítás” azért történik, hogy figyelmeztesse az embert a „másik világra”: arra, amelyet még szem nem látott, fül nem hallott. Ez Krisztus világa, az üdvösség világa. Semmi nem indokolja, de nem is kényszerít rá, hogy a csodákat Isten „önkéntes beavatkozásának”

tekintsük, mintha ezért Istennek saját teremtését, beléhelyezett törvényeit kereszteznie, vagy összekuszálnia kellene. A csoda nem a természet, a teremtés „ellen” van, inkább felvillanása egy csodás, tőlünk még nem ismert, földi szemmel és műszerrel sem mérhető-látható világnak, amelynek erőit az egész természet sóhajtozva vágyakozik (vö. Róm 8,22). Isten örök aktivitásának jele: „Atyám mind ez ideig munkálkodik és én is munkálkodom” — halljuk Krisztustól (Jn 5, 17).

Ezért nem szerencsés, nem is helyes, ha a csodáknál a természet törvényeinek „felfüggesztéséről”, „áttöréséről” szólnak. Talán helyesebb ez a kifejezés: a csoda isteni „jel”, amely az embert tudatára akarja ébreszteni, hogy önmaga számára is misztérium. Nem képes ugyanis felismerni teljességgel sem önmagában, sem a körülötte működő kis és nagy világ erőit. Az ember a rendkívüli jelenségeket látva legelőször is „elcsodálkozik”. Ez a legemebribb, legegységibb magatartás a csoda láttán. A hívő ember a teremtés művében jelentkező őserőt, mint az isteni szeretetet és jóságot ismeri fel. Felfedez, hitben meglát valamit abból, amelynek „elszőlöttje” és hírnöke a földön a Feltámadott volt.

### A csodák benső értelme

A kinyilatkoztatást „igazoló”, azaz isteni eredtét bemutató csodák között a legjelentősebb helyet Jézus csodái foglalják el. Az Ő eltávozása óta is minden csoda „Benne és Átala”, az ő erejével történik Egyházában és az emberek között. Jézus csodáinak sajátos jellegük van. Annyira „eredetiek”, annyira eltérnek mindenféle mágikus tétől, fakír mutatványtól, annyira egyszerűen ábrázolják, írják le a tanúk, hogy mindegyik csak egy magyarázat van: Ő valóban végezhette ezeket a csodákat.

Elsőként szembetűnik Jézus csodáinak kis száma. Jézus nem tett lépten-nyomon csodát. Az evangéliumoknak fő mondanivalója nem a „csoda-tudósítás”. Nem hasonlítanak egy szokásos „szentek életrajzához”, vagy keleti varázslórol írt tudósításhoz, ahol az „érdekes” dolgok állnak a középpontban. Jézus teljesen önzetlenül hajtotta végre csodáit és jeleit. A sivatagi megkísértés idején „saját érdekében” semmit sem tett. Ugyancsak nem tett csodát, ha fáradt volt, megéhezett, vagy amikor szenvedett és keresztre feszítették. Arról sem olvashatunk, hogy „látványosság kedvéért”, mintegy „megrendelésre” tett volna csodát. Nem használt semmiféle eszközt, különleges ruházatot, varázsigéket. Csodáit nem a „közönység”, hanem az ember, az emberi személy, főleg az éhező, testileg-lelkileg szenvedő ember megsegítésére, üdvössége érdekében tette. Jósága és szeretete az Isten felé, az üdvösség felé mutat. Jézus nem egyszer ki is fejezi csodáinak igazi okát: ugyanis őt az Atya „felmagasztalni” akarja, igazolni kívánja a nép előtt jelekkel, mint Krisztusát és Küldöttét (Jn 11, 41—42). A csoda központja tehát az ember. Az, akiért az Isten is emberré lett, akinek sorsa nem volt közömbös a végtelen Szeretet számára. Az ember Isten szemében sohasem „tárgy”, hanem személy, akivel együtt érez, akit megszánnak (Lk 7,13). Az isteni jelhez tartozik az is, hogy Isten személyesen segít, gyógyít, feltámaszt, ha az a lélek javát szolgálja, üdvösségét biztosítja.

Krisztus elsősorban Isten országának elérézését akarta hirdetni: „ezért küldetett...” (Mk 1,38). A csodákat mindig összeköti ennek a meghirdetésével. Hitet követel és egyszer ki is mondja, hogy tettei miatt higgyenek benne (Jn 14,11); máskor viszont azt hangoztatja, hogy nem bízik azokban, akik csakis csodái miatt hisznek benne (Jn 2,23—24), mert az ilyenek, ha „Mózesre és a prófétákra nem hallgatnak, akkor ha a holtak közül támad is föl valaki, annak sem fognak hinni” (Lk 16,31).

Kétségtelen, hogy már a csoda előtt valamilyen kezdeti, alapvető hittel kell élnünk. Benső nyitottsággal, amely nem zárkózik el Isten jelentkezése elől. A csoda ezt a hitet teszi biztossabbá, erősebbé. Jézus többször kifejezetten a hitnek tulajdonítja a csodát. És ebben az értelemben — Jézus szavára támaszkodva — mondhatjuk: a hit csodát művel. A bizalom, a hívő odaadás, reménykedés Istenben, — mindez az alap, melyre mintegy építve az Isten az, aki majd a testi-lelki gyógyulást adja. Nem szabad azonban ezt úgy érteni, hogy a csoda valamilyen szélsőséges hitre-koncentráció eredménye: valamiféle önszugesztió. Nem, a csoda Isten országának a jele, „külső jegye”, amely Jézus tetteiben és az Egyház életében jelentkezik és ezért „követelő felszólítás”: Lépjünk be Isten országába, csatlakozzunk hozzá!

## Az Egyház csodái

Jézus „jeleinek” fogható, látható és hatékonyan működő folytatásai a szentségek. Mindegyikük külön „csoda”. Mindegyik hitet követel, hívó odajárulást a szentséghez, az Istenhez. Szépen mutat rá erre János evangéliuma: a kenyérszaporítás kifejezetten az eukarisztiára utal (Jn 6), a vakon született gyógyítása pedig azt mutatja, hogy a keresztségben „felszabadultakká”, „látókká” leszünk (Jn 9).

Jézus azt akarja, hogy Egyházában — testében, melynek ő a fője, — továbbra is legyenek jelek és csodák. Így volt ez már a kezdetben is, amikor Jézus az apostolokkal együtt működött és szavukat „csodákkal és jelekkel” hitelesítette (Mk 16,20). A csoda azóta is gyakori jelenség az Egyházban. Ma is Isten felé mutató, istenes életet igazoló jel, amelyből, ha kettőt hitelesítenek, az Egyház „szentet avathat”.

Az Egyház életére is érvényes, ami már Jézus életében feltűnő volt: nem a csoda a lényeg, hanem a szó, az Isten országának hirdetése, — és az élet, a bűnbocsánat és az eukarisztiában velünk tovább élő Krisztus, továbbá számos szentségi jel, amely a különféle élethelyzetekben közelebb visz Istenhez, erősíti a hitet, növeli a szeretetet.

## A csodák tárgyi elemzése

Az evangéliumok csodáiról, jelről adnak hírt. Milyen kapcsolatban állnak ezek Isten kinyilatkoztatásával és beteljesülésével, Jézus Krisztussal? — Azt világosan látjuk, hogy az a törekvés, amely az evangéliumi örömhírt észigazságokban, tanító tételekben akarja feloldani, ahol az emberi értelem a maga önjelével akar behatolni a titkok világába, ott a csodák „értelmetlenek”, fölöslegessé válnak. A csodát, Krisztus csodáit sem lehet mereven elválasztani a hittől. Akár Jézus csodáiról, akár az ószövetségi csodákról, vagy az Egyházban élő csodákról van szó, összetett jelenséggel állunk szemben, amelyet az ellentétes vélemények szembeállítását sem magyarázhat meg elégségesen. A csoda fogalmának alakulásában fejlődés tapasztalható. A klasszikus, s skolasztikus, majd az újkori apologetikus irodalomban található megfogalmazás szerint a csoda olyan érzékelhető esemény, amelyet természetes okokból, a természet rendjéből nem lehet elégségesen megmagyarázni, — ezért feltételezi Isten természetfeletti beavatkozását a természet rendjébe. A beavatkozás történhet magasabbrendű szellemi létezők részéről is: angyalok, démonok. Így a csoda, mivel természetes okokból nem vezethető le, magasabb rendű létezők működését tételezi fel. Az emberi értelem soha nem képes belenyugodni a talányokba, ezért keresi a csoda nyitját is. Számunkra a csodát a kinyilatkoztatás, Isten jelentkezése magyarázhatja meg. Az Újszövetségben mindig egy értelmező szó, valamilyen jelző magyarázat vezet be a csodát. Olvasunk erőkről, nagy tettekről; Jézus Isten „erejével és teljes hatalmával győzi le a démonokat, parancsol a természetnek és jelzi, hogy elérkezett az Isten országa”. Nem annyira az esemény, mint az „erős” (Lk 11,22), a „szent” (Mk 1,24) áll előtérben. — Szent János szerint Jézus tettei Isten dicsőségének „jelei” (Jn 2,11), amelyek „választóvízként” hatnak a hívők és nemhívők között (Jn 12,37).

Izgató kérdés, hogy van-e és milyen lehetősége van a történéshoz, ha a régmúlt eseményeit igazoltan kívánja bemutatni? Az ismert és rendes útja az, hogy tanulmányozza az írott forrásokat, és az íróknak, a tudósításnak hitelességét igyekezzék megállapítani. Ez a döntés annál könnyebb lesz, minél inkább összefüggnek a vizsgált események egymással. Olykor segítséget kap az ásatásokból, régészeti eredményekből is. Például Bethezda tavának felfedezése mintegy megerősíti János 5. fejezetében közölt csodának történeti voltát. Természetesen mindez csak közvetett bizonyíték, hiszen a beteg gyógyítása — a hely, a kísérő események igaz volta ellenére is — lehetne pusztán legenda.

Ezért még a történéshoz is az ó- és újszövetségi könyveknek, elsősorban az evangéliumoknak a tanúságára kell támaszkodnia. Ismeretes, hogy az evangéliumi szövegekben nem elsősorban és szándékosan „történetírásról”, hanem Jézusról, a Megváltóról szóló híradásról, igehirdetésről van szó. Ebből a tényből magyarázható, hogy az egyes tudósítók, azaz a Jézus-hit első hirdetői ugyanazt az eseményt változatosan, mást-mást kiemelve írják le. Az evangéliumok nem határozott történeti tényekre akarnak „kioktatni”, hanem a megtérést hirdető Isten Fiáról adnak hírt. Arról, akinek az üdvösségről, az Isten országának elérkezéséről szóló híradást csodák, rendkívüli jelek erősítették meg. Ezért elegendő, ha általában azt valljuk: Jézus csodákat tett. Elvileg még az is elegendő volna, ha csak egy csodájáról, sőt ha csak a feltámadásáról szólnánk. Az egyes eseteknek, mint csodáknak az igazolása, elbírálása bonyolult feladat elé állítja a biblikus szakembert, a történést, a



kutatót. A történeti vizsgálat nevében szilárd megalapozásként elég azonban, ha kijelentjük, hogy Jézus csodákat tett és ezek a csodák szervesen beilleszkednek az egész evangéliumi elbeszélésbe.

Leggyakrabban beteggyógyításokkal találkozunk. Mondhatjuk, hogy Jézus „mindenféle szenvedésből”, különféle betegségből gyógyította meg az embereket (Mk 1,33). Az egyes eseteknél mai értelemben vett „pontos diagnózist” hiába is keresnénk. Akkor nem volt még ilyen meghatározás, elégségesnek tartották, ha a betegség hosszú időtartamára, súlyosságára utaltak. Figyelemreméltó az ilyen híradásoknak a józan hangvétele. Sehol nem találkozunk nagyképű szavakkal, — mint a pogány varázslók, gyógyítók elbeszéléseinél, — sem rendkívül nagy esetekkel, — mint például egy hiányzó végtag pótlása. Jézus csodáinál az eredmény, a gyógyulás — egy kivétellel (Mk 8,22—26) — azonnal bekövetkezik. Nincs a gyógyulásnak ideje, folyamata.

Összehasonlításként megemlíjtük, hogy a jelenleg is működő Lourdes-i orvosi irodának felülvizsgálatai azt igazolják, mennyire nehéz még ma is egy-egy esetet a tudomány feltételeinek megfelelően elbírálni. Hátézer eset felülvizsgálata során mintegy ötvennél állapították meg csupán, hogy „természetes úton meg nem magyarázható” eseményről van szó. Az ilyen szakorvosi vizsgálatról az evangéliumi, méginkább az ószövetségi híradásoknál szó sem lehetett. Egyébként is, az evangélistákat nem az érdekelte, hogy mit és milyen mértékben lehet a jobból, a csodás eseményből, a tetteből „természetes úton” megmagyarázni, hanem valóban a „jelre” ügyeltek, amely valamire, nevezetesen Isten országának megjelenésére utalt. Ezek a jelek akkor sem veszítenek erejükből, ha az adott pillanatban — hic et nunc — a természet erői is közreműködtek.

Hatásában legnagyobb benyomást keltik a természet erőivel kapcsolatos és a halott-feltámasztó csodák. Három halott-feltámasztásról adnak hírt az evangéliumok: Jairus leánya, a naimi ifjú és Lázár feltámasztása. A természeti csodák pedig a vihar lecsendesítése, a kenyérszaporítás, vizen járás, csodás halfogás, elátkozott fűgefá, a kánaai víz-bor csoda. — Ezek a csodák a történeti kutatás számára megoldhatatlan problémát jelentenek. Itt már kizárólag csak a tanúsítók hitelreméltóságára hagyatkozhatnak, semmiféle régészeti, kulturális és egyéb adat nem áll rendelkezésre. Minél „valószínűlenebbnek” hangzik a tudósítás, annál érthetőbb a kritikai felülvizsgálat igénye. A régi világ emberéből hiányzott az ilyen jellegű kritikai szellem. Kétezer év távlatából valóban nem lehet „objektív módon” igazolt tényekről beszélni. Akik tudósítanak, azokat pedig átjárta a hit ereje és melege. Ez nem azt jelenti, mint ha ennek nevében félrevezetniük kellett, vagy szabad lett volna. Ahol azonban a szeretet lángol, ott a legszilárdabb tudósító is színező, kiemelő, túlzó íróvá, költővé válhat. Ugyanakkor azt sem feledhetjük, hogy az igehirdetők életükkel tanúságot tettek Jézusról, mint Isten Fiáról.

### *„Csodajel”, mint üdvösségünk tanúsága*

Az üdvösségünk történetének megismerése és Jézusnak saját isteni hatalmáról szóló személyes tanúsága sokkal könnyebben és reálisabban vezethetnek el a csodák igazolására, mint a kritikai vizsgálódások. Végső soron csak a hívő ember fedezheti fel Isten jelentkezését, Isten Fia elérékezését és ezzel választ kaphat olyan eseményekre, amelyek a kritikus számára rejtve maradnak.

Ezért van az, hogy sok csodáról szóló híradás megmagyarázhatatlan marad, ha nem áll mögötte üdvösségünk története, Jézus egész élete. Ha a csodáktól megfosztjuk Jézust, akkor már nem ugyanaz a történeti Jézus áll előttünk. Nem a csodák „költemények”, hanem a csodák nélküli Jézus lenne költött személy.

A szentírók, főleg az evangélisták nem a csodák kedvéért, a csoda-tudósításokért hirdették és írták le az örömhírt. Jézus személyéről akartak tudósítani, őt akarták ismertté tenni a „föld határáig”. A látható csodák szemléltetik a „láthatatlan csodát”, a kegyelem, az isteni erő reális köztünk lakását, működését. Bennük nem az Isten „bosszúálló ereje”, — hanem jósága és szeretete jelentkezik.

A csoda nem is egy „factum brutum” — vaskos tény — mint pl. a hold létezésének a „ténye”, hanem a megismerni vágyó embernek a megszólítása, saját konkrét, meghatározott történeti szituációjában. Isten nem úgy tett csodát, hogy az csupán „megtörtént” anélkül, hogy „mondott” volna valamit. Isten csodájával nem is korigálni akarja a természet megszokott rendjét. „Isteni megszólítás” nélkül az csak valami rendkívüli dolog lehet — mint a fakírprodukciók —, de csodáról szó sem eshet.

Ma már problematikusává vált az a meghatározás, amely szerint Isten a csodában „fel-

függeszti a természet rendjét, törvényét". Csak abban az értelemben beszélhetünk így, hogy Isten mindenhatóságát semmiféle törvény nem kötheti meg, mivel ő a törvényhozó, a természet rendjének is alkotója. Ha ilyen helyes istenfogalomból indulunk ki, akkor miért nem gondolhatjuk azt is, hogy ezen rendkívüli esetek is „be vannak tervezve” az isteni rendbe. Ha pedig az üdvösségtörténeti szempontot figyelembe vesszük, akkor nem szükséges feltétlenül az embertől már „felfedezett” természeti törvények felfüggesztésére gondolunk. Hiszen még sok törvényt nem ismerünk, tehát azokra nem is tudunk hivatkozni. Így nem is olyan régen leküzdhetetlen és abszolút természeti törvénynek tartották a nehézkedési erőt, melynek „felfüggeszthetetlen” voltát a repülés és úrrepülés már megcáfolta. Ezért jobb nem a felfüggesztett, hanem az egészen még nem ismert természeti törvényről beszélni, amelynek érvényben maradása mellett is lehet ugyan az még „csodás jel”, azaz isteni megszólításnak, figyelmeztetésnek az eszköze, amely felhív, rámutat az üdvösségre.

A csoda mindig feltételezi az olyan embert, aki készséges a hallásra, aki nyitott a csodára, azaz a magasabb, az isteni világ megragadására. Az ilyen világ, amely a tapasztalhatót kíséri, egyben felül is múlja azt. A „csodálkozás” nyomán becsületes őszinte felülvizsgálattal és csakis személyes döntéssel juthat el az ember a csodát igazoló Isten és küldöttének elismeréséig. Ez az elismerés egyszerűen a hitnek az aktusát jelenti. Nem ok nélkül mondotta Jézus, hogy a „hited gyógyított meg”, azaz Isten gyógyított de ott, ahol hívő készséget, bizalomteljes odafordulást talált.

A természettudósok nem az a feladata, hogy hívő „csodálkozó” készséget tanúsítson, de joga és kötelessége, hogy mindent megmagyarázzon, ami valóban megmagyarázható, hogy alkalmazza a tudományos elveket, törvényeket, hogy levonja belőlük a következtetéseket. A természettudósok tudnia kell, hogy ez a bizonyos metodológiai „absztinenciája”, apriori módszertani beszűkítése jogos követelményekből ered. De mesterségesen, pusztán elvi okokból nem szűkítheti be a teljes horizontot, saját emberi mivoltát, testi-szellemi egzisztenciáját. Mivel nem csupán természettudós, hanem ember is: erkölcsi normák, igények szerint élő ember, — ezért nem lehet csak tudós, vagy bármiféle szakma művelője. Az emberélet „törvényeit” nemcsak a tudomány, még kevésbé egy szaktudomány írja elő.

Néhány éve hírt adtak az újságok arról, hogy egy zürichi klinikán röntgen ellenőrzés és szakorvos jelenlétében egy indiai fakír kést szúrattott szívébe anélkül, hogy azonnal, vagy később meghalt volna. Igaz, ez még nem halott-feltámasztás, de azért elég rendkívüli, „csodás” dolog. Azt mondhatnánk, a természet szokott rendjének törvényeit mintegy meghazudtoló esemény. Kérdezhetjük, hogy a műtőben lévő tanúk lelkében, vagy azokban, akik erről olvasnak, támad-e valamiféle hit. Gondolunk-e itt „isteni” jelre. Aligha. — Tehát semmiféle „hited” nem képesek pusztán a tények, rendkívüli események, a szokatlan, a természet rendjével ellentétes események ébreszteni. Akkor sem, ha bármiféle „varázslatot”, vagy csodás mutatványt produkálnak. Mindebből hiányzik ugyanis a „felszólító” jelleg: Isten hívása és választ váró szava. Ezért a hitet soha nem lehet maradéktalanul — még a csodák útján sem — „tudományos” módon igazolni. Éppen úgy nem lehet, mint a szeretetet. A hívő ember számára azonban rendelkezésre állnak bizonyos olyan jelek, mint amilyen a szerető és szeretett lény között ébredező szeretet külső megnyilvánulásai. És amint a szeretet fokát nem lehet semmiféle mértékegységgel, műszerrel, adattal megmérni, vagy igazolni, éppúgy nem képes a hitnek maradéktalanul „bizonyítékot” szolgáltatni semmiféle földi esemény, eszköz és módszer. Jézus „igazságát”, hogy Ő az élő Isten Fia, Ő az Üdvözítőm, — az élet számos, vagy számtalan rendkívüli eseménye sem tudja számomra kétségbevonhatatlanul igazolni. Ezért a csodák sem fogható tapasztalati eszközök, vagy kísérleti anyagok Isten, vagy Jézus kezében a hit számára. Mindezek állítása nem nevezhető racionalizmusnak. A csodáknak és a jeleknek az a rendeltetésük, hogy elgondolkoztassanak, vagy csodálkoztassanak és így könnyebben hozzassuk meg legszemélyesebb hívő döntésünket, választ adjunk az isteni hívásra. Sokakat valóban segít a csoda, de nem mindenki számára feltétlenül szükségesek és hatásosak. Hiszen számos kortárs szóltanul ment el Jézus csodái mellett és inkább az izgatta az embereket, amit Jézus mondott, azt vették tudomásul, hogy meg kell térniük, meg kell hallaniok Isten országának, a szeretetnek a törvényét és valamilyen választ is kell rá adniok. A csodáknál ezért nem a „rendkívülin” van a hangsúly, hanem a szerető Istenen, akinek szeretetére adja az ember igazi választ, saját hitét és szeretetét.

Ismeretes, hogy az evangéliumok nem „tárgyalják” a csodát, hanem azok szervesen hozzátartoznak Jézus személyéhez, működéséhez, — a kinyilatkoztatáshoz. Ez nem azt jelenti, hogy a „csoda-teológiával” nem lehet elméletileg foglalkozni. Az ilyen munkánál azonban óvakodni kell az egyoldalúságtól és soha sem szabad szem elől téveszteni a biblikus szemléletet.

A hívő és nemhívő ember számára a csoda „rendkívüli”, különleges eseményt, valami megmagyarázhatatlant jelent: miraculum — csodálkozásra méltó esemény. Erről tanúskodik a hétköznapi nyelv is: csodálatos, csodagyerek stb. Mivel a csodát mint egy személy és egy esemény elfogadásának a „tárgyat” tekintették, azért volt olyan nehéz a múltban és jelenben is szembenézni vele. Különösen tárgygyá lett a csoda, amikor — az újkori pozitívizmussal vitatkozva, — maga a teológia is rabja lett annak a szellemnek, amellyel vitába szállt. A pozitívista ellentmondást hasonlóan pozitívista módon, — görcsösen ragaszkodva a tények tudományos igazolhatóságához, — akarták feloldani. Olyan eredmények születtek, amelyek „a hitből a tudásba átlépő” keresztényeket avattak. Pozitivisták és teológusok egyaránt azon vitatkoztak, hogy azt igazolják: lehet-e vagy nem lehet az általános érvényű természeti törvényeket „áttörni”, hogy a természetfölötti erők képesek-e „felfüggeszteni” a természet világában jelentkező erőket. Azt, ami összetartozik és kiegészíti egymást, szétszakították, sőt szembeállították egymással, — így a természetet a természetfeletti valósággal. A teológia a csodását, mint a természet törvényeinek áttörését kezdte hirdetni. Ebben látták a kinyilatkoztatás igazolását és azt vallották, hogy ezen az úton a józan ember kizárhat minden kételet. Azt már nem vették észre, hogy a csodákban számos különféle módon jelentkezhet az Isten, mert csak egyre ügyeltek: arra ugyanis, hogy mit képes a természet a maga erejéből létrehozni és mi „nem fér bele” a természetes okságba. A csoda olyan érv lett, amelyet a fizikai vizsgálódás is ellenőrizhet. Így a szorgalmas és figyelmes ember maga is „meggyőződhet” a csodáról. A hitről itt már nincs is, nem is lehet szó. Ezt a szemléletet egészen Krisztus feltámadásának „bizonyításáig” vezették. A fizikai meghatározottság, a „determinált törvényszerűség” a szemléletnek olyan alapelve lett, amely nélkül már nincs is csoda.

Az ilyen értelmezés nyilvánvalóan nem sokat tud kezdeni az evangéliumi híradásokkal. Alkalmazható ugyan a Lourdes-i orvosi ellenőrzésnél, bár itt sem a csodát állapítják meg a szakemberek, hanem a rendkívüliséget, a nem ismert, vagy még nem ismert jelenséget. Ez a determinációs szemlélet ma már a természettudományos megfontolás szerint is túlhaladott, a bibliai kinyilatkoztatással pedig alig tarthat kapcsolatot.

Az evangélium csoda-elbeszélései kifejezetten kérigmaticus jellegűek: megszólító, felhívó jelek, amelyek a személyes döntést akarják elősegíteni, ezért csak „személyes dimenzióban” táruulnak fel igazán. Az evangélisták nem azt akarják bizonyítani, hogy Jézus Krisztus itt vagy ott felfüggesztette a természeti törvényeket. A kortársak számára, de a mi számunkra sem ez az elsődleges jelentőségük és mondanivalójuk. Ezt tanúsítják, hogy Jézusban Isten tettei válnak nyilvánvalóvá, maga az Isten jelentkezik. Az a helyes biblikus szemléletmódja a csodáknak. A személyes találkozás szintje jól különbözik a természettudományos tapasztalattól, kutatástól, mivel nem lehet fizikailag kiszámítani, igazolni, mert „a szabadság dimenziójában” létezik. Nem a mérhető tények szintézisében jelentkezik, hanem egy sajátos, — sui generis — világról ad hírt, ahová nem lehet egyszerűen „átlépni” a fizikai világból. Ezért nem lehet mérés, számítás, orvosi diagnózis elvégzése után szükségszerűen kimondani: itt tehát csodáról van szó. A tudomány csak a fizikai, biológiai folyamatokat vizsgálja és ebből következtet a természetes, a fizikai okokra. Ha pedig a természettudós ezekbe a kategóriákba nem tudja besorolni a tényt, vagy eseményt, akkor zavarba jön. Felülvizsgálja saját kategóriáit, — azaz a törvények között vizsgálódik, és megkérdezi: helyesen ismertük-e eddig a természetet és törvényeit? — Lehet, hogy egyszerűen kijelenti: nem lát megfelelő magyarázati okot, — vagy: még nem ismerjük eléggé a természetet. De azért annyira nem kerül „zavarba”, hogy kijelentené: itt „a természetfölötti világ” jelentkezik. Az embert természettudománya soha nem állítja a szükségszerű döntés elé, hogy Isten mellett, vagy ellene foglaljon állást vagy, hogy Isten jelentkezését lássa meg az eseményben. Számára mindez csak szokatlant és ismeretlent jelent. A fizikai világból nincs kényszerítő jellegű átlépés a személyes egyéni döntést követelő világba. Az előbbi „bizonyítékokkal” foglalkozik, az utóbbi viszont a személyes döntést, hitvallást foglalja magában. Aki felfüggeszti, vagy elhárítja ezt a személyes döntést, annak szeme, érzékei előtt a „miraculum” mindig csak rendkívüli esemény lesz, de sohasem csoda, azaz Isten jele.

A bibliai látás útja mégsem vezethet a szubjektívizmushoz. Aki így vélekednék, az az emberélet minden realitásának felfogását csakis a természettudományos tapasztalás mo-

delljében látná. Pedig az ember ősi tapasztalása azt igazolja, hogy van mélyebb, ősbib va-  
lóságismerő lehetősége is az embernek, mint a pusztá mérés, a mikroszkóp, az anatómia.

Ezért volt káros, hogy az apologetikát büvkörébe vonta a természettudományos látásmód,  
amely egydimenziós, szegényes és így soha nem látja az egész embert. Nem értékelte az  
emberi személy méltóságát, szabad döntését és csak „szubjektívizmusnak” tartotta, a hit  
világában pedig kizárólag az „objektív tényeket” vette mérvadóknak.

Tudjuk, hogy a hit bizonyosságának végső garanciát nem a miraculum ad, hanem Isten  
az Ő tekintélyével és erejével. Az a törekvés viszont, amely a hitet minden áron objektíve,  
kívülről akarja megalapozni, az „irracionális racionalizmus” felé vezet. Ezen az úton csak  
a tényeknek az „abszurditása” lesz mértéke a vallási értéknek is. Minél valószínűtlenebb és  
„lehetetlenebb”, annál inkább a hit világába szorítja a kinyilatkoztatást. Így lesz a lehe-  
tetlen, mintegy a lehetségesnek az ellentéte. Ha a csodát a „logikus” gondolatvezetés, a  
természettudományos igazolás területére szoríthatnánk, akkor a szillogisztikus levezetés vég-  
pontján konkluzióként Isten biztos állítása jelentkeznék. Ez a racionalizmus már nem szorul  
na hívő döntésre, hiszen aki ezek után nem hisz, az csak ostoba és korlátolt lehet.

Természetesen az állítható, hogy rendkívüli tények, események az embert Isten felé ve-  
zethetik, és felvetik az isten-kérdést, melyre a személyes döntés után megszülethet a hívő  
válasz. Ezt a döntést soha sem a tények kényszerítik ki, vagy takarítják meg az ember szá-  
mára. Súlyát sem veszik le az ember válláról, hanem gondolkodásra indítanak. Az objektív  
csodaigazolás útja így csak részgazságot tartalmaz. A csodák, mint jelek, a megjelöltet  
nem teszik láthatóvá-foghatóvá, csakis hittel megragadhatóvá. Úgy is mondhatjuk: hitelre-  
méltóvá teszik azt, aki szól, aki szavait ilyen módon hitelesíti. Ez a nyitottság rangot ad: a  
személyes, a valóban emberi döntés síkjára emeli mindazt, ami a csodával kapcsolatos.

A csodának pusztán természettudományos vizsgálata önmagát torolja meg. A hit ezen az  
úton csak látszólag nyerhet szilárd alapot, biztos hátteret. A természettudomány ugyanis  
saját törvényeit csak munkahipotézisként fogadja el, amelyet önmaga korrigálhat, felül-  
múlhat, tehát nem garantálja a metafizikai bizonyosságát. A fizika világát nem helyette-  
síthetjük egyszerűen metafizikai okkal. Látjuk, hogy a természettudományosan megmagya-  
rázott tények száma egyre inkább gyarapodik és ezzel az apologetikus csoda-hit vissza-  
szorul. Nem egy embernél éppen az okozza a „hitkrízist”, hogy túlzottan az ilyen „tudo-  
mányos” alapokra támaszkodott.

A modern természettudományban a sztatikus determinizmus, a klasszikus fizika elégte-  
lenné vált. A mechanikus oksághoz magát odacsatolt apologetika önmagát is halálra ítél-  
te. A teológusok azokat a természeti törvényeket védelmezték, amelyeket a természettudósok  
már elvetettek. Így abba a káros helyzetbe kerültek, hogy egy olyan világképet védtek,  
amelyet a természettudósok már feladtak. Okát is kimondhatjuk: ezek a teológusok lelép-  
tek saját illetékességi területükről, mert elhagyták a Biblia, a kinyilatkoztatás látásmódját,  
a hit igazi világát.

### *A csodák a személyes isteni érintkezés jelei*

Amint a teológia mélyebben behatol a Szentírásba, megállapítja, hogy a csodafoga-  
lomnak „hagyományos természettudományos” definíciója gyér világosságot ad a hit ho-  
mályában. Pedig a kinyilatkoztatás a teljes emberhez szól, aki képes szabad döntésre a hit  
mellett, vagy ellen. Ehhez nem lehet semleges döntőbíróként a természettudományt beál-  
lítani. A csodák kérügmaticus híradásai nem Isten természetfölötti uralmát akarják de-  
monstrálni, hanem jelek arra, hogy az ember megtudja: valóban jó irányba vette-e útját.  
Nem „bizonyítékok”, hanem „felhívó”, döntésre szólító jelek, melyek az embert legérzé-  
kenyebb pontján „találják el”, „érintik”, amikor az üdvösségre, a megtérésre és a hitre  
szólítanak fel.

Megfelelő párhuzamot az ember személyes találkozásaiából vehetünk. Ilyenkor nem csu-  
pán a másik személy fiziológiai adottságait, tényezőit, súlyát, színét vesszük tudomásul, nem  
ezek döntik el, hogy mit nyújt az számunkra, mit ér nekünk. Az „én-te” kapcsolatnál nem  
a külső tekintet vezet el a te megismeréséhez, hanem a másik én-jéből „értelmezzük” a  
tekintetet: okos, értelmes, sötét, ravasz, sunyi. A személy van előtérben és nem fizikai-bioló-  
giai tulajdonságainak szövedéke.

Természetesen ezen személyes találkozásnál a tényszerűségnek is megvan a maga  
jelentősége. A velem szemben álló személy nem felfoghatatlanul titokzatos, hanem test és  
vér ember, aki nem csupán hallható szavakat mond, hanem ezzel bensejét, érzéseit külsőleg  
is odaajándékozza. De a külsőségek, az — ajándékok — nem „önmagukban” jelentősek,  
hanem azon érzelmi érték miatt, amiért azokat nyújtja (Pretium affectionis).

Ilyen értelemben mondhatjuk tehát, hogy a csodák — mint külső jelek — Isten személyes ajándékai. Azért értékesek, mert élő-eleven kommunikációt jelentenek köztem és a másik Személy között. Bennük és általuk a másik, az ajándékozó Személy feltárja jóságát, szeretetét. Azt is mutatják, hogy Isten minket saját szféránkban, testi mivoltunkban is megszólít, és nem csupán azt mondja: szeretlek benneteket, — hanem testté lett az isteni Igében. A legnagyobb csoda, hogy „láthatuk” és „hallhatuk” Őt. Ebben az értelemben tehet „látóvá” a hit. Nemcsak benső átértésünkkel, hanem testi mivoltunkkal, a természet eseményeiben, rendkívüli jelekben is találkozhatunk Istennel, hitünk fényében „megláthatjuk” Őt.

### A történeti igazolás

Ez a terület már komoly félreértésekre adott alkalmat, mert itt is követ a múlt pozitivizmusának számos kísértése. Ha ugyanis a természeti törvények konkrét „átöréseit” kívánjuk igazolni, akkor szükségképpen bizonyítani kell a csoda-elbeszéléseknek történeti egzaktitását is. És ha ez — az evangéliumok egészen sajátos történeti jellege miatt ingadozni kezd, — a csodába vetett hit is meginog. A csodák történeti igazolhatósága nyomán támadó nehézség hamarosan a csodákba vetett hitet is megtámadja.

Eppen a csodákról szóló szentírási elbeszélések nem elsődlegesen történeti irányúak. A csoda — lényegét illetően — „történetileg” soha nem ragadható meg. A kimerítő „adatfelvétel”, jegyzőkönyv még a jelenben is csak különféle elvont értelmezésekhez vezethet. Csak a hívő nézés, „értelmezés” képes itt megragadni a döntő pontot: Isten megszólítását, jelentkezését. És ez az, ami a csoda tanúsítói szavából és tollából történetileg fennmarad.

A csodák szentírási tudósítása nem semleges hírközlés. Ilyen „objektív” tudósítás nincs a Szentírásban. A közlések mögött mindig ott él, hogy minden „valamiért” történik, valaki jelentkezik mögöttük. A csodák kérügmátikus „tanúsítása” is egy-egy konkrét igehirdetésekor nyerte el sajátos élethelyzetét, „Sitz im Leben”-jét. Az elbeszélés a cél érdekében mindig kipontozott, nem közömbös események hírének „bemondása”. A csodákról nem azért beszélték, hogy közöljék: valami rendkívüli történt, hanem azért, hogy higgyünk Istenben és csodatévő Küldöttében. Ez tehát nem a nyugati történetírás híryanag-közlése. Az evangéliumokban a közlendő igazságot nem a történetíró, hanem mindennek előtt Isten tekintélye garantálja.

Természetesen ez nem azt jelenti, hogy a közölt tények, adatok valótlanok, de azt sem, hogy a történeti vonatkozások, a valóban megtörtént tények a hit számára — ez ember hite számára — közömbösek, semmitmondók. Az őskeresztény igehirdetés soha nem függetlenítette magát Jézus életének eseményeitől, tetteitől, mert kifejezetten a Jézusban és az Atyában való hitet akarta erősíteni: hogy abban a Jézusban higgyünk, aki ezt tette, így élt, „körüljárt és jót tett”. Ezért fontos azt nézni, hogy a csoda-elbeszélésekkel miként kapcsolódnak össze az események. Akkor is így van ez, ha a csodák „mivolta”, jelentése és jelentősége már nem esik a történeti ítéletnek, történetkritikának hatáskörébe.

Tudomásul kell vennünk, hogy a kinyilatkoztatási igazságok az ősegyház számára összefüggenek ugyan szervesen a tényekkel, de nem függenek mereven az elmondott tényeknek „történetiségétől”. Bizonyos „szolgáló funkcióban” vannak és így főleg nem a természetet, nem a történetit, hanem Isten közbelépését jelzik. A hitnek perszonális dimenziójába lépnek, ami szorosan összefügg a megtörtént eseményekkel. Így a történelmi tények többértelművé válnak. Már a jelenlévőknél is az egyik szerint Jézus Belzebut nevében tesz csodát; a másik szemében egy fakír, varázsló, a harmadikban viszont az „élő Isten Fia”. A döntést így már a helyzinen sem a „factum brutum”, a nyers tény, az esemény „csikarja ki”, hanem az illetőnek a hithez való viszonya hozza létre.

Mindezek után a mai igehirdetőnek és teológusnak sem könnyű a feladata. A hallgató-ság, az olvasók nagy százaléka magát az eseményeket, mint csodákat figyeli és „természet-tudományosan”, vagy „történetileg” úgy akarja igazolni, amint a kétféle igazolás a régmúlt eseményeknél egybeesik. A pozitívista igazságfogalom azonosul a megfigyelés helyességének egyszerű kontrollálásával. És ha mindez meg is van, kérdés: miért kell itt és most „csodára” gondolni? Egy példával világítjuk meg a problémát. Egy festmény értékét, művészi „igazságát” nem az bizonyítja, hogy a valóságot pontosan „lefotografálja”. A jó festményben benne van a festő személyes közlése, saját látása, kiemelése, de az a táj is, melyet lefestett. Hasonlóan a Szentírás csoda-elbeszéléseiben: bennük van a tény, a személyek, környezet, események, de bennük van az elbeszélőnek hite, kiemelése is. Azt emeli ugyanis ki, hogy ezekben az eseményekben az Isten jelentkezett, Jézus szólt az emberekhez.

Az ige hirdetőjének feladata ezért nem az, hogy a „miraculum”-ot természettudományos, vagy történeti egzaktussággal igazolja, azaz fáról fára egyeztesse a képet a tájjal. Sokkal fontosabb felismerni és beállítani az eseményt a Jézus-igehirdetésbe, Jézushoz vezetni a hallgatókat, — megértetni „művészi mondanivalóját”.

### A szélsőséges csodamagyarázatok

A „minden áron” racionális magyarázat. Sokan, hogy a csodákat, a róluk szóló hirdetést a természettudományokban jártas emberek szemében „megmentsék”, azokról, mint „természetes eseményekről” szólnak. Utalnak a test-lélek közötti reális kölcsönhatásra, számos pszichogén betegsére, amelyekre egy másik erős akaratú, szuggesztív egyéniség hatással lehet. Való igaz, hogy az ilyen „magyarázatok” bizonyos esetekben helyt állhatnak az orvostudományban járatosak előtt. Az ilyenek kínosan vigyáznak: mi a pontos természettudományos magyarázat, mennyire valóban „természetes” az, amiről itt szó van.

Ezen az úton érkeznek el az úgynevezett relatív és abszolút csoda megkülönböztetéséhez. Az előbbit már meg lehet, az utóbbit még nem — „valószínűen” soha sem lehet magyarázni természetes úton. Az ilyen igyekezet a ma tudományosságát veszi figyelembe és ezen az úton „mér” és relativizál. Elismerik Isten „abszolút hatalmát”, de relációba hozzák az esetleges világgal, még pedig úgy, hogy ez az abszolút erő és hatás a materiális világban csakis bizonyos szabadakaratú tényeknél, a hitnél, elhatározásnál és az önelgyőzésnél jöhet számításba.

A spiritualizáló magyarázat az eseményeket teljesen a lélek belsejében lezajló folyamatok külső képeinek tünteti fel. A vak meggyógyítása: a lelki vaktságtól való megszabadítás; a leprától való megszabadulás; a bűnöktől való megtisztulás; a kenyérszaporítás; az éhező lelkeknek adott étel stb. Isten tettei, megnyilatkozásai ezzel a magyarázattal elszigetelt lelki folyamatokká válnak, egy ember „privát ügyére” degradálódnak.

A Szentírás nem ismeri az embernek ilyen jellegű „felosztását” testre és lélekre. Az egész ember egységéről szól. Éppen a csodáról szóló híradások igazolják, hogy Isten nemcsak „bensejében” szólítja meg az embert, hanem hús-vér testi egzisztenciájában is. Amint nem pusztán a testi szervezet változásait akarják a csodák feltárni, úgy nem is csupán a „lelki” folyamatot. Sokkal többről van szó: a teljes ember üdvösségéről.

Ha arra gondolunk, — amire az evangéliumok számos helyen utalnak (Lk 11,20; Mt 12,28; Lk 10,18 stb.) — hogy a csodákban bizonyos mértékig az eszkaton „tör be” világunkba, mint valamilyen „előjele” az „új ég és új föld” létrendjének, akkor az ilyen gondolatok teljességgel megóvnak a csodáknak spiritualizáló felfogásától. Már a csodákból is ez látható: elérkezett az Isten országa, az a „másfajta ország”, mely az egész teremtés, az ember és világa számára eljövendő. És akkor ma még előttünk ismeretlen „fizikai” törvények lesznek ismeretese: a Feltámadott teste falon is áthatol.

Végso sorban a csodák nem azért szerepelnek az evangéliumban, hogy bemutassák, milyen nagy hatással lehet Jézus a lelkekre, hanem azért, hogy rámutassanak: Isten úgy szerezte a világot az egész teremtett világot, az „egész” embert, hogy Fiát adta érte. Az „Elsőszülöttel a testvérek között” az embert is átviszi országába; Küldöttének, Jézusnak tetteiben Isten szólítja meg az embert, ő „működik” általa az ember világában.

Az Egyházban a csodákról szóló híradásnak a célja ugyanaz, mint amilyen szándék Krisztusban is élt: Hoc sentite in vobis... Krisztus isteni módon jelentkezik, bejelenti, hogy elközelgett az Isten országa. Nem mint „csodatevő”, hanem mint Isten jött el és tettei, jelei Isten erejéről, jóságáról, szeretetéről, hatalmáról tanúskodnak.

Végül összefoglalhatjuk a csoda teológiáját:

1. A kinyilatkoztatásból megtudjuk, hogy világunkat Isten saját terve szerint, szabad elhatározásából, szeretetének kiadásában teremtette. Azt is megtudjuk, hogy világunk jelen formája nem a végleges állapot. Egy „keletkezőben”, „fejlődésben” lévő világ, mely az „új ég és új föld” felé fejlődik. A jelen állapotban is benne van már a „végleges”, amely majd „ebből” alakul át, nem a „semmiből” lesz. Már most is hatékonyak világunkban oly erők, melyek a „végleges”-ről adnak hírt, már most is jelen van az üdvösségrend a teremtett világban, a teremtés rendjében. — Mivel jelen világunk alakuló világ és benne a szabadon döntő ember alakítja világát, azért van ennek a világnak története. — Mivel már e világban jelen van és hatékony az üdvösségrend, azért a történetben végigvonul az a sajátos „folyamat”, áradat is, melyben olykor egészen különös események azt jelzik, hogy a teremtés rendjében az üdvösség rendje is jelen van és hatékonyan működik. Ennek a sajátos „folyamnak”, eseménynek „történetét” nem tudjuk pontosan nyomon követni, de meg-

láthatjuk az egyes tényeit és eseményeit. Ezek mögött a tények és események mögött pedig az az egyetlen Akarat és Erő működik, amely az egész üdvösségtörténetet létrehozta és célja felé irányítja.

Ezért mondhatjuk, hogy a kinyilatkoztatás az embernek a „meghívása”, hogy „részesévé legyen az isteni természetnek” (2Pét 1,4), hogy az igaz és egyetlen „Atyához” érkezzék, az Ő működését vegyük észre, aki „megközelíthetetlen fényességben lakik” (1Tím 6,16), ahol majd nekünk is „maradandó lakást kell vennünk” (Jn 14,2—3).

Ezért elmondhatjuk: minden esemény és tény, amely a világ történéseiben „sajátos áramlást” jelent, egyszersmind Jel, az elérkező üdvösségnek, üdvösségrendnek, Isten országának jele. Az eszkatologikus — végsőre utaló — jelek sorozatában egészen sajátos, „csodálatos” jelek, csodák is szerepelnek.

2. A kinyilatkoztatás arról is értesít, hogy „az idők teljességében” (Ef 1,10) megjelent Jézus Krisztusban Isten látható emberszeretete (Tít 3,4), hogy ez a személyes Küldött bemutassa az igazságnak és életnek, a végleges állapotnak útját és módját. Minden ószövetségi és újszövetségi jel, csoda ezért efelé az „Elszülött” felé, az „új világ” első tanúja felé mutat, — tehát krisztológiai jel. Minden csodában krisztológiai „jelzés” áll előttünk. Az Ószövetségben: az ígért jelei, az Újszövetségben: a megerősítés jelei állnak előttünk. Az utóbbiak már a meghirdetett „beteljesedésről” adnak némi fogható-látható, titokzatos és mégis reális képet.

3. A csodák ekkleziológiai jelek is. Krisztus Egyházát, isteni eredetét igazolják. Az Egyház tagjainak feladata ezért, hogy hírnökei legyenek az isteni meghívásnak, tanúi, tanúsítói az üdvösségnek. Ezt a tanítást egyrészt hirdető szóval és tettekkel, tanúságtévő élettel kell, hogy betöltsék, másrészt Isten „külső”, tapasztalható jeleket is ad olykor segítségül, hogy ezek is igazolják a hírnököket, a tanúságtévő Egyházat. Mindezek tehát rámutató jelek. Az elsőrendű és mindenek fölött álló üdvösségi tényre: Krisztus megváltó életére, megváltására utalnak. Vigasztalnak, erősítenek, segítenek sokakat lelki-testi bajokban, — miként Krisztus is tette ezt „csodákat cselekedve”, de egész tanításával, megváltó életével és halálával is.

4. Nem feledhetjük azt sem: az Egyházban, illetőleg az Egyházban közvetített kegyelem hatékonyságában megszámlálhatatlan lélek, szív gyógyult már meg. És ez nagyobb csoda, mint akár egy csonttörésnek váratlan gyógyulása. — Ebben a „csodában” működik közre nap mint nap az Egyház, amidőn a krisztusi kegyelmet közvetíti, szentségeket szolgáltat ki, hirdeti az ígét.

5. Egyébként az úgynevezett csodás gyógyításoknál — ma is az eszkatologikus mozzanat okozza a leginkább feltűnőt és „botránykövet”, vagy értelmetlenséget: az eszkatonban ugyanis minden hívő, homályban kereső ember látóvá válik, a vakság megszűnik, az ember egészséges lesz. A csoda az új világ fogyatékoságtól mentes „épségét” tárja elénk és a személyes Szeretetet, akiben a valóság, az igazság, az élet teljessé válik számunkra.

## ELMÉLKEDŐ ÉLET ÉS TALÁLKOZÁS A VILÁGGAL

Szentatyánk, VI. Pál pápa egyik kihallgatáson mondta: szükséges és ajánlatos, hogy minden hívő előmozdítsa az Egyházban a Szentlélek kiáradását. „Úgy látszik, hogy a benső élet, az összeszedettség, a hallgatás, elmélkedés, Isten ígéjének befogadása, a lelkigyakorlatok, kezdenek egyeseknek unalmassá válni. Csodálkozva és fájdalommal mondjuk ezt! . . . Számunkra úgy tűnik, hogy a keresztény életnek inkább kifelé kell irányulnia. De hát le tudjuk-e győzni, meg tudjuk-e váltani a világot a mi gyenge erőnkkel? Meg tudjuk-e ezt tenni, ha nincs meg bennünk a benső kegyelemnek az az energiája, amely minket erőssé és immunissá tesz? Nem! Ha mi valóban bölcssek akarunk lenni és azt akarjuk adni Egyházunknak, amire elsősorban szüksége van, ugyanis a Szentlélek kiárasztását, akkor készen kell lennünk a benső életre!”

Ezeket a szavakat a pápa nem szerzeteseknek, de még csak nem is kizárólagosan papoknak mondta, hanem általános kihallgatáson, zömében világi hívők előtt. Ezt a gondolatot bontja ki teljesebben a zsinat Egyházzól adott tanításában.

„Akkor és úgy töltik be leginkább az Egyház papjai krisztusi hivatásukat, ha kiszolgáltattják a szentségeket, bemutatják az eukarisztikus áldozatot és így egybegyűjtik Isten népét, hogy együtt imádkozzanak és imádják Istent lélekben és igazságban” (Lumen gentium 3.). Majd az alázatos és rejtett szolgálat példáit állítja elénk, akiknek az éleletszentségben, az imád-

ságban és a hívő közösségért hozott áldozatban izzott el életük. Krisztus papjai úgy erősítik magukat az apostoli munkára, hogy működésük a kontempláció teljességéből fakad. De nemcsak az Egyház belső szolgái, hanem „... minden keresztény meghívást kapott, és köteles, hogy életszentségre és az állapotának megfelelő tökéletességre elérésére törekedjék. Azon igyekezzenek tehát, hogy a tökéletes szeretet elérésében ne akadályozzák őket a világi dolgok. Az Apostol intelve szerint: akik e világgal érintkeznek, ne tapadjanak ahhoz, mert elműlik e világnak alakja (1Kor 7,31)” (uo. 5).

Ha körültekintünk a világban, a jelen világunkban, meg kell állapítanunk, hogy Egyházunkban, az Egyház egész belső életében bizonyos revízió folyik. Számvetést tartunk, mintegy korszakvégi leltárt, hogy el tudjunk számolni ember és Isten, és nem utolsósorban saját lelkiismeretünk előtt. Ki ne tudná, hogy milyen fontos ez a munka, ugyanakkor minden értéke mellett jelentős veszélyeket is rejt magában. — Tudjuk, hogy a zsinat nyomán támadt aggiornamentonak, az „up to date”-nak nagyon fontos munkaterületei vannak, ahol felújításokra, életszerűsége, életközelségre kell törekednünk. — Hogyan igazítsuk kereszténységünket a mához? Mi az, amit valóban kereszténynek, tehát krisztusinak kell tartanunk? Talán Krisztust formáljuk a mának képére és hasonlatosságára? Erre mindannyian csak egyet felelhetünk: az elavult tömlőket ki kell ugyan cserélni, újakat beszerezni; de ugyanazt a bort, azt a mélytűző óbort kell és lehet ezekbe fejtenünk és ugyanazt a „minőséget” kimérnünk, amit Krisztus szőlőtőjéről nyerünk.

Kétségtelen, hogy elragadott minket egy bizonyos „tavaszi nagytakarítás” szele, mert az időszakos tisztogatásra mindig nagy szükségünk és igényünk van. És az ilyen munka bizonyos feszültségeket okoz a különféle embertípusok, különböző generációk között. El kell döntenünk: mi is hát a limlom, a fölösleges, a ráncrakodott, a csak történeti-kulturális-társadalmi külsőség, és mi a változatlanul nélkülözhetetlen és maradandó. Röviden: mi a lényeges, az életfenntartó elem és mi a mellékes, lehézó ballaszt.

Ki ne ismerné fel, hogy az emberiséghez való testvéri közeledés, kitárulkozás, a farizeusi terhek könnyítése, a leszállás bizonyos magaslatokról, mennyire igényelt és várt eredmény Egyházunk életében az evangélium szerint, hiszen „aki köztetek nagyobb akar lenni, az legyen mindenkinek szolgájává”. Krisztus elhárított minden világi címet magától és csak szolga, önfeláldozó szolga kívánt lenni. — Mindez örökké evangéliumi volt és marad, és éppen ezért korszerű minden idők egyházi közössége számára!

Hogyan értsük azt, hogy Krisztus Urunk „korszerű” volt? Hiszen tudjuk, hogy szavai, tettei, életműve a zsidóknak botrány, a pogányoknak meg ostobaság volt. Talán éppen, mert nem az előkelők társaságát kereste, hanem latrok között végezte be a szegény fáján. — Igen, korszerű volt Krisztus, teljességgel az, ha az Atyától meghatározott „kairos”-t tekintjük. De Krisztus nem volt és nem is lesz soha „modern”, a szónak elkoptatott, hétköznapi értelmében.

És ez a kinyilatkoztatás fontos mondanivalója a lelkiismereti állásfoglalásunk és magatartásunk számára. Itt megtaláljuk minden idők bizonyítékát, választóvizét és ez minden időben a krisztis kiváltó és egyben feloldó kérdés: hogy ugyanis Krisztusból, az ő szavából, tanításából, példájából indulunk-e ki, hogy hozzá visszatérjünk, — vagy: tőle eltávolodva elhagyjuk tanítását, — hogy Isten felé menetelünk-e, vagy tőle távolodunk?

Nagyon sokat mond ez a kép is: vajon Isten valóban mintegy mögöttünk van-e, vagy pedig folyton előttünk jár? Itt már teljességgel a lelki, a benső életben vagyunk. Mert aki úgy vélekednék, hogy „mögötte áll az Isten”, mert ő már mindent megtanult, vagy legalábbis eleget tud róla, — hogy kinyilatkoztatását már megfelelően és „elégségesen” ismeri, annak valóban már semmi újat nem nyújthat. Az ilyen önhietségben és önámításban elvesztette józan szeméértékét, önmagát és Krisztusát egyaránt.

Találkozni a világgal! — ez a zsinati célkitűzés sokféleképpen értelmezhető. Mert sajnos olykor úgy vélik: már elég időt töltöttek Krisztussal, elmélkedéssel, imádságos étellel, — most végre itt az ideje, hogy kimenjenek a világba, és olykor annyi könnyedséggel lépnek akcióba, mintha végleges felmentést nyertek volna az evangéliumi elmélkedés alól.

Kitárulás a világ felé: ez ma igényelt és nagyon is reális egyházi és papi szemlélet. De így még csak félmunka! A másik fele: keresztény hitünk lényegének folytonos szem előtt tartása, elmélyítése. Annál hihetőbb képviselőtünk a mai világban, minél frissebb és világosabb kereszténységünknek lényeges és mindig élő mondanivalója.

Igen, a mai világban kell Krisztus követésében járnunk. És hogy ezt a hivatásunknak megfelelő feladatot valóban elvégezhessük, újra és újra elmélkednünk kell arról: miért is maradok — annyi ellentmondás és nehézség mellett és ellenére is — krisztushívő keresztény ember, Krisztus papja, a ma világában is „Krisztus barátja” — ahogyan a Mester nevezett minket? E kérdés megválaszolása elől nem térhet ki egyetlen krisztushívő sem. Csakis ennek



a kérdésnek, a Krisztusban való lehorgonyozottságnak, a hozzá való ragaszkodásnak mindig megújított döntése után következhet válaszuk a második kérdésre.

Ha keresztény ember, ha Krisztus papja vagyok és az is kívánok maradni, akkor hogyan munkálkodjam kereszténységünk megújításán a ma világában? Milyen utakon járhat és járjon ez a keresztény megújulás? Tehát már előbb kimondottam az igent Krisztushoz való hűségemre, kereszténységemre!

Krisztushoz tartozásunk lényegéhez olykor nehéz órák töprengése, elmélkedése, imája után jutunk el, és akkor egyre világosabban áll előttünk, hogy ez a köteles megújulás első lépése, ami azután a feladatoknak egész sorát jelenti. Mi is valójában a krisztusi, a keresztényi? — És csak utána jön: mit követelnek a modern idők? Ne feledjük, hogy Egyházunk, kereszténységünk nem olyan áruház, melynek profitját a publikum igényeinek és ízlésének változásaihoz kell igazítani. Az ilyen érdekek nyomán selejtezhet egy üzlet, de nem az Egyház, nem a Krisztus tanítását követő kereszténység. — Más hasonlattal élve: hitünk, kereszténységünk olyan életfontosságú gyógyszer, melyet nem a rászoruló ízlése szerint édesít és adagol az Isten, hanem amelynél használatától az ember élete — örök sorsa — függ, akkor is, ha olykor keserű szájjal kell lenyelniünk.

Hitünk átfogó életszemlélet, mely teljes igazságot nyújt önmagának és mások számára egyaránt. Ezért nekünk kell híveink után mennünk akkor is, ha ez a fiatalokkal való együttes szórakozást, sportot, és akkor is, ha nehézságú kórházat, szegényes, öregek otthont jelent. Keresnünk kell az embereket és ezért módszereinkben nem lehetünk soha eléggé modernek. És mint a jó szülőnek, édesanyának, mielőtt gyermekének beadja a gyógyszert, az eledelet, előbb nekünk magunknak is meg kell „ízlelni” az isteni táplálékot. A keserűt, a fanyart, a nehezen emészthetőt és a nemes és kellemes ízeket egyaránt. Ez bizonyos munkát kíván, még hozzá lelki munkát — ami az élet valóságáról szóló kontemplációt, komoly elmélkedést jelent, vagyis az „ízés” krisztusi tanításának, az életet jelentő krisztusi igének elemzését, elmélkedő elmélyítését.

Bizony nem egyszer megdöbbenő, amit papok még le is írnak: „nem nézhetnek vissza, mivel Krisztus küldetésében, előretörve járnak”. És ezt a visszanezést letűnt kultúr- és társadalmi környezetet tükröző evangéliumra is vonatkoztatják. Az ilyen felfogás nyomán támadó krízisjelenségekre utalnak Szentatyánk szavai is. Az ilyen magatartást, állásfoglalást jól meg kell vizsgálnunk, mert úton lenni Istentől, Krisztustól a világ felé, — lehet valóban küldetés és feladat. Lehet és kell Isten követségében járnunk, azonban menekülés is lehet Istentől, esetleg a „kereszt ostobaságától”. Sőt elárulása lehet Krisztusnak és keresztjének. A földi dolgoknak és magatartásnak mindig megvan a visszajára, fonákjára fordítható oldala is. Csak Krisztus keresztjének nincs. Háttal lehet fordítani Krisztusnak és keresztjének, forgathatjuk bármiként is a keresztet: az mindig az, ugyanaz marad.

A zsinat óta Krisztus követői, hívei, szolgálói fokozottabban a világ felé fordulnak. Kitérnek felé karjukat, miként Krisztus is kitérte karját a keresztben. Küldetésünk nem lehet más, mint ami Krisztusnak és az ő követségében járó apostoloknak volt: hirdetni az evangéliumot, a keresztnek az örömhírét és az öröm teljességét, a Feltámadottat.

Ne gondoljuk, hogy valami egészen új felfedezést tettünk. Az Egyház mindig korok szerinti hangsúllyal tanított, de lényegében változatlanul. Aki úgy igazán, elmélyült lélekkel olvasta az Apostolok Cselekedeteit, az észrevehette: kicsoda nyitottság jellemezte az apostolokat. Hogyan tudtak a megváltott emberért lemondani a külsőségekről, a formákról, a „törvény”-ről. Készen álltak, hogy az akkori impériummal találkozzanak, a hellén, majd barbár világgal; készek voltak Krisztusért vállalni — az ige hirdetése mellett — a fizikai munkát is. Elébe mentek a bölcséleti irányzatoknak, a művészetnek és felemelték evlági értéküket. Az ilyen krisztusi küldetés az apostoli időköt idézi és új tavaszt hozhat Egyházunk életébe, és a világba, mert Isten teremtette és Krisztus maga vállalta a világot, a mi szép világunkat, a testet, az anyagot és mindazt, ami azzal együtt jár, kivéve a bűnt.

Mire való is lenne az „anyagi”, azaz az érzékeinkkel is megragadható prédikáció, a szent-ségek, a „szóban testesült” Isten, a Biblia? Már itt is találkozik Krisztus a világgal, az emberekkel, hogy bennük válják a föld sójává és a világ világosságává, kovásszá, hogy mindennütt erjessen. Krisztus hagyta ránk örökségül és feladatként, hogy mindenkit szeretnünk, mindenkinek segítenünk és szolgáljunk kell megkülönböztetés nélkül.

Arra egy pillanatig sem gondolhatunk már, hogy valamiféle leereszkedő triumfalizmussal hirdessük: hozzád megyünk, világ, felkeresünk téged, világ! Vagy még mindig valamiféle kegyes, a kor számára érthetetlen, archaikus nyelven beszéljünk? Ha elvben és gyakorlatban egyaránt keresztények vagyunk és maradunk, akkor komoly veszély nem fenyegethet, nem fogunk „lemaradni”. Mindig llesz fülünk a hallásra és szemünk a látásra: meg fogjuk hallani az éhezők, a szomjazók kérését, a töprengő, szenvedő kortársak késő szavát és lelkiismer-

tünk megszólal, hogy hol, mikor lesz ránk szükség, miként, hogyan lehetünk, maradhatunk világoosság, só és kovász a világ szemében is.

Ezért megvan az okunk lelkiismeretvizsgálatot tartani. Mi, Krisztus küldöttei, meghívottai, választott barátai kérdezzük: mire van szüksége ma is és mindig a világnak, az embereknek? Mire másra, mint testvéri szeretetre? Szomorú, hogy az utóbbi időben ezt mintegy újra fel kellett fedeznünk!

Nem elég a világot valami elvont humanizmusban szemlélni! Mennyire divat lett ez ma! Bár a teológia is vallja: Krisztus igazi és emberszerető humanista volt. De ehhez még hozzájárult az a hit, amely egész keresztény egzisztenciánk alapja. Ez a hit adja a tüzet, mely éleszt és melegít, adja az erőt, mely a szeretetben új életre kelti sorvadó, szenvedő világotunkat.

Egyházunk, a zsinat igenis megkívánja, hogy szolgáljuk a világot, — de hogyan valósulhat meg e szolgálat? Mindig a centrumból, a lényegesebből kifelé tekintve keressük a konkrét feladatokat. Állni, élni és Tőle indulni el nap mint nap a nagy találkozásra. Csak az evangéliumi örömhír felől érkezve lehet igazolni, hogy a ma gondolatvilága sem ellenkezik a kereszténységgel. A kereszt misztériumát nem szabad kiüresítenünk, de a kereszt misztériumában és „botrányában” benne van az egész valóság. Ezért kell éppen erről a misztériumról többet elmélkednünk, és akkor fel fog tárulni Krisztus misztériumának kimeríthetetlen gazdagsága is, melyben benne van minden evilági érték, amelyet felemel a kereszt fénye és ereje.

Ne feledjük a nemhívóktól is nagyraértékelt „Gaudium et spes” zsinati okmánynak első négy szavát: „Gaudium et spes, luctus et angor hominum huius temporis...” — „Öröm és remény, fájdalom és szorongás, amely korunk emberét eltölti...” Es hányszor élünk mégis olcsó szólamokkal, amidőn csakis az örömről és reményről szólnak és elhallgatjuk az emberek életében ma is jelenlévő gyászt és szorongást. Tudunk-e ilyenkor mást ajánlani, mint az élet felé mutató keresztet?

Hitünk azt kívánja tőlünk, hogy olykor „exponáljuk” magunkat, azaz tartóra helyezett világítóként, hegyen épült városként mutassuk meg önmagunkat — s magunkon át Krisztust a világnak. Mesterünk ehhez az exponáláshoz ígérte támogatását, velünkmaradását. Ez az út ad számunkra valódi — mert isteni — védettséget is, és aki e védettségből tudatosan másfajta „fedezékbe” vonulna, az önként mondana le Krisztus segítségéről. Ez az „exponáltság” Krisztusért sokféleképpen hangzik a Szentírásban: „Azért telik kedvem a Krisztusért való gyöngeségben, nélkülözésben, szorongatott helyzetben, mert amikor gyöngye vagyok, akkor vagyok erős” (2Kor 2,10). — Vagy: „Úgy küldelek titeket, mint juhokat a farkasok közé... legyetek okosak... legyetek ártatlanok... Miattam helytartók és királyok elé hurocolnak, hogy tanúságot tegyetek előttük és a pogányok előtt. Ne töprengjeteek azon, hogyan és mit mondjatok, mert... abban az órában majd megtudjátok... Nem különben a tanítvány mesterénél, sem a szolga uránál... Mindazt, aki megvall engem az emberek előtt, azt én is megvallom mennyei Atyám előtt... De aki megtagad engem... azt én is megtagadom... Aki föl nem veszi keresztjét s nem követ engem, nem méltó hozzám. Aki meg akarja találni életét, elveszíti azt, de aki érettem elveszíti életét, az meg fogja azt találni” (Mt 10,16—39).

Kemény szavak Krisztus szavai. És amint tanítványaitól megkérdezte: talán ők is el akarják hagyni, — nekünk is biztosan felteszi a kérdést. Nem hallható igékkel, de ott benn, a mélyen mindannyian hallhatjuk szavát. — A kérdező, az Istennel tusakodó Jób módjában természetesen mi is kérdezhetünk: Uram, nem vezet-e ez valamiféle tudathasadáshoz, skizofréniához? Egyszer: „a világban, de nem a világból valók” módján élünk, máskor: „menjete az egész világba” — In universum mundum — bele, valóban be a világba. Bármennyire is látjuk és éljük át itt a paradoxont, a dialektikus feszültséget, — ha hitünk van, nem fogunk kételkedni és megzavarodni: Mert lehetetlen, hogy Isten személyes önfeltárukozásában, Krisztus szavaiban ne vegye komolyan teremtményét, az embert, — az apostolait és küldötteit. Itt csak egyetlen választ találunk, a hitnek választát: ugyanazt az igen-t kell kimondanunk e küldő szavakra, amit Krisztus is mondott Atyjának, amidőn a világba küldte őt. A „készenállók”-ot, az „igen, Atyám”-ot, még akkor is, ha gyarló emberi értelemmel nem tudom soha teljesen felfogni a szavakat.

A fáklya és a kovász szerepe kifejezetten a világhoz köt, hiszen itt kell világítanunk és erjesztő erőként hatnunk. Jól át kell elmélkedni mindazt. Majd átgondoljuk kísértéseinket, figyelmünket Isten szavára irányítjuk. Megvizsgáljuk, hogy feléje megyünk-e elérjük-e Őt, hogy másokat is hozzá vezethessünk. Vigyázzunk, ne a festett egék felé tekintünk, hanem a valódira, az eljövendő országra, ahová polgárjogot csak evilági szorongattatás között lehet szerezni.

A kis parasztlánynak, *Jeanne d'Arc*-nak szavait idézzük: Ha előbb gondolunk Istenre, ha előbb és valóban őt szolgáljuk, akkor lesz csak életünk egészen ember- és Isten-szolgálat.

— Csak Isten átméltetett szavának helyes ismeretében lesznek igazi, „evilági” sikereink is. Az elmélkedő ember „kisajátíthatóbb” lesz a világ számára.

Sokszor a profán világról beszélünk. *Pro-fanum*: annyit jelent, mint a szentély előtt, a szentélyen kívül álló. S ez a „pro-fanum” reánk is vonatkozik, mert mi is arra vágyunk és várunk, hogy beléphessünk majd oda, ahol a Főpap áll. A világ is pro-fanum áll és él. De nekünk a profánon túl kell tekintenünk. A Szent felé, Isten felé és Krisztusa felé kell tekintetünket vetnünk. — Így a profán világgal együtt egyre közelebb kerülünk majd a fanumhoz, a szentélyhez is.

Túlnó a mi hitünk azon, hogy bárminő evilági felfogásba teljességgel besorolható lenne. Hiszen hinni Krisztusban annyit is jelent, mint megvallani: ez a világ kicsiny és szűk számunkra. Szép, olykor kellemes, de mindig véges marad. At kell lépünk rajta! Igaz, a világ nagy teljesítményekre képes. Csak egyet nem adhat nekünk és senkinek: az evangéliumot.

„Több világosságot” — mondotta e világ nagy művésze és tudósa, a haldokló Goethe. — „Az igaz Világosságot, amely minden embert megvilágosít, és a világba jött... mégsem ismerte őt föl a világ” — írja szent János evangélista. — Tudjuk, ez a felismerés nem könnyű. Ezért kell sokat elmélkednünk, mindezen dolog, tény, feladat miatt töprengenünk, imádkozunk, könyörgünk, hiszen a mi Urunk, Jézus Krisztus buzdít erre: „Mindeddig semmit sem kértetek az én nevében, Bármit is kértek majd nevében az Atyától, megadjak nektek” (Jn 16,23—4).



## TARTALOM

<i>Gál Ferenc: Teofániák a Szentírásban</i> — — — — —	3
<i>Szennay András: Megváltásunk után — Krisztus felé</i> — — — — —	19
Isten országának evangéliuma — — — — —	22
Mit jelent a mai embernek a csoda? — — — — —	26
Elmélkedő élet és találkozás a világgal — — — — —	35

TARTALOM

1. A művészet és a népi kultúra  
2. A népi kultúra és a művészet  
3. A népi kultúra és a művészet  
4. A népi kultúra és a művészet  
5. A népi kultúra és a művészet